

ilahiyyat^{ilted}
tetkikleri dergisi
Journal of Ilahiyat Researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2017/2 | SAYI: 48
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2017/2 | Sayı / Issue: 48

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015,
Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a peer-reviewed academic journal.

İndeksler / Indexes



Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına,
hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Ataturk University;
and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Atatürk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Ü.)

Yrd. Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Atatürk Ü.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Ü.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Ü.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Ü.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Ü.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Ü.)

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Ü.)

Yrd. Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Atatürk Ü.)

Arş. Gör. Nuray DURMUŞ (Atatürk Ü.)

Arş. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Ü.)

Arş. Gör. Mustafa Fatih AY (Atatürk Ü.)

Arş. Gör. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Ü.)

Sedi SULAN (Atatürk Ü.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Ü. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Ü. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Ü. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Ü. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Ü. (Tasavvuf)

Prof. Dr. Ali DURUSOY - Marmara Ü. (Mantık)

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Ü. (Türk İslam Edebiyatı)

Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Ü. (Din Psikolojisi)

Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Ü. (İslam Hukuku)

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Ü. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Ü. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Ü. (Kıraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Ü. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Ü. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Ü. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Ü. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Ü. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Ü. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Ü. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Ü. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Ü. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Ü. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Ü. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Ü. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Ü. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Ü. (İslam Hukuku)
Yrd. Doç. Dr. Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Ü. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Ü. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Ü. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Ü. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Ü. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilabiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilabiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilabiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilabiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2017

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

7-17

Necdet ÇAĞIL

“Tibâk” [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur’an’da Optimizm

Optimism in the Holy Qur’an within the Context of “Art of Contrast” (Tibâk)

19-53

Burhan SÜMERTAŞ

Semîn el-Halebî’nin Garîb’ül-Kur’ân Tekniği Açısından Râgîb’î Eleştirisi

The Criticisms of Samîn al-Halabî against to Raghib in terms of Gharib al-Qur’an’s Method

55-84

Esra HACİMÜFTÜOĞLU

The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî’s Tafsir Leaflet Called “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”

Cemâl-i Halvetî’nin “Kitâbü’n-Nûriyye ve Kevkebü’d-Dürriyye” Adlı Tefsir Risalesinin Tahkikli Neşri

85-118

Hanifi ŞAHİN

Şîî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar

The Perception of Abu Hanifah in Shiite Sources and the Accusations of Related to Abu Hanifa

119-140

Ali TENİK

Tasavvufî Şiir Poetikası

Poem Poetica of the Sufism

141-160

Osman Nuri KARADAYI

Nigârname’de Aşkın Seyri

The Course of Love in Nigarnamah

161-194

| | | |
|--|--|---------|
| Ayşe Hilal KALKANDELEN | Attâr'ın İlâhînâme'sinde Âhiret <i>Afterlife in Ilâhîmah of Attâr</i> | 195-213 |
| Mehmet GÖKTAŞ | Kur'an'da Bildirilen İnsanî Zaafıların Divan Şiirindeki Yansımaları <i>Reflection of Human Weaknesses which were Mentioned in the Qur'an on Divan Poetry</i> | 215-239 |
| Hüsna KOTAN | Yunus Emre Divanı'ndaki Ayet ve Hadis İktibaslarının Söz Dizimindeki Yeri <i>Verse and Hadith Quotations in Yunus Emre's Divan and Their Place in Syntax</i> | 241-270 |
| Yasemin YAYLALI | İbn Yemîn'in Gazellerinde Çiçekler, Ağaçlar ve Meyveler <i>Flowers, Trees and Fruits in the Ghazals of Ibn Yamin</i> | 271-297 |
| Kitap Tanıtımı Asım SARIKAYA | Mahmut Kelpetin, <i>İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan</i> , Kuramer Yay., İstanbul 2016 <i>Mahmut Kelpeten, Pre-Islamic South and North Arabia</i> , Kuramer Pub., İstanbul, 2016 | 299-303 |
| Yayın İlkeleri Publication Principles قواعد وضوابط النشر | | 305-327 |

4 8. sayımız da tamamlandı, şükürler olsun, yorucu bir sürecin ardından. Yorucu süreç diyorum, çünkü önceki sayımızda yapacağımızı söylediğimiz şeylerin hemen hepsini yaptık. Şimdi onlardan bir kısmını sizinle paylaşmak istiyorum.

Derdimiz, uluslararası bir dergi olmaktı; yazarlarımızın göz nuru, emek mahsulü çalışmalarını tüm dünya akademisiyle paylaşmaktı. Bunun yolu, indekslerden geçiyordu. İndekslere müracaatlarımız devam ederken süreçte bunun için gerekli unsurlar vardı, onları gerçekleştirmeye çalıştık.

-Dergiparktaki sitemizin (<http://dergipark.gov.tr/ilted>) tüm eksiklerini giderdik. Gerekli butonlar oluşturuldu, içleri dolduruldu. İngilizce ara yüzü tamamlandı. Bilgiler ve belgeler İngilizceye çevrildi. Derginin basılmış haliyle Dergipark üzerindeki hali standart hale getirildi. Makale alımı, hakemlere gönderimi, yazarlarla tüm ilişkiler bu site üzerinden gerçekleştirilecek düzeye getirildi.

-Uluslararası olabilmek ve önemli indekslere girebilmek için gerekli olan kriterler tamamlandı. Bu bağlamda;

- a) Yayın kurulu, yabancı bilim adamları katılmak suretiyle güncellendi.
- b) e-ISSN numarası alındı.
- c) Derginin dış kapağından iç kapak ve jeneriğine varıncaya kadar son şekli verildi.
- d) Her bir makalenin ilk sayfasında “makale kimliği” sayfası oluşturuldu ve bu sayfada makale ile ilgili istenen tüm bilgiler (Dergi bilgileri, makale ismi, yazar ismi ve bilgileri, orcid numarası, Doi numarası, makalenin türü, geliş, kabul ve yayın tarihleri, makalenin yayın sezonu, cild, sayı ve sayfa numaraları, atıf bilgisi, intihal bilgisi vb.) Türkçe ve İngilizce olarak girildi.
- e) Her bir makale için abstract yanında 750 kelimelik (makalenin prototipi olacak düzeyde) bir summary kısmını oluşturduk; bu sayımızdan itibaren yazarlardan makalenin yayınlanması onaylandıktan sonra summary'nin hem İngilizcesi hem de Türkçesi istenecek ve ilgili summary dil editörlerimiz tarafından otantik hale getirilmeye çalışılacaktır.
- f) Dipnot ve Kaynakçada indekslerde taranmada son derece önemli olan Chicago yöntemi tam-tekmil bir şekilde uygulanmaya başlandı. Yazarların bu konuda hassas olmaları istendi; son okumayı yapan arkadaşlar tarafından eksikler giderildi.
- g) Makalelerin hepsi iTanticate (intihal tarama) programından geçirilerek % 25'in altındaki makaleler, yayına alındı.

ğ) Bu sayımızdan itibaren çift taraflı kör hakem sistemi katı bir şekilde uygulamaya alındı.

h) Dergimizin editörya ve sekreteryaya ekibinin görevleri yeniden düzenlendi. Dergipark üzerinden makale alımı, hakemlere gönderimi, yazarlarla ilişkiler kısmını editör yardımcım Yrd. Doç. Dr. Reyhan Keleş hocamız; Dergipark'ın iç dizaynı, bilgi girilmesi ve güncellenmesi; derginin basım aşamasını ikinci editör yardımcım Yrd. Doç. Dr. Yakup Kızılkaya hocamız; indekslere başvuruların ve öteki işlerin takibi konusunu Araştırma Görevlisi arkadaşlarımız Ahmet Çakmak ve M. Fatih Ay hocalarımız; son okuma, yazışma, editör yardımcılarımıza destek ve öteki tüm işlerimiz de Araştırma Görevlisi arkadaşlarımız Nurun Nisa Kilit ve Nuray Durmuş hocalarımız üstlendi.

h) Dergimizde alan ve dil editörleri oluşturuldu. Abstract ve summary'lerin aslına uygun olması için kendilerinden yardım alındı.

i) Facebook sitemiz daha önce açılmıştı; oradan paylaşımlarımız devam etmektedir.

Son olarak dört-beş indekste taranmaya başladığımız gibi indekslere müracaat işlemleri bütün hızıyla devam etmektedir. Bilindiği üzere, indekslere müracaat ve kabul zor bir iş değildir; asıl zorluk dergideki makalelerin atıf almak suretiyle impact etkisinin devamını sağlayabilmektir. Yani indekse girmek mesele değil, indekste kalabilmektir asıl mesele. Bunun sağlanabilmesi için gerekli aşamaların ciddiyet içerisinde yürütülmesi gerekmektedir. Nedir bu aşamalar? Arz edelim:

-Yazarlarımız uluslararası akademik arenaya çıkabilecek düzeyde kaliteli, özgün, orijinal ve katkılı makaleler göndermelidir.

-Yazarlarımızdan özel bir istirhamımız 41 yıllık ve 48 sayılı dergimizde konularıyla ilgili yazılmış önceki makalelere atıf konusunda cömert davranmalarınıdır.

-Hakemlerimiz, gelen makaleleri çok ciddiye alarak değerlendirmeye tabi tutmalı; makalelerin olgunlaşması ve eksiklerinin giderilmesi için etkin çaba göstermelidir.

-Editöryamız ve sekreteryamız ise zaten bütün ciddiyetiyle çalışmalarına devam edecektir.

Bu sayımız için 12 makale müracaat etti. Bu makalelerden hakem süreci tamamlanan ve yayımlanması onaylanan 11 makalemiz bulunmaktadır. Bunlardan 10 tanesi araştırma makalesi, biri ise kitap tanıtımıdır. Kısaca sunalım.

Prof. Dr. Necdet Çağıl, "Tıbak/Tezat Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm" adlı orijinal makalesinde evrendeki optimism-pesimiz dengesi içerisinde retorizmin esaslı bir sanatının optimist yansımalarını örnekleriyle tartışacaktır.

Doç. Dr. Burhan Sümertaş, “Semîn el-Halebi’nin Ğaribu’l-Kur’an Tekniği Açısından Rağıb’ı Eleştirisi” adlı makalesiyle Ğarib sözlük teknikleri açısından Rağıb el-İsfahani’ye yönelttiği eleştirileri örnekleriyle değerlendirmeye tabi tutacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Esra Hacımüftüoğlu, “The Critical Edition of Jamal-i Khalwatı’s Tafsir Leaflet Called Kitabu al-Nuriyya ve Kawkabu al-Durriyya” adlı makalesinde Cemal Halveti’nin Kitabü’n-Nuriyye ve Kevkebüd-Durriyye adlı Nur, 24/35. ayetinin işari yorumunu ele alan risalesinin tenkitli neşrini sunacaktır.

Doç. Dr. Hanifi Şahin, “Şii-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanife Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar” adlı makalesinde İmamiyenin temel kaynaklarında Ebû Hanife algısı, ona yöneltilen suçlamalar; bu suçlamaların gerekçeleri; bu suçlamaların Şii düşüncedeki sonuçlarını ele alacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Ali Tenik, “Tasavvufi Şiir Poetikası” adlı makalesiyle Türk edebiyatındaki şiir türleriyle tasavvufi şiirin sanat anlayışını, mahiyetini ve kimliğini çapraz incelemelerle sorgulayacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri Karadayı, “Nigârname’de Aşkın Seyri” adlı makalesinde Nakşî-Hâlidî şeyhi Mir Hamza Nigârî’nin aşka dair eseri Nigârnamesindeki aşk anlayışını, beşeri aşktan ilahi aşka geçişin seyr u süluk safhalarını geçişle ilişkilerini kurarak tahlil edecektir.

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Hilal Kalkandelen, “Attâr’ın İlâhînâme’sinde Ahiret” isimli makalesinde bir taraftan Feridüddin Attâr’ın ilgili eserinden seçtiği dört örnek hikâye üzerinden ahiret hallerini ayetlerin desteğiyle sunacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Göktaş, “Kur’an’da Bildirilen İnsanî Zaafların Divan şiirindeki Yansımaları” adlı makalesiyle insanî zaafların Divan şiirinde edebî bir dille nasıl ele alındığını vurgulayacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Hüsna Kotan, “Yunus Emre Divanı’ndaki Ayet ve Hadis İktibaslarının Söz Dizimindeki Yeri” adlı makalesinde Divan’daki ayet ve hadis iktibaslarını; bunların üretici-dönüşümsel söz dizim ilkeleri ışığında cümle inşasındaki yerini irdeleyecektir.

Yrd. Doç. Dr. Yasemin Yaylalı, “İbn Yemîn’in Gazellerinde Çiçekler, Ağaçlar ve Meyveler” adlı makalesinde İbn Yemîn’in gazellerinde çiçek, ağaç ve meyve çeşitlerinin anlam dünyalarını; bunlarla kurulan tamlamaların ifade ettiği anlamları; bunların değişik unsurlarla kurulan ilgilerini konu edinecektir.

Son çalışmamız ise Arş. Gör. Asım Sarıkaya’nın bir kitap tanıtımıdır. “Mahmut Kelpeten, İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan, Kuramer Yay., İstanbul, 2016” bu tanıtımda Sarıkaya, basit kitap tanıtımı formatını zorlayarak review tadında bir değerlendirmeyle dergimizin hitamını sağlayacaktır.

Yorucu bir yola çıktık... Editöryamız arı gibi çalışıyor. *ilted* ailesi olarak çitayı daha yükseltmek için özveri ve destek bekliyoruz, yazarlardan, hakemlerden ve okuyuculardan...

Ve son fasıl: Yazarlarımıza, hakemlerimize, editörya ve sekretarya ekibime şükranlarımı arz ediyorum.

49. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

After a tiring process our journal's 48th issue has been completed, thankfully. I am calling it a tiring process because we did almost all of the things that we had promised to do in our previous issue. Now, I want to share some of them with you.

Our aim was to become an international journal; it was to share our author's priceless works, the studies they produced with a lot of work, with the academia all over the world. The way to do this is using indexes. While continuing applications to indexes, there were elements necessary for that and we tried to carry out them.

We have overcome the deficiencies on our website in Dergipark (<http://dergipark.gov.tr/ilted>). The necessary buttons were put on the website. The interface in English was completed. Information and documents were translated into English. The published version and the online version of the journal were standardized. The website was brought to a condition that is able to accept articles, to send them to the peer-reviewers and able to carry out all the work about authors on the website.

The criterion, which are necessary to be able to become international and to take part in remarkable indexes, have been met. Within this context;

The editorial board has been updated by means of adding foreigner scientists.

e-ISSN number has been taken.

The latest form was constructed from the outer cover of the journal to the inner cover and generics.

On the first page of every article, an "article identity" page has been created and all the information about the article (Information about the journal, name of the article, name and information of the author, orcid number, doi number, the type of the article, dates of arrival, acceptance and publication, the season of article's publication, volume, issue and page numbers, reference information, plagiarism information etc.) was given in this page in Turkish and in English.

For each article, as well as an abstract we formed the summary part (in a level enough to be the prototype of the article); starting from this issue, the authors will be asked to write the summary both in Turkish and in English after the publication of the article is confirmed. Then, the related summary will be tried to be made authentic by our language editors.

The Chicago Manual of Style, which is of great importance in terms of footnotes and bibliography, index and scanning, has been started to be used completely. The

authors are asked to be sensitive about this; the deficiencies were met by our friend who made final reading.

After scanning the articles from the iTanticate (plagiarism scanning) program, the articles that are under 25% have been accepted for publication.

Starting from this issue, two sided blind peer-reviewing system has been strictly put into practice.

The duties of our journal's editorial board and secretarial have been rearranged. My assistant editor Asst. Prof. Dr. Reyhan Keleş has taken on the tasks of accepting articles on Dergipark, sending them to the peer-reviewers and relations with the authors, my second assistant editor Asst. Prof. Dr. Yakup Kızılkaya has taken on the tasks about the inner design of Dergipark, entering and updating the data and the publication process of the journal. The tasks about the applications to the indexes and the follow-up of other tasks were taken on by our research assistants Ahmet çakmak and M. Fatih Ay. The final readings, correspondence, support to our assistant editors and all other tasks were taken on by research assistants Nurun Nisa Kilit and Nuray Durmuş.

We have found field and language editors for our journal. They helped us to make abstracts and summaries in accordance with the original text.

Our Facebook page was opened previously; we keep updating and sharing on that page.

Finally, as we started to be scanned in four or five indexes, we continue applications at full steam. As is known, it is not difficult to apply for and be accepted to indexes, the real difficulty is to keep the impact of the journal, by other author's referencing to the articles in our journal. That is to say, the matter is to stay in the index, not to enter there. In order to be able to do this, the necessary steps must seriously be taken. What are these steps? Let me submit them:

-Our authors must send quality, authentic, original and contributing articles, which can take part in an international level.

-Our special request from the authors is that, they should feel generous about referencing to the previously written articles about their fields in our journal which is 41 years old and has 48 issues.

-Our peer-reviewers must assess the articles by taking them seriously; they must make active efforts to meet the deficiencies in the articles and to make them of better quality.

-Our editorial board and secretariat will keep working in all seriousness.

For this issue, we were applied with 12 articles. From these articles, there are 11 whose reviewing process was completed and which were confirmed to be published. 10 of these articles are research articles, and the other one is a book introduction. Here is a short presentation of them.

Prof. Dr. Necdet Çağıl discusses the optimist reflections of an essential art of rhetoric -with examples- within the balance of optimism-pessimism in the universe, with his original article called “Optimism in the Holy Qur’an within the Context of “Art of Contrast” (Tibâk).

Assoc. Prof. Dr. Burhan Sümertaş, evaluates the criticism directed to Raghib al-Esfahani in terms of dictionary techniques in the article called: “The Criticisms of Samîn al-Halabî against Raghib in terms of Gharib al-Qur’an’s Method”.

Asst. Prof. Dr. Esra Hacımüftüoğlu presents a critical edition which deals with the Ishari interpretation of Ayat-al-Noor 24/35 in Jamal Khalwati’s book *Kitâbu al-Nûriyya ve Kawkabu al-Durriyya* in her article called “The Critical Edition of Jamal-i Khalwati’s Tafsir Leaflet called *Kitabu al-Nuriyya wa Kawkabu al-Durriyya*”.

Assoc. Doç. Dr. Hanifi Şahin handles the perception of Abu Hanifah, accusations directed to him; justification for these accusations and the results of these accusations in the view of the Shia in the main resources of Imamiyyah, in his article called “The Perception of Abu Hanifah in Shiite Sources and the Accusations Related to Abu Hanifa”

Asst. Prof. Dr. Ali Tenik cross-examines the art understanding of sufism poetry with the poem types in Turkish Literature, their quality and identity in his article named “Poetics of Sufism Poetry”.

Asst. Prof. Dr. Osman Nuri Karadayı analyzes the sayr wa suluk processes of passing from humanly love to divine love, and the understanding of love in Mir Hamzah Niğârî’s work on love *Nigarnamah* by relating them to their passing processes in his article called “The Course of Love in *Nigarnamah*”.

Asst. Prof. Dr. Ayşe Hilal Kalkandelen presents the conditions of Âkhirah (the afterlife) with the support of the verses of Qur’an on four stories which she chose from the relevant work by Farid al-Din Attâr in her article called “Afterlife in *Ilâhîmah* of Attâr”.

Asst. Prof. Dr. Mehmet Gökteş underlines in which way humanly weakness is handled in the literary language in his article called “The Reflections of Human Weaknesses which were Mentioned in the Qur’an on Divan Poetry”.

Asst. Prof. Dr. Hüsna Kotan examines the verse and hadith quotations in the Divan; and their place in sentence structure in the light of productive-transformational syntax in her article named “Verse and Hadith Quotations in Yunus Emre’s Divan and Their Place in Syntax”.

Asst. Prof. Dr. Yasemin Yaylalı mentions the meaning worlds of types of flowers, trees and fruits in Ibn Yamin’s ghazals; the meanings of noun phrases set by those and their relation to different elements in her article named “Flowers, Trees and Fruits in the Ghazals of Ibn Yamin”.

The last study is a book introduction by Research Assistant Asım Sarıkaya. “Mahmut Kelpeten, Pre-Islamic South and North Arabia, Kuramer Pub., Istanbul, 2016”. In this introduction, Sarıkaya will end our journal’s issue by pushing the format from a simple book introduction to a kind of review.

We have departed for a tiring road. Our editorial board is hard at it. As the *ilted* family, we expect support and self-devotion from the authors, the reviewers and the readers.

And the last part: I express my gratitude towards authors, reviewers, editorial board and secretariat.

See you in the 49th issue.

Professor Dr. Ömer KARA

تم بحمد الله تعالى بعد جهدٍ وفيرٍ إصدار العدد الثامن والأربعين من مجلتنا، وعملنا في هذا العدد على تحقيق أهدافٍ عدَّةٍ كُنَّا قد حددناها في العدد السابق، وقد استحوذ منا هذا على الكثير من الجهد والوقت، وكان هدفنا دائماً هو السعي لتحقيق شروط تصل بمجلتنا إلى مستوى المجلات الدولية، ولتحقيق غايتنا نود أن يشاركتنا كل الأكاديميين والمهتمين في جميع أنحاء العالم وذلك من خلال ال Indeks وللوصول إلى مرحلة النشر عبر ال Indeks فقد قمنا بإزالة كافة الصعوبات، وقد سعينا إلى إزالة كافة الصعوبات وتدارك كافة النواقص الموجودة في موقعنا التالي: (<http://dergipark.gov.tr/ilted>)، كما تمت إضافة الروابط الضرورية وإتاحة الفرصة للبحث باللغة الإنجليزية، وكذلك ترجمة المعلومات والوثائق إلى اللغة الإنجليزية، يضاف إلى ذلك العمل على طباعة المجلة وفقاً لما هو عليه في Dergipark، وكذا تم بنجاح قبول المقالات وتحكيمها والتواصل مع الكتاب عبر الموقع. وكذا نجحنا بتحقيق الشروط التي تخوّلنا الوصول بالمجلة إلى مصاف المجلات الدولية. ويمكن تلخيص ما تحقق بالآتي:

- 1- تم تحديث هيئة النشر بضم أكاديميين أحناب إليها.
- 2- تم الحصول على رقم في e-ISSN
- 3- تم إقرار الشكل النهائي للغلاف الداخلي والخارجي للمجلة
- 4- تم عرض اسم المقال والمعلومات الرئيسية عن كل مقال في الصحيفة الأولى من المجلة وذلك على النحو الآتي: المعلومات الرئيسية للمجلة، اسم المقالة، اسم الكاتب، معلومات الكاتب، رقم orcid، ورقم Doi، ونوع المقالة، تاريخ إرسال المقالة، وتاريخ قبولها ونشرها، ورقم العدد، والمجلد، وعدد الصفح ورقمها، ومعلومات الإحالة، ومعلومات الانتحال، وذلك بذكر ما مر من معلومات باللغتين الإنجليزية والتركية.
- 5- وضعنا بجانب كل مقالة خلاصة لها، وملخصاً مكون من سبعمائة وخمسين كلمة، وابتداءً من هذا العدد سيطلب من الكتاب الباحثين الذين ستنشر مقالاتهم الملخص باللغتين الإنجليزية والتركية وستقوم رئاسة التحرير في المجلة بتدقيق وتنظيم الملخصين عند الحاجة.
- 6- بدأ العمل على تطبيق نظام شيكاغو Chicago الذي يعتبر مهماً في البحث عبر المواقع الإلكترونية، وذلك لتدقيق الحواشي والمراجع العلمية الواردة في الأبحاث المراد نشرها لتكون بأفضل وأكمل حال، ويجب على الكتاب الباحثين إيلاء أهمية لهذا الموضوع، كما تم تلافي الأخطاء والنواقص من قبل المدقق الأخير.
- 7- جميع المقالات ستخضع للفحص عبر برنامج التدقيق والانتحال iTanticate، وأي مقالة لن تتجاوز نسبة 25% سيتم نشرها وإلا فسيتم رفضها.
- 8- ابتداءً من العدد الحالي سيتم إرسال الأبحاث إلى محكمين غير معلمي الهوية ودون التساهل في هذا الأمر إطلاقاً.

9- تم إعادة تشكيل وتنظيم هيئة التحرير والسكرتاريا، كما تم تكليف السيدة Yrd. Doç. Dr. Reyhan Keleş المساعدة الأولى لرئيس التحرير باتخاذ إجراءات التقدم عبر Dergipark والتواصل مع الكتاب لقبول أبحاثهم وإرسالها إلى المحكمين، وكذلك تم تكليف السيد المساعد الثاني لرئيس التحرير Yrd. Doç. Dr. Yakup Kızılkaya بالإشراف على تصميم الجزء الخاص بمجلتنا عبر موقع Dergipark، وإدخال المعلومات وتحديثها،

والإشراف على مراحل طباعة المجلة، والسيد المعيد Ahmet Çakmak و M. Fatih Ay القراءة الاخيرة والمراسلة، والسيدة المعيدة Nurun Nisa Kilit ve Nuray Durmuş بمساعدة رئاسة التحرير في باقي أعمال المجلة.

10- تم تشكيل أعضاء في رئاسة التحرير حسب الاختصاص واللغة، وبناء عليه يتم طلب المعونة منهم في تدقيق وكتابة الملخصات والمختصرات بما يتوافق مع الأصل الواردة فيه.

11- سبق إنشاء صفحة خاصة بالمجلة عبر موقع التواصل الاجتماعي فيس بوك Facebook ويتم عبره نشر إخبار المجلة .

وأخيراً تم البحث والتدقيق عبر أربعة روابط علمية في الانترنت وسيستمر اتخاذ الاجراءات اللازمة لزيادة عدد الروابط العلمية، وكما هو معلوم فإن التقدم والقبول عبر هذه الروابط ليس صعباً، حيث أن الصعوبة لا تكمن في التسجيل عبر روابط الصفحات العلمية العالمية وإنما الصعوبة تكمن في البقاء والاستمرار فيها، ولتسهيل ذلك فقد تم اتخاذ الخطوات التالية :

- من أجل الوصول إلى درجة الدولية في المجلة يجب على كتابنا الباحثين إرسال مقالات ذات جدية وفاعلية و ذات أهمية ومصداقية.
- نرجو من الباحثين وأثناء كتابتهم للمقالات النظر في الأعداد السابقة للمجلة والمستمرة عبر 41 سنة وأن لا يخلوا بالعطف عليها ما أمكن ذلك.

- نرجو من المحكمين إيلاء أهمية خاصة للأبحاث وتلافي ما بها من نواقص أو تعديل ما يلزم.
- ستعمل رئاسة تحرير المجلة والسكرتاريا على متابعة كل ما يتعلق بالمجلة بكل جد ونشاط.

في العدد الحالي تم تحكيم اثني عشرة مقالة وكانت النتيجة قبول إحدى عشرة مقالة، ضمت عشرة مقالات بحثية ومقالة واحدة للتعريف بأحد المؤلفات (التعريف بكتاب) وهي كالآتي.

البرفسور الدكتور Prof. Dr. Necdet Çağıl التفاؤل في القرآن من ناحيتي الطباقي والتضاد، بحث الكاتب فيها عن تكافؤ التفاؤل والتشاؤم في الكون من خلال الصنعة البلاغية المتمثلة بالطباقي والتضاد وسيورد على ذلك أمثلة في مقالته.

الأستاذ المساعد الدكتور Doç. Dr. Burhan Sümertaş مراجعات السمين الحلبي على الراغب الإصفهاني في منهج غريب القرآن والتي تحدث فيها عن مراجعات السمين الحلبي في منهج الراغب لغريب مفردات القرآن والتي سيدرسها ويقدم الأمثلة عليها.

الدكتورة Yrd. Doç. Dr. Esra Hacımüftüoğlu في مقالتها والتي تحمل عنوان "The critical edition of Jamal-i Khalwatí's Tafsir Leaflet called Kitabu al-Nuriyya wa Kawkabu al-Durriyya" والتي ستحقق فيها جزء من كتاب النورية وكوكب الدرية للسيد جمال خلوتي والتي ستبرز التفسير الاشاري فيه من خلال عرض الايات من 24 إلى 35 من سورة النور.

الأستاذ الدكتور Doç. Dr. Hanifi Şahin في مقالة عنوانها "النظرات والادعاءات على أبي حنيفة في مصادر الشيعة الإمامية" والتي تحدث فيها عن مصادر الشيعة الإمامية الأساسية ونظرهم إلى أبي حنيفة وادعاءاتهم فيها وإظهار أسبابها ونتائجها.

الدكتور Yrd. Doç. Dr. Ali Tenik في مقالة عنوانها الشعر الصوفي والتي تحدث فيها عن الشعر الصوفي والشعر التركي من حيث الصناعة والمحتوى والمميزات الخاصة تدقيقاً ومقابلة.

الدكتور Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri Karadayı في مقالة عنوانها طريق العاشقين في كتاب "Nigârname'de" للمؤلف شيخ الطريقة الخالدية النقشبندية Mir Hamza Nigârî والتي تحدث فيها بتحليل مفهوم العاشق ومراحل سيره وانتقاله من العشق البشري إلى العشق الإلهي.

الدكتورة Yrd. Doç. Dr. Ayşe Hilal Kalkandelen في مقالة عنوانها الآخرة عند العطار في كتابه والتي اختارت منه أربع قصص عن أحوال الآخرة وقدمت مفهومها باستخدام آيات القرآن الكريم.

الدكتور Yrd. Doç. Dr. Mehmet Göktaş في مقالة عنوانها الضعف الإنساني المعرف في القرآن وأثره على بعض أنواع الشعر العثماني المسمى الدواوين والتي تحدث فيها عن الطريقة الأدبية التي تم التعبير فيها عن الضعف الإنساني الوارد في القرآن الكريم.

الدكتور Yrd. Doç. Dr. Hüsnâ Kotan في مقالة عنوانها أثر الاقتباس من القرآن والسنة في شعر يونس امرأة ومكانها من حيث الجملة والتي تحدث فيها عن إنشاء الجملة وأثر الاقتباس من القرآن والسنة فيها من حيث تولد الكلمة والاشتقاق منها.

الدكتور Yrd. Doç. Dr. Yasemin Yaylalı في مقالة عنوانها الأزهار والأشجار والفاكهة في غزل ابن يمين والتي تحدثت فيها عن معنى الدنيا عبر الأزهار والأشجار والفاكهة في غزل ابن يمين والمعاني المستوحاة منها وعلاقتها بالعناصر الأخرى المختلفة.

الباحث Arş. Gör. Asım Sarıkaya في مقالة تحدث فيها عن هذا الكتاب "Mahmut Kelpeten, İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan, Kuramer Yay., İstanbul, 2016" والتي عرف فيها الكتاب بأسلوب مختلف عن التعريف التقليدي.

بدأنا بطريقة متعبة حيث عملت رئاسة التحرير كمنحلة للسعي من أجل رفع سقف الطموحات والتي تنتظر الدعم الخالص من الكتاب والمحكمين والقراء على السواء.

وفي النهاية اتقدم بالشكر الجزيل لكل الكتاب الباحثين والمحكمين ورئاسة التحرير والسكرتاريا، على أمل اللقاء في العدد 49 القادم.

الاستاذ الدكتور البرفسور

عمر قرا

“Tibâk” [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur’an’da Optimizm

Optimism in the Holy Qur’an within the Context of “Art of Contrast” (Tibâk)

Necdet ÇAĞIL

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Erzurum / TURKEY
ncagil@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3349-5199

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Temmuz / July 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.328273

Atıf / Citation: Çağıl, Necdet. “Tibâk” [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur’an’da Optimizm”. *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48 (Aralık 2017): 19-53.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Vahiy Menşeli Kutsal Metinlerin pek çok edebî sanatı bir anlatım üslubu olarak benimsediği bilinmektedir. Bu üslup yapılanması o metinlere efsunkâr bir ifade gücü kazandırmaktadır. Çalışma, edebî sanat türlerinden biri olan “tîbâk” [tezat] sanatı dâhilinde Kur’an’ın optimist yaklaşımını yansıtan yapısıyla, “olumlu-olumsuz” eşleşmesinde olumlunun olumsuzdan önce zikredilmesinin mantığını ve mana inceliklerini konu almaktadır. Çalışma, “tîbâk” sanatının farklı türleri için örnek oluşturan ayetlerin yorumunu esas almakta olup, bunun nirengi noktasını da ilâhî ve beşerî fiiller teşkil etmektedir. “Tîbâk” sanatı özelinde her iki tür eylemden bahseden ayetler ilk sırada olumluyu, ikinci sırada da olumsuzu bahse konu etmektedir ki, bu da kozmik âlemde olduğu gibi, onun sözlü simgesi mesabesindeki Kur’an’da da optimizmin hâkim olduğunun kanıtıdır. Bazı ayetlerde olumsuzun olumludan önce zikredilmesine gelince; bu Kur’an’ın benimsediği optimist üslûba aykırı olmayıp, tamamen kontekstin gereğidir ve mantikî sebepleri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Tîbâk Sanatı, Optimizm, Olumlu, Olumsuz.

Abstract

It is very well known that holy books -which are based on revelation- have adopted many literary arts as a wording style. This stylistic structure gives a flavor of fascinating expression power to those texts. This study aims to reflect the optimistic approach of Holy Qur’an within the art of contrast (tîbak) which is one of literary arts. It investigates the reason of mentioning the positive before the negative, where both are mentioned consecutively in the text and also related subtleties of meaning. This study mainly focuses on the interpretations of verses which exemplify various types of art of contrast, where the reference point is divine and human deeds. Especially with regard to art of contrast, verses that mention both deeds (divine and human) firstly mention the positive one and then the negative one. This wording style justifies that -as it is observed in the cosmic universe- optimism is dominant in the holy Qur’an (which is the verbal embodiment of cosmos). In some of the verses, the negative precedes the positive; however, this does not go against the optimistic wording style of the Qur’an, because those cases are absolutely due to the necessity of the context and also there are logical reasons for that.

Keywords: Qur’an, Art of Contrast, Optimism, Positive, Negative

Summary

As a manifestation of vast compassion and mercy of the Almighty God (Allah), when Qur’an mentions two things that oppose each other in terms of meaning; we observe that - most often- the wording of the Qur’an mentions the positive one before the negative one.

This choice of transposition reminds us of the universal truth that the good prevails over the evil; in other words, it implies that Allah always prefers/supports good against evil in the whole universe and all realms. Therefore, there is no reasonable ground for being pessimistic and infer pessimistic implications from the happenings in the cosmos.

This study aims to emphasize the fact that the Almighty God (Allah) is ever-compassionate and ever-benevolent on his creatures, and also the fact that the good prevails over the evil in the universe; based on some statements appearing in the Qur’an, specifically through the literary art of contrast (originally called tîbâk or tezat), which occupies a special place in the wording and meaning beauties of the science Bedî (an Arabic literary art of eloquence).

It is a universal fact that the good prevails over the evil in the whole universe, as a consequence of Almighty God's being "the most Supreme Good" and his vast mercy. It is obvious that the same fact will be observed in the Qur'an, as it is the verbal expression of the cosmic order.

In the universe, the good and goodness is ever aimed and dominant, which are originally and essentially existing facts, whereas the bad and evil are incidental and secondary, which are never aimed and their parasitical existence are tolerated as an ontological necessity. Likewise, the same fact can be seen in the Qur'an: namely, the good and goodness are dominant and aimed, where the bad and evil are passive and provisional in the wording of Qur'an.

As a manifestation of cosmic projection between the universe and Qur'an, we mostly observe that the positive is mentioned before the negative in the wording of Qur'an, accompanied by the art of contrast. In the verses where qualities of both divine and human deeds are mentioned, the positive extensively precedes the negative; however, for some exceptional cases, the negative precedes the positive; but this situation is very reasonable, based on its own context.

The art of contrast (tibāk) encompasses a rhetorical richness of expression. It appears in the Qur'an, basically in form of letters, verbs and nouns. There is another type of it called "muqabala (mutuality)" which is in fact, the main source of rhetorical richness.

Because, regarding the mutuality of art of contrast, there is a structure of contrast formed with two, three or four sentences. In this structure, the words of each sentence are in harmony with each other, while they depict a contrast with the words of the other sentence. For instance; during the expedition of Tabuk, in order to avoid the expedition, the hypocrites fabricated several pretexts and tried to demoralize the army of Islam, through reasons like extreme heat wave. And then a verse was revealed regarding their situation stating "So, let them laugh a little and [then] weep much as recompense for what they used to earn" (Surah Tawbah 9:82). This verse includes the art of contrast in the form of binary mutuality. Namely, the first sentence includes the words "laugh" and "a little", while the second sentence has the words "weep" and "much", which are mutually in harmony with each other. However, the words "a little" and "much" together, and the words "laugh" and "weep" together form a mutual contrast accordingly. In this verse, there is a clear example of optimism, such that, laughing comes before weeping, despite being disliked. Because [except some exceptional cases] laughing implies a positive manner, while weeping implies a negative mood. Similar situation is valid for art of contrast in triple and quadruple forms. For these forms of verses, generally, the positive is mentioned before the negative.

The beginning section of our study aimed to present concise and introductory information about the art of contrast and optimism. Subsequently, we tried to explain the exemplary verses containing the types of art of contrast. As we previously stated, in order to examine the subject thoroughly, we categorized our exemplary verses as "Divine Deeds" and "Human Deeds" and tried to explain them accordingly. Also, as we previously touched on, in terms of art of contrast, most of the verses mention the positive before the negative, while in few cases, the situation is the other way around. The reasons for this difference can be investigated under two main points; where the first reason is that, the verse endings -which refer to the pauses between verses- require such a wording. And the second reason is the context, which is "what the situation necessitates."

Giriş

Allah Teâlâ'nın engin şefkat ve merhametinin bir tecellisi olarak Kur'an'ın, anlam itibariyle zıtlaşan iki şeyin zikrine yer verirken, kahir ekseriyetle müspet olanı menfi olana öncelediğine şahit olmaktayız. Bu takdim-tehir tercihi, evrende hayrın şerre galip geldiği; diğer bir ifadeyle Allah'ın âlemler için hep iyiliği murat ettiği gerçeğini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla, pesimistliğin; evrende olup bitenleri kötüye yormanın hiçbir haklı nedeni yoktur. Bu çalışmada *Bedî* ilminin lâfız ve mana güzellikleri arasında müstesna bir yeri olan *tıbâk*; diğer adıyla *tezat*¹ sanatı özelinde, Kur'an'da yer alan bazı anlatımlardan yola çıkarak, evrende iyiliğin kötülüğe galip geldiğini; Cenab-ı Hakk'ın yarattıkları hakkında daima müşfik ve hayırhah olduğu gerçeğini bir nebze sunmaya çalışacağız.

1. Tıbâk Sanatı

"*Mutâbaka*" [*mutabakat*] diye de bilinen *Tıbâk*, iki farklı anlama gelecek şekilde, sözlükte bir şeyi kendi miktarınca olan başka bir şeyin üzerine koymak, kendi dışındakine uygun düşmek, iki şey arasında uyumluluk, aynı hizada olma vb. anlamlara gelir.² Belâgat terimi olaraksa *tıbâk*, *siyah-beyaz*; *gece-gündüz* vb. örneklerde olduğu gibi söz ortamında bir şeyi kendi zıddıyla bir araya getirmek; cümle içerisinde iki zıt anlamı bir arada zikretmek demektir.³

Tıbâk sanatını yansıtan şiir örneklerimiz çoktur. Di'bil el-Huzâi'nin (v. 765) *Bahr-i Kâmil* veznindeki:

لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمَ مِنْ رَجُلٍ ❖ ضَحِكَ الْمَشِيْبِ بِرَأْسِهِ فَبَكِي

"Ey (sevgilim) Selma! Saç ve sakalında yer alan (ve beyazlığıyla gülmeyi anımsatan) ihtiyarlık (kendisine) *gülerken*, (kendisi buna) *ağlayan* kişiye taaccüp edip, yadırgama (ki, bu bana has bir durum değildir; herkesin ortak kaderidir)!"⁴ şiirinin ikinci mısraında yer alan ضحك (güldü) ve بكى (ağladı) fiilleri; keza Nâbî'nin:

Geh bülendi pest eder gâhî eder pesti bülend

*Muktezâ-yi gerdiş-i dülâb-ı âlem böyledir*⁵ beytinde tekrarlanan "pest" (aşağı) ve "bülend" (yüksek) sıfatları; yine Şâmî'nin:

1 Bundan böyle makalemizde "tezat" anlamına gelecek şekilde "tıbâk" tabiri kullanılacaktır.

2 Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Muessesetu'l-Âlemi, 1988), 5: 108-109; İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Basrî, *Cemheretu'l-Luga* (Beyrut: [Yeni Ofset Baskı], ts., 1: 307; Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, "t-b-q", *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), 516.

3 İbnu'l-Esir, Ebû'l-Feth Ziyâuddin, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib veş-Şâir* (Kahire: ts.), 3: 143; Taftazanî, Sa'dud-din Mes'ûd b. Ömer, *Muhtasaru'l-Ma'âni* (İstanbul: Kırmızı Abdullah Efendi Matbaası, 1886), 385.

4 Taftazanî, *Muhtasaru'l-Ma'âni*, 387.

5 İsmail Hilmi Soykut, *Açıklamalarıyla 12. Asırdan 20. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar* (İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1968), 501.

Yâr için ağyâre minnet ettiğim aybeyleme

*Bâğban bir gül için bin hâre hizmetkâr olur*⁶ beytindeki "yar" ve "ağyar" ile "gül" ve "hâr" (diken) kelimeleri; aynı şekilde Fehîm'in:

Sebeb-i rif'at olur gam yeme üftâde isen

*Bir binâ tâ ki, harâb olmaya ma'mûr olmaz*⁷ beytindeki "rif'at" (yükseklik) ve "üftâde" (düşmüş) ile "harap" ve "mamura" betimlemeleri ve nihayet Âsım'ın:

Nik ü bed; her vaşf olur bir zâta nisbetle kemâl

*Doğruluk nâvekde hoşdur, eğrilik şemşîrde*⁸ beytindeki "nik" (iyi) ve "bed" (kötü) ile "doğruluk" ve "eğrilik" sıfatları arasında gerçekleşen *tibâk* sanatları, binlercesinden sadece birkaçıdır.

Tibâk sanatının harfler arasında olduğu gibi, isim, fiil ve cümleler arasında gerçekleşen türleri de vardır ki, Kur'an'da bunun pek nefis örneklerini görebilmekteyiz.⁹ Nitekim konuyu ele alırken bunlardan bir kısmına yer vereceğiz.

2. Optimizm [Optimism: İyimserlik: Nikbinlik]

Tanrı, evren, insan ve hayata olumlu bir bakışı ifade eden *Optimizm*, "kötümserlik" anlamındaki "*pesimizm*" kavramının karşıtı olarak, her düşünce ve eylemi iyi yanından alma eğilimidir. Genel karakteristiği ile Antikçağ Stoacı görüşü, özel olarak da Leibniz'in [ö. 1716] öğretisini [teodise] yansıtır. Bu görüş, tabiatta her şeyin iyi ve yetkin bulunduğunu, kötülüğün ise gerçekdışı bir görünüş olduğunu ileri sürer; Tanrı'nın iyi ve âdil olduğu, dolayısıyla iyi olanı yarattığı; bunun sonucu olarak hâlen var olan âlemin daha iyisi ve daha güzeli düşünülemez kadar mükemmel olduğu fikrini içerir.¹⁰

Optimizmin esasını belirleyecek biçimde "iyi" kavramını münferit objelerin ötesinde bütün bir kozmik düzeyde arayan ve bunu aslı unsur olarak algılayanların başında Sokrat [ö. İ.Ö. 399], Platon [ö. 347] ve St. Augustine [ö. 430] gelir. Nitekim Sokrat, Atinalıların kendisine karşı düşmanca tavır sergilemelerinden ve düşüncesizliklerinden yakınırken: "*Onlar bilmiyorlar ki, insanoğluna düşman hiçbir tanrı yoktur*" demişti. Sokrat'a göre kötü, bir realite değildi; sadece bir hata mahsulüydü. O, Tanrı'nın İYİ olması hasebiyle her şeyin sebebi olamayacağını; sadece iyi şeylerin sebebi olduğunu; buna karşın kötü şeyler için Tanrı'nın dışında pek çok sebep aranması gerektiğini söylüyordu.¹¹

6 Soykut, *Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*, 242.

7 Soykut, *Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*, 740.

8 Soykut, *Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*, 365.

9 Bazı örnekler için bk. Taftazani, *Muhtasarul-Ma'âni*, 386-389.

10 Orhan Hançerlioğlu, "İyimserlik", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), 3: 168; Mustafa Çağrıcı "İyimserlik", *DİA*, c. 23 (İstanbul: 2001), 499.

11 Necdet Çağal, "Mutlak İyinin Evrenselliği", *EKEV Akademi Dergisi* 23 (2005), 27, 38.

Platon'un görüşleri de Sokrat'inkine paralellik arz eder. Onun "iyi" ve "güzel" anlayışı fani olan şu münferit objeler dışında, ideler âlemine özgü olup, ezeli bir "iyi" ve "güzel" kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre ideler âleminin kozmik ve sistematik yapısı bir piramide benzetilecek olursa, bu piramidin tepe noktasında en küllî olan "varlık idesi" yer alır ve bu en yüksek ide "iyi" idesiyle özdeşir. Zira gerçek anlamda "var" olan bir şey aynı zamanda "iyi" olandır. Sonuçta Platon da Sokrat gibi iyiyi aslî, kötüyü ise arızî bir olgu olarak görme temayülündedir. Dolayısıyla "iyi" her şeyin özüdür. Objeler kapsamı içerisinde yer alan kötünün ise gerçek bir varlığı yoktur.¹²

Patristik Dönem'in baş temsilcilerinden Augustine, Tanrı'yı "En Yüce İyi", O'nun dışındaki şeyleri ise "küçük iyi" diye nitelemenin ardından; "iyiden kötü sadır olmaz" mantığından hareketle işi ileri bir noktaya taşıyarak "Hem Yaratan hem yaratılan; ikisi de iyidirler" demişti.¹³ Onun benimsediği "kötülüğün izafililiği" argümanına göre âlemde var olan kötülük zatî bir varlığa sahip değildir; o sadece iyiliğin eksikliğinden ibaret olan asalak bir olgudur; bir mahrumiyettir. Dolayısıyla, kötünün, bir iyiye ilişkin olmanın dışında ne bir zatî gerçekliği ne de bir anlamı vardır.¹⁴ Hatta ona göre Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesi, daha büyük bir iyilik türetme amacına matuftur.¹⁵ Nitekim İslâm'ın konuya ilişkin anlayışını yansıtan nefis bir tespite göre cüz'î şer küllî hayır barındırmadıkça vücut bulamaz.¹⁶

Önemine binaen belirtelim; cinlerin sözünü nakleden: "*Bilmiyoruz, yeryüzündekiler hakkında bir kötülük mü murat edildi; yoksa Rableri onlar için bir iyilik mi diledi?*"¹⁷ ayetinde iyiliğin [etken fiil kipi kullanılarak] doğrudan Cenab-ı Hak'ka nispet edilmesine karşılık, kötülüğün [edilgen fiil kipi kullanılarak] failinin zikredilmemesi tam bir optimizm örneğidir. Zira kötülüğün Cenab-ı Hak dışında gerek tabii gerek ihtiyarî olmak üzere pek çok sebebi ve faili varken, "*Her türlü iyilik ancak senin elindedir*"¹⁸ ayeti fehvasınca iyiliğin gerçek faili Allah'tır. Nitekim nefis bir tespite göre cinlerin o sözünün edilgen sıyga ile yapılandırılmasında, kötülüğü Cenab-ı Hak'ka isnat etmekten uzak durulması edebinin talimi yatmaktadır.¹⁹

"Kötülük" problemini "*teodise*"²⁰ bazında çözmeye çalışan Leibniz'in görüşleri de aynı çizgiyi yansıtır. O da tıpkı Platon ve Augustine gibi kötülüğün formel karakterinde "yeter sebep" ilkesinin yer almadığını; zira onun mahrumiyet içerdiğini belirtir. O,

12 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 27.

13 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 27-28.

14 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 39.

15 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 40.

16 Beydâvî, Ebû Saïd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1885), 1: 442.

17 Cin 72/10.

18 Âl-i İmrân 3/26.

19 Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm, *Nazmü'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver* (Beyrut: 1995), 8: 189.

20 Âlemdaki "kötülük" problemini Tanrı'nın "adil" ve "iyi" oluşuyla uzlaştırıp çözümleme yöntemi.

Allah'ın iradesini "mukaddem" [antecedent; önerti] ve "tali" [consequent; ikincil; sonuç getiren] adı altında iki kategoriye ayırırken, Allah'ın "mukaddem irade" dâhilinde öncelikle tüm iyilikleri, "tali irade" dâhilinde ise en iyiyi murat edeceğini söyler. Ona göre Allah'ın kötülüğe muradı yoktur; sadece bazen müsaadesi olur ki, bunun pek çok hikmeti vardır. Bu noktada o, İsa Mesih'in kullandığı bir teşbihi²¹ çok güzel bulmaktadır ki, o da toprağa atılan tohumun filizlenebilmesi için, önceden küflenip çürümeye maruz kalması zorunluluğudur.²²

Leibniz'in bir başka tespitine göre Tanrı'nın bir tür timsali sayılabilecek "akıl", kötü ruhların elinde, kötülüğe sebep oluşturan büyük vasıtalar hazırlayacaktır. Örneğin, tek başına bir Caligula [ö. İ.S. 41] ve bir Neron [ö. İ.S. 68] bir zelzeleden daha ziyade kötülüğe neden olmuştur. Kötü bir adam acı ve helâke sebep olmaktan zevk alır ve bu yüzden pek çok fırsata sahiptir. Fakat Tanrı mümkün olduğunca iyilik etmeye meyilli olması ve bunun için gerekli tüm bilgi ve kudrete sahip olması nedeniyle O'nun Zat'ında yanlış, suç ya da günah bulunması imkânsızdır. O, günaha müsaade edince de hikmettir; fazilettir. Tanrı'nın önceden bilmesi ve ön tedbirliliği ne O'nun adalet ve iyiliğini ne de bizim özgürlüğümüzü haleldar eder.²³

Üç büyük dinin; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın da Tanrı ve âlem hakkında optimist düşüncüyü paylaştığı zaten bilinmektedir.²⁴

3. İlahî İsim ve Fiillerde Ontolojik ve Kozmik Açıdan Optimizm

Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden, fiillerinden ve yaratmasından bahseden ayetlerde, *tibâk* sanatı bağlamında rahmetin gazaba, ihsanın ve bağışlamanın da azaba takdim edildiğini görmekteyiz. İşte birkaç örnek:

"[Ey Muhammed!] Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu; azabımın da elem dolu azap olduğumu haber ver!"²⁵

Ayette Rabbimizin "çok bağışlayıcı" [gafûr] ve çok merhametli" [rahîm] diye sunulan iki güzel isminin, can yakıcı azabından önce zikredilmesi kısmî bir *tibâk* sanatı eşliğinde optimizmin en bariz ispatıdır. Öte yandan Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ'nın zikrine yer verilirken, "rahmân" isminin daima "rahîm" isminden önce zikredilmesi²⁶ yine âlemde iyiliğin kötülüğe; hayrın şerre baskın olduğunun en açık kanıtlarındandır. Şöyle ki, her iki ilâhî isim "rahmet" kökünden türeme olup, her ikisi de mübalağa ifade etmekle birlikte, Allah'tan başkasına sıfat olamayacağını yanısıra, harf

21 "Size doğrusunu söyleyeyim; buğday tanesi toprağa düşüp ölmedikçe yalnız kahr. Ama ölürse çok ürün verir." Yuhanna 12/24.

22 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 40.

23 Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 41.

24 Konuya dair geniş bilgi için bk. Çağırıcı, "İyimserlik", 499-501; Çağıl, "Mutlak İyinin Evrenselliği", 28-46.

25 Hicr 15/49-50.

26 Bk. Fâtiha 1/3; Bakara 2/163; Neml 27/30; Fussilet 41/2; Haşr 59/ 22.

çokluğunun delâletiyle “rahmân” isminin “rahîm” isminden daha mübalağalı bir anlam ifade etmesi ve bu yüzden “rahmân” isminin hem inananlara hem de inananlara tecelli etmesine karşın, “rahîm” isminin *وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا* [“Allah mü-minlere karşı rahîmdir”²⁷] ayeti ışığında sırf inananlara özgü bir tecelli alanı bulduğu belirtilmektedir.²⁸ Öyle gözüküyor ki, Cenab-ı Hakk’ın Zat’ına iman etmek esas iken, rahmetin gazaba, iyiliğin kötülüğe hâkimiyetini vurgulamak için inananların yanı sıra, en azılı inkârcıları da rahmet kapsamına dâhil eden “rahmân” ismi, sırf inananları ihata eden “rahîm” isminin önüne alınmış olmaktadır. Zaten azabını dilediğine isabet ettirmesine karşın, rahmetinin her şeyi kapsadığını belirtmesi de²⁹ aynı gerçeğin yansımasıdır. Öte yandan Rabbimizin güzel isimlerinden olup, Kur’an’da sıkça geçen ve “mutlak güç sahibi; boyun eğdirecek şekilde galebe çalan, fakat kendisine galip gelinemeyen” anlamındaki “el-azîz”³⁰ isminin hemen ardından “el-hakîm” [hak ve hikmetle iş tutan],³¹ “er-rahîm” [çok merhametli],³² “el-gaffûr” ve “el-gaffâr” [çok bağışlayan]³³ isimlerinin getirilmesi evrende iyiliğin kötülüğe galip gelişinin en açık delillerindendir. Örneğin, “Size apaçık deliller geldikten sonra, yine de yan çizerseniz, bilin ki, Allah gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”³⁴ ayetinin tefsiri sadedinde Allah’ın “azîz” oluşu, intikam alma hususunda hiçbir gücün O’nu aciz kılamayacağı derecede galip olduğunu anlatırken, “hakîm” oluşu, intikam alırken bunu ancak “hak” çerçevesinde gerçekleştireceğini ifade etmektedir.³⁵ Yine Cenab-ı Hakk’ın “Aziz” isminin hemen ardından “hakîm” ismine yer verilmesi, O’nun, hikmetin gereğini gözetecek şekilde galibiyet sergileyeceğini ifade etmektedir.³⁶ Nitekim İskenderiye Okulu Kilise Babalarından “İrfâniye” [Gnostisizm] akımının öncülerinden olan St. Klement (v. 220) ve St. Origen (v. 254) Kur’an’ın nüzulünden asırlar önce Tanrı’nın kudretinin, O’nun iyilik ve hikmetiyle sınırlı olduğunu söylerken aynı gerçeği terennüm ediyorlardı.³⁷

Apolojist bir ilâhiyatçı olan St. Justin Martyr (v. 165) Stoacılık, Pisagorculuk ve Platonculuk akımlarında yer aldığı şekliyle [belki aklın rol ve fonksiyonunu ön plana çıkarma adına] Tanrı’nın “iyi” ile “kötü” arasında tarafsız olması gerektiği fikrini

27 Ahzâb 33/43.

28 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Tevîli Âyi’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1: 70-73; Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Abdulgaffâr *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Sebâ* (Beirut: 1993), 1: 19; Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidü’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Akâvil fi Vucûhi’t-Tevil* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 1: 16; İbnu’l-Cevzi; Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr* (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2010), 1: 16; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beirut: 2002), 1: 83.

29 A’râf 7/156.

30 Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 563.

31 Örnek için bk. Bakara 2/129, 209, 220, 228, 240, 260; Âl-i İmrân 3/6, 18, 62; Mâide 5/38, 95; Enâm 6/118.

32 Örnek için bk. Şuara 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; Duhân 44/42.

33 Örnek için bk. Fâtr 35/28; Sâd 38/66; Zümer 39/5; Mü’min 40/42; Mülk 67/2.

34 Bakara 2/209.

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 250.

36 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, 2: 444.

37 Necdet, Çağıl, *Din Dili ve Mecaz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 165.

fena hâlde ahlâksız buluyordu. Ona göre Hristiyanlığın, taraftarlarına hibe ettiği yeni yaşam biçimi, Tanrı ve insana özgü bir "sevgi" yaşamıdır. Yine ona göre Musevilik her ne kadar bu ruhun çoğuna sahip idiyse de, bu ruh geniş bir legalizm eşliğinde engelleniyordu. Hristiyanlık ise tamamen yaşama ve Hz. Mesih'in öğretilerine sahip olarak olağanüstüydü.³⁸

Belirtmek gerekirse, *Stoacılar (Revâkiyyûn)* ekolünün "Tanrı" tasavvuru Platon (ö. İ.Ö. 347) ve bilhassa Aristo (ö. İ.Ö. 322) tarafından benimsenenden oldukça farklıdır. Şöyle ki, Aristo Tanrı'yı "ilk hareket kaynağı" [muharrik-i evvel] olarak belirtiyordu. Ona göre âleme şekil veren ve âlemdaki "oluş" hâdisesini ilk defa harekete getiren kuvvet Allah'tır. Dolayısıyla bütün hâdiselerin hareketi en yüksek ve en bağımsız bir illetten [illet-i müstakille] kaynaklanmakta olup, bu "muharrik illet" sadece hareketi intikal ettiren değil; aynı zamanda hareketi "yaratan" bir illettir ki, bu muharrik illet her şeyin başlangıcında bulunduğu gibi her şeyin sonunda da bulunur. Yani âlemdaki her şeyin gayesi yine Allah'tır. Binaenaleyh kâinattaki oluş Allah'a doğru giden bir oluşturma; kâinatın bütün gayesi sonunda tekrar Allah'a ulaşmaktır.³⁹ Aristo'nun bu ontolojik yaklaşımı, Cenab-ı Hakk'ın süfli âlemlerle doğrudan ilgilenme yerine, âlemi küllî bir sevk ve idareye tâbi tuttuğu; yani âlemi birbirini takip eden "illetler" ve "maluller" silsilesi dâhilinde yönettiği anlayışını yansıtır ki, bu da bütünüyle bir "tenzih" çabasıdır, diyebiliriz. Oysa Stoacı yaklaşıma; bilhassa Epikür'ün (ö. İ.Ö. 270) felsefi anlayışına göre Tanrıların dünya ile; hele insanlarla hiçbir alâkalı yoktur. Ona göre Tanrılar "Ara Âlemler"de yaşayan mesut varlıklardır ki, dünya işleriyle hiç meşgul olmazlar.⁴⁰ Epikür'deki bu "Tanrı" tasavvurunun, Aristodaki "tenzih" amacının bütünüyle dışında kalan; son derece fütursuz ve ilkesiz bir yaklaşım olduğu açıktır.

"O hem evveldir, hem ahirdir; hem zahirdir, hem bâtırdır."⁴¹

Allah Teâlâ'nın güzel isimlerinden dördünün zikrine yer verilen bu ayette "evvel"- "ahir" ve "zahir-bâtın" ifadeleri arasında "isim" türünden iki *tibâk* sanatına yer verilmiştir. Ayette evvelin ahire, zahirin de bâtına takdim edilişi enfes ve gizemli bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, Cenab-ı Hakk'ın "evvel" oluşu, "kadim" olması ve yoktan var etmesi hasebiyle bütün eşya ve mevcudatın önüne geçmesi; "ahir" olması ise her şeyin helâk olmasından sonra da baki kalmasıdır. Böylece O'nun varlığı geçmiş ve gelecek zamanların bütününde süreklilik arz eder.⁴² Zira [eşyanın vücut bulması için gerekli olan] sebepler zinciri O'na başlar ve sebebe bağlı sonuçlar O'nda nihayet bulur.⁴³ Buna göre Cenab-ı Hakk'ın *evvel* isminin *ahir* ismine takdim edilişi

38 John A. Hutchison and James Alfred Jr., *Ways of Faith: An Introduction to Religion* (New York: The Ronald Press Company, 1953), 254.

39 Geniş bilgi için bk. Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: 1943), 165-167.

40 Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, 191.

41 Hadîd 57/ 3.

42 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 460; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2: 495.

43 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2: 495.

varlığı, bilgiyi ve kozmik nizamı çağrıştırmaktadır. Çünkü ontolojik açıdan öncelik sonralığa nispetle daha belirgin ve daha çok bilgi ifade edicidir. Nitekim bir yoruma göre Cenab-ı Hak'ın önceliği [eşyayı var etmesi itibariyle] **haricî** [açık ve belli] iken, sonralığı **zihnî**dir [istidlali gerektirir].⁴⁴ Keza **zahir** isminin **bâtın** isminden önce zikredilişi de yine latif bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, Hak Teâlâ'nın zahir olması, varlığını ve birliğini gösteren delillerin açık ve çok oluşu; bâtın olması ise duyu organlarının ve aklın idrakine kapalı olması hasebiyle zatî hakikatinin kavranamaması anlamındadır.⁴⁵ Dolayısıyla, hem varlık delillerinin, hem hesapsız nimetlerin aksettirdiği açıklığın, bunun gizli olanına takdim edilmesi başka bir optimizm örneğidir. Ayrıca, bu dört *Esma-i Hüсна* takdim-tehir sırasına göre çapraz olarak karşılaştırıldığında, belirlilik ve açıklık yönüyle “evvel” ile “zahir”; gizemlilik ve kapalılık yönüyle de “ahir” ile “bâtın” isimlerinin ciddi bir uyum sağladığı görülmektedir.

Hemen belirtelim ki, Kitabı Mukaddes'in: “*alfa [ilk] ve omega [son] benim*”⁴⁶ şeklindeki ifadesi de, Kur'an'ın Cenab-ı Hak'la ilgili aynı tenzih ve takdisini yansıtmaktadır.

Varlığın felsefî ve ontolojik açılımının yanı sıra bütün bir evrenin yaratılıp, kaostan kozmosa taşınmasını ifade eden pek çok ayette *tıbâk* sanatı bağlamında optimizme yer verildiği çok açıktır. İşte birkaç örnek:

... *فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ...* “Onlara iyilik geldiği zaman ‘bu bizim hakkımız’ derler. Eğer başlarına bir kötülük gelirse bunu Musa ve onunla beraber olanların uğursuzluğuna yorarlardı...”⁴⁷ Ayetin retorik ve felsefî açılımı, evrende iyiliğin kötülüğe hâkim konumda bulunduğunu en bariz biçimde ortaya koymaktadır. Şöyle ki, bu ayette “iyilik” [hasene] kavramının, *الحسنة* şeklinde; cins ifade eden *Lâm-ı Tarife* ile *marife* kılınması ve tahkik edatı olan [yani şartın gerçekliğini ortaya koyan] *إِذَا* ile birlikte sevk edilmesi, onun “genel iyilik” kapsamı içerisinde çokça vuku bulması ve meydana gelişinde iradenin doğrudan taalluk etmesi sebebiyledir. Böylece “iyilik” denen cinsin vukuu, çokluğu ve yaygınlığı sebebiyle “zorunlu” gibidir. “Kötülük” [seyyie] olgusunun *سَيِّئَةٌ* şeklinde nekre kılınması ve “şüphe” ifade eden *إِنْ* edatıyla sevk edilmesi ise, onun nadir olması ve sırf dolaylı olarak amaçlanması sebebiyledir. Böylece onun vukuu nadirat ve cüz'iyet kabilinden olup, hayır ve güzellik bizatihi, şer ve kötülük ise arızî olarak hükme konu olmaktadır. Zira cüz'î şer küllî hayır barındırmadıkça vücut bulamaz. Dolayısıyla, kötülüğün murat edilmesi, ancak hayır ve güzel olanın murat edilmesine tâbi olarak gerçekleşir. Bu yüzden güzele nispetle kötünün vukuu nadirdir.⁴⁸

44 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 2: 495.

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 460; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4: 232; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 2: 495.

46 İşaya 44/6; Vahiy 1/8.

47 A'râf 7/131.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 139; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 442; Konevî, İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 8: 479; Necdet Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* (Ankara: İlahiyat Yay., 2005), 80.

İnsanın huysuzluğunu ve kadir-kıymet bilmezliğini benzer bir zaviyeden ele alan bir diğer ayette de iyiliğin dominant ve aslî, kötülüğünse resesif ve arızî olduğu gerçeği nefis bir *tibâk* sanatı eşliğinde ortaya konmaktadır:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿٤٩﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ﴿٥٠﴾
*"İnsana gelince; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu ve onu nimetlere boğduğunda, 'Rabbim bana ikram etti' der. Ama onu deneyip, rızkını daraltınca, bu sefer 'Rabbim beni önemsemedi' der."*⁴⁹ Birinci ayetin (orijinal metninin) "fâ"; ikinci ayetinse "vâv" harfi ile başlamasının sebebi, Allah'ın rahmetinin, gazabını geçmesi ve nimetlerle sınanmanın, elemelerin yağdırılması suretiyle sınanmanın önüne geçmiş olmasıdır. Dolayısıyla "fâ" harfi, bu kısmın çokluğuna, ikinci kısımına azlığına delâlet etmektedir.⁵⁰ Nitekim bir önceki ayette de küllî hayrın cüz'î şerre baskın olduğu hususu kozmik düzeyde ortaya konurken, "iyilik" argümanı "fâ", "kötülük" argümanı ise "vâv" harfinin eşliğinde sevk edilmiş oluyordu.

Birinci ayetteki "onu nimetlere boğduğunda" ifadesiyle, ikinci ayetteki "rızkını daraltınca" ifadesi; keza birinci ayetin sonundaki "Rabbim bana ikram etti" ifadesiyle, ikinci ayetin sonundaki "Rabbim beni önemsemedi" ifadesi arasında; "mukabele" türünden; karşılıklı bir *tibâk* sanatına yer verilmiş olup, bu sanata dair ayet örneklerine yer vereceğiz. Her iki ayette de önce olumlunun, sonra da olumsuzun zikredilmesi yine harika bir optimizm örneği oluşturmaktadır.

"İşte böyle; Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar."⁵¹ Ayette *tibâk* sanatı eşliğinde ışığın medarı olan gündüzün önce, karanlığın medarı olan geceninse ikinci sırada zikredilişi, ontolojik açıdan karanlığın öncelik arz etmesine rağmen⁵² tam bir optimizm örneğidir. Ayette her ne kadar isim olarak gece, gündüzden önce zikredilmekteyse de, hakikatte gündüz, gecenin önüne geçmektedir. Şöyle ki, gecenin gündüzün içine karılması gündüzün aşikâr olmasından başka bir şey değildir. Bu da ya kül yahut cüz itibariyle gerçekleşir. Kül itibariyle gecenin gündüzün içine karılması gece karanlığının gündüz ışığıyla silinip gitmesi anlamına gelmektedir. Öyle ki, şayet Cenab-ı Hak insanları cezalandırmak isteseydi geceyi sürekli kılıp, gündüzün menfaatlerini atıl bırakırdı.⁵³ Keza "De ki: Ne dersiniz? Allah, üzerinize geceyi kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilâh size bir aydınlık getirebilir? Hâlâ duymayacak mısınız? De ki: Ne dersiniz? Allah, üzerinize gündüzü kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilâh size içinde dinleneceğiniz bir gece getirebilir? Hâlâ görmeyecek misiniz?"⁵⁴ ayetlerinde, her ikisi de başlı başına ilâhî bir lütuf olmakla beraber gündüzün; dolayısıyla ışığın geceye; yani karanlığa takdim edildiğini

49 Fecr 89/15-16.

50 Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Mısır: Matbaatu'l-Behiyye, 1938), 31: 171.

51 Hac 22/61.

52 Bk. Enâm 6/1; Tekvin 1/2.

53 Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 5: 169.

54 Kasas 28/71-72.

görmekteyiz. Ayrıca birinci ayette sadece ışığın zikredilip, bunun açılımının [gündüz kazancının] zikredilmemesine karşın, gecenin açılımının [istirahatin] zikrine yer verilmesi, ışığın doğrudan; varoluşsal bir nimet ve aranan bir şey olması sebebiyledir. Bir de ışığın menfaatleri, karşıtının [karanlığın] menfaatlerinden daha çoktur. Bu yüzden birinci ayetin peşi sıra “*Hâlâ duymayacak mısınız?*”; ikinci ayetin peşi sıra ise “*Hâlâ görmeyecek misiniz?*” ifadesine yer verilmiştir. Zira aklın kulaktan yararlanması gözden yararlanmasına nispetle daha fazladır.⁵⁵

*“Görmedin mi ki, Allah geceyi gündüzün içine ve gündüzü de gecenin içine sokuyor. Güneşi ve ayı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir... Bu böyledir. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. O’nu bırakıp taptıkları ise batıldır.”*⁵⁶

Bu ayette de gecenin gündüzün içine karılması, gecenin hiçbir emaresi belli olmayacak şekilde gündüzün içinde kaybolup, böylece gündüzün göz açıp kapayacak derecede hızlıca yeryüzünü kaplamasıdır.⁵⁷ Bu ve benzeri ayetlerde her ne kadar gece lâfzen önce zikredilmekteyse de, manen gündüzden sonraya bırakılmaktadır diyebiliriz. Ayrıca Rabbimizin “hak” vasfına öncelik tanınıp, bunun ardından müşriklerin taptıkları putların “batıl” oluşu vasfına yer verilmesi yine *tbâk* sanatı bağlamında ontolojik açıdan optimizmin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira “hak” varlığın ve tüm evrensel değerlerin, “batıl” ise yokluğun ve tüm şerhlerin ölçütü olmaktadır.

*“De ki: Ey Mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verir, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin... Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriyi; diriden de ölüyü çıkarırsın...”*⁵⁸

Ayetlerde yer alan “verirsin”- “çekip alırsın”; “aziz edersin”-“zelil edersin”; “gündüz”-“gece” ve “diri”-“ölü” ifadeleri arasında *tbâk* sanatı bulunmaktadır. Cenab-ı Hakk’ın bütün bir kozmik âlemin sevk ve nizamına dair mutlak hâkimiyetini dile getiren bu ayetlerde yine müspetlerin ilk, menfilerinse ikinci sırada zikredilmesi, evrensel optimizmin harika delillerinden biri olarak tebellür etmektedir. Şöyle ki, birinci ayette bahse konu olan ilk “mülk” ifadesi genel ve kapsamlı olurken, ikinci ve üçüncü “mülk” kavramları özel ve küllî mülkün cüzleri olmaktadır.⁵⁹ Bu demektir ki, ilk sırada zikredilen “mülk” kavramıyla, Cenab-ı Hakk’a ait olan; bütün bir evrene yönelik ve hem dünyevî hem uhrevî tasarruf ve hükümranlık kastedilirken,⁶⁰ ikinci ve üçüncüsüyle sırf dünyevî olup, kullar arasında yer değiştiren ve geçici olan mülk ve saltanatlar kastedilmektedir. Nitekim Mutezile ulemasından Ebü’l-Kasım el-Belhî (ö. 931) ve Ebü Ali el-Cübbâî’ye (ö. 916) göre Allah’ın fâsık birisine mülk vermesi

55 Beydâvî, *Envâru’l-Tenzil*, 2: 223.

56 Lokman 31/29.

57 Bikâî, *Nazmu’d-Durer*, 6: 31.

58 Âl-i İmrân 3/26-27.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 344.

60 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 3: 286.

caiz değildir. Çünkü böyle bir şey siyaset ve yönetim adına büyük bir işi, çokça mal eşliğinde fâsıkın tasarrufuna sunmak demektir. Hâlbuki Cenab-ı Hak "*Vaadim zalimleri kapsamaz*"⁶¹ buyurmaktadır. Dolayısıyla bu hüküm sırf âdil hükümdarlara özgüdür. Zalim hükümdarlara gelince, onların mülk sahibi olması Allah'ın vermesiyle gerçekleşmez.⁶² "Hüsün-Kubuh" konusunu yansıtan bu Mutezile düşüncesini tartışmak bir tarafa; bazen haksız mala konma ve haksız tasarruf sahibi olma söz konusu olsa da, ayette birisine mülk verilmesinin, o mülkün çekilip alınmasına nispetle müspet bir değer ifade ettiği açıktır. Esasen Mutezili yorumu da bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Zira "*mülkü dilediğine verirsin*"- "*dilediğini aziz edersin*"; keza "*mülkü dilediğinden çekip alırsın*"- "*dilediğini zelil edersin*" fıkraları arasında karşılıklı bir uyumun varlığı açıktır. Çünkü -bazı istisnalar dışında- mülkiyet izzeti, mahrumiyetse zilleti intaç eder. Kur'an da gerçek izzetin Allah'a, Peygamber'ine ve müminlere ait olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Kaldı ki, bütün bir insanlık tarihinin geçmişinde mal ve mülk sahibi olma noktasında liyakat kesp eden âdil zevatın sayısı hiç de az değildir. Cenab-ı Hak tarafından bazen verilen mülkün geri alınmasının pek çok hikmet ve maslahat barındıracağı bir realite olmakla beraber, bunun hiç olmazsa maddî bir mahrumiyet olduğu aşıkârdır ki, nail olmanın mahrum olmaya üstünlüğü ontolojik ve optimist açıdan tartışmasız bir realitedir. Nitekim ilk ayetin sonunda sırf hayrın zikredilip, şerrin zikrine yer verilmeyişi hayrın bizzat, şerrinse arızî olarak hükme konu olmasındandır. Zira cüz'î şer küllî bir hayır içermedikçe var olamaz.⁶⁴ Ayetin devamında izzet sahibi kılmanın önce, zillete düşürmeninse ikinci sırada zikredilmesi yine evrensel optimizmin bir açılımıdır. Şöyle ki, her bakımdan izzetin zillete üstünlüğü tartışmasız olup, bu ikisine medar olacak uygun şahsiyetin seçilip, tercih edilmesi apayrı bir husustur. İkinci ayette gecenin gündüze karılmasının ilk sırada zikredilişi, daha önce de değindiğimiz gibi gündüzün gecedен; dolayısıyla ışığın karanlıktan önce zikredilişidir ki, bu da varlığı temsil eden ışığın, yokluğu temsil eden karanlığa takdim edilmesi demektir ve bir başka optimizm örneğidir. Ayetin devamında dirinin ölüden çıkarılmasının, ölünün diriden çıkarılmasından önce zikredilmesi yine hayatın ölüme tercihini yansıtmaktadır ki, bu husus zaten Kur'an'da sıkça tekrarlanan "*[Allah] diriltir [hayat bahşeder] ve öldürür*"⁶⁵ ifadesiyle vurgulanmaktadır. İlgili kısmın kâfirden mümin, müminden de kâfirin meydana getirilişi şeklinde tevîl edilmesine gelince,⁶⁶ burada da imanın inkâra takdim edilmesi söz konusudur ki, bu da kozmik nizama ilgili bir diğer optimizm örneğidir. Ayetin sonunda sırf hayrın zikredilip,

61 Bakara 2/124.

62 Ebû Ali el-Cübbâi, *Tefsîru Ebû Ali el-Cubbâi*, [derleme çalışması] (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 125-126.

63 Nisâ 4/139; Munâfikûn 63/8.

64 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 199-200.

65 Bk. Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/156; Araf 7/158; Tevbe 9/116; Yunus 10/56; Hicr 15/23; Kaf 50/43; Duhân 44/8; Hadîd 57/2.

66 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 200.

şerrin zikrine yer verilmeyişi de hayrın “zat”, şerrinse “araz” itibariyle hükme konu olmasındandır. Zira cüz’î şer küllî bir hayır tazammun etmedikçe var olamaz.⁶⁷

Mushaf tertibi esasına göre ilk başta yer alan Fatiha suresinin ilk yarısı olan “sena” kısmında “*Hamd Allah’a mahsustur*”⁶⁸ şeklinde müselleme bir kaziye ile başlangıç yapıp, sonra bu kaziyenin suğrâsı [küçük önerme] hükmünde olmak üzere “[Çünkü O] âlemlerin Rabbidir; Rahman ve Rahimdir. Hesap ve ceza gününün malikidir.”⁶⁹ denmesinin ardından, nihayet ikinci yarı olan “dua” kısmında “*Bizi doğru yola; kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanların ve sapkınların yoluna değil!*”⁷⁰ denirken, kısmî bir *tıbâk* sanatı eşliğinde önce hidayet ve ilâhî nimetlere nail olanların zikrine yer verilip, gazabı hakmedenlerin ve sapkınların ikinci sırada zikredilmesi, iyiyi kötüye önceleme itibariyle optimizmin güzide örneklerindedir.

“Allah kime hidayet ederse, işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimleri de şaşırtırsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.”⁷¹

“Allah kime hidayet ederse, işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimi de şaşırtırsa, böyleleri için O’nun dışında dostlar bulamazsın...”⁷²

“Allah kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.”⁷³

Bu ayetlerde ilgili pasajların ruhuna uygun düşecek şekilde önce hidayetin zikredilip, dalâletin ikinci sıraya bırakılışı, *tıbâk* sanatı eşliğinde nefis bir optimizm örneği sunmanın yanı sıra, dalâletin nihayette zikredilmesi, mesajın kalıcılığını temin etme eşliğinde insanların buna götürececek yollardan uzaklaşmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Onları uyanık kimseler sanırsın; hâlbuki onlar uyumaktadırlar. Biz onları gâh sağ yana gâh sol yana çeviriyorduk...”⁷⁴

Mağara Arkadaşları’nın yatış ve uyku keyfiyetini konu alan bu ayette “uyanık kimseler” ve “uyumakta olanlar”; keza “sağ”-“sol” ifadeleri arasında *tıbâk* sanatına yer verilmiştir. Aktifliğin kriteri olan uyanıklığın, ataleti çağrıştıran uykuya; olumluluğun timsali olan sağın, olumsuzluğun sembolü konumundaki sola takdim edilmesi, yine Kur’an optimizminin nefis örneklerinden biridir.

“... dilediğini bağışlar, dilediğine de azap eder...”⁷⁵

67 Beydâvî, *Envâru’l-Tenzil*, 1: 199-200.

68 Fatiha 1/2.

69 Fatiha 1/2-4.

70 Fatiha 1/6-7.

71 A’raf 7/178.

72 İsrâ 17/97.

73 Kehf 18/17.

74 Kehf 18/18.

75 Bakara 2/284.

Gerek bu gerekse bazı ayetlerde⁷⁶ bağışlamanın azaptan önce zikredilmesi yine *tibâk* sanatı eşliğinde optimizmi ön plâna çıkarmaktadır. Bazen bu sıralamanın aksine yer verilmesi durumunda da aynı hakikate tanık olmaktayız. Örneğin, Hz. İsa'nın o meşhur "Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki mutlak güç sahibi; hüküm ve hikmet sahibi sensin sen!"⁷⁷ şeklindeki samimi münacatında azabın ilk sırada zikredilmesi, bunun yerine göre vazgeçilebilir olacağını; bağışlanmanın ikinci sırada zikredilmesi ise, yaraşanın ve kalıcı olması gerekenin bu olduğunu ima etmektedir. Benzer örnekler bizim de günlük yaşantımızda yer alır. Samimi olduklarımıza isteklerimizi iletirken, önemseydiğimiz hususları sona bırakır ve ayrılmadan önce bunları ısrarla vurgularız. Zira zikre konu olanın sona bırakılması kalıcılığı sağlar.

4. Beşerî Fiillerle İlgili Optimizm

Kur'an'da insanın bir imtihan sahası olan şu dar-ı dünyada hayır ve şer namına işlemiş olduğu fiillerden bahsedilirken, yine müspetin zikrine öncelik tanındığına tanık olmaktayız. İşte birkaç örnek:

"[Her nefsin] lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandıdır."⁷⁸

Ayette geçen "lehinde" ve "aleyhinde" ifadeleri arasında harf türü bir *tibâk* sanatı mevcuttur. Zira [ayetin orijinal metnindeki] *لها*'nın *lâm*'ında faydalanma, *عليها*'nın *âlâ*'sında da zarar görme anlamı yatmaktadır. Yani hiçbir şahsın itaatinden başkası faydalanamayacağı gibi, günahından da başkası zarar görmeyecektir.⁷⁹ Bu yoruma göre diyebiliriz ki, ayette lehte olanın; yani faydanın aleyhte olana; yani zarara takdim edilmesi nefis bir optimizm örneğidir.

"Herkes ne yaptığını da ne yapamadığını da bilecek!"⁸⁰

Ayetin orijinal metninde yer alan *قدمت* [takdim etti; yapıp gönderdi] ve *أخرت* [tehir etti; yapmayı geride bıraktı] fiilleri arasında *tibâk* hâsıl olmuştur. Takdimin ve tehirin konusunun ne olduğu hususunda farklı yorumlar vardır. Bir görüşe göre birincisiyle Allah'a itaat ve hayır namına işlenen fiiller, ikincisiyle de Allah'ın hakkı adına işlenmeyen fiiller kastedilmiştir. Bir görüşe göre de birincisiyle yararlı ve yaramaz fiiller, ikincisiyle de iyi veya kötü çığırklar kastedilmiştir. Diğer bir görüşe göre birincisiyle yerine getirilen, ikincisiyle de zayıf edilen farz görevler kastedilmiştir. Bir başka görüşe göre birincisiyle ameller, ikincisiyle de zulümler kastedilmiştir. Bir görüşe göre de birincisiyle [Allah için verilen] sadakalar, ikincisiyle de miras bırakılan

76 Örnek için bk. Âl-i İmrân 3/129; Fetih 48/14.

77 Mâide 5/118.

78 Bakara 2/286.

79 Taftazani, *Muhtasar*, 386.

80 İnfîtâr 82/5.

mallar kastedilmiştir.⁸¹ Her ne şekilde olursa olsun; ayette faal olmanın ve iyiliğin ölçütü olma potansiyeli taşıyan takdim eylemini, atalet, ihmalkârlık ve kötülüğün simgesi konumundaki tehir eylemine öncelemek tam bir optimizm örneği oluşturmaktadır, diyebiliriz.

*“Artık kim zerre miktarı hayır işlerse onu(n karşılığını) görecektir. Kim de zerre miktarı şer işlerse onu(n karşılığını) da görecektir.”*⁸²

Her iki ayetin peş peşe sevk edilmesindeki tertip yapılanmasına göre hayrın ilk sırada, şerrin ise ikinci sırada zikredilmesi, yine *tıbâk* sanatı eşliğinde evrende iyiliğin kötülüğe galip kılındığının; dolayısıyla pesimistliğe yer olmadığı ve esas olanın optimizm olduğunun en bariz kanıtlarındandır. Hikâyeye göre bedevinin biri ikinci ayeti ilk, birinci ayeti de ikinci sırada okuduğu için, kendisine takdim-tehir yaptığı ihtar edilince (işin aynı kapıya çıktığını ima ederek) şu beyti okumuş:

حُدَا بَطْنِ هَرَشَى أَوْ فَمَاهَا فَإِنَّهُ ❖ كِلَا جَانِبِي هَرَشَى هُنَّ طَرِيقُ

*“İster Herşâ⁸³’nın vadi kısmını tutun; ister sarp kısmını (İster önünü dolaşın; ister arkasını; fark etmez)! Zira Herşâ’nın her iki tarafı da o develer için aynı yoldur!”*⁸⁴

Bu ifade her iki taraftan da yolun kolay olduğuna dair bir mesel olup, bedevi bu konumda takdim-tehirin caiz olduğunu sanmıştı ki, bu bir hatadır. Belli ki, bedevi Kur’an’ın inceliklerinden bîhaberdi. Çünkü ilâhî amaç hayırla irtibatlıdır; şer ise arızidir.⁸⁵ Bu iki ayette de hayrın “fâ”, şerrin “vâv” harfiyle zikredilmesi, hayrın aslı ve yaygın, şerrinse arızî ve nadir oluşunun kanıtıdır.

*“İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz...”*⁸⁶

Eski İsrail Oğulları tarihini referans alan bu ilâhî hitapta, döneklilikleri ve söz dinlemez tutumları bilinen Yahudi halkına seslenilirken bile, yine *tıbâk* sanatı eşliğinde iyiliğin zikrine öncelik tanınıp, kötülüğün ikinci sırada zikredilişi dikkat çekicidir.

Kulların fiillerine dair bir optimizm örneği olmak üzere Mushaf tertibinin esas alınması sadedinde ikinci sırada yer alan Bakara suresinde öncelikle Allah’a karşı sorumluluk bilinci taşıyan kulların vasıflarına yer verilmektedir. Surenin başında ve ilk sırada gayba iman, namazı dosdoğru kılma, infak etme, Kur’an ve önceki Kitaplara

81 Taberî, *Câmi’ü’l-Beyân* (30. Cüz), 15: 108; Sa’lebi, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kurân* (Beirut: 2004), 6: 394.

82 Zilzâl 99/7-8.

83 Mekke yolunda Cuhfe’ye yakın olup, kendisinden bakıldığında denizin görüldüğü bir tepenin adıdır. Bu tepenin iki yolu varmış; hangisinden yürünse aynı yere çıkmış.

84 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 776.

85 Tibî, Şerefuddîn Huseyn, *Futûhu’l-Ğayb fî’l-Keşf’an Kınâ’ir-Rayb* (Ürdün: 2013), 16: 542.

86 İsrâ 17/7.

ve nihayet ahiret gününe iman etme zikredilmişken, bunun ardından nefis bir *tibâk* sanatına yer verilmek suretiyle inkâr edenlerin ve münafıkların zikri ikinci plana itilmiştir.⁸⁷

5. "Mukabele" Türü Tıbâkla İlgili Optimizm Örnekleri

"Mukabele" denen *tibâk* sanatında, peş peşe gelen iki ya da daha fazla cümlenin her birinin söz öbeklerinin, anlam itibarıyla kendi aralarında uyumlu olup, diğer cümle veya cümleleriyle karşılıklı ve tertip sırasına göre zıtlaşması söz konusudur.⁸⁸ Bu bedî söz estetiğini barındıran pek çok ayette yine olumlunun zikrine öncelik verildiği bir vakiadır. Ayetlerin tamamını nakletme imkânımız olmadığı için belirli birkaç örnekle yetineceğiz. Konuyu yine ilâhî ve beşerî fiillere göre kategorize ederek sunmaya çalışacağız:

5.1. İlâhî Fiillerle İlgili Olanı

*"Allah size kolaylık diler; zorluk dilemez..."*⁸⁹

Öncesi, orucun hangi hâllerde tutulamayacağından bahseden ruhsat ayetinin bu kısmında "diler"-"dilemez" ve "kolaylık"-"zorluk" ifadeleri arasında "mukabele" türünden bir *tibâk* sanatına yer verildiği açıktır. Bu ifade formunda dilemenin dilememeye, kolaylığın da zorluğa takdim edilmesi nefis bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, ayette Cenab-ı Hak bize hiçbir manevi ağırlık barındırmayan ve kolaylıktan ibaret olan bir tevhit dinini emrederken, din konusunda zorluğu bizden kaldırmaktadır. İşte yolculuk ve hastalık hâllerinde orucun bozulabileceğine dair tanınan ruhsat da bu kategoriye dâhildir. Hatta [Zâhirî mezhebinde olduğu gibi] hastanın ve yolcunun oruç tutmamasının farz olduğunu; bu ikisinin oruç tutmaları hâlinde, bu orucu iade etmeleri gerekeceğini savunan âlimler bile çıkmıştır.⁹⁰ Dolayısıyla, yaratmanın ve iyinin timsali olan dilemenin dilememeye; olumluluğun timsali olan kolaylığın da olumsuzluğu çağrıştıran zorluğa takdim edilmesi tam bir optimizm örneğidir, diyebiliriz.

*"Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve Peygamber'ine itaat ederse Allah onu zemininde ırmaklar akan cennetlere koyacaktır... Kim de Allah'a ve Peygamber'ine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu devamlı kalacağı bir ateşe sokar..."*⁹¹

Ayette "itaat ederse"-"itaatsizlik ederse" ve "cennetlere koyacaktır"-"ateşe sokar" ifadeleri arasında yine "mukabele" türünden bir *tibâk* sanatına yer verildiğini görmekteyiz. Burada itaatin itaatsizliğe ve cennetin cehenneme takdim edilmesi

87 Bakara 2/5-10.

88 Taftâzâni, *Muhtasar*, 388.

89 Bakara 2/185.

90 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 226.

91 Nisâ 4/13-14.

nefis bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, bu ayetlerin öncesinde miras hukukundan bahsedilmekte olup,⁹² eski Cahiliye geleneğinin de tesiriyle insanların, yepyeni bir çığır açan Kur'an'ın bu âdil miras taksimine gereken saygıyı göstermediği ve kadınların malî ve hukukî kazanımlarının bazen ihlâl edildiği bilinmektedir. Şimdi, kadın haklarını koruma altına alan bu tür bir tavsiye ortamında tehdit ve ikazın gereği olarak önce, Allah'ın koyduğu sınırlara riayet etmemenin yanı sıra, bunun sonucu olan cehennem zikredilmesi gerekirken, Cenab-ı Hak o engin merhametinin sonucu olarak cenneti cehennemden önce zikretmiştir ki, bu tam bir optimizmdir. Zaten Kur'an'ın geneline bakıldığında cennetin cehennemden; mükâfatın cezadan önce zikredildiği görülür ki, bu da iyiye teşvik ve kötülüğü caydırma amacına matuftur. Bunun bazı istisnaları vardır ki, yeri geldiğinde değinmeye çalışacağız.

“*Sana her ne iyilik gelirse Allah'tandır. Başına ne kötülük gelirse de nefsendendir.*”⁹³

Ayette “Ey insan!” anlamında; her bir insana genel hitapta bulunmakta olup, insana gelen her nimet, bolluk ve ihsanın Allah katından [yerine göre] bir lütuf ve iyilik, [yerine göre de] bir imtihan; başına gelen her tür belâ, maddî sıkıntı ve musibetin ise kendi kazandığı günahlarının bir cezası olduğu belirtilmektedir.⁹⁴ Ayette insanın, kendi bireysel sorumluluğu ile ilâhî kudret ve adaletin buluşup uzlaştığı ömür çizgisi üzerinde yol alırken sergilemiş olduğu eylemler kapsamında yine iyiliğin kötülükten önce konu edilmesi harika bir optimizm örneğidir. Ayetin ilk cümlesindeki “iyilik” [hasene] ile ikinci cümlesindeki “kötülük” [seyyie]; keza ilk cümledeki “Allah'tandır” ifadesiyle, ikinci cümledeki “nefsindendir” ifadesi arasında enfes “mukabele” türü *tibâk* sanatına yer verilirken, önce iyiliğin zikredilmesiyle iyiliğe teşvik, sonrasında kötülüğün zikredilmesiyle de kötülükten vazgeçirme hedeflenmiştir, diyebiliriz.

“*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir...*”⁹⁵

Ayetin ilk cümlesinde “*hidayet*” kökünden gelen “doğru yola iletmek” ifadesiyle, ikinci cümlede “*dalâlet*” kökünden gelen “saptırmak” ifadesi; keza ilk cümledeki “göğsün açılması” ifadesiyle, ikinci cümledeki “göğsün daralması” ifadesi arasında, “mukabele” denen; karşılıklı ve ikili bir *tibâk* sanatına yer verilmiştir. Ayetin ilk yarısında anlatıldığına göre Allah her kimi kendisine, peygamberine ve onun Allah'tan getirdiklerine iman etmeye iletmek isterse, onun kalbini buna açıp, hazırlar ve lütfu keremiyle bunu ona kolaylaştırır da, nihayet İslâm onun gönlünde tutuşup, onu aydınlatır ve gönlü buna yatıştır da kabule hazır hâle gelir. Ayetin ikinci yarısında anlatıldığına göre Allah kimi hidayet yolundan saptırmak isterse, onu inkârıyla ve

92 Bk. Nisâ 4/11-12.

93 Nisâ 4/79.

94 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (5. Cüz), 4: 230; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 527; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1: 435; Kurtubî, *el-Câmi'* (5. Cüz), 3: 197.

95 Enâm 6/125.

kendi yolundan alıkoymakla meşgul eder de, onu yardımsız bırakıp, inkârını baskın kılarak kalbini bütünüyle daraltır. Artık bu kalp katılaştır da, gerçeği kabul etmekten uzak durur; imanın nüfuz edemeyeceği şekilde büsbütün kapanır. İşte, nasihatın ulaşmadığı ve iman ışığının nüfuz edemediği gönül budur.⁹⁶

Cenab-ı Hakk'ın çirkinlikleri yaratmaktan münezzeh olduğunu savunan Mutezile'ye göre ayette hidayetle sevap, dalâletle de azap kastedilmiştir. Cenab-ı Hak, hakka talip olması sebebiyle müminin kalbini ayet ve delillerle açarken, bunu, inkârın katmerlisine talip olduğu için kâfire reva görmez.⁹⁷

Yine bu ayette de olumlu olan hidayet ve semeresinin önce bahse konu edilip, bunun ardından olumsuzluğun timsali olan dalâlet ve neticesinin zikrine yer verilmesi çok güzel bir optimizm örneği oluşturmaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerin ötesinde ayetin günümüze bakan mucizevî bir yönü daha vardır ki, o da İbn Kesîr [ö. 738] ve Ebû Bekir [809]'in dışında cumhurun kıraatini yansıtan *يَصَدُّ* [yassa'adu] fiilinin barındırdığı telâffuz zorluğunun, göğe doğru yükselme eyleminde peş peşe yaşanacak olan zahmet ve meşakkati fonetik bir üslûpla resmetmesidir. Bu kıraate göre göğe çıkmak için uğraşan biri, kendi ihtiyarî hareketiyle yukarı çıkmak istediği vakit, her defasında onun tabî ve cebrî hareketi kendisini aşağı çekecektir. Tıpkı ağır bir nesne taşıyan bir haşerenin kaygan bir duvara tırmanırken, her defasında aşağı düşüp, yeni baştan tırmanışa geçmesi ve bu şekilde zahmet çekmesi gibi. Nitekim çağımızın bilimsel bulguları doğrultusunda, pilotların yükseklere tırmandıkça, oksijen azlığı sebebiyle teneffüs zorluğu yaşadıkları bilinmektedir.⁹⁸ Hâlbuki eski kaynaklarda "göğe çıkma" tabirinin, o günkü şartlarda imkânsızlığı sebebiyle, güç yetirmekten uzak ve olanaksız şeyler için bir darbimesel olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁹⁹

"[Toprağı] iyi ve elverişli beldenin bitkisi Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. [Toprağı] kötü ve elverişsiz olandan ise faydasız bitkiden başkası çıkmaz..."¹⁰⁰

İlk cümledeki "iyi ve elverişli belde" ifadesiyle ikinci cümledeki "kötü ve elverişsiz belde" ifadesi; yine ilk cümledeki "çıkarmak" ifadesiyle ikinci cümledeki "çıkarmaz" ifadesi arasında, "mukabele" türünden ikili bir *tibâk* gözetilmiştir. Ayet hakikî anlamıyla verimli ve verimsiz olmak üzere iki cins topraktan bahsederken, mecazî ve rumuzlu anlamıyla mümin ve seciyeli insanla inkârcı ve seciyesiz insandan bahsetmektedir. Bu temsili anlatımda Kur'an'ın indirilişi yağmura, onun ayetlerini iyice düşünüp, yararlanılan ve imanı kolaylıkla gerçekleştiren mümin kaliteli toprağa; bu ayetlere bigâne

96 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (8. Cüz), 5: 36, 38; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 61.

97 Kâ'bi, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Tefsîru Ebi'l-Kasım* (derleme çalışması), der. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 214-215; Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa, *el-Câmi' li 'İlmi'l-Kur'an* (derleme), der. ve thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 92.

98 Bu kıraatin izahına dair bk. Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 301-303.

99 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (8. Cüz), 5: 41; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 61.

100 A'râf 7/58.

kalıp, etkilenmeyen, tıyneti bozuk, izanı kıt inkârcı kişiye tarıma elverişli olmayan çorak araziye benzetilmiştir.¹⁰¹ Bereketli toprağın ve onun temsil ettiği inançlı kişinin, çorak toprak ve onun temsil ettiği inançsız kişiye takdimi, değer in değersizliğe tercihidir ki, harika bir optimizm örneğidir.

*“Bu, suçlular hoşlanmasa da Allah’ın hakkı ortaya çıkarması, batılı da ortadan kaldırması içindi.”*¹⁰²

Ayette “ortaya çıkarması” - “ortadan kaldırması” ve “hak” - “batıl” ifadeleri arasında “mukabele” türünden, ikili *tıbâk* sanatına yer verilirken, gerçekleştirmenin iptale, hakkın da batıla takdim edilmesi tam bir optimizm örneğidir.

*“De ki: “Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla... De ki: “Hak geldi, batıl yıkılıp gitti...”*¹⁰³

Her iki ayette de “mukabele” türünden ikili *tıbâk* sanatına yer verildiği açıktır. Buna göre ilk ayette [metnin orijinalitesi bağlamında] “girmemi sağla” - “çıkılmamı sağla” ve “doğruluk girişi” - “doğruluk çıkışı” ifadeleri arasında olduğu gibi, ikinci ayette “geldi” - “yıkılıp gitti” ve “hak” - “batıl” ifadeleri arasında karşılıklı olarak ikili *tıbâk* sanatı mevcuttur. İlk ayette Cenab-ı Hak, Hz. Peygamber’e nasıl niyaz edeceğini öğretirken, öğretinin “girme” fiiliyle başlatılıp, “çıkma” fiiliyle sonlandırılması harika bir optimizm örneği oluşturduğu gibi ontolojik bir kanunun da ifadesi olmaktadır. Önce ontolojik kanunu belirtecek olursak; huruç duhulün lâzımıdır. Başka bir deyişle; huruç lâzım, duhul *melzûm*dur. Yani çıkmak girmeyi gerektirir; fakat girmek çıkmayı gerektirmez. Öte yandan “girmek” başlamayı, “çıkma” ise bitirmeyi temsil ettiğine göre, yine ontolojik açıdan bitirmek için başlamak gerekir; ama başlamak için bitirmek gerekmez. İlgili ayette de girmeye; dolayısıyla başlamaya öncelik tanınması ontolojik ve kozmik realiteyle tam bir uyumluluk arz etmektedir. Optimizm konusuna gelecek olursak; ayette doğrulukla girmeye ve doğrulukla çıkmaya neyin konu olduğu tartışmalı olmakla birlikte, öne çıkan yorum bunun *Mekke-Medine* veya *dünya-ahiret* ikilisi olmanın ötesinde girmeye ve çıkmaya medar olabilecek her şeyi kapsadığı hususudur.¹⁰⁴ Açık bir gerçektir ki, bir yerden sağlıklı çıkış yapabilmek için nereye ve nasıl girileceğinin önceden sağlıklı biçimde hesap edilmesi gerekecektir. Nitekim sevgili Peygamberimiz de hicret etmeden önce çeşitli yollarla Medine yurdunu ve “Ensar” denen; muhacir Müslümanlara kucak açıp, onları barındıracak o kutlu ve vefakâr nesli hazırlamış oluyordu. Hz. Peygamber ve ashâbı için Mekke’den çıkış ne denli zor ve tehlikeli idiyse, Medine’ye giriş o denli kolay ve güvenlikliydi. Böylece kolay ve güvenli olanın zor ve tehlikeli olana takdim edilmesi tam bir optimizm örneğidir. Ayrıca “girmek” kavuşma ve kazanmayı; “çıkma” ise ayrılış ve kaybedişi çağrıştıran bir özellik arz etmektedir. Visal in firaka ve kazanmanın kaybedişe takdimi de bir başka optimizm örneğidir.

101 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, 61.

102 Enfâl 8/8.

103 İsrâ 17/80-81.

104 Necdet Çağıl, *Kitab-ı Mukaddes’in Neyi Tahrif Edildi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 265-266.

İkinci ayete gelince; orada gelmenin gitmeye ve hakkın batıla takdiminin nefis bir optimizm örneği sunduğu çok barizdir. Zira "gelme" aynı şekilde kavuşma, kazanma ve doğuşun; "gitme" ise ayrılış, kaybetme ve batışın ifadesi iken, "hak" her tür olumluluk, değerlilik ve kalıcılığın, "batıl" ise her tür olumsuzluk, değersizlik ve yok oluşun timsalidir.

*"[Orada baksan] güneşin, doğarken mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün... Allah kime hidayet ederse işte o, doğruyu bulmuştur; kimi de şaşırtırsa, artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın."*¹⁰⁵

Ayette "doğarken"-"batarken"; "sağına vurduğunu"-"sol taraftan geçip gittiğini"; "kime hidayet ederse"-"kimi de şaşırtırsa" ve "doğruyu bulmuştur"-"onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın" ifadeleri arasında "mukabele" türünden ikili bir *tibâk* sanatına yer verilmiştir. Yine Mağara Arkadaşları'ndan bahseden bu ayette yeni bir başlangıç yapmanın, hayatın ve kozmik yapılanmanın simgesi olan doğmanın, ölümü, yokluğu ve kaosu çağrıştıran batmaya; olumluluğun sembolü olan sağın, olumsuzluğu çağrıştıran sola ve nihayet hayrın simgesi olan hidayetin, şerrin simgesi olan dalâlete takdim edilişi tam bir optimizm örneğidir.

*"Kaybettiklerinize üzülmesiniz ve O'nun size verdikleriyle de şıarmayasınız diye [böyle yapmıştır]..."*¹⁰⁶

Ayette "kaybettikleriniz"-"size verdikleri" ve "üzülmek"-"şıarmak" ifadeleri arasında "mukabele" kabilinden ikili bir *tibâk* sanatına yer verilmiştir, diyebiliriz. Bir önceki "Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın"¹⁰⁷ ayeti, insanın maruz kalacağı tüm afakî ve enfüsî musibetlerin ilâhî bilgi ve kudrete tâbi olduğunu ifade ederken, konumuz olan ayette, insanın uğrayacağı her tür mahrumiyet veya konacağı nimetten dolayı ölçüyü kaçırmaması tavsiye edilmektedir. Böylece önceki ayet sonraki ayet için bir tür rasyonalizasyon ve teselli odağı oluşturmaktadır. Ayette "Kaybettiklerinize üzülmesiniz" ifadesinin, "size verdikleriyle şıarmayasınız" ifadesine takdim edilişi tam bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, çeşitli sebeplere bağlı olarak hâlihazırda veya geçmişte yaşanan birtakım acılar ve mahrumiyetler gibi, nimet ve lezzetlerin aşırısı da ömür törpüsü olmakla birlikte, ilkinin yapacağı tahribat daha şedit ve kalıcı olacaktır. Zira kaybedilenler için sürekli hasret ve nedamet duygusuyla yaşamak onları telafi etmeyeceği gibi, ruhî bunalım ve çöküntülere de kapı aralayacaktır. İşte tam bu noktada ayetin ilk sıraya koyduğu "Kaybettiklerinize üzülmesiniz diye" tesellisinin imdada yetişmesi, salt bir fatalist avunmayı değil; her şeyi bilen ve hikmet dairesi içerisinde icra eden sonsuz bir Otorite'nin engin merhametine sığınma ve

105 Kehf 18/17.

106 Hadid 57/23.

107 Hadid 57/22.

O'na güvenme motivasyonunu kazandıracaktır. Hemen belirtelim ki, ayette nefyedilen üzülmek ve sevinmek, bunların mutad ölçüyü aşan aşırı uçlarıdır. Zira insan bu ikisinin makul ve ölçülü olanının dışında kalmaz.¹⁰⁸

*“Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin dostları ise Tağût'tur. O da onları aydınlıktan karanlıklara sürükleyip çıkarır...”*¹⁰⁹

Bu ayeti “mukabele” türünden üçlü *tıbâk* sanatı için örnek göstermemiz mümkündür. Buna göre ayette “Allah (c.c)-Tâğût”; “iman edenler-inkâr edenler”; “karanlıktan aydınlığa çıkarma-aydınlıktan karanlığa çıkarma” şeklinde; üçlü bir *tıbâk* kompozisyonuna yer verildiği söylenebilir. Ayette “karanlıklar” derken inkâr, “aydınlık” derken de iman kastedilmiştir. Zira karanlık, gözün eşyayı görüp algılamasını engellediği gibi, inkâr da kalp gözünün iman hakikatlerini idrak edip, imanla sağlıklı iletişim kurmasını engeller. Buna göre Allah Teâlâ kendisinin müminlerin dostu olduğunu, onlara imanın gerçeklerini, yollarını, yasalarını ve hüccetlerini gösterdiğini ve böylece onları inkâra motive eden şeylerden kurtaracak delillerle buluşturduğunu haber vermektedir. Tâğût denen; Allah'ın dışında kendisine kulluk edilecek derecede otoriter kabul edilen ortaklara gelince; onlar da inkârcıların dostları olup, onları imanın ışık ve hakikatlerine perde oluşturan inkârın karanlık ve şüpheleriyle buluşturur; hidayetten alıp, dalâlete sevk ederler.¹¹⁰

Bu ayette üç boyutlu optimizme yer verildiğini görmekteyiz. İlkinde Cenab-ı Hak, Tâğût denen; azmış ve azıtmayı şiar edinmiş batıl güçlere takdim edilmiş olup, her hâlükârda hakkın batıla üstün geleceğini ima eden bir güven duygusu aşılanmaktadır. İkincisinde esenlik ve huzur bahşeden iman konusu vurgulanmakta olup, inanma inkâra takdim edilmekte ve inananların sahipsiz olmadığı mesajı verilmektedir. Üçüncüsünde ise ontolojik açıdan varlığı ve kozmosu temsil eden ışık, yokluğu ve kaosu temsil eden karanlığa takdim edilmekle varlığa, nizama ve inancın kalıcı ve değerli oluşuna işaret edilmektedir.

5.2. Beşeri Fiillerle İlgili Olanı

*“Artık kazandıklarının karşılığı olarak az gülsünler, çok ağlasınlar.”*¹¹¹

Ayet, bilhassa aşırı sıcaklık gibi türlü bahanelerle Hz. Peygamber'in maiyetinde Tebük seferine iştirak etmedikleri gibi diğerlerini de caydırmaya çalışan ve oturup kalan; bunu da sevinç konusu yapan münafıkları¹¹² tehdit ve ifşa etmektedir. Ayette “mukabele” türü bir *tıbâk* sanatına yer verilmiş olup, önce “gülme” ile “azlık” arasında

108 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 467; Kurtubî, *el-Câmi'* (17. Cüz), 10: 167.

109 Bakara 2/257.

110 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (3. Cüz), 3: 30-31.

111 Tevbe 9/82.

112 Tevbe 9/81.

uyumluluk vuku bulmuş, bunun ardından kendi aralarında uyumlu; fakat önceki iki ifadenin tam karşıtı olan "ağlama" ile "çokluk" ifadelerine yer verilmiştir.¹¹³ Böylece ilk cümledeki "gülsünler" ifadesiyle ikinci cümledeki "ağlasınlar" ifadesi ve yine ilk cümledeki "az" ifadesiyle ikinci cümledeki "çok" ifadesi arasında karşılıklı ve ikili bir *tibâk* gözetilmiştir. Ayette, münafıklar için olumsuz bir sonuç ifade etmesine rağmen, mahiyet itibarıyla olumlu olan gülmenin, genelde olumsuzluk barındıran ağlamaya takdim edilişi bir optimizm örneğidir.

*"Kim güzel bir aracılıkta bulunursa ondan kendisi için bir nasip olur. Kim de kötü bir işe aracılık ederse, onun da buna denk bir payı olur."*¹¹⁴

Ayette yine "mukabele" türünden nefis bir *tibâk* sanatına yer verilmiş olup, birinci cümledeki "güzel aracılık" ile ikinci cümledeki "kötü aracılık; yine birinci cümledeki "nasip" ile ikinci cümledeki "kifl" [daimî vebal yükü] arasında ikili bir *tibâk* oluştuğunu görmekteyiz. Ayetteki "güzel aracılık" ile kastedilen, herhangi bir Müslüman'ın hakkının gözetilmesi, kendisinden bir kötülüğün bertaraf edilmesi ve ona bir hayrın kazandırılması hususunda karşılığında hiçbir rüşvet alınmaksızın, sırf Allah rızasının hedeflendiği aracılıktır. Bu da Allah'ın koyduğu yasal sınırların ve hiçbir hukukun ihlâli söz konusu olmaksızın, sırf caiz durumlar için söz konusudur. "Kötü aracılık" ile kastedilen de bunun tam zıddı olan şeydir.¹¹⁵ Rivayete göre Mesrûk [ö. 683], aracılıkta bulunduğu kişi tarafından kendisine bir cariye hediye edilince kızıp, cariyeyi iade etmiş ve: "Kalbindekini bilseydim, senin ihtiyacın için kelâm etmezdim; hoş, bundan sonra daha da etmem ya!" demiş.¹¹⁶ Ayet herhangi bir hakkın gaspı veya zayi edilmesi söz konusu olmaksızın; bir kimsenin meşru hukukunu savunma adına sergilenecek aracılığı "güzel aracılık" olarak isimlendirirken, buna uymayanı "kötü aracılık" diye lânse etmiştir. Yine ayette ikili *tibâk* sanatına yer verilmek suretiyle iyi aracılık ve semeresinin, kötü aracılık ve sonucundan önce zikredilmesi nefis bir optimizm örneği olup, hak, hukuk ve adaletin gereğine uygun davranışların sergilenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

*"Hakkınızda hayırlı olduğu hâlde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için şer olduğu hâlde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Zira Allah bilir; siz ise bilemezsiniz."*¹¹⁷

Baş kısmı, savaşın hoşla gitmese de bazen zorunlu olabileceğini anlatan bu ayette "hayırlı"- "şer" ifadeleri ile "hoşlanmamış olabilirsiniz"- "hoşlanmış olabilirsiniz" ifadeleri arasında, "mukabele" türünden ikili *tibâk* sanatına yer verilmiştir. Yine bu ayette de hayrın şerden önce zikredilmesi hoş bir optimizm örneği oluşturmaktadır.

113 Taftazani, *Muhtasar*, 388.

114 Nisâ 4/85.

115 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 532.

116 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 532.

117 Bakara 2/216.

Hayır ya da şerre konu olabilecek biçimde salt hoşlanmanın ya da hoşlanmamanın yanılmaz bir kriter olamayacağı açıktır. Zira ayette de belirtildiği üzere insan bazen hem dünyası hem ahireti için hayırlı olacak bir şeyden hoşlanmayabileceği gibi, bunun zıttı olan bir şeyden de hoşlanabilir ki, bunun sebebi hazzın yanıltıcı yakamozlarıdır. Aksi takdirde nefsin şiddetle arzuladığı pek çok haram fiili meşru görmek gerekirdi ki, bunun anlamsızlığı bedihîdir. Nitekim savaş mal ve can zayıyatı, vatandan ayrı düşme gibi sebepler yüzünden hoşla gitmese de, kazandıracağı zafer, ganimet, şehitlik ve cennet “hayır” sonuç verecekken, savaştan geri durmak zillet, mağlubiyet, fakirlik ve sevap mahrumiyeti itibariyle “şer” sonuç verecektir.¹¹⁸ Dolayısıyla, ayette, sonuç itibariyle hayra konu olabilecek bir hoşlanmamanın, yine sonuç itibariyle şerre konu olabilecek bir hoşlanmaya takdim edilişi, aradığımız optimizm için bir engel teşkil etmeyecektir.

*“Doğrusu size Rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse kendi yararına; kim de kör olursa kendi zararına...”*¹¹⁹

Ayette “görürse”-“kör olursa”; yine “kendi yararına”-“kendi zararına” ifadeleri arasında “mukabele” türü bir *tıbâka* yer verildiği açıktır. Ayetin baş kısmıyla uyumlu olacak şekilde lehte olanın aleyhte olana takdim edilmesi, yine bir optimizm örneği oluşturduğu gibi, afakî ve enfüsî deliller sayesinde idrak kabiliyetini geliştirip, gerçekleri görmeye dair bir teşvik de söz konusudur.

*“Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar... kaybetmiş olanlardır.”*¹²⁰

Ayette “ağır gelirse”-“hafif gelirse” ve “kurtuluşa erenler”-“kaybetmiş olanlar” ifadeleri arasında karşılıklı olarak “mukabele” türü bir *tıbâka* yer verilmiştir. Burada tartıların ağır gelmesi sevabın, hafif gelmesi de günahın çokluğunu anlatmaktadır. Sevap dünyadaki iyiliklerin, günahsa yine dünyadaki kötülüklerin neticesi olduğuna göre ayette iyiliğin ve onun olumlu sonucunun, kötülük ve onun olumsuz sonucuna takdim edilmesi, Cenab-ı Hakk'ın sonsuz lütuf ve rahmetinin bir sonucu olarak hoş bir optimizm örneğidir. Zira iyilik zatî, kötülükse arızîdir. Zatî olanın arızî olana kıdemi ve rüçhanı vardır. Nitekim bazı rivayetlerde kıyamet günü müminin amelinin en güzel surette getirilip, terazisine konacağı ve sevaplarının günahlarına ağır basacağı, inkârcının amelinin ise en çirkin surette getirilip, terazisine konacağı ve tartısının hafif geleceği bildirilmektedir.¹²¹ Güzellik zatî, çirkinlikse arızî olması hasebiyle zatî olanın arızî olana takdim edilmesi yine nefis bir optimizm örneğidir. Tıpkı bunun gibi ahirette amel defterlerinin veriliş keyfiyetinden bahsedilirken de, defteri sağından

118 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1: 180-181; Kurtubî, *el-Câmi'* (3. Cüz), 3: 30; Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, 1: 401-402.

119 En'âm 6/104.

120 A'râf 7/8-9.

121 Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3: 5-6; Kurtubî, *el-Câmi'* (7. Cüz), 4: 153; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil el-Kuraşî ed-Dimaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut 1969, 2: 202.

verilip, cennetle ödüllendirilenler ilk sırada, defteri solundan ve arkasından verilip de cehenneme müstahak olanlarsa ikinci sırada zikredilir ki, bu da aynı optimist yaklaşımın bir yansımasıdır.¹²²

*"[Peygamber] onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar..."*¹²³

Ayette "emreder"- "meneder" ve "iyilik" [maruf]- "kötülük" [münker] ifadeleri arasında olduğu gibi, "helâl kılar"- "haram kılar" ve "temiz şeyler"- "pis şeyler" ifadeleri arasında da "mukabele" türünden; ikili *tibâk* sanatına yer verildiği açıktır. Hz. Peygamber'in özelde Ehl-i Kitap; genelde ise tüm insanlığa karşı ilâhî vazifesini dile getiren bu pasajda emretmenin menetmeye ve iyiliğin kötülüğe; keza helâl kılmanın haram kılmaya ve temiz şeylerin pis şeylere takdim edilmesi nefis bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, ayette emretmenin nesnesi olan iyilik "*maruf*" ifadesiyle karşılanmakta olup, bilmeye ve tanınmaya konu olan; güzelliği ve meşruiyeti akıl ve din cihetiyle bilinip, tasvip edilen şey demekken, kötülük "*münker*" [tanınmayan; yadırganan] tabiri ile karşılanmaktadır ki, bu da marufun tam zıttı olmaktadır.¹²⁴ Nitekim -birkaç istisna dışında- İslâm'ın haram ve helâl kıldığı şeylerin kahir ekseriyeti Musa Yasası'nda da aynıyle mevcuttur.¹²⁵ Ayette Tevrat'ın helâl ve haramla ilgili hükümlerinin Hz. Peygamber tarafından da benimsenip Ehl-i Kitap'a tavsiye edilmesinin, onların Hz. Peygamber'i tasdik etmeleri amacına yönelik bir tarafı bulunmaktadır. İşte, akliselim ve fitrat dini tarafından hüsnükabul gören ve kozmosun izdüşümü olan "iyi" mefhumunun, bunun tam aksi olup, kaosu çağrıştıran "kötü" mefhumundan önce; keza "eşyada asıl olan mubah olmaktır"¹²⁶ genel kuralını işaret edecek şekilde aslî ve faydalı olan helâlin arızî ve muzır olan haramdan önce zikredilmesi tam bir optimizm örneğidir.

*"Şüphesiz iyiler Naim cennetindedirler. Şüphesiz kötüler de cehennemdedirler."*¹²⁷

Ayette, "iyiler"- "kötüler" ve "Naim cenneti"- "cehennem" ifadeleri arasında "mukabele" türü bir *tibâk* sanatı yer almakla, dünyadaki amellerinin neticesi olmak üzere iyilerin kötülerden ve cennetin cehennemden önce zikredilmiş olması tam bir optimizm örneğidir. Nitekim *"...Hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grupsa cehennemdedir"*¹²⁸ ayetinde de mahşer halkı kategorize edilirken, cennetlikler cehennemliklerden önce zikredilmektedir. Böylesi bir optimist sıralamada iyi ve güzel olana talip olma teşvik edilirken, kötü ve çirkin olandan sakınılması tembih edilmektedir.

122 Örnek ayetler için bk. Hâkka 69/19-37; İnşikâk 84/7-12.

123 Arâf 7/157.

124 Her iki tabire dair ayet örnekleri için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 561-562, 823.

125 Bk. Levililer 11/1-46; Tesniye 14/3-20.

126 Çağıl, *Kitab-ı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 277.

127 İnfitâr 82/13-14.

128 Şura 42/7.

“Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kirletense ziyana uğramıştır.”¹²⁹

Ayette “arındıran”-“kirleten” ve “kurtuluşa ermiştir”-“ziyana uğramıştır” ifadeleri arasında “mukabele” kabilinden bir *tıbâka* yer verilmiş ve kurtuluş kaybetmeye, takva vesilesiyle arınma da günah kirlerine belenmeye takdim edilmiş olup, enfes bir optimizm örneği sunulmuştur. Hem bu tertip sırası ontolojik gerçeğe de uygunluk arz etmektedir. Zira her insan dünyaya fitrat üzere gelirken, bilâhare bu fitratı haleldar edecek olumsuz davranışlar sergiler.

“...Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir; bu ise yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir; bu doğru söyleyenlerdendir.”¹³⁰

İki ayette “önden”-“arkadan”; “doğru söylemiştir”-“yalan söylemiştir” ve “yalancılardandır”-“doğru söyleyenlerdendir” ifadeleri arasında “mukabele” türünden üçlü bir *tıbâka* yer verildiği açıktır. Hz. Yusuf ile Mısır’ın saraylı Züleyha’sı arasında cereyan eden ve uygunsuz teklifini reddettiği için Yusuf’a karşı intikam hırsı besleyen Züleyha’nın iftirasını yine Züleyha’nın ailesinden adil bir kişinin rasyonel bir mantıkla çözüme kavuşturduğu tarihî hâdise meşhurdur. Bu rasyonel çözümü konu alan iki ayette, -gerçek olmamakla birlikte- şarta bağlanan “kadın doğru söylemiştir” ifadesine öncelik tanınması tam bir optimizm örneğidir. Şöyle ki, şahitlik eden kişi, olayın tek delili olan yırtık gömleği henüz görmemiş olması ve belki sarayın da baskısı sebebiyle Züleyha’nın lehine olacak şekilde bir mantık yürütmüş ve o ilk argümanı sunmuş oluyordu. O argüman, gömleğin önden yırtılmış olması koşuluyla Züleyha’ya doğruluk payesi biçiyordu. Bu demekti ki, ırzına tasallut olunan (!) kadıncağız kendini korumak için, kendinden daha güçlü bir erkekle yaka yakaya gelip, mücadele vermiş ve o esnada gömlek önden yırtılmış olacaktı. Ne var ki, bir sonraki ayetin ifadesine göre¹³¹ durum aksiyle tecelli etmişti. İşte Hz. Yusuf’un haklı, kadının haksız çıktığı bu mahkeme ortamında, sonuç itibariyle asılsız olsa da, şarta bağlanan “kadın doğru söylemiştir” ifadesi, sırf ontolojik değer taşıdığı için, yine şarta bağlanan ve sonuç itibariyle doğrulanan “kadın yalan söylemiştir” ifadesine takdim edilmiştir. Öyle ki, sırf ontolojik değeri itibariyle, aslı olmayan bir “doğruluk” bile aslı olan bir “yalancılığa” takdim edilmiş olmaktadır. Yine şeffaflığın ve güvenin timsali olan “önden” ifadesinin, sinsiliğin ve güvensizliğin timsali olan “arkadan” ifadesine takdimi de bir başka optimizm örneğidir.

“[O’na göre] içinizden sözü gizleyenle açığa vuran, geceleyin gizlenenle gündüz ortaya çıkan eşittir.”¹³²

Ayette “gizleyen”-“açığa vuran”; “gizlenen”-“ortaya çıkan” ve “gece”-“gündüz” ifadeleri arasında “mukabele” türünden üçlü bir *tıbâk* yer almaktadır. Ayetin, Cenab-

129 Şems 91/9-10.

130 Yusuf 12/26-27.

131 Yusuf 12/28.

132 Ra’d 13/10.

ı Hakk’ın sonsuz ilim ve kudretini hatırlatma noktasında kullandığı argümanlar ikaz ve tehdit içerikli bir görüntü vermektedir. Nitekim bunu işaret eden yorumlar bulunmaktadır.¹³³ Buna göre Allah’a isyan adına gizlenen veya geceleyin irtikâp edilen sözlü veya fiilî günahların, güpegündüz ve aşikâre işlenen türüne takdim edilmesi bir optimizm örneğidir. Zira günahın gizlice işleneni, açıkça işlenenine nispetle tövbe ve istiğfara daha cevap verir niteliktedir. Günahın açıkça ve arsızca işlenmesi, günahın önemsenmemesi ve başkalarını da özendirebileceği hasebiyle ilâhî gazaba davetiye çıkaran bir özellik barındırmaktadır. Ayrıca olumsuz fiillerde esas olan, bunların âleme ifşa edilmesi değil; bir şekilde gizli tutulmasıdır ki, bu tür fiillerin tabiatına yaraşan da budur. Zira öyle fiiller vardır ki, şüyu vukuundan beterdir.

*“Artık kim verir, sakınır ve o en güzeli [kelime-i tevhidi] tasdik ederse, biz de onu en kolay hazırlarız. Ama kim cimrilik eder, kendini müstağni görür ve o en güzeli yalanlarsa, biz de onu en zor olana hazırlarız.”*¹³⁴

Bu ayetler, “mukabele” türünden dörtlü *tibâk* için istisnâî bir örnektir. Buna göre “verir”-“cimrilik eder”; “sakınır”-“kendini müstağni görür”-; “tasdik eder”-“yalanlar” ve “en kolay olan”-“en zor olan” ifadeleri arasında dörtlü bir *tibâk* sanatı mevcuttur. Bunlardan üç tanesindeki karşılıklı *tibâk* açıkken, “sakınır”-“kendini müstağni görür” ifadeleri arasındaki *tibâk* dolaylıdır. Şöyle ki, “kendini müstağni görür” ifadesiyle, böylesi birinin Allah’ın nezdinde bulunanlara değer vermediği ve sanki Allah’ın nezdinde bulunanlara sırt döndüğü veya cennet nimetleri yerine dünyanın şehevî arzularıyla yetinip, buna bağlı olarak sakınmadığı kastedilmiştir. Böylece istiğna sakınmamayı lâzım kılmıştır.¹³⁵ Bu dörtlü *tibâk*ta da optimizme yer verildiği çok açıktır. Şöyle ki, [mefulün belirtilmemesi eşliğinde] Allah için her tür itaatın konusu olan verme, takva sahibi olma, tasdik etme ve kolaylıktan her biri olumluluğun timsali olup, bu değerler, olumsuzluğun ifadesi olan cimrilik, kendini müstağni görme, yalanlama ve zorluğa takdim edilmiştir. Böylece olumlu olanın ilk sırada zikredilmesiyle itaat teşvik edilirken, olumsuz olanın ikinci sırada zikre konu edilmesiyle isyandan sakındırma amaçlanmıştır. Bir yoruma göre bu tür bir *tibâk* sıralaması, iyilik edenle kötülük edenin eşit olamayacağı ve bu ümmetin içerisinde itaatkârların çok olacağına dair Hz. Peygamber için bir müjde barındırmaktadır.¹³⁶

6. Fasıla Gereği Menfinin Müspetten Önce Zikredilmesi

Kur’an’ın müspetin zikrine öncelik verme esasını bazen ilga ettiği söz konusudur ki, bunun en belirgin sebeplerinden biri ayetlerin fasıla yapısındaki müzikal ahengi gözetmektir. İşte birkaç örnek:

133 Zeyd b. Ali b. Huseyn, *Tefsîru Garibi’l-Kur’an* (İran: Mektebu’l-İlâmi’l-İslâmî 1956), 229; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân* (13. Cüz), 8: 145.

134 Leyl 92/5-10.

135 Taftazani, *Muhtasar*, 388-389.

136 Bikâî, *Nazmu’d-Durer*, 8: 447.

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُنَّ نَفْسًا إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ [O gün geldiğinde Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır, kimi de mutlu!]¹³⁷

Tek kelimelik isim tezadının örneklerinden olan bu ayette, “bedbaht” ve “mutlu” ifadeleri arasında *tıbâk* vaki olduğu açıktır. Kur'an'ın önce olumluyu, sonra da olumsuzu taksime tâbi kılan genel yaklaşımı doğrultusunda ayette önce mutluların, sonra da bedbahtların zikredilmesi gerekirken, surenin fasıla yapısına riayetten ötürü önce bedbahtlar, sonra da mutlular zikre konu edilmiştir. Ayetin tehdit makamında sevk edilmiş olması sebebiyle bedbahtların zikrine öncelik verildiği söylenmekteyse de,¹³⁸ kanaatimizce bu, fasılalardaki müzikal armoniyi koruma amacına dayanmaktadır. Zira ilgili ayet, surenin epeyce bir bölümünün fasıla yapısını د, ب, ط ve ق harflerinin oluşturduğu bir pasajda yer almaktadır ki,¹³⁹ bu harflerin tamamı *depreşmeli harfler* [*kalkale harfleri; explosive letters*]den oluşmaktadır ve ilgili ayetin de yer aldığı bu fasılların 23 tanesini د harfi oluşturmaktadır.

وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا ﴿١٤٠﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي ﴿١٤١﴾ [Güldüren de O'dur, ağlatan da. Öldüren de O'dur, yaşatan da.]¹⁴⁰

Birinci ayette gülmenin ve ağlamanın aslî sebebi olan sevinç ve üzüntünün yaratılması sayesinde, hem dünyevî hem de -cennetliklerin cennetle sevindirilmesi, cehennemliklerin de cehennemle hüzünlendirilmesi itibariyle- uhrevî yönden¹⁴¹ güldürmenin ağlatmaya takdim edilişi tam bir optimizm örneği sergilemektedir. İkinci ayette de aynı minval üzere “yaşatma” eyleminin “öldürme” eylemine takdimi gerekirken, fasıla yapısındaki müzikal ahengin gözetilmesi amacıyla buna riayet edilmediği açıktır.

Bir değerlendirmeye göre her iki ayetin dizimi, “*leffü neşrü müşevveş*”¹⁴² denen bir belâgat türünü barındırmaktadır. Buna göre ölümün kuşatıcılığı daha büyük olup, ölümle ağlama, yaşatmakla da gülme daha münasip düştüğü için “*leffü neşrü müşevveş*” tarzının daha fasih düştüğü söylene de,¹⁴³ bunun fasılaya riayetten kaynaklı olduğu açıktır. Çünkü Kur'an'ın geneline baktığımız vakit yaşatmanın öldürmeye takdim edildiğini görmekteyiz.¹⁴⁴ Ayrıca gülme ile hayat, ağlama ile de memmat arasında sıkı bir alâka olduğu açıktır. Nitekim dünyaya gelen yakınlar için sevinç çığlıkları atılırken, dünyadan göçen yakınlar için matem çığlıkları yankılanır. Böylece ilk ayetin ilk sırasında yer alan “gülme” eylemi, ikinci ayetin ikinci sırasında yer alan “yaşatma”

137 Hüd 11/105.

138 Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 3: 579.

139 Hüd 11/59-107.

140 Necm 53/42-43.

141 Taberî, *Câmi'ul-Beyân* (27. Cüz), 13: 93.

142 Paralellik kurulan söz öğelerinin sıra düzensizliği.

143 Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 7: 332.

144 Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/156; A'râf 7/158; Tevbe 10/116; Hicr 15/23; Hac 22/66; Mu'minûn 23/80; Mu'min 40/68; Duhân 44/8; Hadid 57/2; Kaf 51/43.

eylemiyle; ilk ayetin ikinci sırasında yer alan "ağlama" eylemi de ikinci ayetin ilk sırasında yer alan "öldürme" eylemiyle tam bir mutabakat oluşturmaktadır ki, bu da ilgili takdim-tehirin fasıladan ötürü olduğunun delili gibidir.

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا [O nefse kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene (de yemin olsun ki!)]¹⁴⁵

Ayette kötülük kabiliyetinin [fücur] iyilik kabiliyetinden önce zikredilmesi, tamamen surenin fasıla yapısına riayetten kaynaklanmaktadır. Çünkü bu ayeti takip eden ve daha önce konu edilen iki ayette nefsin arındırmanın felâh bulması, onu günaha beleyip, telvis edenin ziyana uğramasına takdim edilmiştir ki,¹⁴⁶ bu, söz konusu takdim-tehirin fasılaya riayet amaçlı olduğunun kanıtıdır.

7. Ortamdan Ötürü Menfinin Müspetten Önce Zikredilmesi

7.1. Tehdit ve İkazın Etkinliği Açısından

Bazı Kur'an pasajlarında menfi olanın zikrine öncelik tanınması tamamen söz ortamından kaynaklanmaktadır. Buna göre makam eğer azap, helâk ve uyarı gibi tehdit unsurları barındırıyorsa, mesajın daha etkin olması için, doğaldır ki, menfi müspetten önce zikredilecektir. Bunun çok örneği varken, biz sadece bir tanesiyle yetinmek istiyoruz:

"Hayır! Kötülerin yazısı muhakkak Siccîn'dedir.;"¹⁴⁷ "Hayır! İyilerin kaydı da muhakkak İlliyyûn'dadır."¹⁴⁸

Aralarında on ayetten ibaret bir fasıla olmakla birlikte iki ayette yer alan "kötüler"- "iyiler" ve "siccîn"- "illiyyûn" tabirleri arasında "mukabele" türünden bir *tibâk* sanatına yer verildiği açıktır. "siccîn" سَجِّينٌ tabiri, bazı yorumlara göre السَّجْنُ "es-secnu" [hapse tıkmak] kökünden alınma olarak, yedi kat yerin ıssız karanlıklarında veya cehennemde bulunan; şeytanların, inkârcı ve günahkâr cin ve insan ruh ve amellerinin kayıtlı bulunduğu kötülük defteridir.¹⁴⁹ عِلِّيُّونَ "illiyyûn" tabiri ise bazı yorumlara göre العُلُوُّ "el-'uluvvu" [mertebe yüceliği] kökünden alınma olarak, mümin ruhların yahut meleklerin ve yararlı işler yapan cin ve insanların amellerinin kayıtlı bulunduğu hayır defterinin veya meleklerin eşrafının yaşadığı yedinci kat semanın ya da cennetlerin en yücesinin veyahut cennetliklerin ismi olmaktadır.¹⁵⁰ Bu pasajda Kur'an'ın benimsediği; olumlunun zikrine öncelik verilmesi kuralına uyulmayarak,

145 Şems 91/8.

146 Bk. Şems 91/9-10.

147 Mutaffifin 83/7.

148 Mutaffifin 83/18.

149 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (30. Cüz), 15: 118-119; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 399; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 708; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 2: 591.

150 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (30. Cüz), 15: 127; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 583; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 709; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4: 416.

önce olumsuz olan “kötüler” [günahkârlar] ve “siccîn”, sonra da olumlu olan “iyiler” ve “illiyyûn” ifadeleri zikredilmiştir. Bunun sebebi açıktır: Sure daha başlar başlamaz, özelde bazı Mekkeli [yahut Medineli] sahtekâr tacirlere yönelik olarak ölçüde ve tartıda hile yapmak gibi çok deni bir ahlâkî yozlaşma dile getirilmekte ve bu en sert üslûpla kınanmaktadır.¹⁵¹ Bunu müteakiben, böylesi kimselerin “büyük gün” için; insanların âlemlerin Rabbinin huzurunda duruşmaya çıkacakları bir gün için müteyakkız olmaları gerektiği vurgulanmakta ve bunun ardından, olumsuzluk içeren o iki tabire yer verilmektedir.¹⁵² Doğaldır ki, tehdit ve ikazların yoğun olarak birbirini izlediği söz ortamında olumsuzun zikrine öncelik verilecektir. Hatta ilgili pasajda olumlunun zikrinden önce, yalanlamayı şiar edinmiş azgın ve günahkâr kimselerin okunmakta olan Kur’an ayetlerini “eskilerin masalları” diye yaftalamalarından ve bu gibilerin kalplerinin günah pasıyla paslanıp, kıyamet günü Rablerinden uzak kalacaklarından ve nihayet cehenneme atılacaklarından bahsedilerek,¹⁵³ tehdidin şiddet boyutu daha da artırılmıştır. Dahası, sure başında “*Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline!*”,¹⁵⁴ sure sonunda ise “*Nasıl; inkârcılar yapmakta olduklarının karşılığını buldular mı!?*”¹⁵⁵ demek suretiyle sahtekâr ticaretçilerle inkârcılar aynı potaya konmaktadır. Böylece kesin bir ahiret inancı şöyle dursun; ihtimal barındıran bir ahiret inancının bile ölçü ve tartıda hile yapmaya müsaade etmeyecek bir ihtiyatlılık potansiyeli barındırdığı, yadırgama ve taaccüp üslûbu eşliğinde ihtar edilmekte¹⁵⁶ ve mesaj yerini bulduktan sonra olumlunun zikrine geçilmektedir.

7.2. İşin Doğası Açısından

Bazı Kur’an pasajlarında olumsuzun olumludan önce zikrine yer verildiğini görmekteyiz ki, bu da tamamen işin doğasından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili bir örneğe yer vermek istiyoruz:

*“Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi şerle de hayırla da imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz.”*¹⁵⁷

Ayette “şer” ile “hayır” isimleri arasında *tibâk* vaki olup, şerrin hayırdan önce zikredilmesi, şerrin doğasının imtihana daha uygun düşmesi sebebiyledir. Çünkü imtihan, zorluğu; zorluk da şerri çağırıştırır. Dolayısıyla, özünde pek çok zorluğu barındıran şerrin üstesinden gelindiğinde zor bir imtihan başarılmış olacaktır. Nitekim ayetle ilgili bazı yorumlar bu kanaatimizi desteklemektedir. Şöyle ki, imtihanın konusu öncelikle sabır gerektiren belâlar, sonrasında ise şükür gerektiren nimetlerdir. Ayrıca şer, [şehvî arzulardan nemalanma itibarıyla] nefislerin tabiatı olup, nefsin en

151 Mutaffifîn 83/1-3.

152 Mutaffifîn 83/4-7.

153 Mutaffifîn 83/10-17.

154 Mutaffifîn 83/1.

155 Mutaffifîn 83/36.

156 Beydâvî, *Envârü’l-Tenzil*, 2: 590-591.

157 Enbiyâ 21/35.

hızlı intikal ettiği şeydir.¹⁵⁸ Yine ayet, şu hayatın amacının imtihandan ibaret olduğu ve bunun hedefinde de sevap veya azabın bulunduğu dair bir işareti barındırmaktadır.¹⁵⁹ Durum bu olunca, imtihanın çok çetin geçeceği ve hayra nispetle şerrin daha çok imtihan konusu olacağı ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden ayette şerrin zikrine öncelik verilmiştir, diyebiliriz.

7.3. Olumlunun Kalıcı Olması Açısından

Bazı Kur'an pasajlarında olumsuzun ilk sırada, olumlunusa ikinci sırada zikre konu olması, tamamen olumlu ile hitama erdirmeye ve böylece olumlunun kalıcılığını sağlama amacına matuftur. Bunun da birçok örneği varken, biz bir tanesiyle yetineceğiz:

*"İnkâr edenler gruplar hâlinde cehenneme sevk edilecek..."; "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar hâlinde cennete sevk edilecek..."*¹⁶⁰

Bu iki ayette yer alan "inkârcılar"- "sakınanlar" ve "cehennem"- "cennet" ifadeleri arasında yine "mukabele" türünden bir *tibâk* sanatına yer verildiği görülmektedir. Her ne kadar bu iki ayetin öncesinde kıyamet sahnelerinden bahsedilmesi¹⁶¹ ilgi tutularak, sakındırmanın daha ön plana çıktığı ve bu yüzden olumsuzun zikrine öncelik verildiği [haklı olarak] iddia edilse de,¹⁶² bu makamda cehennem ehlinin cennet ehline takdim edilmiş sebebinin sırf bundan ibaret olmadığını söyleyebiliriz. Zira sevk esnasında cehennem bekçilerinin cehennemliklere yönelteceği; itirafa zorlayan sorular, bu sorulara verilen çaresiz cevaplar ve nihayet onların cehenneme girmek için cebredilmeleri hususu bahse konu edilerek olumsuz sahne tasvirine noktalı virgül konmanın ardından,¹⁶³ nihai olarak cennetliklerin bahsine geçiş yapılmaktadır. Bu bahis artık bereketli, hayırlı ve kalıcı bir bahis olacaktır. Şöyle ki, bu son bahsi konu alan pasajda sırasıyla, cennet ehlinin cennete girerken görevlilerce selâmlanmaları ve enfes iltifatlarla karşılanmalarının ardından, cennetliklerin kendi aralarında yapacakları müteşekkiri konuşmalara yer verilmektedir. O meyanda geçen *"Bize verdiği sözü yerine getiren ve bizi cennetten dilediğimiz yere konmak üzere bu yurda varis kılan Allah'a hamdolsun!"*¹⁶⁴ ifadesi kalıcılığın simgesi gibidir. En nihayet: *"... Artık kulların arasında adaletle hüküm verilmiş ve 'Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun!" denilmiştir*¹⁶⁵ övgüsüyle olumluluk ortamı mühürlenmiş olmaktadır. Nitekim başka bir yerde de önce ahiret beklentisi olmayan ve "dünya bana yeter" mantığıyla körkütük yaşayan gafillerin hazin akıbeti bildirilip, sonrasında müminlerin

158 Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 3: 113; Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 5: 82.

159 Beydâvi, *Envâru't-Tenzil*, 2: 82.

160 Zümer 39/71, 73.

161 Zümer 39/67-70.

162 Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 6: 477.

163 Zümer 39/71-72.

164 Zümer 39/74.

165 Zümer 39/75.

cennet nimetlerine gark edileceklerinden bahsedilmekte ve orada da cennetliklerin esenlik dilekleri “*Âlemleri Rabbi olan Allah’a hamdolsun!*” sözüyle sonlanmaktadır.¹⁶⁶

Kur’an optimizminin önemli delillerden biri de *iyilik-kötülük* taksiminde belirginleşen nirengi noktasıdır. Şöyle ki, “*İyiliğin karşılığı iyilikten başka nedir ki?*”¹⁶⁷ ayetinde “iyilik” namına icra edilecek her türlü fiilin, başka bir alternatifte imkân tanınmaksızın mutlaka iyilikle karşılanacağı ifade edilirken, “*Bir kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse onun mükâfatı da Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez*”¹⁶⁸ ayetinde suç-ceza dengesi en caydırıcı biçimde ortaya konmakla birlikte, “kötülük” adına sergilenecek herhangi bir fiilin karşılığı alternatifsiz bırakılmamış; cezalandırmanın yanı sıra af mekanizmasının işletilmesine de imkân tanınmıştır. İşte bu, evrensel düzeyde iyiliğin kötülüğe ne denli hâkim olduğunun Kur’an verileriyle ispatından başka bir şey değildir.

Hatta Kur’an beşerî fiillerle ilgili menfi olanlara yer verirken bile, hafiften şiddetli olana doğru bir sıra takip eder ki, bunun güzide örnekleri vardır. Meselâ Hendek Savaşı’nın tevhit ettiği şiddet ortamını ve Müslümanların maruz kaldığı zorlu sınavı konu alan pasajda¹⁶⁹ “*Hani korkudan gözler kaymış, yürekler ağızlara gelmişti; bu esnada Allah hakkında olmadık zanlara kapılmakta idiniz*”¹⁷⁰ ifadesiyle, yaşanan korku ve psikolojik gerilimin şiddet koordinatları enfes bir sıralamayla ortaya konmuştur. Bu sıralamada önce gözlerin kayması, sonra yüreklerin ağızlara gelmesi ve nihayet Allah hakkında suizanda bulunulması keyfiyetleri sıralanırken, en hafiften en şiddetliye doğru bir korku ıskalası resmedilmiştir. Bu ıskalada korkunun alt basamağını şaşkın bakışlar, orta basamağını dehşete kapılmış yürekler, üst basamağını ise cinnet derecesine varmış nihaî bir ümitsizliğin beslediği; Allah Teâlâ hakkındaki suizanlar oluşturmaktadır.

Yine, adab-ı muaşeret kurallarından bahseden ayetlerde de kolaydan zora doğru derecelenen bir sıra takibi dikkat çeker. Örneğin “*Ey iman edenler! Size: “Meclislerde yer açın” dediğinde yer açın ki, Allah da size genişlik versin. “Davranıp kalkın” dediğinde de kalkın ki,...*”¹⁷¹ ayetinde, özelde Hz. Peygamber’in meclisine iştirak edenlerin, genelde ise tüm toplantı yerlerinde hazır bulunanların nasıl davranmaları gerektiğine dair bir tavsiyeye yer verilirken, yer açmanın meclisi terk etmeye takdim edilmesi enfes bir optimizm örneğidir. Zira birinci tavsiye hazmedilir türden olurken, ikincisi, haklı bir mazerete binaen olsa da, kısmen onur kırıcı bir davranış barındırmaktadır ki, bu da ancak hin-i hacette başvurulacak bir yöntemdir ve bu yüzden ayette en sona bırakılmıştır, diyebiliriz.

166 Yunus 10/7-10.

167 Rahmân 55/60.

168 Şûrâ 42/40.

169 Ahzâb 33/9-13.

170 Ahzâb 33/10.

171 Mücadele [Mücadile] 58/11.

Öte yandan, iki olumlunun zikrine yer verilirken de, aralarında müspet bir hiyerarşinin gözetildiği bilinmektedir. Örneğin, sahabeden bazı yaşlı ve hasta kimselerin hicret fedakârlığını konu alan "Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek bir çok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur..."¹⁷² ayetinin orijinâl metninde "murâğamen" ifadesinin oluşturduğu ruhî lezzet, "sa'eten" ifadesinin oluşturduğu bedenî lezzetten daha değerli olduğu için onun zikrine öncelik verilmiştir.¹⁷³

Sonuç

Cenab-ı Hakk'ın "en yüce iyi" olmasının ve engin merhametinin eseri olarak evrende iyinin kötüye, şerrin hayra hâkim olduğu bir realitedir. Kozmik nizamın sözlü ifadesinden ibaret olan Kur'an'da da aynı sonucun müşahede edileceği açıktır.

Evrende "iyi" zatî olarak vücut bulup, matlup ve dominantken, "kötü" arızî olarak vücut bulmakta ve asla matlup olmayıp, onun asalak mevcudiyetine sadece ontolojik bir zaruret olarak müsaade edilmektedir. Keza Kur'an'da da iyinin galip ve matlup olmasına karşın, kötünün pasif ve iğreti olarak zikre konu olduğu bir vakıadır.

Evrenle Kur'an arasındaki mevcut kozmik izdüşümün bir tezahürü olarak, "tibâk"; diğer adıyla "tezat" sanatı eşliğinde Kur'an'da genel itibariyle olumlunun olumsuzdan önce zikre konu olduğunu gördük. Gerek ilâhî gerek beşerî fiillerin mahiyet ve keyfiyetinden bahseden ayetlerde yaygın olarak olumlunun olumsuzdan önce zikredildiğini; bazı istisnâî durumlarda ise olumsuzun zikrine öncelik tanınmakla birlikte, bunun kendi mecrasında pek mantıklı sebepler barındırdığını müşahade ettik.

Kaynakça

Aster, Ernst Von. *Felsefe Tarihi Dersleri*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: 1943.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1885.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm. *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Suver*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

_____. *Kitab-ı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

_____. *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

_____. "Mutlak İyinin Evrenselliği". *EKEV Akademi Dergisi* 23 (2005): 25-48.

Çağrııcı, Mustafa. "İyimserlik". *DİA*. 23: 400-501. İstanbul: TDV Yayınları: 2001.

172 Nisâ 4/100.

173 Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, 2: 304.

- Ebû Ali el-Cübbâi. *Tefsîru Ebû Ali el-Cubbâi*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Abdulgaffâr. *el-Hucce li'l-Kurrâis-Seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Muesesetu'l-A'lemî, 1988.
- Hançerlioğlu, Orhan. "İyimserlik". *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977.
- Hutchison, John A.-Martin and James Alfred Jr. *Ways of Faith: An Introduction to Religion*. New York: The Ronald Press Company, 1953.
- İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Basrî. *Cemheretu'l-Luga*. Beyrut: t.y.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl el-Kuraşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969.
- İbnu'l-Cevzî; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2010.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. Kahire: t.y.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Tefsîru Ebi'l-Kasım*. nşr. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Konevî, İsmail b. Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Huseyn b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Mısır: Matbaatu'l-Behiyye, 1938.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsa. *el-Câmi' li 'İlmi'l-Kur'ân*. nşr. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sâ'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- Soykut, İsmail Hilmi. *Açıklamalarıyla 12. Asırdan 20. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*. İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1968.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Ma'ânî*. İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1886.
- Tîbî, Şerefuddîn Huseyn. *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb (Keşşâf Şerhi)*. Ürdün: Dâiratu'l-Mektebeti'l-Vataniyye, 2013.
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zeyd b. Ali b. Huseyn. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. İran: Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1956.

Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi

The Criticisims of Samîn al-Halabî against to Raghib in terms of Gharib
al-Qur'an's Method

Burhan SÜMERTAŞ

Doç. Dr., Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Prof., Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Artvin / TURKEY
bsumer55@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9618-1085

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ağustos / August 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.334566

Atıf / Citation: Sümertaş, Burhan. "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân
Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi". *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48
(Aralık 2017): 55-84.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, iki Kur'an sözlüğü hakkında mukayeseli bir araştırmanın ürünüdür. İlki, Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât adlı eseridir. Diğeri ise Râgıb'dan iki yüzyılı aşkın bir zaman sonra yaşayan Semîn el-Halebî'nin Umdetü'l-huffâz adlı eseridir. Semîn, Umdetü'l-huffâz'ı el-Müfredât ve benzeri garibü'l-Kur'an eserlerindeki eksiklikleri tamamlamak amacıyla yazmıştır. Müellif Umdetü'l-huffâz'da pek çok dil bilginine eleştiriler yöneltmektedir. Onun eleştirilerine en çok maruz kalan hiç şüphesiz Râgıbdır. Makalede Semîn'in eleştirileri hem üslup açısından hem de konuları açısından incelenmiştir. Amaç müelliflerden birini haklı, diğerini haksız çıkarmak değildir. Aksine makalede Semîn'in eleştirileri garibü'l-Kur'an metodu açısından ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Semîn, Râgıb, garibü'l-Kur'an, eleştiri, sözlük.*

Abstract

This article is the product of a comparative study of two Qur'anic dictionaries. The first one is the work of Raghıb al-İsfahani titled al-Mufradat. The other is the work titled Umdah al-huffaz by Samîn al-Halabî who lived after more than two centuries later from Raghıb. Samîn wrote Umdah al-huffaz in order to complete the deficiencies in al-Mufradat and similar works on gharib al-Qur'an. The author criticized many linguists in his work. Undoubtedly, the most-exposed to his criticism in Umdah al-huffaz is Raghıb. The aim is not to try to make one of the authors right, the other unjust. On the contrary, this article examines the criticisms of Samîn in terms of gharib al-Qur'an.

Keywords: *Samîn, Raghıb, gharib al-Qur'an, criticism, dictionary.*

Summary

Most people are uncomfortable with being criticized. The criticism is perceived as a negative action. However, when the nature of criticism is considered, it will be understood that criticism is not only a negative activity. The "criticism" word in Arabic is "tanqeed". Some of the meanings of the "tanqeed" are "to separate real money from a fake one"; "to reveal the beautiful sides and imperfect sides of the word", etc. In conclusion, the intention to criticize the scientific work is not only to reveal its imperfection unions, but also to explain its positive aspects.

In the tradition of Islamic commentary, authors criticized each other in time. When the sources were examined, opposition and criticism on the understanding of the verses were begun by Hz. Ali (d. 58/678) and Abû Ayyub al-Ansârî (d. 49/669) and continued by later generations.

The work of Samîn al-Halabî (d. 756/1355) titled Umdah al-huffâz fi tafsiri ashrafi al-alfâz contains too much criticism. The criticisms tension of this work is too high and amount of criticism is too much. Therefore, it differs from the other works. Another difference is that: Samîn is quoting a lot of information in his work. But he quoted from Râgıb al-İsfahânî's (d. 502/1108) work titled al-Mufradât fi gharib al-Qur'an the mostly. As a result of this, it is thought that Raghıb was criticized the most.

This article is the product of a comparative study of two Qur'anic dictionaries. The first one is the work of Râgıb al-İsfahânî titled al-Mufradat. The other is the work titled Umdah al-huffâz for Samîn al-Halabî who lived after more than two centuries later from Raghıb. Samîn is known as an author who has given much criticism at all his works. Undoubtedly, the most-exposed to Samîn's critics in Umdah al-huffâz is Râgıb, al-Mufradât's writer. This situation is

proportional to the fact that Samîn is quoted from Râghib the most. Our aim is not to try to make one of the authors right, the other unjust. On the contrary, this article examines the criticisms of Samîn in terms of gharib al-Qur'an.

The answers of the following questions will be tried to be found during the study. Are the criticism directed against Râghib needed, or even accurate in terms of gharib al-Qur'an? Has the work of Samîn discredit the Râghib's work in terms of language and meaning? Is Samîn's work complementary to Râghib's al-Mufradât, or does it want to lift it?

The authors of the first period works were aimed at helping the student. But, Samîn wrote his work to complete the shortcomings of the earlier period works. Therefore, it is based on a critical point of view that it is the copyright of his work. According to Samîn, the previous works of the kind of gharib al-Qur'an contain short and concise expressions. According to him, this situation is a defect. Samîn claims that his work is going to make up for these shortcomings. For this reason, he wanted to write a large volume of work so that his work would be the largest volume Qur'anic dictionary. In fact, it would not be wrong to say that this glossary is a "concise commentary". It means that the work is a Qur'anic tafseer rather than a Qur'anic dictionary.

Objection and criticism has become almost a temperament for Samîn. This feature of his can be seen in almost all his works. This situation is most evident in Umdah al-huffâz. He just does not criticize the Râghib in his works. There is no authority that he will not criticize almost.

Samîn al-Halabî has benefited from the works of Râghib too much. He used Râghib's ideas almost everywhere, every page, every level, even methods in his work. If Umdah al-huffâz and al-Mufradât are compared with, the great similarity between the two works will be noticed immediately. Sometimes, this sameness or the similarity occurs in words, sometimes in content. Samîn stated the name of Râghib in his quotations clearly, sometimes. He often used a gentle and scientific style in his criticisms. But rarely, he has used some unfamiliar statements.

As far as we can see, the criticism of Samîn al-Halabî is directed more to meaning determinations. Besides, he also criticized the method of Râghib's consulted with verses (istishad), hadiths and poetry. Because according to Samîn, Râghib did not act rightly in this method. The ideas and usings of Râghib on qiraah, grammatical issues and sectarian tendencies are also exposure to Samîn's criticisms. Samîn criticized Râghib's lexicography method sometimes. But, he did not get rid of falling into same mistakes.

Especially, the criticism of meaning determination will contribute to field of gharib al-Qur'an. But it is not possible to say the same thing for all of the criticisms. In particular, the criticisms about the lexicography technique are such, because the lexicography technique has changed and developed in the process.

Giriş

1. “Eleştiri”nin Tanımı ve Amacı

Eleştiri, edebî ürünlerle ilgili bir kavram olarak Arapça’daki “tenkîd/تنقيد” ve Fransızca’daki “critique” kelimelerinin karşılığıdır. Eleştiri lafzının ifade ettiği eylem daha çok Edebiyât-ı Cedîde’de “muâhaze-i edebiye” tabiri ile ifade edilmiştir ki edebî metinlerin belli yönleriyle sorgulanması anlamına gelmektedir.¹ Arapça’daki تنقيد kelimesi ن-ق-د sülâsî kökünden türemiştir. Bu kökün pek çok manası olmakla birlikte dikkat çeken ve önde gelenleri şunlardır: “Alışverişte parayı peşin olarak vermek; paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak; sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak; şüphe nazarı ile uzun uzun bakmak; yılan sokması vb.”²

Yukarıdaki anlamlar dikkate alındığında eleştiri faaliyetinin amacı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Alışverişte *paranın peşin olarak verilmesini* ifade eden anlamı dışarıda tutup diğer manaları birleştirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Bir kişinin sağlıklı eleştiri yapabilmesi için bir eseri derinlemesine incelemesi gerekmektedir. Bu inceleme *şüpheli ve uzun süreli bir bakışı* zorunlu kılmaktadır. Zaten şüphe ve sorgulama olmaksızın eleştiri olmaz. Bir sonraki adım ise eleştirme işini yapan kimse-*nin uzun süreli yoğunlaşması* sonucunda, incelenen *söz ya da eserin olumlu ve olumsuz yanlarının ortaya çıkmasıdır*. Bundan, eleştirinin kuru bir inceleme, sadece olumsuz tarafları öne çıkarma ve eleştiriye konu olan kişi ya da eseri küçük düşürme eylemi olmaması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat pratikte durum hiç de böyle görünmemektedir. Çünkü incelenen eserin olumlu yanları takdir, olumsuz tarafları eleştiri olarak algılanmakta, dolayısıyla eleştiri sadece olumsuzlukların anlatımına hasredilmektedir. Gerçek şu ki, bir sözün ya da edebî eserin övgü ve yergiyi hak eden yanlarını ortaya koymak onun kalitesini daha da artıracak ve onu sahte ve kalitesiz yönlerden arındıracaktır. Kelimenin anlamındaki *yılan sokmasının* eleştiriye maruz kalan kişinin ruh halini betimlediğini söyleyebiliriz. Çoğu insan takdirden hoşlanır ve eleştiriden memnuniyetsizlik duyar. Bu belki de insanın doğasında var olan bir şeydir. Eleştirinin yılan ısırmasına benzetilmesi, eleştiriye maruz kalan kişinin yılan ısırığına maruz kalan kişi gibi acı duymasını anlatmak için olması muhtemeldir. Zira yılan ısırır ve zehrini akıtır, ısırılan hem zehirden hem de dış yarısından acı çeker. Tenkit eden açısından bakıldığında da tenkit edenin acımasız ve ödünsüz davranmasını yılan sokmasına benzetmek yanlış olmasa gerektir.

¹ Şemseddin Sâmî (ö. 1904), *Kâmûs-ı Türkî* (Dersâdet, 1317/1899), 445.

² Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1: 255; Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mîsîrî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, t.y.), 1: 4517-4518; Meccduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), *el-Kâmûsü'l-muhit* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1952), 3: 261; Ebü'l-Kemâl Ahmed Âsım Efendi (ö. 1236/1820), *el-Okyanûs fî tercemeti'l-kâmûs* (y.y., t.y.), 1: 699.

2. Araştırmanın Önemi, Problemi ve Kapsamı

İslam tefsir geleneğinde müellifler zaman zaman birbirlerini eleştirmişlerdir. Kaynaklar incelendiğinde âyetlerin anlaşılmasına yönelik muhalefet ve eleştirilerin ilk dönemlerde Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Ebû Eyyüb el-Ensârî (ö. 49/669) gibi sahabilerle başlayıp sonraki nesillerle devam ettiği görülmektedir. Eleştirel bakış, zaman içinde tefsirde tevilin arttığı oranda artmış ve dirayet tefsirinin bünyesindeki öznellik sebebiyle bu grup tefsirler içinde kendine yer bulmuştur. Tefsirde muhalefet ve eleştirilerin daha çok şerh ve haşiye türü eserlerdeki izahlarda, lugavî açıklamalarda, mezheplere dayalı görüşlerde, sûfi yaklaşımlarda, pozitif bilim verilerine dayalı olarak yapılan açıklamalarda ve tarihselci yaklaşımlarda ya bir eser içinde, ya da müstakil eserlerde farklı tonlarda devam etmiştir. Günümüzde de değişik şekillerde süren eleştirel yaklaşım hiç şüphesiz bundan sonra da devam edecektir.³

Araştırmamıza konu edindiğimiz Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* adlı eseri çok miktarda eleştiri içermektedir. Bu eserdeki eleştirilerin benzerlerinden farkı, eleştiri dozu ve düzeyinin yüksek oluşu, hemen hemen alıntı yapılan herkesin bir şekilde tenkide maruz kalmış olmasıdır. Semîn, eserinde pek çok bilgenden alıntı yapmaktadır. Fakat Râgıb el-İsfahânî'nin⁴ (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*'ından⁵ yaptığı alıntıların miktarı diğer dilcilerden yaptığı nakillere oranla daha fazla olduğu için, doğal olarak eserin genelinde onun Râgıb'ı daha çok eleştirdiği⁶ gibi bir görünüm ortaya çıkmaktadır.

İlmî sınırlar içinde kalmak şartıyla bir müellifin diğerini eleştirmesinde garip karşılanacak bir durum yoktur. Fakat belki garip olan şudur: Semîn, eserinin neredeyse her maddesini, her sayfasını, her pasajını oluştururken Râgıb'dan yararlanan bir müelliftir. O kadar ki Semîn'in bazı maddeleri, paragrafları Râgıb'ınkilerle tıpatıp aynıdır. Semîn'in, eserini oluştururken bu kadar yoğunlukla yararlandığı kişiyi ve görüşlerini neredeyse her seferinde -bazı istisnalar hariç- eleştiriye tâbi tutması biraz zorlama bir çabanın ürünü gibidir. Çalışmamızın ilerleyen yerlerinde Semîn'in eleştiri üslubunu da

³ Geniş değerlendirme için bk.: Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 17-43.

⁴ Müellif hakkında bilgi için bk.: Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 398-401; "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38 (2012): 101-146; "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 44 (2015), 9-66.

⁵ Eser hakkında bilgi için bk.: Kara, "el-Müfredât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 504-505.

⁶ el-Müfredât'a yönelik başka eleştirel çalışmalar için bk.: ez-Zeydi, Kâsıd Yâsir, "Min Evhâmî'r-Râgıb fî Mu'cemihî: Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân", *Mecelletü Âdâbi'r-Râfidîn*, Musul, 24 (1992), 34-67; Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahmân, "et-Tenbihât ale't-Te'vilât fî Kitâbi'l-Müfredât li'r-Râgıb el-İsfahânî", *Mecelletü Külliyyeti Usûliddîn Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd*, 22 (1414/1993), 15-41; "er-Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım", trc. Hasan Keskin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2003), 399-416.

ayrıca değerlendireceğiz. Eleştirilmesi gereken durumlarda eleştirmekten çekinmemek ilmî cesaretin bir gereğidir. Fakat kanaatimizce Semîn eleştirilerin dozunu kaçırmış, gereksiz denilebilecek eleştirilere de yer vermiştir.

Bizi, içeriğinde bu kadar yoğun eleştiriler barındıran bir eser üzerine inceleme yapmaya sevk eden şey, bazı sorulara cevap bulma çabamızdır. Bu nedenle çalışmamız boyunca aşağıdaki soruların cevapları daima aranacaktır: Râgıb'a yöneltilen eleştiriler garîbu'l-Kur'ân açısından isabetli, hatta gerekli midir? Semîn'in eleştirileri Râgıb'ın eserini dil ve anlam takdirleri açısından değersizleştirir mi? Semîn'in eseri Râgıb'ın *el-Müfredât*'ının tamamlayıcısı mıdır, yoksa onu rafa mı kaldırmak istemektedir?

Araştırmanın kapsamını şu şekilde belirtebiliriz: Bu çalışma Semîn el-Halebî'nin *Umdetü'l-huffâz* adlı eserinde Râgıb'a yönelttiği eleştiriler üzerine gerçekleştirilen bir incelemedir. Dolayısıyla çalışmamız boyunca Semîn'in *Umdetü'l-huffâz*'ı ile Râgıb'ın *el-Müfredât*'ının ilgili yerleri karşılaştırılmaktadır. Yine çalışma boyunca garîbu'l-Kur'ân açısından değerlendirmelere gidilmektedir. İhtiyaç görülen yerlerde hem ilgili müelliflerin, hem başka dilcilerin eserlerine başvurulmaktadır.

1. Semîn'in Râgıb'a Yönelik Genel Tutumu

1.1. *Umdetu'l-huffaz*'ın Mukaddimesinde Râgıb

Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*'ın mukaddimesine besmele ve hamdele ile giriş yaptıktan sonra ulümü'l-Kur'ân'a dair herkes tarafından bilinen kısa bilgiler vermektedir. İlim ehlinin bu alanda önemli eserler verdiğini ifade ederek bunlara Muhammed b. Bekr b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941) ve Ebû Ubeyd Ahmed ibn el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *Garîbü'l-Kur'ân*'ları ile Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ını örnek olarak zikretmektedir. İbarelerinin kısalığı ve anlamlarının veciz oluşlarından dolayı maksadı anlatmakta yetersiz kaldıklarını iddia ederek bu eserlere şu toplu ve kısa eleştiriye getirmektedir. "... لم يُنمُوا المقصودَ من ذلك لاختصار عباراتهم، وإيجاز إشاراتهم."⁷

Mukaddimenin daha ilk satırlarında tenkide başlayan Semîn'in belirttiği husus doğrudur, fakat bize göre orada eleştirilecek veya eksiklik olarak değerlendirilecek bir durum yoktur. Çünkü bu iki eser, kısa ve özlü anlatımlar içermekle beraber zaman zaman geniş açıklamalara da yer vermektedir. Semîn bu eleştirileri yaparken muhtemelen müelliflerin yaşadıkları asırları dikkate almamaktadır. Çünkü ilgili eserlerden biri Semîn'den yaklaşık üç buçuk, diğeri de dört asır önce telif edilmiştir. Hicrî dördüncü asırda yazılan garîbü'l-Kur'ân eserlerinin geneli zaten "orta" hacimlidir. Yani garîbü'l-Kur'ân türü eserler geçmişten günümüze gelirken hacimlerini artırarak gelmiş değillerdir. Dolayısıyla Semîn'in "küçük hacimli" oldukları anlamına gelebilecek eleştiri-

⁷ Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed el-Tüncî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993), 1: 38.

risi pek de makul görünmemektedir.⁸ Haddizatında garibü'l-Kur'ân türü eserlerin kısa ve özlü açıklamaları içermesi çok doğaldır. Bu konudaki en hacimli eser olarak nitelenebilecek eser Semîn'e ait *Umdetü'l-huffâz*'dır. Dört cilt halinde basılan eser bir garibü'l-Kur'ân eseri olmaktan çok, özlü bir Kur'ân tefsiri niteliğindedir. Çünkü kelimelerin açıklanmasında âyet, hadis, kelime tahlili, şiir, atasözü, darb-ı mesel, tarihi bilgiler gibi geniş konu yelpazesinden yararlanıldığı görülmektedir. Eser, çok az yönleriyle klasik tefsirlerden ayrılmaktadır.

Semîn el-Halebî, eserinin mukaddimesinde Râgıb'dan bahsederken öncelikle ona Allah'tan rahmet dileyerek söze başlamakta, ardından ilminin genişliğini kabul etmekte ve onun kendinden öncekilere oranla daha kapsamlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir. Bunlar, Semîn'in Râgıb hakkındaki olumlu ve takdîrî ifadelerdir. Bu sözlerinden hemen sonra, açıklanmasına ve bilinmesine çok ihtiyaç duyulduğu halde Kur'ân'da geçen bazı kelimeleri eserine almayı ihmal ettiği, yine Kur'ân'da olmayan bazı kelimelere eserinde yer verdiği, hatta şâz kırâatleri eserine aldığı için Râgıb'ı eleştirmektedir. Semîn'e göre Râgıb, Kur'ân'da geçtiği halde şu kelimeleri *el-Müfredât*'a almamıştır:⁹ زبانية,¹⁰ من الغائط,¹¹ قريش,¹² كالحون,¹³ هلو عا,¹⁴ ملجأ,¹⁵ سرانقها,¹⁶ حصب,¹⁷ حاصباً,¹⁸ ماروت,¹⁹ اقتده,²² مقتدون,²¹ نضاختان,²⁰ مسفوحاً. Yeri gelmişken ilave bir bilgi olarak kaydedelim ki Davudî, *el-Müfredât*'a yazdığı önsözdeki mülâhazalarda Râgıb'ın yer vermediği kelimeler listesine şu kelimeleri de eklemektedir:²⁴ فأن,²⁵ من إملاق,²⁶ من خردل,²⁷ ألتناهم,²⁸ الأزلام.²⁹

Semîn'in bu eleştirisinde gözden uzak tutulmaması gereken bir nokta vardır: Hangi kelimenin “garib” kategorisinde sayılacağı müelliflere göre farklılık arz eden bir husus-

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), *Garibü'l-Kur'ân/Nüzhetü'l-kulûb* (Mektebetü Muhammed Ali Sabih ve Evlâdüh, 1963); Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî (ö.401/1011), *Kitâbü'l-garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: 1999).

⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 38.

¹⁰ Alak 96/18.

¹¹ el-Mâide 5/6.

¹² Kureyş 106/1.

¹³ el-Mü'minûn 23/104.

¹⁴ el-Me'âric 70/19.

¹⁵ et-Tevbe 9/57.

¹⁶ el-Kehf 18/29.

¹⁷ el-Enbiyâ 21/98.

¹⁸ el-Kamer 54/34.

¹⁹ el-Bakara 2/202.

²⁰ el-En'âm 6/145.

²¹ er-Rahmân 55/66.

²² ez-Zuhruf 43/23.

²³ el-En'âm 6/90.

²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1997), 22.

²⁵ er-Rahmân 55/26.

²⁶ el-En'âm 6/151.

²⁷ el-Enbiyâ 21/47.

²⁸ et-Tür 52/21.

²⁹ el-Mâide 5/90.

tur. Çünkü bir müellifin garîb olarak niteleyip eserine aldığı bir kelimeyi başka bir müellif eserine almayabilmektedir. Bu da hangi kelimenin garîb kategorisinde değerlendirileceğine dair bir anlayış birliğinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Geçmişte garîblik anlayışı, yaşanılan zamana ve Arap olmayan unsurların İslamiyet'i kabullerine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Şayet durum Semîn'in düşündüğü gibi olursa garîbü'l-Kur'ân sahasında yazılmış hiçbir eser "bazı kelimeleri dışarıda bırakmış olma" eleştirisine maruz kalmaktan kurtulamayacaktır. Semîn'in kendi eseri de buna dâhildir. Aksi halde bu sahanın eserlerinin Kur'ân'ın bütün kelimelerini ihtiva ediyor olması gibi bir beklenti doğacaktır ki bu da mümkün değil ve garîbü'l-Kur'ân'ın tabiatına aykırıdır.

Mukaddime'de Semîn'in Râgıb'a yönelttiği bir eleştiri daha vardır ki bu eleştiriye bizim de itirazımız yoktur. Çünkü Râgıb نُطُون kelimesinin³⁰ şâz bir kırâate göre okunuşu olan بَطُور kelimesini ب ظر maddesinde ele alıp işlemiştir.³¹ Bu durum Semîn'in gözünden kaçmamakta ve onun eleştirisine maruz kalmaktadır.³² Dolayısıyla Râgıb, Kur'ân'da olmayan bir kelimeyi eserine almakla genel anlayıştan farklı bir uygulama içine girmiştir. Belki Râgıb kelimeyi eserinde zaten var olan ب ظن maddesinin sonunda "farklı kırâatler" çerçevesinde ele alarak işlemiş olsaydı daha anlaşılır olurdu.

Râgıb Kur'ân'da geçmeyen bazı kelimeleri de eserinde zikretmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla آمين³³, الزُّعَاقُ³⁴, العَرَضُ³⁵, هُنَّ³⁶ kelimelerine ilgili maddelerinde müstakil başlıklar altında yer vermiş, anlamlarını açıklamış, ancak bazı kelimeler için örnek âyet zikretmemiş, bazı kelimeler için de ilgisiz âyetleri örnek olarak göstermiştir. Râgıb'ın Kur'ân kelimelerini açıkladığı eserine yukarıdaki kelimeleri de almış olmasını anlamak oldukça zordur. Aslında Semîn'in Râgıb'ı bu yönüyle de eleştirmesi beklenirdi. Fakat her nedense o bu ayrıntıya eleştirel açıdan hiç değinmemiştir.

Semîn, Râgıb'ı eleştirilerinde kötü bir niyet taşımadığını şu cümleleriyle dile getirmektedir:

Allah da biliyor ki, ben bu sözleri onun ilminin büyüklüğünü görmezden gelmek ve onda bir eksiklik aramak için söylemedim. Zira Kur'ân her belâğat sahibini aciz bırakan bir kitaptır. Sadece bu konuya dikkat çekmeyi ve bunun böyle bilinmesini amaçladım.³⁷

Bu bölümdeki eleştirileri hakkındaki genel kanaatimiz şu şekildedir: Semîn'in

³⁰ en-Nahl 16/78.

³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytâni (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2010), 62, ب ظر md.

³² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 38.

³³ Râgıb, *el-Müfredât*, أم md. Hemen hemen bütün baskılarda zikredilen kelimeye, elimizdeki baskıda yer verilmiştir. Bu durum muhakkikten veya baskıdan kaynaklanmış olabilir.

³⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, 218, ز ع ق md.

³⁵ Râgıb, *el-Müfredât*, 361-362, غ رض md.

³⁶ Râgıb, *el-Müfredât*, 524, ن ه md.

³⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 38-39.

Râgıb'a yönelttiği şâz kırâati ayrı bir kelime olarak sunmuş olmasına yönelik eleştirisi makul bir eleştiri olarak görülmektedir. Diğer eleştiriler daha çok sözlükçülük tekniğini ilgilendiren ve kişilere göre farklılık arz eden hususlar olup garîbü'l-Kur'ân açısından eleştiriyi hak etmemektedir.

1.2. Râgıb'dan Alıntı Tarzı

İlmî çalışmalarda müelliflerin birbirlerinden alıntı ve nakillerde bulunmaları olağan bir faaliyettir. Eskiden olduğu gibi günümüzdeki çalışmalarda da alıntılar yapılmaktadır. Alıntının kaynağının belirtilmesi çok önemlidir. Üzerinde çalıştığımız *Umdetü'l-huffâz*'da da Semîn el-Halebî, Râgıb'dan çokça alıntı yapmaktadır. Bu alıntılar o kadar çoktur ki eserin tamamı tarandığında saymakla bitmeyecek derecededir. Râgıb'dan isim vererek yaptığı alıntılar genellikle “Râgıb söyledi/قال,³⁸ zikretti/ذكر,³⁹ ifade etti/أطلق,⁴⁰ nakletti/نقل,⁴¹ açıkladı/فسر,⁴² anlattı/حكى,⁴³ tabir etti/عبر,⁴⁴ belirledi/نص,⁴⁵ kaydetti/قيّد⁴⁶ gibi ifade kalıplarıyla ilmî adaba uygun olarak gerçekleştirilmektedir.

Umdetü'l-huffâz'da Râgıb'ın ismi anılarak yapılan alıntılarının yanı sıra ismi hiç zikredilmeden yapılan alıntılar da az değildir. İsim vermeden yaptığı alıntılarda genellikle “denildi ki/قيل⁴⁷”, “başka bir yerde şöyle geçmektedir/وفي آخر⁴⁸”, “işin hakikati şudur/حقيقته⁴⁹”, “bazıları dedi ki/بعضهم⁵⁰... gibi ifade kalıplarına yer verilmektedir. Sadece birkaç örnek olması açısından ب ر د⁵¹ و ر أ⁵² و ع م ل⁵³ maddelerine bakıldığında Râgıb'ın ismi zikredilmeksizin eserinden lafız veya mefhumun alındığını görmek yeterli olacaktır. Hatta ح د⁵⁴ و ل⁵⁵ و م⁵⁶ و م⁵⁷ ك ر ه gibi maddeler incelendiğinde ise bunların çok az değişiklikle Râgıb'ın açıklamalarından oluşturulduğu anlaşılacaktır. Bazı çağdaş araştırmacılar bu durumu “Eski ulemânın üslubu böyleydi”⁵⁸ diyerek hoş

³⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 60, 61, 165, 168, 177, 198.

³⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 148.

⁴⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 199; 5: 363.

⁴¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 169, 219; 3: 308.

⁴² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 515.

⁴³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 517, 2: 63.

⁴⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 13.

⁴⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 54.

⁴⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 300.

⁴⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 71, 206, 260, 355.

⁴⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1:91.

⁴⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 60.

⁵⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 315.

⁵¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 200, د ب ر د md.

⁵² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 60, ر أ md.

⁵³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 150, ع م ل md.

⁵⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1:73, ح د md.

⁵⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 408, ق و ل md.

⁵⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 412, ق و م md.

⁵⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 459, ك ر ه md.

⁵⁸ Muhammed b. Hamad b. Abdillâh el-Muhaymid, *Garîbü'l-Kur'ân beyne kitâbeyi'l-Müfredât li'r-Râgıb el-İsfahânî ve Umdetü'l-huffâz li's-Semîn el-Halebî* (Riyad: Câmi'atü Melik Su'ûd, 1436/2015), 412.

görmeye çalışsalar da ilmî eserlerde kaynak göstermenin önemi hiçbir zaman değişmemiştir, bundan sonra da değişmeyecektir.

1.3. Râgıb'ı Onaylaması

Semîn'in eseri sadece eleştirilerden oluşmaz. O, alıntı yaptığı müelliflerin görüşlerini gerekli gördüğü durumlarda onaylayıp takdir etmektedir. Bu müellifler içinde Râgıb da yer alır. Semîn Râgıb'ı tasdik ettiği durumlarda bazen “doğru söyledi/صدق”,⁵⁹ “bunun hakikati Râgıb'ın söylediği sözdür/تحقيقه مقاله الراغب”,⁶⁰ “bu güzeldir/وهو حسن”⁶¹ gibi kesinlik ifade eden kullanımların yanında “bu güzeldir fakat.../وهو حسن إلا...”⁶² “burada bu sahihtir fakat.../هذا صحيح هنا لكن...”⁶³ gibi şartlı ifadelere de yer vermektedir. Semîn'in kabullerinde dikkat çeken bir kullanım da onun örneğin “Râgıb'ın sözü sahihtir çünkü.../قوله صحيح لأنهم...”⁶⁴ biçimindeki bazı cümlelere yer vermesidir. Bizce bu önemlidir. Çünkü Semîn, itiraz ve eleştirilerini gerekçelendirdiği gibi, kabullerinin de nedenlerini açıklamaya özen göstermektedir. Buradan Semîn'in neredeyse bütün kabul ve eleştirilerini bir gerekçeye dayandırarak yaptığını anlamaktayız. Bu yüzden Semîn'in kuru bir nakilci olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Eleştirmek bir ilim adamının hem hakkı hem görevidir. Eleştirdiği kişinin veya eserin iyi taraflarını takdir etmek ise bir erdemdir.

Bunlardan başka Semîn'in Râgıb için övgü, eleştiri ya da tasdikten hangisini kastettiği anlaşılamayan, hepsi için de kabul edebileceğimiz ifadeleri de vardır. “Başka hiç kimsenin kaydetmediği, sadece Râgıb'ın kaydettiği görüş işte böyledir/كذا قيده الراغب ولم يكتبه غيره”⁶⁵ ve “Râgıb'ın sözünde bunun tersi vardır... Bu, insanların söylediklerinin tam tersi ve mananın da zıddıdır/عكس المعنى، وهذا عكس ما قاله الناس، وعكس المعنى أيضاً”⁶⁶ cümleleri bu kabilden sayabileceğimiz ifadelerdir.

1.4. Râgıb'ı Başka Dilcilerle Karşılaştırması

Semîn'in Râgıb'a yönelik genel tutumuna baktığımızda onun, Râgıb'ın açıklamalarını zaman zaman başka dilcilerden gelen açıklamalarla mukayese ettiğine şahit oluyoruz. Görebildiğimiz kadarıyla bu mukayeseler sonucunda Râgıb'ın açıklamaları genellikle “tercih edilmeyen görüş” konumunda kalmaktadır. *Umdetü'l-huffâz*'ın genelinde pek çok mukayese bulunsa da detaya girmemek için şu hususu belirtmek istiyoruz: Semîn el-Halebî, Râgıb'ın görüşlerini kimi zaman Halil b. Ahmed (ö. 170/786), kimi zaman Ezherî (ö. 370/980), kimi zaman Ebû Ubeyde (ö. 209/824), kimi zaman da sahibini belirtmediği görüşlerle birlikte vermekte ve ardından kendi tercihi-

⁵⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 151.

⁶⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 411.

⁶¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 361.

⁶² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 535.

⁶³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 414.

⁶⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 321.

⁶⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 300.

⁶⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 300, ش ر ط، md.

ni belirtmektedir.

Semîn'in Râgıb'ı başka dilcilerle karşılaştırması çoğunlukla kelimenin anlamını tespit etme noktasında gerçekleşmektedir. Mana takdirleri esnasında Semîn, bazen Râgıb'ın görüşünü diğer görüş ile çelişir bulmakta/⁶⁷ينافي bazen diğer görüşleri sahîh/صحيح⁶⁸, güzel/أحسن⁶⁹ ya da doğru/صواب⁷⁰ olarak nitelemektedir.

1.5. Râgıb'ı Eleştiri Üslubu

Semîn *Umdetü'l-huffâz* adlı eserinde eleştirilerini bilimsel nezaketin sınırlarını aşmadan genellikle "Râgıb şöyle dedi... ben ise böyle diyorum/... قال... قلت",⁷¹ "Bu görüşte bir problem var. Çünkü.../... فيه نظر لأنه"⁷² kalıplarını benzer versiyonlarıyla kullanmaktadır. Üslup açısından sert ve incitici olmayan diğer eleştiri kalıplarından bazıları da kısaca şunlardır: "Onun bu ifadesinde bir ağırlık/gariplik vardır/في عبارته غلظة",⁷³ "Burada başka bir cevap daha doğuyor/يُظهر جواباً آخر",⁷⁴ "Yanlıf ifade/غير سديد",⁷⁵ "Apaçık bir problem var/فيه نظر واضح",⁷⁶ "Bu görüş doğru değildir. Çünkü.../هذا لا يصح... لأن...",⁷⁷ "Sıkıntılı bir söz/صعب",⁷⁸ "Onun bu açıklaması peygamberler için uygun değildir/على الأنبياء",⁷⁹ "Râgıb böyle dedi. Ama bana göre.../و قاله الراغب، و عندي أن هذا..."⁸⁰

İlmî çalışmalarda eleştiri olgusunun varlığı kadar eleştiride kullanılan dil ve üslup da önemlidir. Eleştiri sahibinin, iyi niyetle ve ölçülü bir şekilde eleştiri yapması gerekir. Aynı zamanda şahıs yerine "eser ve metin" odaklı eleştiriler ilmin gelişmesine katkı yapabilir. Ayrıca, bu hususlara özen gösteren tenkitçi müelliflerin varlığı eser sahiplerinin normalden daha dikkatli olmalarını sağlayacaktır.⁸¹ Görebildiğimiz kadarıyla Semîn el-Halebî eleştiriyi pek seven bir müelliftir. Gerek *Umdetü'l-huffâz*'da gerekse Kur'an'ın irabı ile ilgili eseri *Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*'da muhataplarını adeta eleştiri yağmuruna tutmuştur. Dahası, *Dürrü'l-masûn*'da hocası Ebû Hayyân'a da (ö. 745/1344) ağır eleştiriler yönelmiş ve pek çok konuda ondan bağımsız hareket etmiştir. Onun bu eleştirileri Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577) ile Kınalızâde Ali

⁶⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 375, ج ٣، د.

⁶⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 502, ج ٣، ب.

⁶⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 572, ج ٣، ب.

⁷⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 14, د ف ق، md.

⁷¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 87, 115, 121; 3: 11.

⁷² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 78, 308, 377, 416; 3: 28, 410.

⁷³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 403.

⁷⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 489.

⁷⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 328.

⁷⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 308.

⁷⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 230.

⁷⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 136.

⁷⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 181.

⁸⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 300.

⁸¹ Şükrü Aslan, "es-Semîn ve Garibü'l-Kur'an'daki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12 (1995): 74.

Çelebî (ö. 979/1572) arasında tartışma konusu olmuş ve zaman içerisinde konu ile ilgili risaleler kaleme almalarına neden olmuştur.⁸²

Semîn'in eserlerinde eleştirilerin miktarı çok, dozu da yüksek olunca zaman zaman üslupta amacın dışına çıktığı görülmektedir. *Umdetü'l-huffâz*'da Semîn'in Râgıb'a yönelik eleştirilerinin içinde bilimsel nezakete sığmayan ağır ifadelere de rastlamak mümkündür. Bu ifadelerden bazıları şöyledir: "Bu durumun onun gibi birinin gözünden nasıl kaçtığına şaşırımd/عجبت كيف يخفى على مثله ذلك",⁸³ "İşaret edilen şeyi ben anlamadım/لم أفهم الإشارة المذكورة",⁸⁴ "Bu, kendisi de açıklamaya muhtaç bir açıklama-dır/هذا تفسير يحتاج إلى تفسير"⁸⁵, "Fakat Adem'i bununla sıfatlandırması uygunsuz bir cür'et/cesarettir/ولكن وصفه آدم بذلك جراءة لاتحوز".⁸⁶

Bu cümleler Râgıb'ın hem ilmî birikimine hem de itikadına yönelik ince göndermeler içermektedir. Eleştirmek, hiçbir otoriteyi tenkit etmekten çekinmeyen Semîn için adeta bir mizaç olmuştur. İlmî eserlerde görmeye alışık olmadığımız bazı üslup hatalarına örnek olarak verebileceğimiz misallerden birisi onun Yahudileri zikrettiği yerde onlara lanet okuması/لعنهم⁸⁷ diğeri de Emevi Irak valisi Haccâc b. Yusuf (ö. 41/661) için hemen hemen her geçtiği yerde habîs/الخبيث⁸⁸ nitelemesini kullanmasıdır.⁸⁹

2. Semîn'in Râgıb'ı Eleştirileri

2.1. Lafızların Anlamlandırılmasıyla İlgili Eleştirileri

2.1.1. Genel olarak

Semîn'nin Râgıb'a yönelik eleştirilerinin en yoğun olduğu alanlardan biri ilgili kelimeye mana takdirlerine dairdir. Bu durumlarda Semîn, kelimenin anlamını verirken Râgıb'ın verdiği manaları da zikretmekte, ardından onun verdiği bazı anlamları reddetmekte ve kendi tercihini gerekçesiyle birlikte sunmaktadır. Önce Semîn'in bu alandaki eleştirilerinin belli başlı özelliklerine değinmek istiyoruz:

Bazı eleştiriler kelimenin anlam yelpazesine ve garîbü'l-Kur'ân birikimine katkı sağlamaktan uzak görünmektedir. Öyle ki bu eleştirilerin yapılması ile yapılmaması arasında bir fark yok gibidir. Bunun tipik bir örneğini lübb/لُبُّ kelimesinin açıklanması sırasında görüyoruz. Râgıb, *el-Müfredât*'ta lübb'ün anlamlarını ve deveden örneklerini açıklarken geniş izahlara yer vermiştir. İlgili kısım şu şekildedir:

لُبُّ الدَّيْمِي 'bir yerde ikâmet etmek' anlamına gelir. Bu deyim asıl itibarıyla develer hakkında kullanılır ki 'devenin göğsünü koyduğu, dinlendi-

⁸² Abdulaziz Hâtif, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 492-493.

⁸³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 142, و ع ل md.

⁸⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 358, و س ع md.

⁸⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 61, ج ع ر md.

⁸⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 13, م ظ ل md.

⁸⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 253, ع م س md.

⁸⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 24, د ل ظ ه md.; 64, د ل ع md.

⁸⁹ Arslan, "es-Semîn ve Garîbü'l-Kur'ân'daki Metodu", 75.

ği yer' anlamına gelir. تَلَبَّبَ fiili ise 'sımsıkı bağlamak', 'kemer ile sıkmak' manasına işaret eder. Bunun da aslı 'devenin göğsünü bağlamak'tır. لَبَّبْتُه 'kişinin kolyesine/gerdanına vurmak' demektir. Kolyeye bu ismin verilmesi, göğüs lübbün (aklın) yeri olduğu içindir...⁹⁰

Semîn ilgili madde kapsamında Râgıb'ın bu görüşlerini özet olarak verdikten sonra özellikle son cümleye odaklanır ve göğsün akıl için mekân olmasını şu cümlelerle eleştirir: "...Bunu Râgıb söylemiştir. Burada bir problem vardır. Çünkü akıl göğüste değil başta olur.../...الصدر... لا في الرأس في العقل في الرأس لأن الصحيح أن العقل في الرأس لا في الصدر..."⁹¹ Bu örnek aynı zamanda Semîn'in itiraz ve eleştirilerinin genelinde gerekçeli davranmaya özen gösterdiğinin de işaretidir. Bizim kanaatimiz bu eleştirinin yerinde bir eleştiri olmadığı yönündedir. Çünkü Râgıb, ilgili maddede lübb'ün "öz akıl" olduğunu, her aklın lübb olamayacağını fakat her lübb'ün akıl olabileceğini, bu yüzden Allah'ın hikmetleri kavrayabilenleri "lübb sahibi" olarak nitelediğini zaten belirtmektedir. Sadece lübb kelimesinin iştikâkını belirtirken ilk anlamlara ulaşarak kelimenin doğal anlamını yakalamaya çalışmaktadır. Semîn ilk açıklamaları dikkate almaksızın sadece bir cümleye odaklanmaktadır. Aslında Râgıb'ın belirttiği o anlamlara Semîn'in kendisi de ilgili maddede yer vermektedir. Semîn'in bu tutumu Râgıb'ın aklın mekânını sadr/göğüs olarak gördüğü ve kabullendiği algısına neden olmaktadır. Ayrıca aklın mekânını tartışmak olsa olsa felsefenin bir konusu olabilir ve onu garibü'l-Kur'ân kapsamında itiraz edip eleştirmek gereksiz bir tutumdur. Bu arada "Acaba Semîn eserinin ع ق ل maddesinde aklın mekânı konusundaki tartışmalara yer vermiş midir?" şeklindeki bir soruya cevap bulmak için ilgili yere baktık ve şu cümleleri gördük: "İnsanlar aklın âraz mı yoksa cevher mi olduğu ve aklın mahallinin kalp mi yoksa baş mı olduğu hususlarında ihtilaf etmişlerdir!؟ وهل محله القلب أو الرأس؟ واختلف الناس في العقل هل هو عرض أو جوهر؟" ⁹² Semîn'in ifadelerinin işaret ettiği felsefi tartışmalar bir kelimenin anlamını daha iyi öğrenmemize katkı yapmayacak türdendir.

Semîn'in bazı eleştirileri sadece "eleştirmiş olmak için" yapılmış gibi görünmektedir. Bununla ilgili bir örnek şöyledir: Semîn ط ه ر maddesinde Bakara Suresi'nin 125. âyetinde geçen "... وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ... evimi temiz tutun..." anlamındaki طَهِّرَا kelimesi ile ilgili olarak Râgıb hakkında şunları söylemektedir:

Denildiğine göre bu âyet Allah Teâlâ'dan başkasının sevgisinden kalbi temizlemeyi teşvik içindir. Râgıb bunu Fetih Suresi'ndeki هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ... âyetinde zikredilen sekînenin kalbe girmesi için olduğunu söylemektedir. Râgıb'ın bundan başka bir şeye neden değinmemiş olmasına gerçekten şaşıyorum. Bu söz zâhir ulemâsının sözüne benzemiyor. O halde Râgıb âyetin devamındaki 'tavaf edenler, itikâfa giren-

⁹⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, 405, ل ب ب md.

⁹¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 8, ل ب ب md.

⁹² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 130, ع ق ل md.

ler, rükû ve secde edenler için...’ ifadesini ne yapıyor? Zaten mutasavvıflar bu ifadenin tümünü tevîl etmişlerdir.⁹³

Semîn’in Râgıb’ın “denildi / قيل/” şeklinde aktardığını belirttiği ifade *el-Müfredât*’ta “bazıları dedi ki/ قال بعضهم/” biçiminde geçmiştir.⁹⁴ Burada Râgıb sadece kelimenin farklı yorumlarını zikretmiş ve kendisi bir yorum yapmamıştır. Râgıb’ın sadece aktarıcı konumunda olduğunu anlamak da hiç zor değil iken, Semîn’in ona neden bu kadar yüklendiğine de insan şaşmadan edemiyor. Semîn devamla Râgıb’ın temizliği “beden ve nefis temizliği” olarak ikiye ayırdıktan sonra âyetlerin genelinin bu şekilde anlaşıldığını belirtmesine de “Bu konu hakkında gelen âyetlerin beden temizliğini kastettiği açıktır. Çünkü ibadet onunla yapılmaktadır/ في طهارة من الآيات الواردة في ذلك إنما هي في طهارة الظاهر من الآيات الواردة في ذلك إنما هي في طهارة الظاهر لأن الجسم لأن ذلك يُتعبَد به ظاهراً”⁹⁵ diyerek itiraz ve eleştiri yöneltmektedir.

Semîn’in anlam takdirlerine yönelik itirazlarının önemli özelliklerinden biri de Râgıb’ın verdiği anlamları akıl ile tartmasıdır. Bu gruptaki eleştiri ve itirazlarının garîbü’l-Kur’ân birikimine katkısı olacağı muhakkaktır. Örnek olarak خ ب ط maddesini verebiliriz. Bu maddede Râgıb’ın açıklamaları şu şekildedir:

خَبَطُ kelimesi ‘vurmak’ manasına gelir. Hayvanın ön ayakları ile yeri eşelemesi ve insanın sopası ile ağaca vurması gibi. Sultanın zulmü de istiâre olarak bu kavramla ifade edilerek سُلْطَانٌ خَبُوطٌ denir. İyiliğin zorla elde edilmesini istemek de ağacın yapraklarını zor kullanarak çırpıma benzetilerek اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْتَبِطُ الشَّيْطَانَ مِنَ الْمَسِّ... Şeytanın çarptığı kimseler gibi...’ (el-Bakara 2/275). Bu, âyette geçen خَبَطُ ‘yapraklarını dökmesi için ağaca vurmak’ deyiminden alınmış olabileceği gibi ‘iyilik istemek’ demek olan اِخْتِبَاطٌ kelimesinden de alınmış olabilir. Çünkü Nebî’nin (s.a.v) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَعُوذُ بِكَ اَنْ يَخْتَبِطَنِى الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ. ‘Allahım! Şeytanın dokunarak beni ele geçirmesinden sana sığınırım’ şeklinde dua ettiği rivayet olunur.⁹⁶

Semîn ilgili maddeyi açıklarken Râgıb’ın yukarıdaki ifadelerine yer verdikten sonra ikinci ihtimali “mana olarak buraya hiç uygun değildir/ لا نرى معنى لائق بذلك”⁹⁷ cümlesiyle eleştirmektedir. Semîn’in itirazı mantıken “Sürekli vurmanın neresi marufu talep etmektedir?” sorusunu akla getirmektedir. Anlaşıldığına göre Hz. Peygamber’in duası “mefhum olarak” iyilik istemektir. Ancak kelime açıklamasında “şeytanın insana sürekli vurması” anlamı bizâtihi iyilik istemek manasına denk düşmemektedir. Dolayısıyla Semîn burada akıl-mantık yolunu kullanarak Râgıb’ın ortaya koyduğu ihtimalli manalardan birini reddetmektedir.

Semîn’in eleştirilerinde önemli bir detay da onun örfü dikkate almasıdır. Buna en

⁹³ Semîn, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 482-483, طه md.

⁹⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, 1311, طه md.

⁹⁵ Semîn, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 483, طه md.

⁹⁶ Râgıb, *el-Müfredât*, 148, خ ب ط md.

⁹⁷ Semîn, *Umdetü’l-huffâz*, 1: 562, خ ب ط md.

güzel örnek özür/عذر kelimesi için yapılan açıklamalarıdır. Râgıb'a göre bir insan özür dilerken genellikle "Yapmadım", "Şu sebeple yaptım" ya da "Yaptım, ama bir daha yapmayacağım" formlarını kullanmaktadır.⁹⁸ Semîn bu açıklamalardan birincisine şu şekilde itiraz etmektedir: "Bunda bir problem vardır. Çünkü ehl-i örf bunu özür olarak kabul etmemektedir. Bilakis o bir inkârdır/ وفيه نظر لأن أهل العرف لا يعذونه عذراً بل هذا كان إنكاراً"⁹⁹ Örfün açıklamalarının dikkate alınması Kur'ân kelimelerinin açıklanmasında gözden kaçabilecek bazı hataların önüne geçilmesinde önemli katkı yapabilmektedir. Semîn burada Râgıb'dan daha dikkatli davranarak faydalı bir yol göstermektedir.

Son örneğimiz Semîn'in eleştirilerinde tarihi bilgilere önem vermesi hakkında olacaktır. Râgıb mihrâb/محراب kelimesi hakkında şöyle demiştir:

Mihrabın aslı mescitle ilgili kullanımdadır. O, mescidin ön tarafını anlatmak için tahsis edilmiş bir isimdir. Evin ön tarafının mihrab diye adlandırılması mescidin mihrabına benzetilmesindedir. Bu görüş, sanki daha doğrudur.¹⁰⁰

Semîn tam da burada bir eleştiri getirerek en azından bu kelime bağlamında Râgıb'ın tarih verilerinden yararlanmadığını ortaya koymaktadır. Semîn şöyle demektedir: "Mihrap mescitlerin yapılmasından da eski bir kelimedir/المحراب لفظٌ قديمٌ قبلُ: قلتُ: المحراب لفظٌ قديمٌ قبلُ" Semîn gerçekten de önemli bir konuya parmak basmaktadır. İbn Aşûr (ö. 1973) Araplar'ın mihrâbı İslam'ın ilk yıllarında Yahudi ve Hıristiyan kültüründeki kurban mahalli (mezbah, sunak) anlamında kullandıklarına, mescitlerdeki özel yer olarak kullanımının muhtemelen ikinci yüzyılda olduğuna işaret etmektedir.¹⁰² Semîn'in bu eleştirisi yerinde olup, kelimelerin anlamlandırılmasında sonradan kazandıkları anlamların Kur'ân'da kullanılan anlamlar ile karıştırılmaması açısından önemlidir.

2.1.2. Furûk Meselesi Hakkında

Furûk konusu doğrudan Arap Dili ve Edebiyatı'yla ilişkilidir. Süreç içerisinde İslamî ilimlerin başka dallarıyla da etkileşim içinde olmuş ve aynı isimde literatür oluşmuştur. "Fark" kelimesinin çoğulu olan "furûk" Arap Dili ve Edebiyatı'nda kelimenin anlam ve kullanım farklarını ifade eder. Furûk olgusu, erken dönemlerde hicrî II.-III. asırlardan itibaren terâdüf-furûk tartışmasından ortaya çıkmıştır. Temel felsefesi, kelimeler arasında eş anlamlılık/terâdüf olmadığı, her kelimenin ayrı bir anlamı ifade ettiği/tekârüb görüşüne dayanmaktadır. Yani kelimeler arasında anlam yönüyle tam eşitlik değil, yakın anlamlılık vardır. Örneğin Arapça'da "korku" anlamına gelen kaç kelime varsa, bu kelimelerin hepsi korku olgusunu ifade etmekle beraber, birinde

⁹⁸ Râgıb, *el-Müfredât*, 330, عذر md.

⁹⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 55, عذر md.

¹⁰⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, 118, ح ر ب md.

¹⁰¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 444, ح ر ب md.

¹⁰² İbn Aşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Dâru't-Tûnusiyeye, t.y.), 12: 160-161; Tuğba Erzincan, "Mihrap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30.

olan anlam diğ erinde yoktur. Her kelime mutlak korkuyu değil, onun farklı yönlerini anlatmaktadır. Yakın anlamlı/mütekârib kelimeler arasındaki nüans tek ise “fark” kelimesi kullanılırken; nüanslar çok ise “furûk” kelimesi kullanılmaktadır. Furûka dair eserler ilk başlarda insanlar ile diğ er canlıların fiilleri, organları, davranışları, yaşayış biçimlerini vb. ifade eden kelimelerdeki farklılıklara odaklandı. Bu dönemin eserlerine Asmaî'nin (ö. 216/831) *Ma'htelefet elfâzuh ve't-tefekat me'ânih*, Ali b. İsa er-Rummâni'nin (ö. 384/994) *el-Elfâzu'l-müterâdifetü'l-mütekâribetü'l-ma'nâ* isimli eserleri örnektir. Daha sonraları dili bozulmaktan kurtarmak amacıyla oluşturulan sözlüklerde “farklar” gösterilmeye başlandı. Furûk ilmi zamanla tabii seyri içinde “el-furûku'l-lugaviyye”ye doğru evrilerek olgunlaştı. Artık dilciler -insan ve hayvanlar için kullanılan kelime farklılıklarını bir kenara bırakarak- dilde bir anlam için birden fazla kelime bulunduğunu, kelimelerin anlamca yakınlıklarını konu edinen eserler yazmaya başladılar. Bu gruptaki eserlere de Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Furûk fi'l-luga*, İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) *el-Muhassas* ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Furûku Hakkî/Kitâbü'l-furûk* adlı eserleri örnek olarak verilebilir.¹⁰³

Râgıb'ın *el-Müfredât*'ının başlı başına bir furûk çalışması olmadığını bu alanın uzmanları bilmektedir. *el-Müfredât*, yine de furûk malzemesi içeren bir eserdir. Bu özelliği nedeniyle de furûk zincirinin bir halkası sayılmıştır. Râgıb'ın eseri incelendiğinde onun aynı dildeki kelimelerin matematik eşitlik gibi birbirine anlamca eşit olmadıklarına vurgu yaptığı, kelimeleri nüanslarıyla birlikte değerlendirmeye çalıştığı görülür. Çünkü eserin hazırlanması sürecinde müellifin zihninde sürekli bir “furûk duruşu”nun var olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹⁰⁴ Onun, *el-Müfredât*'ın mukaddimesinde Allah izin verir ve ömrü yeterse lafızlardaki ince farkların açıklanmasına dair bir eseri bu kitaptan sonra yazacağını ifade etmesi de bunu göstermektedir.¹⁰⁵ Müellifin benzer ifadeleri eserin içinde yer yer tekrarlanmaktadır.¹⁰⁶ Fakat Râgıb'ın böyle bir eser yazabilme imkânına kavuşup kavuşmadığı bilinmemektedir.

Semîn, Râgıb'ın nüansları göstermeye çalıştığı bazı yerlerde onu eleştirmektedir. Örnek olarak م ر ي maddesine göz atılabilir. İlgili maddede Râgıb şöyle demiştir: فَلَا تَكْ فِي مَرِيَّةٍ... “Hiç şüphelenmesin...” (Hûd 11/109) âyetindeki مَرِيَّة kelimesi ‘bir işte tereddüt etmek’tir ve şekk/شكّ’ten daha özeldir.”¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Râgıb iki kelimenin birbirinden anlam itibarıyla farklı olduklarını, mirye'nin şekk'e göre daha özel olduğunu belirtmiştir. Semîn, ilgili maddede Râgıb'ın bu açıklamasını aynen aktardıktan

¹⁰³ Geniş bilgi için bk.: Hulusi Kılıç, “Furûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 222-223; Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınlıklılık ve Nüans: Rağıb el-İşfahânî Örneği* (Van: Bilge Adamlar, 2009), Giriş: 19-82; “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkaplanı –el-Furûku'l-Luğaviyye’ye Giriş (I)-”, *Ekev Akademi Dergisi* 7, sy. 14 (Erzurum 2003): 197-220; “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tespit ve Tahlili –el-Furûku'l-Luğaviyye’ye Giriş (II)-”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, sy: 2 (Ankara 2004): 219-253; “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili –el-Furûku'l-Luğaviyye’ye Giriş (III)-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4, sy: 4 (Samsun 2004): 117-146.

¹⁰⁴ Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınlıklılık ve Nüans*, 106-111.

¹⁰⁵ Râgıb, “Mukaddime”, *el-Müfredât*, 10.

¹⁰⁶ Râgıb, *el-Müfredât*, 321, م ر ي md.; 356, م ر ي md.; 522, م ر ي md.; 553, م ر ي md.; 553, م ر ي md.

¹⁰⁷ Râgıb, *el-Müfredât*, 469, م ر ي md.

sonra eleştirisini şu şekilde dile getirmektedir: "... Burada bir problem vardır. Aslında iki ihtimale eşit olmaları nedeniyle şekk de tereddüt anlamına gelmektedir/... وفيه نظر، ... فَإِنَّ الشَّكَّ تَرَدَّدٌ أَيْضًا مَعَ تَسَاوِيِ الطَّرْفَيْنِ¹⁰⁸ Semîn bu iki kelime arasında bir anlam detayı görmekte, onları eşanlamlı kabul etmektedir.

Başka bir örnekte de Semîn, Râgıb'ın "لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ..." (Hucurât 49/2) âyetinde kerih görülen ses ile ilgili yaptığı savt-kelâm-nutuk/نطق-كلام-صوت ayırımlarını kabul etmediği görülmektedir. İgili maddede Râgıb şöyle demektedir:

Âyette nehyin savt/sesle tahsis edilmesi, nutuk ve kelâm'dan daha geniş kapsamlı olduğu içindir. Hz. Peygamber'e karşı kelâmı değil, savt/sesi yükseltmenin kötü olmasından dolayı yasağın onunla tahsis edilmiş olması da mümkündür.¹⁰⁹

Semîn'in itirazı şu şekildedir:

... Burada bir problem vardır. Çünkü kişi kelâmını yükselttiği zaman savt/sesini yükseltmiş olmaktadır. Zira savt/ses olmadan kelâm olmaz. Bu ikisi birbirinin mütelâzımıdır./إِذْ لَا يَكُونُ كَلَامٌ إِلَّا /... وفيه نظر لأنه متى رفع كلامه رفع صوته، إذ لا يكون كلام إلا /مع صوتٍ من غير عكس¹¹⁰

Aslında Râgıb bu maddede savt, kelâm ve nutuk kelimelerinin anlamlarını ayrı ayrı zikretmiş ve aralarındaki farkları göstermiştir. Semîn ise zikredilen farkları dikkate almayarak bir itirazda bulunmaktadır. Onun itirazı mantıklı görünmektedir. Çünkü anlamsız her gürlü bir savt/sectir, fakat ses anlamlı olduğu durumda kelâm halini almaktadır. Râgıb'ın ifadelerine bakılırsa âyette kerih görülen şey Resulullah'ın (s.a.v.) huzurunda anlamsız savt/ses çıkarılmasıdır. Ancak âyetin devamı adeta konuya açılım getirmekte ve Semîn'in eleştirisini haklı göstermektedir: *وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ*: "Birbirinize bağırdığınız gibi Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın..." (Hucurât 49/2). Buradan, âyette kerih görülenin yüksek sesle konuşmak, yani kelâm etmek olduğunu anlamak mümkündür.

Durum sadece bundan ibaret değildir. Semîn'in "fark"larla ilgili eleştirilerinin diğer bir özelliği de Râgıb'ın gözden kaçırdığı ya da eksik bıraktığı bir boşluğu doldurmaya çalışmasıdır. Örneğin Râgıb ma'nâ/معنى ve tefsir/تفسير kelimelerinin anlamlarını açıklarken "İkisi arasında bir fark olsa da mana kelimesi tefsir kelimesiyle yakın anlamlıdır/والمعنى يُقَارَنُ التَّفْسِيرَ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ"¹¹¹ cümlesini zikretmiştir. Semîn, Râgıb'ın bu cümlesini naklettikten sonra "farkın ne olduğunu açıklamadı. Fark şudur: Tefsir keşf ve izahtır/والفرق أن التفسير هو الكشف والإيضاح"¹¹² diyerek eleştirisini yapmakta ve

¹⁰⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 97, م ر ي md.

¹⁰⁹ Râgıb, *el-Müfredât*, 292, ص و ت md.

¹¹⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 416, ص و ت md.

¹¹¹ Râgıb, *el-Müfredât*, 352, ع ن ا md.

¹¹² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 160, ع ن ي md.

Râgıb'ın eksik bıraktığı “tefsir” kelimesine dair açıklamalara yer vermektedir. Gerçekten de Râgıb ilgili yerde اِنْع kökünün manaları üzerinde durduktan sonra, “tefsir” kelimesine hızlıca geçiş yapmıştır. Bu da onun, okurların iki kelime arasındaki nüansı biliyor oldukları zannıyla hareket ettiğini düşündürmektedir.

Umdetü'l-huffâz furûk olgusu bağlamında müstakil bir çalışma kapsamında detaylı bir şekilde incelendiğinde Semîn'in hangi tarafta yer aldığı daha iyi görülecektir. Yine de yukarıdaki ve benzeri örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Semîn furûk konusuna kayıtsız kalmamış, eserinde kısmen de olsa nüans içeren kelimelerin anlamlarını zikretmeye çalışmıştır. Çünkü onun yaşadığı dönemlerde artık furûk ve terâdüf olgusu iyice netleşmiş ve özellikle furûk sahasında ciddi eserler ortaya çıkmıştı. Semîn elbette bunlardan haberdardır. Çünkü bütün dil bilgileri bu meselenin ne kadar önemli ve anlamlı olduğunun farkındadırlar. Özellikle İbn Arabî'nin (ö. 231/845) şu sözü ne kadar anlamlıdır: “Arab'ın bir manaya hamlettiği iki lafızdan birinde, ötekinde olmayan bir anlam mutlaka vardır...”¹¹³

2.1.3. Peygamberler Hakkında

Semîn, Râgıb'ın bazı kelimelerin anlamlarını belirlerken peygamberler hakkında özensiz ve dikkatsiz davrandığına vurgu yaparak onu eleştirmiştir. Örneğin Râgıb zulüm/ظلم kelimesinin anlamı hakkında şöyle demiştir:

Bu kelime ‘az ya da çok haddi aşmak’ anlamında kullanılır. Bundan dolayı da küçük ve büyük günahlar için kullanılır. Her ne kadar ikisi arasında büyük bir fark bulunsa da yasağı deldikleri için Adem’e ve İblis’e ‘zâlim’ denilmiştir.¹¹⁴

Semîn burada Hz. Adem için “zâlim” ifadesine yer verilmesini ve buna sebep olarak da Hz. Adem'in günah işlemiş olmasının gösterilmesini tepki ile karşılamaktadır. “Fakat Adem'i bununla sıfatlandırması uygunsuz bir tutum olmuştur./لكن وصفه آدم بذلك جراءة/ ولأتقربا هذه الشجرة”¹¹⁵ Râgıb'ın “zalim” nitelemesi Bakara Suresi'nin 35. âyeti olan فَتَقَرَّبَا مِنْ الشَّجَرَةِ “Şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz” ifadesine dayanmaktadır. Aslında Râgıb, *el-Müfredât*'ta zulmü Allah'a karşı, insanların birbirlerine karşı ve insanın kendisine karşı olmak üzere üçe ayırmıştır. Semîn bu taksimatı bilmektedir. Çünkü aynı yerde bunu Râgıb'dan kendisi de nakletmektedir. Semîn'in ifadelerinden anlayabildiğimiz kadarıyla ona göre Râgıb'ın hatası Hz. Adem'e atfettiği zulmün, yukarıdaki üç çeşitten hangisine girdiğini belirtmemiş olmasıdır. Semîn, âyette geçen zulmün insanın kendisine karşı yaptığı zulüm olduğunu “... kendinize/ ... لِأَنْفُسِكُمْ” ifadesiyle belirtmektedir.¹¹⁶

¹¹³ İbn Enbârî, Muhammed b. Kâsım (ö. 323/940), *Kitâbü'l-ezdâd* (Leiden: 1881), 4-5.

¹¹⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, 318-319, م ظل md.

¹¹⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 13, م ظل md.

¹¹⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 14, م ظل md.

Semîn, Râgîb'in قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى “Dedi ki: İşte onlar da benim peşimdeler. Ey Rabbim, sen hoşnut olasin diye sana aceleyle geldim” (Tâhâ 20/84) âyeti bağlamında Hz. Musa'nın acele etmesiyle ilgili olarak “Her ne kadar iyi bir şey değilse de Hz. Musa, acele etmesini gerekli kılan şeyi zikretmiştir ki o da Yüce Allah'ın rızasını talep etmektir”¹¹⁷ sözlerine de itiraz etmektedir. Semîn'in itirazı Râgîb'in “Her ne kadar iyi bir şey değilse de/ وإن كان مضمومة...” ifadesine yöneliktir. “Zemmedilen bir şey peygamberlerden kesinlikle sâdır olmaz. Ben de onun bu konudaki hitabına dikkat çekmek istedim/وهذا إنما ذكرته تنبيهًا على خطابه فذلك إذ لا يصدر من الأنبياء ما يذم عليه البتة”¹¹⁸

Daha fazla örnek zikretmemize gerek yoktur. Râgîb'in Hz. Zekeriyya için seyyie/سَيِّئَةً kelimesini kullanması¹¹⁹ Semîn'in eleştirilerine maruz kalırken,¹²⁰ yine onun Şeytan'ın Hz. Muhammed'in Kur'ân okuyuşuna karışabileceğini belirten “... Onun gibilerin okuyuşuna bile şeytanın karışabileceği.../... أمئته في أمئته...” cümlesi¹²¹ de Semîn'in dikkatinden kaçmamakta ve tenkit sebebi olmaktadır.¹²²

Bu örneklerle yetinerek Râgîb ile Semîn arasındaki farkın, iki müellifin peygamberlerin “ismet” sıfatını algılayış farkından kaynaklandığını düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Anladığımız kadarıyla Râgîb peygamberlerin masum oluşunu vahiyyle ilgili konularda ararken, vahye taalluk etmeyen hususlarda onların hata yapabileceklerini düşünmektedir. Semîn'in itirazlarından anladığımıza göre de o, ismetin ayırım olmaksızın peygamberlerin bütün iş ve davranışlarını kapsadığına inanmaktadır. Bundan dolayı Râgîb'in kullanımlarını peygamberler için doğru bulmayarak eleştirmektedir.

2.2. Âyetlerle İlgili Eleştirileri

Râgîb, *el-Müfredât*'ta hemen hemen bütün kelimelerin anlamlarını ayetlerle desteklemiştir. Eseri, bir sözlük olsa da adeta bir Kur'an tefsiri gibi ayetin ayetle tefsiri metodunu uygulamıştır. Semîn, onu her zaman başarılı bulmayarak bazı durumlarda eleştirmektedir. Semîn, Râgîb'in kelimeye verdiği anlamı desteklemek amacıyla sunduğu bazı âyetleri, ilgili anlama uygun olmayan bir örnek olarak kabul eder. Meselâ Râgîb inkâr/إنكار kelimesini açıkladığı yerde inkârın irfân/عرفان'ın zıddı olduğunu belirterek onun bir nevi cahillik/جهل olduğunu çünkü inkârın asıl anlamının “kalbe düşünemeyeceği şeylerin gelmesi” olduğunu belirtmiştir. Bu manaya uygun kullanım olarak iki âyet zikretmiştir. Birisi Yusuf Suresi'nin 58. âyetindeki... فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ “... (Yusuf) onları tanıdı, fakat onlar onu tanımadılar”, diğeri ise Hûd Suresi'nin 70. âyetindeki... لِأَصْحَابِ الْإِثْمِ نَكَرَهُمْ... “İbrahim, meleklerin yemeğe ellerini uzatmadıklarını görünce onları anlayamadı...” kullanımlarıdır.¹²³ Semîn'in itirazı Hûd Suresi'ndeki kullanımın “cehâlet” anlamı için uygun bir örnek olmadığı yönündedir. O, cehalet

¹¹⁷ Râgîb, *el-Müfredât*, 326, ج ٤ md.

¹¹⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 42, ج ٤ md.

¹¹⁹ Râgîb, *el-Müfredât*, 488, ج ١١ md.

¹²⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 181, ج ٤ md.

¹²¹ Râgîb, *el-Müfredât*, 479, ج ٤ md.

¹²² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 136, ج ٤ md.

¹²³ Râgîb, *el-Müfredât*, 507, ج ٤ md.

manasına gelen inkârın peygamberler için kullanılmasını kesinlikle doğru bulmamaktadır. Semîn'e göre Râgıb'ın bu âyeti örnek olarak zikretmesi uygun bir misâl olmadığı gibi, sadece ilgili maddenin harfleri örtüştüğü için -manası düşünülmezsizin- verilmiş bir örnektir./ ¹²⁴قلت: وتلاوة الآية بعد هذا القول لا تليق أن تكون مثلاً له، لأن الأنبياء لا توصف بالجهل البتة¹²⁴

Semîn'in âyetlerin yerli yerince örnek olarak kullanımında hata yapmış olduğu gerekçesiyle Râgıb'ı eleştirdiği bir diğer yer de şudur: Râgıb و س ع maddesinde, önce وإنا ... قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ ¹²⁵ "buna işaret olarak"¹²⁵ da ¹²⁶ "Ben mezkûr işareti anlamadım/المذكورة الإشارة" diyerek ince bir eleştiri göndermektedir.¹²⁶ Râgıb burada muhtemel mana olarak, yani iki âyetin birbiriyle "işareten" benzeştiğini, yani Allah'ın kudretine işaret ettiklerini dile getirmiş olmalıdır. Fakat Semîn'in ifadesinden anladığımıza göre o muhtemelen iki âyetteki ortaklığı lafzî ortaklık olarak düşünmüş ve iki âyette de aynı lafızları görmek istemişti.

2.3. Hadislerle İlgili Eleştirileri

Râgıb, م ب kökünün anlamlarını ve bu kökten türeyen kelimeleri belirtirken *بهيم* kelimesine geldiğinde *فَرَسٌ بِهِمٌ* tamlamasının "aynı renkte oldukları için tanımamayan atlar" için kullanıldığını zikretmiştir. Ardından da bu manaya gelmek üzere "İnsanlar kıyamet gününde birbirinden ayırt edilemez/tanınmaz halde haşredileceklerdir./ أَنَّهُ أَيُّ عُرَاةٍ" cümlesine yer vermiştir.¹²⁷ İşte tam da bu noktada Semîn, Râgıb'ın bir hatasını yakalar ve "Bundan önce *عراة* kelimesi zaten geçtiği için burada bir problem vardır. Galiba Râgıb hadisin başını bilmiyor/görmemiş/farkında değil!/ وفيه نظر لتقدم عراة قبل ذلك. وكان الراعب لم يطلع على صدر الحديث!/ حفاة عراة" diyerek Râgıb'ı hadisin bir kısmını bilmemekle eleştirmektedir. Belli başlı hadis kaynakları, metindeki *عراة* kelimelerini beraberce zikretmektedirler.¹²⁹ Dolayısıyla *عراة* ifadesi metinde mevcut iken, Râgıb tarafından onun açıklayıcı/tefsiri bir kelime olarak kullanılması doğru olmamıştır. Burada Semîn'in uyarı ve itirazları yerindedir.

2.4. Kırâatlerle İlgili Eleştirileri

Semîn'in Râgıb'a yönelttiği eleştirilerden biri de kırâatlerle ilgilidir. Çünkü Râgıb *وَاللَّهُ أَعْرَجَكُمْ مِّنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ* "Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı."

¹²⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 252, ن ك ر md.

¹²⁵ Râgıb, *el-Müfredât*, 538, و س ع md.

¹²⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4: 358, و س ع md.

¹²⁷ Râgıb, *el-Müfredât*, 74, م ب ه md.

¹²⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 272, م ب ه md.

¹²⁹ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî (ö. 256/869), *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min ümûri rasûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid (Dimaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2011), Rikâk, 45; Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), Cennet, 55.

(Nahl 16/78) âyetindeki بَطُونِ kelimesinin şâz bir kırâate göre okunuşu olan بَطُونِ kelimesini ب ظ ر maddesinde ele alıp işlemiştir. Râgıb'ın oradaki açıklaması şu şekildedir:

Bu âyet bazı kırâatlerde مِّنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ şeklinde okundu. بَطُونِ kelimesi بَطْرَةٌ kelimesinin çoğuludur. Koyunun memesinin sarkık olan küçük başı; üst dudakta çıkık olan şişliktir ki, buna, kimi zaman هُنَّ kimi zaman da بُنُوعٌ adı verilmektedir.¹³⁰

Semîn'in itirazı şu şekildedir:

Bu kırâatin manası nedir? Çünkü koyunun meme başından ya da üst dudaktan çocuk çıkmaz. Ne hakikî olarak ne de mecâz olarak bu mümkündür. Sanırım bu kırâatin sahibi o kelimeyi yanlış okudu/yanlış hareketledi/saptırdı./ قُلْتُ: أَيَّ مَعْنَى لِهَذِهِ الْقِرَاءَةِ؟ فَإِنَّ الْبَطْرَةَ لَا يَخْرُجُ مِنْهَا الْوَلَدُ.

Görüldüğü gibi Semîn, Râgıb'ı eleştirirken onun, kırâatin manasını düşünmediğini ve bu mananın bağlama kesinlikle uymadığını dile getirmektedir. Semîn'in itirazının bir başka gerekçesi de şâz kırâatin sahibinin burada bir şekilde bir hata yapmış olabileceği ihtimalidir. Râgıb, aslında bu kırâati ب ظ ن maddesinde farklı okuyuşu belirtmek sadedinde ifade etmiş olsaydı, tutumu belki daha anlaşılır olacaktı. Fakat o bunu yapmayarak ب ظ ر şeklinde ayrı bir başlık açıp, sanki Kur'ân'da böyle bir kelime varmış gibi gösterdikten sonra onun hakkındaki okuyuşa değinmiş olması eleştiri ve itirazları celb etmiştir. Semîn de böyle bir açığı görmüş ve gerekeni yapmıştır.

Aslında garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde farklı kırâatleri göstermek ikincil husustur. Kırâat farklılıkları, bu türün ana konuları arasında yer almaz. Çünkü garîbü'l-Kur'ân “garîb” kelimenin anlamına odaklanmaktadır. Şayet kırâat farklılıkları manaya bir katma değer getirecekse o zaman onun belirtilmesi önem arz etmektedir.

2.5. Şiirlerle İlgili Eleştirileri

Râgıb, *el-Müfredât*'ta kelimeye verdiği anlamları yer yer şiirle desteklemiştir. Semîn, Râgıb'ın bazı istişhâdlarını isabetsiz bulmaktadır. Buna en çarpıcı örnek أَصْحَابِ الرَّسِّ “Ress halkı...” (el-Furkân 25/38; Kâf 50/12) âyetindeki Ress/الرَّسِّ kelimesiyle ilgilidir. Râgıb ب س س maddesine, “Ress” kelimenin anlamının “vâdi” olduğunu söyleyerek başlamıştır. Semîn ise ilgili maddeye ress'in “kuyu” anlamını belirterek başlamaktadır. Râgıb'ın verdiği anlam aslında kendisine ait bir takdir değildir. Râgıb, daha sonra “denildi/قِيلَ” kalıbını kullanarak şiirden destek almış ve ilgili beyti zikretmiştir. Şiir, muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ'ya (ö. 609?) ait olup şu şekildedir: “Ağız için el ne ise, onlar da Ress vâdisi için öyledir/وهن لوادي الرّس كاليد للفم”.¹³¹ Semîn, Râgıb'ın şiirden destekle ortaya koyduğu “vâdi” anlamını hoş karşılamamakta ve şöyle demektedir: “Râgıb bu kelimeye bir de vâdi manasını eklediği için burada bir problem vardır/وفيه

¹³⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, 62, ب ظ ر md.

¹³¹ Râgıb, *el-Müfredât*, 201, ب س س md.

”نظر من حيث أضاف الوادي إليه¹³². Semîn burada Râgıb’ın kullandığı şiiri isabetli bulmayarak, onun mevcut “kuyu” manasına yeni bir anlam eklediğini düşünmektedir. Dolayısıyla eleştiri yine anlam takdirlerine yönelik olmaktadır.

2.6. Dilbilimsel Konularla İlgili Eleştirileri

Yegâne amacı kelimelere odaklanarak onların anlamlarını belirtmek olan garîbü’l-Kur’ânlar nadiren de olsa sarf ve nahiv gibi dilbilimsel konulara değinirler. Dolayısıyla, aslında Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbü’l-Kur’ân türü eserlerde yer alması beklenen ibarenin mana, yapı, hareke, okunuş, cümledeki konumu vb. durumların garîbü’l-Kur’ân’larda da zaman zaman yer almasıyla bir içiçelik oluşmaktadır. Yer yer içiçelikler olsa da her iki telif türü arasındaki ayırımın boyutunu anlamak zor değildir.¹³³

Semîn’in bu hususlarla ilgili olarak da Râgıb’a yönelik eleştirileri mevcuttur. Her iki müellifin dilci olmaları, Semîn’in eleştirilerinin mutlaka gramere de dokunacağını hissettirmektedir.

Semîn’in itiraz ya da eleştirilerinden birisi kelimenin tekil-çoğulu hakkındadır. Râgıb deve/إِبِلٌ kelimesinin “çok deveyi ifade ettiğini/الْبُعْران الكثيرة¹³⁴ ve bu kelimenin lafzen tekilini olmadığını vurgulamıştır. Semîn de lafzen tekili olmadığını fikrini destekleyerek جَمَلٌ ve نَاقَةٌ kelimelerinin müfred kabul edildiğine vurgu yapmaktadır. Onun itirazı Râgıb’ın اِبِلٌ kelimesinin “çok deve” için kullanıldığını söylemesindedir.

Râgıbın bunu kesret ile kayıt altına alması maksat dışı bir ifadedir. Hâl-buki bir ismin çoğul olabilmesi için özünde üç ya da daha fazla sayıda olması yeterlidir/وتقييده بالكثره غير مراد، إذ اسم الجمع كالجمع في صدقه على ثلاثة فأكثر¹³⁵

Râgıb’ın ifadesinden anlaşıldığına göre اِبِلٌ kelimesinin kullanılabilmesi için develerin sayısının “sürü” ile ifade edilebilecek kadar çok olması gerekmektedir. Semîn’in anlatmak istediği ise; deve sürüsü yerine, develerin sayılarının en az üç olması bu kelimenin kullanılabilmesi için yeter sayıdır. Başka dilcilerin bu tartışmanın neresinde olduğuna kısa bir göz atmak istedik. Râgıb ile hemen hemen aynı çağda yaşamış olan Cevherî’nin (ö 400/1009) *es-Sihâh*’na baktık. Cevherî’yi, eserine aldığı bütün kelimelere daha iyi vakıf olabilmek için bizzat Arap kabilelerini yerinde görmüş ve onların içinde kalmış olmasından dolayı tercih ettik.¹³⁶ Cevherî, Araplar’ın اِبِلَانٌ ve غَنَمَانٌ kelimeleri ile iki deve sürüsü ve iki koyun sürüsünü kastettiklerini söy-

¹³² Semîn, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 98.

¹³³ Durmuş Ali Kayapınar, “Me’âni’l-Kur’ân ile İ’râbü’l-Kur’ân’ların Karşılaştırılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1991): 100, 107; Mustafa Karagöz, “Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 119-142.

¹³⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, 17, اِبِلٌ md.

¹³⁵ Semîn, *Umdetü’l-huffâz*, 1: 52.

¹³⁶ Hulusi Kılıç, “Cevherî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 459.

lemektedir.¹³⁷ Daha da gerilere gidildiğinde ilk sözlük sahibi Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*'inde da aynı kelime hakkında deve sürülerinden söz ettiği görülmektedir.¹³⁸ Hemen hemen Semîn'le aynı zamanlarda yaşamış olan İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*'ında da sürülerden söz edilmekte ve Semîn'in iddia ettiği bir kullanıma yer verilmemektedir.¹³⁹ Belki Semîn'in iddiası da boş bir iddia değildir, ancak onun Râgıb'ın görüşüne karşı görüş olarak sunduğu kuralın burada geçerli olmadığı anlaşılmaktadır.

Kendisi de i'râbü'l-Kur'ân'a dair bir eser kaleme almış olan Semîn'in, Râgıb'ı irab hakkında çokça eleştirmesi beklenir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Semîn eserin geneli içinde i'râb konusuna fazla girmemekte, bazı durumlarda Râgıb'ın i'râba dair görüşlerine itiraz etmektedir. Buna en bariz örnek İnsân Suresi'ndeki ^{تَمَّ} kelimesi ile ilgili eleştirisidir. Râgıb ^{تَمَّ} için:

^{تَمَّ} uzağı göstermek için kullanılan bir işaretir. هُنَاكَ Yakın için kullanılır, sonuça her ikisi de asıl itibariyle zarftır. وَإِذَا رَأَيْتَ تَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا 'Her neyeye baksan orada nimetler ve büyük bir saltanat görürsün' (el-İnsan 76/20) âyetindeki ^{تَمَّ} mef'ul konumundadır demektedir.¹⁴⁰

Semîn'in bu ifadelerle iki itirazı vardır. Birisi ^{تَمَّ}'nin işaretle ilgili bir kullanım olarak görülmesi, diğeri de onun mef'ul kabul edilmesidir:

Râgıb'ın o kelimeyi uzakta olanı göstermek için kullanılır olduğunu söylemesine gelince, durum onun dediği gibi değildir. Çünkü dilciler bu kelimeyi işaret için değil, mekân için uygun görmüşlerdir. Hâlbuki Râgıb onu uzak mekân için kullanmıştır. Yine onun mef'ul olduğunu bildirmesine gelince, bu da onun dediği gibi değildir. Biz daha önce ifade etmiştik ki ^{تَمَّ} kelimesi gayr-i munsarıftır.¹⁴¹

Semîn ^{تَمَّ} kelimesini *Dürrü'l-Masûn* adlı eserinde de işlemiş, yukarıdaki iki hususu orada da gündeme getirerek kelimenin mekân zarfı olduğunu ve mef'ulünün zikredilmemiş olduğunu vurgulamıştır. Hatta onun nasb oluşunu mef'ul oluşuyla değil, zarf oluşuyla açıklamıştır.¹⁴² Aslında bu tartışma çok eskiden beri devam eden bir tartışmadır. Kûfe dil ekolü ile Basra dil ekolü arasında geçen bir tartışma olup pek çok tefsirlerde de konu edilmiştir. Garîbü'l-Kur'ân tarzı eserlerde iraba fazlaca yer verilmemesine rağmen, Semîn hem Râgıb'dan hem de iraba vukûfiyetinden kaynaklı olmak üzere sadece konuya yer vermekle kalmamış, meseleyi tartışma zeminine de çekmiştir.

¹³⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), *es-Sihâh: Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990), 4: 1618.

¹³⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1: 52.

¹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 9-12.

¹⁴⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, 87, ۶۳۰ md.

¹⁴¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 330-331.

¹⁴² Semîn el-Halebî, *Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-kalem, t.y.), 10: 614.

Semîn el-Halebî Kur’ân’da yabancı kökenli kelime olup olmadığına dair fikirlerini kesin olarak belirtmemektedir. Onun bu konuda ne düşündüğünü belirlemeye çalışırken bazı kelimeler için kesin olarak Arapça olduklarını ifade ettiğini gördük. Örneğin Firdevs/فِرْدَوْسُ kelimesi için “Arapça mıdır?, Farsça mıdır?” tartışmasına “öz Arapça olup, muarreb olmadığı açıktır/فِرْدَوْسُ لا مَعْرَبٌ/”¹⁴³ şeklinde karşılık vermektedir. Ayrıca Râgıb’ın cehennem/جَهَنَّمَ kelimesinin Farsça’dan Arapça’ya geçmiş olup aslının “cihnâm/جَهَنَّمَ” nakletmesi¹⁴⁴ üzerinden karşıt görüşünü şu şekilde bildirmektedir: “Onun söylediği nakil yönüyle meşhur değildir. Aksine onlara göre meşhur olan bu kelimenin Arapça olduğudur. Gayri munsarîf olması ise özel isim ve müennes olmasından ötürüdür. وما قاله غير مشهور بل المشهور عندهم أنها عربية وأن منعها للعلمية والتأنيث. ¹⁴⁵ Sadece bu açıklamalarıyla yetinmek doğru olmayacağı için onun başka kelimeler hakkındaki görüşlerine de müracaat ettik. Sürâdık/سُرَادِقُ/duvar kelimesinin de Farsça’dan Arapça’ya geçmiş bir kelime olduğuna dikkat çektiğini/والسرادق فارسي معرب/ gördük.¹⁴⁶ Ayrıca مَشْكَاة kelimesi ile ilgili olarak Râgıb hakkında şöyle demektedir:

Râgıb, kelimenin başındaki م harfi zâid olduğundan onu و ش ك و maddesine dahil etmiştir. Kelimenin yabancı bir isim olduğu ve Arapların onu Arapçalaştırdıkları açıktır. Hatta onun Hintçe bir kelime olduğu da söylenmektedir. /... والظاهر أنه اسم أعجمي، عربته العرب. يقال أنها بالهندية. ¹⁴⁷

Semîn’in bu cümleleri bize onun Kur’ân’da Arapça dışında kelimelerin olabileceğini söyleyenlerin tarafında yer aldığını göstermek için yeterli görünmektedir. Fakat onun Râgıb’ı مَشْكَاة kelimesini و ش ك و maddesine aldığı için sözlükçülük yöntemi bakımından bir hata yapmakla eleştirirken –şayet bu onun dediği gibi bir hata ise- aynı hataya kendisi de düşmektedir. Zira o da aynı kelimeyi, aynı madde içinde ele alıp işlemektedir.

Semîn’in Râgıb’a gramer konularına dair itiraz ve eleştirileri masdar,¹⁴⁸ ism-i taşîr,¹⁴⁹ mübâlağa,¹⁵⁰ edatlar¹⁵¹ ve harfler¹⁵² gibi konular hakkında da sürüp gitmektedir. Her birine dair inceleme ve örneklendirmeler makalemizin sınırlarını epeyce zorlayacağı için konuyu burada sonlandırmak istiyoruz. Bu konularla ilgili tahlilleri müstakil çalışmalara havale etmek daha doğru bir tutum olacaktır.

¹⁴³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 254, فر د و س md.

¹⁴⁴ Râgıb, el-Müfredât, 109, جهنم md.

¹⁴⁵ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 409-410, ح ه ن md.

¹⁴⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 216, س ر د ق md.

¹⁴⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 332, و ش ك و md.

¹⁴⁸ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 602, خ ل ف md.

¹⁴⁹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 142, ع ل و md.

¹⁵⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3: 475-476, ك ف ر md.

¹⁵¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 149, ا ن ي md.; 257, ب ل md.; 286, ب ي ن md.

¹⁵² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 240, س ك ن md.; 388, ص ط ر md.; 3: 454, ك ر س md.

2.7. Sözlükçülük Yöntemiyle İlgili Eleştirileri

Semîn eserin genelinde Râgîb'in bazı kelimeleri maddelendirmedi izlediği yolu eleştirmektedir. Bu eleştirilerin geneline bakıldığında onların illet harfi او ي barındıran kelimelerin hangi başlık altında ele alınması gerektiğine yönelik eleştiriler olduğu görülmektedir. Mesela Râgîb "parmak uçları" anlamına gelen أَنَامِلُ kelimesini أَن ف maddesinin hemen akabinde أَن م ل diye bir madde/başlık oluşturarak orada incelemiştir.¹⁵³ Semîn ise أَن ف maddesinin içinde, en son satırda "Râgîb bu bâbda الْأَنْمَلَةُ kelimesini de zikretmiştir. Ben o kelimeyi ن bâbında zikrettim. Çünkü kelimenin hemzesi zâiddir/مزيده" ¹⁵⁴ diyerek eleştirmektedir.

Dikkat edilirse bu cümlede Semîn'in eleştirisinin temel noktası أَنَمَلَةٌ kelimesinin başındaki hemzenin asıl harflerden olmamasıdır. Sadece Semîn'in ifadelerine bakmakla yetinildiğinde, Râgîb'in hemzenin zâid olduğunu bilmediği düşünülebilir. Fakat *el-Müfredât*'a da bakıldığında Râgîb'in muhtemel eleştirilerin gelebileceğini dikkate alarak şöyle bir açıklama yaptığı görülür: "Kelimedeki hemze zâiddir. Çünkü kelime, bir kişinin kısa ve kalın parmaklı oluşu anlatılırken هُوَ نَمِلُ الْأَصَابِعِ şeklinde kullanılmaktadır. Kelime, lafzına itibar edilerek burada zikredilmiştir." Anlaşılan Râgîb, kelimeyi aslındaki ن ile başlatmamış ve onu ن başlığına almamış, hemzeli kullanım olan أَنَمَلَةٌ kelimesini baz alarak أ başlığında incelemeyi uygun görmüştür. Semîn ise bu anlatılanların tersini uygulamakta ve sonrasında Râgîb'in tutumunu eleştirmektedir.

Semîn'in bazı eleştirilerinde dikkat çeken bir husus da onun madde başlığı açısından Râgîb'in yanlış yaptığını söylerken, aynı zamanda kendisinin doğru yaptığını vurgulamasıdır. Râgîb hayret etti/حَارَ fiilini ح و ر maddesinde¹⁵⁵ zikrettiği için Semîn kendisini eleştirmektedir:

Bir işte ilerledikten sonra tekrar başa dönmek manasını Râgîb aktarmıştır. Bu güzel, ancak 'bir işte kafası karışmak ve şaşkınlığa düşmek' manasına gelen kelimenin yeri -inşallah ileride geleceği gibi- و maddesi değil, ي madde-sidir./ و قيل: حَارَ بَعْدَ مَا كَانَ، قَالَه الرَّاعِب، وهو حسن إلا قوله: "حَارَ فِي الْأَمْرِ وَ تَحْيِيرٌ"، هذا من مادة/ ¹⁵⁶الياء لا الواو كما سيأتي إن شاء الله تعالى

Gerçekten kendisi de ilerleyen sayfalarda ilgili kelimeyi ح ي ر başlığı altında incelemektedir.¹⁵⁷ İletli bir fiilin hangi madde başlığı altında inceleneceğinin kararı o fiilin muzari sigasına bağlıdır. حار fiilinin muzarisi يَحْوَرُ şeklinde gelebildiği gibi يَحَارُ olarak da gelebilmektedir. Bu durumda kelime و ve ي başlıkları altına yerleştirilmeye müsaittir. Nitekim Râgîb aynı

¹⁵³ Râgîb, *el-Müfredât*, 39, أَن م ل md.

¹⁵⁴ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 148, أَن ف md.

¹⁵⁵ Râgîb, *el-Müfredât*, 142, ح و ر md.

¹⁵⁶ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 535, ح و ر md.

¹⁵⁷ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 546, ح ي ر md.

kelimeyi her iki başlık altında da incelemiş, fakat farklı anlamlarıyla ele almıştır.¹⁵⁸ Aynısını Semîn de yapmaktadır. Hem و hem de ي başlığı altında aynı kelimeye yer vermektedir. Semîn'in ifadeleri Râgıb'ın bu kelimeyi y maddesinde hiç yer vermeyerek onu atlamış olduğunu düşündürmektedir. Hâlbuki durum öyle değildir. Bunlar sözlükçülük alanında teknik hususlardır. Manaya katkısı yoktur. Eleştirmek de normaldir. Eleştiri yapılmasıydı yine de bir şey kaybedilmiş olmazdı.

2.8. Mutezile'ye Uymakla İlgili Eleştirileri

Umdetü'l-huffâz'da Râgıb'ın Mutezile'nin yolunu takip ettiğini ifade eden cümlelere rastlamaktayız. Buna en güzel örnek dalâlet/ضلالة kelimesine dair açıklamalarda geçmektedir. Râgıb *el-Müfredât*'ta ل ل ل maddesinde konuyu oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Özetle Râgıb, insanın sapmasının Allah'a nisbet edilerek "Allah insanı saptırdı/أضله الله" şeklinde ifade edilebileceğini zikretmiştir. Yerinde görülebileceği gibi "Fakat bu durum cahillerin tasavvur ettiği gibi değildir/لا على الوجه الذي يتصور الجاهلة" demek suretiyle de konunun başka yerlere çekilmesini arzu etmediğini göstermiştir.¹⁵⁹ Semîn ise *Umdetü'l-huffâz*'da dalâleti anlattığı yerde Râgıb'dan uzunca alıntı yapmakta ve orada şu cümleyi kullanmaktadır: "Râgıb'ın bu konuda takip ettiği yol Mutezilî bir yoldur/مذهبه في ذلك مذهب معتزلي". Semîn daha sonra bu fiilin Allah'a nisbetinin ancak Allah'ın dalâlet ve hidayeti kulun kalbinde yaratması şeklinde anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹⁶⁰ Semîn burada Râgıb'ın Mutezilî birisi olduğunu değil, onun "bu konuda" Mutezile'nin görüşüne uyduğunu ifade etmektedir. Yine Semîn, Râgıb'ın meşîet konusundaki açıklamaları için "... Çünkü o Mutezile'nin görüşüne meylediyor/... لأنه ينحو إلى مذهب الاعتزال" demektedir.¹⁶¹ Semîn, Râgıb'ın ru'yetullah konusundaki açıklamalarının arkasından "Bu, Mutezile'nin yaptığı bir tevildir... Râgıb bu görüşü zikrettikten sonra bu açıklamanın belâgat açısından bir zorlama olduğunu söylemiştir/وهذا تأوله المعتزلة على ذلك... قال الراغب بعد أن ذكره: وهو تعسف من حيث البلاغة" demektedir.¹⁶² Çünkü Râgıb Kıyâmet Suresi'nin 23. âyetindeki "Rablerine bakacaklar" ifadesinin "bekleyecekler/مُنْتَظِرَةٌ" kelimesiyle açıklandığını ve "Rablerinin nimetlerini bekleyecekler" anlamına geldiğini "bazıları dedi ki/وقال بعضهم" şeklinde aktarmıştır. Bu bazılarının Mutezile mensupları olduğu malumdur. Ardından Râgıb "Bunda belâgat açısından bir zorlama vardır/وفي هذا تعسف من حيث البلاغة" diyerek onların görüşünü reddetmiştir.¹⁶³

Örnekler çok olmakla beraber¹⁶⁴ bu kadarı da karar vermek için yeterlidir. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla Semîn, Râgıb'ın mutlak Mutezilî olduğunu değil, "bazı konu-

¹⁵⁸ Râgıb, *el-Müfredât*, 144, ح ي ر md.

¹⁵⁹ Râgıb, *el-Müfredât*, 300-302, ل ل ل md.

¹⁶⁰ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 445, ل ل ل md.

¹⁶¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 87, ن ا ذ md.

¹⁶² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 122, و ا ل md.

¹⁶³ Râgıb, *el-Müfredât*, 32, ا ل ي md.

¹⁶⁴ *Halku'l-Kur'an* konusundaki görüşleri için ayrıca bk.: Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 608, ل ل ق md.

lar” çerçevesinde onların görüşlerine uyduğunu söylemektedir. Yeri geldiğinde onun Mutezile'nin görüşünü reddettiğini de ifade etmektedir. Semîn'in bu görüşlerini dile getirdiği yerlerde Râgıb'ın itikadıyla, onun Mutezile'ye mensubiyetiyle ilgilenmediği, asıl onun kelimeye verdiği anlamın Mutezili bir görüş olarak Kur'ân kelimesini anlamlandırmasını etkileyip etkilemediğiyle ilgilenmektedir. Aslında bizim konumuz olmamakla beraber Râgıb'ın Mutezile Mezhebî'ne ve Şia'ya mensup olduğuna dair ithamlar ve bunlara verilen cevaplar az değildir.¹⁶⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Semîn el-Halebî'nin *Umdetü'l-huffâz* isimli eserinde Ragıb el-İsfahânî'ye yönelttiği eleştiriler etrafında şunları belirtebiliriz:

Daha önceki garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin müellifleri büyük ölçüde bu sahada uğraşanlara yardımcı olmayı amaçlamış iken, Semîn, kitabını kendinden önce yazılmış eserlerin eksiklerini tamamlamak iddiasıyla telif etmiştir. Dolayısıyla onun sözkonusu eserini telif etmesinin temelinde eleştirel bakış açısı yatmaktadır. Semîn'e göre bu türün kadîm eserleri kısa ve özlü ifadeleri içerdiği için konulara dair daha fazla açıklama yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Onun eseri ihtiyaç duyulan geniş açıklamaları ihtivâ etmekte ve kendi türünün en hacimli eserini teşkil etmektedir.

İtiraz edip eleştirmek Semîn için adeta bir mizaç olmuştur. Onun bu özelliği hemen hemen bütün eserlerinde görülebildiği gibi, *Umdetü'l-huffâz*'da çok belirgin olarak tezahür etmiştir. Semîn eserinde pek çok müelliften nakilde bulunmakla birlikte, en çok Râgıb'dan alıntı yaptığı için ilk bakışta sadece veya en fazla onu eleştirdiği sanılabilmektedir. Hâlbuki Semîn'in eleştiremeyeceği otorite yok gibidir.

Semîn el-Halebî eserini oluştururken Râgıb'ın görüşlerinden o kadar çok yararlanmış ki neredeyse eserinin tüm maddelerinde, tüm sayfalarında, hatta metodunda dahi ondan istifade etmiştir. Nitekim *Umdetü'l-huffâz* ile *el-Müfredât*'taki bazı maddeler karşılaştırıldığında bire bir aynı oldukları görülecektir. Bu aynılık ya da benzerlik bazen kelimesi kelimesine, bazen de mefhum olarak kendini göstermiştir. Semîn yoğun alıntılarında Râgıb'ın ismine yer verdiği gibi bazen de onun ismini zikretmemiştir. Eleştirilerinde genel olarak nazik ve ilmi bir dil benimsemiş, fakat bazı durumlarda bilimsel çalışmalarda görmeye alışık olmadığımız ifadeler de yer verebilmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Semîn el-Halebî'nin eleştirileri daha çok mana takdirlerine yöneliktir. Bunun yanı sıra o, Râgıb'ın anlamı desteklemek için istişhâd ettiği âyet, hadis ve şiirleri isabetli olup olmamaları, eksik bilgi içerip içermeleri gibi yönlerden de eleştirmiştir. Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde birinci öneme sahip olmayan kırâat farklılıkları, gramer konuları ve müellifin mezhepsel temayülleri gibi hususlar da yer

¹⁶⁵ Râgıb, “Mukaddime”, *Câmi'u't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru't-da've, 1984), 13-16; Kara, “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî”, 118-121.

yer Semîn'in eleştiri alanına girmiştir. Semîn zaman zaman Râgıb'ın sözlükçülük tekniğini de eleştirmiş, bu husustaki tenkitlerini daha çok illet harfi barındıran kelimelerin hangi madde başlığı altında ele alınıp inceleneceğine yoğunlaştırmıştır. Kimi zaman eleştirdiği, hata olarak gösterdiği durumlara düşmekten kendisi de kurtulamamıştır.

Umdetü'l-huffâz'da yer alan özellikle anlam takdirlerine yönelik kimi eleştirilerin garîbü'l-Kur'ân alanına katkı yapacağı muhakkaktır. Fakat eserdeki tüm eleştiriler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bilhassa, süreç içinde değişerek gelişim kaydeden sözlükçülük tekniğine getirilen eleştiriler garîbü'l-Kur'ân birikimine katkı sağlayacak türden değildir.

Kaynakça

- Arslan, Mehmet Nafi. "es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât İle İlgili Tartışmalar". Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2016.
- Âsım Efendi, Ebü'l-Kemâl (ö. 1236/1820). *el-Okyanûs fî Tercemeti'l-Kâmûs*. 4 cilt. y.y., t.y.
- Aslan, Şükrü. "es-Semîn ve Garîbü'l-Kur'ândaki Metodu I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 11 (1993): 111-121.
- _____. "es-Semîn ve Garîbü'l-Kur'ândaki Metodu II". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy: 12 (1995): 49-79.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim (ö. 256/869). *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid. 5 cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2011.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009). *es-Sihâh: Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Erzincan, Tuğba. "Mihrap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1414). *el-Kâmûsü'l-muhît*. 4 cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1952.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhîdî (ö. 175/791). *Kitâbü'l-ayn (Müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem)*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (ö.401/1011). *Kitâbü'l-garîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: 1999.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahmân. "et-Tenbîhât ale't-Te'vilât fî Kitâbi'l-Müfrâdât li'r-Râgıb el-İsfahânî". *Mecelletü Külliyyeti Usûliddîn Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd*. 22 (1414/1993), 15-41.

- _____. “er-Râgîb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım”. trc. Hasan Keskin. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8/1 (Haziran 2003): 399-416.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1973). *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru sühnûn, 1997.
- İbn Enbârî, Muhammed b. Kâsım (ö. 323/940). *Kitâbü'l-ezdâd*. Leiden: 1881.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. 55 cilt. Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans/Râgîb el-İsfahânî Örneği*. Van: Bilge Adamlar, 2009.
- _____. “el-Müfredât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- _____. “Râgîb el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- _____. “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgîb el-İsfahânî”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, (2012): 101-146.
- _____. “Râgîb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası”. *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 44 (2015), s. 9-66.
- _____. “Râgîb'in Müfredât'ında Furûk Malzemeleri: Sunum Şekilleri ve Tespit Metotları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5 (23), 2012, 317-340.
- _____. “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkaplanı –el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (I)-”. *Ekev Akademi Dergisi* 7, sy. 14 (Erzurum 2003): 197-220.
- _____. “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tespit ve Tahlili –el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (II)-”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy: 2 (Ankara 2004): 219-253
- _____. “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili –el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)-”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4, sy: 4 (Samsun 2004): 117-146.
- Karagöz, Mustafa. “Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Kayapınar, Durmuş Ali. “Me'âni'l-Kurân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, (1991): 95-112.
- Kılıç, Hulusi. “Cevherî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 459. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- _____. Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Muhaymîd, Muhammed b. Hamed. *Garîbü'l-Kur'ân beyne kitâbeyi'l-Müfredât li'r-Râgıb el-İsfahânî ve Umdeti'l-huffâz li's-Semîn el-Halebî*. Riyad: Câmî'atü Melik Su'ûd, 1436/2015.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875). *Sahîh*. 5 cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1997.
- _____. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halîl Aytânî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2010.
- _____. *Câmi'ü't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Dâru't-da've, Kuveyt: 1984.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersâdet: 1317/1899.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf (ö. 756/1355). *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. 4 cilt. thk. Muhammed Tüncî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993.
- _____. *Dürrü'l-masûn fî Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 cilt. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-kalem, t.y.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (330/941). *Garîbü'l-Kur'ân/Nüzhetü'l-kulûb*. y.y.: Mektebetü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdüh, 1963.
- Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvi'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- ez-Zeydî, Kâsîd Yâsir. "Min Evhâmi'r-Râgıb fî Mu'cemihî: Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân", *Mecelletü Âdâbi'r-Râfidîn*, 23: 34-67, Musul, 1992.

**The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî's Tafsir Leaflet Called
"Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya"**

Cemâl-i Halvetî'nin "Kitâbü'n-Nûriyye ve Kevkebü'd-Dürriyye" Adlı Tefsir
Risalesinin Tahkikli Neşri

Esra HACİMÜFTÜOĞLU

Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Prof., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Erzurum / TURKEY
e.hacimuftuoglu@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3442-9975

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.338418

Atıf / Citation: Hacımüftüoğlu, Esra. "The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî's
Tafsir Leaflet Called "Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya".

ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi sy. 48 (Aralık 2017): 85-118.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract

This study aims to bring to light a tafsir (exegesis) leaflet which belongs to Jamâl-i Khalwatî (d. 899/1494) who lived in 17th century and became famous with the name "Çelebi Halife". Jamâl-i Khalwatî, who lived in the time of 2nd Bayezid and who was a versatile scholar, wrote many books on Islamic sufism, tafsir and hadith. The work called Kitâbu al-Nûriyya ve Kawkabu al-Durriyya, which is the subject of this study, is a tafsir leaflet in which the author basically deals with the exegesis of the verse 24/35 (Surah al-Nur) and makes evaluations on some points that he considered important. This leaflet, in which characteristics of Ishari tafsir can be seen, forms a remarkable part of the literature composed in time within the context of the mentioned verse. The verified publication was made on the basis of the five attained versions of the work. In the study, firstly some information about Jamâl-i Khalwatî's life and works are given, the characterization of the versions that were taken as the base for verification and the method used are specified and the text is given after a short evaluation about the content of the work.

Keywords: *Jamâl-i Khalwatî, Surah al-Nur (24/35), Tafsir Leaflet, Verified, Exegesis, Critical Edition.*

Öz

Bu çalışma, XV. yüzyılda yaşamış olan ve Çelebi Halife adıyla şöhret bulan Cemâl-i Halvetî'ye (v. 899/1494) ait bir tefsir risalesini gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır. II. Beyazid devrinde yaşayan ve çok yönlü bir ilim adamı olan Cemâl Halvetî'nin tasavvuf, tefsir ve hadise dair pek çok eseri bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan Kitâbü'n-Nûriyye ve Kevkebû'd-Dürriyye adlı eser, müellifin temelde Nur 24/35 ayetinin tefsirini ele aldığı ve önemli gördüğü birkaç konu hakkında da değerlendirmelerde bulunduğu bir tefsir risalesidir. İshari tefsirin karakteristik özelliklerinin görüldüğü bu risale, ilgili ayetin tefsiri bağlamında zaman içerisinde oluşan literatürün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Tahkikli neşir, eserin ulaşılan beş nüshası üzerinden yapılmıştır. Çalışmada, öncelikle Cemâl-i Halvetî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, tahkikte esas alınan nüshaların tavsifi ve izlenen yöntem belirtilmiş ve eserin muhtevası hakkında yapılan kısa bir değerlendirmeden sonra metin verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Cemâl-i Halvetî, Nur Suresi 24/35, Tefsir Risalesi, Tahkik, Tefsir, Edisyon Kritik.*

Giriş

1. The Life and Works of Jamâl-i Khalwatî

Although the name of Jamâl-i Khalwatî (d. 899/1494), who is considered an important scholars of 17th century and who contributed to the development of Islamic sufism culture, is given in various ways¹ in different resources, his exact personal record is Abul-Fuyuzât Muhammad b. Hameeduddin b. Mahmood b. Muhammad b. Jamâleddin el-Aksarâyî.² The birth date of Jamâl-i Khalwatî, who is known as Çelebi Halife, cannot be determined exactly and what is more, his place of birth is controversial. According to the records *Ottoman Authors*³ and *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*⁴, he is from Amasya; however, there is available information in other resources saying that he is from Aksaray.⁵ The lineage of Jamâl-i Khalwatî's fourth generation grandfather Jamâleddin el-Aksarâyî (d. 791/1388-89 (?)), who was an Ottoman scholar, depends on his fourth generation grandfather Fakhr al-din al-Râzî (d. 606/1210),⁶ who was a great glossator. According to this, Jamâl-i Khalwatî is the fourth generation grandson of Jamâleddin el-Aksarâyî and eighth generation grandson of Fakhr al-din al-Râzî⁷ and comes from a family with scientific tradition. Çelebi Halife, who is also known as the founder of Jamâliyyah branch of Khalwatiyyah dervish order, lived in the time of 2nd Beyazid and went to Istanbul upon the invitation of the Padishah. According to the record *Sefîne-i Evliyâ*, he was the first to perform *âyeen-i tareqat-i Khalwatiyyah* in *Dersââdet*.⁸

Jamâl-i Khalwatî who wrote books about tafsir and hadith along with Islamic sufism, is known as one of the most productive sufis of Ottoman Empire.⁹ Though his works are generally in Arabic, he also wrote in Persian and Turkish. In books telling the life of Çelebi Halife, who is also known as a good poet, the books of this author

¹ Sâdik Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Ebû Rıdvân (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338-1341), 56; Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin* (Beyrut: 1982), 91; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2015), 3, 323; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Dimaşk: 1960), 2, 278; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yay. Haz: Nuri Akbayer (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3, 966; Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 198-202.

² Mehmed Serhan Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7 (Ankara: TDV Yay., 1993), 302.

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 51.

⁴ Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, 56.

⁵ Hulvi Mahmud Celâleddin, *Lemazât-ı Hulviyye*, Haz: Mehmed Serhan Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993), 427; Nişancızâde Mehmed, *Mir'ât-ı Kâinât* (İstanbul: 1290), 160.

⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3, 323; Mustafa Öz, "Cemâleddin-i Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7 (Ankara: TDV Yay., 1993), 308.

⁷ Muharrem Çakmak, "Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000), 12.

⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3, 324.

⁹ Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", 302.

were determined but along with that sometimes the number of works given or the names of the work contradict with each other. For this reason, it does not seem possible to use a certain expression about the number of author's books.¹⁰ However, these works of the author are mentioned in the *Ottoman Authors*:

1. Tafsir of the Surah al-Fatihah,
2. Another tafsir of the Surah al-Fatihah beginning from Surah ad-Duhâ to the end of Quran,
3. Sherh of Erba'în Hadith Qudsî
4. Sherh of Hadith Erbaîn of Nabawî,
5. Jâmia al-Asrâr and ve'l-Gharâib,
6. Sherh-of Sad Kalimah of İmam Ali el-Musammah bi Zubhdât al-Asrar,
7. Cengname,
8. Risalah of Tashrihiyyah,
9. Risalah on Beyân al-Wilâyah,
10. Tafsir of Ayat al-Qursî,
11. Jawareeh al-Qulûb,
12. Asrâr al Wodoo,
13. Risalah al Atwâr,
14. Sherh of Sad Kalimah of Siddiqh-Akbar,
15. Risalah al Fakhriyyah,
16. Sherh al-Baytayn er-Rabb al Haqqun wa'l-Abdel Haqqun...,
17. Risalah fi İsmeyni'l-A'zameyn, Allah and ar-Rahman,
18. Risalah-al Kawthariyyah¹¹

In addition to these mentioned works, Jamâl-i Khalwatî has a leaflet called *Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya*, which contains the tafsir of the 35th verse of Surah-an-Nûr. In the Jamâl-i Khalwatî item of Diyanet Islam Encyclopedia, the works of this author are mentioned and there is a record saying, "*Kitâbu al-Nûriyya, the tafsir of Ayat al-Kursî. (this work and the following eleven works are in the periodical in Suleymaniye Library, Lala Ismail, nr. 686).*"¹² In actual, this work and the following eleven works recorded in that number belong to this author; however, it is understood that the article writer made a determination without seeing/examining the leaflet. Because, *Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya* basically deals with the tafsir of 35th verse of Surah al-Nûr and the content is not about Ayat al-Kursî.

¹⁰ For the detailed information and examinations of the number of works of Cemâl-i Halvetî, the determination and availability of the libraries please look at Çakmak, "Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu", 71-124.

¹¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 51-52.

¹² Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", 302.

2. The Characterization of the Versions That Were Taken as the Base for Verification and the Method Used

Five versions of the work called *Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya* were attained as a result of the research. Firstly the characterization of these five versions is done, considerations are made about the determination of the work and after that information about the way used in characterization is given.

The version specified with the symbol ش, which is in the Sehid Ali Pasha Library, is recorded with the archive number 1193. In the assignation record, copy date is given as 936 (1530) however the copier is not mentioned. This leaflet which consists of 14 laminas, each of which contains 13 lines, was written with ta'lik writing. In consideration of its being the closest to the death of the author, and according to our determinations it is the most authentic version.

The version specified with the symbol ج, which is in the Suleymaniye Library Carullah Bookcase, is recorded with the archive number 1084. This version, which contains no information about the copy and the copier, consists of 11 laminas. This leaflet, which has 15 lines in each of the laminas, was written with naskh writing.

The version specified with the symbol ل, which is in the Suleymaniye Library Lala Ismail Efendi, is recorded with the archive number 686. This version, which does not have assignation record, consists of 7 laminas. The work that has 21 lines in each of the laminas was written with naskh writing.

The version specified with the symbol م, which is in the Ankara National Library Adnan Otuken City Public Library, is recorded with the archive number 06 Hk 169/1. This version, which contains no information about the copy and the copier, consists of 8 laminas. Every lamina has 21 lines and the version was written with naskh writing. It is the version in which punctuation and spelling mistakes are observed the most often.

The version specified with the symbol م, which is in the Ankara National Library Manuscript Collection, is recorded with the archive number 06 Mil Yz A 8301/2. In its assignation record the copying date is stated as 1174 (1760) and the copier is given as Ahmed b. Mehmed. This leaflet which has 7 laminas and in which each lamina has 21 lines was written with talik writing. During verification, the impression was formed that version م was copied from version ج.

In each of these characterized versions, the name of the author can be seen frankly with the expression, هذا الفقير الحقير الملقب بالجمال الخلوتي – this poor and humble known with the name Jamâl-i Khalwatî. However, the name of the work is not stated in the same way in all of these five versions. The name "*Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya*" which we preferred is written over the work in versions ل and م. Moreover, in the introduction of these two versions, there was made praise for Vizier-al Azam

Ahmed Pasha and this makes the possibility higher that the name was given by the author after examining the work. Because in the version ش the praising part is the same however the name part is left blank. Also, in the versions ج and م, the praising part is not present and at the same time regarding that the *zahir* (apparent) tafsir is given as well as *ishari* tafsir legitimizes our preference. This is because the author does not mention any name for the information he gives here, yet it is understood that the tafsir he gives with the statement *تحقيقات أهل الظاهر* (*verification of zahir experts*) is transferred from the work by Abul-Lays es-Samarqandî (d. 373/983) called *Tafsir al-Kur'âni'l-Kerîm* (*Tafsir al-Abul-Lays es-Samarqandî*).¹³ For this reason, the publication given by us does not contain this information that is present in two versions in the main text; instead the information is given in footnote. Also it is possible that, the author presented this information later and preferred the text that is completely formed by him, mentioned the Vizier-al Azam of the time and gave "*Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya*" as the name of the book. Another alternative for name might be "*Risalah al-Nûriyya*" which is written at the end of versions ج and ش but this name was not preferred for the reasons given above.

During verification, all of the five versions were compared. Although version ش is taken as the base form as it is closest to the author's death among the versions with copying date and it does not have punctuation and spelling mistakes, it was tried to reach the determination of the most accurate text as the result of a keen comparison of all versions. The surahs and the numbers of the verses used in tafsir by the author are given in the footnote by trying to identify the sources of the hadiths. In addition, the sources of the poems in Persian that Jamâl-i Khalwatî used were tried to be determined. The differences seen in epilogues were given in footnote.

During publication, paragraphization was made with taking the inner organization and cohesion of the text into consideration. Also, for the manuscript to be seen the first and the last pages of the five versions were given at the end of this article.

3. A Short Evaluation about the Content of the Work

The 35th Verse of Surah al-Nûr has been interpreted by numerous scholars both for the intensiveness of symbolic expressions and for the deep meaning context, and each scholar tried to understand/interpret this verse by looking from their own aspects. The interpretation of the verse has widespread tafsir book coverage and it also takes place in various works. There are self-contained leaflets written about this verse, as well. The verse, which is also called *Ayat al-Nûr*, is worded as follows:

¹³ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, Thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcud, Zekeriyya Abdulmeccid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2, 440-441.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ
 دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ
 يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah is the Light of the heavens and the earth. The example of His light is like a niche within which is a lamp, the lamp is within glass, the glass as if it were a pearly [white] star lit from [the oil of] a blessed olive tree, neither of the east nor of the west, whose oil would almost glow even if untouched by fire. Light upon light. Allah guides to His light whom He wills. And Allah presents examples for the people, and Allah is Knowing of all things.” (Nur 24/35)

Jamâl-i Khalwatî wrote a leaflet called “*Kitâbü'n-Nûriyya wa Kevkebü'd-Dürriyye*” as part of the ishari tafsir of this verse. The author made a literary introduction which starts with *لا إله إلا الله* which is the dhikr of Khalwatîs’ by making a literary flying start after praise to God and salawat to the Prophet. The interpretation done by the author, who made tafsir of the verse in terms of Islamic sufism based on four angles, has classical ishari tafsir characteristics. Çelebi Halife gives information firstly about how can nur (light) can be understood in each angle and reinterprets the evaluation of the expressions that are in the verse (mishkat (candle-place), misbah (lamp), zucace (glass) etc.). For this reason, the four angles are four different interpretations of the verse but the common points of all of them, as the author points in the introduction of the leaflet, is that they are based on Islamic Sufism. *فإني أردت أن أؤل الآية الكريم التي في سورة النور*. After these four angles, Jamâl-i Khalwatî makes evaluations about the appearances of the nur (light) within the context of the verse’s interpretation. And after he finishes the gloss of the verse, he goes to the interpretation of the hadith meaning *يا أحمد إن أحببت أن تجد حلاوة الإيمان جوع نفسك، وألزم لسانك الصمت، وإن تفعل ذلك تسلم، وإن لم تفعل تهلك* – “O Ahmad, if you want to taste belief (iman), leave your self-hungry and hold your tongue. If you do this, you will reach safety and if you don’t you will be punished heavily.” The author who makes evaluations within the context of the gloss of this hadith, by moving from the letters forming the word (hunger) *الجوع* emphasizes the meanings that each letter *ع، و، ج* may connote and so gives related hadiths for them to be understood. The author, who makes evaluations about matters of Islamic Sufism by giving various holy hadiths, gives wide coverage to the interpretation of Hajj in terms of Islamic sufism. At the end of the leaflet, by mentioning the familiarity to be formed with Allah he moves from the letter of the word *الأنس* and finishes the leaflet by connoting the letters *أ، ن، س*. The leaflet, which starts with the gloss of Surah-al-Nûr verse 35, ends with the opinion and interpretations of the author about the matters he considered important.¹⁴ A lot of hadiths were given place in the work to be able to

¹⁴ For an evaluation of this work with Gazzâlî’s *Miškâtü'l-Envâr*’s content See Esra Hacımuftüoğlu, “Cemâl-i Halveti ile Gazzâlî’nin Nur Ayeti’ne Yaptıkları Yorumlar Hakkında Bir Değerlendirme”, *Basılmamış Sözlü Bildiri, Amasya Âlimleri Sempozyumu*, Amasya, 21-22 April 2017.

make both the matters and the hadith itself. Yet the hadiths used were of the kind that are not used by sufis and that do not take place in precise sources. What is more, the leaflet, which contains couplets in Persian refers to the literary taste of the author, also.

The interpretations made by Jamâl-i Khalwatî about the mentioned verse have the characteristics of classical ishâri tafsîr and they can be criticized for some aspects. However, this work is a remarkable part of the literature formed about the Verse 35 of the Surah al-Nûr in scholarly tradition, and it has characteristic comments inside. The interpretation effort done by a scholar with sufism tradition in Khalwatî way is a significant example as it shows how a verse can be interpreted in different ways. Here, rather than discussing the trueness or admission of the information given by the author, the aim is to bring to light the work of an author, who is regarded one of the important scholars of his time.

4. Text

كتاب النورية وكوكب الدورية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أعتق أعناق الموحدين بذكر "لا إله إلا الله"، وطيب أرواح المشتاقين بعنبر "لا إله إلا الله"، وأحرق نفوس المتقين بنور شوقه في مجمر "لا إله إلا الله"، وسقى قلوب العاشقين من ذلال كوثر "لا إله إلا الله"، وشفى صدور العالمين سراج أنوار "لا إله إلا الله"، وأنطق خطباءً الذاكرين في مشارق الأرض ومغارها على منبر "لا إله إلا الله"، وأغنى فقراء المسلمين والمؤمنين ببدياء "لا إله إلا الله".

والصلوات¹⁵ الدائمات، والتسليمات التامات على سيد المرسلين وإمام المتقين، وخاتم النبيين، محمدٍ شفيع المذنبين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وخلفائه الراشدين.

ثم الدعاء المأثور، والثناء الموفور لمن بيده مقاليد¹⁶ الأمور، وفي كفه كفاية مصالح الجمهور، ومحبة الفقراء، معية الضعفاء، مرجع¹⁷ الآفاق كريم الأخلاق، مسندُ الأعظام والأفاضل، سلاله¹⁸ الأماجد والأماثل، الملازم في مقر رفعته الأمراء يومًا فيومًا، المتخلصين في ظلال هممه الضعفاء، قومًا فوقوا. هو الذي إحسانه قد فشا، الوزير الأعظم حضرة أحمد باشا، أدام الله تعالى دولته مشرقًا كالشمس وضحاها، وأبد سعادته مضيئة كالقمر إذا تلاها، فتقبله بقبول حسن، وله في ذلك أجزل المنن،¹⁹ آمين يا رب العالمين.²⁰

وبعد، فإني أردت أن أؤل²¹ الآية الكريم التي في سورة النور على أصل التصوف، بعون الملك الغفور؛ حتى يستفيد طالب الحق، حق طلبه طريق الصديق، ويستضيء بنوره²² ضياء الشمس رؤيةً بسرته²³ إلى مقام الطمس.²⁴

¹⁵ الصلاة: ل، م 1

¹⁶ مقاليد ل: معاد م 1

¹⁷ مرجع ل: وهج م 1

¹⁸ سلاله ل: سلامة م 1

¹⁹ المنن ل: المتين م 1

²⁰ هذه المقدمة في نسخة ل م 1، ومقدمة ش ج م 2: "الحمد لله الذي أكرمنا بمعرفته، وألمنا على طاعته، ونبهننا على ما أظهر في كتابه من العجز عن الإتيان بمثله، وجعله دافعًا للريب والشبهات لمن تمسك بالآيات المحكمات. والصلاة على من أرسله بالهدى ودين الحق محمدٍ سيد خلائق الغرب والشرق. وعلى آله وأصحابه المخصوصين من بين الخلق بالفوز والنجاة بمطالعة نوره المطلق.

²¹ أول م 1: نأول ل

²² بنوره ش: بنور م 1

²³ ويترقى بسر ل: في سره م 1

²⁴ مقام الطمس: فقدان الوعي، فيه تكون الصفات محوثة. وهنا عبارة أخرى في نسخة ش نصها: "وجعلتها خدمة لمن قرأ في مقر الزارة وقربه عين الإمارة، محبة الفقراء الصالحين، ملجأ الضعفاء والمساكين، معلا علم العلم على التمام، محي سنن الرسول عليه

والآية الكريمة هي قوله تعالى عز وجل: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ"²⁵ (سورة النور 35/24)

السلام، بحر الندى كهف الورى... يسر الله ما يشاء. اللهم أحسن انتظام أمور عبادك بسعادة شرف ذاته، وحصل اللهم له ما يحب ويرضى في الآخرة والأولى من مرادته".

ويقول المؤلف في نسخة ج 2م: "أيها العاشق! فاسمع أولاً تحقيقات أهل الظاهر: وهي أن المراد من قوله عز وجل: "الله نور السموات والأرض". منور السموات والأرض. أما السموات فنورها بالشمس والقمر والكواكب؛ وأما الأرض فنورها بالأنبياء والعلماء والعباد. ثم قال: "مثل نوره". يعني: مثل نور المعرفة في قلب المؤمن. "كمشكاة فيها مصباح". يعني: مثل كوة فيها سراج. ويقال: المشكاة الكوة التي ليست نافذة، وهي بلغة الحيش. وروي في قراءة ابن مسعود: "مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة فيها مصباح"، ثم وصف المصباح فقال: المصباح في زجاجة يعني: كمثل سراج في قنديل في كوة في بيت. فكذاك الإيمان والمعرفة في قلب المؤمن، والقلب في الصدر، والصدر في الجسد. فشبّه القلب بالقنديل والماء الذي في القنديل شبه بالمعلم والدهن بالرفق وحسن المعاملة. وشبه الفتيلة باللسان وشبه النار بالخوف في زجاجة في قلب مضيء. ويقال: إنما شبه القلب بالزجاجة؛ لأن ما في الزجاجة يرى من خارجها، وكذلك ما في القلب يرى من مظاهره ويتبين ذلك في أعضائه. ويقال لأن الزجاجة يسرع الكسر بأدنى آفة تصيبها؛ فكذاك القلب بأدنى آفة يدخل فيه الكسر فإنه يفسده. ثم وصف الزجاجة فقال: "كأنها كوكب دري". يعني: استناره القنديل بصفاء ثم قال: "توقد من شجرة مباركة" يعني: السراج يوقد بدهن من شجرة مباركة زيتونة. قرأ أبو عمرو بنصب التاء الواو والقاف بلفظ التأنيث. وأصله تتوقد، فحذفت إحدى التائين. وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وحمزة والكسائي بضم التاء والتخفيف بلفظ التأنيث على فعل ما لم يسمى فاعله. والباقون: يوقد بلفظ التذكير على معنى فعل ما لم يسمى فاعله. فمن قرأ بالتأنيث انصرف بالزجاجة، ومن قرأ بالتذكير انصرف إلى المصباح والسراج. ثم وصف الشجرة المباركة فقال: "زيتونة لا شرقية ولا غربية". يعني: لم يكن بحال يصيبها في آخر النهار ولكنها في مكان مطمئن تصيبه الشمس في أول النهار وآخره، فكذاك هذا المؤمن تكون كلمة الإخلاص في قلبه ثابتة مثل ثبوت الشجرة، ولا يكون مشبهياً ولا معطلياً ولا قدرياً ولا جبرياً، ولكنه على الاستقامة. وروي عن الحسن: هو ليس من أشجار الدنيا ولكن من أشجار الآخرة يعني أشجار الدنيا لا تخلو أن تكون شرقية أو غربية؛ ولكن هذا من أشجار الآخرة. وكذلك هذا المؤمن اختار المعرفة بتوفيق الله عز وجل ثم قال: "يكاد زيتها يضيء"، يعني: وإن لم يكن موقداً فكذاك المؤمن يعرف الله ويخافه ويطيعه وأن يكون له أحد يذكره ويأمره وينهيه. ثم قال: "نور على نور". يعني: الزجاجة نور، والسراج نور، والزيت نور؛ فكذاك المؤمن اعتقاده نورٌ وفعله نورٌ وقوله نورٌ. قال أبو العالية: فهو يتقلب في خمسة من الأنوار: فكلامه نورٌ، وعلمه نورٌ، ومخرجه ومدخله نورٌ، ومصيره إلى النور يوم القيامة، "يهدي الله لنوره من يشاء". يعني: يوفق الله ويعطي من يشاء، يعني من كان أهلاً للهدي. وللآية وجه آخر: الله نور السموات والأرض يعني: مرسل الرسل إلى أهل السموات وأهل الأرض؛ مثل نوره. فسماء نوره يعني مثل نور محمد كقوله تعالى: "قد جاءكم من الله نور". يعني محمد أو كتاب مبين. ثم قال: "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح"؛ يعني نور محمد في صلب أبيه كالقنديل يضيء البيت المظلم؛ فكما أن البيت يكون مضيئاً بالقنديل فإذا أخذ منه قنديل يبقى البيت مظلماً. فكذاك محمد عليه السلام كالقنديل في صلب أبيه؛ فلما خرج بقي صلب أبيه مظلماً. "توقد من شجرة مباركة" يعني نور محمد عليه السلام من نور إبراهيم خليل الرحمن: "لا شرقية ولا غربية"، يعني لم يكن إبراهيم عليه السلام يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً،

أيها الطالب والمحب! ²⁶ إن أردت معرفة أسرارها، وتبيين حقائق ²⁷ أنوارها، فاسمع تأويلها من لسان ²⁸ هذا الفقير الحقير الملقب بالجمال الخلوتي، على وجوه غريبة ورموز دقيقة.

إحداها: أن المراد من قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ". أن يقول: ذو نور السموات والأرض. أو لأن المراد ²⁹ من السموات: الأنبياء، ومن الأرض: الأولياء؛ لأن السموات جمع السماء، وهو من ³⁰ السمو بمعنى العلو؛ فلا شك في اتصاف الأنبياء بصفة العلو، فأريد منها الأنبياء. أو لأن الله -تعالى- يفيض الماء القدسي عن أرواح الأنبياء إلى أرواح الأولياء؛ كما أن الله ³¹ -تعالى- ينزل الماء من السماء إلى الأرض. ³²

ويحتمل أن يكون المراد منها سموات أرواح الأنبياء، ومن الأرض نفوسهم.

ويحتمل أن يكون المراد من السموات أرواح الأولياء، ³³ ومن الأرض البشرية؛ لأنها منورة بنور شمس الروح وبنور ³⁴ نجوم السر وقرم القلب. وكل ³⁵ واحد منها ³⁶ جزء من نور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ونوره عليه

ويقال: "لا شرقية ولا غربية" يعني: محمدًا عليه السلام كان من العرب. "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار". يعني: يضيء من طاعته وإن لم يكن نبياً. "نور على نور" يعني: محمد عليه السلام كان عمله نورًا، وقوله نورًا. "يهدي الله لنوره من يشاء" يعني: يعطي النبوة لمن يشاء. ولها وجه آخر "الله نور السموات والأرض"، منزل القرآن: فنور بالقرآن السموات والأرض. "مثل نوره". يعني: مثل القرآن في قلب المؤمن. "كمشكاة فيها مصباح" يعني يضيء قلب المؤمن بالقرآن. "توقد من شجرة مباركة". يعني: يُنزلُ القرآنُ من رب كريم ذي بركة. "لا شرقية ولا غربية". أي ليس القرآن باللغة السورية ولا بالعبرانية ولكن عربي مبين. "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار". يعني القرآن مضيء وألفاظه مهذبة، وإن لم يفهم معانيه، يهدي الله لنوره من يشاء ويوفق ويكرم ويفهم.

²⁶ الطالب والمحب 1م: المحب ش ل، أيها العاشق: ج م 2م

²⁷ حقائق 1م: حقيقة ش ج م 2م

²⁸ لسان 1م: - ج م 2م ش

²⁹ أو أن المراد 1م: - ش ج م 2م

³⁰ من ش ج م 2م: - 1م

³¹ كما أن الله 1م 2م: أو لأن الله ش ج

³² أو لأن الله... أرواح الأولياء ج م 2م: - 1م ش ل

³³ الأولياء 1م ش ل: - ج م 2م

³⁴ وبنور 1م: - ش ج م 2م

³⁵ وكل ش ج م 2م: في كل 1م

³⁶ منها ش ج: - ل م 1م 2م

السلام من نور الله -عز وجل- بلا شك، فَعَلِمَ منه ³⁷ أن صاحب هذا المذكور هو الله تعالى. ويحتمل أن يكون المراد من النور نورَ المحبة، ونور المعرفة، ونور العشق،³⁸ ونور الوحدة والمشاهدة وغيرها. وكل واحد منها من نور الله بلاشك، بواسطة نور محمد عليه السلام.³⁹

ثم قال: "مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" ينير⁴⁰ مثل نور النبي، صلى الله عليه وسلم، والوَيْ كمثل بيت مظلم، فيه قنديل الذي فيه سراج؛ لأن بدن الأنبياء بالنسبة إلى الأولياء⁴¹ وباطنه على مراتب:

إحداها: البدن بمنزلة المشكاة.

وثانيها:⁴² الصدر، بمنزلة الكوة.

وثالثها:⁴⁴ القلب، بمنزلة القنديل.

ورابعها:⁴⁵ الروح، بمنزلة المصباح.

ويحتمل أن يكون المراد من المشكاة صدرَ الأنبياء، ومن الزجاجاة الأولى قلبهم. والثانية روحهم. ومن المصباح الأول سرهم. ومن الثاني سر سرهم. وكذلك حال الأولياء والمؤمنين.

ويحتمل أن يكون المراد من المشكاة الناسوت، ومن الزجاجاة⁴⁷ الملكوت. ومن المصباح الجبروت.

ويحتمل أن يكون المراد منها⁴⁸ علمَ الشريعة. ومن الزجاجاة الأولى علمَ الطريقة، والثانية علمَ المعرفة. ومن المصباح الأول علمَ الحقيقة. والثاني علمَ المجهول عندنا.

³⁷ منه ش ل: - ج م 2

³⁸ ونور م 1 ل م 2: - ش ج

³⁹ بواسطة نور محمد عليه السلام ج م 2: - ش ل م 1

⁴⁰ ينير م 1: يعني ش ل ج م 2

⁴¹ الأولياء م 1 م 2: - ش ج

⁴² وثانيها م 1 م 2: وثانيها ش ج

⁴³ الكوة ش ل ج م 2: الكون م 1

⁴⁴ وثالثها م 1 م 2 ل: ثالثها ش ج

⁴⁵ ورابعها م 1 م 2 ل: ورابعها ش ج

⁴⁶ ومن م 1 ل: - ش ج م 2

⁴⁷ الزجاجاة ش ج ل م 2: الزجاج م 1

⁴⁸ منها ش ج ل م 2: - م 1

ويحتمل أن يكون المراد منها نورَ علمِ اليقين، ومن الزجاجة نورَ عينِ اليقين، ومن المصباح نورَ⁴⁹ حقِّ اليقين.

ثم قال: "كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" يعني: أن الروح ككوكب دريٍّ في كونه مضيئاً لغيره.

ويحتمل أن يكون المرادُ من قوله تعالى كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ "كون⁵⁰ الروح من عالم الأمر والعلو، أو كون⁵¹ الروح من البحر الأحديّة؛ لأن الدر الصوري لا يكون إلا في البحر من ماء⁵² السماء؛ فلهذا شبه الحق - سبحانه تعالى - الزجاجة إلى الكوكب الدرّي.

ثم قال: "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ" يعني: من الحقيقة المحمدية.

ثم قال: "لَا شَرِيئَةَ وَلَا عَرِيئَةَ" يعني: لا دنيوية ولا أخروية، بل أحدية. كما قال النبي - عليه الصلاة والسلام: "أنا من نور الله والمؤمنون من نوري"⁵³

ثم قال: "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" يعني أن لبَّ الحقيقة المحمدية يكاد يتجلى في زجاجة الروح وإن لم يكن نار⁵⁴ الجلال والعشق ظاهر.

ثم قال: "نُورٌ عَلَى نُورٍ" يعني: إن الروح نور لبَّ الحقيقة المحمدية نورٌ، فكذلك العارف نورٌ، ونفسه نورٌ، وقلبه نورٌ،⁵⁵ وعقله نورٌ، وروحه نورٌ، وسرُّه نورٌ، وسرُّ سرِّه نورٌ. وكذا أهله نورٌ، ووأهله نورٌ، ودوره نورٌ، ووجده وشوقه نورٌ، ومحبته نورٌ، ومعرفته نورٌ. أيها المحب!⁵⁶ فافهمه بالعقل السلطاني.

ثم قال: "يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ" يعني: يتجلى الله باسم الهادي لمن يشاء فيكون مهتدياً، واصلاً إلى نوره، كما قال النبي، صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي برّبي..."⁵⁷

⁴⁹ نور ش ج ل م 2: - 1م

⁵⁰ المراد من كون ش ل ج م 2: - 1م

⁵¹ كون ش: يكون ل ج م 1م 2م

⁵² من ماء ج م 2: بماء 1م ش ل

⁵³ أنا من.... من نوري ش ل م 1: أنا من الله والمؤمنون مني ج م، ولم أجد الحديث.

⁵⁴ وإن لم يكن نار ش ج ل: - 1م 2م

⁵⁵ وقلبه نور ش ج م 2: - 1م ل

⁵⁶ المحب ش ل م 1: العاشق ج م 2م

⁵⁷ لم أجده.

أَيُّهَا الْمَحَب! ⁵⁸ فاسمع الوجه الثاني منها، وهو أن المراد من قوله— تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" "مُظْهِرُ نُورِ الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَةِ لِأَهْلِ سَمَوَاتِ 59 الْأَرْوَاحِ، وَأَهْلِ الْأَرْضِ 60 النَّفْسَانِيَةِ.

ثم قال: "مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" يعني: نور الحقيقة المحمدية في زجاجة الجبروت كالتقديس يضيء البيت المظلم، فإذا أخذ من تقديس جبروت العبد بقي مظلمًا جامدًا كالتقديس الذي أخذ منه المضيء.

ثم: "مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ" يعني: من نور الأحديس، "لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ"

ثم قال: "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسُسْهُ نَارٌ" يعني: يرى آثار نور النبوة منها، وإن لم يكن مأمورًا لإرشاد الخلق.

ثم قال: "نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ" يعني: نور النبوة التعريفي على نور الولاية.

ثم قال: "يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ" يعني: يعطي نور الولاية لمن يشاء.

أَيُّهَا الْمَحَب! ⁶² فاسمع الوجه الثالث منها؛ وهو أن المراد من قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" "مُظْهِرُ 63 نُورِ الْعُلُومِ الدُّنْيَا 64 لِأَهْلِ سَمَوَاتِ الْأَرْوَاحِ وَالْأَرْضِ النَّفْسَانِيَةِ.

ثم قال: "مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ" ⁶⁵ يعني: مثل نور ⁶⁶ العلوم الدنوية ⁶⁷ في زجاجة القلب كالتقديس يضيء البيت المظلم.

ثم قال: "كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" يعني: يرى السالك بنور زجاجة القلب— الذي ⁶⁸ هو منبع الحكمة طريق الحق— الحق. كما أن الماشي في الظلمة يرى طريقه بواسطة الكوكب الصوري. ⁶⁹ وله وجه آخر: وهو أن زجاجة القلب شفافة مضيء كالكوكب والدر؛ ⁷⁰ فلهذا قال: "كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ"

58 المحب ش ل م: 1: العاشق ج م 2

59 سموات ش ل ج م: 2: السموات م 1

60 الأرض م: 1: الأراضي ش ل ج م 2

61 يرى آثار ش ل م: 1: يضيء نور النبوة ج م 2

62 المحب ش ل م: 1: العاشق ج م 2

63 مظهر ل ش م: 1: معطي العلوم ج م 2

64 الدنوية ش ل ج م: 2: الذاتية م 1

65 كمشكاة ش ل م: 1: - ج م 2

66 نور ش ل ج م: 2: - م 1

67 الدنوية ل ج: الذاتية م 1 م 2 ش

68 الذي ش ج م: 2: - ل م 1

69 الصوري ش ل ج م: 2: - والدر م 1

70 وله وجه آخر ... والدر ش ل ج م: 2: - م 1

ثم قال: "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِيَّةٍ" يعني من شجرة الروح⁷¹ الإنسانية التي لا يخلو كل شيء من الأنفس منها. وفيه سرٌّ عظيمٌ، فافهم بالفهم الرباني،⁷² وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "من رأني في المنام"⁷³ فقد رأى الحق"⁷⁴

وهي "الآ شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ" بل من الروح الإضائي.⁷⁵

ثم قال: "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" يعني: يكاد عرفانها⁷⁶ يتجلى⁷⁷ في مشكاة القلب⁷⁸ بواسطة زجاجة القلب،⁷⁹ وإن لم يكن موقدًا بنار المحبة⁸⁰ والطلب.

قال: "نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ" يعني: نور العرفان، نور على نور المحبة والعشق.

ثم قال: "يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ" يعني: يعطي الله شهود نور الألوهية لمن يشاء، وإليه أشار رب العزة بقوله: "وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" (سورة الإسراء / 17 / 70).

أيها المحب!⁸¹ فاسمع الوجه الرابع، وهو أن المراد قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" أن يقول: أصل السموات، وإليه أشار حبيب رب العزة: "أنا من الله، والمؤمنون مني"⁸² كما قال حسين بن منصور:⁸³ الله مصدر الموجودات.

71 يعني... الروح ش ل: - ج م 1م 2م؛ يعني من الحقيقة المحمدية التي لا يخلو ج م 2م

72 فافهم ... 1م ل: - ش ج م 2م

73 في المنام ج م 2م: - ل ش م 1م

74 الحديث في صحيح البخاري حدثنا معلى بن أسد حدثنا عبد العزيز بن مختار حدثنا ثابت البناني عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَخَيَّلُ بِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ خُرْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ خُرْءًا مِنْ النَّبُوءَةِ. صحيح البخاري، التعبير، 10؛ صحيح مسلم، الرؤيا، 2267.

75 بل من ... ل م 1م ش: - ج م 2م

76 عرفانها ش: العرفان م 1م 2م، عرفانه ل ج

77 يتجلى ج م 2م: يضيء م 1م ش ل

78 القلب ش ل ج م 2م: القلب م 1م

79 القلب ش ل ج م 2م: القلب م 1م

80 المحبة ش ل: العشق ج م 2م، المحب م 1م

81 المحب ش ل م 1م: العاشق ج م 2م

82 الحديث بلفظه في كشف الخفا ومزيل الإلباس، العجلوني، اسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي، دار الكتب العلمية (بيروت: 2009)، 1، 185؛ الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 1، 326؛ السخاوي، عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، 1، 770.

83 هو الحسين بن منصور المعروف بالخلاج من فلاسفة الإسلام وكبار رجال التصوف، ولد سنة (244هـ / 858م)، وتوفي سنة (309هـ / 922م).

ويحتمل أن يكون المراد منه أن يقول الله باطن السموات والأرض، إن كان إضافة النور إلى السموات بمعنى اللام، وإن كان بمعنى إن كانت السموات والأرض نور الله -تعالى- لأحتما أفعال الله تعالى. وأفعاله نور محتجب به ذاته، وإليه أشار رب العزة بقوله: والظاهر والباطن.

بيت:

فاعل مختار أوست درهمه جزء كل سيد بيجاره شد⁸⁴ متهم مردو⁸⁵ زن.⁸⁶

ويحتمل أن يبقى على معناه الحقيقة اللغوية، ولا يؤول فيكون بمعنى النور عبارة عما ظهرت به الأشياء، أو عبارة عن الظاهر بنفسه، المظهر بغيره. وهو صادق على الله -تعالى- وقد ورد به إذن⁸⁷ الشرع ويؤيد قول النبي، صلى الله عليه وسلم: نور أئ⁸⁸ أراه⁸⁹ رواه مسلم عن أبي ذر حين سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم: "هل رأيت ربك ليلة المعراج". قبل إطلاق النور في الحديث المذكور، يؤيد رواية الكسر، فلعل رواية الفتح، للتلبس على بعض المخاطب؛ لقصوره عن إدراك معناه.

أيها المحب⁹⁰! إن اسم النور إذا تجلى في مرآة الوجود⁹¹ يقتضى ظهور معنى قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" لأن التجلي على أربعة مراتب: أسمائي، وأفعالي، وصفاتي، وذاتي؛ فكل من سلك طريق الحق لا بد له أن يأخذ التلقين عن العارف الكامل؛ حتى يتجلى له سائر الأسماء أصولاً وفروعاً. إن الله -تعالى- لما أراد أن يخلق خزائن خاصة له،⁹² فخلق آدم -عليه السلام- على سبعة طلسمات⁹³ وتجلي فيه بأسمائه وأفعاله وصفاته وذاته.

⁸⁴ بيجاره شد ش ل ج م: 2م: بيجاره شهد م

⁸⁵ مردو ش ل ج م: 2م: ودو م

⁸⁶ لم أجده.

⁸⁷ إذن ش ج م: 2م: أن م ل

⁸⁸ أئ ش ل ج م: 2م: أئ م

⁸⁹ الحديث في صحيح مسلم، الإيمان، 291، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبدالله بن شقيق عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم هل رأيت ربك؟ قال نور أنى أراه (نور أنى أراه) هكذا رواه جميع الرواة في جميع الأصول والروايات ومعناه حجاب النور فكيف أراه؟ قال الإمام أبو عبدالله المازري رحمه الله الضمير في أراه عائذ على الله سبحانه وتعالى ومعناه أن النور معني من الرؤية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه.

⁹⁰ المحب ش ل م، العاشق ج م

⁹¹ الوجود ش ل م 1م: 2م: الموجود ج

⁹² له ش ج م: 2م: - ل م

⁹³ طلسمات ش ج م: 2م: ظللمات ل م

كما قال النبي -عليه السلام- إن الله خلق آدم وتجلّى فيه.⁹⁴

فعلم من الحديث النبوي أن الطلسمات⁹⁵ الآدمية مملوءة بكنوز إلهية، فكل من أراد أن يصل إليها، فليصل إلى مفاتها أولاً بواسطة أهل الله تعالى. وإليه أشار رب العزة بقوله: "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ" (سورة النحل 42/16)

ويقوله: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" (الأنعام 59/6)

واعلم أن الغيب هو الذي غاب عن البصر،⁹⁶ وهو بهذا المعنى كثير.⁹⁷ وإن قال بهذا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ثمانية عشر عالمًا، وإليها أشار رب العزة بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم. واعلم أن كون الألف مكتومًا⁹⁹ في ثلاثة أسماء إشارة إلى العوالم الثلاثة¹⁰⁰ المكتومة في ثمانية عشر عالمًا، فالحاصل أن الإنسان مظهر "بسم الله الرحمن الرحيم" فإذا كان السالك¹⁰¹ واصلاً إلى سره التصفية كان واصلاً إلى سر البسمة، وفيه سر، فاطلبه من أهله، فلا بد للمؤمن أن يركي نفسه عن الحجاب: الأفعالية، والصفاتية، والذاتية، بسبب تجلي نور اللاهوت له، وإلا فلا؛ كما قال النبي،¹⁰² صلى الله عليه وسلم، قال الله - تعالى: "أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي"¹⁰³ فافنوا ثم افنوا وابتئوا ثم ابتئوا.¹⁰⁴

فلا يكون هذا الحال ميسر إلى الطالب، إلا بأن يتجلى¹⁰⁵ له اسم الناصر، واسم الفاتح، واسم البصير، واسم الواحد والقدس،¹⁰⁶ واسم الغفار، واسم التواب من الفروع بتوجهه إلى الأصول. وإليه أشار رب العزة بسورة الفتح.

⁹⁴ لم أحده.

⁹⁵ الطلسمات ش ج م: 2: الظلمات ل م

⁹⁶ البصر ش ج م: 2: بصرك ل م

⁹⁷ وهو بهذا المعنى كثير ش ج م: 2: وهو المعنى كثير ل، وهو المعنى بشر م

⁹⁸ بهذا ل م: 1: - ش ج م 2

⁹⁹ مكتومًا ش ل ج م: 2: مكتومًا م

¹⁰⁰ الثلاثة ش ج م: 2: - ل م

¹⁰¹ السالك ش ل ج م: 2: السالكين م

¹⁰² قال النبي م: 1: قال الله تعالى ش ل ج م 2

¹⁰³ لأجلي ش ل م: 1: - ج م، والحديث روي في الزهد الكبير للبيهقي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1996)، 1، 162؛

وكشف الحفا للعجلوني، 1، 184.

¹⁰⁴ النبھاني هو يوسف بن اسماعيل، كتاب جامع كرامات الأولياء، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى)، 1، 397.

¹⁰⁵ إلا بأن يتجلى ش ل ج م: 2: إلا يأتي تجلي م

¹⁰⁶ القدس ج م: 2: - ش ل م

لما وُفِّت على تأويل آية النور إجمالاً، فاسمع تأويل الحديث القدسي، وهو قول رب العزة: "يا أحمد إن أحببت أن تجد حلاوة الإيمان جوِّع نفسك، وألزم لسانك الصمت، وإن تفعل ذلك تسلم، وإن لم تفعل تهلك"¹⁰⁷

وهو أن المراد من كلام الحق - سبحانه وتعالى - أن تقول: تخلقوا بالأخلاق الحميدة؛ لأن وجدان حلاوة الإيمان عيياً وحنئاً لا يكون بدون هذه الأخلاق، فلا بد للطالب أن يتصف بمهذه الصفات حتى يصل إلى أسرار الإيمان، ويكون مظهرًا لجمال الحق¹⁰⁸ - سبحانه وتعالى - وإلاً فلا.

فالحاصل أن للإنسان بطنين: أحدهما محله النعم الدينية. والآخر محل¹⁰⁹ الآلاء الأخروية؛ فكل من أراد تحصيل الآلاء الأخروية بتجليات الأسماء والأفعال والصفات، فليجعل نفسه جائعة لها، وإليه الإشارة بقوله عز وجل: "تجوِّع ترابي، تجرد تصل"¹¹⁰ ففهم منه أن أعلاها رؤية الله عز وجل، فلا بد للطالب ألا يشبع بغير رؤية الله تعالى، حتى توجد حلاوة الإيمان، كما قال النبي عليه السلام: "رأيت ربي يقلي، وما رأيته بعيني" وقال عمر رضي الله عنه: رأى ربي قلبي. وقال علي رضي الله عنه: لا أعبد ربياً لم أره. وسمع أن الصمت على خمس مراتب نظرًا إلى الأفعال والصفات والذات: صمت اللسان وصمت القلب وصمت النفس وصمت الروح وصمت السر. ففهم منه أن الصمت ركن من أركان الطريقة:

بيت:

صمت وجوع وسهر وعزلة وذكر بدوام نا تمامان جهانرا بكند كار تمام¹¹¹

أيها المحب!¹¹² فاسمع نوعًا من التأويلات تأويلاً آخر على طريق الخلوي والنمط القوي وهو أن باطن الإنسان¹¹³ على مراتب بالقوة. ومن شرع إلى كسبها، وحصلها، كانت موجودة بالفعل.

واعلم أن لفتح هذه المراتب اسمًا من الأسماء الإلهية: الأولى كلمة "لا إله إلا الله" فكل من أتم دائرتها بما فالحق - سبحانه وتعالى - يعطي له ذكرًا خفيًا. وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "أفضل الذكر الخفي"¹¹⁴ وكذا سائر الدوائر حتى يحصل مرتبة من عرف الله كل لسانه، وهو أعلى الصمت.

¹⁰⁷ لم أجده.

¹⁰⁸ ويكون ... الحق ل م 1: مظهر جمال الحق ش ج م 2

¹⁰⁹ محل ل م 1: - ج م 2

¹¹⁰ لم أجده.

¹¹¹ ففهم منه ... تمام ش ج م 2: - ل م 1؛ لم أجده.

¹¹² أيها المحب ل م 1: - ج ش م 2

¹¹³ على طريق ... الإنسان ل م 2: - ش ج م 1

¹¹⁴ الحديث بلفظ: خير الذكر الخفي، ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة

(بيروت: 1993)، 3: 91؛ أحمد بن حنبل، مسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، 2001)، 3:

أيها المحب!¹¹⁵ إن الجوع ثلاثة أحرف: جيم، وواو، وعين.

و"الجيم" إشارة إلى:

الجهد في سبيل الله -تعالى-؛ وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "المجاهد من جاهد نفسه."¹¹⁶

وإلى الجذبة؛ إليه أشار حبيب رب العزة بقوله: جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين.¹¹⁷

وإلى جنيدٍ من جنود الله تعالى؛ لأن الجوع صفة من صفات الله، ومن اتصف به كان غالبًا على العدو. وإليه أشار رب العزة بقوله: "إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (سورة فاطر 6/35) وأشار حبيب رب العزة بقوله: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك"¹¹⁸

و"الواو" إشارة إلى:

الواردات الغيبية التي حصلت بسبب الجوع.

وإلى الوقاية، وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "الصوم جنة من النار"¹¹⁹

وإلى الوعاء، وإليه أشار حبيب العزة بقوله: "إن لله أواني في الأرض، ألا وهي القلوب"¹²⁰

وإلى الودِّ، وإليه أشار رب العزة بقوله: "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" (سورة المائدة 54/5)

و"العين" إشارة إلى:

العلوم اللدنيَّة التي تظهر عن القلب إلى اللسان بواسطة الجوع.

وإلى العبودية الكاملة التي حصلت لأهلها بواسطة. وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "أنا عبد الله"¹²¹

¹¹⁵ المحب ش ل م 1: العاشق ج م 2

¹¹⁶ الترمذي، فضائل الجهاد، 2؛ صحيح ابن حبان، 10: 484؛ ومسنَد الإمام أحمد بن حنبل، 39: 375.

¹¹⁷ الرازي، فخر الدين، تفسير فخر الرازي (دار الفكر، 1981)، 4: 173؛ النيسابوري، تفسير غرائب القرآن وغرائب الفرقان، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 5: 441.

¹¹⁸ الحديث ورد في الزهد الكبير للبيهقي، 1، 157؛ كشف الخفا للعجلوني، 1، 128.

¹¹⁹ الحديث ورد في سنن النسائي، كتاب الصيام، 43؛ الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي البرهانفوري؛ كنز العمال (مؤسسة الرسالة، 1981)، 8: 454.

¹²⁰ ألا وهي القلوب ج م 2، القلب: ل ش: - م 1، والحديث لم أحده.

¹²¹ الحديث ورد في صحيح البخاري بقوله: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَنَّهُ عَنْ ابْنِ عَبَّادٍ عَنْ أَبِي هِشَامٍ بْنِ زَيْدٍ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيٍّ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمَ حُنَيْنٍ اتَّقَى هَوَازِنُ وَمَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرَةَ آلَافٍ وَالطَّلَقَاءُ فَأَذْبَرُوا قَالَ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ قَالُوا لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ لَبَّيْكَ نَحْنُ بَيْنَ يَدَيْكَ فَفَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ فَأَنْهَزَ الْمُشْرِكُونَ فَأَعْطَى الطَّلَقَاءَ وَالْمُهَاجِرِينَ وَمَنْ يُعْطِ الْأَنْصَارَ شَيْئًا فَقَالُوا فَدَعَاهُمْ فَأَدْخَلَهُمْ فِي قُبَّةٍ فَقَالَ أَمَا تَرْضَوْنَ

وإلى العماء [التردد والتحير] والعناء بالنظر إلى النفس؛¹²² فلا بد للمؤمن أن يحتز من الكلاب المعنوية؛ حتى يتجلى له الحقّ - سبحانه وتعالى - بأسمائه وأفعاله وصفاته وذاته، وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "من¹²³ كان لله، كان الله له" وكما قال: "افنوا ثم افنوا ثم افنوا وابقوا، ثم ابقوا ثم ابقوا"¹²⁴

فالحاصل أن الفناء والبقاء لا يكونان بغير التعوذ بالحق¹²⁵ - سبحانه وتعالى - ألا يرى أن من أراد أن يقرأ القرآن يتعوذ بالله، والتعوذ واجب علينا، سيما إذا كانت النسخة نسخة جامعة بين الصحف القولية والفعلية، لم لم يُتعوذ بالذات الأحدية الجامعة للرحمة العامة والخاصة؛ لأن الله - تعالى - قال: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ" (سورة النحل/16/98)

أيها المحب!¹²⁶ فاسمع إن معنى التعوذ بالله على وجه الكمال أن يكون العبد واصلاً إلى ذات الحق - سبحانه وتعالى - حتى يكون ناجياً من كيد الشيطان ومكره. وحينئذ يكون المراد من الشيطان نفسه؛ لأن أفعالها وصفاتها وذاتها من الشيطان؛ وأُمُّ الشيطان شيطاناً. وإليه أشار بقوله ربُّ العزة: "شياطين الإنس والجن" (سورة الأنعام/6/112)

واعلم أن اشتقاق الشيطان من شَطَنَ، يعني: بَعُدَ عن قُرْبِ الله تعالى؛ أو من شَاطَ؛ يعني: استهلك في الحجاب الظلماني الذي نشأ من جلال الله - تعالى - وإليه أشار رب العزة بقوله: "يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ" (سورة فاطر/8/35)

أيها المحب!¹²⁷ فاعلم أن معرفة واجب الوجود لا تكون¹²⁸ إلا بعد فناء الوجود الإضافي، ومن أفناه¹²⁹ يكون باقياً بقاء الوجود الحقيقي، فلا بد لكل أحد أن يُخْرِجَ قدمه من عالم برّ التعينات البشرية¹³⁰ والكدورات النفسانية حتى يدخل في بحر الوجود الحقيقي. وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "عليكم بالقدس"¹³¹

أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّوَةِ وَالتَّجِيرِ وَتَذْهَبُونَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَسَلَكَتِ الْأَنْصَارُ شِعْبًا لَأَخْتَرْتُ شِعْبَ الْأَنْصَارِ". صحيح البخاري، المغازي، 58.

¹²² والعناء ... النفس ش ج: النعماء بنظر النفس م 1م 2م

¹²³ مَنْ ش ل ج م 2: - 1م، والحديث لم أجده.

¹²⁴ النبهي، كتاب جامع كرامات الأولياء، 1، 397.

¹²⁵ التعوذ بالحق ل ش م 1: اعتماد الحق ج م 2م

¹²⁶ المحب ش ل م 1: العاشق ج م 2م

¹²⁷ المحب ش ل م 1: العاشق ج م 2م

¹²⁸ تكون ش ل: لا يكون ج م 1م 2م

¹²⁹ أفناه ش ج: أفنى ل م 1م 2م

¹³⁰ البشرية ... ل م 1: - ج م 2م

¹³¹ لم أجده.

فالحاصل أن معنى هذا الحديث مشتمل على معانٍ كثيرة؛ لأن كل حديث من الأحاديث النبوية بحر غير متناهٍ، فكل من أراد أن يأخذ منه يأخذ بمقدار وعائه؛ فلهذا يكون أسرار الحقيقة المحمدية جاريةً على الألسنة¹³² الصورية بوجوه شتى.¹³³

أيها المحب!¹³⁴ فاسمع بعض تأويل هذا الحديث من لسان هذا الفقير؛ وهو أن المراد من القدس القلب المقدس بنور القدس،¹³⁵ أو يكون المراد منه التخلق بخُلُقِ القُدُوس.¹³⁶ وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ"¹³⁷ أو يكون المراد منه: كونه قدوسًا؛ لأن القُدُوسَ والقُدُسَ والمُقَدَّسَ في البحر الأحديية واحد، فالعين واحدة، والحكم مختلف، وذاك سرٌّ، لأهل العلم ينكشف.

أيها المحب!¹³⁸ إذا سمعت حال القُدُسِ، فاسمع حال بيت رب العزة، وهي أن من أراد أن يسافر إلى الكعبة الحقيقية¹³⁹ أن يجمع شرائطها، كالمسافر إلى الكعبة الصورية من ترك الوطن والأولاد، وأخذ الزاد والمال؛ لعدم الاحتياج إلى الغير، والرفيق مع القوافل، والغُسلِ ولبس الإحرام وطواف الكعبة سبع مرات مع زيادة الحجر الأسود، والسعي بين الصفا والمروة سبع مرات، والغسل للوقوف¹⁴⁰ في عرفات، والجمع بين الظهر والعصر، والرحلة من عرفات إلى مزدلفة، والجمع بين المغرب والعشاء¹⁴¹ والوقوف فيها قبل طلوع الشمس، والرحلة إلى منى قبل طلوعها، ورمي سبعة أحجار في جمرة العقبة، ورمي الأحجار في كل واحد من ثلاثة بقاع، سبعة مرات، وحلق الرأس، والذبيح، والمشى إلى الكعبة لطواف الزيارة سبع مرات مثل طواف القدوم، والعود إلى منى، وإخراج الإحرام، ولبس الثياب، وحج الوداع.

¹³² الألسنة ش ج 2م: ألسنة ل م

¹³³ بوجوه شتى ش ج 2م: بوجود نور قدسي ل م

¹³⁴ المحب ش ل م: العاشق ج 2م

¹³⁵ بنور القدس ش ل م 2ج: - 1م

¹³⁶ القدوس ل م: القدس ش ج 2م

¹³⁷ قال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة: لا أصل له أورده السيوطي في "تأييد الحقيقة العلية" دون عزو. وتأولوه بأن معناه اتصفوا بالصفات الحمودة وتنزهوا عن الصفات المذمومة، وليس معناه أن تأخذ من صفات القدم شيئاً... (الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، (الرياض: دار المعارف، 1992)، 6: 346.

¹³⁸ المحب ش ل م: العاشق ج 2م

¹³⁹ الكعبة الحقيقية ش ل ج: كعبة الحقيقة 1م

¹⁴⁰ للوقوف ل م: - ش ج 2م

¹⁴¹ والرحلة.. والعشاء ج ل

أيها المحب! فاسمع تأويل كل واحد منها في الوجود. وهو أنه لما أراد المسافر¹⁴³ أن يسافر إلى الكعبة الحقيقية بعد النية؛ فلا بد له أولاً¹⁴⁴ من الرفيق العارف والروحاني الذي بمنزلة القوافل الصورية، والإخلاص¹⁴⁵ والشوق للذين بمنزلة الذهب والفضة، والهمة العالية التي بمنزلة الفرس، والتسليم بمنزلة الناقة، وترك مقام الإمارة التي بمنزلة المرأة الصورية مع الأولاد الطبيعية، والإخلاص عن الأخلاق الذميمة بأثر الجذبة بمنزلة العُسل، والتخلق بأخلاق الأنبياء بمنزلة الإحرام، ورؤية مظاهر¹⁴⁶ القلب بسبع مراتب¹⁴⁷ بمنزلة الكعبة الصورية، والنور الذي يفني وجوده بمنزلة الحجر الأسود، والماء القدسي بمنزلة ماء زمزم، والحركة بين المنزلتين من منازل القلب بمنزلة السعي بين الصفا والمروة، والوصول إلى عرفات الروح، بأن يغسل فيها بفيض الفيض بمنزلة الوقوف الصوري، وشهود نور الأسماء والصفات معاً بمنزلة الجمع بين الظهر والعصر، والوقوف في عرفات بمنزلة تمكن السالك فيها،¹⁴⁸ والرحلة من عرفات إلى مزدلفة بمنزلة انتقال المسافر¹⁴⁹ من عرفات الروح بمنزلة السر، والجمع بين المغرب والعشاء بمنزلة الجمع بين توحيد الأفعال وتوحيد الصفات، والوقوف في مزدلفة السرّ حتى تطلع شمس الحقيقة من برج الفردانية إلى الأرض السرية¹⁵⁰ بمنزلة تمكن السالك فيها. وفناء الصفات البشرية فيها بنور سر الأسماء والصفات بمنزلة رمي الأحجار في منى السر، وفناء الوجود بنور الأحدية بمنزلة حلق الرأس، والذبح الصوري والخروج من لباس التوحيد بعد الفناء عن نفسه إلى عالم الكثرة؛ لإرشاد الخلق إلى الحق بمنزلة إخراج الإحرام ولبس الثياب الصوري، والوصول إلى كعبة الحقيقة مرة بعد أخرى مثل الأول بمنزلة حجة¹⁵¹ الوداع.

بيت:

طواف كعبة دل كن أكد دل داری ... ولست كعبة معنی توکل جه بنداری

¹⁴² المحب ش ل م: العاشق ج م 2

¹⁴³ المسافر ش ج م 2: - ل م 1

¹⁴⁴ أولاً ش ل ج م 2: - م 1

¹⁴⁵ والإخلاص ش ل ج م 2: والأخلاق م 1

¹⁴⁶ مظاهر ج م 2: نور ل ش م 1

¹⁴⁷ مراتب ش: مرات ج ل م 1 م 2

¹⁴⁸ والوقوف ... فيها ل ش م 1: - ج م 2

¹⁴⁹ المسافر ش: السالك ل ج م 1 م 2

¹⁵⁰ السرية ش ج: البشرية: ل م 1 م 2

¹⁵¹ حجة ش ج م 2: الحج ل م 1

وهذا ارسال بياده طواف كعبة كني وقبول حق نشود ود كردل بيا زاري¹⁵²

فلا بد للطالب أن يحصل القلب السليم قبل الفوت ببذل وجوده في طريق الحق؛¹⁵³ حتى يكون في آخر زيارته حاجًا، وإليه أشار رب العزة بقوله: "وَلِيَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" (سورة آل عمران 97/3)

ونفهم منه أن للقاصد إلى الحج أن يترك روحه في سبيل الله -تعالى- إذا استطاع إليه، وإلا فلا. فالحاصل أن للفقير أن يُخْرِجَ قدمه من التعينات كالموتى حتى يكون محبوب رب العالمين، وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "إن¹⁵⁴ الله وتر يحب الوتر، وأحبُّ الوتر إليه السبع"¹⁵⁵ فكل من وحده بالتعينات فلم يوحدده على وجه¹⁵⁶ الكمال، وفيه سر عظيم.

بيت:

مكن در جسم جان بمنزل كه اين دونست آن وآلا

قدم زين هر دو بيرون نه نه اينجا باش ونه آنجا¹⁵⁷

وكما قيل: لا يوحد الله إلا هو،¹⁵⁸ وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "سبحانك ما ذكرناك حق ذكرك يا مذكور"¹⁵⁹

وإليه أشار رب العزة¹⁶⁰ بقوله: "وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ" (سورة الكهف 24/18). أي: غيره، فلا بد للطالب أن ينسى نفسه؛ لأنها غير الله -تعالى- ونسيان نفسه لا يكون إلا في¹⁶¹ مقام الاستغراق، ويقال له في اصطلاح أهل التصوف الوجد، وهو دليل الوجود، ويقال له: الاستهلاك في اصطلاحهم.

¹⁵² محمد رضا شفيعي، مولانا جلال الدين غزليات شمس تبريزي (تهران: 1387)، 2: 1339.

¹⁵³ ببذل ... الحق ل ش م: 1 - ج م 2

¹⁵⁴ إن ل م 1 م: 2 - ش ج

¹⁵⁵ الحديث روي بلفظ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ وَتُرُّ يُحِبُّ الْوَتْرَ، فَأُوْتِرُوا يَا أَهْلَ الْفُرَّانِ» ابن ماجه؛ إقامة الصلاة والسنة فيها، 114؛ ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري، صحيح ابن خزيمة (بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ)، 2: 128.

¹⁵⁶ وجه ش ل ج م: 2: وحد م 1

¹⁵⁷ سنابى غزنوى، ديوان حكيم سنابى غزنوى، (ن. پرويز باباي)، (تهران: 1375)، در مقام اهل توحيد، قصيده 7، 58.

¹⁵⁸ إلا هو ش ل ج م: 2: إلا الله م 1

¹⁵⁹ لم أجدده.

¹⁶⁰ أشار رب العزة ل م: 1: الإشارة بقوله عز وجل ش ج م 2

¹⁶¹ في ش ل ج م: 2: - م 1

أيها المحب! ¹⁶² اعلم أن النسيان لازم للأُنسِ بالله -تعال - وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "من أنس بالله استوحشَ عن غير الله" ¹⁶³ فالأنس بالله ¹⁶⁴ منقسم على أربعة أقسام:

أنس بأسماء الله تعالى، وأنس بأفعال الله تعالى، بواسطة اسم الله وأسمائه الأفعالية كالتقهار والرزاق والحفيظ وغيرها. وأنس بصفات الله -تعالى- بواسطة اسم الله -تعالى- والأسماء الصفاتية: كالعليم، والقادر، ¹⁶⁵ والغفار، والمريد والسميع وغيرها. وأنس بذات الله -تعالى- بواسطة اسم الذات.

واعلم أن الأُنس ثلاثة أحرفٍ: ألف ونون وسين. **فألفه:** ¹⁶⁶ إشارة إلى الاستقامة، وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "بالورع يستقيم الدين" ¹⁶⁷

ونونه ¹⁶⁸ إشارة إلى النور، وإليه أشار رب العزة بقوله: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "

وسينه ¹⁶⁹ إشارة إلى السُّكْرِ، وإليه أشار رب العزة بقوله: "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا" (سورة الإنسان 21/76). وإلى السلامة، وإليه أشار رب العزة بقوله: "الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ" (سورة الحشر 59/23)

ويروى أن عابدًا في زمن موسى -عليه السلام- كان يستأنس بصوت الطير؛ فأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام: قل ¹⁷⁰ لفلان العابد لا يستأنس بصوت الطير، فإنه ليس بصفة من يعرفني أن يستأنس بسواي.

فعلم منه أن العارف هو الذي لا يُشغله غير الله عنه طرفة عين، وإن شغل عنه لا يكون عارفًا بالله، وإن كان عارفًا بالله كان علمه محيطًا بحقيقة الأشياء، وناجيًا عن شوك الجهل وغيره، وساكنتًا عن التكلم للأغيار؛ لأن الله -تعالى- محيط وما سواه محاطٌ، وإليه أشار رب العزة بقوله: "وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ" (سورة البروج 20/85)

¹⁶² المحب ش ل م: العاشق ج م

¹⁶³ لم أجدّه، وإنما هي مقولة للإمام الغزالي في إحياء علوم الدين يقول فيها: من أنس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره. انظر: الإحياء للغزالي 6: 229.

¹⁶⁴ فالأنس بالله ش ل ج م: فالله منقسم م

¹⁶⁵ والقادر ج م: - ل ش م

¹⁶⁶ فألفه ش ل ج م: فالألف م

¹⁶⁷ لم أجدّه.

¹⁶⁸ ونونه ش ل ج م: نون م

¹⁶⁹ وسينه ش ل ج م: وسين م

¹⁷⁰ كان يستأنس.... قل ش ج م: - ل م

وقال علي - كرم الله وجهه-:

"العلم زين.¹⁷¹ والسكوت سلامة، فلما نطقت فلا تكن مكثارًا؛ ما إن ندمت على سكوتٍ مرةً،¹⁷² ولكن ندمت على الكلام مرارًا". وإليه أشار حبيب رب العزة بقوله: "من صمت نجًا"¹⁷³ يعني: النجاة من عذاب الدنيا والآخرة.

والعذاب على قسمين: أحدهما: بنار الإحراق. والآخر بنار الفراق، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: "من اغبرت قدما في سبيل الله -تعالى- حرم الله جسده على النار"¹⁷⁴

وقيل: الجنة سجن العارفين. إذا كان الفراق فيها. وقيل: إن النار جنة إذا كان الوصال¹⁷⁵ فيها. ففهم أن المكان الذي يكون فيه رؤية الله -تعالى- هو الجنة عند أهل الحق، وعكسها، عكسها؛ لأن المكان الذي حصل فيه مرادات النفس ليس بجنة؛ لأن الجنة هي التي¹⁷⁷ لا يكون فيها غير الله تعالى، وإليه أشار رب العزة بقوله: "فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي حَتَّى" (سورة الفجر 29/89-20)

وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: "إن لله جنةً ليس فيها حورٌ ولا قصورٌ ولا لبنٌ ولا عسلٌ"¹⁷⁸

والجنة التي فيها الأكل والشرب والوقاع¹⁷⁹ وغيرها جنة نفسانية، وحق الطالب أن لا يميل إليها، وإليه أشار بقوله عز وجل: "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى" (سورة النجم 5/53)

والحاصل: ان عدم الزيف والطغيان في عالم¹⁸⁰ الأفعال والصفات فرض إلى السالك؛ لأن المقيد بالحجب¹⁸¹ النورانية لا يكون واصلاً إلى الذات.

أيها المحب!¹⁸² فاعلم أن جريان¹⁸³ فيض الحكمة الربانية من قلب هذا الفقير إلى لسانه من فضل الله - تعالى- وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

¹⁷¹ زين ش ج ل

¹⁷² زين ... مرة ش ج ل م 2 - 1م

¹⁷³ الترمذي، صفة القيامة، 50؛ ومسنند الإمام أحمد، 2: 159.

¹⁷⁴ الحديث بألفاظ قريبة في صحيح البخاري، الجمعة، 18؛ سنن الترمذي، فضائل الجهاد، 7.

¹⁷⁵ الوصال ش ج م: الوصل ل م

¹⁷⁶ عكسها ش ج ل م: 2 - 1م

¹⁷⁷ التي ش ج ل م: 2 - 1م

¹⁷⁸ لم أجده.

¹⁷⁹ والوقاع ل م: 1م والوقاع ش ج م

¹⁸⁰ عالم ل ج ش م: 2م علم م

¹⁸¹ بالحجب ل ش م: 1م: الحجاب م، حجبات ج

¹⁸² المحب ش ل م: 1م: العاشق ج م

¹⁸³ جريان ل م: 1- ش ج م

واعلم أن غرض هذا الفقير من إظهار هذه الأسرار، ترغيب عباده الله¹⁸⁴ -تعالى- لهذا الطريق المختار، طريق أهل الله الذي وجدته هذه الأسرار فيه بواسطة العارف الكامل المكمل، كما قال حبيب رب العزة: "الرفيق ثم الطريق"¹⁸⁵

فلا بد للمؤمن أن يطلب الكامل المحقق والحيز المدقق قبل الفوت؛ حتى يكون واصلًا إلى هذه الأسرار، بواسطة الوصول إلى السر، وسر السر، وفيه سر عظيم. فاطلبه في وجودك، مشرفًا بقوله تعالى: "ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا"¹⁸⁶ (سورة الأحزاب 41/33)

تمت الرسالة النورية بعون الله وتوفيقه سنة (946هـ).

¹⁸⁴ ترغيب عباده الله ش ل ح: ترغيبًا لعباد الله 1م 2م

¹⁸⁵ الحديث بلفظ (التمسوا الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار) الطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة وأبو الفتح الأزدي والعسكري في الأمثال والخطيب في الجامع من حديث أبان بن المخبر عن سعيد بن معروف بن رافع بن خديج عن أبيه عن جده رفعه بهذا وابن المخبر متروك وهو وسعيد لا تقوم بما حجة ولكن له شاهد رواه العسكري فقط من حديث عبد الملك بن سعيد الخزاعي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آباءه عن علي قال خطب رسول الله وذكر حديثًا طويلًا وفي آخره (الجار ثم الدار الرفيق ثم الطريق) وهو عند الخطيب في جامعه باختصار من حديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عن أبيه عن الحسين بن علي عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي عن النبي أنه قال (الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق والزاد قبل الرحيل). انظر: المتناصد /الحسنة للسخاوي، 1، 151.

¹⁸⁶ اذكروا أصيلا 1م: - ش ل.

وخاتمة ش: تمت الرسالة النورية بعون الله وتوفيقه سنة (946هـ).

وخاتمة ج: "مشرفًا بقوله تعالى "واذكر ربك إذا نسيت". تمت الرسالة النورية بعون الله وتوفيقه.

وخاتمة م: "مشرفًا بقوله تعالى ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وَسَخِّوْهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً".

وخاتمة م: 2: "مشرفًا بقوله تعالى "واذكر ربك إذا نسيت" تمت الرسالة من يد أضعف العباد السيد أحمد بن الحاج محمد في شهر شعبان المعظم لسنة أربع وسبعين ومائة وألف (1174هـ)، غفر لهما.

المصادر والمراجع

- ابن حبان. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. المحقق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري. صحيح ابن خزيمة. بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- أحمد بن حنبل. مسند. المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة، 2001.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف، 1992.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي. صحيح البخاري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني. الزهد الكبير. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1996.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. سنن الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- الرازي، فخر الدين. تفسير فخر الرازي. دار الفكر، 1981.
- السخاوي، عبد الرحمن. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. تفسير السمرقندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- سنائي غزنوي. ديوان حكيم سنائي غزنوي، ن. پرويز باباي. طهران: 1375.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- عادل نويهض. معجم المفسرين. بيروت: 1982.

- العجلوني، اسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي. *كشف الحفا ومنزىل الإلباس*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية*. دمشق: 1960.
- محمد رضا شفيعى. *مولانا جلال الدين غزليات شمس تبريزى*. تهران: 1387.
- محمد رضا شفيعى. *مولانا جلال الدين غزليات شمس تبريزى*. تهران: 1387.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. *صحیح مسلم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- النبهاني، يوسف بن اسماعيل. *كتاب جامع كرامات الأولياء*. مصر: دار الكتب العربية الكبرى، بدون تاريخ.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- النيسابوري. *تفسير غرائب القرآن وغرائب الفرقان*. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي البرهانفوري. *كنز العمال*. مؤسسة الرسالة، 1981.

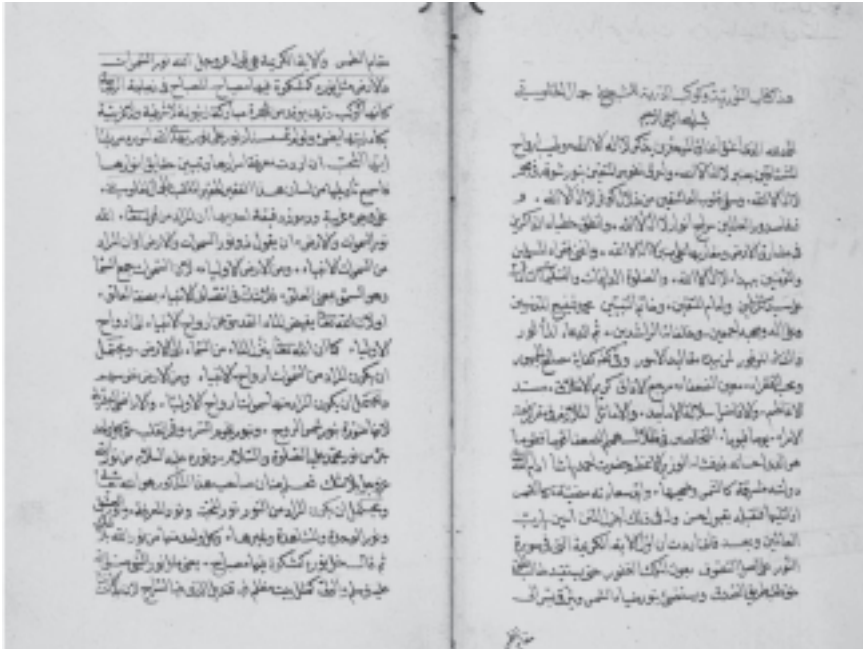
References

- Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed b. 'Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzâilü'l-ilbâs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009.
- Âdil Nüveyhid. *Mu'cemu'l-Müfessirîn*. Beyrut: y.y. 1982.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arneut-Adil Mürşid vd. b.y. Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. 'Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horâsânî. *ez-Zühdü'l-kebir*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdezbehe'l-Cu'fî. *Sabîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Çakmak, Muharrem. "Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.
- Demir, Ziya. *XIII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Ebü'l-Leyses-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkandî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.

- Elbânî, Ebû 'Abdi'r-Rahmân Nâsirüddin b. el-Hâc Nûh b. Necâtî b. Âdem el-Eşkudrî. *Sil-siletü'l-ehâdisi'z-za'ifev'e'l-mevzû'a ve eseruhu's-seyyi'üfi'l-Ümme*. Riyad: Dârü'l-Meârif, 1992.
- Hacımüftüoğlu, Esra. Cemâl-i Halvetî ile Gazzâlî'nin Nur Ayetî'ne Yaptıkları Yorumlar Hakkında Bir Değerlendirme, *Amasya Âlimleri Sempozyumu*, 21-22 Nisan 2017.
- Hindî, 'Alâüddîn 'Ali b. Hüsamiddîn b. Kâdihân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Burhanfûrî. *Kenzü'l-ümmâl*. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Hulvî, MahmudCelâleddîn. *Lemazât-ı Hulviyye*. Haz. Mehmed Serhan Tayşi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993.
- İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbânbi-tertibî İbn Balaban*. Nşr. Şuayb el-Erneut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Salih b. Bekr es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenu İbn Mâce*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*. Dımaşk, 1960.
- Muhammed Rıza Şefî'î. *Mevlânâ Celâleddîn Gazeliyyât Şems Tebrizî*. Tahran: 1387.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâ'il. *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabiyye el-Kübrâ, ts.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Nisâbü'rî. *Tefsîru garâibi'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nişancızâde, Mehmed. *Mir'ât-ı Kâinât*, İstanbul: 1290.
- Râzî, Fahrü'd-Dîn. *Tefsîru Fahri'r-Râzî*. b.y. Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sehâvî, 'Abdu'r-Rahmân. *el-Mekâsıdu'l-hasene fi beyâni kesirinmine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. b.y. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- Senây-ı Gaznevî. *Dıvanu Hakîm Senay-ı Gaznevî*. Nşr. Pervez Babay. Tahran: 1375.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. Nşr. 'Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimi el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Isâ Muhammed b. 'Isâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.



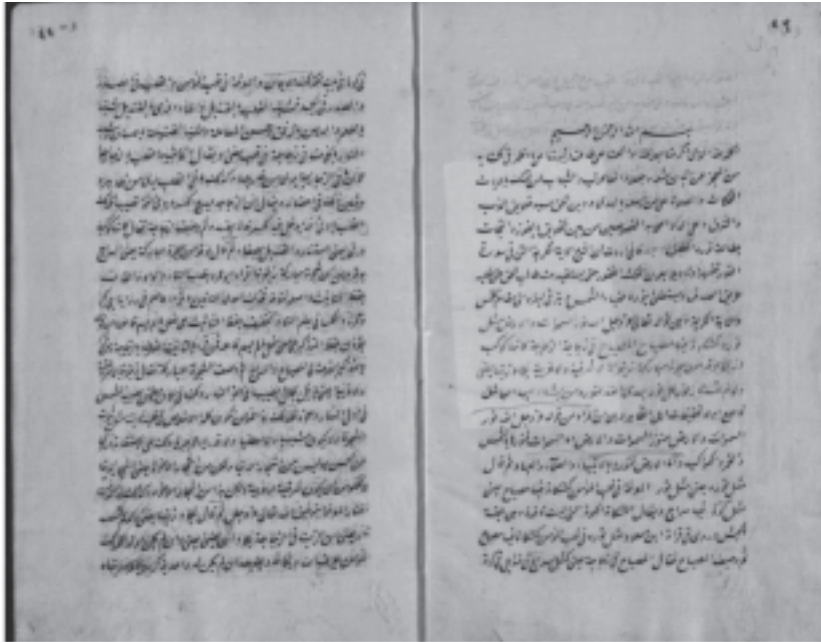
صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة جاز الله، بمكتبة السليمانية المرموز إليها [ج]



صورة الورقة الأولى والخيرة من نسخة لالا إسماعيل أفندي، بمكتبة السلمانية المرموز إليها [ل]



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة ملي كتبخانة، أنقرة، الرموز إليها ب [1م]



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة ملي كتبها، أنقرة، المرموز إليها ب [م2]

Şii-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar

The Perception of Abû Hanifah in Shiite Sources and the Accusations of Related to Abu Hanifa

Hanifi ŞAHİN

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Ataturk University, Faculty of Theology, Department of
History of Islamic Sects
Erzurum / TURKEY
hanifisahin@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0500-7952

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ağustos / August 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.335171

Atıf / Citation: Şahin, Hanifi. "Şii-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar". *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48 (Aralık 2017): 119-140.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Bey'te olumlu bakış açısı olmasına rağmen gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İmâmîyye kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye güçlü bir karşı duruş gözlemlenmektedir. Bu karşılık, bazen ona lanet okunarak bazen de hakaret içerikli bir kavram olan nâsibî kavramıyla nitelendirilmesiyle sonuçlanır. Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesinin temel nedeni, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında akla alan açmış olmasıdır. Şii kaynaklarca "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" şeklinde bir rivayet Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Bu rivayet üzerinden Ebû Hanîfe dinde keyfi davranmakla suçlanmakta, bu durumun dinin anlaşılmasında tek otorite olarak görülen imamlardan kopmaya yol açacağı düşünülerek uzak durulması istenmektedir. Dinde rasyonelleşme, rivayetten kopmak ve aklın dışında bir otorite arayışını reddetmektir. Bu durum, ontolojisini imamlar üzerine inşa eden Şiîliğin dine bakışıyla ilgili oldukça ciddi bir kopuşu temsil etmektedir. Bu nedenle Şii kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerde sadece onu değil, imamlardan bağımsız hareket etmeyi sonuçlandıracak her türlü düşünceden uzak durulması istenmektedir. İctihat ve Kıyas'tan uzak durulması da bu bakışın bir sonucudur. Bu makalede, Şii İmâmî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin dayanakları ve gerekçelerine bakılacak, bunun Şii düşüncedeki sonuçların incelenecektir. Temel referanslarımız Kütübü Erbaa olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Ebû Hanîfe, Ashâbu'l-Hadis, Ashâbu'r-Rey, Şia, İmâmîyye.*

Abstract

Abu Hanifah, even though, had a positive view of the Ahl al-Bayt, there is a strong opposition to Abu Hanifah in both the first period's and the next period's Imamiyya sources. This contrast would result in his damnation and described as nâsibî. The basic reason for the criticism of Abu Hanifah is that, he opened the mind to the understanding and interpretation of religion. In the Shiite sources, rhetoric is given to Abu Hanifah in the form of "If Ali judges, I will also judge". With this narration, they are accusing Abu Hanifah being arbitrary and this idea should be vigilantly distracted from the Imams accepted as the only authority in understanding religion. Rationalization in religious thought is to break from being connected with narrations and not to recognize an authority except the reason. This represents a very serious break with the view of Shi'i, that it was built his ontology on Imams. For this reason, the Shi'i wants to avoid not only Abu Hanifah's thoughts, but also the thought of every thought which will result in acting independently of Imams. The fact that the Shiites stay away from the İctihad and Qiyas is also a result of this view. In this paper, we will look at the grounds and reasons for the criticism of Abu Hanifah in Shiite Imamiyya sources and we will try to examine its consequences in the Shi'a thought. Our basic references will be al-Kutub al-Arbaa.

Keywords: *Abu Hanifah, Ashab al-Hadith, Ahl al-Ra'y, Shia, Imamiyyah.*

Summary

Many scholars have criticized Abu Hanifah positively or negatively and many works are written about him. The most critics are Ashab al-Hadith and Shiites. The aim of Ashab al-Hadith is to obtain a unique belief based on the old thoughts. According to Ashab al-Hadith and Shiites, if the religion is referred to reason (aql) and peoples' views, it will be impossible to get rid of conflicts in the religion. It is clear that a significant portion of the narrations about Abu Hanifah are made up, but their involvement in the relevant literature affects the views of the sects in the subsequent processes.

Abu Hanifah was an intellectual scholar who became a server of science by avoiding from the politics and an important representative of the perception of urban-centered religion. He had a

* Bu makale, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 05-07 Mayıs 2017 tarihinde düzenlenen IV. Uluslararası Şeyh Şaban-I Veli Sempozyumu (Hanefilik-Mâtûridilik)'unda sunulan "Şii Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı: Dinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Ebû Hanîfe'ye Yönelik Suçlamalar" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

sense of closeness and loyalty to Ahl al-Bayt and he declared that he loved them. Therefore, when the Umayyads' attitude became strict towards the Ahl al-Bayt, Abu Hanifah clearly criticized them. He also supported the rebellion of the Zayd b. Ali against the Umayyads financially.

Abu Hanifah did not accept the state duties made by the Umayyads in spite of all kinds of pressure. However, Abu Hanifah was pleased with the establishment of the Abbasids because they pointed out that they would defend his son's rights. So, he returned to Kufa with his friends and obeyed to Abû al-'Abbâs as-Saffâh (d. 136/754), but when he saw the confusion in Iraq, he returned to Mecca again. Abu Hanifah harshly criticized the Abbasids because of their murders of the rebellious people of the Ahl al-Bayt although he had shown sympathetic attitudes towards them.

In sources of the Imamiyyah, there is a strong opposition to Abu Hanifah both in the first and next periods. This contrast sometimes results in cursing to him and sometimes in qualification of him with a concept called *nasibî*. Abu Hanifa was cursed in Quleynî's many narrations. The Shiite sources used the criticism of Ashab al-Hadith for Abu Hanifah while criticizing him and they tried to discredit him with those criticizations. Hanifah's dialogue with Jafar al-Sadiq (d.148/765) about not applying for al-ray/comparison (*qiyas*) took place in the sources of the Shiite and he was cursed by means of the narratives. Abu Hanifah is sometimes presented as a *Dahrî* or *Zindiq* by using the sources of the Sunnî. Furthermore, he has been invited to repentance repeatedly because of his thoughts.

Shaykh Mufid (d.413/1022) criticized Abu Hanifah and described him the *nasibî* Iblis (the Satan). According to him, Abu Hanifah with his ray thought, tried to be a chief. However, pursuing a leadership was a disaster and misleading the people. Anyone who expected to become a leader; wanted it, or even intended it inclusively was an accursed person; because to follow the leader was to accept another authority except for the Imams who had God's *hujjah* (proof, authority) in the World.

The emphasis on knowledge-centered authorities of Imams in Shi'a thought and the need of getting information from only them is the conclusion of accepting that Imams are the only determinants of religion. According to this approach, the religion was completed, and it was transferred to Ali and his family in that form. Therefore, all necessary talks in every subject, especially in religion, were pointed out by the Imams. The peoples' duty was to obey the rules of the Imams. Ray, in a sense, was a challenge to the static understanding of religion. This extra view on Ray achieved a "collectivity" on the belief of Shia through the authority of the Imams.

Abu Hanifah's claim "if Ali can adjudicate, I also can adjudicate" represents a break in the narrative based view of religion (*al-akhbar*). To accept the Abu Hanifa's thoughts would lead to serious threats for the perception of religion established around the authority of Imams. The attitude of Abu Hanifah removes the cover from the surface of the religious perception built on the mystery of Imams. With this attitude, Abu Hanifah has opened the door of thought to man and he has opposed to the idea that religion should be shaped by only a certain class.

Abu Hanifa's view on the ray/aql is an intellectual investigation. This attitude can not only advance the individual's access to knowledge but also force him/her to establish a new world of meaning. It is not for providing the individual become integrated. It is for directing him/her for becoming himself/herself. It is a point of view prioritizing to find out the knowledge. It aims to make the individual have knowledge and literate.

Giriş

İslam düşünce tarihinde aşırılıklar karşılıklı olarak birbirini var etmeye devam etmektedir. Bu genellemenin Ebû Hanîfe (80-150/699-767) de nasibini almıştır. Ebû Hanîfe hakkında kendi döneminden itibaren değişik görüşteki birçok âlim ve müellif tarafından, lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş, yazılmıştır. Tarih boyunca birçok kimse tarafından takdirle anılan, hıfzı, zekâsı, fıkhı, takvası ile pek çok âlimin, hadisçinin övgüsüne mazhar olan Ebû Hanîfe, aynı zamanda hadis bilgisinin zayıflığı, hıfz ve zabt yetersizliği, sünnete muhalefet, re'ý ve kıyası çok kullanma, Mürcie'den olma gibi ithamlarla eleştirilerin odağı kılınmıştır.

Hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak teşekkül eden zengin menkıbe ve rivayet birikimi içerisinde mezhep taassubunun ve diğer birçok amilin yol açtığı birtakım aşırılıklara rastlanılmaktadır. *Tabakât* ve *Menâkıb* kitaplarında Ebû Hanîfe'yi övme ve yerme hususunda ifrat ve tefrite varan aşırı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Onu sevenlere göre Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan bir kişidir; muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bidatçıdır.¹ Buna benzer rivayetleri kaynaklarda sıklıkla görmek mümkündür. Bu durum, söz konusu kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerekli kılan bir husustur. Bu tutum sadece Ebû Hanîfe için değil, düşünce tarihinde iz bırakan diğer mezhep imamları ve büyük âlimler hakkında da gözetilmelidir. Bu nedenle kaynaklarda yer alan lehte ve aleyhteki rivayetlerin, başta mezhep taassubu olmak üzere, çeşitli gerekçelerle tedavüle sokulduğu hususu zihinlerde tutulmalıdır.

- 1 Hz. Peygamber'e nispet edilen şu rivayetler örnek olarak verilebilir:
 "Ümmetimden Ebû Hanife en-Numan adlı birisi gelecektir. O, kıyamet gününe kadar ümmetimin kandilidir."
 "Allah'ın dinini ve benim sünnetimi ihya etmek üzere benden sonra ismi Numan b. Sâbit, künyesi Ebû Hanife olan birisi gelecektir."
 "Ümmetlerin her arısında, o ümmetin ilim öncüleri vardır. Ebû Hanife de o ümmetin ilim öncüsüdür."
 "İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilir: "Hazret-i Peygamber (a.s.)den sonra Horasan ülkesinin tamamı üzerine Ebû Hanife künyeli bir dolunay doğacaktır."
 "İbn Abbas'tan bir başka rivayet de şöyledir: "Re'ý (kafa yorma, görüş sâhibi olma) gerçekten güzel bir şeydir. Bizden sonra bir Hanif (muvahhid) re'ýi olacak, İslâmiyet bâkî kaldıkça hükümler o re'ýe göre uygulanacaktır. O re'ý ve hükümler, bizim re'ýimiz ve hükmümüz gibidir. Onu, ismi Numan b. Sabit el-Kûfi, künyesi Ebû Hanife olan birisi ikame edecektir. Bu da Kûfe ehlinin olup ilim ve fıkhıta çok gayretli, hükümleri yerli yerince kullanan Hanif dininden ve güzel görüş sâhibi bir kişidir."
 Bu rivayetleri eserine alan İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567), bu rivayetlerin mevzu olduğunu, hadis konusunda azıcık bilgisi olanların katında bunların bir değerinin olmadığını söyler. O, delil olarak İbnü'l-Cevzî'nin bu hadislerin hepsini *Mevzûât* adlı eserine almasını gösterir. Zehebî ile Celâleddin Süyûtî'nin adı geçen kitabın muhtasarında İbnü'l-Cevzî'ye hak verdiğini belirten Heytemî, İbn-i Hacer Askalânî'nin de *Lisânü'l-Mizân*'da aynı görüşte olduğunu ifade eder. Ona göre eğer bu rivayetler sahih olsaydı Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatmak için eser yazan Ebû Cafer Tahâvî, *Tabakât-ı Hanefiyye* sâhibi Muhyiddin Kureşî gibi kimseler, bunları eserlerine almak için herkesten daha çok özen gösterirdi. Tüm bunları söyleyen Heytemî, mezhebi kaygılarla olsa gerek, yukarıda geçen "İlim Süreyyâ yıldızında asılı olsaydı" hadisinin toptan Fars/gayri Araplığı işaret ediyor olsa da dini bilgilerde Ebû Hanîfe'nin ulaşılmaz bir konuma sahip olduğu, dolayısıyla da bu hadiste övülen kişinin sadece Ebû Hanîfe olduğunda şüphe olmadığı kanaatindedir. Bk. İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddin Ahmed el-Mekki, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanife en-Nu'mân*, thk. Halil el-Meys (Mısır, 1324), 17. Rivayetlerin uydurma olduğu konusunda ayrıca bk. Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed (ö.1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs amma İştêhere mine'l-Ehâdis ala Eلسineti'n-Nâs*, thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1: 41.

Ebû Hanîfe (80-150/699-767) de nasibini almıştır. Ebû Hanîfe hakkında kendi döneminden itibaren değişik görüşteki birçok âlim ve müellif tarafından, lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş, yazılmıştır. Tarih boyunca birçok kimse tarafından takdirle anılan, hıfzı, zekâsı, fıkhi, takvası ile pek çok âlimin, hadisçinin övgüsüne mazhar olan Ebû Hanîfe, aynı zamanda hadis bilgisinin zayıflığı, hıfz ve zabt yetersizliği, sünnete muhalefet, re'ý ve kıyası çok kullanma, Mürci'eden olma gibi ithamlarla eleştirilerin odağı kılınmıştır.

Bu makalede, Şii İmâmî kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler incelenecektir. Çalışmanın amacı Ebû Hanîfe'nin "öteki cephe"de, yani Şii'ler tarafında nasıl görüldüğünü ortaya koymaktır. Konuya geçmeden Sünnî omurganın önemli iki bileşeninden biri olan Ashâbu'l-Hadis düşüncesinde Ebû Hanîfe'ye yönelik algının nasıl olduğu, bu algının Şii düşünceye rehberliği konusuna bakılacaktır. Sonra Şii düşüncedeki eleştirilerin dayanakları ve gerekçeleri ele alınıp bunun sonuçları incelenmeye çalışılacaktır. Temel referanslarımız genelde Şii düşünce özelde ise İmâmîyye Şiiliğinin başvuru kaynağı olan *Kütübü Erbaa* olacaktır.

1. Şii- İmâmî Eleştirilerin Temel Besleyeni: Ashâbu'l-Hadis Ebû Hanîfe'ye Yönelik Yaklaşımı

Sünnîlik ya da Ehl-i Sünnet düşünce yapısı, ortak paydaları birden çok olan fikri yapıları içinde barındırır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kavramını şemsiye bir kavram olarak görmek, bu başlık altında yer alması muhtemel yapıları değerlendirmede kolaylık sağlayacaktır. Ehl-i Sünnet iki ana damar üzerinden varlığını sürdürmüştür. Bunlardan biri *Ashâbu'l-Hadis/Ehlü'l-Hadis, Ehlü'l-Eser* denilen damar; diğeri ise *Ashabu'r-Re'ý*dir. Bu ayrımın temel parametresini kişilerin din/nasslar karşısındaki tutumları belirlemektedir. Ashâbu'l-Hadis anlayışına göre İslam, Kitap, Sünnet, sahabe ve tâbiünün sözlerinden hareketle anlaşılmalıdır. Bunların dışında şahsi re'ý ve akli istidlaller dinde müracaat kaynağı olarak değerlendirilmez. Bu zihniyete göre insanların bütün ihtiyaçları naslarla karşılanmış, eldeki birikim her durumda ihtiyaca cevap verebilecek yeterlidir. Artık bundan başka bir çözüm yolu aramak boşuna bir uğraş olacaktır.

Ashâbu'l-Hadis aslında dinin anlaşılma biçimi/tarzına yönelik ilk İslam mezheplerinin özellikle Mürciî-Hanefî çevreler ile Mutezile gibi akılcı din anlayışının ilk temsilcileri tarafından ortaya konulan din anlayışlarına bir tepkinin de adıdır. Ashâbu'l-Hadis bu tür akımların çabalarını dinden kopmak ya da dini bozmak olarak görmekte, ortaya çıkan din anlayışlarının birliği değil, parçalanmışlığı teşvik ettiğini düşünmekte, çare olarak da Kitap ve Sünnete ittibai yani rivayete dayalı din anlayışını; sahabe, tâbiün ve tebe-i tâbiün gibi idealleştirilmiş altın neslin uygulamalarını sunmaktadır. Bu bakış açısında şahısların idolleştirilmesi yanında Medine halkı (amel-i ehli

Medine) ideal din anlayışını yaşayan halk; Medine ise otantik dini yapının korunduğu yer olarak görülmektedir. İlk nesillerin önemini vurgulayan, Mekke, Medine ve Arapların faziletine dair rivayetleri, böyle bir bakış açısının üretimi olarak ifade etmek mümkündür. Burada Medine, cemaatçi yapılanmanın örgütlü ilk mekânı olarak sunulur. Medine'nin bu özelliği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bazı hadislerde Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar her şeyiyle “dokunulmaz bir bölge”² olarak sunulur. Çünkü Medine bidatlere geçit vermeyen bir zihniyetin yaşadığı yerdir. Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedenleri arasında oranın “yabancı kültürler”in etkisinde kalmamış olması gösterilmiş, Mekke ile birlikte buraya hâkim olan unsurun Arap-İslam kültürü olduğu ifade edilmiştir.³ İbn Teymiyye (ö.728/1328) de Medine'nin kutsallığını, buradaki halkın sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır.⁴

Ashâbu'l-Hadisın amaç olarak tespit ettiği şey, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlama, böylelikle toplumun bölünmesini önlemeye çalışmaktır. Çünkü ancak eskilerin yoluna dayanmak suretiyle birlik sağlanabilir. Eğer din akla ve insanların görüşlerine havale edilirse ihtilaflardan kurtulmak mümkün olmayacaktır.⁵ Ashâbu'l-Hadis, dini, esere uygun anlama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin bir uzantısını teşkil etmektedir.⁶

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye çeşitli eleştiriler yönelten bazı isimler vardır. Bunları aynı zamanda Ashâbu'l-Hadis akımının kurucu şahsiyetleri olarak da görmek gerekir. Evzâî (ö.157/774), Süfyan Sevrî (ö.161/777), Hammâd b. Seleme b. Zeyd (ö.165/781), Leys b. Sa'd (ö.175/791), Kadı Şerik b. Abdillâh (ö.177/793), Malik b. Enes (ö.179/795), Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813) gibi isimleri birinci kuşak; Muhammed b. İdris es-Sâfi (ö.204/819), İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855); Buhârî (ö.256/870); Müslim b. Haccâc (ö.261/875); İbn Hibbân (ö.354/965) gibi ulemayı ise ikinci kuşak Ashâbu'l-Hadisçiler olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklarda yer alan bazı eleştiri örneklerine yer vermek gerekirse, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştiriler şöyledir:

2 Bk. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannaf fi'l-Ahadis ve'l-Asâr* (Bombay: 1983), 8: 391-392.

3 Bk. Ebü'l-Vefa Taftazani, *Kelam İliminin Belli Başlı Meseleleri*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yay. 1980), 26-36.

4 İbn Teymiye, Ahmed b. Abdilhalim *Mecmû'î'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Ribat: Mektebetu'l-Mearif, 1981), 20: 299.

5 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar (Beyrut, 1976), 3-7.

6 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 145.

Rivayete göre İmam Muhammed'in (ö.189/805), Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği "es-Siyerü's-Sağîr" isimli kitabı Evzâ'ye ulaştınca, o, kitabın kime ait olduğunu sormuş İmam Muhammed'in olduğunu öğrenince de "İraklılar nerde, bu konuda bir kitap tasnif etmek nerde" diyerek onları küçük görmüştür.⁷

İrca fikrine oldukça tepkili olan Süfyân Sevrî'nin, bir Mürcîi olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe'yi, görüşleri nedeniyle, iki veya üç kere tövbeye davet ettiği kayıtlıdır.⁸

Hammad b. Seleme'nin şöyle dediği kayıtlıdır: "Ebû Hanîfe, kendisine gelen sünnetleri ve eserleri re'yi ile reddeden bir kimsedir."⁹

"Ebû Hanîfe'yi niçin tövbeye davet ettiniz? şeklindeki bir soruya Kadı Serik: "Küfüründen dolayı" cevabını vermiştir.¹⁰

Malik b. Enese göre Ebû Hanîfe'nin, eline kılıç alıp bu ümmete karşı savaşması, kıyas ve re'yi ümmet arasında yaymasından daha ehvendir.¹¹ Yine İmam Malik'e göre Ebû Hanîfe dinde hile yapmıştır.¹² *Muvatta*'da yer alan ve "doktorların tedavisinden aciz kaldıkları hastalık" anlamına gelen *ed-Dâu'l-udal* ifadesinden maksadın Ebû Hanîfe ve ashâbı olduğunu beyan eden İmam Malik, buna gerekçe olarak onların irca fikrine sahip olmalarını, re'yi ile sünnetleri reddetmelerini göstermiştir. Ona göre Ebû Hanîfe ve ashâbı bu iki yönden insanları sapıklığa sevk etmişlerdir.¹³

Ebû Hanîfe'ye öğrencilik etmiş olan Abdullah b. Mübarek ömrünün sonlarına doğru hocası Ebû Hanîfe'den aldığı bütün rivayetler için Allah'tan mağfiret dilediğini açıklamıştır.¹⁴

İmam Şafii'ye nispet edilen bazı rivayetler ise şöyledir: "Ebû Hanîfe'nin re'yini si-hirbazın ipine benzetiyorum. Şöyle çekersen sarı, böyle çekersen yeşil gelir." Yine "Ebû Hanîfe, önce bir meseleyi yanlış olarak vazeder, sonra Kitab'ın hepsini ona kıyas ederdi."¹⁵ Ebû Hanîfe ashâbının kitaplarına baktım. Hepsi 130 varaktı. Bunlardan seksen varakı Kitap ve Sünnet'e muhalifti.¹⁶

7 Ebû Yusuf, *er-Redd âla Siyeri'l-Evzâi* (Beyrut: t.y.), 2.

8 Bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 1988), 2: 548.

9 İbn Hanbel, *el-İlel*, 2: 545, 3: 276.

10 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3: 236.

11 Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyân*, 47.

12 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2: 547.

13 el-Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî (ö.474/1081), *el-Müntekâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, 1983), 7: 300.

14 Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdad* (Kahire, 1931) 13: 404. Bu rivayetin tenkidi için bk. el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid, *Te'nibü'l-hatib ala ma sakahu fi Ebi Hanife mine'l-ekazib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, 1981), 123-125.

15 İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö.327/938), *Âdâbü's-Şâfiî ve menakıbuhu*, thk. Abdülganî Abdülhalik (Haleb, t.y.), 171.

16 İbn Ebi Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî*, 171-172.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Hanîfe'nin rivayetlere aykırı davrandığını düşünmekte ve bunu ifade etmek için *Musannef*'inde 125 hadisi ihtiva eden müstakil bir bab ayırarak ona ilişkin eleştirilerini sıralamaktadır.¹⁷

Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine doğrudan eleştiriler yöneltse de Ebû Hanîfe'yi dolaylı yollardan eleştirmiş, bunu daha çok ilk dönem Ashâbu'l-Hadis olarak kabul edilen kişilerin görüşleri üzerinden yapmıştır. Aslında onun muhalif olarak gördüklerine karşı tutumu, sadece Ebû Hanîfe şahsında ehlürre'ye yönelik değildir. Onun eleştiri odağında Mürcie, Rafıza, Kaderiyye, Hariciler gibi İslam fırkaları da yer almıştır.¹⁸ Ancak Ahmed b. Hanbel'in en çok muhalefet ettiği kesim, hadis rivayetlerinden ziyade ağırlıklı olarak re'yi ve daha önceki fakihlerin görüşlerini esas alan re'y ehli idi. Dolayısıyla, re'y kitaplarının yok edilmesi konusundaki tavsiyesi, fıkhi re'y ehline sormaksızın yalnızca hadislerden istihrac etme konusunda muhaddisleri yönlendirmesi, re'y ehli ile tartışmak için de olsa re'y tahsil etmeyi yasaklamış olması gibi tutumlar,¹⁹ Ahmed b. Hanbel'in re'y ehline bakışını ortaya koyan unsurlardır. Mesela *el-İlel*'de Şerik'in görüşü olarak şöyle bir rivayet yer almaktadır: “Kûfe'nin dört bir tarafında eşeklerin olması, oralarda Ebû Hanîfe'nin kavliyle konuşan birilerinin bulunmasından daha hayırlıdır.”²⁰ “Kişinin ilimde en son yapacağı şey, Ebû Hanîfe'nin re'ğine bakmaktır ki, bu da ilimden acizliktir.”²¹ İbn Hanbel, Evzai'nin “İslam'a Ebû Hanîfe'den daha fazla zarar veren bir kimse doğmamıştır.” görüşüne yer verir.²² “Ebû Hanîfe ile konuşmak kişinin sika vasfını kaybetmesi için yeterli bir kusurdur.”²³

İmam Buhârî'nin *Sahih*'inde toplamda 25 yerde *kale bazı'n-nas* “bazı insanlar dediler ki” şeklinde başlayan ifadeler Ebû Hanîfe'ye yöneltilmiş dolaylı eleştiriler olarak görülse de²⁴ Buhârî *et-Târihu's-Sağîr*'inde Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri doğrudan eserine almakta bir sakınca görmemiştir. Buhârî, Nuaym b. Hammad yoluyla naklettiği bir rivayette Fezzârî'nin şöyle dediğini kaydeder: “Süfyânu Sevrî'nin yanında idim. Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi geldi. Süfyân: “Elhamdülillah” o, İslâmî ilmek ilmek çözen birisiydi. İslam'da ondan daha uğursuz biri doğmamıştır.”²⁵

İmam Müslim, Ebû Hanîfe'yi hadisçiliği üzerinden eleştirmiş, “Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit re'y sahibidir. Onun hadisi muztaribdir, fazla sahih hadisi yoktur.” rivayetiyle değerlendirmiştir.²⁶

-
- 17 İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asâr* (Bombay: 1983), 14:148-282.
 18 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel*, 2: 548. Ahmed b. Hanbel'in eleştirelini yönelttiği sınıflar için ayrıca bk. Christopher Melchert, “The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal”, *Arabica*, 44/2, 1997: 234-253.
 19 Melchert, “The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal”, 236.
 20 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2: 574.
 21 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2: 66.
 22 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2: 545.
 23 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1: 387.
 24 Buhârî'nin Ebû Hanife ile ilgili görüşleri için bk. M. Hilmi Merttürkmen, “Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1976).
 25 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu's-Sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Kahire, 1977), 2: 100.
 26 Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Kitabu'l-Künâ ve'l-Esmâ* (Dimaşk: 1989), 31.

İbn Hibban “*Kitabu’l-Mecrûhîn*” adlı eserinde, Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerin olduğu çok sayıda rivayete yer vermiştir. Bazıları şöyledir: “Ebû Hanîfe’nin hadis bilgisi zayıftır. O, rivayet ettiği 130 hadisin 120’sinde hata etmiştir.” “O, Mürcie’denidir ve halkı ırcaya davet etmiştir.” “O, Küfürden dolayı iki defa tövbeye davet edilmiştir.” “O, Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemiştir.”²⁷ “O, bu ümmetin fitnesisidir, o, Muhammed (sav)’in dinini değiştirendir.”²⁸

Ebû Hanîfe’ye eleştiriler konusunda sonraki dönemlerde bayraktarlık yapan kişi kuşkusuz Hatîb el-Bağdadî (ö.463/1071)’dir. Bağdadî’nin eserinin önemi, kendinden önce Ebû Hanîfe aleyhine söylenen hemen her ifadenin kayıt altına alınarak sonraki kuşaklara aktarmada köprü vazifesi görmesidir. Daha da ilginç olanı, Şii kaynakların Hatîb el-Bağdadî’yi kaynak göstererek Ebû Hanîfe’ye sert ifadelerle yüklenmeleridir. Gerek Hatîb el-Bağdadî gerekse diğer eleştiren kişilere karşı Ebû Hanîfe’yi savunmak ve bu eserlerdeki iddiaları çürütmek üzere, mezhebi mensubiyeti farklı insaf sahibi ulema tarafından çok sayıda reddiye telif edilmiştir.²⁹

Bu tür rivayetlerin önemli bir kısmının uydurma olduğu açıktır, ancak bunların ilgili literatürde yer almaları sonraki süreçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referans noktası olarak işlevsel kılınmaları problemin ana kaynağıdır. Çünkü insan içine doğduğu toplumun temel paradigmaları eşliğinde hayata hazırlanmakta, çoğu kere kabulü kolay olmasa da, hazır bulduğu anlam dünyasının baskısı altında kalabilmektedir. Mesela Ebû Hanîfe’yi savunan kesimin Mekke ve Medine dışında Endülüs ve Maveraünnehir’de yaşayan âlimler olması bu açıdan tesadüf değildir. Çünkü Ashâbu’l-Hadis’in baskın olduğu toplumlarda bireyler Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerle büyüdükleri için, onların doğrudan Ebû Hanîfe’yi savunmalarını beklemek zordur. Dolayısıyla bu ve benzeri rivayetleri değerlendirirken dönemin dini, toplumsal yapılarının mutlaka dikkate alınması gerekir. Aksi halde özellikle İslam düşünce geleneğinde iz bırakmış her ulemanın sevenleri ve sevmeyenleri tarafından oluşturulacak olan yeni tipolojilerle onların gerçekte ne oldukları ve ne söylediklerine dair durum tespitlerinde işleri zorlaştıracığı açıktır.

2. Ebû Hanîfe ve Siyaset

İslam hukukunda açtığı çığır ve bize intikal eden düşünce dünyası Ebû Hanîfe’nin doğup büyüdüğü yerlere odaklanmamıza neden olmaktadır. Kûfe ile bölgenin ikinci büyük şehri olan Basra ona etki eden şehirlerdir. Bu iki büyük kent, diğer milletler ve

27 Ebû Hanîfe’nin Kur’an’ın mahlûk olup-olmadığıyla ilgili görüşü için bk. Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2010/1): 107-109.

28 İlgili rivayetler için bk. İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed *Kitabu’l-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Mekke t.y.) 3: 61-73.

29 İlgili literatür için bk. el-Kevserî, *Te’nîbu’l-Hatib*; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 141-142; <http://www.kitapyurdu.com/yazar/ismail-hakki-unal/151899.html>, İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012), 257-330.

eski medeniyetlerle irtibatı bulunan, yeni Müslüman olanlara İslam'ın ve Arapçanın öğretildiği, siyasi faaliyetlerin yoğun olduğu önemli yerleşim yerleriydi. Aynı zamanda buralar birçok fakih, dilci, edip, şair ve filozofun da bulunduğu birer ilim merkeziydi. Böyle bir ortamda ticaretle uğraşan parlak bir zekâya sahip Ebû Hanîfe'ye çevresindeki âlimler yakın ilgi gösterdiler ve onu ilme yönelttiler.³⁰

Ebû Hanîfe akla alan açmasıyla maruftur. Bu yönüyle İslam düşünce geleneğinin önemli akımlarından re'y ehlinin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe, Hicaz merkezli ama etki alanı her yerde görülebilen rivayete dayalı din anlayışı karşısında yerelliği de içeren akliliği temele alarak çağının problemlerine çözüm aramış isimlerden biridir.³¹ Bu özelliği birçok kesim tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Mekke ve Medine gibi yerlerde yaşayan Ashâbu'l-Hadis uleması tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Eleştiriler bazen insaf ölçülerini zorlamıştır. Nitekim Endülüs'lü âlim Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr (ö.463/1071), Ebû Hanîfe'yi takdir etmiş ve onu eleştirenleri insafsızlıkla suçlamıştır. O, Ebû Hanîfe'yi şöyle değerlendirmektedir: "Ebû Hanîfe fıkhıta imamdı. Re'y ve kıyası güzel, (meseleleri) istihracı latif, zihni iyi, anlayışı seri, zeki, akıllı ve dindardı. O, adil ravilerin ahad haberlerini, üzerinde icma edilmiş usullere aykırı bulduğu zaman, kabul etmezdi. Ehl-i hadis bunu hoş görmeyerek onu kötülerdiler ve bunda aşırı gittiler. Bazıları faziletleri, bazıları da kötülükleri üzerine kitaplar yazdılar. Hadisçilerin çoğu onu zemmederler. Hanbelilerin tamamı bugün onu kötülemektedirler. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe ve ashabi aleyhinde konuşanlardan biri idi."³²

Ebû Hanîfe ömrünün elli iki yılını Emevîler, on sekiz yılını ise Abbâsîler döneminde geçirmiştir. Hemen her millet Ebû Hanîfe'yi, İslam hukukundaki başarıları nedeniyle olsa gerek, kendi milletinden saymak istemiştir.³³

Ebû Hanîfe hayattayken şehirli din anlayışının önemli temsilcisi olmuş, siyasetten uzak durarak ilmi alanda etrafına hizmet etmiş bir fikir ve mücadele adamıdır. Ebû Hanîfe Ehl-i beyt'e karşı kalbi yakınlık ve bağlılık duymuş, Hz. Ali evladını sevdiğini açıkça ifade etmiştir. Bu sebeple Emevîlerin Ehl-i beyt'e karşı tutumu sertleşince Ebû Hanîfe onları açıkça tenkit etmiştir. Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik'e karşı başlattığı ayaklanmayı maddi olarak des-

30 ez-Zehabi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâm Ebi Hanîfe ve sahibeyh Ebi Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri- Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire, 1419), 29-30. Ayrıca bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 131.

31 Ebû Hanîfe'nin düşünceleri etrafında oluşan hukuk metodolojisi hakkında detay için bk. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009): 19 vd.

32 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (ö.463/1071), *Kitabü'l-İstignâ fi Ma'rifeti'l-Meşhûrin min Hameleti'l-İlm bi'l-Künâ*, thk. Abdullah Merhul es-Sevalime, 3. bs. (Riyad: Darü'l-Asime, 2013), 1: 572-573.

33 Ebû Hanîfe'nin etnik kimliği hakkındaki iddialar için bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Menâkıb*, 21-22; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, trc. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 31.

teklemiştir. Bu ayaklanma 122/740'de Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahya 125/743'te Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür.³⁴

Ebû Hanîfe'ye son Emevî halifesi II. Mervan'ın Irak Valisi İbn Hübeyre aracılığıyla 130/748 yılında Kûfe kadılığı veya beytülmal eminliği teklif edilmiş, her türlü baskıya rağmen kabul etmeyince de hapsedilmiş ve dövülmüştür. Bütün bunlardan sonra Ebû Hanîfe, Hz. Ali evladının haklarını koruyacağını söyleyen Abbasîlerin kuruluşundan memnun ve bu hanedandan ümitvar olduğu için Kûfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebû'l-Abbas es-Seffâh'a biat etmiş, fakat Irak'taki karışıklığın sürdüğünü görünce tekrar Mekke'ye dönmüştür. Halife Mansûr zamanında ortalık yatışınca Kûfe'ye gelmiş ve eskisi gibi ders vermeye devam etmiştir. Ali evladının Abbâsilere karşı giriştiği isyanlarda öldürülmeleri nedeniyle daha önce Abbâsilere karşı mutedil bir duruş sergileyen Ebû Hanîfe Abbâsilere dair eleştirilerini sertleştirmiştir. Ebû Hanîfe, Halife Mansûr tarafından teklif edilen Bağdat kadılığını kabul etmediği için baskıya maruz kalmış, hicri 150/767'de vefat etmiştir.³⁵

Ebû Hanîfe derin fıkıh bilgisinin yanı sıra, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete de sahipti. Hayatı bu yönüyle mücadele içinde geçmiş, bu uğurda birçok sıkıntı ve mahrumiyete katlanmıştı. Gerek Emevîler gerekse Abbâsîler devrinde halife ve valilerin yaptığı zulümlere açıkça karşı çıkmış, onların yanlış ve haksız tutumlarını tasvip etmiş olmamak ve halk nazarında onlara meşruiyet kazandırmamak için halifelerden gelen hediyelerin, yapılan görev tekliflerinin hiçbirini kabul etmemiş, işkenceyi ve hapse katlanmayı tercih etmiştir.³⁶

Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den sonra Hz. Ali ahabın en faziletlisidir, muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarında da haklıdır. Hilafet, idareyi zorla ellerine geçiren Emevî ve Abbâsilere değil, ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evladına daha layıktır. Bu kanaatine bağlı olarak Ebû Hanîfe, İmam Zeyd'in ve Ehl-i beyt'e mensup kişilerin mevcut idare'ye karşı giriştiği mücadeleleri meşru kabul etmiş, hatta onlara destek vermiştir.³⁷ Fakat buradan hareketle onun Şii imamet anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira Ebû Hanîfe imameti nasla

34 Ebû Hanîfe'nin dönemi ve siyasetle ilişkisi hakkında detay için bk. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Kahire: 1967) 6; 183 vd; Cassas, Ebû Bekir, Ahkâmü'l-Kur'an, Beyrut, 1993, 1: 99; İbn Hacer Heytemî, *Menâkıb*, 143-145,151; Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y), 2: 5. ez-Zehebî, *Menâkıb*, 25-28.

Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü (Ankara: DIB Yay., 2005), 104-108.

35 İbn Abdülber, *el-İntika fî Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukahâ*, thk. Abdülfezzâz Ebû Gadda, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye (Beyrut: 1997) 243; İbn Hacer Heytemî, *Menâkıb*, 151-153 Zehebî, *Menâkıb*, 151.

36 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Menâkıb*, 150; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 133.

37 Söz konusu ayaklanmalar ve Ebû Hanîfe'nin tutumu hakkında bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Aliden Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 93 vd.

Ehl-i beyt'e verilmiş bir hak olarak görmemiş, sadece döneminde Ehl-i beyt'e mensup olanları, imamete değerlerinden daha layık kabul etmiştir.³⁸

3. Şii-İmâmî Düşünce ve Ebû Hanîfe

Gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İmâmîyye kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye güçlü bir karşı duruş gözlemlenmektedir. Bu karşıtlık, bazen ona lanet okunarak bazen de hakaret içerikli bir kavram olan *nâsibi*³⁹ nitelendirilmesiyle sonuçlanır. Ebû Hanîfe, Şii kaynaklarda özellikle Ashâbu'l-Hadis zihniyetine mensup ulemanın Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinden de istifade edilerek, itibarsızlaştırılmaya çalışılır. Şii kaynaklarda daha çok onun Cafer es-Sâdık⁴⁰ (ö.148/765) ile re'ye/kıyasa müracaat etmemesi konusundaki diyaloguna yer verilmekte, buradan hareketle ona hakaretler edilmektedir. Sünnî kaynaklardan istifade edilerek Ebû Hanîfe bazen dehrî, bazen de zındık olarak sunulur; Malik, Evzaî ve Şâfiî'nin taraftarlarının ittifakıyla sapıklığına işaret edilir. Dahası bu vasıflarından uzaklaşması için defalarca tövbeye davet edildiği ifade edilerek itibarsızlaştırılmaya çalışılır.

Aslında Şii düşüncede re'y karşıtlığının İmâmîyye'nin teşekkülünden önce ortaya çıktığını, İmâmîyye'nin bu süreçte oluşan re'y karşıtı argümanları sahiplendiğini ifade etmek gerekir. Çünkü İmâmîyye'nin teşekkül sürçlerinden geçtiği dönemlerde oldukça etkili olan İbn Şâzân (ö.260/873) ve Saffâr (ö.290/903)'ın güçlü bir şekilde re'y karşıtı görüşleri vardır. Bu isimlerin aynı zamanda genelde Şiîliğin özelde ise İmâmîyye'nin başvuru kaynakları olan *Kütübü Erbaa*'nın kaynakları arasında olduğu dikkate alınır ise onların re'y karşıtlığının günümüz Şii- İmâmî düşüncesini de besleyen bir görev icra ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin İbn Şâzân'a göre re'y bir Hâricî yöntemidir. Re'ye değer vermek, aslında dinin dayanağını temelsiz kılmaktır. Din denilen şey, re'ye, yani insan tercihinin bırakılamaz. Çünkü bir şeyi helal veya haram kılma yetkisi, sadece Allah'a aittir. Ama Sünnî telakkide re'ye dayalı hüküm verildiği için, birinin helal dediğine diğeri haram demektedir. Şia bunun bir çelişki olduğunu söylediğinde Sünnîler Hz. Peygamber'in, "*ashabımın ihtilafında rahmet vardır*" sözünü delil olarak sunuyorlar. İbn Şâzân'a göre bu sözün manası onların anladıkları gibi ise, onların ittifakının azap olması gerekir. Şia'ya göre bu hadis sahihtir ancak manası şudur: "Ashabımın ihtilafı, ben aralarında olduğum sürece, rahmettir." Zira ihtilaf halinde onu Hz. Peygamber'e götürürler, o da onları doğruya yönlendirir, onlar da onun üzerinde ittifak ederler. İbn Şâzân'a göre bu hadis, bu cahillerin anladığı şekilde olsaydı, Kur'an'da tefrikaya düşmek eleştirilmezdi.⁴¹

38 Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Muhanna- Hasan Ali Faur (Beirut: 1993), 184; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 187.

39 Kavram hakkında detay için bk. Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yay., 2016), 227-234.

40 Ebû Hanîfe ve Cafer Sadık ilişkisi hakkında detay için bk. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yay., 2005), 201 vd.

41 İbn Şâzân, Ebû'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisâburî, *el-İzâh*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984), 48, 338-340.

İbn Şâzân Sünnî düşüncenin re'ye müracaat etme gerekçelerini eleştirir. Ona göre Sünnîler, dini konularda ihtiyaç duyulan her şeyin Hz. Peygamber'den rivayet edilmediğine, kendilerine sadece dört bin kadar hadisin ulaştığına inanmaktadırlar. Şu hâlde tefsirde, helal ve haramda, namaz ve diğer farzlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'den intikal etmemiş konularda *nazar* ve *re'ye* başvurmak gerekir. Sünnîlerin delilini Muaz hadisi olarak gösteren İbn Şâzân, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel (ö.17/638) ile olan diyalogundan aldığı cevap karşısında Muaz'ı onaylamasından anlaşıldığı kadarıyla dinde her konunun açıkça belli olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in de aynı kanaatte olduğu ve re'ye başvurulmasına onay verdiği şeklinde yorumlamışlardır.⁴² Ona göre Sünnî düşüncenin re'yin meşruiyeti için sunduğu bir diğer delil de Hz. Peygamber'in, “*ashabım aramızda yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğruya ulaşırsınız*” sözüdür. İbn Şâzân buradan hareketle Sünnî düşüncede fakihlerin re'ye başvurma konusunda, hakkında Kur'an ve Sünnette açıklama olmayan konularda yetkili kıldıklarını, bu nedenle sahabenin ahkâm, miras, helal ve haramlar konularındaki görüşlerini incelediklerini, onların caiz olan alanda fetva verdiklerini, fetvalarının da hakka ters olmadığını, batılda ittifak etmediklerini gördüklerini ifade edip, “o halde bize düşen onları yaptıkları işlerde sapık olarak görmek değil, aksine onlara uymaktır” görüşünü benimsediklerini ifade eder.⁴³

İbn Şâzân, Muaz hadisini, re'yin meşruiyeti için delil olarak kabul etmez, zira bunu kabul etmek, Kur'an'ı ve Allah'a ait olan hüküm verme yetkisini inkâr etmektir. Muaz, Allah'ın Peygamber'ine vahyettiği şeye re'yi ile ulaşabiliyorsa o zaman Hz. Peygamber'in rehberliğine ihtiyaç kalmaz. Muaz'ın re'y ile ulaştığı doğru, Allah'ın peygamberine vahyettiği şey gibi ise ona göre hareket etmek lazımdır, çünkü vahiyde bekleme süreci varken re'ye beklemeye ihtiyaç yoktur. Sahabe, tâbiin ve sonraki nesillerin re'yine kıymet vermek, re'y ile her şeyin belirlenmesini onaylamak, kurum olarak peygamberliğe, dolayısıyla da Allah'ın Kitabı'nı göndermesine ihtiyacın olmadığı anlamına gelir. Re'y ile Kur'an ve Sünnetin konuşmadığı her alanı doldurmak mümkünse, bu takdirde vahye ve peygambere gerek yoktur, her şey re'y ile çözülebilir.⁴⁴ Bu durumda re'y, nübüvvetten üstündür, zira peygamber vahiy beklemek zorundayken Muaz, vahye muhtaç değildir, sadece re'yine göre hareket etmektedir. O halde Muaz, Hz. Peygamber'in imamı olur ve Muaz'ın re'yine yüklenen anlam gereği, hükümlerde Allah'ın bir otoritesinden bahsedilmez. Bu, gerçekten kabul edilmez bir husustur.⁴⁵

Saffâr'da da re'y karşıtlığı güçlüdür. Ona göre hiçbir Şii re'y ile hüküm vermeye yanaşmamalıdır. Re'y, imamlar açısından bile bir helak sebebidir. Nitekim Muhammed el-Bakır (ö.114/733) şöyle demiştir: “Biz re'yimizle ve hevamızla insanlara fetva verseydik elbette helak olanlardan olurduk. Biz, Hz. Peygamber'in âsârıyla fetva

42 İbn Şâzân, *el-İzâh*, 104.

43 İbn Şâzân, *el-İzâh*, 105.

44 İbn Şâzân, *el-İzâh*, 118.

45 İbn Şâzân, *el-İzâh*, 110-111, 114-115.

veriyoruz. İlimin kökü bizdedir, biz Rasûlullah'ın ilminin mirasçlarıyız. Başkaları altın ve gümüş biriktirdi, biz ise Hz. Peygamber'in ilmini biriktiriyoruz. Biz, re'yimizle değil, ancak rabbimizin bize dedikleriyle hüküm vermekteyiz."⁴⁶ Zaten imamlar re'ye ve kıyasa gerek duymazlar. İlim denilen şey, Hz. Peygamber'in âsârıdır, o da imamlardadır.⁴⁷ Dolayısıyla hiçbir durumda re'ye iltifat edilmemelidir.⁴⁸ Saffâr'ın bu düşünceleri, önemine binaen olsa gerek, Küleynî (ö.329/940)'de birçok hadisi ihtiva eden bir bab başlığı haline gelmiştir.⁴⁹

Himyerî (ö.276/889), Cafer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe'yi kıyastan uzak durmaya çağırıldığını belirtir.⁵⁰ Ona göre kıyasa ve re'ye başvurmak imamların kontrolünden çıkmak ya da bilgi kaynağını başka bir alana taşımak anlamına gelir. O, Ali er-Rızâ (v.203/818)'ya, "Senden ve atalarından nakledilen rivayeti dinleyip ona kıyas yaparak amel ederiz" dediklerinde Ali er-Rızâ'nın: "Sübhanallah! Hayır, bu Cafer (a.s.)'in dini değildir. Bu tür insanlara ihtiyacımız yoktur. Onlar bizim itaatimizden çıkıp kendilerini bizim konumumuza yerleştirmişlerdir. Taklid kim, onlar kim! Onlar Cafer es-Sâdık'ı ve babasını taklit ediyorlardı."⁵¹ sözüne atıfla bu düşüncesini temellendirir.

İmâmî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Cafer es-Sâdık ile re'y ve kıyas çerçevesinde sıkı tartışmalarına yer verilir ve Ebû Hanîfe'nin akli ve kıyası kullanması eleştirilir. Bazı örnekler üzerinden meseleye bakmak gerekirse; Bir rivayete göre bir adam Cafer es-Sâdık'a gelerek rüyasını tevil etmesini ister. O, yanında oturan ve âlim olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe'yi işaret ederek ona sormasını ister. Adam Ebû Hanîfe'ye rüyasını anlatır. Ebû Hanîfe adama, rüyanın miras ile ilgili olduğunu ve bazı zorluklardan sonra istediğini elde edeceğini söyler. Bunun üzerine Cafer es-Sâdık: "Vallahi ey Ebû Hanîfe sen doğru karar verdin" diyerek onu takdir eder. Ebû Hanîfe daha sonra huzurdan çıkar. Adam, Cafer es-Sâdık'a dönerek, neden Ebû Hanîfe'ye benim rüyamı tevil ettirdin, ben o *nâsibinin* yorumunu beğenmedim." der. Bunun üzerine Cafer es-Sâdık: "Ey İbn Müslim! Allah seni üzmesin. Onların yorumları bizim, bizim yorumlarımız ise onların yorumlarıyla uyuzmaz." der ve Ebû Hanîfe'nin yaptığı tevilin doğru olmadığını belirtir. Bunun üzerine adam "sana kurban olayım, isabet etmediğini bildiğin halde az önce Ebû Hanîfe'ye yemin ederek isabet ettiğini söyledin" der. Cafer es-Sâdık: "Evet, ben onun hataya isabet ettiği konusunda yemin ettim." der ve rüyayı kendisi yeniden yorumlar.⁵² Burada Cafer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe'yi âlim olarak nitelendirmesi dikkat çeker. Şiilere göre bu, ya takiiye içindir,

46 Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh, *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâil-i Âli-i Muhammed* (Beyrut: Şirketu'l-Âlemi li'l-Matbuat, , 2010), 340-341.

47 Saffâr, *Besâir*, 341.

48 Saffâr, *Besâir*, 340.

49 Bk. el-Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffari (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1363), 1: 69-72.

50 Himyerî, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Abdullah b. Cafer, *Kurbü'l-İsnad* (Beyrut: Müessesetu Âli'l-Beyt, 1993), 359.

51 Himyerî, *Kurbü'l-İsnad*, 357.

52 Küleynî, *el-Kâfi*, 8: 292.

ya da az sonra yapacağı yorumun yanlışlığı ortaya çıkacağı için onun cehaletini ortaya koymak suretiyle dalga geçmek içindir.⁵³

Küleynî'nin yer verdiği Musa Kazım'a nispet edilen bir rivayette onun Ebû Hanîfe'yi lanetlediği görülmektedir. İlgili rivayet şöyledir: Musa Kazım'ın ashabından Sema'e b. Mihran adında biri şöyle der: İmam'a dedim ki: Allah, seni sâlih kılın! Bizler bir araya geliyor ve aramızda bilgilerimiz oranında müzakerelerde bulunuyoruz. Karşımıza ne çıkarsa, mutlaka onunla ilgili yanımızda yazılı bir şey vardır. Kuşkusuz bu, yüce Allah'ın sizin aracılığınızla bize bahşettiği bir lütuftur. Bazen de kimi küçük meseleler karşımıza çıkar ve biz, bunlarla ilgili bir açıklama bulamıyoruz, birbirimize bakıyoruz. Fakat yanımızda buna benzer bilgiler vardır. Bu meseleyi en güzel bilgilerimizle kıyaslayarak cevaplandırmamız doğru olur mu? Musa Kazım: "Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden önce helak olanlar, bu kıyas yüzünden helak oldular." dedi ve şunları ekledi: "Karşınıza hakkında bilgi sahibi olduğunuz bir mesele çıkarsa bildiklerinizi söyleyin. Bilmediğiniz bir şey çıkarsa karşınıza - elini ağzına götürerek- susun." Sonra şöyle dedi: "Allah, Ebû Hanîfe'ye lanet etsin ki, "Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum; sahabeler öyle diyorlar, bende böyle diyorum derdi." dedi ve şunları ekledi: Ey Sema'e b. Mihran! Ebû Hanîfe'nin sohbetine katıldın mı?" diye sordu. Ben: Hayır. Fakat bu sözler onundur." dedim. Sonra şunları söyledim: Allah, seni sâlih kılın, acaba Resûlullah (a.s) kendi zamanındaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek çözümleri sunmamış mıdır? Musa Kazım "elbette sunmuştur, hatta kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları çözümler de sunulmuştur." dedi. "Bundan bir şey kaybolmuş mudur? diye sorduğumda: "Hayır, bu bilgilerin tümü ehli olanların yanındadır." şeklinde cevap vermiştir.⁵⁴

Küleynî bir başka rivayete de yer verir ki, orada da Ebû Hanîfe'ye lanet söz konusudur. İlgili rivayet şudur: Muhammed b. Hâkim, Musa Kazım'a şöyle der: "Sana kurban olayım. Sizin sayenizde dinde derin kavrayış sahibi olduk ve Allah, bizi başka insanlara muhtaç etmedi. Hatta bizden biri, bir mecliste oturduğunda, bir kimse arkadaşına bir soru yönelttiği zaman, Allah'ın, sizin aracılığınızla bize bahşettiği nimet sayesinde bu sorunun cevabını bilir. Ancak bazen karşımıza bir mesele çıkabilir ve bu hususta ne senden ne de atalarından bir açıklama gelmemiş olabilir. Böyle bir durumda aklımıza gelen en güzel cevabı ve sizden bize ulaşan açıklamalara en uygun açıklamayı belirleyip bunu esas alabilir miyiz?" dedim. Dedi ki: Yazık, çok yazık! Ey Hâkim'in oğlu! Bu yöntemi uyguladıkları için, Allah'a yemin ederim ki, birçok insan helak oldu. Allah Ebû Hanîfe'ye lanet etsin ki, "Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum" derdi. Ravi bu soruyu "Allah'a yemin ederim ki, ben yukarıdaki soruyu, kıyas yapmak için izin almak maksadıyla yöneltmişim." diyerek rivayetin bağlamına işaret etmiştir.⁵⁵

53 Bk. el-Mâzenderânî, Mevla Muhammed Salih, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, thk. Mirzâ Ebû'l-Hasan eş-Şarânî- Seyyid Ali Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arab, 2000), 12: 408.

54 Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 57.

55 Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 56.

Kütübü Erbaa sonrası Şii-İmâmî düşüncede önemli bir yer edinen ve önemli Sünnî âlimlerden ders okuyan Şeyh Müfid (ö.413/1022) bile Ebû Hanîfe'yi eleştirenler kervanına dâhil olmuş, düşünceleri nedeniyle Ebû Hanîfe'yi *nâsibî* şeytan olarak nitelendirmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe re'ý düşüncesiyle 'reislik taslamak'tadır. Oysa reislik peşinde koşmak felakettir, insanları saptırmaktır, liderlik beklentisi içinde olan onu isteyen hatta içinden geçiren kişi mel'undur, çünkü liderliği takip etmek hüccet olan imamın dışında başka birini otorite kabul etmektir, liderlik talep edenler görüşlerinin tutması için imamları kullanmaktadırlar ve bu durum kesinlikle yasaktır.⁵⁶ Bu şekilde liderlik peşinde olan insanlar hadlerini bilmeyen ve imamlara hak ettikleri değeri vermeyenlerdir. Unutulmamalıdır ki, imamların bilgisinden şüphe duyulamaz, çünkü bu bir taksirdir. İmamın bilgisinin boyutu hakkında şüphe sahibi olmak, onun bazı konularda kendi şahsi görüşüne (re'ý) dayandığına inanmak, *taksir* yani imamları noksan sıfatlarla tavsif etmektir. Ona göre bu, asla kabul edilmez bir durumdur.⁵⁷

Rivayete göre Ebû Hanîfe, Cafer es-Sâdık'a, "bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi caiz görüyor musun?" diye sorar. O da "Evet, çünkü Hz. Peygamber ve Ali böyle yaptı" der. Ebû Hanîfe bu duruma şaşırır. Cafer es-Sâdık: "Neden şaşırıyorsun? Siz yüz şahit içinde tek bir şahitle hüküm veriyorsunuz, yüz kişinin şahadetini bir kişiyle elde ediyorsunuz" der. Ebû Hanîfe, "Hayır biz öyle yapmıyoruz" der. Cafer es-Sâdık: "Evet yapıyorsunuz, bir adam gönderip yüz kişinin şahitliğini sorduruyorsunuz, yüz kişinin şahitliğini, gönderdiğiniz bir kişinin şahitliği üzerine dayandırılıyorsunuz. Oysa bu sadece bir kişidir" der. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, "öyleyse neyin değerli, neyin çerçöp olduğu nasıl fark edilecek?" deyince, Cafer es-Sâdık: "Sünnet kıyas edilmez."⁵⁸ şeklinde bir cevap verir. Cafer es-Sâdık'ın burada kast ettiği sünnet, Hz. Peygamber ve imamların uygulamalarıdır.

Burada örneklem amacıyla bazı rivayetlere yer verilmiştir. Şii kaynaklarda, ana teması dinde kıyası ve aklı birer anlama aracı olarak kullanan Ebû Hanîfe'ye lanetlemek olan çok sayıda rivayet vardır. Ebû Hanîfe'nin eleştiri merkezinde olmasının bir diğer önemli nedeni de "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" şeklindeki bir rivayetin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesidir. Şii kaynaklarda kıyas ve re'ýin geçtiği hemen her rivayetin akabinde -bağlam buna müsait olmasa da- bu rivayete atıfta bulunularak Ebû Hanîfe lanetlenir. Aslında bu rivayet, Sünnî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin tâbiûn uleması hakkında söylediği belirtilen rivayetin Şii kaynaklardaki yansımasıdır.⁵⁹

56 Bu konuyla ilgili sekiz hadis için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 2: 297- 299.

57 Şeyh Müfid, *Tashihu'l-i'tikad* (Tebriz 1371), 65 vd.

58 Himyerî, *Kurbü'l-İsnad*, 359; et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali (ö.460/1067), *Tehzibü'l-Ahkâm (fi Şerhi'l-Muqni'a)*, thk. Seyyid Hasan Horsan (Tahrân: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1944), 6: 252.

59 Rivayetin tam şekli şöyledir: "Ebû Hanife şöyle demiştir: (bir rivayet) Hz. Peygamberden geliyorsa baş göz üzerinedir. Hz. Peygamberin ashabından gelenleri tercih ederiz. Bu ikisinin dışında gelenlerde ise, biz de adamız onlar da (onlar da adam biz de adamız) şeklindedir. İbn Ebi'l-Avâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah, *Fedâilü Ebî Hanîfe: Ahbâruhu ve Menâkıbuh*, nşr. Latifurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî (Mekke: 2010), 97; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 243.

Ebû Hanîfe dini insanın anlamasına bağlı olan inşa süreçleri olarak görmektedir. Esasında re'ye müracaat, özünde dinin rasyonelleşmesi, bir başka ifadeyle dini anlamada imamlar etrafında oluşturulmak istenen tekeli kırmaya yönelik bir tavrıdır. Ebû Hanîfe'nin bu tutumuna ilişkin değerlendirmemiz şu şekildedir:

Şii düşüncede imamların bilgi merkezli otoritelerine vurgu yapılması, bilginin sadece onlardan alınması gereği, imamların din üzerinde tek belirleyiciler olduğu kabulünün sonucudur. Bu yaklaşıma göre din tamamlanmış, bu haliyle Ali ve ailesine intikal etmiştir. O halde başta din olmak üzere her konuda söylenmesi gerekenler imamlar tarafından söylenmiştir. İnsanlara düşen imamlardan gelenlere/ahbâra uymaktır. Hal böyleyken re'ye tabi olmak, re'yi incelemek, dinin tamamlanmış olmasına zıt bir durumdur. Bir anlamda re'y, durağan din anlayışına karşı bir meydan okumadır. Re'y konusunda bu şekilde dışlayıcı bakışla, Şii düşüncede imamların otoritesi üzerinden bir "kolektiftik sağlanmış" olmaktadır.

Ebû Hanîfe, "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm." sözü ile rivayete dayalı din anlayışları karşısında bir kırılmayı temsil eder. Bu nedenle de lanetlenir ve *nasıba* olarak görülür. Toplumu dönüştürücü etkisi olduğu bilinen Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin kabul görmesi, imamların otoritesi etrafında kurulmaya çalışılan bir din anlayışı için ciddi tehlikeler doğuracaktır. Ebû Hanîfe'nin tavrı, imamların gizemi üzerine kurulan din anlayışının üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. Haddi zatında bunun kalkması sorun teşkil etmez; ancak teolojisini her bakımdan imamların esrarına bağlayan, onların gizemini bir tür varoluşsal imkân olarak yorumlayan Şii düşüncesi için adeta sorulmaması gerekeni soran, görülmemesi gerekeni gören, düşünülmemesi gerekeni düşünen bir din anlayışı olduğu için eleştirinin merkezinde yer almaktadır. Ebû Hanîfe bu tavrıyla insana düşünce alanı açmış, dinin sadece belli bir sınıfın elinde şekillenmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkmıştır.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin tavrı, entelektüel bir sorgulamadır. Bu tavrı, sadece bireyin bilgiye ulaşmasını incelemeyiz; yanı sıra bireyi yeni bir anlam dünyası kurmaya mecbur bırakır. Sorgulama, bir bünyeye entegre olmayı sağlamaya dönük değil, bütünsellikten koparak kendisi olmaya yönelmektir. Eklemlenmeyi değil, bilgiyi aramayı önceleyen bir bakış açısıdır. Bireyi özne kılacak bir anlamayı ve bilgi sahibi kılmayı hedeflemektir.

Şii'nin dini alanda aklın işlevsel kılınmasına yönelik eleştirisi, farklı akılların müdahalesi sonrası ortaya çıkacak olan dinin "yamalı bohça"yı andırır nitelikte birden çok rengin yansımalarına yol açma riskidir. Bu nedenle dinin anlaşılmasında parçalanmış bilinç yerine imamların kontrolünde tek düze, imamların otoritesine teslimiyet olacağı için, düşünce anomisinin görülemeyeceği din anlayışı elzemdir. Düşünmek, imamların otoritesinden kopmak ve onları devre dışı bırakmaktır. Çünkü insana

alan açmak, dinin büyüünün kaybolmasına, lahuti olanın yerleşmesine, insanlık vasfı taşınmasına yol açacaktır. Bu durumda “hangisinin doğru din” olduğunu tespit etme imkân olamayacağı için bireyler bunalıma sürüklenecektir.

İmâmîyye'nin ısrarla imam kimliği etrafında bir din tasavvurunu vurgulaması, muhtemel parçalanmışlıklardan insanları koruyarak dinin çatısını korumakta, farklı araçlara dayanan anlamların dağıtacağı bütünsellikleri birleştirecek, bireyselliğin tanıdığı alanda kendisini kaybedecek olan insana yol gösterecek, tüm farklılıkları, imam gibi sembolik bir evrenin en güçlü enstrümanı etrafında birleştirecektir. Böylece belirli bir bağlama entegre olmuş insanların din anlayışı belli sabiteler üzerinden süreklilik kazanacaktır. Bu durumda imamın otoritesi güven verici bir çerçeve olarak önem kazanmakta, dini aidiyet, psiko-sosyal bir gereklilik gibi hissedilmektedir. İmam vurgusu, dini alanın anonim bir hale dönüşmemesi, net bir alanda muhafazası içindir. Aksi halde din alanı belirsizlikler alanı olacaktır. Bu durumda insan neyin din olduğu konusunda net bir duruş sergileyemeyecektir. Bu bir anlamda belirsizlikler durumunun önünün açılması, insanın din anlayışının köksüzleşmesi demektir.

Sonuç

Ebû Hanîfe düşünce tarihimizde görüşleri ve duruşuyla eleştirilerin odağında yer almıştır. Bu eleştiriler bazen aynı cenahtan bazen de karşıt gruplarda yer alan kişilerden gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin aynı düşünce siferinde yer aldığı Ashâbu'l-Hadis tarafından sert bir şekilde eleştirilmesinin içe ve dışa dönük sonuçları olmuştur. İçte; Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan düşünce ekollerinin birbirleriyle mücadelelerine yol açmıştır. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadis'in Ebû Hanîfe'yi nitelemek için insafları zorlayan yakıştırmalarını ve Ebû Hanîfe'yi savunma adına ona çeşitli olağanüstülükler izafe eden rivayetlerin kaynaklarda yer almasını bu mücadelenin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Ashâbu'l-Hadis'in eleştirileri dışta ise Şi'ilerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirilerine rehberlik ettiği ifade edilebilir.

Ebû Hanîfe, siyasete ilgi duymayarak düşüncenin ihtiyaç duyduğu bağımsız ortamların oluşmasına katkı sağlamıştır. O, düşünceleriyle rivayet-şahıs-mekân ekseninde oluşturulmuş olan din anlayışı üzerindeki tekelciliği kırmış, cemaatçi ve gelenekçi tahakküm karşısında bireyi öncelemek suretiyle, dini düşünceyi insani bir alan olarak görmüştür. O, bireyin küçümsenmesinin cemaatçiliği doğurduğunun, cemaatçiliğin ise insanı kutuplaşmış bir dünyaya ve kimlikçi siyasete mahkûm ettiğinin farkındadır. Ebû Hanîfe, İslâm'ı tek kültür koduna tahsis eden anlayış karşısında bir duruştur. O, evrensel bir hakikatin ifadesi olarak gördüğü dinin, özel bir kimlik koduyla veya yerel bir kültürün unsurlarıyla özdeşleşmemesi gerektiği kanaatinde-dir.

Şiilik ile Ashâbu'l-Hadisın örtüştüğü nokta dinin korunması hususudur. Ashâbu'l-Hadisın amacı, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlamaktır. Şii düşüncede ise mutlak anlamda İmam'ın belirleyiciliği söz konusudur. Ashâbu'l-Hadiste bu durum rivayet, mekân ve şahıs etrafında; Şiilikte ise imamların şahsı etrafında kurulmaktadır. Bu açıdan İmam'ın otoritesini sarsacak her türlü düşünce dışlanır. Şii gelenekte akıl, rey ve içtihat gibi, insanı özne kılan tüm anlama enstrümanları eleştirilmektedir. Temel kaygı Ashâbu'l-Hadisçiler tarafından benimsenenle aynıdır: "Dinin kontrol dışına çıkmaması." Oysa dini düşüncede akla alan açmak, imamların otoritesinden kopmaktır. Re'yi kullanmak dini "yamalı bohça" haline dönüştürmektir. Re'yi öncelemek, dini âsârâ ittiba olarak gören yapılara karşı kökten kopuşu temsil etmektedir. Re'y sahibi olmak mutlak bilginin tek kaynağı olarak görülen imamlardan kopmaktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe eleştirinin merkezindedir, çünkü o, "Ali hüküm veriyorsa, ben de verebilirim" demek suretiyle, dini anlamayı lâhûtî alana çekme arayışları karşısında insanı merkeze koyan bir anlayışın savunucusu olmuştur. Şii kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin yoğun olarak eleştirilmesinde onun re'y ehlinin en güçlü ismi olması, yaşadığı yer ve görüşlerinin etkinliği itibarıyla Şii topraklarda boy göstermesi de etkili olmuştur.

Kaynaklarda İslam düşünce tarihinde iz bırakan insanlar değerlendirilirken sıklıkla grup taassubu yapıldığı görülmektedir. Bu tür kıymetler, bir mezhebe ya da gruba angaje olarak değerlendirildiğinde sonuç nettir: ya toptan kabul ya da toptan ret. Bunun yerine mezhep imamlarıyla ilgili oluşturulan edebiyatın konjonktürel olduğu ve bu tür rivayetlerin büyük oranda uydurma olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca düşünce dünyamızda iz bırakan bu kişilerin kıymetli olması için mutlaka bu tarz rivayetlere ihtiyacımızın olmadığını, onların, düşüncüleriyle zaten kıymete sahip olduklarının farkında olmak, bu tür rivayetler üzerinden çatışma kültürünün yaygınlaştırılmasını uman yapıların beklentilerini boşa çıkaracaktır. Unutulmaması gereken bir husus da şudur: uydurma olsa bile, mezhep imamlarını yeren veya öven rivayetlerin literatürde yer alması, sonraki süreçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referanslar olarak işlevseldirler. Bu tür rivayetler, yeni nesiller için zaman zaman problem üreten merkezler haline gelebilmektedirler.

Kaynakça

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs amma İštehere mine'l-Ehâdîs ala Elsineti'n-Nâs*. thk. Abdülhamid Ahmed Yûsuf Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Rical*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.

Atalan, Mehmet. *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yay, 2005.

el-Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibî. *el-Müntekâ*. Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihu's-Sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zayed, Kahire: 1977.

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

Ebû Yusuf. *er-Redd Ala Siyeri'l-Evzai*. Beyrut: t.y.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. trc. Osman Keskioglu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Ebü'l-Fidâ, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.

Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. trc. Kemal Kuşçu, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târihu Bağdad*. Kahire: 1931.

Himyerî, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Abdullah b. Cafer. *Kurbü'l-İsnad*, Beyrut: Müessesetu Ali'l-Beyt, 1993.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *Kitabü'l-İstignâ fî Ma'rifeti'l-Meşhûrin min Hameleti'l-İlm bi'l-Künâ*. thk. Abdullah Merhûl es-Sevâlime, Riyad: Dârü'l-Asime, 2013.

_____. *el-İntikâ fî Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-Musannaf fî'l-Ehadîs ve'l-Asâr*. Bombay: 1983.

- İbn Ebü'l-Avâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah. *Fedâilü Ebî Hanîfe: Ahbâruh ve Menâkıbuh*. nşr. Latifurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî, Mekke: 2010.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şehibeddin Ahmed el-Mekkî. *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbî'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe ün-Nu'mân*, thk. Halil el-Meys, Suriye: 2007.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed. *Kitabu'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zayed, Mekke: t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Tevîlu Muhtelevî'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1976.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'ül-Fetevâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed, Ribat: Mektebetü'l-Mearif, 1981.
- İbn Şâzân, Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisabûrî. *el-Îzâh*. thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid. *Te'nibü'l-Hatib ala ma Sakahu fî Ebî Hanîfe mine'l-Ekazib*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1981.
- el-Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1363.
- Mâzenderânî, Mevla Muhammed Salih. *Şerhu Usûli'l-Kâfi*. thk. Mirzâ Ebü'l-Hasan eş-Şarânî Seyyid Ali Âşûr, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arab, 2000.
- Melchert, Christopher. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". *Arabica*, 44/2/ 1997, 234-253.
- Merttürkmen, M. Hilmi. "Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1976.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Kitabu'l-Künâ ve'l-Esmâ*. Dımaşk: 1989.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh. *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fî Fedâilü'l-Âl-i Muhammed*. Beyrut: Şirketü'l-Âlemi li'l-Matbuat, 2010.
- Şahin, Hanifi. *Şii'lerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Muhanna - Hasan Ali Faur. Beyrut: 1993.
- Şeyh Müfid. *Tashihu'l-İ'tikad*. Tebriz: 1371.
- Taberî, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihüt-Taberi: Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, Kahire: 1967.
- Taftazanî, Ebü'l-Vefa. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *Tehzîbü'l-Ahkâm (fi Şerhi'l-Muqni'a)*. thk. Seyyid Hasan Horsan, Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1944.
- Uyar, Mazlum. *İmâmîyye Şiası'nda Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İSAM Yayınları, İstanbul: 2010.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2010/1): 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- ez-Zehabî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyh Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: 1419.

Tasavvufî Şiir Poetikası

Poem Poetica of the Sufism

Ali TENİK

Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assistant Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Sufism
Şanlıurfa / TURKEY
ali.tenik1@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8013-8792

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.342332

Atf / Citation: Tenik, Ali. "Tasavvufî Şiir Poetikası".
ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi sy. 48 (Aralık 2017): 141-160.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makalede tasavvufun şiir poetikası tasavvuf dışı şiir anlayışlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Aynı şekilde bu çalışmada tasavvuf şiiri ile tasavvuf dışı şiirin poetikasının belli başlı özellikleri ortaya konulmaktadır. Öncelikle diğer şiirin poetikası genel hatlarıyla irdeledikten sonra tasavvuf şiirin sanat anlayışı detaylı bir şekilde incelenmektedir. Daha sonra Sûfîlerin şiirlerini hangi gayeyle ve nasıl icra ettikleri açıklanarak tasavvufi şiirin Türk edebiyatına etkisi ve yeri üzerinde durmaktadır. Bundan sonra da tasavvufi şiirin kullandığı sembolik dil ele alınmakta ve tasavvufla diğer şiirin poetik farkını anlatan tasavvufi bir şiir örneği verilmektedir. Tasavvufta şiir, Allah'la hemhâl olup bütünleşen kişinin, O'nu benliğiyle yaşamaya çalışırken aldığı bu zevkten dolayı Allah'a olan bağlılığını dışarıya yansıtmadır. Bu bütüncül yaşayış, ya sevinçle, ya huşu duyarak ya da teslimiyetin vermiş olduğu tevâzuyla "hiç"liğini anlamak suretiyle olur. Şiir, kişinin, kalp dünyasında bu hatırlayış türlerinden hangisiyle etki yaparsa, Allah insanı, Hakk'ı bu hâl üzere hatırlar. Bu yüzden sûfîlerin şiir poetikası, hangi inançtan ve felsefedен olursa olsun diğer bütün şâirlerin şiir anlayışlarının tamamen ötesinde bir hakikattir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Sûfîler, Şiir, Şâir, Poetika, Sembolik dil.*

Abstract

This paper discusses the poetics of the Sufism the poetry in a comparison with poetry other than Sufism. In the same way, this study presents major features of the poetics of Sufi poem and non- Sufi poem. After analyzing the poetics of the other poems in general terms, this study examines the art understanding of Sufi poem in details. Then, it touches upon Sufi poem's effect on the Turkish literature as well as its place through explaining the reason and the way of Sufis for writing poems. Following this, it talks about the symbolic language Sufi poem uses and gives a Sufi poem example which expresses poetical difference between Sufi poem and other type of poem. The poem in Sufism is that the person who merges with Allah reflects his devotion to Him, because of this ecstasy resulted from experiencing Him, through his all cells. This integrated understanding happens by the means of joy or to stand in awe of or realizing his/ her "nothingness" in a destitute way. Allah remembers the human according to the state that which of these remembrance types the poem influences the person in his/her heart world. Therefore, poetics of the Sufis, from whichever belief or philosophy they are, is totally different from the other poets' poem understanding.

Keywords: *Sufism, Sufis, Poet, Poem, Poetics, Symbolic language*

Summary

This study presents major features of the poetics of Sufi poem and non- Sufi poem. After analyzing the poetics of the other poem in general terms, it examines the art understanding of Sufi poetry in details. Then, it touches upon Sufi poem's effect on the Turkish literature as well as its place through explaining the reason and the way of Sufis for writing poems. Following this, it talks about the symbolic language Sufi poem uses and gives a Sufi poem example which expresses poetical difference between Sufi poem and other type of poems.

The poem in Sufism is that the person who merges with Allah reflects his devotion to Him, because of this ecstasy resulted from experiencing Him through his all cells. This integrated understanding happens by the means of joy or fear or realizing his/ her "nothingness" in a destitute way. Allah remembers the human according to the state which of these remembrance types the poem influences the person in his/ her heart world. Sufi enjoys every sound, from the sound comes from each plant when it remembers Allah to the sound of a bird, through considering

each sound heard in the universe and object as a manifestation of Allah. Thus, he/she reflects on how Allah's kudrat (might) designs the larynx of a bird and how He manages His creatures, as well as the sources of that bird's sound and how it reaches to the ears. All of these demonstrate how the human understands and canonizes Allah. The poetic understanding of the lover of Allah who approaches towards the creature in this way will – without doubt- be divine.

For this reason, in the Sufi poet's perspective, there is an unseen reality of the things could be seen. The poet, who sees the images beyond the visible, repeats the tawhid (oneness of God), which is only and constant sentence of Islam, among the signs and attributes of Allah as well as the lines of every poem. Since every word and breathe of dosts (friends) of Allah are not from their own selves, but from the divine addressing, which is the "sole" existence. Above their own wills, they receive fayz (abundance) coming to their hearts from Allah. These divine comings make them overflow and as long as this ecstasy increases, the only word they utter is the name ilm (knowledge) taught by Allah during this situation.

In the poem understanding, apart from the Sufi poem, the poet completes a certain level of education and makes a big effort to find rhythm in order to write or put a poem into words. These poets perform great effort not only for their poem's measure but also for all of the materials that provide shape, soul, impressiveness; themes as well as topics to be embraced. They spend days, weeks, months and even years to put the poem's material into its place in their own perspective. The art understanding of the other poems includes the same themes, topics and color in every geography of the world. Regardless the geography and century the poem is written, the themes and rhythm that is approached is similar.

The claim of Sufism in this matter totally differs from the endeavor the other poets produce. The Sufis, contrary to the other poets, tell their poems that are not offspring of any work, preparation or anxiety, but the sound echoed outside of the love blazed from the heart through the tongue with the exuberance that comes with becoming with Allah only and living Him in every step of life. However, erudite side of the matter is that all of the literal rules searched for in the other poem types automatically emerge in the Sufi poem. Since the Sufi poem is a haqiqat (reality), which obviously reveals everything like lucent water. Yet, the feeling, desire and thought of the person who is writing a poem are not originated from his own wishes. Because everything he utters is coming from Allah, his words present all realities with divine ilm (knowledge). While other poem exhibits the creativity in terms of art and word, Allah gives every color to the poem in Sufism. He/she passionately talks about Allah's ilm, which is found in every object as a secret.

Owing to the feature of the Sufi experience, the Sufi is obliged to express his/her experiences with symbols. For this reason, he/she fronts the divine language that is pointed by his/her heart as well as divine foresight. The person of Sufism also comprehends the meanings of ontological realities in every manifestation. Although the Sufi prefers an understandable language when he/she tries to explain the state he/she has lived, he/she cannot find any other possibility except from symbolism.

Eventually, the aim of this study is to present the poetics of the Sufi poem and the poetics of the others poem in general principles by examining the Sufi poem type, which is completely different from the others.

Giriş

Bu makalenin gayesi, farklı şiir anlayışlarıyla tasavvufî şiir anlayışını ilmî bir perspektifle ele alarak incelemektir. Makaledeki “Diğer şiir” tabirinden kastımız, tasavvufun dışında kalan diğer anlayışlar, felsefe ve inanışlara ait şiirlerdir. Tasavvuf anlayışının potasında pişmeyen her şiir diğer şiirdir. Tabii ki “diğer şiir” in kendine has bir metodolojisi, hitap ettiği önemli bir kitle, gayesi ve öğretisi vardır. Bu şiir, kendi kişiliklerini şekillendirenlerle onların takipçilerini önemli derecede etkilemekte ve hayatî ilkeler ortaya koymaktadır. Tasavvufî şiirde olduğu gibi “diğer şiirle” bütünleşenler kendi duygu dünyalarında kendilerine hitap eden mısralarla yoğun bir duygusallık da yaşamaktadırlar. Onun için her şiir önemlidir ve saygıya değerdir. Buradaki gayemiz bu şiirin menfi yönlerini ele almak değil, tasavvufî bir perspektifle tasavvufî şiirle tasavvufî olmayan şiirin bazı farklılıklarını ortaya koymaktır.

Şimdiye kadar şiir konusunu inceleyen birçok akademik makale ve kitap çalışmasının yanı sıra karşılaştırmalı şiir konusunda da bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede Câhiliye şiiriyle İslâm şiirinin karşılaştırmasını yapan çalışmalar olduğu gibi,¹ Hz. Peygamber döneminde şiire verilen önemin yanı sıra İslâm’ın şiire verdiği değeri Câhiliye şiiriyle karşılaştırmalı olarak konu edinen eserlerde kaleme alınmıştır.² Tasavvufî şiir analizini genelde Osmanlı dönemi şiiri bağlamında konu edinen mühim çalışmalar da mevcuttur.³ Yaptığımız bu çalışmada ise, genel hatlarıyla tasavvufî şiir ile diğer şiiri karşılaştırmalı olarak irdeleyip bu şiirin geçirmiş olduğu düşünce aşamalarını farklı ekollerin şiir anlayışlarına değinerek ele aldık.

Genel şiir anlayışında şâir, şiir yazmak ya da dillendirmek için belli bir eğitiminde geçmekte, yazacağı mısralara ölçü/vezin bulmak için büyük bir uğraş vermektedir. Bu şâirler, sadece şiirlerinin ölçüsü için değil, şiire şekil, ruh, etkileyicilik veren bütün edebî materyaller için büyük bir çaba içindedirler. Diğer taraftan işlenecek tema ve konuları tespit etmede büyük bir uğraş vermekte ve zaman harcamaktadırlar. Hatta bazı şâirler bir şiir için yıllarını harcamışlardır. Mutasavvıf şâirler ise diğer şâirlerin ortaya koyduğu bu büyük çaba ve gayretten tamamen farklı bir yolla şiir beyanında bulunmuşlardır. Sûfî şâirler, diğer şâirlerin aksine şiirlerini dillendirmek için özel bir çalışmanın içine girmezler. Onlar sadece Allah ile hemhâl olmanın ve O’nu hayatlarında yaşamanın neticesinde kalplerindeki ilâhî bağlılığın coşkun halleriyle yaşamışlardır. Bu sözler, onların tanımlanamaz tutkularının dışarıya akseden sedasıdır. Fakat insanı hayrete sevk eden hakikat, diğer şiir türlerinde aranan bütün edebî kuralların tasavvufî şiirde kendiliğinden ortaya çıkmasıdır. Bu öylesine farklı bir bağlılık ve bir rûh halidir ki, onların Allah’a olan tutkularından sadır olan vecd ve cezbe hâlleri tarihsel süreçte binlerce beyitten müteşekkil şiirler beyan eden mutasavvıf

1 Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, trc. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

2 Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir* (İstanbul: Şafak Yayınları, 1999).

3 Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İnsan Yayınları, İstanbul, 2004).

şâirler vardır. Aslında şiir onlar için Allah'ı bütün hücreleriyle yaşarken bu ulvî yaşayıştaki heyecanın, hayretin söz ile dışarıya yansımadır. İşte bu çalışmanın hedefi, diğer şiirlerden tamamen farklı olan tasavvufî şiir türünü irdeleyerek, tasavvufî şiirin *şiir poetikasi* ile öteki şiirin poetikasını genel ilkeleriyle ortaya koymaktır.

Tasavvuf ehli, Hz. Peygamber'in (s.) "*Şiirin bazı çeşitleri hikmettir*"⁴ ve "*Şâirlerin kalpleri Allah'ın hazineleridir.*"⁵ gibi sözleriyle amel etmeleri neticesinde kendilerini kuşatan ilâhî sevginin alevlenmesiyle söz icra ettiler. Allah muhabbetiyle mutasavvıf şâirlerden sadır olan sözler; sözlerin en güzelidir. Zira bu sözler, Allah'ın onlara kendilerinin say ve gayretiyle kendilerine bağışladığı bir hediyedir. "*Şiir, söz gibidir, şiirin güzeli sözün güzeli, şiirin çirkini de sözün çirkini gibidir.*"⁶ Bu hakikatle hareket eden sûfiler, sadece derin anlam içeren, açık ve net mesaj verdiği anlaşılan güzel söz ile kendiliğinde ölçülü vezinli olan ve insana her amelinde Allah'ı yaşatan sözleri şiir olarak kabul etmişlerdir. Bu yüzden onlar, insanın ağzından çıkan söz, insanın benliğinde bir devrim, bir değişim gerçekleştiriyorsa, kişiyi önceki izmihlal halinden kurtarıp ebedî kurtuluşa götürmüyorsa, o sözün mensur olanı da, manzum olanı da, vezinli olanı da olmayanı da sakıncalı ve haram olarak kabul etmektedirler.⁷

Kur'ân ve Peygamber'in ilminden yoğrulan ve esinlenen tasavvuftaki engin rûh hakikati ile şiir üslûbunun izdivâcı, tasavvuf tarihinde Râbiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801) ile başlamaktadır. Hayatını Allah'ın muradınca yaşayan Râbiâ, Allah'a olan tutkusunun ve niyazının vecdiyle cezbeye gelip dilinden dökülen sözler, dinleyene şiir üslûbuyla vaz' edildiği intibaasını uyandırmıştır. Onun açtığı bu *ilâhî aşk şiir* geleneği, kendinden sonra birçok mutasavvıflarca da yaşanmıştır. Allah'ın sevgisiyle yanan birçok mutasavvıf âlim, Allah'ın ilim ve muhabbetiyle pişerek, engin bir bağlılıkla şiir icra etmişlerdir. Zünnûn-ı Mısri (ö. 245/860), Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922), Baba Tahirê Uryan (ö. 401/1050), Eliye Herîrî (ö. 428/1077), İbnü'l-Fârız (ö. 636/1235), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ (ö. 672/1273), Yunus Emre (ö. 721/1321), Şeyh Ahmed Cizîrî/MelayêCizîrî (ö. 1050/1640), Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1655), Niyâzi-i Mısri (ö.1104/1693) ve Ahmed Kuddûsî (ö.1265/1849) gibi mutasavvıf şâirler bu gayeyle şiir beyan etmişlerdir. Mesela bu mutasavvıflardan Baba Tahirê öylesine bir ihlâs ve samimiyetle Allah'a bağlıdır ki, hayatını daima afâktaki/tabiatdaki varlıklarla geçirmiştir. O, yaratılan bütün mevcûdat da Allah'ı yaşamak istediği için daima seferdedir. Zira zerreden küreye yaratılan her nesne, kendisine ayrı bir dinginlik ve coşku vererek o cezb edici şiir atmosferinde tutmuştur. Baba Tahirê, Allah'a olan sevdasından dolayı tüm hayatını özetleyen; "baş açık, ayak yalın" tabiriyle tanınmıştır. Çünkü kendisini yakıp tutuşturana Allah muhabbetinin ateşi sürekli bu şekilde dolaşmasına sebep olurken, aynı şekilde gecelerini de, taşları yastık, gök

4 Buhârî, "Edeb", 107; Ebû Dâvud, *Muvatta*, "Kitâbu'l-Edeb", 11, 58.

5 İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî Aclunî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1351/1932), 2: 104.

6 Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 10.

7 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau ulûmiddin* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1404/1983), 2: 270.

kubbeyi yorgan yeri de döşek yaparak geçirmiştir. O'nun tek gayesi, hayatın her anını yaratılan mevcudatla Allah'la hemhâl bir şekilde geçirmektir.⁸ İşte Allah aşkının kendi ocağında pişirdiği bu Allah dostunun dilinde dökülenler; günlerce, aylarca ve yıllarca kurgulanan bir şiir dizesi değil, kendisini o an yakan ilâhî ateşin külleridir.⁹

1. Tasavvufî Şiir ile Diğer Şiirin Poetikası

Her iki şiir türünün anlaşılabilmesi için öncelikle bu iki farklı anlayıştan sadır olan şiirin genel anlayışını, bu ekollerin şiir icra gayesini, şiir sanatı anlayışlarını, şiirde kullandıkları dilin özelliklerini ve diğer şiirin geçirmiş olduğu düşünce ve sanat değişiklikleri üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

1. 1. Diğer Şiire Genel Bir Bakış

Şiir sanatı/poetikası, şiirle ilgili her tür konuyu kapsayan bir genel değerlendirme olduğu için bu kapsam içinde değerlendirilen şiir hakkında genel bilgi verir. Tasavvufî şiirin dışındaki şiirin poetikasını anlamak için diğer şiirin genel tarihine bir yolculuk yapmak gerekir. Batı edebiyatında özellikle klasik çağda bazı yazarlar, şiir sanatını sanatsal etkinlik kapsamında ölçülülük, uygunluk ve estetik özelliklerini ele alıp üzerinde durmuşlardır. Onlara göre şiir, hem öğretici hem de haz verici vasıflara sahip olmalıdır. Bu anlayış bir süre sonra farklı coğrafyalarda “Felsefî Şiir” ekolünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu şiir anlayışı belli bir dönem etkisini yoğun bir şekilde devam ettirdi.¹⁰Daha sonraki Rönesans döneminde, şiir felsefenin etkisinden kurtularak, şairler yeni ve özgün bir doğayı tema edinen şiirler ortaya koydular.¹¹Fakat Batı'daki şiir seyri hiçbir vakit aynı kararda durmamıştır. Örneğin 19. yüzyılda ünlü Alman şâir Freidrich Schiller (ö. 1805) gibi şâirler estetik kültürün gelişmesini, sanat problemlerinin ayarlanmasını amaçlayan, şiirden ziyade felsefî bir manzumeyi gaye edinen, bilim, ahlâk ve kültürün sanattan neşet ettiği düşüncesini tekrar hâkim kıldılar.¹²Diğer taraftan Tanrı, aşk ve ölüm kavramları yerine dış dünyadaki nesne temasını işleyen “nesne şiiri” ekolünün temsilcisi Rainer Maria Rilke'nin (ö. 1926) izinde yürüyenbir şâirler ekolu oluşmuştur. Yine 19. yüzyılın ünlü İngiliz şâiri Thomas Steams Eliot (ö. 1965), şiirin duygu ve heyecandan ibaret olduğunu ifade etmektedir.¹³ Kısacası Batı şiir anlayışında şiir, yukarıda işaret edilen benzeri temalarla icra edilerek yoluna devam etmiştir.

Doğu'da şiir teması, Batı'ya göre daha nitelikli ve daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur. Örneğin şiire Arap toplumunda diğer sanat ve bilimlerle kıyaslandığında çok daha fazla bir değer atfetmektedirler. Araplar için şiir, belagat-retorik ve ritimdir. Şiirleri o kadar net ve sadedir ki, hiçbir yoruma ihtiyaç duyulmamaktadır.

8 Baba Tahiré Uryan, *Dubyetî*, haz. Sabah Kara (İstanbul: Nübihar Yay., 2012), 34.

9 Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: Bor'lu Ahmed Kuddusi Vakfı Yay., 2012), 105.

10 Necdet Sumer, “*Poetika Klasik Çağ*”, *Şiir ve Şiir Kuramı Üzerine Söylemler* (İstanbul: Düzlem Yay., 1996).

11 Alaattin Karaca, *İkinci Yeni Poetika* (Ankara: Hece Yay., 2005), 31.

12 Freidrich Schiller, *Felsefe ve Şiir*, trc. Burhanettin Batıman (İstanbul: Yaba Yay., 2001), 85.

13 Thomas Steams Eliot, *Selected Essays Faberand Faber* (London: y. y, 1996), 93.

Araplar, şiiri en değerli en pahalı ipekli kumaşlardan yapılmış rengârenk işlemeli kumaşlar şeklinde tasvir etmişlerdir. Fakat İslâm'ın zuhuruyla Araplardaki şiir anlayışı büyük bir değişim geçirdiği için onlarda şiir eleştirisi de gelişmiştir. Araplar genel olarak şiir poetikalarını Câhiliye döneminden önceki dönemlerden özellikle de Aristoteles'ten şiir sanatlarını alırken, Arap toplumundaki avamın ortaya koyduğu şiirler lokal özellikler taşımıştır. Arap şiiri Ebû Nuvâs (ö. 194/810) isimli şâirle tamamen sanatsal ve dilsel değişime uğrayarak, şiir doğallıktan çıkıp şehir dili baskın gelerek, böylece şiir sanatsal yönde zirve yapmıştır.¹⁴

Klasik Arap şiirinin önemli simalarında Câhız (ö. 254/868), dil ve şiire yaklaşım konusunda Arap şiirinin öncüsüdür. Ona göre şiirin değeri anlamda değil, kelimelerdedir. Bu yüzden şiirin sanat değeri özel bir dil kullanımından gelmektedir.¹⁵ Yine Câhız'a göre, şiirin düşünceyle desteklenmesi ve yoruma ihtiyaç duyması mümkün değildir. Diğer önde gelen Arap şâirleride, farklı dönemlerde hem şiirin şekline hem de içeriğine önem vermek gerektiğini savunmuşlardır.¹⁶

İlahiyat ilimlerinin teşekkülü dönemiyle birlikte Fârâbî (ö. 282/895) ile başlayan klasik Arap şiirinde cahiliye şiirleri esas alınarak şiirde taklîd ve hayali unsurlara öncelik verilmiştir. Bu yaklaşıma göre, şiirin özünde teşbih sanatı yatmaktadır. Aslında Fârâbî'nin şiir sanatı, Arap şiiriyle Yunan şiiri arasında köprü görevi yapmıştır. Diğer taraftan ilahiyat felsefecileri de şiirin tahayyül olduğunu ifade etmişlerdir. Zira tahayyül de taklîd olduğundan dolayı insanlar üzerinde bir tesiri olmadığı gibi bir önemde taşımaktadır.¹⁷

İlahiyat ilimlerinin farklı ekollerinin şiir çalışmaları genellikle Aristoteles'in poetikasının bir şerhi/kopyasıdır. Bu yüzden şiir konusunda yapılan araştırmalara göre, Klasik Arap şiiri Grek/Yunan şiirinden özellikle de Aristoteles'ten daha fazla etkilenmiştir. Şiir otoritelerin genel anlayışına göre, eğer Aristoteles olmamış olsaydı Arap şiirinin poetikası eksik kalırdı.¹⁸ Aristoteles'i taklîd edenlerin başında Fârâbî gelmektedir. Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi, şiiri yalan üzerine kurgulanmış kıyas ve taklîde dayanan bir sanat olarak görmektedir. Onun dışında el-Kindî (ö. 259/873) ve İbn Rüşd (ö. 594/1198), Aristoteles'in şiir sanatını taklîd ederek Arap şiirine taşımışlardır. Aynı şekilde İbn Rüşd, Yunan şiir sanatına ait kavramları Arap şiirinin içindeki formlara dönüştürmüştür.¹⁹

İran'da şiir, felsefi ve tasavvufi bir renk arz etmektedir. Önceleri İran'da birçok tema şiirde işlenirken, IV. (X.) yüzyıldan itibaren tasavvuf İran şiiri üzerinde

14 Adonis, *Arap Poetikasi*, trc. Emrullah İşler (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004), 40.

15 Adonis, *Arap Poetikasi*, 40.

16 Adonis, *Arap Poetikasi*, 42.

17 Şems İnâti-Seyyid Umran, "Edebiyat-Şiirin Mahiyeti", *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Açılım Kitap Yay., 2007), 133.

18 Vicente Cantarina, *Arabic Poetics in the Golden Age* (Leiden: Brill, 1975), 67.

19 Karaca, *İkinci Yeni Poetika*, 36.

hâkimiyetini oluşturduktan sonra şiirin rengi değişmiştir. Tasavvufî şiir sembolizmi İran şiirinde ağırlığını iyice göstermiştir.²⁰

Yakın çağlardaki Türk şiir sanatına baktığımızda; şiirin poetikası; yapmak, üretmek ve yaratmak üzerine kurgulanmış ve her şâir kendi anlayışına göre şiir sanatını yaratmıştır.²¹ Türk şâirleri şiirlerini ya sözcükler ya da düşünceler üzerine inşa etmişlerdir. Bu şâirlerin bazılarının şiir hakkında ifade ettikleri sözlere bakıldığında farklı bakış açılarını görmek mümkündür.²²

Öteki şiir, ölçülü/vezinli sözcükler sanatıdır. Şiirde teknik çaba ne kadar öne çıkarsa ve şiir ne kadar imgeler ve simgelerle örülürse gerçek mecrasını kaybeder. Yani söylemek istediğini uygun yerde ve güzel bir biçimde ifade etmektir. Bu şiirde önemli olan söylenen şey değil, söylenmek isteneni güzel söylemektir. Ahmet Haşim'in de dediği gibi, şâirin dili anlaşılacak için değil, duyumsanmak için oluşmuş şiir sözle müzik arasında, sözden çok müziğe yakın bir dildir.²³

1.2. Tasavvufî Şiiri Şekillendiren Anlayış

Mutasavvıf şâirlerin şiirleri, berrak bir su gibi hakikatleri apaçık gösteren beyanlardır. Çünkü bu şiiri ifâ eden kişinin duygusu, istekleri, düşünceleri kendi nef-sinden/arzusundan çıkan şeyler değildir. Onun dilinden dökülen her şey Allah'tan olduğu için sözleri ilâhî bir perspektifle gerçekleri ortaya koymaktadır. Diğer şiir sanat ve söz açısından yaratıcıyken, tasavvuf ehli Allah'ın her nesnede sır olarak bulunan ilmini tutkuyla açığa vurarak dilendirir.

Bu yüzden mutasavvıfların şiir anlayışlarının, şâirlik yönlerinin ve edebî kişiliklerinin iyice anlaşılması için, öncelikle onların anlayışlarının arka planına gitmek gerekir. Yani onların şiir dilini farklı kılan, diğer şiirden ayıran bu ilâhî enginliği ve dinginliği anlamak gerekir. Mutavavıfların şiirlerini ifade etmede kullandıkları o etkileyici ince sanatlı dil onların şiirdeki maharetini göstermektedir. Onlar için şiir, Allah'ın yazılı ve dikili ayetlerinde aldıkları ilmi insanlara en faydalı bir şekilde ulaştırılmak için dilin en güzelini ve en etkileyici tonunu yine Allah için kullanmaktır.

Sûfinin ilahî feyizle yoğrulan dünyasında ilâhî iradeyle yankılanan her sesin bütün varlıklara karşı duyulan merhametin sıcaklığı vardır. Bu rahmet ve merhamet kuşatıcılığı Allah'tan gelen bir nûr olduğundan insana ana kucağından daha sıcak gelir. Diğer şâirlerin şiirlerinde kullandıkları sözler mutasavvıfların şiirlerinde kullandığı müşfiklik ve samimiyet kadar sıcak ve kuşatıcı değildir. Çünkü onlar, Allah'ın ilminden aldıkları feyizle insana ilâhî bilgiyi en güzel şekilde ulaştırmanın

20 Nasrullah Pürcevâdi, *Can Esintisi, İslâm'da Şiir Metafiziği*, trc. Hicabi Kırılancıç (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 132-133.

21 Necdet Sumer, "Poetika Klasik Çağ", *Şiir ve Şiir Kuramı Üzerine Söylemler* (İstanbul: Düzlem Yay., 1996), 36.

22 Muallim Naci, *İstılâhât-ı Edebiyye*, haz. M. Yekta Saraç (İstanbul: Risale Yay., 1996), 161.

23 Erdoğan Alkan, *Şiir Sanatı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005), 234.

metotlarını ortaya koyarak tasavvufun cezb edici şiir dilini oluşturdular. Bunun içindir ki tasavvufun şiir dili, dünyada şiirin girmediği, yani şiirin itibar görmediği toplumlara İslâm'ın ve tasavvufun o merhamet ve şefkat dolu nağmeleri rahmet yağmurları yağdırarak bu coğrafyalardaki insanları Allah'ın muhabbet damlalarıyla sulandırdılar.

Dil kişinin aynasıdır, kişiyi başkasına tanıtan vasıta olduğu gibi, her nesnede aldığı Allah'ın ilmını kendi kalbî idrakiyle dışarıya veren en etkili araçtır. Bu dil, öylesine etkili bir araçtır ki, insanın ne olduğunu, nasıl bir kimlik ve kişilik gerçeğine sahip olduğuna tercümanlık ederek, onun benliğini bütün detaylarıyla ortaya koymaktadır. Onun için Allah'ın ahlâkına dayalı bir hayat ortaya koyamayan, Allah'ın muradınca yaşamayan bir kişinin duygu ve ifadeleri ilâhî olmayacaktır ve aynı şekilde iki dudağı arasında çıkan sözlerinde insanlar üzerinde bir etkisi görülmeyecektir.²⁴ Fakat Allah'ı bütün benliğiyle yaşayan insanın dili, hakikatin tercümanı ve kendi kişiliğinin Allah'la ifadesidir. Diğer insanların söylem ve eylemlerinin dillerinin ötesinde bir hakikattir. Çünkü Allah'ın ilim ve hikmetiyle mayalanan insanın değil dili ve sözü, duruşunda bile Allah'ın okunacak bir ayetinin yankısı vardır.

Allah'la hemhâl olan tasavvuf ehli yaşadıkları yoğun tecrübeler neticesinde sergiledikleri sözlü ve fiili durumun bu tecrübelere yabancı olanların yanlış şekilde yorumlamalarından endişe etmeleri sebebiyle ehil olmayanlardan gizlemek istediklerini sembolik ifadelerle beyan etmek zorunda kalmışlardır. Yani kendilerini sembolik ifadelerin en çok kullanıldığı şiir diliyle ifade etmek zorunda kaldıklarını söylemişlerdir. Şiir onlar için yeni bir kimlik, yeni bir tanıtım aracı olmuştur. Bir yerde şiir, onların tanıtan hakikatin resmi olmuştur. Onlar, bu kimlikle yeni bir dünya görüşü, yeni bir hayat ve bir bütün bir ihyayla benliklerinden yeni bir oluşum, yeniden bir doğumla ilâhî kişilik kazandılar. Mutasavvıf şâir, karşısındaki insanın gelip geçici duygularına hitap etmenin ötesinde onlara sadece Allah'ın hâkim olduğu bir hayat sunmak gayesindedir.²⁵ Çünkü Allah'ı hayatına hâkim kılan bu insanlar, Allah'ın her yönden kendilerini atmosferine alması hasebiyle onların düşüncelerinde, duygularında ve hayatlarının bütününde yalnızca O'nun sedası yankılanmaktadır.

Sûfilerin idrak merkezi olan kalpte çıkan ilâhî aydınlığının yansımaları olan sözleri her insana Allah'a olan yakınlığı ve izanı kadar ulaşıp onu tesiri altına almaktadır. Onlardan sadır olan her sözün, ilâhî kelama ya da ilâhî tecellîye bir işareti vardır. Onlar, Allah'la varoluşlarını gerçekleştirdiklerinde, yani kendi beşerî varlıklarını yok ettiklerinden insan rûhunda etki bırakan ilâhî tabiatlı bir lisanla, etkileyici bir şekilde söz icra etmektedirler. Tasavvuf insanının Allah'ın bilgisini adetullah gereğince edinmesi onu farklı bir konuma yükseltmektedir. Zira bu insanlar laf cambazlığı yap-

24 Piere Lorry, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabi", *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 23 (1988): 27-38.

25 Aziz Esmail, *The Poetics of Religious Experience: The Islamic Context* (London: y.y, 1998), 10.

maktan Allah'a sığınır. Çünkü onlar, Allah'ın kendilerinde yalnızca hâl/eylemde bulunmalarını dilediğinin şuurunu her şartta bilmektedirler. Yani Allah'ın hükümlerinden lezzet, tat almak için mutlaka uygulama/hâle geçmesinin gerekliliğine şeksiz şüphesiz inanmaktadırlar. Allah insanı, Allah'la yaşamanın zevkini tatmak için varlıkta gayb halinde mevcut bulunan Allah ilminin anlaşılmasını kendisi için farz gören kişidir. Varlıkta bu ilâhi hazine keşfedilirse kişi yakaza hâlini yaşayarak sıradan insanın algılayamadığı sadece kendisinin anladığı ifadelerle dışarıya Hakk'ın etkileyici yankısını yansıtır. İşte o vakit gönülden Allah'a bir köprü kurulur ve vuslat gerçekleşmiş olur.

Mutasavvıf şâirlerin daima Allah muhabbetiyle coşan engin rûh hali onların mısralarına da yansıyor, şiirlerini okuyanı ya da dinleyeni ilâhî bir ortamın huzuruna taşımaktadır. Bu ortamlar insanı dilendiren, dilendirirken düşündüren terapi merkezlerine dönüşür. Tasavvuf insanının Allah'a olan sevgisi öyle bir dereceye ulaşır ki bu muhabbeti ifade etmede çoğu vakit hem söz hem düşünce kifayetsiz kalır. Zira Allah'ın âyetinde de işâret ettiği gibi,²⁶ O'nun engin cemâl ve nimet zenginliğinin bilincine varanlar bu muhteşem sanatı ve güzellikleri aktarmada aciz kalarak ilâhi rahmetin karşısında mecaza başvurmak zorunda kalırlar. Onların mecaza başvurmalarının nedeni de tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi, her kelimeyle insanların gönüllerinden Allah'ın ilmine bir kapı açmaktır. Sûfî dilinin farklılığı da buradan kaynaklanmaktadır.

İşte yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı şiir, sûfiler için Allah'a olan muhabbetin yankısı, Allah'a karşı yaşanan duyguların tercümanıdır. Bu şiirler, Allah'tan gayri bütün masîvayı yok eden hakikat, Allah'ın mesajını gönüllere ve dimağlara ulaştıran ilâhî esintilerdir. Bu yüzdendir ki bu şiirler, Allah dışındaki her şeyi darmadağın eden bir kuvvettir. Allah için neşet etmeyen ve O'nun rızasını kasetmeyen hiçbir sözün ağırlığı ve tesiri yoktur. Onların insanı farklı diyarlara götürecek kuvvet ve kudretleri yoktur. İlâhî muradın olmadığı sözlerde yüzeysellik var, derûnilik yoktur. Allah'ın kast edilmediği sözlerde şâirde sadece şarkı ve düz yazı vardır. Bundan dolayı, Allah insanının şiiri, Allah'la yaşamanın kendisidir, ândır. Varlığın bilgisine ulaşp mahiyetini çözen, varlık âlemini bir bütün olarak kabul eden²⁷ şâirin bir sözünde bile, Allah'ın varlıktaki ilâhî definesini keşfederek binlerce sırrı ortaya çıkarabilir.²⁸ Allah'ın dostluğunu kazananlar bu hakikatleri yaşamaktadırlar. Çünkü onlar, kendilerinden yok olup Allah'la varoluş ortaya koymaktadırlar. Onlar, Allah'ın ilmiyle yoğrulup, O'nunla her şeyi değerlendirdikleri için, ağızlarından çıkan her söz, Kur'ânî bir yorumdur. Onlar her söz ve fiillerinde yalnızca bağlandıkları yaratıcının dileklerini yerine getirirler. Onlar şiirde ölçüyü, vezni düşünmeye kalksa, Allah onlara her şeyi bir ölçüye göre yarattığını hatırlatarak²⁹ onların beyhude şeylerle uğraşmalarını engeller. Bu yüzden şiirleri de, kendi benliklerini değil,

26 el-Lokmân 31/27.

27 Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî* (İstanbul: Kapı Yay., 2005), 123.

28 Gaston Bachelard, "Şiirsel Ân ve Fizikötesi Ân", *Düşünce ve Dil*, trc. Fahrettin Arslan, haz. Hüseyin Su (Ankara: Hece Yay., 2004), 143-149.

29 el-Furkân 25/2; el-Kamer 54/49.

tamamen Allah'ı işaret etmektedir. Kısacası onların her terennümünde sadece Hakk kokusu gelmektedir.

Tasavvufî şiir, Allah'la hemhâl olup bütünleşen kişinin, O'nu bütün hücreleriyle yaşarken aldığı zevkten dolayı Allah'a olan bağlılığının vecdiyle dışarıya vuran Allah'ı bütün benlikle takdis etmenin ahenkli ve ilâhî ölçülü sözleridir. Allah'la bütünleşen bir benliğin edep, huşû ve sevinçle “hiç”liğini haykırarak O'nunla varlık kazandığının haykırışıdır. Bu haykırış kendiliğinden gerçekleşmemektedir. Bu, Allah insanının varlık üzerinde tefekkür edip yaratıcısıyla tam bir bütünleşme sağladıktan sonra ortaya çıkmaktadır.³⁰ Allah'a yürüyen kişi, her nevi varlığın Allah'a karşı duruşunda, pozisyonunda farklı mânâlar çıkarıp ona göre amel eden kişidir. O, rüzgârdan her bitkinin Allah'ı anışında çıkardığı sestene, bir kuşun çıkardığı sese kadar, evrendeki bütün nesnelere duyulan her sesi, Allah'tan kendisine bir ilim ve mesaj göyerek ondan bir hikmet okur hem de her nesnedeki ince sanattan Allah'ın faklı bir nimetinin tadını alır. O her varlık üzerinde dakikalarca düşünür. Bu düşünme ve tefekkür sürecinde bütün alıcılarını varlığa yönlendirerek, o varlık üzerinde bulunan farklı ilâhî bilgileri okuyarak Allah'a olan muhabbeti ziyadeleştirir. Bunun neticesinde de, kesif ilâhî keşiflerin kuşatması altında ilâhî feyizle müşâhede ettiklerini ifade etmeye başlar. Bütün bunlar, O'nun ilmine ve sevgisine vakıf olan insanın Allah'ı nasıl andığını ve takdis ettiğini göstermektedir. İşte bu anlayışla varlığı idrak eden kişiden neşet edecek her söz ilâhî sudûrun bir yankısı olacaktır

Bu şiir, insanın Allah'ı idrak merkezi olan kalbi Allah'a hazır hale getiren, Allah'ta gelen feyzi Allah dışındaki diğer güçlere, yani masîvaya yönlendirmeyen, insanı donuk, pasif bir dünyadan alarak ayette de ifade edildiği gibi, Allah'ın muradınca her an bir iş ve oluşun³¹ olduğu bir dünyaya yönlendiren hakikatlerdir. Tasavvufî şiir, şiir tarzından dolayı duyguların ağır bastığı bir edebî türün ötesinde, Allah'la yaşama sevincinin, heyecanının ve coşkunluğunun insana yaşattığı farklı bir hazdır. Bu yüzden mutasavvıf şâir, kendisini ihata eden Allah'ın ilmi, feyzi, tutkusu ve sevgisi olmazsa şiir icra etmesi mümkün değildir. İnsanı tesirine alan şiir insanın çabasından ziyade ilâhî lütuflarının bir neticesidir. Bir insanın akıl ve beşerî duygularından ortaya çıkan şeyler değildir. Zira ilâhî bilgiyle yoğrulmuş söz ustası geçici beşerî hazları değil, salt Allah'ın mesajını ileten kişidir.

Mutasavvıfların şiirleri, sıradan sözler olmanın ötesinde, Allah ilminin farklı konularını insanı etkileyici ve cezbedici bir tarzda anlatan ve bireyin ilâhî mesaj çerçevesinde aydınlanmasını sağlayan gerçeklerdir. Bu sözler, arzularından ve pozitivist akıldan çıkan şeyler değildir. Zira sûfî, Allah insanıdır. O, her şeyi Allah'ın bilgisinin idrak merkezi olan gönül dünyasında keşfeden bir şahsiyet olduğundan onda sadece Rabbânî inciler dökülür. Çünkü o, Allah'ın ilmiyle bilgilenip, O'nunla yaşadığı için,

30 Ahmed Kuddûsî, *Hazinetü'l-esrâr ganimetü'l-ibrâr* (Konya: Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2444), 249a.

31 er-Rahmân 55/29.

şii de Allah sözüdür. Bu sözler; insanı kanatlandırıp vuslata yükselten sesler, İsrâfil'in nefesi, İsa'nın (s.) diriltlen rûhudur. Bu sözler, sadece Allah'ın arşında geldiği için beşer bu sözlerle "insan" sıfatını kazanmaktadır.

Aynı şekilde tasavvufun rûh verdiği şiirler, Allah'ın ayetlerinin ebediliğini, tutkusunu, lirizmini canlandıran derin anlamlı sözlerdir. Bu sözlerin kendiliğinden insanlardan sudur etmesi mümkün değildir. Bu sözlerin sahibi Allah'a ilmî bir tutkuyla bağlandığı için Allah'ın bütün güzel isim ve sıfatları kendi üzerinde etkisini gösterir. Bu yüzden sûfî, diğer insanların Allah'ı yanlış algılamalarının aksine tam bir şuur haliyle yaklaşarak O'na aşkla bağlanır. Diğerleri Allah'a menfaat için yaklaşır, korku ve ümit arasında bocalarken Allah insanı, sadece O'nun rızasını dileyerek hareket eder. Allah dostunun şuurunda ve idrakinde Allah, asıl güzellik, asıl hayır, asıl erdem ve iyilik kaynağıdır ve insanda Allah'tan aldığı ilâhî nefhâ kaynaklı ruhundan dolayı bu özelliklerle donatılmıştır. Onlar, diğer insanların Allah'ı yanlış tanıyıp bu yanlış üzerinde Allah'a yaklaşmaya çalışmalarına karşın daima Allah'la muhabbetin en sıcak atmosferini yaşarlar. Onlar, Allah'ın dileklerini yerine getirmede tereddüdü değil, tek sevdiklerini incitmenin, O'na karşı ihmalkârlığın hayâsı içinde utançla yaşarlar. Bu yüzden onların imanında korku değil, hayâ vardır. Bu hayâyla donana kişinin sözleri de hep sevgi ve hayır üzerine olacaktır.

Sûfilerden sadır olan beyitlerin tek tesir edici yönü, icra ettikleri şiirin insanî iradelerinin ötesinde Allah'tan gelen hakikatler olmasıdır. Mutasavvıfların birçoğu ilâhî edeplerinden dolayı, şiir icra etmeyi istememelerine rağmen, kendilerini saran ilâhî ilmin ve muhabbetin atmosferinden dolayı Allah'tan aldıklarını, ancak manzum bir ifadeyle icra etmek zorunda kalmışlardır. Birçok muhakkik mutasavvıf şiiri bırakmak istediklerini fakat şiirin kendi tabiatlarına öylesine işlendiğini ve bu yüzden bir türlü şiirden vazgeçemediklerini ifade ederler. Onlar, şiiri ifade etme şevkinin de, kendilerinin iradelerine baskın gelen ikrâmın ve ilâhî yolla öğretilen hakikatlerin yansımaları olduğunu ifade ederler. Onlar, Allah'a kendisinin öğrettiği ilimle tutkun olduklarından dolayı yine bu ilâhî iradeyle şiir icra ederken ölçüye, vezne değil, bunların ötesinde kendilerini kuşatan ilâhî bilginin aşkıyla hemhâl olurlar. Onların üzerinde tek hâkim kudret sadece Allah'tır. Yalnızca O'nun bilgisinden gelen sevdıyla kelimeler ederler.³² Ve onlar kendilerinde sadır olan sözün içerdiği mânaya bakarlar. İşte bütün bunlar, "Tek" bir sevgiliye duyulan vuslatın özleminin tezahürleridir. Bazen bu hasret öyle bir noktaya gelir ki, artık ilâhî iradeyle ortaya dökülen şiirin sözleri de tatmin etmektedir. Onlar bir an önce gerçek sevgiliye vuslatın/kavuşmanın ateşiyle yanarlar.

İşte bu sebeplerden ötürü mutasavvıflar, Allah'ın insanlardan istediği bütün ilâhî meziyetleri kendi hayatlarında ortaya koyan kişilerdir. Bütün mahlûkata Allah'ın çizdiği sınırlar dâhilinde sevgiyle yaklaşır Allah'ın kendilerinden varlığa karşı

32 Mevlânâ Muhammed Celâleddin er-Rumi, *Mesnevi*, trc. Veled İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004), 1: 2742.

göstermek istediklerini ortaya koyarken kendilerini saran ilâhî nûrun tesiriyle duygularını ifade ederler. Önemli bir şâir bu konudaki duygularını şu şekilde açıklıyor: “Her doğal biçime, kayalara, meyvelere veya çiçeklere, giderek yolları kaplayan başıboş taşlara bile bir ahlâkî yaşam verdiği gibi, tutmuş olduğum her şey, bir içsel anlamla nefes alır”.³³

Sûfilerin manzûmeleri, ilâhî aklın, iradenin ölçüsüyle yaşamak isteyen birini en huzurlu bir hayata yükseltmek, onu hayatın her cephesinde Allah’la buluşturmak için kendisine Allah’la yaşamının iksirini vermektedir. Bu iksir, bireyle Allah arasındaki muhabbeti, dostluk bağını hiçbir vakit kesintiye uğratmadan sürdürür. “Allah’ı severseniz Allah da sizi sever”³⁴ ve “siz Ben’i anarsanız Ben de sizi anarım”³⁵ hakikatinin bilincinde olan kişinin gönlünde ve dilinde sadece O’nun yankısı gelir. Sûfilerin şiirdeki amacı, “tek hakikat” değeri taşıyan Allah’ın vaad ettiği ideal hayata kavuşmaktır. Bunu sadece kendisi için istemez, Allah’ın muradı üzerine başkasını kendisine tercih ederek³⁶ diğer insanları da her konuda kendi önünde görür. İşte bu anlayışla donanan insanın her sözündeki kapsam, hem kapsayıcı hem de dikey bir anlam taşır. Onun için sûfî şiir, âşık mutasavvıfların duygularını dillendirdikleri sıradan şiirler değildir. Onların şiirleri, bütün şiir türlerinin ötesinde, insanlık için tek hakikat olan Allah’a vuslatı gerçekleştirmek için Allah’ı bütün hücrelerinde yaşamının neticesinde kendilerinde ortaya çıkan ilâhî yaşamın dışarıya yansıyan tezahürleridir.

2. Tasavvufî Şiirin Poetikasına Örnek Bir Şiir

Yukarıda da ifade edildiği gibi hiç kuşkusuz şâir muhakkik mutasavvıfların birçoğu beyanda buldukları şiirin kendi iradelerinin dışında zuhur ettiğini açıkça ifade etmişlerdir. İşte bu mutasavvıf şâirlerden Ahmed Kuddûsî (ö.1265/1849),tasavvufî şiirle diğer şiirin farkını ve özelliklerini belîğ bir dile şiirinde ortaya koymuştur. Bu şiir, sûfilerin kendilerini ifade etmelerinin en güzel bir örneğidir.

Ahmed Kuddûsî, XIII. (19.) yüzyıl Osmanlı devletinin en önde gelen âlim muhakkik mutasavvıflarındandır. İyi bir medrese ve tasavvuf eğitimi aldıktan sonra, Hz. Peygamber’e olan sevgisi ve bağlılığından dolayı on sekiz yılını Hicâz’da ikâmet ederek geçirmiştir. Tasavvufa dair birçok eser kaleme alan bu zatın en önemli eseri, binin üzerinde şiir içeren Dîvân’ıdır. Kuddûsî, yukarıda poetikasını açıkladığımız tasavvuf şiirinin en önemli şahsiyetlerindendir. Şiirlerinde tasavvufî konu ve kavramları ilâhî iradeyle nakış nakış işleyerek tasavvufî şiirin en güzel örneklerini ortaya koymuştur. Kuddûsî’nin her bir şiiri, tasavvufun bir konusunu büyük bir ustalıklı anlatmaktadır. O şiirinde, bir sûfinin seyr u sülûk sürecinde yaşayacağı hâlleri,

33 Ernest Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, trc. Necla Arat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 186.

34 Âl-i İmrân 3/31.

35 el-Bakara 2/152.

36 el-Haşr 59/9.

geçeceği makâmları engin bir tasavvufî rûhla işlemiştir. Kuddûsî'nin bütün şiirleri, genelde tasavvuf şiirinin özelde de kendi şiir poetikasına açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat bu yazının içeriği gereği sadece bir şiiriyle onun şiir dünyasına girmeye çalıştık.

Mutasavvıfların geleninin şiirlerinde işlediği konular, onun için sadece şiirde dile getirilen kuru, yavan ve günü kurtarma adına yazılan beyitler değildir. Onlardan gelen en coşkun ve ateşli duygu yüklü sözler benliklerinin derinliklerinden gelerek kendilerini tesiri altına aldığı gibi diğer insanları da ihata etmektedir. Onlar için yaşanacak tek hakikat budur. Sûfilerin şiir anlayışına örnek verdiğimiz Kuddûsî'nin aşağıdaki şiirinde verilmek istenen hakikat, insanın hayattaki en yüce görevinin, yeryüzünün bayağı, dar ve sıkıcı çemberiyle yok edilmeye çalışılan insanı bu ateş çemberden kurtararak geçek varoluşunu engelleyen bütün beşerî albenilerden kurtararak, onu sadece Allah'ın muradının hakikatlerinin sarmaladığı ulvî hayata ulaştırmaktır. Bu çerçevede Kuddûsî şiir anlayışını yalın bir şekilde aşağıdaki beyitlerde açıkça ortaya koymaktadır:

*Sol şi'r kim sâmi'i giryân u sekrân eylemez
Yok halâvet anda hiç 'atşânı reyyân eylemez*

*Ehl-i hâle ehl-i hâl şi'ri verir zevk u safâ
Ehl-i zâhir sözünü hâl ehli burhân eylemez*

*Şâirânın kalbleri Hakk'ın hazâini imiş
Hem mukallid sözleri uşşâkı hayrân eylemez*

*Ehl-i hâlin kalbine ilhâm eder Şi'ri Hudâ
Ehl-i zâhir sözleri irşâd-ı ihvân eylemez*

*Ehl-i hâlin sözleri ikaz eder gafilleri
Ehl-i zâhirş i'ri işku cezbe ityân eylemez*

*Ehl-i hâlin sözleri hakdırki Hakdan söyler ol
Ehl-i zâhir sözleri teşvik-i yârân eylemez*

*Var nice şi'ir-i fasih mevzun belâgatlü rakik
Okuyanlar dinleyenler kesb-i 'irfân eylemez*

*Kuvvet-i 'ilm ile söyler şi'ri çok ehl-i kemâl
Âşıkın bağrın yakub 'ışk ile biryân eylemez*

*Bi-tekellüf söylenen söz 'aşîka hâlet virir
Külfet ile söylenen eşfâyı 'atşân eylemez*

*Ehl-i hâlin şî'ri kulûba ok gibi teşîrider
Ehl-i zâhir şî'ri kalbde dostu mihmân eylemez*

*Gerçi var hüsn-i fasâhat yok velâkin lezzeti
Âkılı medhûs idiüb 'aklın perîşân eylemez*

*Hak ile söylenmeyen söz şî'r-i Kuddûsî gibi
Mâsivâ hubbiyla âbâd gönli vîrân eylemez.³⁷*

Bazı şiiirler, muhatabın ne gözünü yaşartır ne de kendinden alarak hakikat diyarına götürür. Lezzet vermediği için de, hakikate susayanın da susuzluğunu gideremez. Fakat hâl insanı olan sûfnin dudağında dökülen şiiir, öyle bir şiiirdir ki, onu duyanın gözyaşı döküp sarhoş olmaması mümkün değildir. Bu şiiirler, kendilerine kanayanı susuz bırakmaz. Bu vasıfları kendinden barındıran sûfî şiiirin yanında sadece beşerî arzu ve isteklerle kaleme alan diğer şiiir de vardır. Bu yüzden iki tür şiiir vardır; birincisi, ehl-i hâlin (Allah'ı tüm ilikleriyle tanıyıp hayatın bütününde yaşayanın) şiiiri, ikincisi ise, zâhir ehlinin (Allah'ı nakli bilgiyle bilip, duydukları ve okuduklarıyla O'nu bildiklerini zannedenler) şiiiridir. Allah şâirlerinin kalpleri, Allah'ın hazineleridir. Bu hazineden gelen cevherler insanı tesirine alır. Fakat başkalarının sözlerini papağan gibi taklîd edenler, Allah âşıklarına zerre kadar etki etmemektedirler.

Ehl-i hâlin şiiirini ancak her hâlinde Allah'ı yaşayanlar anlayabilir. Ehl-i zâhirden sadır olan şiiirin ise, Allah'la hâl yaşayan insanlara kılavuzluk yapamayacağı açık bir hakikattir. Başkalarını taklîd eden zâhir ehlinin şiiirlerinin, Allah âşıklarını cezbe ederek kendi atmosferine alıp onları etkilemesi imkânsızdır. Fakat mutasavvıfların şiiirleri, insanların idrak ve algı merkezi olan kalbe nüfuz ederek, onları ilâhî gerçeklerle yüzleştirmeyi gaye edinir. Zira Allah dostlarının kalpleri, Allah'ın ilminin hazineleri olduğundan ilâhî cevherlerle doludur. Bu yüzden onlara gelen bilgi, ilham ve feyizler Allah'tandır. Allah'tan geldiği için de, bu şiiirlerin insana tesiri kaçınılmazdır. Fakat diğerlerinin şiiirinde ilâhî tutku ve cezbe bulunmadığı için, insanı etkilemekten çok uzaktır. Allah insanının ağızından dökülen sözler, Hakkı ve hakikati ifade ettiğinden dolayı, insanların kalplerinde ve belleklerinde silinmeyecek bir etki bırakır.³⁸ Bu sözler insanı bulunduğu beşer âleminden alarak, Allah'a doğru seyre çıkarır. Diğerlerinin şiiirleri, insanî arzuları amaç edindiğinden dolayı insanları etkileyip onların kalpleri ve dimağları üzerinde olumlu ve kalıcı bir etki bırakmaz.

37 Ahmed Kuddûsî, *Dîvân* (İstanbul: 1291), 69.

38 Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 106.

Bu yüzden hakikatlere susayanlara verebilecekleri bir mesajları yoktur. Mutasavvıfın gayesi ve hedefleri belli olduğundan şiirin her bir mısraında farklı bir ilâhî çağırısı vardır. Zira ilâhî kemâle ulaşan Allah insanının benliği ilmî derinlik ve bağlılığına inşa edildiği için sözleri hakkın dışında şeyler değildir. Allah dostları teslimiyet ve ihlâsla söz beyan ettiklerinden, bu sözler Allah dostu insanlara haz verirken diğer insanların da celb eder. İnsanlar üzerinde iz bırakarak dimağlarında fırtınalar ve soru işaretleri doğurur. Diğer şâirlerin şiirlerinde ise, Hak ve hakikatleri insanların benliklerine davet edip onların hayatlarında bir inkılâp gerçekleştirmenin ötesindedir. Çünkü onların insanı hakikatler doğrultusunda değiştirecek, dönüştürecek güçleri yoktur. Onların insana verdikleri geçici, günü kurtarıcı mahiyete şeylerdir. Bunlarda insanın hayatına huzuru ve yaşama zevk ve bilincini vermediği gibi, aynı şekilde insanı bir âlemde alıp diğer bir âleme taşıyacak kuvvet ve kudretten mahrumdurlar. Onların şiirleri insana geçici, aldatici şeyler telkin ettiği için tabidir ki ilâhî şiir gibi bir zevk vermeyecektir. Onun için kalbin idrakiyle dilden dökülmeyen sözler, yani Allah'tan başkasını gaye edinen sözler, insanı değiştirecek hiçbir kuvvete sahip değildir.

Ahmed Kuddûsî, Allah'ın ilminin nûruyla bir bal arısı gibi her varlığı/nesneyi müşâhede ederek aldığı ilâhî aydınlanmanın yol göstericiliğiyle Allah'la hemhâl olup, muhabbetini içselleştirdikten sonra bir fener gibi insanları aydınlatmıştır. O, bu aydınlanmayla Allah'tan aldıklarını “ideal bir hayat” yaşasınlar diye kendinden bir şey katmadan saf bir şekilde insanlara şiir dizeleriyle arz etmiştir. Allah'a olan samimi bağlılığı, tefekküründeki derinlik ve dikeyine düşünmeyle oluşan coşkunculuk, ruhunun dinmek bilmeyen dinamikliği yanında kendini diğer şâirler gibi şiir yazmaya ya da okumaya şartlanmadan Allah'tan aldıklarını ilavesiz ve net verme anlayışını dil ve üslubunun sadeliğinde göstermektedir. Ne Kuddûsî ne de diğer mutasavvıf şâirler, asla kendi nefislerini doyurmak gayesiyle şiir icra etmemişlerdir. Onlar, insanları etkilemenin ötesinde sadece Allah'ı tanıtmak gerçeğiyle söz beyanında bulunmuşlardır. Yani gayeleri, insanların duygularına, düşüncelerine, hayatlarına ve amellerine tesir etmekten ziyade, ister kabul etsinler ister inkâr etsinler insanlara hakikatleri ulaştırmaktır.³⁹ Diğer taraftan Allah'a vuslat gayreti içinde bulunan ve kendini keşfetme arayışında olan insanlara hakikatin cevherini sunan ve onları yeryüzünün hayatının kasvetli, karanlık, korku ve endişelerle sarmalanmış bir hayattan uzaklaştırarak Allah'ın engin rahmetine yöneltmek, değiştirmek, mükemmelleştirmek ve Allah'ın insanda istediği gerçek özgürlüğe kavuşturmasıdır.

Bu şiirler, Allah'ın vuslatına kavuşmak isteyen kimseyi Allah'ın muradına göre ideal bir hayata geçmenin yollarını ve bu seyr u sülûkta yürümenin temel yol işaretlerini göstermek ve bu yolun zorlukları için bitmez bir enerji vermektir. Bu gücü ve enerjisi kendinde bulan Kuddûsî, gerek kendini ve gerekse okuyucusunu

şairinin kanatları üzerine alarak göklere doğru yükseltmek, Hakka ve hakikatlerle varoluş kazanmayı gaye edinmektedir.

İşte bu anlayış, şâir Halil Cibran'ında tanımladığı şâirlerin vasıflarını tanımlamaktadır. Onun çizdiği ideal şâir portesi aslında Allah insanının şiir anlayışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, yeryüzünde göklerde ve yerde yaratılmış bütün varlıklar muhteşem bir ahenkle sürekli Allah'ı anıp, O'na ibadet etmekteyken kim hangi gerekçelerle bu muhteşem güzellik ve denge karşısında sessiz ve kayıtsız durabilir?⁴⁰ Zira insan dışındaki varlıkların hepsi isteyerek ya da istemeyerek bu harikulâde güzellikler karşısında aciz kaldıklarını itiraf etmektedirler. İşte pervanenin şem'in etrafında dönerken kendini yaktığı gibi, benliğini "*İlâhî benlik*"le birleştiren kişinin bu tutku neticesinde Allah dostunun kendi içindeki alevin dışarıya taşması gibidir. Allah'tan kişiliğini bulmuş insan, Allah'ın ilminden istifade ettiği vakit bu ilimle sürekli dolacak sonra da dışarıya taşacaktır. İşte bu taşımayla insan önce kendisine daha sonra diğer insanlara faydalı bir konuma yükselecektir.

Sûfîlerin şiirleri, bütün edebî özellikleri içinde taşıyan ve sanat kaygısının ötesinde, tasavvufî anlayış olan Allah'ın ilmi ve aşkında gelen hakikatlerdir. Onların ilâhî aşkın lütfüyle dillendirilen mısralarında yukarıdaki beyitlerden de anlaşıldığı gibi sadece ilâhî sırlar gizlidir. Zira onların tek gayesi, Allah'ı olduğu gibi bilmektir. Onun içindir ki hiçbir muhakkik mutasavvıf kendisine gelen Allah'ın feyzinden dolayı ilâhî sözün dışında herhangi bir söz ve fiil beyanında bulunması mümkün değildir. Allah'ın ilmi insanın kalbinde zuhuratını gerçekleştirdi mi bırakın herhangi bir konuda kaygı duymayı, kişi Allah dışındaki her şeyle tamamıyla alâkasını keser. Bundan dolayı tasavvufta şiir edebî bir türün ötesinde idrak edilen ilâhî hakikatleri açıklanmanın bir sonucudur.

Neticede mutasavvıflar, şiirlerini sanatsal ve estetik kaygılar taşımadan bir bütün olarak yalnızca Allah'ın rızasına kavuşmak amacıyla yazmışlardır. Bu şâirler, vermek istedikleri mesajları her kesimdeki dinleyiciye ve okuyucu ulaştırabilmek için Allah'ın yazılı ve görsel âyetlerinden Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden hareketle muhakkik sûfîlerin hayatlarından, tarihî olaylara kadar pek çok konuyu örneklendirerek vermektedirler. Onlar, kendilerini şâir saymanın ötesinde Allah'ın hakikatlerini idrak edip yaşayan "Allah dostları" olarak isimlendirerek kendilerine rağmen şiir icra ettiklerinin gerçeğinden ısrar ederler.

Sonuç

Konuyla ilgili bütün bu genel değerlendirmelerin sonucunda insan ve şiir ilişkisinde şu söylenebilir; insan dilinin ardında saklıdır çünkü dil insanın sahip olduğu ve

yaşadığı gerçekleri en bariz şekilde ortaya döken araçtır. Yani dil, perdenin arkasındaki gerçekler ya da bu gerçeklerin dışı vurumudur. Bundan dolayı dil, can avlusunu örten perde, kalbin tercümanıdır. Aynı şekilde dil bir rüzgâr gibidir. Rüzgâr estiğinde nasıl perdeyi kaldırıp evin avlusundaki bütün sırlar apaçık görünüyorsa, dil de insanın kalbindeki perdeyi kaldırıp içindekileri dışarıya yansıttığı vakit o insan her yönüyle bilinir hale gelir. İşte bu hakikatle şiire bakıldığında, Şiir, insanın kimliğinin, kişiliğinin dışarıya yansımasıdır. İnsan bu hakikatlerin dışarıda görünmesiyle bilinir hale gelir.

Tasavvuf ehli ile diğer şâirlerin şiiri kıyaslanmasında şöyle bir değerlendirilmeye gitmek mümkündür; sûfîlerin şiirleri, insan idrakinin sıcak iklimi gibidir. Bu şiirler, insanı Allah sevgisiyle sınıksız sararak her tür dondurucu etkiden/menfi hâllerden korurlar. Allah dostları olan mutasavvıf şâirlerin sözlerini, Allah'la yaşanan vecd hâlinin neticesinde doğan ilâhî cezbe ve O'na duyulan tutkunun coşkuluğu var ediyor. Zira Allah, kendi dostlarına kendilerinden daha yakındır. Onlar da daima Allah'ın muhabbetiyle kendilerinden geçip O'nunla varoluş ortaya koymaktadırlar. Bu varoluşta onların söz ve hâllerinin tümünde Allah'ın bir tecellisinin yankısından başka bir şey duymak mümkün değildir.

Tasavvuf insanına göre şiirsel imgelerin asli görevi, dinleyendeki fitrî ilâhî aşkı insanın “elest bezmi”ndeki fitratına uygun olarak aevlendirmek ve coşturmaktır. Bunu yaparken de hiçbir şey rastgele, kendiliğinden ya da şahsî bir zorlamayla gerçekleşmemektedir. Onlara göre şiir, kendilerine Allah bağıışı olarak verilmiştir. Yani onlar, şiirdeki imge ve benzetmeleri tasarlayıp imal etmemişlerdir. Onlar her şeyi Allah'ın ilmi ve aşkı neticesinde kazanmışlardır. Bu şiirlerde Allah/Sevgili kendisini âşıklarına “hayalî” ve “imgesel” biçimlerde göstermektedir. Bu yüzden sûfî şiirinde ne söylerse, neyi ifade ediyorsa, o şiirler de kendisinin gerçek değerini bulurken, diğerleri ise sadece hayal dünyasında masallar görmektedirler. Yani kendilerinin kurguladıkları boş şeylerle oyalanmaktadırlar. Onların şiirlerinde geçici zevkler ve anlık doyumlar vardır. Bunlarda insanı huzura kavuşturmaktan öte geçici bir mutluluk veren seraplardır.

Neticede sûfîlerin şiir poetikasında sadece Allah'ın yankısı vardır. Onlar, kendi şahsî duygularını herkese ilan ettikleri sözlere karıştıramazlar. Çünkü kendi duygularına ve hayatlarına hâkim olan Allah'ın sözünün yanında başka bir kelim icra etmeleri mümkün değildir. Bu hatayı da her şeyleriyle fakr/muhtaç durumda oldukları Allah'a karşı yapmış en büyük küfür ve şirk olarak görürler. Bu hâllerleriyle onlar, kendilerinde mevcut olan Allah'ın evi ve idrak merkezi olan kalpten gelen her sözleriyle tek hâkim ve tek sevgili olan Allah'a olan samimi bağlılıklarını ortaya koyarken aynı şekilde insanları da bu hakikatleri yaşamaya davet etmektedirler.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1351/1933.
- Adonis. *Arap Poetikası*. trc. Emrullah İşler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Afîfî, Ebû Ala. *et-Tasavvuf: Sevretün Ruhiyye fi'l-İslâm*. Kahire: y.y, 1394/1974.
- Alkan, Erdoğan. *Şiir Sanatı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005.
- Bachelard, Gaston. “Şiirsel Ân ve Fizikötesi Ân”. *Düşünce ve Dil*. trc. Fahrettin Arslan. haz. Hüseyin Su. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Cantarina, Vicente. *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden: Brill, 1975.
- Cassier, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. trc. Necla Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınlar, 1997.
- Ceylan, Ömür. *Böyle Buyurdu Sûfi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Cibran, Halil. *Ermiş*. trc. Aytunç Altındal. İstanbul: Anahtar Yayınları, 2000.
- Eliot, Thomas Steams. *Selected Essays, Faber and Faber*. London: 1996.
- Erkal, Abdulkadir. *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2009.
- Esmail, Azız. *The Poetics of Religious Experience: the Islamic Context*. London: y.y, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyau ulûmiddîn*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1403/1983.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin. *el-Futühâtü'l-mekkiyye*. 9 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1424/2004.
- İnatı, Şems-Umran, Seyyid. “Edebiyat-Şiirin Mahiyeti”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayıncılık, 2007.
- Karaca, Alaattin. *İkinci Yeni Poetika*. Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfi ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Kuddûsî, Ahmed. *Külliyat-ı Kuddûsî*. Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi. No. 2444. _____ . *Divân*. İstanbul: y.y, 1291/1875.
- _____. *Hazinetü'l-esrâr Ganimetü'l-eberrâr*. Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi. No. 2444.

Lorry, Piere. "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabi". *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 23 (1988): 27-38.

Mevlânâ, Muhammed Celâleddîn er-Rumî. *Mesnevî*. trc. Veled İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004.

Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi-İslâm'da Şiir Metafiziği*. trc. Hicabi Kırılğaç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Sancak, Yusuf. *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1999.

Schiller, Freidrich. *Felsefe ve Şiir*. trc. Burhanettin Batıman. İstanbul: Yaba Yayınları, 2001.

Sumer, Necdet. "Poetika Klasik Çağ". *Şiir ve Şiir Kuramı Üzerine Söylemler*. 35-36. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1996.

Tenik, Ali. *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: Bor'lu Ahmed Kuddûsî Vakfı Yayınları, 2012.

Uryan, Baba Tahirê. *Dubyetî*, haz. Sabah Kara. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012.

Nigârname'de Aşkın Seyri

The Course of Love in Nigarnâmah

Osman Nuri KARADAYI

Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assistant Prof., Karadeniz Teknik University, Faculty of Theology,
Department of Sufism
Trabzon / TURKEY
ottomannuri@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0253-907X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.365003

Atıf / Citation: Karadayı, Osman Nuri. "Nigârname'de Aşkın Seyri".

ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi sy. 48 (Aralık 2017): 161-194.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Nigârname Nakşî-Hâlidî şeyhi olan Mir Hamza Nigârî'nin aşka dair eserlerinden biridir. Eserde rüya vâsıtasıyla başlayan mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş süreci bir sûfî perspektifiyle işlenmektedir. Bu yönüyle Nigârname'de aşk ve cezbe geleneğinin seyr u sülûk anlayışının izlerini takip etmek mümkündür. Çalışmamızda bu eser bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilerek Hamza Nigârî'nin aşk anlayışı hakkında bilgi verilecek, mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş süreci ve aşk yoluyla seyr u sülûk makâmalarını elde ediş safahâtı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hamza Nigârî, Nigârname, Mecâzî Aşk, İlâhî Aşk, Seyr u sülûk.*

Abstract

Nigarnâmah is one of the works of Mir Hamza Nigârî who is a Nakshî-Hâlidî Sheik. This work is related to love and in this work a transition period from a humanly love starting through a dream to divine love is told from the sufi perspective. From this aspect, it is possible to trace the sayr wa suluk understanding of love and ecstasy tradition. In this study, this work is analyzed from a holistic perspective and Hamza Nigârî's understanding of love is discussed. Also the transition period from a humanly love to divine love and the phases of obtaining sayr wa suluk positions through love are investigated.

Keywords: *Hamza Nigârî, Nigarnâmah, Humanly love, Divine love, Sayr wa suluk.*

Summary

Anatolia has been a center of the philosophy of the divine love with the effect of Sufism which is a school of sincerity, and Sufis called Khorossan Erens for ages. Mir Hamza Nigârî is one of the important Sufis of that region producing several works related to the divine love. Being one of the Nakshî-Hâlidî Sufis of the 19th century, Mir Hamza Nigârî was born in Karabakh region of Azerbaijan, in the Cicimli village and grew up there. Then, he immigrated to Anatolia and became attached to Ismail Shirwani (d. 1853) who was one of the caliphs of Mevlana Halid al-Baghdadi. By the order of his Sheikh, he was entrusted with a task of spiritual guidance in Karabakh and he struggled within a sense of followership. When he returned to Anatolia, he settled in Amasya and took on a task of spiritual guidance after the death of his Sheikh. He expresses his mystic thoughts and experiences in a poetic and effervescent manner. Taking into consideration not only his life and works but also his temperament and attitudes, Mir Hamza Nigârî has a particular place in the tradition of divine love and ecstasy.

Nigarnâmah is one of the works of Mir Hamza Nigârî. The themes of Nigarnâmah are the divine love and traveling on a spiritual path. In other words, we can say that it elaborates a transformation process beginning from a love experience that starts with a dream to the divine love. As it is expressed in Nigarnâmah, Mir Hamza Nigârî fell in love with a girl called Nigar when he was a child. Then, in time, this humanly love, by getting a metaphysical dimension, turned into a divine love. In Nigarnâmah, we can see the phases of this transformation and progress in detail. From this aspect, it is possible to say that Nigarnâmah is a work which concerns the traits of getting the pleasure of Tawhid with the help of divine love and the training period of travelling on a spiritual path from the perspective of divine love.

According to Mir Hamza Nigârî, the most important feature of love is that it conveys a spiritual message to human and reaches him to God, for this reason it is equated with faith. According to him, love is the characteristic of God; also kindness and love which are the

indicators of Ultimate Beauty appear all the time in universe. They emerge thanks to love and add beauty to the world of transfigurations. The influence of love, which adds beauty to universe, appears either explicitly or implicitly, and this appearance sometimes intrudes into the creature in a state of dreams and sometimes out of dreams. Therefore, falling in love in dreams is a result of divine commission. According to Hamza Nigârî, Zulaikha's love to Hz. Yusuf, Sheikh San'an's love to a Christian girl and Mahmud-i-Sebiqtekin's love to Ayaz are the examples of falling in love in dreams. According to Nigârî, since the world was created with love, those who deal with the sufferings of love have always been. This continues in the form of changing of the guards. Now, the duty of guard has come to himself, and the love he has lived, in a way, is regarded as a fate by him. Evaluating falling in love in dreams in that expresses the idea that Mir Hamza Nigârî's experiences on one side and Sheikh San'an's falling in love with a Christian girl which seem to be unusual at first glance are basically as a result of divine commission. Nigârî says that he is one of the lovers who falls in love in dreams, and reaches the rank of maturity as a result of this occasion.

Mir Hamza Nigârî regards the divine love as the main road and the metaphorical love as the side road. In this case, the passenger can pass the metaphorical bridge through using this side road and reach the main road. Majnun, Farhad, Zulaikha, Padishah Mahmud and Sheikh San'an reached perfection through such a way of love. For instance, though Layla is in the tongue of Majnun, there is always Mawla in his heart. Just as Majnun reached to Mawla by saying "Layla Layla", so Hamza Nigârî could search the Mawla by saying "Nigar Nigar". At this point, the principle is: "Whoever commemorates a name sincerely, it will be a special provision for him/her." As a matter of fact, we can see that the Nigar's name got out of being a woman's name in the poems and it took on "beloved" meaning.

In the work, it is handled in detail that to switch from metaphorical love to divine love and acquisition of the various positions. To sum up briefly, after experiencing love in the dream, the passenger hesitates for a while, as to whether he/she should choose mind or love and he/she sinks into despair. In the Nigârname, this desperation is overcome by two factors: "To take advantage of mentor (murshid) and to travel." These two factors provide becoming clearer of lover's mind and heart world and so making it possible to get direction by finding a way in this hard situation to the lover. In addition, the love that is lived in the dreams acquires a metaphysical dimension over time and transforms into divine love because of the lack of ultimate union. In Sufi literature, this kind of love is called metaphorical love. Metaphorical love often comes to exist in the form of man's love to woman or woman's love to man, but essentially this love has no concern with lust and sexuality.

In the transition from metaphorical love to divine love, the love of Prophet Muhammad (pbuh), who is symbolized by rose, is situated in our literature. The love that begins with the dream and becomes an abstract and metaphysical state over time, transforms completely divine love after this phase and the passenger gains the sayr wa suluk positions by progressing from one state to another. Within that period, the positions that the passenger must obtain, are as follows: "Sahrâ-yî taleb, sahrâ-yî ta'âşşuk, sahrâ-yî mârifet, sahrâ-yî istiğnâ, sahrâ-yî tevhid, sahra-yî hayret ve sahrâ-yî fenâ vü bekâ." Nigârname presents some similarities with Farid al-din Attâr's "Mantık al-Tayr" in its style and content. However, the most important difference between the two works is that, the issues are handled in terms of the mentor in one of the works, and in the other in terms of the passenger.

Giriş

Tasavvuf tarihinde biri Hasan Basrî'nin (ö. 110) önderliğinde korku ve hüzne dayalı zühd ve takva geleneği; diğeri Râbiatü'l-Adeviyye'nin öncülüğünde "Allah'ı zâtından dolayı severek dünyadan el-etek çekme ve yalnız O'nun cemâlini temâşâyâ gönül verme" esasına dayalı muhabbet ve aşk geleneği teşekkül etmiştir. Aşk ve cezbe geleneği de denilen bu gelenek, daha sonraki dönemlerde korku ve hüzne dayalı tasavvufî telakkiden daha fazla yaygınlaşmış, hattâ tasavvuf, geneli itibarıyla, ibadette sevgiyi önceleyen bir gönül mektebi hâlini almıştır.¹ Bu mektepte Allah ile kulları arasındaki ilişki "Allah onları, onlar da Allah'ı severler" (el-Mâide 5/54) âyetinden hareketle muhabbet/sevgi; "o mü'minler Allah'ı daha yoğun/güçlü/şiddetli severler" (Bakara 2/165) âyetindeki "أَشَدُّ حُبًّا" ifâdesinin aşk olarak anlaşılmasıyla beraber muhabbetin coşkun hâli ise aşk kavramı ile ifâde edilmiştir. İlk dönem sûfilere daha ziyade muhabbet kavramını kullanıp aşk kavramına ihtiyatla² yaklaşmışlarsa da daha sonraki süreçte birçok sûfi hem aşkı daha seyyâl bir şekilde kullanmış hem de aşk hakkında bazı ileri seviyede felsefi-tasavvufî yorumlar yapmışlardır.

Konuya tarihsel süreç itibarıyla baktığımızda özellikle h. V. asırdan itibaren aşka dair eserlerin verildiğini, Orta Asya'da ortaya çıkan birikimin batı muhitine, yani Anadolu'ya geçtiğinde aynı zamanda sosyal bir muhteva kazanarak daha seyyâl bir aşk felsefesine dönüştüğünü görmekteyiz.³ Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) ile başlayıp Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Aynu'l-Kudât Hemedânî (ö. 525/1131), Ruzbihan Baklî (ö. 606/1209), Feridüddin Attâr (ö. 618/1221), Fahreddin Irâkî (ö.688/1289), İbn Fârız (ö. 632/1235), İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi sûfiler tarafından tasavvufî aşkın teorik temelleri atılmış,⁴ Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) ile birlikte aşk aynı zamanda sosyal bir muhtevâ kazanmıştır.⁵ Böylece özellikle Horasan erenleri denilen sûfilerin gelişiyle birlikte Anadolu adeta aşk felsefesinin beşiği olmuştur. Anadolu'da ilâhî aşka dair eserler veren sûfilere birisi

- 1 Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 105-107; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İsam Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 386.
- 2 Nitekim Kuşeyri, Hucvirî ve İbn Arabî gibi bazı sûfiler muhabbet ve aşk kelimelerinin kök anlamlarını dikkate alarak aşka aşırılık ve ifrat olduğundan Allah için aşk kelimesinin kullanılmayacağını, dolayısıyla Allah için muhabbet kavramının kullanılması gerektiğini ifâde etmişlerdir. Geniş bilgi için Bk.: Aldulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2005), 592; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûp*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 373; İbn Arabî, *İlahi Aşk*, trc. Mahmut Kanık, Sekizinci Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 71.
- 3 Konuyu *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı meşhur çalışmasında Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) ve Yunus Emre ekseninde değerlendiren Köprülü, Orta Asya'da "bir zühd ve takva sistemi" şeklinde dile getirilen tasavvufî düşüncenin Anadolu muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak "ilâhî bir aşk felsefesi" tarzına döküldüğünü ifâde etmektedir. Geniş bilgi için Bk.: M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 327.
- 4 Ahmed el-Gazzâlî, Ruzbihan Baklî ve Fahreddin Irâkî çizgisi hakkında detaylı bilgi için bk.: Halil Baltacı, "Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14, sy. 32 (2013): 1-41; Halil Baltacı, "Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15, sy. 34 (2014): 23-44.
- 5 Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1996), 58.

olan Mir Hamza Nigârî hayatı ve eserleri itibariyle aşk ve cezbe geleneğini devam ettiren, tasavvufî düşüncesini aşk üzerinden işleyen önemli bir sûfidir. Bu makalede onun hayatı ve Nigârname adlı eseri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra bu eserinde ele aldığı aşk anlayışı, mecazî aşktan ilâhî aşka terakkî süreci incelenecektir.

1. Mir Hamza Nigârî ve Nigârname Adlı Mesnevisi

19. yüzyıl Nakşî-Hâlidî mutasavvıflarından biri olan Hamza Nigârî (d. 1805-ö. 1886)⁶ Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde Cicimli köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda babasının şehit edilmesiyle yetim büyümüş ve 15 yaşına kadar at binip silâhla oynamakla geçen bir hayatı olmuştur. Annesinin yönlendirmesi ile Karakaş'ta Mahmut Efendi'den, ardından Şeki'de Şikest Abdullah Efendi'den eğitim almış, burada iken gördüğü bir rüyanın sevkî⁷ ile Anadolu'ya gelerek İsmail Şirvanî'ye intisap etmiştir. Bir müddet şeyhinin gözetiminde tasavvufî eğitimini sürdürmüş, 1841 yılında müşîdinin emriyle Karabağ'a dönerek 1852 yılına kadar irşâd faaliyetlerine devam etmiş, özellikle Karapapak (Terekeme) Türkleri arasında çok sayıda mürid edinmiştir. Anadolu'ya döndükten sonra bir müddet Erzurum ve İstanbul'da kalsa da Amasya'ya yerleşmiş, şeyhinin vefatından sonra irşâd vazifesini devr almıştır. Ömrünün son yıllarında sürgüne gönderildiği Harput'ta 1886 tarihinde vefat etmiş, vasiyeti üzere Amasya'ya getirilerek defnedilmiştir.⁸

Hamza Nigârî'nin en belirgin ve nev'i şahsına münhasır özelliği ilâhî aşk anlayışıdır. İsmâil Şirvanî, müridi Hamza Nigârî'nin ilâhî aşk ile mahv-ı vücud ettiğini ve müşîdinin aşk olduğunu söyler.⁹ Şiirlerini bir bütün hâlinde değerlendirdiğimizde şeyhin müridi hakkında yaptığı bu değerlendirmenin çok yerinde olduğunu görürüz. Aşka düşkünlüğü hasebiyle Nigârî'nin Nakşibendiliği de kendine has özelliklere sahiptir. Yoğun bir ehl-i beyt sevgisi, Muaviye hakkındaki tenkitleri, bir kısım âşıkane pervasız tavırları, musiki eşliğinde sema usulünü zikirlerde kullanması,¹⁰ zikir

6 Hamza Nigârî'nin doğum ve ölüm tarihlerinde ihtilaf vardır. Doğum tarihi hakkında 1797 ile 1815 arasında farklı tarihler verilmektedir. Vefat tarihi hakkında ise 1885 ve 1886 tarihleri verilmektedir. Bk. Fatih Çınar, "Hamza Nigârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 11, 37; Nigârî, *Divan*, haz. Azmi Bilgin (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011), 8-9.

7 Mir Hamza Nigârî, Şikest Abdullah Efendi'nin yanında öğrenci iken rüyasında Hz. Ali'yi görür ve Hz. Ali ona Sıvas'a gidip İsmail Şirvanî'ye intisap etmesini emreder. Bu rüyanın üzerine yola koyulan Mir Hamza Sıvas'a gelir ve İsmail Şirvanî'nin huzuruna çıkar, ona intisap eder. Ayrıca şeyhinin ona, "Ne mutlu müşîdi şah-ı velâyet olana" dediği nakledilmektedir. Bk. Mirzade Mustafa Fahreddin Ağabali, *Hüma-yı Arş – Qarabağlı Şeyh Hamza Nigârî'nin Menakabnâmesi*, Neşre Hazırlayan: Mehmet Rihtım (Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmalar İnstitutu, 2015), 49-50; Azmi Bilgin, "Nigârî", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (TDV Yay., 2007), 85.

8 Nigârî, *Divan*, 8-9; Çınar, *Hamza Nigârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, 11, 37. Özkılınç, *Müşîdi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî*, 30; Taşhova, *Mir Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi*, 34-35; Elşen Musayev, "Mir Hamza Seyyid Nigârî Karabağ", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 6 (2001), 241-246.

9 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 3: 1210.

10 Bazı şiirlerini müsikiyi göz önünde bulundurarak yazdığı anlaşılmaktadır. Nigârî'nin gazelleri, koşmaları ve kasideleri yalnız kendi müridleri arasında değil halk arasında, özellikle de Karakalpaklar arasında bugün de okunmaktadır. Bu şiirler, eski Türk geleneklerinin bir devamı olarak toplu halde çeşitli meclislerde tempo tutularak söylenmektedir. Çınar, *Hamza Nigârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, 116.

meclislerine kadınların iştirâki gibi hususlar bilinen Nakşbendîlik anlayışından farklılık arz eder. Onun bu gibi hâlleri sebebiyle bazı mollalar ve medrese ehli tarafından hoş karşılanmaması, Dersaadet'e yazılan bir şikâyetnâme ile Harput'a sürgün edilmesi ve belki daha birçok şey aslında aşk anlayışı sebebiyledir.¹¹

Nigâr-nâme Mir Hamza Nigârî'nin aşka dair görüşlerinin yer aldığı ve tasavvufi muhtevanın en yoğun işlendiği bir eseridir.¹² Nigâr-nâme'nin konusu temelde aşk ve seyr u sülûk olup sâlikin ilâhî aşk yolculuğunda yaşadığı hâller ve elde ettiği makâmlar hakkında detaylı tahliller ihtivâ etmektedir. Müellif, Nigâr-nâme'deki şiirleri "*âsâr-ı muhabbet ve melâhat*", Nigâr-nâme'yi ise "*nâme-i aşk*" (Nigâr-nâme, 4509-4510)¹³ ifâdesiyle tavsif eder. Nigâr-nâme hamd ü senâ ve salât u selam ile başlar, ardından "*Ey güneşe ışık, bülbüle güzel sedâ, yâr tâlibine aşk veren Allah'ım bana da tevhîd zevkini, şiyâk-ı câvidânî, aşkın mertebelerini (merâtib-i cünûn), cemâlinin pertevini ve lâyezalî nurunu bahş eyle*" (Nigâr-nâme, 45-55) şeklindeki bir dua ve temenni ile devam eder. Bu ifâdelerden eserin temel karakteri hakkında fikir edinmek istersek Nigâr-nâme'nin, aşk yoluyla tevhîd zevkini elde etmenin hususiyetlerini ve seyr u sülûk eğitim serüvenini ilâhî aşk perspektifinden işleyen bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Nigâr-nâme'de seyr u sülûk konusu rüya ile başlayan bir aşk tecrübesinin yine rüyalarla desteklenerek ilâhî aşka dönüşmesi paralelinde ele alınmakta, mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş ve çeşitli makâmların elde edilişi detaylı bir şekilde işlenmektedir. Ayrıca "sebeb-i nazm-ı Nigâr-nâme" (Nigâr-nâme, 326-370) bölümde ifâde ettiğine göre Nigârî, eserini *hayâl-i puhte*¹⁴ adını verdiği gizli bir sesin sahibinin teşvikiyle¹⁵ ve yaşadığı aşkı dile getirip gönüllere halâvet vermek niyetiyle yazmıştır. (Nigâr-nâme, 374-381) Bu durum esere rüya ve vâkılarla desteklenen vâridât kaynaklı bir eser hüviyeti kazandırmaktadır. Ayrıca bu eseri 1302/1885¹⁶ tarihinde yani 80 yaşındayken

-
- 11 Özkılınç, *Mürşidi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî*, 58-70.
 - 12 Mir Hamza Nigârî'nin diğer eserleri şunlardır: Türkçe Divan, Farsça Divan, Sakinâme, Çaynâme, Heşt Behişt-nâme-i Seyyid Nigârî, Fütühât-ı Mekkiyye'ye Tavzihât (Bu eser kaynaklarda ismi geçse de bulunamamıştır.), Menakıb-i Seyyid Nigârî. Geniş bilgi için bk. Özkılınç, *Mürşidi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî*, 138-153; Çınar, *Hamza Nigârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, 30-35.
 - 13 Çalışmamızda Nigâr-nâme üzerine yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan çalışma (M. Mete Taşhova, *Mir Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 1998) kaynak olarak kullanılmıştır. Parantez içerisinde verdiğimiz numara şiirin bu çalışmadaki beyit numarasını ifâde etmektedir.
 - 14 Farsça pişmiş anlamına gelen puhte mecazen olgun, kâmil anlamında kullanılmaktadır. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati-Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2008), 2565. Buna göre *hayâl-i puhte* kâmil hayâl/ruh anlamına gelmektedir. Hamza Nigârî *hâtif-i meded-kâr, divâne-i sevdâ* şeklinde de ifâde ettiği bu zâtı, rüya ve vâkıalarda insana gaipden seslenen, ilham veren, yönlendiren bir ruh veya melek olarak kabul etmek mümkündür. Âşıklık geleneğindeki bâde sunan pir ile aynı hüviyettedir. Daha ziyade pir-i mugan olarak kullanılmaktadır.
 - 15 Hamza Nigârî hayâl-i puhtenin şöyle seslendiğini söyler: *Ey Nigârî Allah sana aslında şerh etmesi pek de mümkün olmayan bir aşk derdi verdi. Bunun kadr u kıymetini bil ve yaşadığım bu dermansız derdi, yandıkça "Allah Allah" dediğin bu hali hikâye et. Aşkın sana bu inâyet ve meylini sen de ona meyl ederek dile getir. Başta Allah sonra da yaşadığım bu sonsuz (metafizik) aşk yardımcın olacaktır. Bunun boş bir emek olduğumu düşünme. Hikâye ettiklerin her okuduğunda bezm ehlinin gönlüne halâvet verecektir.*" (Nigâr-nâme, 326-370)
 - 16 *el-hamd tamam oldu bu kitâbet/Bin üç yüz ikide buldı gâyet* (Nigâr-nâme, 4544)

vefatından bir yıl önce tamamladığını göz önünde bulundurursak Nigârî'nin aşka dair yaşadığı mistik tecrübelerin bir neticesi olarak değerlendirmek mümkündür. Zaten eser bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda bir bakıma rüya tecrübesini yaşadıkdan sonraki hayat serüvenini ve gönül dünyasında yaşadığı değişimleri ihtivâ ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hamza Nigârî Allah'ın mahza bir ikrâmı olarak gördüğü bu aşk vâsıtasıyla mi'rac-ı kemâli elde ettiğini (Nigârname, 4445-4458) ve Nigârname'yi de tahdîs-i nimet, yani Allah'ın ikrâm ettiği nimetlere karşı teşekkür maksadıyla kaleme aldığını ifâde etmektedir.

Ol nâme-i aşkda ne kim var

Tahdîs-i ni'âmı cümle güftâr (Nigârname, 4469-4472)

Sohbetim tahdîs-i nimet yoksa bir kârım benim

Yok bu sohbetle melaandır melâdır menzirim (Nigârname, 4508)

2. Hamza Nigârî'nin Aşk Anlayışı

Tasavvufta seyr u sülûk eğitimi, müritlerin meşreb, mizaç, huy farlılıklarına göre değişir. Amel ve ibâdete düşkün kişilerin tuttuğu yola *tarîk-i ahyâr*, riyâzet ve mücâhede ehlinin yoluna *tarîk-i ebrâr*, aşk, cezbe ve muhabbet ehlinin yoluna ise *tarîk-i şuttâr* denilmiştir. Tarîk-i şuttâr yoluna giren sâlik, bir hâlden diğerine, bir makâmdan başka bir makâma intikal etmek sûretiyle mânevi bir seyr takib eder. Bu yol irâdeye bağlı bir “ölmeden önce ölüm” metodu üzerine kurulmuş olup tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ esaslarına sahiptir.¹⁷ Nigârname'de anlatılan seyr u sülûk metod ve anlayışını tarîk-i şuttâr içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Mir Hamza Nigârî hayatı ve eserleri itibariyle aşk ve cezbe geleneğini devam ettiren, tasavvufî düşüncesini aşk üzerinden işleyen önemli bir sûfidir. O eserlerinde dile getirdiği aşk anlayışı itibariyle Ebû Said Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), Senâî (ö. 525/1131) ve Feridüddin Attâr (ö. 618/1221) kanalıyla beslenen ve Anadolu'da Mevlana ile zirveye ulaşan ilâhî aşk geleneğinin bir halkası, ayrıca hem üslup hem de muhteva itibariyle Attâr'ın takipçisi sayılabilir. Bu noktada en önemli fark ve değişim Attâr'da ana mevzu seyr u sülûk iken Nigârî'de aşk olmaktadır. *Mantıku't-Tayr*'da “padişahsız ülke olmaz” ilkesinden yola çıkıp kendi ülkelerinin padişahını aramaya koyulan kuşların Hüdhüd tarafından Simurg'a yönlendirilişi ele alınmaktadır. Temelde vahdet-i vücûd anlayışını işleyen bu eserde sembolik olarak kuşlar sâlikleri, Hüdhüd mürşîdi, simurg ise Tanrı'nın zuhûr ve taayyününü temsil eder. Hüdhüd'ün yönlendirmesi ve halkın itirazlarına cevap vermesi neticesinde kuşların Simurg'a ulaşip halkın Hakk'ın zuhûru, Hakk'ın ise halkın butûnu olduğunun anlaşılması

17 Cengiz Gündoğdu, “Tarikatlerin Doğuşu”, *EKEV Akademi Dergisi*, 1, sy. 2 (1998): 102; Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatler* (İstanbul: Med Yayınları, 1981), 198; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 314; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Târîhi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 214; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, 230.

amaçlanır.¹⁸ Bu yönüyle *Mantıku't-Tayr*, seyr u sülûk sürecini mürşidin gözüyle ve onun zâviyesinden ele alan bir eserdir. Benzer bir sembolik dilin Nigârname'de de kısmen sürdürüldüğünü görmekteyiz. Buna göre mizbân sâlikleri, mihmân ise mürşidi temsil etmektedir. Aşka düşen mizbân, mihmânın yönlendirmesiyle istikâmet elde etmekte ve ilâhî aşk menzillerini kat etmektedir. Dolayısıyla iki eser arasındaki en önemli fark birinde mürşid zâviyesinden ele alınan konuların diğerinde sâlik zâviyesinden ele alınmasıdır.

Nigârî'yi bu noktada farklı kılan en önemli husus, rüyada âşık olması ve bu vesileyle ilâhî aşkı elde etmesidir. Nigârname'de anlatıldığı üzere, onun hayatında rüyayla başlayan aşk tecrübesi yine rüyalarla desteklenerek ilâhî aşka dönüşmüştür. Bu yüzden ilâhî aşk anlayışının şekillenmesinde rüyada âşık olma motifinin önemli bir yeri vardır. Hamza Nigârî'nin kendinden sonraki dönemde özellikle Doğu Anadolu ve Kafkaslarda sürmekte olan ve rüyada bâde içerek âşık olma örneklerine sıklıkla rastladığımız âşıklık geleneğine etki ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âşık Sümmânî, Âşık Şenlik ve Bardızlı Nihânî'nin rüya motifleri üzerinde Nigârî'nin etkisi olduğu düşünülebilir.¹⁹

Hamza Nigârî'ye göre aşkın en önemli özelliği kulu irşâd edip Allah'a ileten, bu sebeple imanla özdeşleşen bir hususiyete sahip olmasıdır. Aşk ile irşâd olduğunu sıklıkla vurgulayan Nigârî, Nigârname'nin başında yer alan münçâtında “*Ya Rabbi dilersen benim bütün varımı, cânımı al -ki zaten senin- yeter ki aşkıma alma. Cândan ayrı olmak gam değil, asıl gam senden ayrı olmaktır. Aşk benim imanumdur ve beni sana iletacaktır.*” (Nigârname, 114-118) der ve aşkı imanla özdeşleştirir. Ayrıca aşk “*Zirâ ki atiyye-i ezeldir / Bahşîş-i Hüda-yı lem-yezeldir*” (Nigârname, 1387) ifâdelerinde de dile getirildiği gibi Allah'ın kullarına bezm-i ezelde sunduğu bir bahş ve hediye'dir. Bu bakımdan aşkın iman veya aşk sözleşmesi olarak kabul edilen misak²⁰ ile irtibatı vardır. Ruhlar elest bezminde bu aşk sözleşmesini kabul etmişler, aynı zamanda Rab'lerine âşık olmuşlardır. Tasavvufta Allah ile insan arasında gerçekleşen bu ilâhî aşka ezeli aşk denilmiştir.

Mahlûkatın aşkla yaratıldığını dile getiren Hamza Nigârî'ye göre hem âlemin hem de âdemin yaratılışının temelinde aşk vardır. Bu aşk, bütün mahlûkata sirâyet etmiştir. Bülbülün ötüşü, leyleğin sesi, pervânenin uçuşu, dağların yüzünü semâya dönüp tecelliye cilvegâh oluşu hep bu aşk sebebiyledir. Bütün yaratıkların âlemin yaratıcısına

18 Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 19-201 (Önsöz içinde).

19 Âşıklık geleneği ve rüyada bâde içerek âşık olma örnekleri hakkında geniş bilgi için Bk. Cengiz Gündoğdu, “Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafizigi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 18 (2007): 113-154; Osman Nuri Karadayı, “Osmanlı Döneminde Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde Tasavvuf” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2015).

20 Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 147-159.

ve Rabb'ine karşı duydukları bu aşka/iştîyâka evrensel aşk denilmiştir.²¹ Hamza Nigârî'nin şu ifâdeleri evrensel aşk nazariyesinin bir örneğidir.

*Aşk olmazsa elbet âdem olmaz
Aşk olmazsa elbet âlem olmaz
Bülbüllerin anla gel makâlin
Legleglerin anla kil ü kâlin
Bülbülün sesi cümle aşktandır
Legleg sesi başka meşktendir (Nigârname, 1745-1747)*

Mutasavvıflara göre tüm beşerî ve manevî değerlerin en yücesi olan aşkın biricik kaynağı Yüce Allah'tır. Allah'tan başlayan ve kademe kademe aşağı inen aslî ve ilâhî aşk insanlar arasında türlü şekillerde ortaya çıkar. Bir insanın Allah'a, Rasulüllah'a (sav) veya bir ermişe âşık olması söz konusu aşkın eseri olduğu gibi herhangi bir kişiye âşık olması da yine onun sonucudur. Burada sözü edilen "herhangi birisi" eş, evlat, anne, baba ve dost olduğu gibi, geniş anlamda Leylâ ve Mecnûn arasındaki gibi beşerî aşk da olabilir.²² Nigârî'ye göre cihan aşkla yaratıldığından beri aşkın mihnetine düçar olanlar hep olagelmıştır. Bu, bir nöbet değişimi şeklinde devam etmektedir. Şimdi ise nöbet/nevbet sırası kendisine gelmiştir ve "Ben de bilürem ki emr-i sevdâ / Ez hükm-i kazâ vü emr-i Mevlâ" (Nigârname, 3023) mısralarında dile getirdiği gibi yaşadığı aşk bir bakıma kaderdir.

*Mihnetkeş-i aşk her zamânda
Elbet gerekti bu cihânda
Nevbet ki yetüp beni cünûne
Yani ki belâkeş-i füzûne
Saldı beni aşkı bir belâyâ
Mümkün mi ki şerhi müptelâyâ (Nigârname, 337-340)*

Nigârname'de hem ezeli hem de evrensel aşk hakkında daha geniş bilgi bulunmakla birlikte biz konuyu, rüyada âşık olma tecrübesiyle bağlantılı olarak mecâzî aşk üzerinden işlemek istiyoruz. Hamza Nigârî'nin aşk anlayışını derinden etkileyen en önemli husus hiç şüphesiz rüyada âşık olma tecrübesidir. Hamza Nigârî rüyada âşık olmasını şöyle açıklamakta ve temellendirmektedir: Ona göre aşk Allah'ın sıfatıdır ve Mutlak Cemâl'in bir işâreti olan hüsn ve sevdâ cihanda her an tecellî etmektedir. Aşk yoluyla ortaya çıkmakta ve tecelliyât âlemine sınırsız bir güzellik katmaktadır. Cihana güzellik katan aşkın hükmü (tesiri) ya âşikâr ya da sırrî olarak tezâhür etmekte olup, bu tezâhür bazen rüyayla bazen de rüya dışında bir halde mahlûkata sirâyet etmektedir. Bu hikmeti ancak ehl-i sevdâ olanların anlayabileceğini dile getiren Nigârî, rüya yoluyla aşka düşenlerden birisinin de kendisi olduğunu ifâde etmektedir. Yukarıda

21 Geniş bilgi için bk. Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi/İslâmîda Şiir Metafizigi*, çev. Hicabi Kırılğaç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 391, 408; Karadayı, *Osmanlı Dönemi Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde Tasavvuf*, 236-280.

22 Uludağ, *Sıfî Gözüyle Kadın*, 141-142.

temas edildiği üzere böyle bir aşkı mecâzî aşk olarak isimlendirmek mümkündür. Hamza Nigârî'ye göre Züleyhâ'nın Hz. Yusuf'a, Şeyh San'an'ın Hıristiyan kıza ve Mahmud-i Sebüktekin'in Ayaz'a aşkı rüyada âşik olmanın örneklerindedir. (Nigârname, 2198-2325)

Gönlün ilâhî aşka seyahati aslında ilk olarak rüya ile başlar. Ancak bu seyahate zihnin/ağlın ve bedeninin de uyum sağlayabilmesi için hem zamana hem de nasihat dinleme ve sefere çıkma gibi bazı ritüellere ihtiyaç duyulur. Asl olan gönlün ilâhî aşkla dolmasıdır. Ancak zihin ve beden bu seyahate uyum sağlayamazsa maksat hâsıl olmayacak, beşerî aşk seviyesinde kalacaktır. İşte bu noktada bâde gönlü ilâhî aşka hazırlayan ve ilk uyanışı sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Hamza Nigârî, gönlü *hâne-i nazargâh-i Hüdâ, manzûr-i Hüdâ-yı âlemin, makâm-ı Mevlâ, Hakkâni evi* (Nigârname, 664-668) gibi ifâdelerle tavsif eder ve Hüdâ'nın nazar ettiği en baş gönlün *gönl-i Mustafâ* olduğunu dile getirir. Her bir gönül Hüdâ'ya nazargâh olabilir ve bâde Hakk'ın gönle nazarının bir işâretidir.

Âşıklık geleneğinde sıklıkla rastladığımız rüyada bâde içme motifine Hamza Nigârî'de rastlamaktayız. “Şarap, içki, mey” gibi anlamlara gelen bâde,²³ Farsça bir kelime olup mecazen, sarhoşluk verici mâyiler için kullanılır.²⁴ Tasavvufi edebiyatta ise “şarap”, “mey” ve “bâde” kelimelerinin tümü, temelde insanın Yaratıcı'ya duyduğu aşk anlamına gelmektedir.²⁵ Hamza Nigârî, sâki-i aşk olarak tavsif ettiği pirin elinden bâde içtiğini söyler. Nurlu tepsi (hançe-i nurânî) içerisinde sunulan bâde âşığı ilâhî aşka yönlendiren bir özelliğe sahiptir. Hüdâ'nın bir ülfeti olarak kabul ettiği bâdenin sakisi Habib-i Kibriyâ'dır. Bâde ve fonksiyonlarını geniş bir şekilde işleyen Hamza Nigârî bâdenin özetle ifâde edecek olursak bi-leb içilen, “*Nuş eyledim ol kadar ki yandım/Uyhuda idim ki san uyandım* (Nigârname, 1187) mısralarında dile getirildiği gibi içeni gafletten uyandıran, Hüdâ'sını bulduran ve böylece enis-i cânân eyleyen bir fonksiyona sahip olduğunu ifâde eder. (Nigârname, 710-785; 1221-1228) Ona göre bâde içemeyen iki grup insan vardır: Mağrur âlimler ve nurdan -aşktan- mahrum sûfiler. Aşksız sûfiler kibir, gurur ve riya gibi hâllerden dolayı gözlerinde perde olan, bu yüzden ilâhî nurdan istifâde edemeyen kişilerdir. Bu perdeleri kaldırmanın yolu ise ihlastır. İhlası elde edenler pîr-i mugânın elinden bâde içir ve bütün varlıklarından geçerler.

Bî-bâdelerin işi hatâdır

Bî-bâde sülûk-i nâ-revâdır

Bî-bâdelerin birisi mağrur

Âlim biri hem sûfi-i bî-nûr (Nigârname, 895-900)

23 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 115; Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2005), 123.

24 Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemâl Kurnaz (İstanbul: H Yayınları, 2009), 82; İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lüğati*, 257.

25 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Mârifet Yayınları, 1999), 80.

Hamza Nigârî rüyada bâde içip mâşuku görebilmek için şu iki şartın yerine getirilmesi gerektiğini söyler: Terk-i mâsivâ ve Aşk-ı bi-pâ (sonsuz, metafizik aşk) (Nigârname, 1240-1290). Pir elinden bâde içen gönül yanıp yakılarak Nigâr'ını arar. Bu arayış eserden müessire doğru devam eder. Âşık mâşukunun işaret ve delillerini arayıp durur. Âşık bu deliller sayesinde fikr-i bâtıldan (yani beşerî aşklardan) kurtulacaktır. Bütün bu mâşuku arayış serüvenine Hamza Nigârî *ilm-i mahbûb* adını verir. Bu ilmin elde edilmesinde melâmet ve nedâmet ehli olmanın önemi büyüktür. Bu iki hâlden her biri aslında diğerrinin neticesidir. Melâmet sâliki ibâdetlerine güvenerek düştüğü gurur, kibir gibi hâllerden arındıran ve cehâlet içerisinde geçirdiği eski yaşamından pişmanlık duymaya sevk eden bir fonksiyona sahiptir.

*Ol demde arar vü gezer delâil
Tarif ola şek ü fikr-i bâtil
Ammâ ki olan bu ilme tâlib
Zâhirdir âna olan mutâlib
Hakka ki yakîn bu ilm-i mahbûb
Uşşâka virir yakîn-i matlûb
Ol vakt gelir âna melâmet
Âh-ı vâhe düşüp çeker nedâmet* (Nigârname, 923-926)

Ham sofu ve zâhidin aksine pir elinden bâde içerek melâmet ehli olan kişi “deli/cünûn” olarak tavsif edilir. Hakk'a yönelik kesb ettiği yakınlık sebebiyle veli olan ancak halkın gözünde deli kabul edilen âşık her şeyi unutarak sadece Nigâr'ını düşünür. Nigâr'dan (dildâr) başka ne bir fikri ne de bir zikri vardır. Böylece gönlünde daimî bir tevhîdi yaşamaktadır. Halkın içerisinde olsa da her dâim Hak ile birliktedir. Nakşebendî tarikatında kelimât-ı kudsiyeden biri olan halvet der-encümen tam da bu hâlin ifâdesidir.

*Amma deli her işi unuttu
Âlemde hemin Nigâr'ı tuttu
Anın için isterem dilini
Dil-dârı için virüb dilini
Dil-dârdan özge fikri yokdur
Bir yârdan özge zikri yokdur
Cânında müdâm müdâm-ı tevhîd
Gönlünde tamam tamam-ı tevhîd
Ger halkın içinde sohbet-i çend
İtse de olur Nigâr'è dilbend
Ağyârdan er kenâr dutmaz
Kendin velî yârını unutmaz
Ger olsa eli müdâm der-kâr
Gönlünde olur müdâm-ı dildâr* (Nigârname, 966-973)

Rüyada bâde içerek âşık olma tecrübelerini tasavvuf literatüründeki mecâzî aşk içerisinde değerlendirmek mümkündür. Geçici sûretlerden birini sevmek şeklinde tarif edilen mecâzî aşk, ilâhî aşka yolculuğun hazırlık devresi olarak telakkî edilmiş, şehvetsiz, ilâhî ve hakikî aşka götüren bir köprü olmak şartıyla hoş karşılanmıştır. Herkeste hakikî aşka kabiliyet olmayabilir. Bu yüzden mecâzî aşk, hakikî aşk için bir temrin niteliği taşır. Bazı sûfiler “el-mecâzü kantaratü’l-hakîka (mecaz hakikatın köprüsüdür)” ilkesi gereğince mecâzî aşkı, sâliki hakikî/ilâhî aşka ulaştıran bir vâsıta olarak görmüşlerdir. Nasıl ki Kur’an okuyabilmek için önce “elifba”yı öğrenmek gerekirse hakikî aşk için de mecâzî aşk öğrenilmelidir. Tasavvuf literatüründe buna “aşk ebcedi” denilmiştir.²⁶

Aslında bütün sevgiler tür itibariyle birdir ve insanın tabiatına yerleştirilmiş olan sevmeye dayandırılır. Ancak sevgi, kişinin gönlünde taşıdığı amaca, bir bakıma niyete göre farklılık arz eder. Örneğin kişinin evladını, eşini, peygamberini veya Rabb’ini sevmesi tür itibariyle aynı olsa da amaç ve niyet itibariyle farklıdır.²⁷ Bu farklılığa binaen aşk hakkında beşerî aşk, mecazî aşk ve ilâhî aşk şeklinde bir tasnif yapılmıştır. Beşerî aşkı ilâhî aşkın bir uzantısı ve değişik bir tecellisi olarak değerlendiren mutasavvıflar, görünüşte beşerî ve sûrî (maddî) olsa da kaynağı ve özü itibariyle ilâhî olan bu aşk biçimi üzerinde önemle durmuşlar ve ona “uzrî aşk”, “afif aşk”, “zarif aşk”, ve “beşerî aşk” gibi isimler vermişlerdir. Mecâzî aşk çoğu kez erkeğin kadına ya da kadının erkeğe âşık olması şeklinde ortaya çıksa da esas itibariyle bu aşkın şehvet ve cinsellikle ilgisi yoktur. Öte yandan güzelliği ve ondan kaynaklanan aşkı, ilâhî kaynağa bağlamasını bilmeyenlerin aşkı, tabiî aşk diğeri bir isimle beşerî aşktır. Meşru sınırlar içinde kalması şartıyla bu da câizdir. Ancak mecâzî aşkın tabiî olandan farkı, erdirici, değiştiren ve dönüştüren bir özelliğe sahip olmasıdır.²⁸ İlâhî aşk ise mutlak varlığı; yani Allah’ı sevmek, O’ndan başka her şeyden geçmektir. Beşerî aşk ile mecâzî aşk arasındaki bu önemli farkı göz önünde bulundurarak aşkı temelde üçe tasnif etmek mümkündür: **Beşerî/tabîî Aşk, Mecâzî Aşk ve İlâhî Aşk.**

Hamza Nigârî çocukluk yaşlarında rüyada gördüğü Nigâr isimli bir kadına âşık olmuş,²⁹ yaşadığı bu aşk sayesinde ve rüyanın erdirici etkisi ile bazı mistik tecrübeler

26 Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 141-142.

27 İbn Hazm, *Ahlâk el-Ahlâk ve’s-Siyer fî Müdâvâti’n-Nüfus*, çev. Cemalettin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2014), 83-90.

28 Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, 141-142; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 208; Bilal Kemikli, *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 40.

29 Geniş bilgi için Bk. Ahmet Özkılınç, *Mürşîdî Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* (İstanbul: Seçil Ofset, 2013), 30; Çınar, *Hamza Nigârî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, 11; M. Mete Taşlıova, “Mir Hamza Nigârî’nin Nigâr-nâme Mesnevisi” (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 34-35; Nigârî, *Dîvan*, 8; Elşen Musayev, “Mir Hamza Seyyid Nigârî Karabaği”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy: 6 (2001): 241-246. Hamza Nigârî’nin yaşadığı rüya tecrübesi ve rüyada âşık olarak ilâhî aşkı elde edişi hakkında en temel kaynak Nigâr-nâmelerdir. “*Rüya-yı dil-âviz vü rivâyet-i hikmet-âmizin tafsili*” başlığı altında rüyanın detayları hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre âşık olma rüyada gerçekleşmiştir. Nigâr Hanımın gerçekte yaşayan birisi değildir. Bu tür rüyalarda kültürel hazır bulunuşluk önem arz etmektedir. Hamza Nigârî yaşadığı bölgede şiirleri ve aşk hikâyeleri ile bilinen, Divan’ında âşık-ı şâdik şek-

edinerek ilâhî aşkı elde etmiştir.³⁰ Farsça'da güzel sevgili³¹ anlamına gelen Nigâr, bu eserde *nigâr-ı bî-misâl* ifâdesiyle tavsif edilir (Nigârname, 4419) ve Mecnûn'un Leylâ'sına, Ferhad'ın Şirin'ine eş tutulur. Mecnûn-Leylâ ve Ferhad-Şirin aşkının en önemli özelliği kavuşmanın olmayışı, dolayısıyla bu aşkın beşerî aşk kayıtlarından âzâde oluşu ve ilâhî aşka geçit olma özelliği taşımasıdır. Mecâzî aşk unsuru olarak Nigâr Hanım, Hamza Nigârî'yi ilâhî aşk derecesine taşıyan bir fonksiyona sahiptir. Nitekim Hamza Nigârî Allah'ın mahza bir ikrâmı olarak gördüğü bu aşk vâsıtasıyla mi'rac-ı kemâli elde ettiğini (Nigârname, 4445-4458) ve Nigârname'yi de tahdîs-i nimet, yani Allah'ın ikrâm ettiği nimetlere karşı teşekkür maksadıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Ayrıca Karabağ hakkında yazdığı bir şiirinde yaşadığı aşkı ve bu sayede ilâhî aşkı elde edişini veciz bir üslupla "*çeşm-i dilberden aşk dersi alarak ehl-i irfân olmak*" şeklinde ifâde etmektedir.³² Yine "*Dilber hevesiyle kâmil oldum/İdrâk-i hafîye nâil oldum*" (Nigârname, 1543) ifâdelerini de bu minvalde anlamak mümkündür.

2.1. Akıl İle Aşk Arasında Mecâzî Aşkın Temellendirilişi: Divânelikten Dânen-delîğe

Nigârname'de, rüyada yaşanan mecâzî aşkın temellendirilmesi meselesine geniş yer ayrılmıştır. Rüyada âşık olma tecrübesi akıl zâviyesinden değerlendirildiğinde divânelik, aşk perspektifiyle değerlendirildiğinde dânenelik olarak telakki edilebilmektedir. Hamza Nigârî akıl ile aşk arasında şöyle bir değerlendirme yapar: Akıl ve onun ürünü olan ilim bütün bedeni saran aşk derdine derman bulmakta kifâyetsiz kaldığına göre aşk akıldan daha kapsamlı bir hüviyete sahip olmalıdır. "*Akl olmadı aşk oldu derrâk / Anın ile âşık eyler idrâk*" (Nigârname, 1527, 2475-2535) mısralarında dile getirildiği gibi, akıl idrak noktasında sınırlıdır.³³ Âşık, aşkı sayesinde aklın idrâk

linde vasf ettiği Sarı Âşık ve mâşukası Yahşi Hanım'dan haberdardır ve muhtemelen onların hikâyeleri ile büyümüştür. Hakkında maalesef yeterli derecede net bilgi bulunmayan Sarı Âşık'ın Mir Hamza Nigârî gibi bir Hak âşığı olduğunu şiirlerinden anlamak mümkündür. Ayrıca Sarı Âşık'ın Hamza Nigârî'nin dedelerinden Mir Aka lakabıyla meşhur Şeyh Hacı Muhammed Şemseddin Efendi'ye mürid olduğu ve cenaze namazını da onun kıldırıldığına dair rivâyetler vardır. Sarı Âşık ve Mir Hamza Nigârî'nin nesli ile irtibatı hakkında geniş bilgi için Bk. Mirzade Mustafa Fahreddin Ağabali, *Hüma-yı Arş – Qarabağlı Şeyh Hamza Nigârî'nin Menakibnâmesi*, haz. Mehmet Rıhtım (Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmalar İnstitüsü, 2015), 45-46; Afina Barmanbay, "Sarı Âşık ve Mir Seyyid Akabâli Nesli", *Türkiyat Mecmuası* 27, sy. 1 (2017): 33-45.

30 Mir Hamza Nigârî'de rüya motifinin sevk edici ve ilâhî aşka erdirici etkisi hakkında *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*'nda sunduğumuz "Mir Hamza Nigârî'de Sevk Edici ve İlahi Aşka Erdirici Bir Unsur Olarak Rüya Motifi" başlıklı tebliğimizde geniş bilgi verildiği için bu çalışmamızda rüyayla ilgili hususlara temas etmeyeceğiz.

31 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lüğati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2008), 2376.

32 Şiirde Karabağ "*Abad olsun, Nigâr-ı nazenine mest-i mihmân olduğum yerdir, mest-âbâd-ı çeşm-i yâre hayran olduğum yerdir, bir dest-i dil-aradan çeküp bâde-i vahdet kâmil olduğum yerdir, çeşm-i dilberden alup ders-i cünûnu ehl-i irfân olduğum yerdir*" ifâdeleriyle vasf edilirken bir taraftan da burada yaşadığı bu aşk vâsıtasıyla insan-ı kâmil ve ehl-i irfân oluşunu dile getirir. Şiir için bk. Nigârî, *Divan*, 116.

33 Benzer bir telakki ile divan şairlerinin akıl tasavvurunun çoğunlukla tasavvufi etki etrafında şekillendiği ve bu etki sebebiyle akli zayıf ve güçsüz buldukları, nazari aklın karşısına aşk unsuru koyduklarını görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Gökteş, "Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru", *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45, (2016): 173-186.

edemediği mâşûku idrâk eder. Bu sebeple bazı aşk hâllerini akıl zâviyesinden değerlendirmek netice vermeyebilir. Aşk hâlleri, daha aşkın/müteâl bir mikyasa olan aşk zâviyesinden değerlendirilmelidir. Şâyet âşık bilge bir tavırla yaşadıklarına anlam katabilirse neticede ilâhî aşkı elde edecektir ki, Hamza Nigârî bu mertebeye dânenelik demektedir.

Divâne demek âna hatâdır

Dânende demek âna revâdır (Nigârname, 2419)

Aklî mâşuku terk etmeyi, aşk ise sahiplenmeyi gerektirir. Rüyada yaşanan aşk tecrübesi sonrasında sâlik akılı mı aşkı mı tercih etmek gerektiği hususunda bir müddet kararsızlık yaşayacak ve çaresizliğe sürükleyecektir. Nigârname’de bu çaresizlik iki unsur vâsıtasıyla aşılmaktadır: Mürşidden istifâde ve yolculuk/seyahat. Bu iki unsur âşığın zihin ve gönül dünyasının netleşip yaşadığı aşkı benimsemesini ve yaşanan bu müşkil hâl içerisinde yolunu bularak istikâmet elde etmesini sağlamaktadır.

Nigârname’de rüyada âşık olma hususunu tartışmak ve temellendirmek üzere temsîlî olarak mihmân ve mizbân tipleri oluşturulur ve onlar konuşurularak mevzu temellendirilir. Buna göre *sâhib-i dil*, *serâ-yı ârifân*, *şeh-nişîn-i ashâb-ı safâ* (Nigârname, 515, 687) gibi ifâdelerle vâf edilmiş mihmân mürşidi; mizbân ise aşk ile akıl arasında çaresizlik yaşayan âşığı temsil eder ve aralarında karşılıklı konuşmalar sürüp gider. Mürşidi yani insan-ı kâmilî temsil eden mihmân, aşk hastası olan mizbânı çeşitli yönlendirmeler yaparak tedavi etmekte, beşerî aşk girdabından kurtarıp mecâzî aşk köprüsünden geçirerek ilâhî aşka ulaştırmaktadır. İsmâil Şirvânî’nin, mürîdi Hamza Nigârî hakkındaki “*o ilâhî aşk ile mahv-ı vücûd etmiştir ve onun mürşidi aşktır*”³⁴ ifâdeleri de bu tedavi sürecinin neticesini ifâde etmektedir. Hamza Nigârî’yi aşk ile irşâd olmuş bir mürşid-i kâmil, Nigârname’yi ise aşk hastalığının tedavi sürecini inceleyen bir eser olarak değerlendirmek mümkündür.

Mihmân öncelikle Mir Hamza’nın yaşadığı müşkil hâl ve çözümü hakkında toplumda görüş bildirebilecek kişileri temsîlî olarak konuşur. Onların nasihat ve önerilerine mizbân kendi zâviyesinden cevaplar verir. Bu münazara neticesinde aşkın içselleştirilmesi ve sahiplenilmesi sağlanacaktır. Mizbâna nasihatte bulunan ve aşk hastalığına çare bulmak amacıyla görüş bildiren kişiler Nigârname’de *âlim-i şeriat*, *kâmil-i tarikat*, *vâiz-i Hüda*, *sâkiyân-ı mestân/şarâbdâr-ı şirîn*, *kâmil-i kühen-sâl*, *nev-civân-ı hoş-hâl/civanmerd*, *cihân-gerd*, *hekîm-i hâzık*, *mutrib-i hoş-âvâz*, *şâir-i güherbâr*, *maldâr-ı zengin* olarak sıralanır. (Nigârname, 630-649) Bu temsîlî kişilerin dile getirdikleri şeyler bir bakıma toplum içerisinde çeşitli çevrelerin aşk hakkındaki tavrını gözler önüne sermektedir. Hamza Nigârî aşka yönelik bu tavsiyelere -bir yönüyle de eleştirilere- cevaplar vererek mecâzî aşk anlayışını temellendirmektedir. Nigârname’de geniş bir şekilde işlenen bu konuyu şöyle özetlemek mümkündür:

Bazı medrese ehli ve mollaları temsil eden âlim-i şeriat mizbâna hasetçilerin diline malzeme vereceği ve kişiyi Şeyh San'an örneğinde olduğu gibi zevâle düşüreceği gerekçesiyle aşkı terk edip ilim halkasına dâhil olmasını; zâhidi temsil eden serdâr-ı tarikat bir pîre intisap edip çile çekmesini, zikir yapmasını; vâiz-i Hüdâ kürsüden halkı irşâda yönelmesini; sâkiyân-ı mestân, aşk ateşini şarapla teskin etmesini; aşkı beşerî aşk seviyesinde telakki eden güngörmüş, yaşlı anlamındaki kâmil-i kühen-sâl, sonunda pişman olacağı için ve genç anlamındaki civanmerd rüyada yaşanan aşkın bir anlam ifâde etmeyeceği için aşkı terk edip gerçekçi olmasını; gezgin anlamındaki cihangerd, Ferhad örneğinden ibret alarak hazin bir sondan kaçınmasını; hekîm-i hâzık, tebâbet ilmüne yönelip kemâle ermesini; mutrib-i hoş-âvâz, her bir notada Allah diyen mûsikî âletlerine yönelmesini; şâir-i güher-bâr, aşkını teskin etmek için diğer şâirler gibi şiire yönelmesini; maldâr-ı zengin ise ticaretle zengin olup hayır ve hasenâta bulunmasını tavsiye eder ve her biri kemâle ancak bu şekilde erilebileceğini düşünür. Akli mihver kabul eden bu kişilerin bakış açısına göre aşk kaçınılması gereken, kişiyi zevâle düşüren ve faydasız bir hâldir.

Mizbânın diliyle kendi görüşlerini dile getiren Hamza Nigârî'ye göre aşk, insanı kemâle erdiren, Allah'a kurbiyeti ve vuslatı sağlayan bir yoldur. İlahî aşkı ana yol (şehrâh) olarak telakkî eden Nigârî'ye göre sâlik, bir kısım mecâzî aşk unsurları ile ilâhî aşka ulaşabilir. Sâlik bu yan yolu kullanarak mecaz köprüsünden geçer ve ana yola ulaşır. Mecnûn, Ferhad, Züleyha, Sultan Mahmud, Şeyh San'an böyle bir aşk yoluyla kemâle ermiştir. Örneğin Mecnûn'un dilinde Leylâ olsa da gönlünde hep Mevlâ vardır. (Nigârname, 1880) O nasıl ki Leylâ Leylâ diyerek Mevlâ'ya erdi ise Hamza Nigârî de Nigâr Nigâr diyerek Mevlâ'yı arayabilir. Bu noktada ilke şudur: "*Her kim ki bir ismi ihlasla anarsa ona mahsûs bir karşılık olacaktır.*" (Nigârname, 540-590) Ahmed Gazzâlî'nin dile getirdiği "*Aşkta mâşuk ismi istiârî, âşık ismi ise hakikîdir*"³⁵ ilkesinden hareketle Nigâr her ne kadar rüyada görülen kadının adı olsa da ilâhî aşka geçiş yapıldığında –Leylâ'nın Mevlâ anlamında kullanılması gibi- mâşuk/Hüdâ anlamını kazanacaktır.

Zîrâ kimin olsa aşk-ı yârı

Bî-şübhe Hüdâ olur Nigârî (Nigârname, 1890-1891)

Meftûnsun imdi bir Nigâre

Yani ki Hüdâ-yı kirde-kâre (Nigârname, 2813)

Zâhid akıl penceresinden bakarak dünyaya değer verirken, âşık "*vâriyyeti fânî olanın kadri de fânî olur*" ilkesiyle hareket ederek İbrahim b. Ethem gibi dünyaya ve dünyalıklara değer vermez. Ayrıca âşık, aşk şarâbı ile akli başından gitmiştir ve akli başında olmayana tedbir de gerekmez. (Nigârname, 2050-2125) Hallâc-ı Mansur aşk şarabıyla her dem sarhoş olanların örneğidir. (Nigârname, 1936-2030) Eğer sâlikin

35 Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk-Aşkın Halleri*, trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 99.

gönlü aşkla dolu olursa sözleri zikir olur. Olanların çile ve erbaine de ihtiyacı yoktur. Kendisinin aşk ile dolu bir âlim ve âdem olduğunu ifâde eden Nigârî, aşkı (sevdâ-ı ilâhîyi) refik ve şefik edindiğini, Hüdâ'nın hüsnünün âşık olduğunu sıklıkla vurgular.

*Men tâlib-i yâr-ı pâyidâram
Müştâk-ı cemâl-i bir Nigâram*

...

*Men âşık-ı hüsn-i ber-Hüdâyım
Ol kâr-ı şirine müptelâyım* (Nigârname, 1756-1766)

Nigârî'ye göre Ferhad, cânân uğrunda terk-i cân edebilmenin sembolüdür. O cânâna müştâk olanın, cân telâşı çekmeyeceğini göstermiştir. (Nigârname, 2355-2415) Nitekim âşığa düşen ya cânâna vâsıl olmak ya da bu uğurda terk-i cân etmektir.³⁶ Hamza Nigârî bu noktada Ferhad ve Mecnûn'un aşkları ile kendisinin Nigâr'a olan aşkı arasında bir fark görmektedir. Onların mâşuklarını zâhiren görüp âşık olduklarını ve ara sıra da olsa mâşuklarını görerek aşk ateşini teskin ettiklerini ama kendisinin Nigâr'ı görmek için bütün cihanı dolaşmak durumunda olduğunu ifâde eder.³⁷ (Nigârname, 2198-2325) Bu sebeple rüyada âşık olmak zâhiren görüp âşık olmaya nispetle ilâhî aşka daha yakındır. Çünkü böyle bir aşka mâşuk, beşerî aşk kayıtlarından çok daha uzaktır.

Hamza Nigârî'ye göre aşk Allah'ın bir lütfu ve ikrâmıdır. Şeyh Sa'nan³⁸ tersâ-beçeyi Müslüman etmek için Allah'ın lütfu olarak aşka düşmüştür. Yine Züleyha aşka heves etmemiş, Allah'ın bir lütfu olarak aşk onu bulmuştur.³⁹ Aşka düşen sâlik gizli bir idrâke nâil olur,⁴⁰ neticesinde *ikan* ve *mârifet* elde eder. (Nigârname, 1510-1655)

Sâlikin mecâzî aşk kayıtlarından kurtulabilmesi için seyahatin ayrı bir önemi vardır. Nitekim bu sayede âşık, bedeninin seyahatine zihin ve gönlün de eşlik etmesi sûretiyle eserden müessire, mecazdan hakikate yönelişi gerçekleştirecektir. "*Meftûnsun imdi bir Nigâre/Ya'nî ki Hüdâ-yı kirde-kâre*" (Nigârname, 2813) mısraları gönlün bu evrilişinin bir ifâdesi kabul edilebilir. Artık Nigâr rüyada görülen kadının adı olmaktan çıkarak Mevlâ'nın adı olur ve bir başka ifâdeyle cimden cemâle geçiş sağlanır. Bunun gerçekleşebilmesi için seyahat esnasında mâşûkun her dem hatırda tutulması gerekmektedir. (Nigârname, 2900-3140)

36 *Sevdâzedeye cânân gerektir./Ger olmasa terk-i cân gerektir* (Nigârname, 2414-2415)

37 Hamza Nigârî ile ilgili bazı çalışmalarda eğitimi sırasında kendine yardım eden ve bu sebeple minnet hissiyle ismini mahlas olarak kullandığı Nigâr Hanım'a aşkından söz edilir ki yukarıdaki pasajdan bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Hamza Nigârî mecâzî aşk anlayışını tamamen rüyada gördüğü kadın üzerine temellendirmektedir.

38 Şeyh Sa'nan (Abdurrezak) hakkında bk. Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 137-140.

39 *Aşka heves etmedi Züleyha/Ol ânı aradı buldı mahza
Âşıklara aşk müptelâdır/Zira ki olar buna belâdır.* (Nigârname, 1882-1883)

40 *Dilber hevesiyle kâmil oldum/İdrâk-i hafıye nâil oldum* (Nigârname, 1543)

Seyahatin bir başka faydası da sâlikin, aşkın cefâsına tahammül edebilmesini sağlamasıdır. Her seyahat bir takım zorlukları bünyesinde barındırır. Âşık, seyahatin sıkıntılarına katlanmaya alıştıkça, aşkın cefâsına karşı direnç elde eder. Aslında âşık cefâ ile sefâyı hep birlikte yaşar; mâşûktan ayrı oluşu âşığın gönlüne cefâ olurken, sonunda vuslat olması da lezzet ve halâvet verir. Seyahat esnasında başa gelen sıkıntılardan dolayı nasıl ki yol arkadaşına sitem edilemez ise âşık da ilâhî aşk yolunda yaşanacak sıkıntılardan şikâyet edemez. (Nigârname, 593-620) Âşığa yaraşan şikâyet değil şükürdür. Âşık, hüznün evinde ikâmet edip Allah'tan istikâmet dilemelidir. (Nigârname, 3239-3250)

Yine âşık seyahat sayesinde terk etmeyi ve teslim olmayı öğrenir. Bir yönüyle seyahat kişinin bağlanıp yaşadığı vatani terk edıştır. Her yolculuk bir ayrılıştır. Sâlik seyahat sayesinde tasavvuf terminolojisindeki ifâdesiyle terk-i mâsivâyı ve mecâzî aşk kayıtlarından ayrılışı öğrenir. Diğer yönüyle de her seyahat bir kavuşmadır. Bu noktada vuslatın anahtarı sabır ve teslimiyettir. Sabrın örneği Hz. Yusuf, teslimiyetin örneği ise kuşlardır. Zira Hz. Yusuf sabırla Hz. Yakub'a vâsıl olmuştur. Ayrıca yuvasından aç çıkan kuşlar nasıl ki tok olarak dönerlerse⁴¹ âşık da teslimiyet içerisinde olursa merâmına vâsıl olarak dönecektir. Çünkü her türlü kâr u bârı terk ederek Hakk'a teslim olmak en güzeldir. (Nigârname, 3195-3220, 3974-3975)

2.2. İlahî Aşka Geçiş: Müşkilin Gül ile Çözümü

Mir Hamza'nın gönül dünyasında Nigâr'dan Mevlâ'ya vusul sürecinde gül unsuru çok önemli bir yere sahiptir. Zira bâdeyle birlikte zuhur eden ve mecazla hakikat arasında yaşanan müşkil hâl, gül sevgisine dönüşür ve ilâhî aşka buradan geçiş yapılır. Dolayısıyla Nigâr'ı arayışın birinci basamağı güle âşık olmaktan geçer. Hamza Nigârî bu geçişi şöyle temellendirmektedir: Her ne zaman Nigâr aşkı gönülde coşar, gam ve hüznün gönle hücum ederse güle/Rasulullah'a olan aşkı dile getirmek, böylece gönül gamını onun aşkıyla tâhir etmek/temizlemek gerekir. Bu durum şu ifâdelerle dile getirilmektedir.

*Algıl bu güli sana virem ben
Ammâ ki vasiyyetim bu ki sen
Ol dem ki sana cûşîş-i gamlar
Eylerse hüçûm sen o demler
Hem âleme eyle anı zâhir
Hem eyle gamın anınla tâhir* (Nigârname, 993-996)

41 Burada iktibas yapılan hadis-i şerifin tamamı şöyledir: “Eğer siz Allâh'a gereği gibi tevekkül etseydiniz (Allah), kuşları doyurduğu gibi sizi de rızıklandırır. Kuşlar sabahları kursakları boş olarak çıktıkları hâlde akşam doymuş olarak dönerler.” Tirmizî, “Zühd”, 33; İbn-i Mâce, “Zühd”, 14.

*Ey bâdeyi nûş eyle her dem
Evsâf-ı gül ile ol dem-â-dem
Nûş eyledim emrine itâat
Kıldım bana geldi başka hâlet
Tab'im açılıp def oldu müşkil
Bülbül gibi söyledim ki gül gül
Ammâ ki ne gül bu özge güldür
Anlar anı kim ki ehl-i dildir. (Nigârname, 796-799)*

“Bu gül nedir, kimdir?” sorusunun cevabını Hamza Nigârî geniş bir şekilde işlemektedir. Bu gül elbette Hz. Muhammed Mustafâdır (sav). *Vahdet gülü, bostân-ı ezelin gül-i zibâ-teri, gül-i bekâ, gül-i bâğ-ı Mustafâ* (Nigârname, 986-990) gibi ifâdelerle vasfedilen bu gül “*Anın iledir vusûl-i Mevlâ/Nâ-meydir anın küll-i tevellâ*” (Nigârname, 811) mısraında dile getirildiği gibi Mevlâ ile vuslatı sağlayan bir fonksiyona sahiptir.

*Vahdet gülidir bu gül eger o
Olmazdı bulunmaz idi bir bu
Dâreynde her ne var bu ter
Aksidir anın ze-şems-i ezher
Cümle bu gülün kerâmetidir
Hublğının ol alâmetidir
Nefha-i o güldür âşkânı
Nefha-i o güldür ârifânı
Mürşid-i tarîk-i ihtidâya
Bâ'is-i vusûl-i dil-rübâya (Nigârname, 806-810)*

İslam düşüncesi, aşkın Allah'a bağlandığı son noktada Son Peygamber'i sevmeyi öngörür. O yüzden peygamber sevgisi aynı zamanda ilâhî aşkın da bir parçasıdır. Mecâzî aşk, mürşidlere bağlılık ve hürmet merhalelerinden geçen ilâhî aşk, ehl-i beyt'in sevgisini de elde ettikten sonra Hz. Peygamber'e aşk makâmına ulaşır ve oradan Cenâb-ı Mutlak'a bağlanır.⁴² Bu noktada zâhirî yolculuk biter mânevî seyahat başlar. Bir gazel ile geniş bir şekilde kalbin seyahatini işleyen Nigârî kalbin seyahatini ifâde etmek üzere “seyr-i der vatan” ifâdesini kullanır.

*Dil tâlib-i yâr der-i bedendir
Zîrâ ki bu seyr der-i vatandır
Bu seyr-i seyâhat özge babet
Bî-misl ki der-i derûn-i tendir
....*

42 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1989), 405-411.

*Dil seyri tükenmez ey Nigârî
 Gerçi ki bu seyr der-i bedendir
 Sahrâları söyleyem kemâ-kân
 Anla ki nedir bu seyri ey cân
 Her birisi seyr-i der-bedendir
 Her birisi seyr-i der-vatandır
 Yollarda ne çektiğini dil-hûn
 Anla ki nedir cünun-ı bâ-çûn
 Ateşlere düştü yandı kâmil
 Ahir ki merâma oldu vâsıl (Nigârname, 3267-3268)*

Aşkın seyr u sülûkünde buraya kadarki süreci seyr der beden, bundan sonraki süreci de seyr der vatan olarak tanımlamak mümkündür. Başka bir ifâde ile rüya ile başlayan mecâzî aşkın özümsemesi ve zamanla ilâhî aşka geçiş yapılması sürecine seyr der beden, sâlikin ilâhî aşka terakki edip ruhun mertebelerini kat etmesi sürecine de seyr der vatan diyebiliriz. Bu geçiş aşamasına kadar sâlik öncelikle sevmeyi öğrenmiş, kalbin derinliklerinde hissettiği muhabbetle zihni arasında uyumu sağlamış, bütün dünya kayıtlarını ve mecâzî aşk unsurlarını geride bırakmıştır. Bundan sonraki seyahat daha ziyade manevî bir boyuta sahiptir ve ruhun kendi içindeki derûnî menzillerine yöneliktir.

3. İlâhî Aşkın Menzilleri (Sefer der vatan)

Tasavvuf litaretüründe sefer der vatan ruhun kötülüklerden ve dünya bağlarından kurtulup asıl vatanı olan ruhlar âlemine yönelişini ifâde eder. Sâlik için bu durum kemâl gayesiyle mânevî bir sefere çıkmak ve beşerî sıfatlardan melekî sıfatlara yönelmek demektir.⁴³ Tasavvufta özellikle de Nakşî gelenek içerisinde ruhun mertebeleri letâif-i hamse veya letâif-i sitte şeklinde ifâde edilmiş, bu mertebeler kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ ve letâif şeklinde sıralanmıştır.⁴⁴ Bazen sîrru's-sır da eklenerek veya letâif, letâif-i nefis ve letâif-i küll şeklinde ikiye ayrılarak yedili (letâif-i seb'a) tasnif de yapılmıştır. Hamza Nigârî bizzat bu terimleri kullanmayıp ruhun seyahati hakkında menzil, mertebe anlamında sahrâ ifâdesini kullanır ve bu menzilleri *sahrâ-yı talep*, *sahrâ-yı ta'âşşuk*, *sahrâ-yı mârifet*, *sahrâ-yı istiğnâ*, *sahrâ-yı tevhîd*, *sahrâ-yı hayret* ve *sahrâ-yı fenâ* ve *bekâ* şeklinde sıralar. Bu tasnif Attâr'ın *Mantiku't-Tayr*'da kuşların geçmeleri gereken "vâdi"ler hakkında yaptığı tasnifle aynıdır ancak Nigârname'de daha detaylı tahliller yapılmaktadır.

43 Ayverdi, *Kubbealtı Lügati*, 2743.

44 Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 309; Osman Türer, "Latife", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003): 110; a.mlf, "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003): 143.

3.1. Sahrâ-yı Taleb

Hamza Nigârî bu mertebede sâlikin türlü musibet ve belâlarla imtihan edileceğini dile getirir. Sâlik özellikle aşkın mihnetiyle mücadele edecek, aşk derdiyle hemhâl olacaktır. Bu mertebede sâlikin aşkın mihnetine bakış açısı şu olmalıdır: Allah'ın iki ezeli sıfatı olan hüsn ve aşk kullar için bir lutuftur. Kullar bu sıfatlar vâsıtasıyla O'nu severler. Hüsnden aşk, aşktan da belâ ortaya çıkmıştır. Belâ aşkın veledi ve sermayesidir. Aşka müştâk olanlar bu belâyâ müptelâ olurlar. Belâsız, müptelâsız dildâr elde edilmez. Aşk nasıl nihâyetsiz ise belâ da o kadar nihâyetsizdir. Bu yüzden şükürde nihâyetsiz olmalıdır.

*Sahrâ-yı talebden olan âgâh
Anlar ki nedir bu kâr-ı dîl-hâh
Eltâf-ı ilâhî-yi ezeldir
Âşıklara kısmet-i güzeldir.
Zîrâ ezel bu kâr-hâne
Aşk ile hüsn ana bahâne
Aşk ile hüsn belâsını gâh
Bî-gâh çeker bu kâre âgâh
Zîrâ ki bu ikisi güzeldir
Mahbûb-i Hüdâ-yı lem-yezeldir
Ol dem ki hüsnden oldı peydâ
Aşk oldı o dem belâ hüveydâ (Nigârname, 3351-3356)*

Sahrâ-yı talebde türlü sıkıntılar çeken âşık, olgunlaşır ve bu derdin devâsının olmadığını anlar. Her dem zikri de fikri de Nigâr'ı olur.⁴⁵ Ruhun bu yolculuğunda bâde (bâde-i bî-tâ) sembolik bir unsur olarak yer alır ve sâlikin ilâhî aşk yolculuğunda cefâlara sabredebilmesi için gıdalanmasını, zihninin berraklaşmasını temin eder. Sâlik ilâhî aşkın zorluklarına dayanabilmek için mâşuk ile vuslat arzusunu sürekli canlı tutmalı, bu aşkın evveli mihnet olsa da sonunun tarap/mutluluk olduğunu bilmelidir.

*Sabr eyle dilâ sabr it sahrâ-yı talebdir bu
Şehrâh-ı mahabbetdir vü sevdâ-yı Çalab'dır bu
Seyr eyle bu sahrâyı terk eyleme peymâyı
Ger evveli mihnettir âhiri tarabdır bu
Ne gam ne elem seyr it çekme elem-i gurbet
Dut dâmen-i sevdâyı pür vâ-yı acebdır bu
Dut dâmen-i sevdâyı vü çek bâde-i bî-tâyı
Seyr eyle dime eknûn ya rûz u şebdir bu
Ey Mir Nigârî öp dâmen-i dil zîrâ
Sûzâne-i pervâdir vü pervâne-i Rab'dır bu (Nigârname, 3306-3315)*

45 *Her lahza Nigârî idi her dem /Ansız nefes almaz idi bir dem
Ol mihnet içinde idi fikri/Dil-dârı Nigârî idi zikri (Nigârname, 3344-3345)*

Hamza Nigârî aşk yolunda sülûkün devam edebilmesi için bu safhada seyahati faydalı görmektedir. Çünkü seyahat sâlikin batıl düşünce ve vehimlerden kurtulmasını sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Nigârî'nin ifâdesiyle seyahat sâlikin deryâ-yı hatardan kurtulmasını sağlamaktadır. Seyahat aşk belâsına yeterli takati olmayan sâlike dayanma gücü verir ve zihnini berraklaştırır. Ayrıca belâya katlanmak ve hatara düşmemek için her şam u seher virdine devam etmeli, virdini çareyi bulmak için vâsita ve derdine derman etmelidir.⁴⁶ Derdine derman buldukça seyrine devam edecek menzilleri kat edecektir.

*Deyâ-yı hatardan eyle âzâd
Gark olmaya bu esîr-i ber-bâd
O hâmi getür ki istirâhat
Bahşeyle kim eyleyem seyâhat*

...

*Ya'nî kerem it ki ola zâil
Evhâm u hayâl u fikr-i bâtil
Lütfeyle gedâya bir nazar kıl
Âlûde-i vehmi bî-keder kıl
Sahara-yi talebde şâd u hurrem
Kat eyleye menzili dem-â-dem
Derdime eğer devâ olursa
Rencime eğer şifâ olursa
Sahrâ-yi talebde şâd-mâne
Seyrim olur ammâ âşkâne
Şehrâh-ı talebde seyr iderdim
Menzilleri tayy idiüp giderdim (Nigârname, 3392-3403)*

3.2. Sahrâ-yı Ta'âşşuk

Hamza Nigârî'ye göre sâlik bir önceki mertebede bâtil fikir ve vehimlerden diğer bir ifâde ile bütün mecâzî aşk kayıtlarından kurtulabilirse mâşuk Bir'lenir, böylece sahrâ-yı talepten âzâd olarak bu mertebeye ulaşır ve şâd olur.⁴⁷ Bu noktada âdetâ yan yollardan ana yola (şehrâh) ulaşan, yani mecâzî aşk kayıtlarından tamamen kurtulan sâlik, ilâhî aşkı elde ederek ana yola erişir. Artık bu yolda yarıda kalmak da yolun sonuna ulaşmak da şereftir. (Nigârname, 3451-3461)

*Vuslat yoludur mahza dîdâra sebebdir bu
Şehrâh-ı muhabbettir bu bir ulu devlettir (Nigârname, 3455)*

46 Her şâm u seher niyâz kıldı/Evrâdını çâre-sâz kıldı

Annla idem devâ-yı derdim/Annla idem şifâ-yı derdim (Nigârname, 3386-3389)

47 Sahrâ-yı talebden eyle âzâd/Âzâd ola vehimden ola şâd (Nigârname, 3418)

Bu noktada Nigârî Allah'tan Fuzulî'nin “*Ya Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ beni/Her dem belâ-yı aşktan etme cüdâ beni*” beytinde dile getirdiği gibi belâ-yı aşktan cüdâ etmemesi için temennide bulunur. (Nigârname, 3435-3436) Belâ-yı aşk ile âşinâ olup aşkın narıyla kül/kul olan⁴⁸ sâlik sâkinin sunduğu *bâde-i gulgul* ile *sahrâ-yı taâşşuk* menziline adım atar. Tayy/yükseliş⁴⁹ kelimesi ile ifâde edilen bu mânevî terakkî neticesinde elde edilen bu makâmda nâm u âr yani benlik duygusu kaybolarak yerine aşk dolar ve âşığın varlığı aşktan ibaret olur.

*Ol âb-ı şiyâkı içdi cânım
Ol lahza yakıldı hân-mânım
Aşk oldı ki her ne vâr-ı vârim
Hep gitti hevâye nâm u ârim
Ol vakt açıldı bâb-ı sevdâ
Sahrâ-yı taâşşuk oldı peydâ* (Nigârname, 3448-3450)

Nigârî bir gazelinde bu aşk sahrâsının vasıflarını şöyle dile getirir: Bu sahrânın diğer bir adı sahrâ-yı muhabbetir. Sahrâ-ı muhabbetin evveli ateştir amma sonu da cennettir. Ağyâr bu ateşleri görünce uzaklaşır, cennete giremez. Ağyâre göre zulmet olan bu ateş âşıklara nimettir, hidâyet güneşidir. Âşık bu aşk ateşinin ışığıyla yolunu aydınlatır. Âşık olanın vücûdu/varlığı bu ateşle yanıp kül olur da böylece sâdik bir kul olur. Çünkü aşk ateşi öyle bir özge ateştir ki sâlikte âr, nâm-ı hayâ, hüsn, akl, şîâr namına ne varsa hepsini yakar da ne cânâ ne de cânâna karşı bir heves bırakır. Neticede âşığın ne bir dostu/aşnâsı ne de bir ağyârı kalır. Böylece aşk, âşığı bütün kayıtlarından kurtararak onu Nigâr'e eriştiren bir kılavuz/reh-nümûn olur. (Nigârname, 3422-3488) Her dem aşk ateşiyle yanan âşık yanmaya alışır ve ateşten ayrı kalmayı tahayyül edemez. Ateşin olmadığı yerde duramaz, hasta (sayru) olur.

*Bir hâle erişdi oddan ayru
Olsaydı olurdu sanki sayru
Sandı ki eğer ki nâr olmaz
O yerde bir an karâr olmaz* (Nigârname, 3507-3508)

3.3. Sahrâ-yı Mârifet

Bu mertebede sâlik, celâl ve cemâl tecellilerine mazhar olur. Cenâb-ı Hak celâl sıfatıyla tecelli ederek sâlikin tâkat ve ihtiyârını elinden alır. Bu menzilde sâlikte “*Geh bast-ı muhabbet içre mahbûb/Geh feyz-i sekâmet içre mağlûb*” (Nigârname, 3550-3555) mısralarında bir örneği dile getirildiği gibi çeşitli telvin hâlleri zuhur eder. Bazen ağlar bazen güler, bazen âkil bazen meftûn olur, bazen bahr bazen sâhil olur,

48 *Aşkınla beni kul eyle ya Rab/Yandır hemedem kül eyle ya Rab* (Nigârname, 3438)

49 *Ol lahza dutup reh-i tevella/Menzilleri tayy kıldı amma
Ne tayy sabâ vü hayâle benzer/Bu tayy ne özge hâle benzer
Bu tayy ne tayy-ı bi-bedeldir/Vahb-i ilâhi-i ezeldir* (Nigârname, 3422-3424)

bazen âric bazen nâzil olur. Celâl tecellileri karşısında sâlik, lafza-i celâli diline vird eder ve Allah'tan affını dileyerek cilve-i cemâli temenni eder.

*Bu sözde iken cünûn-ı bî-âr
Gör neyledi âna gayret yâr
Emreyledi cilve-i celâle
Mecnûnımı saldı özge hâle
Ne tâkatı kaldı ne karârı
Ne kaldı elinde ihtiyârı* (Nigârname, 3541-3543)

*Gümrâh olam mı zîr-i mahzûn
Sen var iken ey Hüdâ-yı bî-çûn
Cilve-i cemâle kıl işâret
Kılğıl beni garka-i beşâret* (Nigârname, 3566-3567)

Celâl ve cemâl tecellilerine mazhar olan sâlik, temkin ehli olur ve Allah'ın bir lütfü ve ihsanıyla mârifeti elde eder. Bu menzil, îkan menzillerinin başıdır.⁵⁰ Bu menzilde bir dil-i şeydâya hizmet etmek,⁵¹ irfânı elde edebilmek için aşk ateşiyle yanmak önem arz etmektedir.⁵² Hamza Nigârî “âşık-ı şeydânın sahrâ-yı mârifet-i bî-tâyâ vusûlü” başlığı altında sâlikin bu menzildeki sülûk durumunu detaylı bir şekilde irdelemektedir. Nigârî'ye göre aşk yolu veya vuslat tariki de denilen bu yol Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Ancak bu yol tehlikeli bir yoldur (râh-ı pür hatar), safahatları keder menzillerinden oluşur. Bu menziller helâk edici engellerle dolu olduğundan sâlik bu yolda helâk olabilir, dikkatli olmalıdır.⁵³ Bütün sâlikler aynı yolda olsalar da karşılaşılan tehlikelerin zorluk derecesi her bir sâlike göre değişebilir. Kimine ağır kimine hafif olabilir. Bu seyahat beden değil ruhun seyahatidir. Bu sebeple ilâhî aşk yolunda seyahat eden için gecenin ve gündüzün bir önemi yoktur. Ruhun seyahatinde gece karanlığının bir tehlikesi yoktur. Hatta gece seyri daha faydalıdır. Her kim ki ruhunu kanatlandırırsa gamdan uzak bir şekilde yolculuğunu sürdürür. Sâlikin bu mârifet sahrâsında tecellileri teması neticesinde mârifet güneşi ortaya çıkar, gözünde nur peydâ olur. Bu nurla âlemi seyr eden sâlik her zerre ve katrede yâri/dildârı yani Hüdâ'yı görür.⁵⁴ Bu nazarla bakınca Hüdâsız bir zerre dahi yoktur. Her bir zerre bir yönüyle Hüdâ'ya delâlet eden alâmet/işâret mesabesindedir. İşte varlığı bu nazarla okumanın adı *ilm-i ledünnî*dir.

50 İrfan olur hâsil keş-şems-i belâ bürhân/Bu yerde keman olmaz ser-menzil-i ikândır
Seyr eyle bu sahrâyı geşt eyle bu deryâyı/Kim lutf-i ilâhidir Hakdan sana ihsandır (Nigârname, 3626-3627)

51 Ey Nigârî kıl hizmet dil-i şeydâya /Zirâ ki müsellemdir imâni müselmândır (Nigârname, 3634)

52 Ey âşık şeydâyı seyr eyle bu sahrâyı/Bu yerde olur ârif her kimse ki süzândır (Nigârname, 3633)

53 Enfâs-ı verâ kaderdir ey er/Vuslat yolını didi Peygamber
Amma ki ne râh-ı pür hatardır/Menzilleri menzil-i kederdir
Menzilleri cümle pür mehâlik/Ol yerde olur helâk sâlik (Nigârname, 3640-3643)

54 Her zerrede gördi ber-Hüdâ'yı/Her katrede gördi ber-Hüdâ'yı
Zirâ ki olar Hüdâsız olmaz/Elbette ki bî-Hüdâ bulunmaz (Nigârname, 3664-3665)

*Sanma bu kelâmı lemmâ vü innî
Böyle ki değil ki ol ledünnî
Bu ilm-i ledünnî pür örfdür
Âriflere başka bir şereftir (Nigârname, 3667-3668)*

Sâlik mârifeti elde ettikten sonra ruhun daha ileriye seyahati neticesinde ikânı elde eder.⁵⁵ İkân, bir deryâya benzer ki o deryâdan içen doymaz, içtikçe içmek ister. Bu mârifet deryâsından içmenin ölçüsü sâlikin içinde taşıdığı ateştir. Ne kadar aşk ateşine yanmışsa o kadar kanacaktır. Hz. Muhammed bu ikân deryâsından hadsiz (bî-had) kanmıştır. Çünkü onun sûzânı (ateşi) da hadsizdir. (Nigârname, 3676-3680) “Benim bu sözlerimi ancak ehl-i maarif-i ilâhî olanlar anlar” diyen Hamza Nigârî böylece, bu söylediklerinin yaşanarak anlaşılın ilimler kabilinden olduğunu da ifâde etmiştir. Ariflere ezelden bahşedilmiş olan bu ilim, tâlib-i yâr olanları Yâr’a irşâd eder. Bu ilme nâil olduğu için Hüdâ’ya şükreden sâlik yoluna devam etmek durumundadır. Bu menzilde sâlike en çok gereken şey niyâzdır. Nitekim sâlike düşen rica etmek, Hakk’a yaraşan ise vermektir. Niyâz ve ricası karşılık bulan sâlik, Hakk’ın lutuf ve inâyetiyle bir menzil daha ilerler ve sahrâ-yı istiğnâya ulaşır.⁵⁶

*Müştâke niyâz çok gerekdir
Bî-fâide sanma kim emekdir
Helâl-i niyâzdır ki ey dil
Ann iledir ki hall-i müşkil
Elbette gerek niyâz-ı bî-hadd
Tâ açıla ânın ile sad sed
Olmazsa eğer niyâz-ı bî-hadd
Açılmaz ebed bu dâr-ı derbend (Nigârname, 3693-3696)*

3.4. Sahrâ-yı İstiğnâ

Sahrâ-yı istiğnâ⁵⁷ Hak'tan yine Hakk’a sığınlan (Nigârname, 3746-3748) bir mer-tebedir. Sâlikin yâr derdini yine yâra şikâyet ettiği bu makâm nâz makâmıdır.⁵⁸ Bu makâmda türlü belâlar vardır ancak bu belâlar aşka müptelâ olan için nimettir. Çünkü sâlik belâlara sabrederek kemâle erecektir.⁵⁹ Velâyet menziline elde edebilmek için sâlik sabrı ve şükürü karakter hâline getirmelidir.⁶⁰ Başa gelen musibetler Hüdâ'nın

55 *Ol râh-neverd buldı câm /İkânıyla bildiğim cânânı
İkân ki hâsil oldı ol ân/Bildi ki cânânımı bulur cân (Nigârname, 3669-3670)*

56 *Lutfeyledi âna berk-âsâ/Bir seyr-i ser'i ya'nî bâ-tâ
Tayy itdi mesâfe bî-nihâye/Âhiri ki erişdi seyr-i pâye
Bir menzile irdi kim istiğnâ/Sahrâsıdır adı lik bî-pâ (Nigârname, 3733-3735)*

57 *Nâz eyle dilâ nâz it sahrâ-yı sitiğnâdır/Keşf eyle muammâdır gör kim bu ne ma'nâdır (Nigârname, 3767-3769)*

58 *Bu nâz makâmıdır vü sitiğnâ/Sahrâsı ki ey Hüdâ-yı bî-tâ (Nigârname, 3870)*

59 *Sabr ile olur çetinler âsân/Sabr ile erer kemâle insan
Ger var bu yerde çok belâlar/Nimet bilir ânı müptelâlar (Nigârname, 3810-3811)*

60 *Elbette velîlik olmaz âsan/Âsan mı olur velâyet ey can
Şükür eyle Hüdâya kim kerimdir/Allah diyenlere râhimdir (Nigârname, 3814-3815)*

hediyesidir, bu sebeple câna cefâ değil sefâdır.⁶¹ Bu mertebede dildâra istiğnâ, sâlike de niyâz düşer.⁶² Her daim niyâzda olan sâlikin sahrâ-yı istiğnânın sonunda mahviyyet sahibi olarak cilve-i cemâle erişmesi umulur.⁶³ Sâlik şu ifâdelerle niyâzda bulunur: “*Ya Rab, ben celâl tecellîlerine*⁶⁴ *lâyık olsam da cemâl tecellîlerine iştiyâk duymaktayım. Beni gam ve mihnete salma, cemâle eriştir. Ben bir müflis kulum, sen ise pâdişâhsın. Bana ata kıl ve beni fakr sahibi eyle. Sen bana imdâd etmezsen kimden meded beklerim.*” Sâlik her ne isterse Hüdâdan istemesini bilmelidir. Zira “*Allahtan istemek atâdır/Ağyârdan istemek hatâdır.*” (Nigârname, 3907-3908) Bütün kalbiyle Allah’a yönelen sâlike bir lutuf erişir ve onu tevhîd makâmına ulaştırır:

*Ol lahza irişdi lutf-ı Mevlâ
Sundı âna bir cenâb-ı sevâ
Tayy itdi merâhil u menâzil
Sahra-yı azîme oldu nâzil
Sahra-yı azîm nâm-ı tevhîd
Ol yerde makâm-ı ehl-i tefrîd* (Nigârname, 3940-3943)

3.5. Sahrâ-yı Tevhîd

Tevhîd, vahdet makâmıdır ve bu makâmda ikilik kaybolarak birlik⁶⁵ gerçekleşir. İki olmaya bir vardır ki oda Hüdâ-yı Mutlak’tır. Bu makâmda gönül özünü mahvederek mest olmuş Hak âşığı olan Hallâc’ın “ene’l-hak” sözünde anlamını bulmuştur. Hallâc nasıl ki cân vererek cânânı bulmuşsa sâlik de âr u varını terk eyleyerek Nigâr’ını bulacaktır. Dîvân’da yer alan şu mısralar bu hâlin bir ifâdesidir: “*Bir hayâl eyle gönül farkı benimle ayâ/Yâ-ı nisbiyyeden özge nedir adaşımda*”⁶⁶

*Vahdet yeridir ki ânda mevcûd
Birdir ikilik ki oldu mefkûd
Bir vâr hemin Hüdâ-yı mutlak
Ağyâr-ı âdem kamu âli el-hak
Ser-mesttir ol yerde âşık-ı Hakk*

61 *Amma ki şikâyet itmek olmaz/Esrâr-ı Hüdâ’ya yetmek olmaz*

Her şey ki bize gelir Hüdâdan/Ya nâr vü yâ cefâ vü safâdan

Her biri atıyye-i Hüdâdır/Her bir cefâ değil safâdır (Nigârname, 3819-3821)

62 *Dildâre gerektir sitiğnâ/Amma ki bize niyâz-ı bî-pâ*

Bes kâr-ı niyâze ol mülâzım/Zirâ ki bize niyâze lâzım (Nigârname, 3828-3829)

63 *Tâ kim erişe merâma cânın /Manzûrun ola rûh-i cânânın*

Cilve-i cemâl ola peydâ/Mahviyyet ola seninle her-câ (Nigârname, 3835-3836)

64 Hamza Nigârî Hz. Peygamber’in “emrolunduğun gibi dosdoğru ol” (Hud, 11/112) âyeti nazil olunca “Hüd sûresi beni yaşlandırdı” (Tirmizi, “Tefsir” 57) buyurmasını celâl tecellîlerine mazhar oluşunun bir ifâdesi olarak telakki eder. (Nigârname, 3860-3865)

65 Vücûd itibariyle varlık iki olsa da kendini ilâhî aşkın cezbisine kaptıran âşık için varlık bir olur. Çünkü âşkın gözüne mâşûkundan başka ne bir âlem ne de bir şey görünmez.

Sadıktır iki dîn-i vücûde/Birdir dîn aşk-ı rübûde

Âlem gözine görünmez oldu/Ağyâr-güm oldu olmaz oldu (Nigârname, 3990-3993)

66 Nigârî, *Divan*, 363.

*Bilmez özünü diyir ene'l-Hakk
Ol yerde ki oldı fânî mutlak
Mahv oldı ki ol didi ene'l-Hakk
Mahv oldı itirdi âr u vârin
Terk eyledi buldı bir Nigâr'ın (Nigârname, 3983-3995)*

Sâlik, Hüdâ'nın dışında bütün mihraklardan ümidini keserek O'na yönelecek, böylece gerçek tevhîdi sağlayarak istikâmeti elde etmelidir. Hamza Nigârî'nin ifâdesiyle tevhîd, “kemâl-i tefrîde”⁶⁷ erişmektir. (Nigârname, 3912-3944) Bu da ancak sâlikin mahv-ı vücûd etmesiyle gerçekleşecektir.

*Mahv eyle dilâ mahv it kendin bu letâfettir
Seyrin ki vahdettir birlikten ibarettir
Ne kâr ne âr eyle ne sabr u karâr eyle
Terk it vâr eyle ki bâ'is-i vuslattır
Vâriyyet ile olmaz erbâb-ı taleb nâil
Dil-dâre ki mahviyyet bu kâra alâmettir
Tevhîd-i hakîkattir mahviyyeti müştâkın
Bî-şübhe talep-kâre mahsûs-i hidâyettir
Sâliklerin ahvâli bî-had velî mahviyyet
Bahşîş-i ilâhîdir bi-gâye inâyettir
Mahv eylemek ağıyârı vü isbât eylemek yârı
el-hakk bu nefî vü isbât tevhîd-i hakîkattir (Nigârname, 3972-3978)*

Tevhîd makâmında sâlik “ene'l-Hakk” sırrına meyleder. Zira tevhîd ehli, tefrid ehlidir. Aşkları sayesinde varlığı ferd/tek olarak görürler. Kelime-i tevhitteki nefy u isbât sırrı da bunu ifâde eder: “Lâ” ile mevcud nefyedilmiş, “illâ” ile ma'bûdun vücûdu ferden kalmış olur. Hüdâ'nın zâtı sabittir ve cümle âlem ise zillî bir varlığa sahiptir. Hamza Nigârî Allah âlem ilişkisini “*ol gayrda, gayrı anı bulmaz*” (Nigârname, 4005) ilkesi ile ifâde eder. Sâlikin bu nazara erişmesini sağlayan bâde-i vahdettir. Sâlik vahdet bâdesiyle kendini unuttur ve dil-dârdan başka bir şey görmez olur. Vahdet sırrının bu keyfiyeti ile bir müddet ülfet eden sâlik “dil-dâr benim” diyebilir. (Nigârname, 4006-4010) Hallâc'ın “ene'l-Hakk” sözü de bu psikoloji ile söylenmiştir. Bu hâlin yaşanması için aklın ve nefsin devre dışı bırakılması gerekir. (Nigârname, 4052-4053) Böylece yâr ile cüdâlık yok olur ve âşinâlık kesb edilir. Artık aşık sâliklere ayrılık hüznü yoktur. Bu hâl Hüdâ'nın husûsî bir nimetidir (Nigârname, 4055-4065).

*Ol rütbeye her kim olsa nâil
Güftâr-ı ene'l-Hakk'a dı mâil*

67 Attâr tevhid, tecrid ve tefrid ayrım yapar. Sûfiler tevhid, tecrid ve tefrid kavramları arasında anlam bakımından bir derece farkı gözetmişler en alt seviyeye tevhid, en üst seviyeye tefrid demişlerdir. Kemal-i tefrid ise Hakk'ı niseb ve izâfâtan iskat edip hakk-ı mutlakta müşahede eylemek şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü, Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yay. 2013), 91.

*Zîrâ ki o yer makâm-ı tevhîd
 Tevhîd nedir ki ehl-i tefrîd
 Söyler ki vücûd-ı ber-Hüdâda
 Mevcud ki yokdı mâsivâda
 Lâden ne murâd nefy-i mevcûd
 İllâ dimeden vücûd-i ma'bûd
 Sabitti vücûd-i zâtı ammâ
 Mahsûs-i Hüdâ-yı cümle eşyâ
 Zillidi vücûdu cümle âlem
 Bu hâricî bahsdir müselleme (Nigârname, 3999-4004)*

Sâlik bu mertebede bir müddet ikâmeti ve niyâza devam etmesi neticesinde hayret makâmına ulaşır. Hayret makâmının yükü ağırdır, bu yüzden Hüdâdan şefkat temenni eder.

*Feryâd-ı niyâzı oldı makbûl
 Encâmına irişdi kâr-ı mes'ûl
 Ya'nî âna bahş itti Mevlâ
 Bir seyr-i ser-i berk-âsâ
 Fi'l-hâl ki ol makâm-ı kâma
 Gördi ki irişmiş ol makâma
 Matlûbi ne idi irdi bir vakt
 Sahrâ idi adı lîk hayret (Nigârname, 4091-4094)*

3.6. Sahrâ-yı Hayret

Bu makâmda ülfet dışındaki her şey yok olur ve muhabbet ziyadeleşir. Artık sen-ben farkı kalmadığı gibi yâr-ağyâr, iman-küfür, cehâlet-irfân ayrımı da kalmaz. Muhabbetin yoğunluğuyla hayret sâlikin gönlünü, gözünü kuşatmıştır. Ancak bu makâm karar kılınacak yer değildir. Bu yol aşk yoludur (tarîk-i aşk) ve yolculuk devam etmelidir.⁶⁸ Yolculuk devam etmedikçe merâma, zahmet çekmedikçe vuslata ermek mümkün değildir. Gül dikensiz olmadığı gibi bu yol da sıkıntısız değildir. Bülbülün dikenden sakınmaması, pervanenin ateşten kaçınmaması gibi sâlik de bu yolun belâlarına katlanmalıdır. (Nigârname, 4150-4180) Tayy olmadan Hayy'ın alâmetini görmek mümkün değildir. Hayret makâmının sonu fenâ ve bekâdır.

*Zîrâ ki bu hayretin nihâyet
 Âhiri fenâ vü bekâdır elbet
 Elbette bu bahşîş-i Hüdâdır
 Erbâb-ı Hüdâ âna fedâdır (Nigârname, 4161-4162)*

68 Ol yerde karar ırme olmaz/Durmak ile yola gitmek olmaz
 Zira ki tarîk-i aşkdır bu/Sanma ki bir özge meşktir bu (Nigârname, 4149-4150)

Hamza Nigârî bu makâmındaki sâlikin dikkat çeken bir tecrübe yaşadığını ifade eder. Sâlik hayret makâmında ne yapması gerektiğini bilemediği bir anda sevdâ/aşk onu irşâd eder. Sevdâ sâlikin daha önceden makâmları terakki ederken onu teşvik eden gizli sesin sahibidir. Ancak bu defa kendini sâlike tanıtmaktadır. Sâlike “*Hacetini bana arz et. Ben vaktiyle sana hatiften nida edenim. Şimdiye kadar her ne yaşadıysan hepsi benden oldu. Endişelenme ben senin idare edicimim. Ben Hüdâ'nın aşkı yani aşk sıfâtı ve cemâlinin âşığıyım. Sâlik evvelce zahmet çeker ama sonunda nikâb ve perde olmadan dildâre ulaşır. Şimdi elimi tut ve fenâ ve bekâ menzillerinde seyre devam et*” der (Nigârname, 4186-4200). Bu ifâdelerden Hamza Nigârî'nin Allah'ın bir sıfâtı olan aşkı/sevdâyı kişileştirdiği anlaşılmaktadır.

*Aldı elin ol cünûn merâma
İrdi ki irişdi ol makâma
Ya'nî ne makâm makâm-ı şâdı
Sahrâ-yı fenâ vü bekâdır adı
Aşk eyledi ol makâma irşâd
Ol yerde özini gördi kim şâd
Hamd itdi Hüdâ-yı zü'l-kemâle
Şükr itdi Hüdâ-yı zü'l-cemâle (Nigârname, 4202-4205)*

3.7. Sahrâ-yı Fenâ vü Bekâ

Bu makâm, hâmuşânların,⁶⁹ yani “ölmeden önce ölmek” sırrına vâkıf olmuş, nefsanî heveslerinden fânî olmuş olanların makâmıdır. Bu makâmındaki âşıklarının vâriyyetleri gitmiş, yokluk içre karar kılmışlar, böylece yokluğun kemâlini elde etmişlerdir.⁷⁰ Hamza Nigârî bu hâli ifade etmek için güneş ve yıldız sembolizminden istifade eder. Buna göre nasıl ki güneş çıktığında yıldızlar kaybolursa fenâ makâmında da sâlik aşkla varlığını ifnâ eder. Ancak bu durum sâlikin varlığının tamamen kaybolduğuna delâlet etmez. Çünkü bu dünyada bütünüyle fânî olmak mümkün değildir. Güneş çıktığında yıldızların varlık numuneleri kaybolmadığı gibi, sâlikin de varlığından bir numune her zaman mevcuttur. Bir dem güneş kaybolsa ya da batıverse yıldızlar ortaya çıkacaktır. Fenâ makâmına nâil olan sâlikin de vücûdu vardır ancak adeta mahvolmuştur. Sâlikin üzerinde yoğun bir tecellî hâsıl olmuş, vâriyyetini unutmıştır. İşte bu tecellî cemâl tecellisidir.

*Hürşid demi kevâkib olmaz
Ya'nî ki ânu ki derk olmaz
Bi'l-küllîye fânilig cihânda
Olmaz veli var numune ânda*

....

69 *Ol yer ki makâm-ı hâmuşândır/Bi-fikr ne fikr-i in ândır (Nigârname, 4240)*

Vâriyyeti gitmiş ol yok olmuş/Yokluk içre karar bulmuş

70 *Yokluk dimenin budur kemâli/Bilmez ki nedir ferah vü melâli (Nigârname, 4241-4242)*

*Ol vakt ki mihr zâil olsa
 Ol lahza ki ol üfûl bulsa
 Elbette sitâre-gân-ı bînâ
 Keş-şems görür ânı hüveydâ
 Rütbe-i fenâya olsa nâil
 Kim var vücûdu lik mâil
 Variyetine değil ki güyâ
 Vâriyyeti mahvdir ki mahzâ*

...

*İtmiş ânı yokluğa giriftâr
 Vâriyyetini unutmuş ol yâr
 Ammâ ki tecellî-i cemâldir
 Cilve-i cemâl-i lâ-yezâldir (Nigârname, 4246-4258)*

Sahrâ-yı fenâ sâlikin yine karar kılmayıp seyrine devam etmesi gereken bir makâmıdır. Bu makâmda mâsivâdan güller dermeli, beka gülistanında sefâyı elde etmek için gayret göstermelidir. Böylece ashab-ı sefâyâ dâhil olacak Hüdâ'nın gülzârında aşk zevkini elde edecektir. (Nigârname, 4227-4237) Sâlik şâyet fenâdan da zâil olursa bekâyâ nâil olur. Fenâdan el çeker ve mülk-i bekâda dil-dârına ulaşır. Bu safhada âşıkla mâşuk arasında daimi bir ittifak/birlik ortaya çıkar. Bu yerde tekellüm etmek veya başka yere gitmek olmaz.

*Ol vakt fenâ ki olsa zâil
 Kendini görür bekâda nâil
 El üzdi fenâdan ol ki âhir
 Ol mülk-i bekâda oldu zâhir
 Dil-dârını ol bekâda buldı
 Âhir ki bekâda râhat buldı
 Ya'nî ki cânânı eyle bâkî
 Dâimdir o yerde ittifâkî
 Bu yerde tekellüm itmek olmaz
 Bir özge makâma gitmek olmaz (Nigârname, 4259-4269)*

Menzillerin sonu olan sahrâ-yı bekâ likânın gerçekleştiği bir makâmıdır, velâyet mertebesidir. Sâlikin bu makâma ulaşmasında sabır ve şükrün hususi yeri vardır. Merâma ermek için sabır, Hakk'ın hususi nimetlerine mazhar olabilmek için de şükür gerekir. Bu yüzden sâlik, hamd ve şükrü dilden bırakmamalıdır. Müşahede ettiği cemâli meth etmeli ve vasfeylemelidir. Bu makâm Hüdâ'dan bir atâdır, sâliki velâyet mertebesine eriştirir. (Nigârname, 4270-4282, 4353-4365) Bu makâm *bostân-ı melâhat*, *bostân-ı hü mâ*, *gü lzâr-ı safâ*, *bifânî gülistan*, *perde-i gü şâ*, *sahrâ-yı tecellâ*, *dildâr-ı nemâ*, *sahrâ-yı velâ*, *firdevs-i bekâ* gibi ifâdelerle vasf edilir.

*Hamd eyle dilâ hamd it zîrâ ki bekâdır bu
Ser-menzil-i bî-tâdır bâis-i likâdır bu
Şükr eyle dilâ şükr it her dem ki taleb-kâra
Eltâf-ı ilâhîdir bahşîş-i Hüdâdır bu*

...

*Ey Mir Nigâr gez seyr eyle bu sahrâyı
Bîfânî gülistândır sahrâ-yı velâdır bu
Hıfz eyle dilâ hıfz it güftârımı zîrâ kim
Gülzâr-ı mahaldır Firdevs-i bekâdır bu (Nigârname, 4270-4282)*

Beka menziline ulaşan sâlikin durumu temsili bir anlatımla dile getirilmektedir. Buna göre ilk anda yerine getirilmesi gereken iki şey vardır: Beşâset ve beşâret. Sâlik elde ettiği bu lutuftan dolayı hamd ve şükürünü güler yüzle (beşâset) edâ etmelidir. Beşâret ise müjde demektir. Sâlikin bu haberini merakla bekleyen iki grup insan vardır: İhvan ve seyr u sülûk yolculuğu esnasında sâliki destekleyip teşvik eden mânevîyat erleri. Tebşîr görevini bâd-ı sabâ yerine getirecektir. Vaktiyle nasilki Hz. Yusuf'un haberini Hz. Yakub'a ulaştırdıysa şimdi de Nigârî'nin müjdeli haberini mizbâna ve mihmâna ulaştıracaktır. (Nigârname, 4309-4311) Müjdeli haber sâlikin artık celâl tecellilerinden kurtulup cemâl tecellilerine nâil olusudur.

*Zira ki celâl oldu zâil
Kalmadı arada perde hâil
Hurşid-i cemâle nâil olduk
Bu nimet-i bî-zevâli bulduk (Nigârname, 4342-4345)*

Hamza Nigârî kendi ifâdesiyle söylersek "çeşm-i dilberden aşk dersi alarak ehl-i irfân" olduğu bu mertebeyi "menzilin" redifli bir şiirinde özetlemektedir. Bu şiirinde eriştiği makâmı "dâru'l-vilâ, bârgâh-ı lutf-ı Hak, dâruş-şifâ, dâr-ı devâ, dâr-ı ziyâ, mahal-i âşinâ, dergâh-ı rızâ, dâr-ı vefâ, bî-had fezâ, râh-ı Hüdâ, dergeh-i dil-dâr vü dilber-nümâ, kâf-ı kurbet, kâf-ı likâ" gibi ifâdelerle tavsif eder. Bu şiirin birkaç beytini örnek mahiyetinde buraya almakla iktifa ediyoruz.

*Terk-i tecrîd eyleyüp buldum muhallid bir makâm
Fâni-ândır fâniyim tâ kim bekâdır menzirim*

...

*Hamdü'l-Mevlâ sırat-ı müstakîmdir mesleğim
Kim tarîk-i Mustafa'dır râh-ı Hüdâdır menzirim*

...

*Devletim fakr u fenâ simurg-i âsâ meskenim
Kale-i kâf kana'atdır vü gınâdır menzirim*

*Rızk-ı bî-had dem-be-dem Hakk'dan mukarrerdir bana
Bî-nevâyım sanma zîrâ pür-nevâdır menzîlim*

...

*Şâh-ı şâhân cünûnum Leylî-i Mecnûn-nevâz
Pâd-şâhımdır ki zill-i pâdişâdır menzîlim*

...

*Kimse bilmez vü anlamaz ankâ-yı aşkım kim müdâm
Kâf-ı kurbetdir yerim kâf-ı likâdır menzîlim (Nigârname, 4479-4508)*

Sonuç

Hamza Nigârî'nin aşka dair terennümlerini ihtiva eden eseri Nigârname müellifin ifâdesiyle bir aşknâmedir. Eserde rüya vâsıtasıyla başlayan mecazî aşktan ilâhî aşka geçiş ve çeşitli makâmların elde edilişi detaylı bir şekilde işlenmektedir. Bu süreç bir taraftan ilâhî aşkın ve tevhîd hakikatlerinin gönle dolmasını diğer taraftan nefsin eğitimini sağlamaktadır. Bu yönüyle Nigârname'nin aşk yoluyla tevhîd zevkini elde etmenin hususiyetlerini ve seyr u sülûk eğitim serüvenini ilâhî aşk perspektifinden işleyen bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Nigârname'de sâlikin ilâhî aşkı elde edinceye kadar geçirdiği safahat kısaca şöyle özetlenebilir. Sâlik rüya sonrasında aklı mı aşkı mı tercih etmesi gerektiği hususunda ciddi kararsızlık yaşamakta, çaresizliğe sürüklenmektedir. Bu süreçte mürşide intisap ve seyahat salık için oldukça büyük önem arz etmektedir. Mürşidin yönlendirmesiyle sâlik, mecazî aşk kayıtlarından kurtulmakta ve ilâhî aşka yönelmektedir. Seyâhat ise sâlikin Cenab-ı Hakk'ın tecellilerini müşahedesini sağlayacak ve böylece zihni ile gönlü arasındaki uyumu temin edecektir. Ayrıca seyahat bir şeyi terk etmeyi başka bir şeye yönelmeyi öğretmektedir. Neticede rüyada görülen mâşûk, kavuşmanın da mümkün olmaması sebebiyle soyutlaşarak manevî bir hüviyet kazanır. Artık Nigâr bir kadının adı değil, "Meftûnsun imdi bir Nigâre / Yani ki Hüdâ-yı kirde-kâre" (Nigârname, 2813) mısralarında dile getirildiği gibi Hüdâ'nın adı olur.

Nigâr'dan Mevlâ'ya vusul sürecinde gül unsuru çok önemli bir yere sahiptir. Zira bâdeyle birlikte zuhur eden ve mecazla hakikat arasında yaşanan müşkil hâl, gül sevgisine dönüşür ve ilâhî aşka buradan geçiş yapılır. Hz. Peygamber (sav) aşkı bütün mecazî aşkların ilâhî aşka bağlandığı noktayı temsil eder ve ilâhî aşkın bir parçasıdır. Rüya ile başlayıp zamanla soyut, metafizik bir hâl alan aşk, bu safhadan sonra tamamen ilâhî aşka dönüşür ve sâlik seyr u sülûk makâmlarını bir hâlden diğer bir hâle terakkî ederek elde eder. Nigârname'de bu makamlar *sahrâ-yı talep, sahrâ-yı ta'aşşuk, sahrâ-yı mârifet, sahrâ-yı istiğnâ, sahrâ-yı tevhit, sahrâ-yı hayret ve sahrâ-yı fenâ ve bekâ* şeklinde sıralanmaktadır. Bu tasnif Feridüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* adlı eserindeki "vadi"lerin tasnifiyle aynıdır. Mir Hamza Nigârî'nin Nigârname'de

üslup ve muhteva itibariyle *Mantıku't-Tayr*'dan etkilendiği anlaşılmaktadır. Nigârname'de anlatılan seyr u sülûk metod ve anlayışını tarîk-i şuttâr içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Nigârname'de asıl konu aşk olmakla birlikte aşk ve aşka dair kavramların yanında *sâlik*, *seyr*, *sülûk*, *seyahat*, *merâtib-i cünûn*, *mürşid* gibi seyr u sülûk kavramları da kullanılmaktadır. Hatta seyyâl bir üslupla *sâlik-âşık*, *seyr-aşk*, *sülûk-menzil*, *sülûk mertebeleri-merâtib-i cünûn*, *mürşid-pir* kavramları biri birinin yerine ahatlıkla geçebilmektedir.

Nigârname bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde eserde anlatılanların, Hamza Nigârî'nin rüyada âşık olma tecrübesini yaşadktan sonraki hayat serüvenini ve gönül dünyasında yaşadığı değişimleri ihtivâ ettiğini düşündürmektedir. Zira rüyada gördüğü Nigâr isimli bir kadına âşık olup yaşadığı bu aşk sayesinde ve rüyanın erdirici etkisi ile bazı derûnî tecrübeler edinerek ilâhî aşkı elde edişini “*çesm-i dilberden aşk dersi alarak ehl-i irfân olmak*” şeklinde özetlemektedir. Benzer bir aşk telakkîsinin örneklerini âşıklık geleneğinde bulmak mümkündür. Nigârî'nin kendinden sonraki dönemde özellikle Doğu Anadolu ve Kafkaslarda sürmekte olan ve rüyada bâde içerek âşık olma örneklerine sıklıkla rastladığımız âşıklık geleneğine etki ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âşık Sümmânî, Âşık Şenlik ve Bardızlı Nihânî'nin rüya motifleri üzerinde Nigârî'nin etkisi olduğu düşünülebilir. Ancak âşiklarda mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş süreci bu kadar net değildir. Bu yüzden Nigârname âşikların rüyada âşık olma tecrübeleri ve ilâhî aşka geçiş denemeleri hakkında fikir verecek mahiyettedir.

Kaynakça

- Ağabali, Mirzade Mustafa Fahreddin. *Hüma-yı Arş – Qarabağlı Şeyh Hamza Nigârî'nin Menakıbnâmesi*. haz. Mehmet Rıhtım. Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmalar İstitutu, 2015.
- Attâr, Feridüddin. *Mantık al-Tayr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2008.
- Baltacı, Halil. “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14, sy. 32 (2013): 1-41.

- _____. “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15, sy. 34 (2014): 23-44.
- Barmanbay, Afina. “Sarı Âşık ve Mîr Seyyid Akabâlî Nesli”. *Türkiyat Mecmuası* 27, sy. 1 (2017).
- Çınar, Fatih. “Hamza Nigârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ahmed. *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*. trc.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Göktaş, Mehmet. “Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru”. *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45, (2016): 173-186.
- Gündoğdu, Cengiz. “Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafizigi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 18 (2007): 113-154.
- _____. “Tarikatlerin Doğuşu”. *EKEV Akademi Dergisi*, 1, sy. 2 (1998): 97-106.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- İbn Arabî. *İlahî Aşk*. trc. Mahmut Kanık. Sekizinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- İbn Hazm. *Ahlâk el-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâtî'n-Nüfus*. çev. Cemalettin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2014.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988, 3.
- İz, Mahir. *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatler*. İstanbul: Med Yayınları, 1981.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatler Târîhi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Karadayı, Osman Nuri. “Osmanlı Döneminde Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde Tasavvuf”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kemikli, Bilal. *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

- Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2005.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Nigârî. *Divan*. haz. Azmi Bilgin. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Özkılınç, Ahmet. *Mürşîdi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*. İstanbul: Seçil Ofset, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nûri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*. (Genişletilmiş 3. baskı). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1989.
- Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi/İslâm'da Şiir Metafiziği*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa. *Tasavvuf Sözlüğü, Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Taşlıova, M. Mete. "Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi". Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 1998.
- Tosun, Necdet. Bahâeddin Nakşibend. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Türer, Osman. "Latîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 110. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- _____. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 143. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- _____. *Sufi Gözüyle Kadın*. Genişletilmiş 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- _____. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 386-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- _____. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 105-107; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları,

Attâr'ın İlâhînâme'sinde Âhîret

Afterlife in İlâhîmah of Attâr

Ayşe Hilal KALKANDELEN

Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Turkish Islamic Literature
Erzurum / TURKEY
ahilal@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8173-9197

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.338424

Atıf / Citation: Kalkandelen, Ayşe Hilal. "Attâr'ın İlâhînâme'sinde Âhîret".

ilted: İlâhiyat Tetkikleri Dergisi sy. 48 (Aralık 2017): 195-213.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Âhiret, ölümden itibaren tekrar başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra ebediyyen devam edecek olan hayattır. Âhiret hallerini içine alan bu hayat, Kur'an-ı Kerim ve hadislerle anlatılmaktadır. Bu haller pek çok âyette belirtilmiştir. Edebî eserlere de akseden bu konu, İranlı şair Attâr'ın eseri İlahinâme'de de dikkati çekmektedir. İlahinâme'de olaylar bir seri halinde baba ve altı oğlu arasında geçmektedir. Attâr'ın ifadesiyle baba ve oğulları; ruh, nefis, şeytan, akıl, bilim, fakr ve tevhidir. Birbiriyle ilintili olan bu olaylar yirmi iki makaleden, makaleler de hikâyelerden oluşmaktadır. Hikâyeler çoğunlukla dinî ve sosyal içerikli olup, kısmen destanlar ve kahramanların etkisiyle yazılmıştır. Eserde geçen hikâyeler ile âhiret, Kur'an-ı Kerim âyetlerine telmihle ve benzetmelerle, bazen bir günahkâr, bazen de bir genç olarak dile getirilmiş, âhiret hayatı güzel ifadelerle örneklenmiştir. Biz de bu makalede eserde geçen dört hikâyeyle âhiret hallerini âyetler desteğiyle ve Attâr'ın ifadeleriyle sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Attâr, İlahinâme, Âhiret, Âhiret Halleri, Kur'an-ı Kerim.

Abstract

Hereafter is the life that restarts with the death and that is going to continue forever after the resurrection in the last judgment. This life, which includes the conditions of hereafter, is told by Qur'an and the hadiths. These conditions are stated in many verses of Qur'an. This issue, being reflected in literary works, draws attention in the work İlahinamah by the Persian poet Attâr. Events in İlahinamah happen in between a father and his six sons. With the statement of Attâr the father and the sons are; spirit, human soul, satan, wisdom, science, poverty and oneness. These events which are related to each other consist of twenty two articles each of which consist of stories. The stories mostly have religious and social contents and they were partly written with the effect of epics and heroes. With the stories in the work, hereafter is seen sometimes as a sinner, sometimes as a young with references and images to the verses of Qur'an and the life in hereafter is exemplified with good examples. In this article, we will try to present the conditions of hereafter in four stories of the work with the help of verses and the statements of Attâr.

Keywords: Attâr, İlahinamah, Afterlife, The states of the afterlife, Qur'an.

Summary

Afterlife (Akhirah) is the opposite of earlier and the feminine-word of ahir (later). As a term it means "the life that starts after the life in the world and that will continue eternally". In Qur'an, it is mentioned 110 times in phrases such as "el-yevm al-ahir (doomsday), ed-dar al-ahirah (the country of afterlife), dar al-ahirah (the country of afterlife), an-nashat al-ahirah (the joy of afterlife). Some scholars define the afterlife as "the life that involves all the situations of the afterlife which starts with the Raphael's first blowing the Horn and continues till the deserving of heaven go to heaven and the deserving of hell go to hell" while others define it as "the life that starts with the second blowing of the Horn and with the resurrection of the people and continues eternally". Afterlife involves the stages of Raphael's blowing the Horn, the doomsday, resurrection and gathering of the great crowd, giving of the deed books, the judgment of everybody by Allah, the reckoning, the settling of the scales with which the good and bad deeds are weighed out, the straight path (as-sirat) on which everyone will pass, the kawthar pool common to the prophet, intercession, and the eternal countries of heaven and the hell.

The word qiyamah is the infinitive form of the root qiyam which means "to stand up and remain standing" and qiyamah means "to resurrect and to get out of the grave, to stand before

Allah". As a result of the terrifying sound that will occur with the Raphael's blowing the Horn, the doomsday will occur suddenly. After a certain amount of time, with the order of Allah, the Horn is blown one more time in order to resurrect all living things, beginning with humans, and to get organized again. With the second blowing of the Horn, the living things stand and go to where the great crowd gathers. On the doomsday, Allah will form the earth as He wants and with the expression of the prophet, the gathering place will be a flat place on which there is no sign. The witness angel that recorded everything the person did in the world and the angel that will take them to the judgment place will accompany them. The people who gathered in the judgment place will wait in the arasat (gathering place). Except for the ones whom Allah will shade by His shadow, people will be kept under hot weather and the court will be set for the judgment. The deed books will be given in the right hand to those who were believers and good people, and in the left hand to those who were bad. In the gathering, everyone will be gathered with his leader, beloved ones and those whom he respects and follows.

In literature, conceptions about the afterlife are used with a vengeance without distinguishing subjects. In couplets the afterlife is sometimes *ukba* (afterlife), sometimes *dar-ı ukba* (the country of afterlife) or *dar-ı beka* (the country of afterlife). Poets generally make use of afterlife subjects within Islamic beliefs. The subjects about afterlife in *divan* poems are mentioned with words and compounds such as: *kıyâmet* (doomsday), *ahir zaman* (end of world's time), *amel defteri* (deed book), *cennet* (heaven), *cehennem* (hell), *rûz-i elest* (the day of promise), *rûz-i kıyâmet* (doomsday), *rûz-i mahşer* (the day of gathering), *rûz-i hesap* (the day of judgment), *rûz-i cezâ* (the day of punishment), *dem-i sûr* (the blowing of the Horn), *belâ* (approval), *arasat* (the place of gathering), *azab* (punishment).

In the Persian poet Attâr's work called *İlâhînâmah* the concepts of sinner, angels of punishment, heaven, seeing Allah, the sinner in the doomsday and the deserving of hell are mentioned. These concepts are afterlife concepts that are mentioned in Qur'an, too. Attâr used these terms with the power in his language and with the mastership in his poetry.

In the first story, the sinner is a young man whom Allah saves. In the gathering, he is helpless and has no way out. He seeks refuge in Allah and Allah covers this sinner human with His miracle. The angels understand that the young man whom they are looking for is saved with the mystery and mercy of Allah. "And it is He who created the heavens and earth in truth. And the day He says, "Be," and it is, His word is the truth. And His is the dominion [on] the Day the Horn is blown. [He is] Knower of the unseen and the witnessed; and He is the Wise, the Acquainted." "The earth entirely will be [within] His grip on the Day of Resurrection, and the heavens will be folded in His right hand." "Allah gives provision to whom He wills without account." While Allah helps His believers, the punishment angels will deal by the disbelievers.

The wise young man in the second story is a good person and as it is mentioned in Qur'an he will be sent to the heaven that angels show. The heaven, where there is no fear and sorrow and where everything one wants happens, will be given to the people as an entertainment. Also, according to the verses and hadith it is stated that after the people gathered in order to be judged, the skies will break and the angels will stand in rows and Allah will appear over the skies with all his power and omnipotence. After that, the deserving of heaven will see Allah and they will almost forget the blessings of heaven, and when they see the Divine beauty their faces will shine with happiness, victory and joy. There is every kind of blessing in heaven. Rivers flow under the high heavens, fountains and springs erupt and there are rivers of milk, delicious drinks, clear water and honey which never lose their tastes.

In the third story, told by the prophet, there is the situation of a sinner who redeems in doomsday and is forgiven by Allah. When people gather around their leaders in the gathering place, the deed book is given to them in which what they did when they were in the world is written. In this book, everything they did – great or small – will take place. Allah is the witness of all and as it is mentioned in the verses, He will judge with truth. In this story, Attâr draws attention to the secret of Allah and the human and the love of the human. Every lover wants to hide his love as he thinks of the virtue of the loved.

In the fourth story, the deserving of hell are told. They are the ones who cannot benefit from Allah's mercy and as it is stated in the verse they are disbelievers who will not be valued in doomsday. Allah will give back to those who mention Allah and who are afraid of the doomsday. With citation to the verse: "Allah has promised the hypocrite men and hypocrite women and the disbelievers the fire of Hell, wherein they will abide eternally." Attâr said; "some individuals of the ummah's are left unfortunate from the mercy of Allah". They will also be devoid of seeing Allah. The punishment of the hell will surrender them from all sides.

Attâr, who withdrew from the world when he was a rich and elaborate tradesman, attended to the dervish order of Rukn ad-Din al-Akkaf who was among that day's investigators and scholars, did prayers and showed obedience, and spent all his favor in removing secular and servile ideas away from his heart. Attâr's grave, who became a martyr in Mongol attack, is outside the city of Nishapur, in a place called shehr-i bezirghan. With the expression of Devletshah, the tomb, which was built by Ali Shir Nevai when it was a wrack and ruin, illuminates one's heart and it is brighter and more refreshing than the Rezvan's garden. It gives a lot of joy and health to people and the tongues of all people praise this mine of goodness and the center of favor, singing this couplet:

These two are essential to save people from afterlife's punishment: a good name and good deeds

After you pass these two, all things on earth are ephemeral.

Giriş

Âhiret, evvelin zıddı, son manasındaki âhir kelimesinin müennesidir. Terim olarak “dünya hayatından sonra başlayıp ebediyyen devam edecek ölüm sonrası hayat” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerim’de el-yevmü’l-âhir, ed-dârü’l-âhire, dârü’l-âhire, en-neşâtü’l-âhire gibi tamlamalar şeklinde 110 yerde geçer.¹ Bazı âlimler âhiret hayatını “İsrafil’ in sûra birinci üflemesiyle başlayan ve cennetliklerin cennete, ce-hennemliklerin cehenneme girmesine kadar bütün âhiret hallerini içine alan hayat” olarak, bazıları “ikinci sura üflenilmesi ve insanların tekrar diriltilmesinden itibaren başlayıp sonsuz olarak devam eden hayat” diye tarif etmişlerdir.² Âhiret, ölümden itibaren tekrar başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra ebediyyen devam edecek hayattır. Bunlar; İsrafil’in sura üflemesi, kıyametin kopması, yeniden dirilme ve mahşer yerinde toplanma, amel defterinin verilmesi, Allah tarafından herkesin sorgulanması, hesaba çekilmesi, iyilik ve kötülüklerin tartılacağı terazilerin kurulması, bütün insanların üzerinden geçecekleri sırat, Hz. Peygamber’e mahsus Kevser havuzu, şefaet, ebedî kalış yurdu cennet ve cehennem³ merhalelerini kapsar.

Bütün canlılar öldükten sonra, dünyadaki düzenin bozulup son bulmasıyla, ölümden sonra diriliş ve sonraki hayat sürecinin başlayacağını bize Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet bildirmektedir. Öldükten sonra dirilme ve sonraki hayat da kıyamet olayı üzerinde temellendirilmektedir.⁴

Kıyamet, “kalkmak, dikilip ayakta durmak” manasındaki kıyâm kökünden isim veya mastar olup “dirilip mezardan kalkma, Allah’ın huzurunda durma” anlamına gelir.⁵ Birinci kıyamet, kâinattaki düzenin bozulup her şeyin yıkılması ve her varlığın fenâ bulmasıdır. İkinci kıyamet ise ölen canlıların, özellikle insanların, Allah’a hesap vermek, sonucuna göre cezalandırılıp cehennem ya da mükâfata mazhar olup cennet hayatına başlamak üzere yeniden dirilmeleridir.⁶ İsrâfil’in sûra⁷ üflemesiyle çıkan korkunç bir ses sonucunda aniden kıyamet meydana gelecektir. Belli bir süre sonra Allah’ın emriyle, başta insanlar olmak üzere canlıların yeniden dirilişi ve yeni bir düzenin kurulması için sûra ikinci defa üflenir.⁸ İkinci kez sûra üflenmesiyle canlılar ayağa kalkarlar ve mahşer alanına doğru ilerlerler.⁹

1 Bekir Topalaoğlu, “Âhiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1: 543; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yay., 2017), 18; Safer el-Muhibbî el-Cerrahi, *Istilahat-ı Süfiyye fi Vatan-ı Asliyye* (İstanbul: Kırk Kandil Yay., 2013), 18.

2 Süleyman Toprak, *Ahirete İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2. Baskı, 2015), 18.

3 Toprak, *Ahirete İman*, 19; Sait Özervarlı, *Kelâmîda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yay., 1998), 116.

4 Ahmet Ceylan, *İslâmîda Ölümden Sonra Diriliş İnançları* (Ankara: Kitap Yay., 2007), 201.

5 Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 187.

6 Ceylan, *İslâmîda Ölümden Sonra Diriliş İnançları*, 201.

7 “(O gün) sûra üflenecek, ardından-Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra (sûra) yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar.” (Zümer, 39/68).

8 Ceylan, *İslâmîda Ölümden Sonra Diriliş İnançları*, 205.

9 Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelam* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016), 367.

Kur'an-ı Kerim'de "bütün insanların bir araya toplanacakları gün" diye nitelendirilen haşr¹⁰, "halkı buldukları mekânlarından çıkararak cemaat halinde bir yere toplamak"¹¹ anlamına gelir. Terim olarak kıyamet gününde yeniden diriltilecek varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder.¹² Kıyamet günü Allah yeryüzünü istediği şekle sokacak ve mahşer yeri Hz. Peygamber'in ifadesiyle, "üzerinde hiçbir alamet bulunmayan, halis buğday unundan yapılmış yufka gibi beyaz ve parlak bir düzlük"¹³ olacaktır.¹⁴ Dünyada insanların yaptıklarını kaydetmiş olan şahit melek¹⁵ ve onları hesap meydanına götürecek melek de kendilerine eşlik edecektir.

Mahşer yerinde toplanan insanlar, arasatta bekleyecekler, Allah'ın gölgesinde gölgelendirecekleri hariç, diğer insanlar sıcağın altında tutulacaklar,¹⁶ yargı için mahkeme kurulacak, amel defterleri sahiplerine iman edip iyi olanlara sağdan, kötülük yapanlara soldan verilecektir.¹⁷ O gün bazı yüzler ağarır, bazıları kararacaktır.¹⁸ Mahşerde herkes kendi önderiyle¹⁹, sevdikleriyle, uydukları ile beraber haşredileceklerdir.²⁰

Hadis-i şeriflerden anlaşıldığına göre de, Hz. Peygamber'in şefaatiyle²¹ hesaba tabi tutulmaya başlanacaktır.²² Kıyamet günü insanların şefaati için peygamberlerin kapısını çalacakları ile ilgili hadis-i şerifte²³ Hz. Âdem'in, Hz. Nuh'un, Hz. Mûsâ'nın ve Hz. İsrâ'nın "nefsi" diyerek insanları Hz. Peygamber'e gönderecekleri anlatılmaktadır.²⁴ O gün hiç kimseye haksızlık yapılmayacak, âyette de belirtildiği üzere herkes yaptığının karşılığını görecektir.²⁵ Mahşer alanında Cennet ve Cehennem yaklaştırılacaktır.²⁶ Cennet, Cehennem'den sonra olacaktır; fakat ona ulaşılması için sırat'tan geçilmesi gerekecektir.

Sırat, sözlükte "cadde, anayol, cehennem üzerinde kurulmuş köprü" demektir. Kur'an-ı Kerim'de "içinizden oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür. Sonra biz, kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz;

10 Bk. Hûd 11/103; Tegâbün 64/9; Zümer 39/68.

11 Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler* (İstanbul: Ağaç Yay., 2003), 143.

12 Bk. Topalaoğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 118.

13 Buhârî, "Rikâk", 45; Müslim, "Cennet", 41.

14 Toprak, *Ahirete İman*, 53.

15 Kâf, 50/17-18-21; İnfitâr, 82/10-19.

16 Buhârî, "Zekât", 4552; Müslim, "Cennet", 62.

17 İnşikâk 84/7-15.

18 Âl-i İmran, 3/106-107.

19 İsrâ 17/71.

20 Meryem, 19/68; Darimî, *Sünen*, 20-Kitâbu'r-Rikâk, B: 71, 2, 627-628.

21 Şefaati, sözlükte "birinin önüne düşüp işini görmek, birinin bağışlanması için af dilemek" anlamında olup, terim olarak ahirette Allah'ın izin vereceği kimselerin, yine O'nun izniyle günahkâr müminlerden bazılarının bağışlanması ya da günahı olmayanların Allah katındaki derecelerinin yükseltilmesini talep etmeleridir.

22 Ceylan, *İslâm'da Ölümünden Sonra Diriliş İnancı*, 222.

23 Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 3, 9.

24 Reyhan Keleş, *Divan Şirinde Âyet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2016), 393.

25 Yâsin, 36/52-54; Sebe, 34/26.

26 Tekvîr, 81/13.

zalimleri de orada diz üstü çükmüş olarak bırakırız” (Meryem 19/71-72) şeklinde geçer.

Hz. Peygamber sıratın cehennem üzerinde olacağını, ondan ilk geçenlerin kendisi ve ümmeti olacağını, o gün sadece peygamberlerin konuşacağını ve bütün duaların “Kurtar Allahım!” şeklinde olacağını bildirmiştir.²⁷ Yine hadislerde müminlerin amellerine göre bazılarının şimşek ve rüzgâr gibi hızlı, bazılarının da yavaş, hatta sürünerek geçeceği ve cennete varacağı, kâfirlerin ve bazı günahkârların ise ayaklarının birbirine takılıp cehenneme düşecekleri haber verilmiştir.²⁸

Cehennem, azab evi, azab yurdu olan ateşin özel ismidir ve müennestir²⁹, terim olarak kâfir, münafık ve müşriklerin sürekli, günahkâr mü'minlerin ise geçici olarak kalacakları yerdir. Kur'an-ı Kerim'de değişik isimlerle yer alır. Bunlardan yedisi yaygın olarak kullanılmıştır. Cehennem, Cahîm, Hâviye, Hutame, Lezâ, Saîr, Sakar. Cehennem için kullanılan azâbü'l-harîk, hamîm, semûm, siccîn, veyl, dârü'l-bevâr, sûtüd-dâr ve esfelû's-sâfilin gibi kelime ve terkipler de vardır.³⁰

Dünya hayatını sağlam iman, sâlih amel ve ahlâkî erdemlilik içinde geçiren mü'min, müttakî, sâlih, velî, şehîd, siddîk, nebî ve resûl kulları için Allah'ın ebedî ikamet yeri olarak hazırladığı yer Cennet'tir.³¹ Cennet, “örtmek, gizlemek” anlamındaki cenn kökünden türetilmiş olup, bitki ve ağaçları örten bahçe; içine girmeden görülmeyen, gizli, çok değerli bağ, bahçe³² anlamına gelir. Cennet, iman eden ve Allah'ın rızasına uygun amellerde bulunan kimselere O'nun lütfu, ihsanı, keremi ve bağışdır.³³ Cennetlikler; âyetlerde 'Allah'ın korunmasını emrettiği bağı koruyan, Rablerine saygıda kusur etmeyen, namazı dosdoğru kılan, rızkı hayır yolunda harcayan, kötülüğü iyilikle savan, babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanların da kendileriyle beraber olacağı³⁴ kişiler' meâlinde vasedilmiştir.

XI. yüzyıldan itibaren rağbet gören, özellikle konularını tasavvuftan alan ve ahlâkî içerikli Farsça ve daha sonra Türkçe mesnevîlerden, dinî ve millî duyguların geliştirilmesinde, birtakım bilgilerin ve inanç sistemlerinin tanıtılmasında ve İslâmî hususların yansıtılmasında ziyadesiyle istifade edilmiştir. En kolay tanzim edilen nazım şekillerinden olduğu için de her mevzua dair uzunca manzume ve kitaplar mesnevî şekliyle yazılmıştır.³⁵

27 Buhârî, “Rikak”, 52; Tirmizi, “Cennet”, 20.

28 Buhârî, “Rikak”, 48; Müslim “İman”, 81.

29 Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, 85.

30 Toprak, *Ahirete İman*, 64.

31 Ra'd, 13/23-24.

32 Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, 86.

33 Bk. Nisâ 4/69-70; Mü'minûn 23/1-11.

34 Bk. Ra'd, 13/20-24.

35 Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı* (İstanbul: Enderun Yay., 1973), 99.

XIII. yüzyıldan XV. yüzyılın ilk yarısına kadar telif edilen mesnevîlerde İran mesnevî şairlerinden en çok medh ü senası yapılan, üstad olarak anılan ve takdir edilen şairlerden biri de Attâr'dır.³⁶

1. Attâr ve *İlâhînâme*

İranlı mutasavvıf, şair, eczacı, hekim Feridüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Ebû Bekr İbrahim b. İshak Attâr-ı Kedkenî-i Nişâbûrî (537/1142 - 618/1221), babadan oğula geçen ocak mesleğini sürdürdüğü için Attâr olarak bilinmektedir. Altıncı ve yedinci asrın başlarının ünlü şair ve âriflerindedir.³⁷ Yetmiş yıl kadar tarikat ehlinin hikâyeleri ve menkıbeleri ile uğraştığı kaydedilmiştir.³⁸ Âlimâne remiz ve işaretleri bulunan şiirleriyle meşhurdur. Yumuşak huylu, edepli bir Allah adamı olması sebebiyle herkesin hürmetini kazanmıştır.³⁹ *Hüsrevnâme* adlı eserinde belirttiği üzere sırdır.⁴⁰

Eser takriben 6500 beyitlik bir mesnevîdir.⁴¹ Mefâîlün Mefâîlün Feûlün vezindedir. Münâcât, na't, miracnâme, dört halifeye övgü ve makale adını verdiği yirmi iki bölüm ve bir hâtimedden oluşmaktadır. Bir hükümdarın altı oğluna dünyada en çok arzu edip elde etmek istedikleri şeyleri sorması, onların da sırasıyla cevap olarak verdikleri hikâyeler konu edilmektedir. Her biri insanın ihtiraslarından birini temsil eden arzular etrafında gelişen hikâyede baba bunların manasızlığını gösterir.⁴² Baba çocuklarına öğüt verdikçe kendisi de kemâle ermektedir.

Makaleye konu edilen ve âhîret merhalelerinin bir kısmını kapsayan bu konuları dört hikâyeye üzerinde göstermeye çalışacağız.

2. İlâhînâme'de Âhîret ile İlgili Hikâyeler

2.1. Üçüncü Makalede⁴³ "Günahkâr Genç İle Onun İçin Görevlendirilen Azap Melekleri" Başlıklı Yedinci Hikâyeye⁴⁴

36 Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî* (İstanbul: Kitabevi Yay., 1999), 30.

37 Zebihullah-i Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1344), 2: 858.

38 Devletşah, *Şair Tezkireleri*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), 253.

39 Ömer Ferit Kam, *Divan Şiirinin Dünyasına Giriş, Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı*, haz. Halil Çeltik (Ankara: Birleşik Yay., 2008), 85.

40 Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, 859.

41 Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Feridüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 2: 97.

42 Şahinoğlu, "Attâr, Feridüddîn", 97.

43 Attâr'ın İlâhînâme'sini oluşturan bölümler (makaleler) içerisinde yer alan hikâyelerin üçüncüsü.

44 Attâr'ın İlâhînâme'sini oluşturan bölümler (makaleler) içerisinde yer alan hikâyelerin yedincisi.

حکایت جوان گناهکار و ملائکهٔ عذاب که بر او موکلند

در آید وز خدا خواهد امانی نماید⁴⁵
 ولی قاضی فضلش یار باشد
 که پیش آرند در دوزخ عذابش
 که «از چه می کشید او را درین راه؟
 که تا در دوزخ اندازیم او را»
 که «هستیم ای عجب با او، بهم،
 که ما هر دو بهم خواهیم بودن»
 نه هرگز این کرامت دیده باشند
 بلرزند آنگهی بی هوش گردند
 چه می پایی، هلا بگریز ازیشان»
 که نه سر دارد این وادی ونه پای
 که نیست این جایگه راه گریزی؟»
 بیا در ما گریز از جمله رستی»
 که نقد من به جز بیچارگی نیست
 مرا در پردهٔ اسرار آری»
 کند پنهانش از خلق قیامت
 بخلوتگاه دیدارش رساند
 نه بینند آن جوان را بر سر راه
 بهر سویی بمردی، می شتابند
 مگر در عالم باقی فنا شد
 نمی بینم، از وی دست شستیم
 اگر با ما نگویی جان ما شد»

در اخبار است که در محشر جوانی
 بغایت جرم او بسیار باشد
 ملائکه می کنند آنجا شتابش
 همی حالی، خطاب آید ز درگاه
 همی⁴⁶ گویند «می تازیم او را
 خطاب آید دگر، اما معما
 شما را این نمی باید شنودن
 ملائکه این سخن نشنیده باشند
 از این هیبت همه خاموش گردند
 خطاب آید جوان را «کای پریشان!
 جوان گوید «خدایا در چنین جای
 کجا دانم⁴⁷ شدن از رستخیزی
 خطاب آید که «ای در عین مستی
 جوان گوید «مرا ین یارگی نیست
 مگر تو فضل خود در کار آری
 خداوندش ببوشد از کرامت
 بدولت جای اسرارش رساند
 ملائکه چون بهوش آیند آنگاه
 بجویندش بسی اما نیابند
 بحق گویند «خصم ما کجا شد
 بهشت و دوزخ این ساعت بجستیم
 تو میدانی الهی کو کجا شد»

45 Şiirler Kedkeni neşrinden alınmıştır; fakat bazı beyitler, Ritter neşriyle farklılık arz etmektedir. Tesbit edilen bu farklar, K: Rıza Şefî'i-i Kedkeni neşri ve R: Hellmut Ritter neşri şeklinde gösterilmiştir.

46 چنین خواندم که در محشر جوانی
 R در آید وز خدا خواهد امانی

47 R یارم

که در پرده سرای عصمت ماست
 شما را نیست با او هیچ کاری
 شما را رفت باید از میانه»
 کجا اندر میان اغیار باشد
 نمایند آفتابی در عنایت
 همه نقصان تو اخلاص گیرد
 که تا کارت نباشد جز نظاره⁴⁸

خطاب آید که «این از حکمت ماست
 چو او را هست پیش ماقراری
 کنون او داند و ماجاودانه
 عنایت چون ز پیشان یار باشد
 وللی اول نبی را در هدایت
 عنایت گر ترا با خاص گیرد
 کند دیدار خویش آشکاره

Anlatıldığına göre mahşerde bir delikanlı belirir, Allah'tan aman ister. Onun günahı son derece fazladır; fakat fazilet sahibi bir yargıç ona yâr olur. Melekler orada koşturur, cehennem azabını çektirmek ister. Derhal Allah katından hitap gelir: Neden onu bu yola çekiyorsunuz? Derler ki: Biz onu cehenneme atacağız, onun için koşturuyoruz. Böylece onu Tekrar hitap gelir, muamma gibi: Hayret doğrusu! Biz onunla beraberiz. Sizin bunu işitmemeniz gerekir. Biz ikimiz birlikte olacağız. Melekler böyle bir söz işitmemiştir. Asla böyle bir keramet görmemiştir. Bu (sözün heybetiyle) heybetle susar kalırlar. Sonra titrer, kendilerinden geçerler. Delikanlıya hitap gelir: Hey perişan! Ne duruyorsun, haydi kaç onlardan. Delikanlı der: Allah'ım, böyle bir yerde bu vadinin ne başı ne sonu belli. Bu mahşerden nereye gidebilirim? Yok zira burada bir kaçış yolu. Hitap gelir: İyice sarhoşsun sen gel bize kaç, her şeyden kurtulursun. Delikanlı der: Bende bu kudret yoktur. Benim elimde sadece biçarelik vardır. Ancak sen faziletinle lüt-federsen, beni sırlar perdesine çekebilirsin. Allah onu kerametiyle örter, onu kıyamet halkının gözünden saklar. Onu sırlarının devletine ulaştırır. Onu buluşmaya mahsus halvetgâha kavuşturur. Melekler kendilerine geldiklerinde o delikanlıyı göremezler yol üstünde. Onu ne kadar arasalar da bulamazlar. Her tarafa koşturur dururlar. Allah'a derler: Bizim hasmımız nereye gitti? Yoksa bekâ âleminde fâni mi oldu? Az önce cenneti, cehennemi aradık. Göremiyoruz onu, bu işten vazgeçtik. İlâhî! Nereye gittiğini sen bilirsin. Bize söylemezsen, bittik demektir! Hitap gelir: Bu bizim hikmetimizdendir. Bizim ismet sarayımızın perdesi arkasındadır. Onun yeri artık bizim yanımızdır. Sizin bundan böyle onunla işiniz yoktur. Şimdi o bilir, ebediyen biz biliriz. Artık sizin aradan çekilmeniz gerekir.

Allah'ın inayeti baştan yâr olunca, yabancılar nasıl olabilir arada? Ama önce Nebî'yi hidayet için inayetiyle bir güneş gibi gösterir. Allah'ın inayeti seni haslar arasına alırsa bütün eksikliklerin döner ihlâsa. Kendi yüzünü gösterir sana açıkça olmaz işin senin seyretmekten başka.⁴⁹

48 Attâr, *İlâhînâme*, nşr. Muhammed Rıza Şefî'i-i Kedkenî (Tahran: İntişârât-ı Suhen 1385 hş.), 161-162.

49 Feridüddin Attâr, *İlâhînâme*. Farsça'dan çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 65-66.

2.2. Üçüncü Makalede “Bilgili Genç, Cennet, Hak Teâlâ’yı Görüş” Başlıklı Sekizinci Hikâye

حکایت جوان صاحب معرفت و بهشت و لقای حق تعالی

که برخیزد قیامت وان همه سوز
بگردد او هزاران مقررعه زن
جهانی می دهند از بهر او راه
که او را در فلان قصری فرود آر
همه حوران ز شوق او بفریاد
هزار و دو هزار از هر سو او را
خدای خویش را بیند که آنجاست
زهر دو ظاهرش گردد جهانی
نه بیند جز خدای خویشتن او
ولیک آن جمله سودای محالست
نه هر چوگان زند گویی از آنجا
زبانی از رهش پُرسان و ترسان
که می ترسی و می پُرسی همیشه
همه شهر دلت این پیشه گیرد
ولیکن از مشام جان توان برد
که جانت در حضور دلستانست
که هر دم در حسابت صد حجابست⁵⁰

چنین نقلست در اخبار کان روز
جوانی در میان آید مَزین
زهر سو راه می جویند آنگاه
بخازن پس خطاب آید ز جبار
دران قصرش فرود آرند دلشاد
دریچه باشد آن قصر نکو را
بهر درکان جوان می بنگرد راست
هزاران درگشاید هر زمانی
ولی در هر جهان از مرد و زن او
همه عالم تمنای وصال است
نه هر کس را رسد بویی از آنجا
دلی باید ز حق ترسان و بریان
ترا گر با تویی آنست پیشه
نهادت جمله این اندیشه گیرد
که تا یک لحظه بوی آن توان برد
ترا عمر حقیقی آن زمانست
وگر عمر تو بیرون زین حسابست

Hadislerde şöyle nakledilir: O gün kıyamet kopar; onca yanlış arasında süslenmiş bir genç gelir ortaya. Binlerce değnekli çavuş onun etrafında. Sonra her taraftan ona yol açarlar. Bir dünya onun için yol açar. Cebbar Allah'tan haznedara hitap gelir: Onu filan kasma yerleştir. Memnunlukla genci o kasma indirirler. Feryada gelir onun şevkiyle huriler. O güzel kasrın pencereleri vardır; her tarafa açılan bin, iki bin penceresi vardır. O genç hangi pencereden bakacak olsa Rabbini görür o pencereden. Her an kasırda binlerce kapı açılır. Her kapıdan ona ayrı dünya görünür; fakat her dünyada kadın, erkek varken görmez o kendi Hüdâsı'ndan başkasını.

50 Attâr, İlahinâme, 163.

Her âlemde vuslat temenni edilir; ancak bunların tümü imkânsız sevdadır. Herkes oradan bir koku alamaz, her çevgen oradan top çelemez. Hak'tan korkan, kebab olmuş gönül gerekir. O'nun yolunu soran, korkan dil gerekir. Sen de bu yolda giden biriysen, korkarsın, daima sorarsın. Tüm varlığınla bunu düşünürsün, bununla ilgilenir tüm gönül şehrin. Sonunda bir an için bu koku alınır; ama bu koku can burnuyla alınır. Gerçek ömrün o zaman başlar; çünkü canın sevgilinin huzurundadır. Eğer ömrün bu hesabın dışındaysa, her an yüz hicap vardır hesabında.

2.3. Dokuzuncu Makalede “Maşher Günündeki Günahkâr” Başlıklı On İkinci Hikâye

که حق گوید بشخصی روز محشر
که تا چه کرده عمری فراوان
نه بیند جز معاصی چیز دیگر
زبان بگشاید و گوید «الهی
حقش گوید که «پشت نامه برخوان»
چنان یابد نوشته کاخر⁵¹ کار
همه دردیش درمان گشته باشد
بداده باشدش ده نیکویی باز
خدا ده نیکویی بنوشته باشد»
زهی بنده که چون آزاد گردد
ندیدم از کرام الکاتبین حق
که نوشتند بر من آن دو هشیار
بلی چون آن نوشتند⁵² این نویسنده⁵³
بهر یک ده نیکویی می دهی باز
ز فضلت بر گناهان سود کردم»
بخندید و شدش دندان پدیدار
زهی گستاخی آخر از کفی خاک»

چنین نقلی درست است از پیمبر
که «ای بنده بیا و نامه برخوان
چو بنده نامه برخواند سراسر
چو در نامه نبیند جز سیاهی
به دوزخ می روم زین عمر تاوان»
چو پشت نامه برخواند به یکبار
«بتوبه در پشیمان گشته باشد
بجای یک بدی داننده راز
بدی را چون پشیمان گشته باشد
چو بنده آن بیند شاد گردد
بحق گوید که «ای قیوم مطلق
که من دارم گنه زین بیش بسیار
بگو کان بر سر⁵⁴ مسکین نویسنده⁵⁵
که تا چندان که بد کردم ز آغاز
اگر چه من گناهان زود کردم⁵⁶
پیمبر از چنین گفتار و کردار
پس آنگه گفت که «ای⁵⁷ دارنده پاک

51 R آخر

52 R مگر آن سترند K بلی چون آن نوشتند

53 R نوشتند

54 R من

55 R نوشتند

56 R گناه آلود مردم K گناهان زود کردم

57 R ای K کای

اگر آگه شوی بیم هلاکست
 چنین سزای عجایب را سبب چیست؟
 از آن⁵⁸ آمد که یعنی هیچ هیچی
 که تا از جانت شود زان را⁵⁹ که آگاه
 که از چشم خود و خلقت نهان کرد
 درون جمله تخت خواب بنهاد
 توانی خفت بی غیری، زهی بخت!
 چنین بهتر که باشد جای معشوق
 مسلم نیست، پنهان باید از عز⁶⁰

ز سزای کان میان خاک و پاکست
 که می داند که این سزای عجب چیست
 ترا در پیش چندین پیچ پیچی
 بلی⁶¹ این جمله زان افتاد در راه
 چو تو معشوق بودی او چنان کرد
 هزاران پرده اسباب بنهاد
 تو با معشوق زیر پرده بر تخت
 چو نتوان دید سر تا پای معشوق
 که جلوه دادن معشوق هرگز

Peygamber'den şu sahih hadis nakledilmiştir: Maşer gününde Hak birine şöyle der: Kulum! Gel, amel defterini oku, ömründe ne çok şey yapmışsın! Kul bütün amel defterini okuyunca başka bir şey görmez günahlarından başka. Siyahlık dışında defterinde bir şey görmez, dile gelir, İlâhî der ömrümün cezası olarak cehennem'e gidiyorum. Hak ona der: Arkasını oku defterin. Kul defterin arkasını okuyunca, defterin sonunda şu yazıyı görür: Tövbe ederek pişman olmuştur, Tövbesi dertlerine derman olmuştur. Sırları bilen Tanrı onun her kötülüğü için, on iyilik vermiştir ona. Madem kötülüklerinden dolayı pişman olmuştur, Allah onun hanesine on iyilik yazmıştır. Kul bunu görünce sevinir. Özgür olduğu için ne şanslı kuldür! Kul Hakk'a der: Mutlak kayyum olan Rabbim, iki yazıcı melek yüzünden gerçeği görmedim. Benim bunlardan çok fazla günahım var, iki uyanık melek defterime işlememişler. Yarabbi! Söyle misin, ben zavallı hakkında yazarlarken bazı günahlarımı siliyor, bazılarını yazıyorlar mıydı? Baştan beri bunca günah işledim, her günahıma karşılık bana on iyilik veriyorsun. Günahlara bulanmış biri olsam da günahlarımdan kâr ettim fazlınla. Peygamber bu sözleri, yapılanları anlatırken güldü, dişleri göründü. Daha sonra dedi; Ey tertemiz Rabbim! Bir avuç topraktan gelen küstahlık nedir?

Temiz can içinde bir sır vardır, bu sırdan haberin olursa, helâk olursun. Bu acayip sırrın ne olduğunu kim bilir? Böyle acayip bir sır için sebep nedir? Senin önünde bunca virajlı yol var. Bir hiç olduğundan meydana gelmedi bunlar. Bakarsın, kendinden haberdar olursun diye bütün bunlar döküldü ortaya. Maşuk olduğun için böyle yaptı. Seni kendi gözünden, halktan sakladı. Binlerce sebepler perdesi çekti, hepsinin içine bir yatak koydu. Sen maşuğunla, perde arkasında, yatağında başkası olmadan uyuyabilirsin.

58 نه زان R

59 خویش گردی بو K جانت شود زان را

60 Attâr, *İlahînâme*, 230-231.

61 ولی R

Ne baht ama! Madem maşuk baştan ayağa görülemiyor, maşuğun yerini görmek daha iyi. Maşuğun kendini göstermesi asla mümkün değil; gizli kalması gerek şanıyla.

2.4. Yirminci makalede “Cehennem Ehli Hakkında” Başlıklı Onuncu Hikâye

گروهی را کند بی بهره رحمت
سوی دوزخ برید آغشته در خون»
ز حق خواهند مهل اندک نه بسیار
که «کاری می نگردد دیر ما را
بفضل این قوم را دادیم مهلت
که می گریند این مدت شب و روز
ز حضرت مهلتی باید دگرشان
که تا بر درد خود خون میفشانند
همی گریند و می گردند در خون
نگوید کز چه می گرید چندین؟
چو جان من فدای اشک ایشان
ز حضرت جز دل ایشان ندارد
بدرمان کردنست فرمان نباشد
که دردش از بسی درمان ترا به
دلت جز بر جراحی نیست اصلاح
مگر از خاک برگیرد ترا بار
بدست آری کمنند دلربایش⁶²

چنین نقلست کز آحاد امت
خطاب آید که «ایشان را هم اکنون
بآخر بر لب دوزخ بیکبار
خطاب آید ز حضرت آشکارا
کنون سالی هزاری، نه بعلت
چنین نقلست ازان قوم جگرسوز
چو این سال هزار آید بسرشان
دوی دیگر ز حق مهلت ستانند
مدام این سه هزاران سال افزون
که کس یک لحظه با آن قوم مسکین
بزرگی گفت صد جان پریشان
که دردی را که آن درمان ندارد
ترا تا درد بی درمان نباشد
همی یک دردش از صد جان ترا به
ترا گر بوعییده هست جراح
پپای انداز خود را سرنگونسار
اگر تو برنگیری سر ز پایش

Şöyle anlatılmıştır: Ümmetin fertlerinden bir kısmını rahmetinden nasipsiz bırakır. Hitap gelir: Onları da şimdi Cehenneme götürün kan revan içinde. Nihayet Cehennem kuyusunda çok değil, kısa bir süre isterler Hak'tan. Tanrı katından açıkça hitap gelir: Geri kalmalarında bir beis yok. Şimdi hiçbir sebep yokken bin yıl bu halka mühlet verdik lütfumuzla. Anlatıldığına göre bu ciğeri yanık insanlar bu süre içinde gece gündüz ağlarlar. Bin yıllık süre tamamlanınca tekrar süre istemeleri gerekir Tanrı'dan. İkinci defa Hak'tan mühlet alırlar. Kendi dertleriyle gözlerinden kan saçarlar. Böylelikle üç yıldan fazla ağlayıp kanlara batarlar. Bu miskin insanlara kimse bir an bile “Neden bu kadar çok ağlıyorsunuz?” demez. Bir büyük insan dedi: Yüz perişan can benim canım gibi feda olsun onların gözyaşına; çünkü bu derdin dermanı yoktur. Onların

gönlünde sadece Allah derdi vardır. Senin dermansız bir derdin yoksa derman bulman için emir çıkmaz. Onun bir derdi senin için yüz candan iyidir. Onun derdi senin için birçok dermandan iyidir. Senin Ebû Ubeyde gibi cerrahın yoksa iyileşmez gönlündeki yara. Baş aşağı at yere kendini belki dost kaldırır yerden seni. Başını onun ayaklarından kaldırmazsan onun gönül çelen kemendini elde edersin.

Sonuç

Kelâm ilminin konusu olan âhîret hakkında ayrıntılı araştırmalar yapıp, kelamcılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte kıyamet, diriliş, cennet ve cehennem konuları kabul edilen, inanılan konulardır; ihtilafli konular kıyamet alametleri, sırat ve şefaât gibi konunun ince ayrıntılarından.

Ebebiyatta şairler tarafından âhîret ve ilgili mefhumlar ziyadesiyle kullanılmıştır. Beyitlerde âhîret, bazen ukbâ, bazen de dâr-ı ukbâ veya dâr-ı bekâdır. Şairler genellikle âhîret konusunu İslâmî inançlar dâhilinde işlerler. Divanlarda ahîret ile ilgili mefhumlar; kıyamet (mahşer, haşr, restâhîz), ahir zaman, amel defteri, cennet (cennet ile ilgili mefhumlar), cehennem, rûz-i elest, rûz-i kıyâmet, rûz-i mahşer, rûz-i hesap, rûz-i cezâ, dem-i sûr, belâ, arasat, azab kelime ve terkipleriyle geçmektedir. Şairler bazen bir şeyin süresi ve devamı için “haşre dek, haşre değin, kıyamete dek” sözlerini; “kıyamete kalmak” tabirini bir şeyin ele geçmesinin imkânsızlığı, “kıyamet kopmak” tabirini bir şeyin tesirinin şiddeti, “kıyamet kapısı açmak” tabirini de ölüm haline işaret olmak üzere kullanırlar.⁶³

İlâhînâme'de âhîret ile ilgili özellikle bölüm başlarında Attâr'ın makale diye isimlendirdiği başlıklarda günahkâr, azap melekleri, cennet, Hak teâlâyı görüş, mahşer günündeki günahkâr ve cehennem ehli kavramları geçmektedir. Bu kavramlar Kur'ân'da da geçen âhîret kavramlarıdır. Attâr, bu kavramları dilindeki güç ve şiirindeki ustalık ile kullanmıştır.

Birinci hikâyede günahkâr, Allah'ın koruduğu bir gençtir. Mahşer ânında biçare kaçış yolu bulamamaktadır. Allah'ın fazîletine sığınır, O da günahkâr kulunu kerametiyle örter. Melekler, arayıp bulamadıkları gencin Allah'ın hikmeti ve inayetiyle kurtulduğunu anlarlar. “Gökleri ve yeri hak (ve hikmet) ile yaratan O'dur. “Ol!” dediği gün, oluverir. Sözü haktır. Sûra üfleneceği gün de mülk O'nundur. Gizliyi ve açığı bilendir. O, hükümdardır, her şeyi haber alandır”⁶⁴ “Bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun avucundadır. Yerler O'nun kudretiyle dürülmüş olacaktır.”⁶⁵ Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.⁶⁶ Allah, imanlı kuluna ikramda bulunurken, inkârcı kullarına azap meleklerince muamele edilecektir.⁶⁷

63 Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yay., 1973), 34. En'am, 6/73.

64 En'am, 6/73.

65 Zümer, 39/67.

66 Nûr, 24/37-40.

67 Nesâî, *Sünen*, 21: *Kitabü'l-Cenâiz*, 9.

İkinci hikâyedeki bilgili genç, iyi bir insandır ve Kur’ân’da belirtildiği gibi meleklerin gösterdiği cennete girecektir.⁶⁸ Korkunun, üzüntünün olmadığı, istenen her şeyin olduğu cennet, Allah’tan insanlara bir ağırlama olarak verilecektir.⁶⁹ Yine âyet ve hadislere göre insanların hesaba çekilmek üzere toplandıktan sonra göklerin yarılacağı⁷⁰ meleklerin saf olacağı, Allah’ın arşı üzerinde güç ve iktidarıyla tecelli edeceği belirtildiği üzere cennet ehli Hak teâlâ’yı görecek, cennet nimetlerini adeta unutacak, ilâhî cemâli temâşâ ettikleri zaman yüzleri mutluluk, zafer ve sevinç ışıkları saçacaktır.⁷¹ Cennette her türlü nimet vardır. Yüksek cennetlerin altından ırmaklar akar, pınarlar, çeşmeler fişkırır, tadı hiç bozulmayan süt, lezzetli içecekler, berrak su ve bal ırmakları bulunur. (Muhammed, 47/15.) Cennette sıkıntı duyulacak hiçbir şey yoktur.

Üçüncü hikâyede hazreti peygamberden naklen mahşerde tövbe eden bir günahkârı Allah’ın affetmesi hâli vardır. Hikâyede Allah’ın: *Kulum! Gel, amel defterini oku, ömründe ne çok şey yapmışsın!* ifâdesi Kurân-ı Kerim’de: “*Her milletin önderini çağırduğumuz gün kimlerin kitabı sağından verilirse, işte onlar, kitaplarını okurlar ve en ufak bir haksızlığa uğratılmazlar*”⁷² “*Her insanın işlediklerini boynuna doladık, kıyamet günü onun için, açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkarırız. “Kitabını oku, bugün nefsin sana hesapçı olarak yeter”*”⁷³ meâlindedir. İnsanlar mahşer yerinde önderleri etrafında toplandıkları zaman dünyada yaptıklarının yazılı olduğu bir kitap (amel defteri) sunulacaktır. O defterde yaptıkları büyük küçük her şey yer alacaktır.⁷⁴ Allah her şeye şâhittir ve âyetlerde de belirtildiği üzere hak ile hükmedecektir.⁷⁵ Attâr bu hikâyede Allah ile kulunun sırrına, kulun aşkına dikkati çekmektedir. Her âşık kendi sevgilisinin namusunu düşünüp onu gizli tutmak ister.⁷⁶

Dördüncü hikâyede cehennem ehlinde bahsedilmektedir. Onlar Allah’ın rahmetinden faydalanamayacak olanlar, âyette de belirtildiği üzere kıyamet günü değer verilmeyecek inkârcı kimselerdir.⁷⁷ Allah’ı anan, kıyamet gününden korkanlara Allah yaptıklarının karşılığını verecektir. “*Allah cehenneme ebediyyen giren inkârcılara rahmet etmez*”⁷⁸ âyetinden iktibasla Attâr, “*ümmin fertlerinden bir kısmını rahmetinden nasipsiz bırakır*” ifadesini kullanmıştır. Onlar Allah’ı görmekten de mahrum kalacaklardır. Cehennem azabı kâfirleri her taraftan kuşatacaktır.

68 Nahl, 16/32.

69 Fussilet, 41/30-32.

70 Hakka, 69/13-18.

71 Bk. Âl-i İmran, 3/107; Tevbe 9/72 v.d.

72 İsrâ, 17/71.

73 İsrâ, 17/13-14.

74 Arsan ve Bozkurt, *Sistemantik Kelam*, 384.

75 Sebe, 34/26; Ahkâf, 46/19-20.

76 Aygün Alizade, “Feridüddin Attâr’ın İlahiname Adlı Eserinin Şekil ve İçerik Özellikleri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3, sy. 10 (Aralık 2016): 147.

77 Kehf, 18/103-106.

78 Nisa, 4/137.

Zengin ve gösterişli bir iş sahibiyken dünyadan el çeken Attâr, zamanın muhakkik ve âriflerinden olan Ruknuddîn-i Akkâf'ın dergâhına girmiş, taat ve ibadetle uğraşmış, bütün himmetini dünyevî ve süflî düşünceleri kalbinden çıkarmaya sarfetmiştir. Moğol saldırısında şehit olan Attâr'ın kabri Şadiyah şehrinin dışında, şehir-i bezirgân denilen yerdedir.⁷⁹ Harap ve viran halde iken Emir Ali Şîr Nevâî tarafından yaptırılan türbe, Devletşâh'ın ifadesiyle insanın gönlünü aydınlatmakta, Rıdvan'ın bahçesinden daha nurlu ve ferahlık verici, insanın canına cennet bahçelerinden daha çok cankaticıdır; bütün insanların dili bu hayrat madenini ve bu iyilikler merkezini övmekte, şu beyti terennüm etmektedir:

دو چیز حاصل عمرست: نام نیک و ثواب وزین دو درگذری کَل من علیها فان
 İnsanı âhiret azabından kurtarmakta iki şey esastır: İyi ad ve sevap.
 Bu ikisini geçtikten sonra artık yeryüzünde olan her şey fânîdir.⁸⁰

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs*. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1408.

Alizade, Aygün. "Feridüddin Attâr'ın İlâhiname Adlı Eserinin Şekil ve İçerik Özellikleri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3, sy. 10 (Aralık 2016): 133-152.

Arslan, Hulusi, Mustafa Bozkurt. *Sistemantik Kelam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Attâr, Ferîduddîn-i Nişâbüri. *Divân-ı Attâr-ı Nişâbüri*, tas. Saîd-i Nefîsî. Tahran: İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, 1384.

_____. *İlâhînâme*. nşr. Hellmut Ritter. Matbaa-i Maarif, İstanbul 1940.

_____. *İlâhînâme*. nşr. Muhammed Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî. Tahran: İntişârât-ı suhen, 1388 hş.

_____. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. nşr. Muhammed İsti'lâmî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1346/1927.

_____. *İlâhînâme*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

_____. *İlâhînâme*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2006.

_____. *İlâhînâme*. çev. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

80 Devletşah, *Şair Tezkireleri*, 254.

80 *Metn-i Kâmil-i Divân-ı Şeyh-i Ecell Saâdi-yi Şîrâzi*, 664.

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Bilgin, Azmi. “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01445/1995_1/1995_1_BILGINA.pdf (E.T. 14. 09. 2017).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Mu'cemu's-Sahîh*. İstanbul: 1315.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1430.
- Ceylan, Ahmet. *İslâm'da Ölümünden Sonra Diriliş İnanıcı*. Ankara: Kitap Yayınları, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Devletşah. *Şair Tezkireleri*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sunen*. Kahire 1950.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Yusuf Karaca v. dğr., Ankara: Berikan Yayınları, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sunen*. Dâru ihyâit-turâsil-Arabî, 1975.
- Kam, Ömer Ferit. *Divan Şiiri'nin Dünyasına Giriş, Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı*. haz. Halil Çeltik, Ankara: Birleşik Yayınları, 2008.
- Kanar, Mehmet. *Farsça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Kayaalp, İsa. *Sultan Ahmed Divanı'nın Tahlili*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *el-Mu'cemu'l-mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1422.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*, thk.: Bedrettin Çetiner, 2.bs., İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özerverli, Sait. *Kelâm'da Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Sa'di-yi Şirâzî. *Metn-i Kâmil-i Divân-ı Şeyh-i Ecell Sa'di-yi Şirâzî*. nşr. Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Rovzene, Tahran 1383 hş.

- Safer el-Muhibbî el-Cerrahî. *Istılahat-ı Sufiyye fî Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013.
- Sefercioğlu, M. Nejat. *Nev'î Divânı'nın Tahlili*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Attâr, Feridüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4: 94-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1973.
- Tolasa, Harun. *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. bs., 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2: 544-545, 548. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- _____. "Cehennem". *DİA*, 7: 227.
- _____. "Cennet". *DİA*, 7: 374.
- Toprak, Süleyman. *Ahirete İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Toprak, Süleyman ve Şerafettin Gölcük. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Zebihullâh Safâ. *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1344.
- Zebihullâh Safâ. *İran Edebiyatı Tarihi*. çev. Hasan Almaz, Ankara: Nüsha Yayınları, 2002.

Kur'an'da Bildirilen İnsanî Zaafların Divan Şiirindeki Yansımaları

Reflection of Human Weaknesses which were Mentioned in the Qur'an on Divan Poetry

Mehmet GÖKTAŞ

Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Turkish-Islamic Literature
Erzurum / TURKEY
mehmet.goktas@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6384-5287

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.341322

Atıf / Citation: Göktaş, Mehmet. "Kur'an'da Bildirilen İnsanî Zaafların Divan Şiirindeki Yansımaları". *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48 (Aralık 2017): 215-239.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Her büyük edebiyatın kendini meydana getiren bir ilim ve fikir kaynağına dayandığı görülür. Bizim edebiyatımızın ilim ve fikir kaynağı en başta kutsal kitabımız Kur'an'dır. Türklerin X. asırda İslam'ı kabul etmelerinden sonra bu dinin kutsal kitabı olan Kur'an, hayatın her alanında etkisini gösterdiği gibi edebiyatına da tesir etmiş vücuda getirilen tüm eserlerde Kur'an'ın tesiri açıkça kendini göstermiştir.

Biz bu çalışmamızda Kur'an'da insanî bir zaaf olarak bildirilen psikolojik özelliklerin Divan edebiyatındaki yansımalarını incelemek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, Divan şiiri, İnsan, Zaaflar.*

Abstract

It is evident that every great literature is based on a source of knowledge and thought which generates itself. Our literature's source of knowledge and thought is our Holy Book The Qur'an, in the first place. Following the adoption of Islam, the Holy Book made a great influence on Turkish-Islamic literature and in every piece of work written after Islamization, the trace of this Holy Book has been observed very clearly.

In this study, we would like to investigate the specialties mentioned in the Qur'an, which are deemed as psychological weaknesses and their reflections in Divan Literature (classical Ottoman poetry).

Keywords: *Qur'an, Divan Poetry, Human Beings, Weaknesses*

Summary

It is a very well-known fact that every grand literature depends on a source of wisdom and notion which creates itself. All of the Islamic disciplines which emerged upon a Qur'anic basis form the source of wisdom and notion of Turkish-Islamic literature.

This study aims to investigate the reflections of human weaknesses -which were mentioned in the Qur'an- on Diwan Poetry. The religion of Islam has a great influence on Turkish nation. Beginning with the acceptance of Islam, its Holy Book the Qur'an has deeply influenced Turkish-Islamic literature in terms of language, content and form. Qur'anic verses were cited both in wording and in meaning and had been made the subject of literary works. One of the fields that this influence is evidently observed is our Diwan literature.

In order to serve as a source for this study, the following poets and their works (diwans) have been selected : one of the most prominent poets of 14th century Kadı Burhaneddin, the 15th century foundation era poet Şeyhî, also Necati Beg, who is considered to be the greatest poet of second half of 15th century; Zatî, Hayâlî Bey and Usûlî who lived in 16th century were among the leading representatives of the time; a scholar poet Nev'î; Taşlıcalı Yahyâ Bey, who was well-known in mathnawi (poem made up of rhymed couplets, each couplet being of a different rhyme) genre and wrote five mathnawis, also was a scholar artist; Baki, considered to be the greatest poet of 16th century Turkish literature; Fuzulî, a poet love who is very profound and sincere, and who influenced all ages after him; Nabî, the most famous poet of second half of 17th century, who is one of the pioneers of erudite and didactic poetry era; Nailî, a representative of genre 'Sebk-i Hindî'; Sheikh Galib, who lived in the first half of 18th century and is considered to be final great representative of Diwan poetry.

When these works are examined, it is evidently visible that they have a broad insight in Islamic sciences, particularly in the Qur'an. We also observe that they convey their vast knowledge to the reader with an utmost artistic approach.

* Bu makale "*Divan Şiirinde İnsan Telakkisi*" isimli doktora çalışmam esas alınarak ve daha sonra tespit edilen yeni bilgiler ilave edilerek hazırlanmıştır.

In the Ottoman society, it is true that philosophical thought was expressed through a poetic discourse. This discourse has been strengthened by citations of Qur'anic verses, both in wording and in meaning. This point has been elucidated through studies conducted on diwan poetry repertoire of six centuries.

Main themes of our study, which consist of "love of material world", "desire to save money and store assets", "addiction to fame", "love of worldly ranks", "pride", "interest in opposite gender", "carnal desires", "desperation", "desire to be immortal", "endless ambitions and demands", are humane emotions and weaknesses and they have been expressed by the poets in a poetic manner, in accordance with the form and content as they were mentioned in the Qur'an. These verses (poems) have played a significant role in building a respectable, proper and dignified society.

Mankind was created by Allah and He knows them best. Like the Qur'an says: "Does the Creator not know? He is the Subtle One and the All-Knowing" (Surah al-Mulk 67/14). Therefore, the verses of the Qur'an "Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return." (Surah Al-i 'Imran 3/14), "Wealth and children are [but] adornment of the worldly life. But the enduring good deeds are better to your Lord for reward and better for [one's] hope." (Surah al-Kahf 18/46), "And you love wealth with immense love." (Surah al-Fajr 89/20), and similar verses expressly state the natural weaknesses of mankind. Some of the verses that we cited above from the Qur'an, state that those weaknesses are worldly and a means of test. They insistently underline that the real and permanent abode is the afterlife. This situation forms the common denominator of the poets regarding human beings. Main themes of their poetry are formed by the power of poetry addressing human emotions and the effort to direct the man from the temporary to the ever-lasting.

Those human weaknesses, if not restrained, will inevitably cause big problems for both the individual and the society. What the poets were trying to achieve through their poems, -as we mainly made the major focus of our article-, was just the manifestations of their efforts which are conducted within the context of contemporary values education in the Ottoman society.

One of the major weaknesses of the man is his love and addiction to worldly desires. But both this realm and the man on it are transient. Therefore, it is necessary to direct this love towards the afterlife. Because the life on earth is so short that it is not worth of human heart's attention.

Diwan poets, in their poems, strive to direct the weakness of storing assets -which moves us away from Allah- to lofty ideals. In this regard, the starting point is absolutely the Holy Qur'an, the sayings of the Prophet (pbuh) and Islamic mysticism.

Fights for leadership that took place on the line from the past to our day, prove that the weakness of ambition for possessing a worldly rank, did never fade throughout the history and kept its fresh mood. With their poems, the poets emphasize that both the material world and the worldly ranks in it, are temporary and transient. They aim to rehabilitate this feeling. They deem that worldly ranks are not worth fighting for.

Importance of women with respect to male psychology is indisputable. Hence, the Qur'anic verse of (Al-i 'Imran 3/14) states that "Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return." and mentioning the women in the first place proves her influence on male psychology. If not tamed, this influence might lead to major troubles. Each of those poems is very inspiring and they bear a great importance in terms of including messages to restrain this tendency.

Power of poetry to affect the human feelings is inexplicable. All those efforts are for rescuing the mankind from choking in the vortex of weaknesses, through utilizing this power of poetry.

Giriş

İslam dininin kabulü ile Kur'an-ı Kerim, Türk-İslam edebiyatına damgasını vurmuş ve İslamlaşma sonrası yazılan her eserde mukaddes kitabın izi belirgin bir şekilde müşahade edilmiştir.¹ Bu eserler incelendiğinde şairlerin Kur'an başta olmak üzere İslamî ilimlere olan vukûfiyetleri de kendini açıkça göstermektedir.

İnsanı Allah yaratmıştır ve insanı en iyi O bilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim "Yaratan bilmez mi? O, Latif ve Habir'dir" (Mülk 67/14) ayetiyle bunu açıkça ifade eder. Bu sebeple "Kadınlardan, oğullardan yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşten, salma atlardan, sağmal hayvanlardan ve ekinlerden gelen zevklere düşkünlük ve bağlılık insanlar için bezenip süslendi. Bunlar, dünya hayatının metaidir. Hâlbuki varılacak güzel yer Allah'ın katındadır." (Âl-i İmran 3/14), "Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür" (Kehf 18/46), "Malı pek çok seviyorsunuz" (Fecr 89/20), gibi ve emsali ayetlerde insanlarda olan tabii zaaf lar Kur'an'da açıkça ifade edilmektedir.

Edebiyatımıza etki eden en müessir kaynağın Kur'an olduğu tezinden hareketle biz bu çalışmada Kur'an'da bahsi geçen insani zaaf ların Divan edebiyatındaki yansımalarının sanat zemininde nasıl ve niçin ifade edildiğini incelemek istiyoruz.

Makalemize kaynaklık eden divan şairleri şunlardır: 14. yüzyıl şairlerinin en dikkat çekici simalarından olan Kadı Burhaneddin, 15. asır kuruluş dönemi şairlerinden Şeyhî, ve yine aynı asrın ikinci yarısında yetişmiş olan şairlerin en büyüğü olarak kabul edilen Necâti Beg, 16. yüzyıl derin ve samimi bir aşk şairi olan Fuzûlî, ve yine 16. yüzyılda yaşamış ve dönemin önde gelen temsilcileri olan Zatî, Hayâlî, Usûlî, bilgin şairlerden Nev'î, mesnevî alanında tanınmış, âlim bir sanatkâr olan Taşlıcalı Yahyâ Bey, 16. yüzyıl Türk edebiyatının en büyük şairi olarak kabul edilen Bâkî, Türk edebiyatında hikmetli ve öğretici şiir çığırının öncülerinden olan, 17. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş şairlerin en ünlüsü olan Nâbî, 'Sebk-i Hindî' tarzının mümessillerinden Nâilî, 18. asrın ilk yarısında yetişmiş olan ve Dîvân şiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib.

Bu araştırmayı yukarıda tercih sebepleriyle birlikte saydığımız şairlerin divanlarını taramak suretiyle yaptık. İncelemeye çalıştığımız konuya temas eden beyitlerin yanına, parantez arasında, şairin mahlasını; manzumelerin alındığı kaynak ve sayfa numaralarını da dipnotta verdik.

Konu başlıkları Kur'an'da bildirilen zaaf lardan oluşmaktadır. Her başlık çalışmamıza kaynak olarak aldığımız şairlerin kronolojik bir sıra takip edilerek işlenmesiyle şekillenmektedir.

1 Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2016), 26.

1. Dünya Sevgisi

Kur'an dünya hayatı hakkındaki sevginin insanın tabii bir özelliği olduğuna “Fakat siz (ey insanlar!) ahiret daha hayırlı ve devamlı olduğu halde dünya hayatını tercih ediyorsunuz” (A'la 87/16) ayeti ile dikkat çeker. Şairler de insanın bu tabii özelliğine değişik şekillerde temas etmişlerdir.

Kur'an'da dünya, genellikle el-hayatü'd-dünya, bazen de müstakil bir şekilde dünya olarak toplam 115 yerde geçmektedir.²

Hadislerde “Dünya sevgisi, bütün hataların başıdır”³ gibi ve emsali rivayetlerde zemmedilen; nesnel dünya olmayıp ahiret hayatının zıddına tekabül eden dünya yaşantısı kastedilmektedir.⁴

Divân şairlerinin bu konudaki düşünceleri tamamen dinî ve tasavvufî telakkilere dayanmaktadır. Nitekim Kur'an birçok ayet-i kerimede dünya hayatı ile ahiret hayatını karşılaştırarak insanın hür iradesi ile ikisinden birini tercih etmesini ister. Kur'an, “Bu dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Âhiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur. Keşke bilmiş olsalardı” (Ankebut 29/64), “Bu dünya hayatı aldatma metaından başka bir şey değildir.” (Âl-i İmran 3/185) ayetleriyle asıl yaşantı yerinin ahiret olduğunu vurgulamaktadır. Şairler bu ayetler muvacehesinde, tarihî ve efsanevî kişilere de telmihte bulunarak bu dünyanın alakaya değer bir meta olmadığına vurgu yapmışlardır.

*Bu dünyânun uzunun inen bir nefese say
Çün kalmadı ol Rüstem-i destân ile Sâm'a*⁵ (Kadı Burhaneddin)

Şairlerin, insanı “*cânib-i Hak'tan*” alıkoyan, “*mevrûs-ı peder*” yani Âdem babamızdan bize miras olan cennete girmeye engel dünya sevgisini, ilgili ayet ve hadislerle telmihler ve teşbihi temsillerle ta'dil etmeye çalışmaları; faniye bedel bâki olan ahiret yurdunun kazanılmasına yönelik bir çabadır. Aksi halde Divân şairleri “Ahiretin mezarı”⁶ ve Allah'ın (cc) sıfatlarının ve isimlerinin tecelli yeri olan nesnel dünyayı kötülemeleri mümkün değildir. Nitekim Şeyhî bu hususu şöyle ifade eder:

*Bu mezraâ ki oldu temâşâ-geh-i uşşâk*⁷ (Şeyhî)

Divân şairleri bu konu altında incelemeye aldığımız beyitlerde dünya hayatını “*bî-vefa*”, “*eyyâm-ı dü-reng*”, “*harâb-âbâd*”, “*külbe-i ahzân*”, “*kâbil-i fena*”, “*hayâl ü*

2 Abdülbâki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres* (İstanbul: Çağrı Yay., 1982), 262-263.

3 Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzili'l-İlbas amma İštehera mine'l-Ehadis ala Elsinetti'n-Nâs* (Beyrut: 1988), 2: 344.

4 Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yay., 1999), 131.

5 Muharrem Ergin, *Kadı Burhaneddin Divanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1980), 196.

6 Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 312.

7 Mustafa İsen ve Cemal Kurnaz, *Şeyhî Divanı* (Ankara: Akçağ Yay.,1990), 42.

hâb”, “*efsane*”, *acûz-ı dehr*”, “*ahr*”, “*har-hane*”, “*kayd-ı cihan*”, “*dâm-ı bela*”, “*sefine-i ten gark edici deryâ*”, “*kûh-i belâ*”, “*dehr-i denî*”, “*dünya-yı dîn*” şeklinde nitelemişlerdir. Bu terkipler insanları dünya sevgisinden uzaklaştırmayı hedefleyen ve dünya hayatının gerçek yüzünü ortaya koymaya yönelik ifadelerdir. Bu tür alçaltıcı ifadeler, aynı zamanda insandaki dünya sevgisinin kuvvetli zaaflardan biri olduğunun da açık delilleridir.

Şeyhî, insanların bu psikolojik özelliğine, eğer ömür ebedî olsaydı çok tatlı, dünya fani olmasaydı hoş bir yer olacaktı demek suretiyle işaret eder. Fakat insanlar bu “*dünya-yı denî*”nin nakşına, yüz taht-ı Süleyman’ı yele veren “*dîv-i zamâne*”nin hevasına, bile bile kendilerini kaptırmaktadırlar.

Hoş menzil idi dehr degülmisse fenâsı
Hoş mahrem idi ömr olurmisse bakası
Hoş tâk-ı mu’allâyıdı bu kubbe-i minâ
İllâ ki sebâtîçün urulmadı binâsı
Dünyâ-yı denî kim doludur nakş-ı muzahraf
Aldanmasın igende seni hüsn ü bahâsı
Bu dîv-i zamâne ki bilirsın hevesinde
*Yüz taht-ı Süleymânı yele verdi hevâsı*⁸ (Şeyhî)

“*Dünyanın nakşına aldanmamalıdır. En ziyade ikbale mazhar olanlar nihayet mahvolup gitmişlerdir. Dünyada mücerret olan yani fânî zevklere kıymet vermeyen insan bahtiyardır. Bu faniliğin arkasında ebedî olan ilâhî varlığa inanmalı; iradesini kâinatın umumi ahengine uydurmalıdır. İnsan kendisinde tecellî eden ilâhî hakikat noktasından en büyük kıymeti temsil eder.*”⁹

Dünyâ denî durur âna dânâ dayanmaz
Din âdemini aldayımaz dîv-i Ehrimen
Şeyhî çü ömr devri olur elbette müntehî
*Bir dem görinür âhiri bin yıl tut anı sen*¹⁰ (Şeyhî)

Necati Bey de insan dünya münasebetini, Kur’an’da anlatılan Hz. Yusuf kıssasına telmihle ve bütün sevgisini ve mesaisini dünyaya hasredenleri, dünyaya alır gözle bakanları, güneşe çıplak gözle bakan insanlara benzetir. Güneşe çıplak gözle bakanların gözlerinden elbette yaş gelecektir.

Esirge canını gel bağlama cihana gönül
Esîr-i çâh-ı belâ etme Yûsuf’u kardaş
Alır gözü ile bakma cihâna kim güneşin
*Yüzüne doğru bakanın gözünden akar yaş*¹¹ (Necâtî Beg)

8 İsen ve Kurnaz, *Şeyhî Divanı*, 42.

9 Ali Nihat Tarlan, *Şeyhî Divanı’nı Tedkik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1964), 41.

10 İsen ve Kurnaz, *Şeyhî Divanı*, 46.

11 Tarlan, *Necati Beg Divanı*, 102.

Yine Necatî Beg, dünyayı “*bî-vefa*” olarak tavsif eder. Onu mücadeleye değer bir nesne olarak görmez. Ancak insanların vefasız ve geçici olduğunu bildikleri halde dünya nimetleri için mücadeleden vazgeçmemeleri bu fitrî zaafın bir göstergesidir. Şair, “*eyyam-ı dü-reng*” terkiibini tevriyeli olarak kullanır:

*Kimseye etmez vefâ bilirsin eyyâm-ı dü-reng
Bî-vefâ dünya için lûtf eyle kardaş etme ceng*¹² (Necâtî Beg)

Hayâlî Bey dünyayı denize, insanı da “*ten gemisi*” terkiibiyle denizde yüzen gemiye teşbih eder. Bela dağları bu dünya denizinin kabarcıkları, kötülükler de dalgalarıdır.

*Cihân sefine-i ten gark edici deryâdır
Habâbî kûh-ı belâ mevcidir onun şer u şûr*¹³ (Hayâlî)

Usûlî bir beytinde “Onlar, ahirete karşılık dünya hayatını satın alan kimselerdir” (Bakara 2/86) ayetine ve İran hükümdarlarından Hüsrev-i Perviz’in sekiz hazinesinden biri olan *genc-i bâd-âvere* (*şâyegân*) telmihle¹⁴ insanların dünyaya olan meyillerini daimi olan ahiret yurduna çevirmek ister.

*Usûlî dîni dünyâya sakın satma ki hiç âkil
Verir mi râyegâh cânın genc-i şâyegân için*¹⁵ (Usûlî)

İnsan, ruhlar âleminde Allah ile O’nun ulûhiyetini tasdik ettiğine dair bir akit yapmıştır.¹⁶ Ancak dünyaya geldikten sonra bu maddeler âleminin hengâmesi içerisinde çoğu insanlar “*bezm-i elest*”te Allah’a verdikleri sözü unutup, gönüllerine Allah’ın dışında birtakım nesnelere sevgisini yerleştirmekte, böylece gizli veya açık bir şirke sapmaktadır.¹⁷

Yahyâ Bey, “*âdem odur ki*” şeklindeki vurgulu tavsifiyle “*devlet-i dünya*” ile kendisine ıstırap vermeyen, ahiretini dünya için harap etmeyerek, ilahî âlemden bir parça olan ruhu zamanın boş işleriyle meşguliyetten uzak tutan ideal insanı kasteder. Çünkü dünya bir hayal, bir uyku, ya da uykuda görülen bir düştür ibarettir. Devlet-i dünya olarak anılan makam, servet, şöhret geçicidir ve insanın basiretini köreltip Haktan uzaklaştırıyor. Öyleyse akli başında olan insana rüyaların ve hülyaların peşine takılmak yakışmaz.

12 Tarlan, *Necatî Beg Divanı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 115.

13 Tarlan, *Hayâlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yay., 1992), 28.

14 “Genc-i Şâyegân (bâd-âverde): İran hükümdarlarından Hüsrev, Rum Kayseri üzerine harp açıp yürüyünce Kayser hazineleri gemilere yükletip sarp adalara göndermişti. Fakat rüzgâr gemileri Hüsrev’in sahillerine attığından hazineler zapt olmuş ve adına genc-i bâd-âver denilmiştir.” Ahmet Talat Onay, *Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemal Kurnaz) (Ankara: Akçağ Yay, 1993), 174.

15 Mustafa İsen, *Usûlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yay., 1990), 199.

16 Bk. Araf, 7/172-173.

17 Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 28.

*Kendüne virme devlet-i dünya ile azâb
Dünyayı yapma âhîretün eyleme harâb
Kurtar hûma-yı rûhı kuyûd-ı zamânededen
Âdem odur ki vermeye kendüye ıztırâb
Devlet dime âna ki ola kâbil-i fenâ
İnsanı bî-basîret ider bu hayâl-i hâb¹⁸* (Yahyâ Bey)

Yahyâ Bey, “Kimler dünya hayatını ve ziynetini isterse onlara oradaki amellerin (in karşılığını) tam veririz ve onlar orada hiçbir eksikliğe uğratılmazlar” (Hûd 11/15) ayet-i kerimesine telmihte bulunur ve insanı “*canib-i Haktan ayıran*” dünya evinin zinetine şu beytiyle dikkat çeker.

*Gönlünü oyalalar alıkor cânib-i Hak'dan
Dünya evinün zineti insanı yanıldur¹⁹* (Yahyâ Bey)

Yahyâ Bey, dünya için “*harâb-âbâd*” ve “*külbe-i ahzân*” benzetmesini yapar. Çünkü insan dünyaya ağlayarak gelmiştir. Ebedî olmayan dünyada sevdiklerinden ayrılmanın ıstırabı ruhunda derin hüznler bırakmaktadır. Ayrıca, Hz. Yakub’un, oğlu Hz. Yusuf için ağlamaktan gözlerini kaybetmesi ve hanesinin hüzn kulübesine dönmesi bu teşbihi hazırlayan sebeplerdir. Şair bu vesileyle ilgili kıssaya telmihte bulunur.

*Ağlayu ağlayu geldük bu harâb-âbâda
Ebedî şenliği yok külbe-i ahzân bilirüz²⁰* (Yahyâ Bey)

Yahyâ Bey, dünya sevgisini bir bağ “*kayd*” olarak görür. “*Mest, lâ ya’kil, divâne, hayrân*” kelimeleriyle tenasüp sanatı yaptığı beyti şöyledir:

*Kayd-ı dünyâya esir olanı hayvân bilirüz
Mest ü lâ ya’kil ü divâne vü hayrân bilirüz²¹* (Yahyâ Bey)

Bu beyitte “*Kayd-ı dünyâya esir olan*” ifadesi ile “Onun için sen zikrimize iltifat etmeyen ve dünya hayatından başka bir şey istemeyenlerden yüz çevir”(Necm 53/29) ayetine telmih yapılmıştır. “*Hayvan bilirüz*” ve “*lâ ya’kil*” ifadeleri ile de inkâr edenleri, ahireti tanımayan, başlarına gelecekte habersiz bütün imkânlarını midelerine ve şehvetlerine harcayan muhteris yaratıklar şeklinde niteleyen “... inkâr edenler ise (dünyadan) faydalanırlar, hayvanların yediği gibi yerler...” (Muhammed 47/12) ve “Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten (söz) dinleyeceğini yahut düşüneceğini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir...”(Furkan 25/44) ayetlerine telmih vardır.

18 Mehmed Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divan Tenkidli Basım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977), 149.

19 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divan*, 347.

20 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divan*, 379.

21 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divan*, 379.

Nev'î, “*Dünyaya meftun olmadık yoktur*” ifadesiyle insanın bu zaafına açıkça dikkat çeker.

*Ni'met-i dünyâyâ meftûn olmaduk yokdur velî
Nev'iyâ çok böyle hayrân olmanun hiç dâdı yok*²² (Nev'î)

Yahyâ Bey gibi Nev'î de ahirete nispetle bu âlemi rüyaya benzetir. Bütün eşya fenaya gitmesiyle bu rüyayı tabir etmektedir; ancak insanın bir rüya olduğunu bildiği bu dünyaya kapılması tabire sığmaz bir gaflet örneğidir.

*Âlem-i rüyâdur ey gâfil hakikatde cihân
Lîk bu rüyâyı bir ta'bir ider nâyâbdur
Gerçi hep eşyâ mu'abbirdür lisan-ı hâl ile
Hâb-ı gaflet bizde bir ta'bir olunmaz hâbdur*²³ (Nev'î)

Nev'î, “*zen-i dünya*” terkihiyle kadına benzettiği dünyayı, nice erden boşanmış bir kahpe olarak tavsif eder. Böyle bir kadına gönül bağlamak erkeklige yakışır bir şey değildir.

*Zen-i dünyâ niçe erden boşanmış kahbedür sen de
Er isen kâseyi pür kîse-i dinârı boş eyle*²⁴ (Nev'î)

Bâkî de, Nev'î'nin ifadelerine benzer olarak, dünyayı yaşlanmış ve çirkinleşmiş bir kocakarıya benzetir. Aşk erleri, “*acûz-ı dehr*” olarak tavsif edilen dünyaya zebun olanları adam yerine koymazlar.

*Bâkî 'acûz-ı dehre er olmaz zebûn olan
Merdân-ı râh-ı aşk dimezler ana racûl*²⁵ (Bâkî)

Hz. Peygamberin dünyayı rüyaya benzeten hadisleri ve Hz. Ali'ye isnat edilen “insanlar uykudadır öldükleri zaman uyanırlar”²⁶ sözü ve benzeri telakkilerle Divân şairleri dünyayı hayal, uyku ve seraba benzetmişlerdir.

*Cihân efsânedür aldanma Bâkî
Gam u şâdi hayâl-i hâba benzer*²⁷ (Bâkî)

Tüm bu izahlar insanın en büyük zaaflarından birinin dünyaya karşı beslemiş olduğu sevgi ve bağlılık olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hâlbuki dünya da insan da fanidir. Öyleyse bu sevginin yönünü daimi olan ahiret hayatına çevirmek

22 Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri, *Nev'î Divanı, Tenkidli Basım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977), 361.

23 Tulum ve Tanyeri, *Nev'î Divanı*, 587.

24 Tulum ve Tanyeri, *Nev'î Divanı*, 482.

25 Sabahattin Küçük, *Bâkî Divanı Tenkitli Basım* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011), 287.

26 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 312.

27 Küçük, *Bâkî Divanı*, 173.

gerekir. Çünkü dünya hayatı, kalbin alakasına değmeyecek kadar kısadır. Dünya hayatında en ziyade mevki ve ikballere mazhar olanlar mahvolup gitmişlerdir. O halde dünyada geçici zevklere kıymet vermeyen insan bahtiyar insandır.

2. Mala ve Paraya Düşkünlük

Dünya sevgisinin bir parçası olarak mala düşkünlük, insanın fitratında olan bir özelliktir. Dünyada üç husus, insanın hayatını çepeçevre kuşatmakta ve onu Rabbinden uzaklaştırmaktadır. Bunlar da; şöhret, servet ve şehvettir. Bu üç arzu masiva denilen âlemden ebediyete uzanamayan gönülleri kendine zebun etmektedir.

Kur'an-ı Kerim, insanın bu özelliğine "... yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşten, salma atlardan, sağmal hayvanlardan ve ekinlerden gelen zevklere düşkünlük ve bağlılık insanlar için bezenip süslendi..." (Âl-i İmran 3/14) "Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür"(Kehf 18/46), "Malı pek çok seviyorsunuz" (Fecr 89/20) gibi ayetleriyle dikkat çeker.

Hz. Peygamber, insanın ölünceye kadar dünyaya ve mala olan temayülüne "Âdemoğlu için iki vâdi dolusu mal olsaydı, mutlaka bir üçüncüyü isterdi. Âdemoğlunun iç boşluğunu ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenleri affeder."²⁸ ifadesiyle işaret eder.

Necâtî Bey, "O ki, mal toplayıp durmadan sayar, malı kendisini ebedî yaşatır sanır."(Hümeze 104/2,3) ayetlerine telmihle insanın bu özelliğine şöyle işaret eder:

*Mâla mağrûr olma ey hâce ki bu dünyâ diyen
Sencileyin nice baykuş uçuran vîrânedir*²⁹ (Necâtî Beg)

Yahyâ Bey, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Kârün kıssasına telmihle³⁰ "mâl ü menâle" olan aşırı düşkünlüğü Kârün'a ümmet olma olarak değerlendirir.

*Kendüni etme Kârûnâ ümmet
Aynuna alma mâl ü menali*³¹ (Yahyâ Bey)

Yine Yahyâ Bey, "halâ", "mühmelât" ve "hayâl" kelimeleriyle; mal-mülk edinme arzusunun boş ve sonuçsuz bir istek olduğunu halâ ve hayâl; memlû ve mâl-â-mâl kelimeleriyle mürettep leff ü neşir yaparak şöyle ifade eder:

*Halâyâ benzer o kim mühmelât ile memlû
Hayâl-i mâl ü menâl ile ola mâl-â-mâl*³² (Yahyâ Bey)

28 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), "Rikâk", 10.

29 Tarlan, *Necati Beg Divanı*, 182.

30 Bk. Kasas 28/76, 79; Ankebut 29/39, 40; Gâfir 40/ 24.

31 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 138.

32 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 88.

Divân şairleri beyitlerde insanı “*ehl-i gurur*” edip “*Bâr-gâh-ı kurbden*” “*dûr*” eden; “*bâr-i beden*” olup insanı “*Kârun'a ümmet*” eyleyen mal biriktirme ve servet edinmeye yönelik düşkünlüğü, ulvi ideallere yöneltmek ister. Bu konuda hareket noktası tamamen Kur'an'dır. Nitekim Fuzûlî, “Hayır, hayır doğrusu, insan kendini zengin görünce azar” (Alak 96/6,7) ayetlerine telmihte bulunduğu bir beytinde şöyle der:

*Çok tefâhur kılma cem-i mâl ile ey hâce kim
Sîm ü zer cem'iyyeti ehl-i gurûr eyler seni*³³ (Fuzûlî)

Kur'an, insanı azdırması ve Allah'tan uzaklaştırması sebebiyle insanın en zorlu imtihanının mal olduğuna fitne (imtihan) ayetlerinin başında malı zikretmekle parmak basar. “Bilin ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan vesilesidir”(Enfal 8/28). Fuzulî, insanın bu durumunu şu beyitleriyle ifade eder:

*Bâr-gâh-ı kurbden cem'iyyet-i mâl ü menâl
Her ne mikdâr olsa ol mikdâr dûr eyler seni*³⁴ (Fuzûlî)

Fuzulî, çok mal sahibi olmanın ahirette hesabı kolay verilir bir durum olmadığını, yük taşıyıcı hamalın yüklerinin ağırlığıyla doğru orantılı olarak ıstırapının artmasına teşbihle, şu şekilde ifade eder:

*Mâl çok yığma hazer eyle azâbından kim
Renci artar ağır oldukça yükü hammâlin*³⁵ (Fuzûlî)

Yine Fuzulî, sadece ahirette değil, çok mal sahibi olmanın dünyada da insanı huzursuz ettiğine şu mısralarla dikkat çeker:

*Cem-i mâl eylediğin râhat içindir ammâ
Râhatın eksik olur her nice artar mâlin*³⁶ (Fuzûlî)
*Gerçi nimet çok kifâyetten tecâvüz kılma kim
İmtilâ bâr-ı bedendir bî-huzûr eyler seni*³⁷ (Fuzûlî)

Hz. Peygamber, bir hadisinde “Abdü'd-dinâr lanetlendi, abdü'd dirhem lanetlendi”³⁸ buyurur. Şair Bâkî de bir beytinde;

*Zinhar uzatma destüni dinâr u dirheme
Sal mihr ü mâh topuna çevgân-ı himmetin*³⁹ (Bâkî)

derken hem bu hadise, hem de eski astronomi kuramlarına uygun alegorik bir eser olan “*mihr ü mâh*” mesnevisinin iki kahramanına telmihte bulunur.⁴⁰ Nitekim bu

33 İsmail Parlatır, *Fuzulî Tükçe Divan* (Ankara: Akçağ Yay., 2012), 377.

34 Parlatır, *Fuzulî Tükçe Divan*, 378.

35 Parlatır, *Fuzulî Tükçe Divan*, 380.

36 Parlatır, *Fuzulî Tükçe Divan*, 380.

37 Parlatır, *Fuzulî Tükçe Divan*, 378.

38 Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen* (Beyrut: D'aru'l-Ma'rifet, 2002), “Zühd”, 42.

39 Küçük, *Bâkî Divanı*, 273.

40 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 1989), 345.

mesnevinin her iki kahramanının da ortak özelliği; bilge, âlim ve üstün kişiler olmalarıdır. Böylece Bâkî, insanı, gurura sevk eden dinar ve dirhemden sakındırır. Himmet ve gayretini “*çevgân-ı himmet*”ini tümüyle gerçek kemâl olan ilme yönlendirmesini öğütler.

İnsanın paraya ve mala olan düşkünlüğüne en güzel örneklerden biri Nâbî'nin şu beytidir:

*Hummâ-yı safravî gibi halkun vücûdını
Pâ-mâl-i lerzîş itmededir ârzû-yı zer*⁴¹ (Nâbî)

Nâbî, bu beytiyle insanın mal ve paraya olan düşkünlüğünün hastalık derecesinde olduğunu ifade maksadıyla insanı, sarıhummaya tutulmuş titreyen bir hastaya benzetir.

Nâbî, “*mâl*” ve “*mâil*” kelimeleriyle iştikak sanatı yaptığı bir beytinde insanın mala olan rağbetini, meyvesi bittikten sonra ağacın etrafında kimsenin kalmayışına teşbihle şu şekilde ifade eder:

*Degüldür zâta mâ'il halk mâl ü câhadır rağbet
Dıraht etrâfına kimse dolaşmaz bârdan sonra*⁴² (Nâbî)

Servet ve makam sahiplerinin âlimlerden daha fazla rağbet ve itibar görmeleri insanları ilim tahsili yerine mal ve para sahibi olmaya yönlendirmiştir. İşte Nâbî, sosyal psikoloji açısından değerlendirdiği insanın mal biriktirme arzusuna şu şekilde temas eder:

*Tahsîl-i ilmün üstine tercih eder mi nâs
Tahsîl-i mâl vâsita-i rif'at olmasa*⁴³ (Nâbî)

İnsan, servet edinmeye aşırı derecede düşkündür. Kur'an, bu zaafın insanı imtihan etmeye yönelik olduğuna “Bilin ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan vesilesidir” (Enfal 8/28) ayetiyle işaret eder. Şairler de insanın bu özelliğine, ilgili ayet ve hadislerle telmihlerle ve teşbihî temsillerle işaret etmişlerdir.

3. Makam Sevgisi

İnsan makam sevgisine meftundur. Divân şairleri insanın bu zaafına değişik teşbih ve temsillerle atıfta bulunmuşlardır. Dünya gibi makamları da geçicidir. Asıl olan ebedî ve manevî makamlardır. Ebedî ve ezeli olan yaratıcısını tanımak ve sevmek için yaratılan kalbi, geçici ve elemli olan mevki ve ikballere hasretmek olur şey değildir.

41 Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Divanı* (1-2) (Ankara: Akçağ Yay., 2011), 1: 578.

42 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1058.

43 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1028.

Ahmed Paşa, bekâ isteyen kalbin geçici mevki ve ikbâllere bağlanmaması gerektiğini şu beytiyle ifade eder:

İkbâle verme kalbini kim bî-bekâdır ol
Görmez misin ki kalbi onun lâ-bekâ imiş ⁴⁴ (Ahmed Paşa)
 Diğer taraftan Hayâlî Bey de bu hususu şu şekilde dile getirir:
Eylemez âkil bu fâni devlet ile iftihâr
Ardur merd olana şâh libâs-ı müste'ar
Ser-bürehne bir gedâ ol şâh olma tâc-dâr
Ol ki istiğna seririnde oturdu şâh-vâr
Ser-te-ser olmağa heft iklim sultân istemez ⁴⁵ (Hayâlî)

Makama rağbetsizliğin öğütlediği beyitlerde; sorumluluğun büyüklüğü ve insanı gurura sevk edip ulvi ideallerden alıkoyma endişesi yatmaktadır. Kendilerini rind ve âşik olarak gören şairlerin insanın bu özelliğiyle ilgili başka türlü düşünceleri zaten mümkün değildir.

Nitekim Usûlî, dervişliği ve meyhane köşesini dünyanın her türlü makam ve mansıbına tercih ettiklerini şu şekilde ifade eder:

Aldanmamışız mansıb u câhına cihânın
Dervişlerüz sâkin-i meyhâneleriz biz ⁴⁶ (Usûlî)

Divân şairleri üzerinde büyük etkisi olan Mevlâna, gerçek saltanatın gönüller üzerinde taht kuran saltanat olduğunu, sallanan hükümetiyle böbürlenmek isteyen Konya'daki Selçuklu hükümdarına “*Ben tahttan inip tabuta binen şâhlardan değilim, Benim manevî saltanat fermanımın unvanı (Halidîne ebeden) ayetidir*”⁴⁷ ifadesiyle ders verir.

Mevlânâ'nın bu ifadelerine paralel olarak Usûlî, gerçek ve daimî olan saltanatın, gönül ve maneviyat sultanlığı olduğunu ifade eder:

Aldanmadık bu memleketin tâc u tahtına
Bu baht içinde biz de acep pâdişâhlarız ⁴⁸ (Usûlî)

Yahyâ Bey de aynı doğrultuda insanı ilim ve kemâl sahibi olmaya teşvik eder. Hırslı bir şekilde makam ve mansıba yönelmeyi insana layık görmez:

Harîs-i mansıb u câh olma kim ne lâyıkdır
Kişiy e âlet-i hengâme ola 'ilm ü kemâl ⁴⁹ (Yahyâ Bey)

44 Ali Nihat Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı* (Ankara: Akçağ Yay., 1992), 89.

45 Tarlan, *Hayâlî Divanı*, 78.

46 İsen, *Usûlî Divanı*, 139.

47 Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi* (İstanbul: Şamil Yay., 1963), 1: 41.

48 İsen, *Usûlî Divanı*, 138.

49 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 88.

İnsan, geçici dünya makamları için cahillere baş eğmemelidir. Gerçekte bir yük ve sıkıntıdan başka bir şey olmayan makam ve mertebeler; ancak cahillerin itibar ettikleri bir husustur:

Câhı için câhile bâş eğmezüz Yahyâ gibi
*İtibâr-ı bârına bir lahzâ hammâl olmazuz*⁵⁰ (Yahyâ Bey)

Şair, bu beytiyle tevriyeli olarak Yahyâ peygamberin kıssasına telmihte bulunur. Nitekim Hz. Yahyâ, kendisinden dinen yasak olan bir evliliğin nikâhını kıymasını isteyen devrin hükümdarına baş eğmez ve hükümdar Hz. Yahyâ'nın başını ve kollarını kestirir.⁵¹

Tarihten günümüze uzanan çizgide yaşanan riyaset mücadeleleri, insanın bu husustaki zaafının tarih boyunca hiç eksilmediğinin ve tazeliğini koruduğunun bir göstergesidir. Bu hususu Yahyâ Bey bir beytinde şu şekilde ifade eder:

Heves-i sadr-ı riyâset taleb-i saff-ı ni'âl
*Kayd olur âdeme var bî-ser ü bî-pâ olagör*⁵² (Yahyâ Bey)

Yahyâ Bey, dünya gibi dünyanın makam ve mevkilerinin de geçici olduğuna vurgu yaptığı beytinde dünyevî makam ve mevkilere ulaşmanın tatlı ama ayrılığın acı olduğuna işaret ederken; Nev'î de, “*devlet-i dünyaya*” erişenlerin kolay kolay feragatte bulunamayacaklarını ifade eder:

İtme ma'zul olcâk mansıb-ı dünyâyı murâd
*Vuslatı tatlı olur gerçi ânun fûrkati telh*⁵³ (Yahyâ Bey)

Ben gedâ yâr işiğın terk idemezsem n'ola kim
*İrişen devlet-i dünyâya ferâğat idemez*⁵⁴ (Nev'î)

Nâilî, Yahyâ Bey'in ifade ettiği manayı teyit eden bir beytinde; makam sevdasında olan insanları “*dane hürsiyla ayaklar altında heder olan karınca*”ya teşbihle şu şekilde anlatır:

Mekânın eyleme evc ü hazîz devlet için
*Harîs-i dâne olan mûr-ı pâymâl olma*⁵⁵ (Nâilî)

Nâbî, gerçek insanlığı “*câh-ı bülend*”, yani en yüksek makam olarak niteler. Sahip olduğu makamla öğünmek; yaptığı yardım ve iyilikleri izhar etmek ve bu suretle insanların takdir ve tahsinlerini beklemek insana yakışmaz. Din ve tasavvufun, geçici dünya makamlarına rağbetsizliği ve bu makamlarla övünmemeyi; yapılan

50 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 392.

51 Mehmet Dikmen, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Cihan Yay., 1985), 474.

52 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 361.

53 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 309.

54 Tulum ve Tanyeri, *Nev'î Divanı*, 335.

55 Haluk İpekten, *Nâilî Divanı* (Ankara: Akçağ Yay., 1990), 292.

ibadet ve iyiliklerin gizlenmesi gerektiğini tavsiye eden mesajlarının da bir ifadesi olan beytinde Nâbî şöyle der:

*Ne arz-ı câh ne izhâr-ı himmet itmekdür
Kişiy e câh-ı bülend âdemiyyet itmekdür*⁵⁶ (Nâbî)

Makam ve mevki insana ağır sorumluluklar yükler. Dolayısıyla sair insanlar gibi rahat ve huzurlu değildirler. Gâlib, makam dağdağasına kendisini kaptırıp rahat ve huzuru kaçan insanları ve bunu “*sermâye-i devlet*” sananları zavallı olarak niteler:

*Acaba dağdağâ-i câha düşen biçare
Terk-i âsâyîşi sermâye-i devlet mi sanur*⁵⁷ (Gâlib)

Bu konu başlığı altında topladığımız beyitlere bakıldığında, âşıklık ve rindliği hayat felsefesi olarak benimseyen şairlerin geçici dünya makamlarına olan bakış tarzı, insandaki bu makam ve hükmetme arzusunu terbiye etmeye yöneliktir.

Bütün bu beyitler, insanda bu fitrî zaafın varlığının ve dizginlenmesi son derece güç bir duygu olduğunun da delilleridir.

4. Karşı Cinse Düşkünlük

Erkek psikolojisi açısından kadının önemi tartışılmaz. Nitekim “Kadınlardan, oğullardan, kantarla yığılmış altın ve gümüşten, salma atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük insanlara süslü gösterildi” (Âl-i İmran 3/14) ayetinde de görüldüğü gibi sıralamada kadının en önde zikri, erkek ruhunda kadının tesirini göstermektedir.

Necâtî Beg, “*aks-i nâkıs*” yaptığı beytinde; güzele bakmamanın insanın elinden gelen bir şey olmadığını, zaten güzeliyle birlikte olmayanın adam olamayacağını,

*Göz elde midir ki güzele bakmaya âdem
Âdem midür ol k'olmaya her-dem güzeliyle*⁵⁸ (Necâtî Beg)

beytiyle ifade ederken, insanın bu psikolojik zaafına da dikkat çeker. Tabi buradaki “güzel” kavramını hem beşerî hem de tasavvufî anlamda ele almak mümkündür.

Yine Kur'an-ı Kerim'de cennette insana verilecek nimetlerin başında hurilerin zikredilmesi insanın bu psikolojik temayülünü ortaya koymaktadır.

*Sohbet-i hûr u melekten âdem olmazdı ba'id
Nev'iyâ fikr-i zen ü sevdâ-yı ferzend olmasa*⁵⁹ (Nev'î)

56 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 1: 635.

57 Naci Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 405.

58 Tarlan, *Necâtî Beg Divanı*, 421.

59 Tulum ve Tanyeri, *Nev'î Divanı*, 482.

Klasik aşk hikâyelerinden tutun da günümüz şarkı ve türkü sözlerine varıncaya kadar hemen hemen hepsi kadına olan sevgi ve rağbetin bir ifadesi ve bu psikolojik temayülün bir göstergesidir.

Divân şairleri de insanın bu özelliğine divanlarda yer vermişlerdir.

*Sevip bir cüvâm olursun esîri
İdüp cân u bâş ile yolunda hidmet
Çekersin muhâliflerinden niçe gam
Gehî nûş-i vuslat gehî niş-i fûrkat
Didüm âhiri ne bu kârun didiler
Nedâmet nedâmet nedâmet nedâmet⁶⁰* (Nev’i)

Nâbî, günümüz dilinde “şıpsevdi” olarak ifade edilen her gördüğü güzele gönül bağlayıp ona kavuşma arzusu içinde olanları “*merdân-ı muhabbet*” olarak değerlendirmez:

*Her şûhı görüp olma talebkâr-ı visâli
Merdân-ı muhabbet heves-âlûd gerekmez⁶¹* (Nâbî)

5. Tûl-i emel

Lügatte, tam, bitmez tükenmez hırs ve arzu⁶², hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya sarılmak olarak tanımlanan “*tûl-i emel*”, insanın zaaflarından biridir. Kur’an uzun emel sahibi insanlara şu şekilde hitap eder; “Bırak onları yesinler (içsinler), yararlınsınlar; emelleri onları oyalayadursun. İleride (gerçeği) bilecekler.” (Hicr 15/3)

Zatî, ömür kısa ve ecel kılıcı her an başımızı almaya hazır bir durumda iken bu bitmez tükenmez arzudan niçin vazgeçilmez diye sorar ve aynı zamanda insanın bu zaaflarına vurgu yapar:

*Ömür kûtâh u kafamızda iken tîğ-i ecel
Öğümüzden ne için gitmeye bu tûl-i emel⁶³* (Zatî)

Bu beytiyle Zatî, Hz. Peygamberin şu hadisine de telmihte bulunur: Hz. Peygamber, biri uzağa diğeri de yakına olmak üzere iki çakıl taşı atar ve “Bu neye benzer bilir misiniz?” diye sorar. Orada bulunanlar; “Allah ve Resûlü bilir” derler. Hz. Peygamber; “Şu (uzağa düşen taş) emel, bu (yakına düşen taş) da eceldir” buyurur.⁶⁴

Hz. Peygamber, insanoğlunun emelinin ecelinden daha uzun olduğunu, emellerini gerçekleştirilmeden ecelin ulaşmasını temsili bir teşbihle anlatmıştır. Hadis, insandaki bu fitrî zaafların ifadesidir.

60 Tulum ve Tanyeri, *Nev’î Divanı*, 577.

61 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 698.

62 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1989), 904.

63 Tarlan, *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1970), 1: 828.

64 Tirmizî, *Sünen*, “Edeb”, 7.

Yahyâ Bey, insanın bu özelliğine şu beytiyle dikkat çeker:

*Kâkül-i yârda gönlün kadd-i dilberde gözün
Seni mağbûn ider el-kıssa bu tûl-i emelün*⁶⁵ (Yahyâ Bey)

Nev'î, insanın emelini gemiye teşbih eder. Emel gemisi hayret girdabında döner, durur. Çalışmakla, çabalamakla, bu denizin sahiline insanın elinin yetişmesi mümkün değildir. Deniz, edebiyatımızda büyüklük sembolüdür ve tûl-i emelin müşebbehün bihidir. İnsanın ebede uzanmış emelleri istekleri var. Ama onları gerçekleştirmek için ne eli, ne gücü, ne de ömrü yetmektedir.

*Girdâb-ı hayret içre döner keştî-yi emel
Sa'y ile sâhiline bu bahrin erişemez el*⁶⁶ (Nev'î)

Ehl-i dünyanın tükenmez arzu ve istekleri haşre kadar uzanmaktadır. Bütün mesaisini dünyaya hasredenlerin, uzun emel sahiplerinin çalışmaları, çabalamaları bitmeden bir bakmışsın ki dünyanın sonu gelmiştir. *Bağlıdır dâmân-ı haşre rişte-i tûl-i emel / Hay ü hûy-i ehl-i dünyâ bitmeden dünyâ biter.*⁶⁷ beyti mübalağalı bir anlatımla insandaki bu zaafı vezci bir şekilde anlatır.

Galib, teşbihî bir anlatımla tükenmez arzuları kuşa benzetir. Bu kuş yanlışlıkla, tembellik ve açgözlülük tuzağına düşmemeli, insanı Hak'tan uzaklaştıran bir tuzak olan tûl-i emele gönül bağlamamalıdır:

*Düşmesün murg-ı hevâ sehv ile dâm-ı kesele
Beste dil kalmayalım rişte-i tûl-i emele*⁶⁸ (Gâlib)

6. İhsan ve İkrama Düşkünlük

İnsan, fitrî bir zaaf olarak ihsan ve ikrama düşkündür. Divân şairleri “insan ihsanın kölesidir” mealindeki “*el-insan abîdü'l-ihsan*” sözünü lafzen iktibas etmek suretiyle insanın bu özelliğine vurgu yaparlar. Nitekim Ahmed Paşa, özelde insanın genelde tüm âlemin ihsan ve ikrama olan düşkünlüğünü şu şekilde ifade eder:

*Nice k'insân ola âlemde âbidü'l-ihsân
Nice kim ola cihân tâbi-i fermân-ı kerem*⁶⁹ (Ahmed Paşa)

Ayrıca Kadı Burhaneddin, insanın ihsan ve ikramın kulu oluşuna şu beytiyle temas eder:

65 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 420.

66 Tulum ve Tanyeri, *Nev'î Divanı*, 567.

67 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1994), 40.

68 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 305.

69 Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı*, 70.

*Eger ihsân ile kul olur insân
Beni kul itdi hicrâna deĝül mi*⁷⁰

(Kadı Burhaneddin)

Kur'an-ı Kerim, insanın bu özelliğine "insan hayır istemekten usanmaz." (Fussilet 41/49) ve yine insana yapılan ikram ve bol nimet neticesinde insanın memnuniyetine dikkat çeken "İnsan var ya, Rabbi kendisini imtihan edip de ikramda bulunduğunda ve bol nimet verdiğinde "Rabbim bana ikram etti" der" (Fecr 89/15) ayetleriyle dikkat çeker.

Hatem-i Taî gibi zâtlar bu gün bile hayırla anılıyorsa bu onların bol ihsan ve cömertlikleri sebebiyledir. İnsan, ihsan ve ikrama düşkündür; ancak ihsanda bulunmak insanların çoğunun zorlandığı bir durumdur. Şeyhî, unutulmak istemeyen devamlı hayırla yâd edilmek isteyenlere ihsan yolunu gözetmelerini tavsiye eder. Çünkü insan gelir gider ama insanlık kalıcıdır.

*Ömr-i bekâ diler isen ihsân yolun gözet
Çün kalır âdemîlik u âdem gelir gider*⁷¹

(Şeyhî)

Bâkî, insanın ihsana karşı doyumsuzluğunu, ikram gördükçe yalvarmalarını artıran dilencilere teşbihle bir beytinde şu şekilde ifade eder:

*Toyılmaz hân-ı ihsâna kanâat gelmez insâna
Kerem gördükçe ey Bâkî gedâlardan recâ artar*⁷²

(Bâkî)

Yahyâ Bey, ihsanın kölesi olmayı âşık açısından değerlendirir. Âşık, sevgilinin her türlü eza ve cefasını ihsan olarak değerlendirir. Bu sevgilinin âşığa olan ilgisinin bir ifadesidir. Şair, bu vesileyle insanın ihsana karşı olan temayülüne işaret eder:

*Gâh gâh unutma ihsân-ı cefâdan âşıkı
Ey peri insân olanlar bende-i ihsân olur*⁷³

(Yahyâ Bey)

Gâlib de, Şeyhî gibi bir beytinde, öldükten sonra da hayırla ve minnetle yâd edilmek isteyen kişiye ihsan yolunu gözetmesini önerir:

*Zîrâ cihânda hayr ile yâd olmadan garaz
İhsân-ı âm bir eser-i nûrdur âdeme*⁷⁴

(Gâlib)

"Tekâpusuz gelen nimette vardır lezzet-i diğەر / Ne denlü mün'im olsa âdem eyler armağandan haz"⁷⁵ mısraları karşılıksız gelen nimette değışik bir lezzetin olduğunu ifade eder. İnsan ne kadar mün'im, mükrim ve zengin de olsa kendisine karşılıksız

70 Ergin, *Kadı Burhaneddin Divanı*, 193.

71 İsen ve Kurnaz, *Şeyhî Divanı*, 148.

72 Küçük, *Bâkî Divanı*, 140.

73 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 357.

74 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 247.

75 İ. Hilmi Soykut, *Açıklamalarıyla XII. Asırdan 20. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu, Unutulmaz Mısralar* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1968) 578.

yapılan armağandan, ihsandan haz duymaktadır. Tüm bu ifadeler insanlarda bulunan bu fitrî zaafı veciz bir şekilde anlatır.

7. Ziynete Düşkünlük

Ziynet ve süslenmeye düşkünlük insanda fitri bir özelliktir. Şairlerin ifadelerine baktığımızda, bir kadın erkek ayrımı göze çarpmaktadır. Divan şairi “*zînet-i dünyâ*” terkihiyle dünyanın süsüne, bezeğine kapılanı namertlikle suçlarken, kadınların ziynet ve süse erkeklerden fitrî olarak daha düşkün olduğuna vurgu yapar:

*Zen gibi tezyîn-i dünyâ isteyen nâmerd ola*⁷⁶ (Yahyâ Bey)

Hız. Peygamber insanların fitratlarını göz önünde bulundurarak, süslenme konusunda kadınlara imtiyazlı davrandığını, erkeklere ise sınırlayıcı bir tutum sergilediğini görmekteyiz. Mesela O'nun altın ve gümüşün dünyada kadınlar için, ahirette de erkekler için olduğunu belirtmesi, ayrıca “altın ve gümüş ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kıldı”⁷⁷ şeklindeki ifadeleri Divân şairlerinin bu konudaki düşüncelerini şekillendiren ifadelerdir.

Yahyâ Bey, daha çok kadınların fitrî bir zaafı olarak beliren ziyneti, ona müptela olmama noktasında erkeklik için bir imtiyaz olarak görür. Ayrıca ziynete düşkünlüğü erkeklikten verilmiş bir taviz olarak değerlendirir:

*Biz bu ayn-ı i'tibâr ile cihâna bakmazuz
Zen gibi tezyîn-i dünyâ isteyen nâmerd ola*⁷⁸ (Yahyâ Bey)

Usûlî'ye göre gerçek ziynet, insanı mükemmel yapan sıfatlarla bezenmiş olmaktır:

*Zâhir eder sıfâtını cilvede hüsn-i zâtımız
Zâtımızı kemâl ile zînet ider sıfâtımız*⁷⁹ (Usûlî)

Nâbî, insanın, özellikle de kadınların, zinete olan düşkünlüğünün bir ifadesi olarak, bu hissin ibadet ve taatte bile kendini gösterdiğini şöyle ifade eder:

*Oldu bu eyyâmda tâât bile zînet-perest
Secde itmez servler seccâde-i peşmîneye*⁸⁰ (Nâbî)

8. Ye's (Ümitsizlik)

Lügatte ümitsizlik, nevmîdî, me'yusiyet⁸¹ ilerisi için beklenti ve umut yokluğunu ifade eden ümitsizlik ya da kötümserlik; organik veya psikolojik bozukluğun bir ifa-

76 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 545.

77 İbrahim Canan, *Hadîs Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte* (İstanbul: Akçağ Yay., 1993), 17: 478.

78 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 545.

79 İsen, *Usûlî Divanı*, 134.

80 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1065.

81 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1528.

desidir.⁸² Ümitsizlik kişide her şeyin karanlık görünmesine, umut halinin tamamen yok olmasına sebep olan bir durumdur.

Dinî literatürde havf ve recâ olarak ifade edilen ümit ile korku arası dengeli bir hayat tavsiye edilir. Ancak ye's, insanın bu umut halini tahrip etmektedir. Nitekim şair, “*umut gemisine kaptanlık ederken ye'sin coşkun dalgaları o gemiyi karaya atıp parçaladı*” derken insandaki bu psikolojik zaafa temas eder.

*Hurûş-ı ye's ile çaldurdu âkîbet karaya
Bizim sefîne-i ümmîde nâhûdalığumuz*⁸³ (Nâbî)

Gâlib de, Nâbî'nin ifadelerine benzer şekilde insanın bu durumuna şu mısralarıyla işaret eder:

*Hayfdır şâh iken âlemde gedâ olmayasın
Keder-âlûde-i ümmîd ü recâ olmayasın
Vâdi-i ye'se düşüp hiç ü hebâ olmayasın*⁸⁴ (Gâlib)

Bu zaafın insanın bütün verimini yok ettiği ve kişiyi adeta yaşayan ölüye çevirdiği bir gerçektir. Hâlbuki insan hayata bağlıdır.⁸⁵ Gâlib, “... Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz...” (Zümer 39/53) ayetine de telmih yaparak tüm insanlığa “*hiç ü hebâ*” olmamaları için “*vâdi-i ye'se*” düşmemelerini öğütler. Çünkü ümitsizlik ruha yerleşince yaşam emaresi kaybolur. Gâlib'in ifadesiyle bir “hiç”ten farkı kalmaz.

*Aldım metâ-ı hasreti bâzâr-ı ye'sden
Sûd u ziyânım olmadı hiç kâr-ı ye'sden*⁸⁶ (Gâlib)

matlarıyla başlayan ve “*ye'sden*” redifli müstakil bir gazel de kaleme alan Gâlib, ayrıca

*Ümmîddeyiz ye's ile âh eylemeyiz biz
Sermâye-i imânı tebâh eylemeyiz biz*⁸⁷ (Gâlib)

beytiyle de ümitsizliğe düşmenin İslâm inancına uygun olmadığını, Allah'ın lütfundan ancak kâfirlerin ümidini kestiğini, dolayısıyla ümitsizliğin imanı tehlikeye düşürdüğünü ifade etmektedir. Gâlib, bu fikrini “Ey oğullarım haydi gidin de Yusuf”la kardeşinden iyice araştırarak haber ediniz. Allah'ın lütfundan ümidinizi kesmeyiniz, çünkü Allah'ın lütfundan ancak kâfirler topluluğu ümidini keser.” (Yusuf 12/87) ayetini manen iktibas etmek suretiyle ifade eder:⁸⁸

82 Hayrani Altıntaş, “Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 54.

83 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 686.

84 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 250.

85 Altıntaş, “Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme”, 54-55.

86 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 529.

87 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 262.

88 Okcu, *Şeyh Gâlib Divanı*, 52.

9. Gurur

Hafif bir gurur, tabii olan insanî bir temayüldür. Aksi halde, büyüklenmeler, başkalarını aşağı görmeler, kendine olan hayranlığından gözleri kamaşanlar, küçük ölçüde bir azamet hastalığı hezeyanına kapılmış kimselerdir.⁸⁹

*Gönül alçaklığın eyle su gibi kendüni görme
Habâbun hânesin vîrân iden bâd-ı gurûrudur*⁹⁰ (Yahyâ Bey)

Akıllı insan, fânî devletle iftihar etmeyen, geçici dünya metainâ aldanmayan, dünyevi arzular tuzağına düşmeyen kimsedir. Dünyada birçok şeylere sahibim diye öğünmek, kibirlenmek zavallıların, akıllı diyemeyeceğimiz insanların işidir.

*Âkîl oldur gelmeye dünyâ metaindan gurûr
Müddet-i devr-i felek bir demdir âdem bir nefes*⁹¹ (Bâkî)

Şairlerin insanın bu özelliğine yönelik düşünceleri; vuslat yolunda zararlı gördükleri bu temayülün terbiyesine yöneliktir. “Ey insan seni kerim olan Rabbine karşı gururlandıran (aldatan) nedir?” (İnfitar 82/6) gibi ayetlerden hareketle gururu, aldanma ve gurura sevk eden her şeyi zararlı mütalaa etmişlerdir.

*Acz u niyâz olur yine olursa çâre-sâz
Yohsa gurûr vasıta-i mağfiret mөлur*⁹² (Nâbî)

*İtme gurûr safvet-i cüy-ı cemâlüne
Geldükde nev-bahar hatun hâr u haslanur*⁹³ (Nâbî)

10. Hevâ-Heves

Lügatte; arzu, meyl, aşk, alâka, huzûzât-ı nefsânîye, sefâhet anlamlarına gelmektedir.⁹⁴ İnsan nefsinin şehvetlerinden ve hayvani iştihadan doğan doğal eğilimi olan heva, Kur'an'da kullanılan bütün türevleriyle genellikle nefse hoş gelen şehvet, zan, haset gibi zaaf olarak işlediğimiz bütün eğilimleri kapsamaktadır.

Hevâ, aklı hükmü altına alarak insanın akl-ı selime göre düşünme yetisini yok etmekte, insan nefsinin hoşuna gidecek tek bir noktaya yönelerek başka yönlere yönelişlerini tamamen aksatmaktadır. Hâlbuki bağımsız bir akılla insan gerçek neticelere ulaşırken, heva ile sıhhatli bir neticeye ulaşması mümkün olamamaktadır.⁹⁵

89 Altıntaş, “Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme”, 43.

90 Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divanı*, 338.

91 Küçük, *Bâkî Divanı*, 229.

92 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 1: 532.

93 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 1: 612.

94 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1515.

95 Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, 204.

Şehr-i bedende sıyt u sadâ kalmadı henûz
*Bâzâr-ı arzûda geçilmez zihâmdan*⁹⁶ (Nâbî)

Nâbî, bu beytin birinci mısraında insanı hayata bağlayan bağların kesilmeye yüz tuttuğu ihtiyarlık halini tasvirden sonra ikinci mısrada; bu yaşlılık halinde bile insanda arzu ve istek izdihamı yaşandığını ifade etmek suretiyle insanın bu özelliğine vurgu yapar. Ayrıca Nâbî, “insan yaşlandıkça onda mala ve hayata karşı hırs genç kalır”⁹⁷ hadisine de telmihte bulunur.

Yine Nâbî, diğer bir manzumesinde “heves”i insanın ikiz kardeşi olarak değerlendirir. İnsanın bu zaafına böylece işaret eder:

Nâbiyâ hâlet-i sevdâ vü heves
Tevemân zâdesidir insânun
Bu acebdür ki olunsa tedkik
*Aynıdır nakd-i heves sevdânun*⁹⁸ (Nâbî)

11. Şöhrete Düşkünlük

Gurur ve kibirle birlikte mütalaa edilmesi gereken insanın psikolojik zaaflarından biri de şöhrete düşkünlüktür. Gururlu kimse, kendini göstermek, kendisinden bahsettirmek ve kendi lehine bir sonuç üretmek ister; bunu arar. Herkes içinde parlamak ve meşhur olmak düşüncesiyle meşguldür; kendisine hayranlık duyulmasını son derece arzu eder.⁹⁹

Şairler insanlardaki bu zaafa divanlarda temas ederler. Bu beyitlerde öne çıkan düşünce insanın bu duygusunu terbiyeye yöneliktir. Dinî ve tasavvufî etkilerle geçici dünyada sahip olunan her türlü nâm ve nişân “şöhret-i kâzibe”den başka bir şey değildir ve büyük bir afettir.

Bilirsin şöhret âfetdir dil ü cânı hedef kılma
*Belâlar tîrine karşı bu bir nâm u nişân için*¹⁰⁰ (Usûlî)

İnsanın hem mal mülk edinmeye olan düşkünlüğüne, hem de şöhrete olan tutkusuna Nâbî şu beytiyle dikkat çeker. Hatta şöhret duygusunun daha ağır bastığını;

Kendü vücûduna bile kıymazdı mâlı halk
*Kasd-ı nümâyış ü şeref ü şevket olmasa*¹⁰¹ (Nâbî)

beytiyle ifade eder.

96 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 925.

97 Müslim b. el-Haccac, *Sahih* (İstanbul: 1992), “Zekât”, 115.

98 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1152.

99 Altıntaş, “Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme”, 43.

100 İsen, *Usûlî Divanı*, 199.

101 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1029.

Yine Nâbî, yapılan ikram ve yardımların görünmeyen yüzünde insandaki bu duygunun olduğuna, zamanının eleştirisini de yaparak şu beytiyle işaret eder:

*İtmez zuhûr asrda bir kimseden kerem
Zımında kasd-ı dâiye-i şöhret olmasa*¹⁰² (Nâbî)

Sonuç

Bu çalışmada Kur'an'da bildirilen insanî zaafıların divan şiirindeki yansımalarını incelemeye çalıştık. İslamiyet'in kabulü Türk milletinin hayatında büyük tesirler icra etmiş, onun kutsal kitabı Kur'an, Türk-İslam edebiyatını dil, muhteva ve şekil itibarıyla derinden etkilemiştir. Kur'an ayetleri telmih, iktibas gibi sanatlarla manzumelere konu yapılmıştır. Divanlar incelendiğinde bu divanları tertip eden şairlerin çok iyi eğitim aldıkları ve İslamî ilimlere olan vukufiyetleri de kendini açıkça hissettirmektedir.

Osmanlı toplumunda felsefî düşüncenin şiirsel söylem içinde ifade edildiğini bu düşüncelerin lafzî, manevî ayet iktibaslarıyla güçlendirilmeye çalışıldığını da altı asırlık divan şiiri müktesebatında görmek mümkündür.

Eserler incelendiğinde şairlerin insanla ilgili düşünceleri tamamen Kur'anî telakkiye göre şekillendiği görülecektir. Çalışmamızın konusunu oluşturan "dünya sevgisi", "mal ve para biriktirme arzusu", "şöhrete düşkünlük", "gurur", "karşı cinse rağbet" gibi insanî zaafı, Kur'an'da bildirildiği şekil, muhteva ve sanat sarmalı içinde muhtelif teşbih, temsil ve istiarelerle ifade edilmiştir.

Kur'an bu zaafıların dünyaya ait ve birer imtihan vesilesi olduğunu bildirir. Asıl ve kalıcı olanın ahiret yurdu olduğunu ısrarla vurgular. Bu durum şairlerin insanla ilgili düşüncelerinin ortak paydasını oluşturur. Şiirin insanın duygularına hitap eden gücü ile insanı fânî olandan bâkî olana yönlendirme çabası manzumelerde açıkça görülür.

Makalemize esas olarak aldığımız şairlerin, beyitlerine yansıdığı şekliyle yapmaya çalıştıkları, günümüzdeki değerler eğitimi çerçevesinde yürütülen çabaların Osmanlı toplumundaki tezahüründen ibarettir.

102 Bilkan, *Nâbî Divanı*, 2: 1029.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *Mu'cemul-Müfehres*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîli'l-İlbas amma İštehera mine'l-Ehadîs ala Elsineti'n-Nâs*. 2 cilt. Beyrut: 1988.
- Altıntaş, Hayrani. "Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1989).
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.
- Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Çavuşoğlu, Mehmed. *Yahyâ Bey Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Dikmen, Mehmet. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1985.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Ergin, Muharrem. *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- İpekten, Halûk. *Nâilî Divân*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1970.
- İsen, Mustafa ve Cemal Kurnaz. *Şeyhî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- _____. *Usûlî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı Tenkitli Basım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1970.
- Müslim b. el- Haccac. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okcu, Naci. *Şeyh Galib, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tahlili ve Divânının Tenkidli Metni*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Onay, Ahmet Talat. *Türk Edebiyatında Mazmunlar*. haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Parlatır, İsmail. *Fûzûlî Türkçe Divân*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

- Soykut, İ. Hilmi. *Açıklamalarıyla XII. Asırdan 20. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu, Unutulmaz Mısralar*. İstanbul: 1968.
- Tahirü'l-Mevlevi. *Şerh-i Mesnevi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1963.
- Tarlan, Ali Nihat. *Şeyhî Divanı'nı Tedkik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- _____. *Hayâlî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- _____. *Necatî Beg Divânı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- _____. *Zâtî Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1970.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Tulum, Mertol ve M. Ali Tanyeri. *Nev'î Divan Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1977.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Yunus Emre Divanı'ndaki Ayet ve Hadis İktibaslarının Söz Dizimindeki Yeri

Verse and Hadith Quotations in Yunus Emre's Divan and Their
Place in Syntax

Hüsna KOTAN

Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assistant Prof., Ataturk University, Faculty of Literature,
Department of Turkish Language and Literature
Erzurum / TURKEY
husna@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8391-6561

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül / September 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.340094

Atıf / Citation: Kotan, Hüsna. "Yunus Emre Divanı'ndaki Ayet ve Hadis
İktibaslarının Söz Dizimindeki Yeri". *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*,
sy. 48 (Aralık 2017): 241-270.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Edebiyat ve dil tarihimiz açısından büyük önem taşıyan, söylemini ve söylem güzelliğini kaybetmeden yaşadığı devirden günümüze kadar ulaşan, tasavvufu kendisine şiar edinmiş şairimiz Yunus, dilin bütün imkânlarından yararlanarak duygu ve düşünce dünyasını Divan'ında vücuda getirmiştir. Oldukça sade bir dil kullanan yapmacıklıktan uzak, milli bir duyguyla şiirlerini dile getiren Yunus'un beslendiği asıl kaynak tasavvuftur. Onun dünyasını "Allah aşkı, tevhit düşüncesi, ahlak ve gelenek" gibi dört önemli mevhum oluşturur. Yunus, şiirlerinde bu duygu ve düşünceleri dile getirirken İslam kültürünün tefsir, edebiyat, coğrafya, astronomi gibi çeşitli dallarından ve özellikle Kur'an-ı Kerim, ayetler ve hadis-i şeriflerden istifade etmiş, bunları kendi dili ve terminolojisi içerisinde ustaca kullanmıştır. Bu büyük Türk-mutasavvıfı, Divan'ında iktibas ve telmih yoluyla birçok ayet ve hadise yer vermiştir. Hatta onun her şiirinin bir ayet ve hadis ile beslendiğini söylemek mümkündür. Çalışmamızda Yunus Emre'nin ayet ve hadislerden yaptığı bu iktibaslar açıklanarak, bunların cümle içerisindeki yeri üretici-dönüşümsel söz dizimi ilkeleri ışığında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Divan, iktibas, söz dizimi, dilbilim.

Abstract

Yunus, who has a great significance for our literary and linguistic history, whose discourse and the beauty of the discourse has not lost their importance until today and who considered mysticism a maxim for himself, made use of all the opportunities of language and brought his world of emotion and idea into being in his Divan. The real source from which Yunus had inspiration by using a real simple language free from artificiality and uttering his poetry with a nationalistic perception is Mysticism. His world is composed of four significant ideas; 'Love of Allah, idea of unification, morals and tradition'. While expressing those ideas in his poetry, Yunus made use of various fields of Islamic culture such as hermeneutics, literature, geography, astronomy and especially The Holy Qur'an, verses and hadith, and he masterfully used those in his own language and terminology. As a great Turkish mystic, Yunus placed numerous verses and hadith in his Divan through quotations and references. It is even possible to state that every poem of his takes inspiration from verses and hadith. In this study, Yunus Emre's quotations taken from verses and hadith will be explained, and their places in sentences will be analyzed in accordance with the principles of generative-reflexive syntax.

Keywords: Yunus Emre, Divan, syntax, linguistics, quotation.

Summary

Yunus Emre has been one of the most significant figures of Old Anatolian Turkish. Unfortunately, there has been little information about Yunus Emre's life based on documents. The sources tried to reveal the identity of Yunus Emre by referring to narratives. According to one of these narratives, Yunus Emre was a poor, illiterate villager having kids; and according to another one he was city-dweller, educated in Madrasah and worked as a religious official. According to the research on the real life story of Yunus Emre, this Sufi poet is a Turkmen villager grew up around Bolu, Sakarsuyu or Sivrihisar at the end of the 13th century. He tried a lot to reach the right way but he was able to have it after he became follower of Taptuk Emre.

There are two known works of Yunus Emre. These are Risâletü'n-Nushiyye and his Divan in which his poetry was collected. He was a great Sufi who was able to use the language skillfully.

* Bu çalışmada "Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi" adlı doktora çalışmasından faydalanılmıştır.

His language was plain and simple enough so that the public could easily understand it. He aimed at telling his poetry as efficient as he could by using all the qualities of the language properly. When many of his poetry is read, it gives a natural sense that they were written through a language like they were never thought a lot, and said instinctively. Yunus Emre established a great balance between sound, word and meaning in his poetry and created a powerful language of poetry during both his period and today.

The most important element that created the style of Yunus Emre, who was a Turkish-Islamic art Sufi, is mysticism. Various disciplines of Islamic culture such as interpretation, Hadith, literature, geography, and astronomy had a great influence upon the construction of Yunus Emre's identity. He was able to express the details of Islamic mysticism so plainly, thoroughly and without putting them into any pattern, made use of verses and hadith from Holy Qur'an to express his opinions about mysticism, and skillfully used all these in his own language and terminology.

Yunus Emre included many verses and hadith in his Divan by making use of quotations and references. It is quite possible to see these figures of speech in his poetry. It can even be stated that every single couplet of his is like a meaning or an interpretation of a verse, and all his couplets made use of hadith. In this paper, it has been aimed at analyzing the verse and hadith included in Yunus Emre's Divan through quotation and reference under the light of transformational-generative grammar and in terms of syntax.

According to transformational-generative grammar, the mental structure of a sentence is inner structure or deep structure and its oral or written structure is external or surface structure. Every sentence in oral or written form is the reflection of the sentences taking shape in mind upon the surface i.e. external structure through transformations. In a way, external structure is the way of meaning by which the internal structure is expressed. Thus, when a sentence is analyzed in terms of its structure, it should be taken into consideration not only according to its external structure but also to its internal structure just like foreseen by structural linguistics; and a relation between these two structures should be analyzed. Under the light of that principle, quotations of verses and hadith in the Divan have been analyzed in accordance with Mustafa Tatcı's *Yünus Emre Divanı II Tenkitli Metin* (Critical Edition of Yunus Emre Divan II).

Yunus Emre used a lot of quotations of verses and hadith in his Divan. 33 couplets in which there are quotations of verses and 5 couplets in which there are hadith quotations have been analyzed in accordance with syntax. The quotations in the Divan have been used in simple sentences, compound sentences and as clauses.

There are twenty couplets in which there are quotations of verses in simple sentences. Thirteen quotations used here are included in simple-direct sentences, and eight are included in simple-focalization sentences. The most common quotation among these is "Kâlû belâ, belî, belâ" meaning 'You are our Lord'. These verses are used in three different couplets as subject and object in simple-direct sentences, and as objects in one couplet in simple-focalization sentence. Among other quotations, the wording "haqq al-yaqin" is used twice in a simple-direct and simple-focalization sentence as predicate. Other verses have been used under various functions such as subject, object and complement. Only "kun fayakun" and "qul huwallah" have been used as an adjective qualifying a noun in a sentence rather than as an element.

There are eight couplets in which quotations are seen in compound sentences. Five of these quotations are included in compound-direct, three of them in compound-focalization sentences.

Just like in simple sentences, the most common verse used in compound sentences is “qalu bela wa bel”. The quotation of “qalu bela” is used in four quotations as an object in a clause. “Beli”, however, is included as an object in a clause in compound-focalization sentences in two couplets. Among other quotations, “sidrat al-muntaha” is used as an adverb of place in a clause in compound-direct sentence, and “ayn al-yakin” is used as an object in a clause in compound-focalization sentences. In addition, four verse quotations are seen to have been used as clauses.

Two out of three quotations of hadith under the title of simple sentences have been used as an object and predicate in simple-direct sentences, and one of them has been used as an object in simple-focalization sentence. One verse analyzed in compound sentence structure has been observed to have been used as an object in a clause in compound-focalization sentence. In addition, another quotation has been used as a clause. Yunus Emre’s simple sentences which are most appropriate for Turkish language have been commonly used. He skillfully placed the quotations of verse and hadith in Turkish sentence structure and reflected a true nationalization in language.

Giriş

Çağları aşarak günümüze kadar gelmiş olan büyük mutasavvıf şair Yunus Emre'nin hayatı hakkında belgelere dayanarak ortaya konulmuş bilgiler maalesef çok azdır. Kaynaklar Yunus Emre'den bahsederken rivayetler üzerinden hareket ederek kimliğini ortaya çıkartmaya çalışmıştır. Yunus Emre'nin menkıbevi hayatını ele alan iki ayrı kaynak vardır.¹ Bunlar Firdevsî'nin *Vilâyet nâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*² ve X8. asır sufi tezkirecilerimizden olan İbrahim Hâs'ın *Tezkire* adlı eseridir.³ Yunus Emre *Vilâyetnâme*'ye göre fakir, okuma ve yazma öğrenememiş, çoluk çocuk sahibi bir ümmi köylü iken, İbrahim Hâs'a göre şehirli, medresede eğitim almış ve müftülük yapmış bir kişidir.⁴ Yunus Emre'nin menkıbevi hayatına dair çeşitli rivayetler doğmuş; bu rivayetlerin bazıları yazılı metne çevrilmiş, bazıları ise nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar gelmiştir.

Yunus Emre'nin gerçek hayatı hakkında yapılan araştırmalardan ilk olarak Kamil Kepecioğlu'nun bulup neşrettiği⁵ daha sonra da Abdülbaki Gölpınarlı'nın bizzat okuyarak yayımladığı bilgiler oldukça dikkat çekicidir. Bu bilgiye göre Hicri 924 yılına ait Konya'ya ayrılmış 63 no. lu defterin 238, 255 no. lu defterin 111. sayfalarında birçok derviş ismi zikredildikten sonra Yunus Emre'nin adı geçer. Burada Yunus Emre'yle ilgili, onun Yerce denen yeri Karamanoğlu İbrahim Bey'den satın aldığı, vefatının ardından burası oğlu İsmail'e otlak olarak miras kaldığı anlatılmıştır.⁶ Bu yazmadaki bilgileri göre Yunus Emre yoksul bir insan değildir. Aksine mal, mülk sahibi biridir ve İsmail adında bir oğlu vardır. Bu tarz arşiv araştırmalarında birçok yerde Yunus Emre adına düzenlenen tapulara rastlanması Yunus Emre adındaki kişilerin bizim Yunus Emre olup olmadığı konusunda ihtilafa düşülmesine sebep olmuştur.⁷ Bütün bu az ve tutarsız şeyler karşısında, Yunus'un hayatı hakkında vereceğimiz bilginin tamamıyla müspet sayılamayacağını daha önceden itiraf mecburiyetindeyiz. Diyerek söze başlayan M. Fuat Köprülü'ye göre; Yunus Emre XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarı veya Bolu'ya bağlı Sakaryasuyu civarında yetişmiş bir Türkmen köylüsüdür. O, *Divan*'ındaki eserlerden yola çıkıldığında uzun yıllar Hak yoluna erişmek için çabalamış ancak bu amacına Taptuk Emre'ye mürit olduktan sonra erişmiştir.⁸ Müritlik döneminin bitiminden sonraki hayatı hakkında ise kesin bilgiye rastlanmamıştır. Bazı bilim adamları onun gezgin olup tüm Anadolu'yu gezerek irşat ile meşgul olduğunu iddia ederken bir gurup bilim adamı da Taptuk Emreden sonra yerine geçerek müritlerini etrafında toplamış bir şeyh olduğunu söy-

1 Mustafa Tatcı, *İşitin Ey Yarenler Yunus Emre Yorumları* (İstanbul: Kapı Yay., 2011), 3.

2 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1992), 62.

3 Mutafa Tatcı, *Yunus Emre Divanı İnceleme I* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 9.

4 Tatcı, *İşitin Ey Yarenler Yunus Emre Yorumları*, 3.

5 Tatcı, *Yunus Emre Divanı İnceleme I*, 25.

6 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 62-64.

7 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 62-73.

8 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 251.

lemiştir.⁹ Son olarak Mustafa Tatcı ve Adnan Erzi'nin yaptığı bir çalışma ile Yunus Emre'nin doğum ve ölüm yılları üzerine yapılan tüm tartışmalara son verdiğini söyleyerek bahsi geçen çalışmayı şöyle aktarmıştır: Bâyezid Umumî Kütüphanesinde 7912 nolu kayıta bulunan bir mecmuada Osman Gazi'nin cülüsundan başlayarak Kaptan-ı Derya Ali Paşa'nın Leponto Deniz Savaşı'ndan ve Osman Gazi'nin hayat ve saltanat müddeti ile Sultan Veled'in ölümü gibi olaylar kronolojik sıra ile verilmiş ve son olarak Vefat-ı Yünus Emre Müddet-i Ömr 82, Sene 720 kaydı ile bu yazma sona ermiştir. İşte bu kayıt ışığında Yunus Emre H.648/M.1240-1 tarihlerinde doğup 82 yıl yaşadıktan sonra H.720/M. 1320-1 tarihinde vefat etmiştir.

Yunus'un evlenip evlenmediği veya çocuğunun olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Fakat şu şiirinden anlaşıldığına göre evli ve iki çocuk sahibidir: “*Bunda dahı virdün bize ogul u kız çift ü helâl andan dahı geçdi arzûm benüm âhum didâr içün*” 234/5¹⁰

Adı ve mahlası, en eski kaynaklardan itibaren Yunus Emre olarak geçmektedir. Yunus Emre'nin şiirlerinden iyi bir tahsil gördüğü, Arapçayı, Farsçayı, İslami ilimleri, İslam tarihini kısaca devrin bütün ilimlerini bildiği sezilmektedir.¹¹ Bütün Anadolu'da sevgi ve saygı görmüş bir mana sultanı olan Yunus Anadolu'nun her şehir ve kasabasında varlığını hissettirmiştir. Bu bağlamda yurdumuzun değişik yerlerinde on, on bir civarında kendisine ait olduğu iddia edilen mezarlar bulunmaktadır.

Yunus Emre'nin bilinen iki eseri vardır. Bunlar *Risâletü'n-Nushiyye* ve şiirlerinin toplandığı *Divan*'ıdır. Bu eserlerinde bir yandan Eski Anadolu Türkçesi'nin başlangıç dönemi, bir yandan Göktürkçeden günümüze kadar gelen dil özellikleri, bir yanda da bugün bile İç Anadolu'da konuşulan ağızların birçok özellikleri ile karşılaşmaktadır.¹²

Yunus Emre dili ustalıkla kullanabilen üstün bir mutasavvıftır. Dili halkın anlayabileceği kadar yalın ve açıktır. Dilin bütün özelliklerini yerinde kullanarak şiirini etkili şekilde söylemeyi amaçlamıştır. Birçok şiiri okunduğunda sanki düşünülmeden ağza geldiği gibi söylenmiş duygusunu uyandıracak şekilde doğaldır. Yunus Emre şiirlerinde ses, söz ve anlam dengesini başarıyla kurarak yaşadığı dönem için olduğu kadar, günümüz için bile geçerli olabilecek güçlü bir şiir dili meydana getirmiştir.¹³

Yunus'un şiirlerinde görülen en belirgin dil özellikleri şöyledir: “*assı-fayda, ayağ-kadeh, berk-sağlam, pek*” gibi arkaik özelliklerinin birçoğunu muhafaza etmiştir. Anadolu'da din ve bilim dilinin Arapça, devlet ve sanat dilinin Farsça olduğu bir devirde şiirlerinde o devrin Türkçesinde var olan ve halk tarafında da anlaşılan *adap, agyar, Kâbe, bazar, berat* gibi Arapça, Farsça kelime ve unsurları kullanmıştır. Ayrıca

9 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 255.

10 Mutafa Tatcı, *Yunus Emre Divanı 2 Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 258.

11 Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Babiali Kültür Yayıncılığı, 2006), 8.

12 Doğan Aksan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2005), 27.

13 Cem Dilçin, “Yunus Emre'nin Şiirinde Türkçenin Gücü”, *Türk Dili* 487 (1992), 30–49.

bicid-becid, *çerağ*-çırak, *âşikâre*-eşkere örneklerindeki olduğu gibi Türkçe fonetiğe uyarladığı Arapça ve Farsça olan kelimelere yer vermiştir. “*Çağala söz-boş söz, ağaç at-tabut, yol dokumak*-seyahat, *sakala gülmek*-alay etmek” gibi benzetmelere; “*erişken-boyuna erişen, biliş-dost olmak*” gibi halkın kullandığı deyimlere; “*Küfven ahad, Kul huva'llâh, Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu*” gibi ayet ve hadislerle şiirlerinde değinmiştir.

Türk-İslam mutasavvıfı olan Yunus Emre'nin üslubunu ve sanatını oluşturan en önemli unsur tasavvuftur. Onun kişiliğinin oluşmasında İslam kültürünün tefsir, hadis, edebiyat, coğrafya, astronomi gibi çeşitli dallarının tesiri büyüktür. O, İslam tasavvufunun inceliklerini hiçbir kalıp içerisine girmeden büyük bir sadelik ve derinlikle ifade etmiş, tasavvufi görüşlerini dile getirirken Kur'an-ı Kerim ayetlerinden ve hadis-i şeriflerden istifade etmiş, bunları kendi dili ve terminolojisi içerisinde ustaca kullanmıştır.

Yunus Emre, *Divanı*'nda iktibas ve telmih yoluyla birçok ayet ve hadise yer vermiştir. Söz sanatlarından iktibas, konuyu ve anlamı pekiştirmek için sözde ayet veya hadise yer vermektir.¹⁴ İktibasta şart, sözün ayet ya da hadis olduğu belirtilmeden aynen ya da kısmen getirilmesidir.¹⁵ Telmih ise şair ya da yazarın söz içinde bilinen bir olaya, bir hikâyeye, bir kişiye; ayete, hadise veya meşhur bir şiire; yaygın bir fıkra, nükte, atasözü ve benzeri şeylere işaret etmesidir.¹⁶ Yunus'un şiirlerinde bu söz sanatlarına sıklıkla rastlamak mümkündür. Hatta onun her beytinin bir ayetin meali veya tefsiri niteliğinde olduğu, bütün beyitlerinin hadislerle beslendiği söylenebilir. *Divan*'da ayet ve hadislerin bu denli yoğun olması çalışmanın hacmi ve sınırlarını aşacağından makalemizde yalnızca Yunus Emre'nin *Divanı*'nda iktibas yoluyla yer verdiği ayetler ve hadisler üretici- dönüşümsel dil bilgisi ilkeleri ışığında söz dizimi bakımından incelenecektir.

Üretici-dönüşümsel dilbilgisine göre cümlenin zihindeki yapısı iç yapı veya derin yapı, söz ve yazıdaki yapısı ise dış yapı yani yüzey veya yüzeysel yapıdır. Söz ve yazıdaki her cümle, zihinde teşekkül eden cümle veya cümlelerin aynen veya dönüşümler yoluyla yüzeye yani dış yapıya yansımalarıdır. Bir bakıma dış yapı iç yapıdaki anlamın ifade edilmiş şeklidir. O hâlde bir cümle yapı bakımından değerlendirildiğinde yalnızca dış yapısıyla değil, yapısal dil bilimin öngördüğü gibi iç yapısıyla da ele alınmalı, bu iki yapı arasındaki ilişki araştırılmalıdır.

Bu ilke doğrultusunda Mustafa Tatcı'nın *Yunus Emre Divanı II Tenkitli Metin* eserinden hareketle *Divan*'daki ayet ve hadis iktibaslarını şöyle değerlendirebiliriz:¹⁷

14 Veyis Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî* (Anakara: Aktif Yayınları, 2014), 113.

15 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî*, 113.

16 Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî*, 112.

17 Cümle yapıları parantezleme yöntemi ile işaretlenmiştir. Yüklem ve yüklem-fiil içeriği (), eksilteli yapılar [] simgeleri ile gösterilmiştir.

1. Ayetler

1.1. Basit cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Söz dizimi üzerine yapılan çalışmalarda basit cümle şu şekilde tanımlanmaktadır: *Tek yargı bildiren cümleler basit cümledir.*¹⁸ *Bünyesinde yan cümle-cümlemsi- veya iç cümle bulundurmayan cümlelerdir.*¹⁹ *Kuruluşunda tek yüklem bulunan, tek yargı bulunan cümledir. Basit cümlede tek yargı bulunur; bu yargıyı sonuca bağlayan tek yüklem vardır. Bu yüklemde de ya çekimli bir fiildir. Veya ek-fiil almış isim ya da isim gibi kullanılan bir kelime grubudur. Bu cümle yapıları yalın bir anlatım bildirir ve bağımsız yargılar ortaya koyarlar.*²⁰

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere bünyesinde bağımsız tek bir yargı bulunduran cümlelere basit cümleler denir. Basit cümleler, öğelerinin sıralanışı ve niteliği bakımından **düz cümleler** ve **odaklaştırılma yapılmış cümleler** şeklinde ikiye ayrılmaktadır. *Yunus Emre Divanı*'nda ayet iktibasları hem basit-düz cümlede hem de basit-odaklaştırma yapılmış cümleler içerisinde kullanılmıştır.

1.1.1. Düz cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Türkçe genellikle katı bir söz dizimi anlayışına sahiptir. Fakat *Sentagmatik yapı içerisinde farklı paradigma kümesinde oldukları hâl ekleriyle veya son çekim edatlarıyla işaretlenmiş veya işaretli sayılabilecek elemanlar birbiriyle yer değiştirebilir.*²¹ Bu tanıma göre Türkçe cümle öğelerini çoğunlukla **cümle başı edatları + hitap bloku + özne bloku + tümleçleriyle birlikte yüklem bloku + cümle sonu eki / edatı** şeklinde dizmektedir.²² Bu diziliş Türkçenin anlam öğeleri düzeyindeki temel söz dizimi mantığına uygundur. Çünkü cümlenin temel ögesi olan yüklem fiilin sonda olması Türkçe için uygundur. Öğelerin dizilişi bakımından bu sıraya uyan cümleler **düz cümle** olarak adlandırılır.

Yunus Emre Divanı'nda birçok ayet iktibasları basit-düz cümle içerisinde gerek özne, nesne, tümleç, yüklem gibi öge olarak kullanılmış, gerekse sıfat göreviyle çeşitli öğeleri nitelemiştir. Bu iktibaslar şöyledir:

1.1.1.1. Kâlû belâ: Arâf Süresi 172. Ayet

“Rabbin Âdemoğullarından onların sırtlarından zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?

18 Muharrem Daşdemir, *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal – İşlevsel Söz Dizimi* (Erzurum: Eser Basım Yayım Dağıtım Matbaacılık, 2014), 163.

19 İbrahim Delice, *Türkçe Sözdizimi* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2007), 163.

20 Mustafa Özkan, Veyssi Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli)* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009), 171.

21 Efrasiyap Gemalmaz, *STTFED (Standart Türkiye Türkçesi (STT)'nin Formlarının Enformatif Değerleri ve İhtiyaç Halinde Bu dilin Gelişimine Muhtemel Etkileri)* (Erzurum: 1982), 153.

22 Cengiz Aylılmaz, *Orhun Yazıtlarının Söz Dizimi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yay., 1994), 258.

'Elbette öyle!' dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, 'Bizim bundan haberimiz yoktu.' demeyesiniz" (el- A'râf 7/172)²³.

Yüce Allah'ın Ben sizin Rabbiniz değil miyim? suali ile bu soru karşısında kulların, Yaratıcıya "Evet! Sen bizim Rabbimizsin"²⁴ cevabı mutasavvıf şair Yunus tarafından "kâlu belî" şeklinde iktibas edilmiş ve basit-düz cümle içerisinde özne görevinde şu şekilde kullanılmıştır:

Kâlu belî dinildi münkir-muhib bilindi

O demden duta geldi câhiller inkârını 397/8

Ö + Y(YF- [-k] +ş)

Kâlu belî dinildi

Yunus, bir başka şiirde "Evet! Sen bizim Rabbimizsin" anlamına gelen ayet-i kerimeyi "belâ" şeklinde iktibas etmiş, ezelden Hak ile birlikte olduğunu ve eleste "belâ" dediğini ifade ederek bu lafzı **basit-düz cümle** içerisinde **nesne** olarak kullanılmıştır:

Ezelden bileydüm eleste belâ didüm

Ol kadîmî denizden sil olup akup geldüm 217/3

[Ö] + Y(TYF- (YT + N + YF-)[-k] +ş)

[Ben] elest'de **belâ** didüm

A'râf Sûresi 172. ayeti bir başka şiirde yine iktibas eden şair, eleste Hak ile birlikte olduğunu ve O'nun "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "belî", "Evet! Sen bizim Rabbimizsin" cevabı ile karşılık verdiğini ifade etmektedir. Yunus, bu iktibasa **basit-düz cümle** içerisinde **nesne** olarak yer vermiştir.

Eleste bileydük göz açduk "belî" didük

Yûnus'ıla gayrını kamu birden eyledi 358/11

[Ö] + Y(TYF- (N + YF-)[-k] +ş)

[Biz] "belî" didük.

1.1.1.2. Elest: A'râf Sûresi 172. Ayet

Ayet-i kerimeden "elest" lafzına da mutasavvıf şair Yunus tarafından iktibas edilmek suretiyle yer verilmiştir. Yunus bu şiirde "elest"i **yer tümleci** göreviyle kullanmıştır:

23 Ayet meallerinde <https://kuran.diyaret.gov.tr> adresinden faydalanılmıştır.

24 Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2016), 91.

Ezelden bileyidüm eleste Belâ didüm
Ol kadîmî denizden sil olup akup geldüm 217/3

[Ö] + Y(TYF- (YT + N + YF-)[-k] + ş)

[Ben] **elest'te** Belâ didüm

1.1.1.3. **Lâ taknetu**: Zümer Sûresi 53. Ayet

“De ki (Allah şöyle buyuruyor): ‘Ey kendi aleyhlerine olarak haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir” (el-Zümer 39/53).

Yunus bu şiirinde Allah Teâlâ’nın merhametinden ve rahmetinden bahsederek “ahirette yalnız Müslümanlara merhamet eden anlamına gelen” “Rahim” sıfatını ve Ondan ümit kesilmemesi gerektiğini dile getirerek, şiirde ayet-i kerimeden “ümit kesmeyin” anlamındaki “**lâ taknetü**” ifadesini iktibas etmiş ve bunu **basit-düz cümle** içerisinde **özne** olarak cümlede kullanmıştır.

Rahîm durur senün adun Rahîm’lğun bize didün
Mürşidlerün muştıladı lâ taknetu hitâb nedür 89/4

Ö + Y(YF- [-k + ş]) + CSE

Lâ taknetu hitâb nedür

1.1.1.4. **Kün**: Bakara Sûresi 117. Ayet

Ol (dedi) ve oluverdi, “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir” (el-Bakara 2/117); “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir” (el-Nahl 16/40).

“Ol” (der), o da oluverir” anlamındaki *kün feyekûn* ayeti Kur’an’da aynı anlamda Âl-i İmrân Sûresi 6., 47. ve 59. ayetlerde, En’âm Sûresi 73. ve 19. ayetlerde, Meryem Sûresi 35. ve 36. ayetlerde, Yâsin Sûresi 82. ve 40. ayetlerde Mü’min Sûresi 68. ayette geçmektedir. Yunus, sonsuz kudret sahibi olan yüce Allah’ın bir kez “kün”, “ol” diyerek bütün her şeyi yarattığını ifade ettiği bu şiirde “**kün**” iktibasını **basit-düz cümle** içerisinde **nesne** göreviyle kullanmıştır.

Kün’i bir kezin söyledün her nesneyi var eyledün
Yine âhîr bir söz ile anı kılmak harâb nedür 89/7

[Ö] + Y(TYF- (N + SrT + YF-)[-k] + ş)

[Sen] **kün’i** bir kezin söyledün

1.1.1.5. İnnî ene'llâh: Kasas Sûresi 30. Ayet

“Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: ‘Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet yalnızca ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım”(el-Kasas 28/30).

Ayet, yüce Allah’ın Hz. Mûsâ’ya Tûr Dağında seslendiği ve ilk emrini ona naklettiği hakkında bilgi vermektedir. Ayette geçen “Evet yalnızca ben Allah’ım” anlamındaki *İnnî ene'llâh* buyruğu Tâhâ Sûresi 14. ayette *İnnenî ene'llâh* lafzı ile aynı anlamda geçmektedir.²⁵ Mutasavvıf şair Yunus, bir şiirinde Mansûr gibi **İnnî ene'llâh** okuduğunu ifade ederek bu ayeti iktibas etmiş ve **basit-düz cümle** içerisinde **nesne** görevinde bu lafza yer vermiştir.

*Mansûr-vâr oldum bugün ber-dâr iden gelsün berü
İnnî ene'llâh okudum inkâr iden gelsün berü 287/1*

[Ö] + Y(TYF- (N + YF-)[-k] +ş)

[Ben] **İnnî ene'llâh** okudum

1.1.1.6. Men aleyhâ fân: Rahmân Sûresi 26. Ayet

“Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir” (el-Rahmân 55/26). Yüce Allah, Rahmân sûresinde birçok dünya nimetini saydıktan sonra özellikle 26. ayette tüm bu nimetlerin geçiciliğinden söz etmiş, bunlara meyledilmemesi gerektiğinin de vurgusunu yapmıştır.²⁶

“Evvel” ismi Allah’ın ezeli olduğunu, varlığı için bir başlangıç düşünüle-meyeceğini, “Âhir” ismi ise Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla baki olduğunu, yok olmaktan, fani olmaktan münezze oluğunu ifade eder. Allah’ın ezeli ve ebedî olduğunu Evvel ve Âhir esmaları ile anlatan Yunus, dünyada Allah dışında hiçbir şey kalmayacağını her şeyin geçici olduğunu vurgulamaktadır. Yunus dünyadaki geçiciliği dile getirirken “**men aleyhâ fân**” ayet-i kerimesini iktibas etmiş ve bunu **basit-düz cümlede yüklem** göreviyle kullanmıştır.

*Evveli Hû âhiri Hû yâ Hû illâ Hû olam
Evvel âhir ol kala vü men aleyhâ fân olam 201/45*

[Ö] + Y(YF- [-k] +ş)

[Ben] **men aleyhâ fân** olam

25 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 159.

26 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 223.

1.1.1.7. *Ayne'l-yakîn*: Tekâsür Sûresi 7. Ayet

“Yine (andolsun), onu gözünüzle ayan beyan göreceksiniz” (el-Tekâsür 102/7). Güzel ameller işleyenler, masumlar, müminler Hakka yakınlardır. Onlar dünyada yakın makamlara ulaşırlar.²⁷

Gözle görmek yoluyla ulaşılan ilim²⁸ anlamına gelen “*ayne'l-yakîn*” terkihi, tasavvufta kalbin müşahede yoluyla hakiki vahdeti görmesi demektir.²⁹ Yunus, bir şiirinde Hakkı “*ayne'l-yakîn*” görerek Mecnuna döndüğünden bahsetmektedir. Ayet-i kerimeyi bu ifade ile iktibas eden şair, lafzı **basit-düz** cümle içerisinde **hal tümleci** göreviyle kullanmıştır.

*Ayne'l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur Hakke'l-yakîn içinde 303/7*

[Ö] + Y(TYF- (HT + YF-)[-k +ş]) + CSE

[O] *ayne'l-yakîn* görüpdür

1.1.1.8. *Hakke'l-yakîn*: Vâkıa Sûresi 95. Ayet

“Muhakkak ki bu (anlatılanlar), elbette o (verilen haberler), Hakku'l yakîndir (yakîn olan haktır, kesin olarak gerçektir. Şüphesiz bu gerçeğin ta kendisidir” (el-Vâkıa 56/95).

Hakk'ın ayn-ı cem-i ahâdiyet makamında kendi hakikatini temaşa etmesi. Hakkın kendisinden başka kimsenin bilmediği kendi öz hakikatini, yalnızca kendisinin müşahede etmesi. Salikin yalnızca ilmî yönden değil, aynı zamanda hal ve müşahede yönünden de Hak'ta fânî ve Hak ile baki olması.³⁰ Anlamlarına gelen “*hakke'l-yakîn*” terkihi tasavvufta velilerin ulaştığı makam olarak da kullanılmaktadır.³¹ Mertebelerin en üstü bu makamdır. Bu makam öyle bir makamdır ki, ateş içerisindeki insan onu hissetmez.³²

Vâkıa Sûresinde “*hakku'l-yakîn*” olarak geçen bu ayet-i kerime Yunus Emre tarafından “*hakke'l-yakîn*” şeklinde **basit-düz** cümlede **yüklem** olarak kullanılmıştır.

*Ayne'l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur hakke'l-yakîn içinde 303/7*

27 Ekber-i Dihkân, *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'ân-ı Kerim*, İntişârât-i Hürrem, Kum 1389 hş., 2: 158-159.

28 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ziraat Grup Matbaacılık, 2014), 59.

29 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 57.

30 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 153.

31 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 232.

32 Dihkân *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'ân-ı Kerim*, 1, 345.

[Ö] + Y(YF- [-k +ş])

[O] **hakke'l-yakîn** içinde

1.1.1.9. **Beytü'l-Ma'mûr'**: Tûr Sûresi 4. Ayet

“Beyt-i Ma'mur'a (Mamur Ev'e) andolsun” (el-Tûr 52/4). “Beytü'l-Ma'mûr” semada bulunan bir evin adıdır. Kâbe'nin izdüşümüne denk gelen bir yerde arşın hizasında bulunduğu meleklerin ziyaretiyle şenlendiği bir yerdir. “Beytü'l-Ma'mûr” Kâbe'nin adıdır. Ya da mümin kişinin kalbidir, şeklinde bu ayet-i kerime hakkında birçok yorum yapılmıştır.³³

Yunus Emre, Tûr Dağını, Beytü'l-Ma'mûr'ı ve İsrâfil'in çaldığı Sûrı dahi Hak da bulduğunu ifade ettiği bu şiirde “Beytü'l-Ma'mûr” iktibasını **basit-düz** cümle içerisinde **nesne** göreviyle kullanmıştır.

*Mûsâ'nun agduğı Tûr'ı yohsa **Beytü'l-Ma'mûr'ı**
İsrâfil çaldığı Sûrı cümle vücûdda bulduk 133/5*

[Ö] + Y(TYF- (N + YT + YF-)[-k] +ş)

Mûsâ'nun agduğı Tûr'ı yohsa **Beytü'l-Ma'mûr'ı** İsrâfil çaldığı Sûrı cümle vücûdda bulduk.

1.1.1.10. **Kün feyekûn**: Yasin Sûresi 82. Ayet

“Bir şeyi istediğinde O'nun emri sadece ona: ‘Ol’ demesidir. O da hemen oluverir” (el-Yasin 36/82). Bu ayette Yüce Allah'ın yaratmadaki büyüklüğü ve gücü anlatılmaktadır. Yüce Allah, bir şeyi yaratmak istediği zaman onu ol kuvveti ile hemen yaratmaya kadir.³⁴

Bakara Sûresi 117. ayette, Âli İmrân Sûresi 47. ve 59. ayetlerde, En'âm Sûresi 73. ayette, Nahl Sûresi 40. ayette, Meryem Sûresi 35. Ayette, Furkân Sûresi 7. ayette, Mü'min Sûresi 68. ayette de “Kün feyekûn” lafzı geçmektedir.

Yüce Allah'ın yaratma kudretinin ifade edildiği bu beyitte, “**kün feyekûn**” iktibasını Allah'ın “Kâdir” sıfatı ile birlikte kullanılarak, **basit-düz cümlede özne** olarak kullanılan “Sübhân” sözcüğünü **nitelemiştir**. Bu iktibas **özne** içerisinde yer almaktadır.

*Ol Kâdir-i kün feyekûn lutf idici Sübhân benem
Kesmedin rızkını viren cümlelere sultân benem 211/1*

33 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 202.

34 Dihkân, *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'an-ı Kerim*, 1-3: 51-52.

Ö + Y(YF- [-k] +ş)

Ol Kâdir-i kün feyekûn lutf idici Sübhân benem

1.1.1.11. Kul huva'llâh: İhlâs Sûresi 1. Ayet

“De ki: O Allah'tır, tektir” (el-İhlâs 112/1). Peygamber efendimiz tarafından Kur'an'ın üçte birine denk olduğu söylenen İhlâs Sûresinin ilk ayetinde Allah'ın tek ve eşsiz oluşu ve bu sıfatın Allah'tan başkasına nispet edilemeyeceği dile getirilmektedir.³⁵

Yunus, bu ayet-i kerimeyi “kul huva'llâh” şeklinde iktibas etmiştir. O, bu cihana gelmeden önce Hakla birlikte olduğunu ifade ettiği bu beyitte Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğuna vurgu yaparak “kul huva'llâh” lafzını basit-düz cümlede yüklem içerisinde kullanmıştır. Bu iktibas yüklemi niteleyen bir sıfat olarak cümle içerisinde yer almaktadır.

*Bu cihâna gelmedin ma'sûkıla bir idüm
Kul huva'llâh sıfatlı bir bî-nişân nûr idüm 223/1*

[Ö] + Y(YF- [-k] +ş)

[Ben] Kul huva'llâh sıfatlı bir bî-nişân nûr idüm

1.1.2. Odaklaştırma yapılmış cümleler içerisinde kullanılan iktibaslar:

Odaklaştırma tümleçleri başa almak, bir blokun iki parçasının arasına başka bir ögeyi koymak ve yüklemden önce gelen öğeleri sona almak gibi cümlenin çeşitli şekillerde kullanılmasıdır.³⁶ Türkçenin söz dizimi seviyesindeki temel söz dizimi eğilimi düz cümle yönünde de olsa öğelerinin sırası değiştirilerek odaklaştırma yapılan cümlelere çok sık rastlanır. Bu durum özellikle konuşma dilinde ve konuşma diline yaklaşmayı amaç edinen hikâye, roman, tiyatro, fıkra vs. gibi edebî türlerde ya da çeşitli ses ve mana oyunları için farklı söz dizimsel yapılara yönelen şiirde de görülür.

Yunus Emre Divanı'nda ayet iktibaslarının basit-odaklaştırma yapılmış cümle türleri içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Bu iktibaslar şöyledir:

1.1.2.1. Kâlû belâ Arâf Sûresi 172. Ayet

Basit-düz cümleler içerisinde de “kâlû belî, belî, belâ” şeklinde kullanımına rastladığımız “Evet! Sen bizim Rabbimizsin” anlamındaki bu ayet-i kerime bu şiirde “kâlû belî” şeklinde basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde nesne göreviyle kullanmıştır.

35 Dikhân, *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'an-ı Kerîm*, 1: 72.

36 Daşdemir, *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal – İşlevsel Söz Dizimi*, 165.

Kâlû belî didük evvelki demde
Dahu bugündür ol dem ü bu sâ'at 20/9

[Ö] + Y(TYF- (N + YF-)[-k] +ş) + ZT

[Biz] kâlû belî didük evvelki demde

1.1.2.2. Kufuven ehad: İhlâs Sûresi 4. Ayet.

“Onun hiçbir dengi yoktur” (el-İhlâs 112/4). Bu ayet-i kerime bir taraftan ilk ayetin açıklaması bir taraftan da bütünüyle bir sûrenin bir özeti mahiyetindedir. Yüce Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir dengi ve benzeri bulunmadığını ifade etmektedir.³⁷

İhlas Sûresi 4. ayette “*kufuven ehad (ehadun)*” şeklinde geçen bu lafzı Yunus, “*küfven ahad*” olarak iktibas etmiştir. Yunus, Allah Teâlâ'nın Âhir ve Ebed sıfatlarına vurgu yaparak O'nun hiçbir şey yok iken var olduğunu, her şey yok olduğunda da yine var olmaya devam edeceğini, yaratılmışların hatta evliyaların bile bir evveli bir de sonunun olduğunu, onların varlığının son bulacağını fakat Allah'ın varlığının ebedi olduğunu ve hiçbir denginin bulunmadığını ifade etmektedir. Yunus, Allah Teâlâ'nın öncesinin ve sonrasının olmadığını anlatırken Allah'ın esmalarından; dengi bulunmadığını ifade ederken ise “*küfven ahad*” iktibasından yararlanmıştı. O, bu lafzı *basit-odaklaştırma* yapmış cümle içerisinde *yüklem* göreviyle kullanmıştır.

Oldur âhir oldur ebed hem dillerde küfven ahad
Evlîyâ geçdi dünyâdan bir sâ'at kime kalısar 63/5

CB + Y([YF- -k + ş]) + [CSE] + Ö

Hem [oldur] dillerde *küfven ahad*

1.1.2.3. Yehdi'llâhu limen yeşâ: Yûnus Sûresi 25. Ayet

Bu söz Yûnus Sûresi 25. ayetin yanı sıra benzer anlamlarda değişik ibarelerle çok sayıda ayette geçmektedir. Bakara Sûresi 2., 142., 213., 272. ayette, İbrahim Sûresi 4. ayette, Nahl Sûresi 93. ayette, Nur Sûresi 46. ayette, Kasas Sûresi 56. ayette, Fâtır Sûresi 8. ayette, Muddesir Sûresi 31. ayette “*yehdî men yeşâu*” şeklinde geçmektedir.

“Doğru yola erdirme Allah'ın elindedir. Peygamberler ve Hak yolunda olanlar ancak tebliğ etmekle görevlidirler. Allah esenlik yurduna çağırıyor ve dilediğini doğru yola iletiyor” (el-Yûnus 10/25). Anlamalarını ifade eden bu ayet şair tarafından “*yehdi'llâhu limen yeşâ*” şeklinde iktibas edilmiştir. Yunus, bu şiirinde Allah'a seslenerek hidayete erdirmenin yalnızca O'na mahsus olduğunu O'nun rızası olmadan hiçbir insanın doğru yola ulaşmayacağı ifade etmiş ve “*yehdi'llâhu limen yeşâ*” lafzını *basit-odaklaştırma* yapmış cümle içerisinde *nesne* göreviyle kullanılmıştır.

37 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 307.

Sen eyitdün iy pâdişâh yehdi'llâhu limen yeşâ
Şerîkûn yok senin i şâh suçlu kimdür 'azâb nedür 89/2

Ö + Y(YF- [-k] +ş) + H + N

Sen eyitdün iy pâdişâh yehdi'llâhu limen yeşâ

1.1.2.4. Vattakû / Tezra'û: Bakara Sûresi 103. Ayet / Yûsuf Sûresi 47. Ayet.

“Eğer onlar iman edip Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı, Allah katında kazanacakları sevap kendileri için daha hayırlı olacaktı. Keşke bilselerdi!” (el-Bakara 2/103).

“Sakınınız, sakınanlar, sakınsaydınız” gibi manalarda kullanılan³⁸ “vattakû” kelimesi Âl-i İmrân sûresi 76. – 172. ayetlerde, Mâide sûresi 65. ayette, Arâf sûresi 96. ayette, Leyl sûresi 5. ayette vettekav / vetteka şeklinde geçmektedir.

“Ekiniz, ektikleriniz” anlamlarında kullanılan³⁹ “tezra'û” lafzı Yûsuf Sûresi 47. ayette şöyle geçmektedir. “Yûsuf şöyle dedi: Her zaman yaptığınız gibi yedi sene ekin ekeceksiniz. Sonra yiyeceklerinizden ibaret olan az bir miktar hariç, hasat ettiğiniz ürünü başağında bırakın (böyle saklayın)” (el-Yûsuf 12/47). Bu lafız ayrıca Vâkıa Sûresi 64. ayette de geçmektedir.

Mutasavvıf şair Yunus Emre tarafından bir şiirde, aynı mısradaki “vattakû” ve “tezra'û” lafızları kullanılmıştır. Şair bu ibarelerin Kur'an-ı Kerim'de geçtiğini, Kur'an-ı Kerim'in “vattakû” ve “tezra'û” dediğini ifade ederek bu iktibasları basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde nesne görevinde kullanmıştır.

Kur'an eydür ki vattakû gine eydür ki tezra'û
Kâhil olup oturmagıl tîz tevbeye gelmek gerek 137/8

Ö + Y(YF- [-k +ş]) + CSE + N

Kur'an eydür ki vattakû

[Ö] + Y(TYF- (SrT + YF-)[-k +ş]) + N

[Kur'an] gine eydür ki tezra'û

1.1.2.5. Len terânî: Arâf Sûresi 143. Ayet

“Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda O, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin.' Buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti. Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki:

38 Tatçı, *Yunus Emre Divanı İnceleme* 1: 212.

39 Tatçı, *Yunus Emre Divanı İnceleme* 1: 212.

'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim" (el-A'râf 7/143).

Hız. Mûsâ'nın Yüce Allah'ı dünyada iken görmek istemesi üzerine başına gelen hadiselerin anlatıldığı A'râf Sûresi 143. ayet Yunus tarafından "len terâni" lafzıyla iktibas edilmiştir. Şair, bu ifadeyi **basit-odaklaştırma yapılmış cümle** içerisinde **yüklem** olarak kullanmıştır.

*Kim göre anı 'iyân kim diye nakş u nişân
Sözi len terâni'dür Mûsâ'ya Tûr içinde 305/4*

Ö + Y(YF- [-k +ş]) + CSE + İIT + YT

Sözi Len terâni'dür Mûsâ'ya Tûr içinde

1.1.2.6. Sırât-ı müstakîm: Fâtiha Sûresi 6. Ayet

"Bizi doğru olan yola ilet" (el-Fâtiha 1/6). "Doğru yol" anlamına gelen ayet-i kerime Fâtiha Sûresi 6. ayette "sırâte'l-mustakîm (mustakîme)", Bakara Sûresi 142. ve 213. ayetlerde "sırâtın mustakîm (mustakîmin)", Âl-i İmrân Sûresi 51. ayette "sırâtın mustakîm (mustakîmun)", Âl-i İmrân Sûresi 101. ayette "sırâtın mustakîm" gibi birçok sûrede geçmektedir.

Enbiyaların ilerledikleri bu doğru yol Allah'a ibadet yoludur. Peygamber de sırât-ı müstakîm üzeredir. Onun daveti de doğru yola götürür.⁴⁰ Yunus bir şiirinde kendisine seslenerek doğru yolun kendisi için şart olduğunu ifade etmiş ve "sırât-ı müstakîm" şeklinde kullandığı iktibasa **basit-odaklaştırma yapılmış cümle** içerisinde **özne** göreviyle yer vermiştir.

*Yunus sana farîzadur işbu sırât-ı müstakîm
İleyünde haşre-neşre hakke'l-yakîn gerek visâl 155/9*

H + Y(TYF- (İIT + YF-)[-k +ş]) + CSE + Ö

Yunus sana farîzadur işbu sırât-ı müstakîm

1.1.2.7. Yevme yenfehu: Mâide Sûresi 119. Ayet

"Allah, şöyle diyecek: "Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür." Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler vardır. Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu büyük başarıdır" (el-Mâide 5/119).

Mâide Sûresi 119. ayette bu lafz "yevmu yenfehu" şeklinde geçmektedir. Yunus bu ayetten yaptığı iktibas "yevme yenfehu" olarak kullanmıştır. Şiirde mahşer gününde,

40 Dihkân, Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'an-ı Kerim, 3: 63-65.

inananlara altlarından ırmaklar akan içinde ebedi olarak kalacakları cennetin müjdelendiği “yevme yenfehu” iktibasını kullanılarak ifade edilmiş, bu ifade **basit-odaklaştırma yapılmış cümle özne** göreviyle kullanılmıştır.

*Baglana bin bin sunûf ‘âşika yok havf u hayf
Yarın mahşer gününde yevme yenfehu urıla 306/6*

ZT + Ö + Y(YF- [-k +ş])

Yarın mahşer gününde yevme yenfehu urıla

1.1.2.8. **Hakke’l-yakîn**: Vâkıa Sûresi 95. Ayet

Yunus, bir başka şiirinde “**hakke’l-yakîn**” iktibasını **basit-odaklaştırma yapılmış cümle** içerisinde **yüklem** olarak kullanılmıştır.

*Yûnus sana farîzadur işbu Sırât-ı müstakîm
İleyünde haşre-neşre hakke’l-yakîn gerek visâl 155/9*

ZT + Ö_ + Y(YF-[-k] + ş) + _Ö

İleyünde haşre-neşre hakke’l-yakîn gerek visâl

1.2. **Birleşik cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:**

Birden fazla yargı bildiren cümlelere birleşik cümle denir.⁴¹ İki veya daha fazla yargının bir cümle yapısı içinde yan cümle veya iç cümle şeklinde birleştirilmesi yoluyla oluşturulan cümle türüdür.⁴² İçinde esas yargının bulunduğu bir temel cümle ile onu anlam ve görev bakımından tamamlayan bir veya birden fazla yan cümleden oluşan cümlelere birleşik cümle denir. Başka bir ifadeyle birleşik cümle, içinde birden çok yargı bulunan cümledir. Bu yapıdaki cümlelerde bir cümle bir diğerinin başlangıcı olabilir; hatta belli kurallar ölçüsünde birbirine bağlanır veya başka bir cümle içerisinde yer alır.⁴³

Söz dizimi kitaplarında aşağı yukarı aynı ifadelerle tanımlanan, **birleşik cümle**nin ortak özelliği birden fazla yargı bildirmesidir. *Yunus Emre Divanı*’nda ayet iktibasları birleşik-düz ve birleşik-odak cümlelerde şöyle kullanılmıştır:

1.2.1. **Birleşik-düz cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:**

1.2.1.1. **Kâlû belâ**: Arâf Sûresi 172. Ayet

Yunus Divanı’nda en sık karşılaştığımız ayet-i kerimelerden biri “**kâlû belâ**” dır. Yunus bir şiirinde henüz “**elest**” de “**Evet! Sen bizim Rabbimizsin**” demenden önce de

41 Daşdemir, *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal – İşlevsel Söz Dizimi*, 173.

42 Delice, *Türkçe Sözdizimi*, 163.

43 Özkan, Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli)*, 172.

Hak'la birlikte olduğunu ifade etmiş ve “**kâlû belâ**” iktibasını “/-me+din/” zarf-fiil ekiyle kullanıp “di-“fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanılmış ve **birleşik-düz yapılı temel cümlede zaman tümleci** oluşturmuştur.

*Kâlû belâ dinmedin kadîmden bileydük
Key anlağıl neydügin bilişün kandagıdur 33/4*

[Ö]+Y(TYF-(ZT+YF-) -k+ş)

Kâlû belâ dinmedin kadîmden bileydük

Yunus, bu şiirinde de yine “kâlû belâ” söylenmeden, elest kurulmadan öncede Hak'tan ayrı olmadığını, Hak'la birlikte olduğunu vurgulayarak “**kâlû belâ**” iktibasını “/-me+din/” zarf-fiil ekiyle kullanıp “söyle-“ fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanmış ve **birleşik-düz yapılı temel cümlede** ise **zaman tümleci** oluşturmuştur.

*Kalû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak'dan ayru degülidüm ol ulu dîvândayıdum 168/3*

[Ö] + Y(TYF- (ZT + YF-) -k +ş)

Kalû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin Hak'dan ayru degülidüm

Henüz hiçbir şey yaratılmadan, “kâlû belâ” denilmeden Hakk'ı bildiğini ifade eden Yunus bu beyitte “**kâlû belâ**” iktibasını “/-me+din/” zarf-fiil ekiyle kullanıp “di-“fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanmış ve **birleşik-düz yapılı temel cümlede zaman tümleci** oluşturmuştur.

*Yir gök yaradılmadın kâlû Belâ dinmedin
Levh-kalem çalınmadın mi'râcâ kâdir idüm 223/4*

[Ö] + Y(TYF- (ZT + İLT + YF-) -k +ş)

Bu beyitte Yunus, “Evet! Sen bizim Rabbimizsin” sözüyle Hakk'ı kabul ettiğini ve bunu dünyada dile getirenin kendisi olduğunu vurgulayarak “**kâlû belâ**” iktibasını “/(y)en/” sıfat-fiil ekiyle kullanıp “haber vir-“ birleşik fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** içerisinde kullanmış ve **birleşik-düz yapılı temel cümlede** ise **özne** oluşturmuştur.

*Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgil
Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem 177/8*

Ö + Y(YF- [-k] +ş)

Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem

1.2.1.2. Sidretü'l-Müntehâ: Necm Sûresi 14. Ayet

“Sidretül Müntehâ'nın yanında” (el-Necm 53/14). “**Sidretü'l-Müntehâ**” tamlaması yaratılanlar için son nokta kabul edilen, akıllara durgunluk verecek ölçüde hayreti artıran makam olarak tanımlanmaktadır.⁴⁴

Bu tamlama “/-(y)en/” sıfat-fiil ekiyle kullanılan “gid-“ fiilinden önce gelerek **yan cümlede yer tümleci açıklayıcısı** görevinde kullanılmış ve **birleşik-düz yapılı temel cümlede** ise **özne** oluşturmuştur.

*Sidretü'l-Müntehâ'dan andan içerü giden
Hiç nişân eydimedi menzil-i nûr içinde 305/6*

Ö + Y(YF- [-k +ş])

Sidretü'l-Müntehâ'dan andan içerü giden hiç nişân eydimedi

1.2.2. Birleşik-odak cümleler içinde kullanılan iktibaslar:

1.2.2.1. Belâ Arâf Sûresi 172. Ayet

Bu ayet-i kerimeye bir başka beyitte daha tesadüf edilmektedir. Müminlerin “**belî**” sözü ile ikrar ettiklerini belirten Yunus, bu iktibası “/-ip/” zarf-fiil ekiyle kullanıp “di-“ fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanmış ve **birleşik-odaklaştırma yapılmış temel cümlede hal tümleci** oluşturmuştur.

*Elestü bi-Rabbiküm Hak'dan nidâ gelicek
Mü'minler belî diyüp itdiler ikrârını 397/8*

Ö + Y(TYF- (HT + YF-) [-k] +ş) + N

Mü'minler belî diyüp itdiler ikrârını

Bu beyitte ise “**belî**” iktibası “/-(y)en/” sıfat-fiil ekiyle kullanılan “di-“ fiilinden önce gelerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanılmış ve **birleşik-odaklaştırma yapılmış temel cümlede** ise **özne** oluşturmuştur.

*Bunda “belî” diyen kişi anda tamâm olur işi
Bizden nişân isteyene ol Hallâc-ı Mansûr nedür 56/11*

Ö_ + Y(TYF- (YT + YF- [-k +ş]) + _Ö

Bunda “belî” diyen kişi anda tamâm olur işi

1.2.2.2. ‘Ayne'l-yakîn: Tekâsür Sûresi 7. Ayet

Kalb yoluyla hakiki vahdeti gören kişinin artık başka bir şey görmeden gözünü

44 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 215.

vahdetten ayırmayacağını söyleyen Yunus, “**Ayne’l-yakîn**”, iktibasını şiirde “/-(y)en/” sıfat-fiil ekiyle kullanıp “gör-“ fiilinden önce getirerek **yan cümlede nesne** görevinde kullanmış ve **birleşik-odaklaştırma yapımı**ş temel cümlede ise **özne** oluşturmuştur.

*‘Ayne’l-yakîn gören kişi ırmaz gözün dost yüzünden
Niçe görebilsün anı bu sevüden taşra turan*

Ö + Y(YF- [-k +ş]) + N + AT

‘Ayne’l-yakîn gören kişi ırmaz gözün dost yüzünden 259/7

1.3. Cümlemsi olarak kullanılan iktibaslar:

Tam bir yargı bildirmesine rağmen, yüklem fiilinin yerinde merkezî öge olarak üzerine yüklemleştirici ögeler (ek fiil, kip eki ve şahıs eki) almamış bir ünlem bulunduran cümlelere cümlemsi denir. Cümlemsiler çoğunlukla tek bir ünlemden oluşsa da ünleme eşlik eden bir hitap blokuna, birtakım tümleçlere ve özneye de rastlanır. Bu durum, ünlemin derin yapıda denk düştüğü cümlelerin analogik tesirinden, aşırı eksiltileme neticesinde oluşmuş ünlemlerin içinde yer aldığı primitif cümleden ya da başka dillerden alınarak ünlemleştirilmiş cümle parçacıklarından gelen yapı aktarımından kaynaklanmaktadır.⁴⁵

Yunus Emre Divanı'nda **cümlemsi** olarak yer alan ayet iktibasları şöyledir:

1.3.1. Kul küllün min İndi’llâh: Nisâ Sûresi 78. Ayet

“...Kendilerine bir iyilik dokunsa ‘Bu Allah’tan’ derler, başlarına bir kötülük gelince de ‘Bu senden’ derler. ‘Hepsi Allah’tandır’ de...” (el-Nisâ 4/78).

Yahudiler, başlarına güzel bir şey geldiğinde kendilerini Allah’ın seçkin kulu görüp “Bu Allah’tandır” diyorlar, başlarına kötü bir şey geldiğinde ise bunun suçunu Peygamber Efendimize atıyorlardı. Yüce Allah’ın buyruğu üzerine “Hepsi Allah’tandır” denildi ve Yahudilerin ve onlar gibi düşünenlerin sözleri boşa çıktı.⁴⁶

Yunus Emre, şiirinde ayet-i kerimeden “**kul küllün min indi’llâh**” lafzını iktibas ederek **cümlemsi** şeklinde kullanmıştır.

*Kul küllün min indi’llâh ansuz degülem v’allah
Ben Hak’ıla Hak olmuşam agyâr iden gelsün berü 287/2*

Csi: Kul küllün min indi’llâh

45 Daşdemir, *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal – İşlevsel Söz Dizimi*, 172.

46 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 79.

1.3.2. el-Hamdüli'llâh: Fâtiha Sûresi 2. Ayet

“Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur” (el-Fâtiha 1/2). Yunus “el-Hamdüli'llâh” ayet-i kerimesini iktibas ederek bir şiirinin bütün beyitlerinde bu lafza redif olarak yer vermiş, cümle unsuru olarak ise **cümlesi** görevinde kullanmıştır.

Hak'dan gelen şerbeti içdük el-Hamdüli'llâh
Şol kudret denizini geçdük el-Hamdüli'llâh 292/1

Csi: el-Hamdüli'llâh

1.3.3. Nahnu kesemnâ: Zuhruf Sûresi 32. Ayet

“Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimlerini biz paylaştırdık Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelere üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır” (el-Zuhruf 43/32).

Hz. Peygamberin getirdiği Kur’ân-ı Kerim’i “Bu bir büyü, biz bunu kabul etmeyiz” diyerek inkâr edenler, Zuhruf Sûresi 31. ayette yer alan “Bu Kur’ân şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!” demişler ve Hz. Peygamber’i küçük görmüşlerdir. Onların bu küstahlıklarına ise Kur’ân “Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş?” diye cevap vermiştir.⁴⁷

Yunus Emre, bu ayet-i kerimeden “Biz paylaştırdık” anlamındaki “*nahnü kasemnâ*” ayetini iktibas etmiştir. Bu lafzı “**nahnu kesemnâ**” şeklinde **cümlemsi** olarak kullanmıştır.

Dile rızkını Hak'dan nahnu kesemnâ pinhân
Nefsin bilmiş er gerek göz hicâbın silesi 378/5

Csi: nahnu kesemnâ

1.3.4. Elestü bi-Rabbiküm: A'râf Sûresi 172. Ayet

Elestü bi-Rabbiküm Hak'dan nidâ gelicek
Mü'minler belî diyüp itdiler ikrârını 397/7

Csi: Elestü bi-Rabbiküm

2. Hadisler

2.1. Basit cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Yunus Emre Divanı'nda ayet iktibaslarında olduğu gibi hadis iktibasları da basit cümlelerde düz cümle ve odaklaştırma yapılmış cümle türleri içerisinde kullanılmıştır.

47 Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, 196.

2.1.1. Düz cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Divan'da düz cümle içerisinde kullanılan hadis iktibasları şöyledir:

2.1.1.1. Men 'arafe nefsehu: "Kendini bilen Rabbini bilir."⁴⁸

Kişinin kendi özünü bildiği takdirde Hakk'ı bilmesi de kaçınılmazdır. Bu nedenle kişiye "men 'arafe nefsehu" lafzı yetecektir.⁴⁹ Yunus, bir şiirinde **basit-düz cümle** içerisinde **nesne** göreviyle bu hadisi iktibasını kullanmıştır.

Men 'arafe nefsehu dirsın illâ degülsın

Melâikden yukarı seyrân arzû kılursın 255/2

[Ö] + Y(TYF- (N + YF-)[-k] +ş)

[Sen] Men 'arafe nefsehu dirsın

2.1.1.2. **Küntü kenz / mahfi**: "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım."⁵⁰

Kenz-i mahfî olarak da zikredilen bu hadis birçok mutasavvıf şair tarafından sıkça kullanılmıştır. Sözlükte gizli hazine, saklı define anlamına gelen *kenz-i mahfî* terkiibini Muhyiddin İbnü'l-Arabî "Her türlü izafet ve nisbetlerden mücerred kadîm ve ezeli olan Hakk'ın zâtı", Abdürrezzak el-Kâşânî ise "Gaybde saklı bulunan ahadiyyet hüviyeti olup gizli olanların en gizlisidir." şeklinde tanımlamıştır.⁵¹

İlahî zatın sonsuz tecellilerinin kaynağı olduğu halde kendisinde herhangi bir eksilmenin söz konusu olmamasıyla O, bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmiştir.⁵² Yunus bir şiirinde "küntü kenz" ve "mahfi" ifadelerini ayrı ayrı kullanmış, her iki ibareye de Türkçe 1. teklik şahıs eki "-m" yi getirerek bu hadis iktibaslarını **basit-düz cümleler** içerisinde **yüklem** olarak kullanmıştır.

Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran

Ben küntü kenz'em mahfi'yem izhâr iden gelsün berü 287/7

[Ö] + Y(YF- [-k] +ş)

Ben küntü kenz'em

[Ö] + Y(YF- [-k] +ş)

[Ben] mahfi'yem

48 'Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, tsh. Ahmed el-Kallâş (Beyrut: 1996), 2: 361.

49 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 389.

50 'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1, 235.

51 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 357.

52 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 357.

2.1.2. Odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Divan'da odalaştırma yapılmış cümle içerisinde kullanılan hadis iktibasları bir tanedir. Bu iktibas şöyledir:

2.1.2.1. Hubbü'l-vatan: "Vatan sevgisi imandan gelir."⁵³

Bu hadis Bakara Sûresi 246. ayette geçen "Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine "Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım" dediklerinde o, "Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım" cevabını verdi. "Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?" dediler. Üzerlerine savaş farz kılınınca da, içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir" (el-Bakara 2/246). ayetine dayandırılmıştır.

Mutasavvıflara göre dünya insan için misafirhanedir. Onun asıl vatani bezm-i elest ve âlem-i ervahtır. Vatan sevgisinden maksat Allah'a dönmektir. Çünkü O, hem başlangıç hem de dönülecek son makamdır.⁵⁴

Mutasavvıf şair Yunus Emre bir şiirinde bu hadise iktibas ederek, bu ifadeyi **basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde özne** olarak kullanmıştır.

*Düşdögüme hubbü'l-vatan gidem hey dost diyü diyü
Anda varan kalur hemân kalam hey dost diyü diyü 291/1*

Y(YF- [-k +ş]) + VT + Ö

Düşdögüme hubbü'l-vatan

2.2. Birleşik cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

2.2.1. Birleşik-odak cümle içerisinde kullanılan iktibaslar:

Divan'da birleşik-odak cümle içerisinde kullanılan tek bir hadis iktibasları tespit edilmiştir.

2.2.1.1. Hubbü'l-vatan: "Vatan sevgisi imandan gelir."

Bu şiirde, "hubbü'l-vatan" iktibasları "/-dükçe/" zarf-fiil ekiyle kullanılan "öge düş-" deyiminden önce gelerek **yan cümlede özne** görevinde kullanılmış ve **birleşik-odaklaştırma yapılmış temel cümlede ise zaman tümleci** oluşturmuştur.

*Düşdükçe öge hubbü'l-vatan zerrece kalmaz me'men
Gözden sızup olur seven her dem yüregüm yağları 365/4*

53 Süyûtî, Celâleddin Abdürrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürerü'l-müntehire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beirut: 1988), 128.

54 Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, 353.

Y(TYF- (ZT + YF-)[-k +ş]) + Ö

Düşdükçe öge **Hubbü'l-vatan** zerrece kalmaz me'men

2.3. Cümlemsi olarak kullanılan hadis iktibasları:

Divan'da bir tane cümlemsi olarak kullanılan hadis iktibası tespit edilmiştir.

2.3.1. Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu: "Kendini bilen Rabbini bilir."⁵⁵

Sözlükte nefis kelimesi "ruh, can, hata, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi" gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın kötü huylarının ve süflî arzularının kaynağı olarak da tanımlanmaktadır. Tasavvufta ise sûfiler, nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan çok onun zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yolları, kötülüklerden korunmanın çareleri gibi konular üzerinde durmuştur. İbn Teymiye'ye göre nefsindeki olumsuz ve eksik sıfatlara bakan insanlar, bunların tam ve kâmil olanlarının Allah'ta mevcut olduğuna hükmederek Rabbini bilir.⁵⁶

Bu hadis, insanın Allah'ın esmâ ve sıfatlarının yeryüzündeki tecelligâhı olduğunu, onun varlığının ise Hakk'a götüren işaretler olduğunu gösteren hadislerden biridir. Kulun kendisini bilmesinin, Rabbini bilmesine tekaddüm etmiştir. Bu durumda kul kendini tanıdıktan sonra asıl murad olan Rabbini bilmeye geçebilir.⁵⁷

Sûfilere göre, insanoğlu elst bezminden sonra Allah'ın huzurundan ayrılmış olduğu için, dünyadaki hayatı bu huzuru ve orada vâkıf olduğu sırları arama ve anlama isteği ile doludur. Bu sırların en büyükleri, yani sırr-ı azimden olanları, Allah ve insanın kendisidir. Bu nedenle Sûfilerin "Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu" sözüne sık sık referansta buldukları görülmektedir.⁵⁸ Mutasavvıf şair Yunus Emre, bir şiirinde bu hadise iktibas yaparak **cümlemsi** görevinde kullanmıştır.

Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu

Bildüm bunu buldum anı inkâr iden gelsün berü 287/5

Csi: **Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu**

55 'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 361.

56 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 386.

57 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 386-387.

58 Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, 386.

Sonuç

Yunus Emre Divanı'nda çok sayıda ayet ve hadisten iktibas vardır. Ayet iktibaslarının yer aldığı 33 adet beyit, hadis iktibaslarının ise yer aldığı 5 adet beyit söz dizimsel açıdan incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Divanda iktibaslar basit cümle içerisinde, birleşik cümle içerisinde ve cümlemsi olarak kullanılmıştır.

Basit cümleler içerisinde ayet iktibaslarının yer aldığı toplam 21 beyit incelenmiştir. Burada kullanılan iktibaslardan 13'ünün basit-düz cümle içerisinde, 8'inin ise basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde yer aldığı tespit edilmiş ve bunlar içerisinde en fazla tesadüf edilen iktibasın "Evet! Sen bizim Rabbimizsin" anlamına gelen "Kâlû belâ belî, belâ" lafızları olduğu saptanmıştır. Bu ayet-i kerimeler basit-düz cümle içerisinde 3 ayrı beyitte özne ve nesne göreviyle, basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde ise 1 beyitte nesne olarak kullanılmıştır. Diğer iktibaslardan ise "hakke'l-yakîn" lafzının biri basit-düz, diğeri basit-odaklaştırma yapılmış cümlelerde toplam iki kez yüklem olarak kullanıldığı görülmüştür. Bunlar dışındaki ayet-i kerimeler birer kez özne, nesne, tümleç gibi çeşitli görevlerle cümlede yer almıştır. Yalnızca basit-düz cümle içerisinde yer alan "kün feyekûn" ve "kul huva'llâh" iktibasları öge olarak değil, cümlede bir sözcüğü nitelemek suretiyle sıfat olarak kullanılmıştır.

Birleşik cümle başlığı altında ayet iktibaslarının yer aldığı toplam 8 beyit incelenmiştir. Bu iktibaslardan 5 tanesi birleşik-düz, 3 tanesi ise birleşik-odak cümle içerisinde kullanılmıştır. Basit cümlelerde olduğu gibi birleşik cümleler içerisinde de en fazla yer alan ayet-i kerime "kâlû belâ ve belî"dir. "kâlû belâ" iktibası 4 beyitte birleşik-düz cümlede yan cümle içerisinde nesne olarak kullanılmıştır. "belî" ise 2 beyitte de birleşik-odak cümleler içerisinde yan cümlede nesne göreviyle yer almıştır. Diğer iktibaslardan "sidretü'l-müntehâ" birleşik-düz cümlede yan cümle içerisinde yer tümleci açıklayıcısı, "ayne'l-yakîn" ise birleşik-odak cümleler içerisinde yan cümlede nesne olarak kullanılmıştır. Ayrıca ayet iktibaslarından 4 tanesinin de cümlemsi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Hadis iktibaslarından basit cümle başlığı altında değerlendirilen 3 iktibastan 2 tanesi basit-düz cümle içerisinde nesne ve yüklem, 1 tanesi ise basit-odaklaştırma yapılmış cümle içerisinde özne olarak kullanılmıştır. Birleşik cümle yapısında incelenen 1 ayet-i kerimenin ise birleşik-odak cümle içerisinde yan cümlede özne olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca yine 1 adet iktibas cümlemsi olarak kullanılmıştır.

Cümle yapıları incelendiğinde Türkçenin dil yapısına en uygun olan basit cümlelerin daha sık kullanıldığı görülmektedir. Bu durum Yunus Emre'nin ayet ve

hadislerden yaptığı iktibasları bile Türkçenin cümle yapısı içerisinde ustaca kullandığını, dilde gerçek bir millileşme sergilediğini göstermektedir.

Mutasavvıf şair şiirlerinde Zümer Sûresi 53. ayetten “lâ taknetu”, Bakara Sûresi 117. ayetten “kün”, Kasas Sûresi 30. ayetten “innî ene'lâh”, Rahmân Sûresi 26. ayetten “men aleyhâ fân”, Vâkıa Sûresi 95. ayet “hakke'l-yakîn”, Yasin Sûresi 82. ayetten “kün feyekûn”, İhlâs Sûresi 1. ayetten “kul huva'llâh”, İhlâs Sûresi 4. ayetten “kufuven ehad”, Yûnus Sûresi 25. ayetten “yehdi'llâhu limen yeşâ”, Bakara Sûresi 103. ayet / Yûsuf Sûresi 47. ayetlerden “vattakû / tezra'û”, Arâf Sûresi 143. ayetten “len terânî”, Fâtiha Sûresi 6. ayetten “sırât-ı müstakîm”, Mâide Sûresi 119. ayetten “yevme yenfehu”, Nisâ Sûresi 78. ayetten “kul küllün min indî'llâh”, Fâtiha Sûresi 2. ayetten “el-Hamdü'llâh”, Zuhuf Sûresi 32. ayetten “nahnu kesemnâ”, Arâf Sûresi 172. ayetten “elestü bi-Rabbiküm” Arâf Sûresi 172. ayetten “kâlu belâ, belâ, belî, elest”, Necm Sûresi 14. ayetten “sidretü'l-müntehâ”, Tekâsür Sûresi 7. ayetten “‘ayne'l-yakîn” lafızlarını iktibas etmiştir. Bunlar içerisinde en fazla Arâf Sûresi 172. ayetten “kâlu belâ, belâ, belî, elest” ayet-i kerimelerinin kullanılması dikkat çekmektedir.

Dil Bilgisiyle İlgili İşaret ve Kısaltmalar

+ : isim soylu (statique) öge

- : fiil soylu (dynamique) öge

(...) : x (y): x'in kapsamında y vardır.

[...] : [x]: “x”, aslında eksiktir veya işaretli değildir.

..._ : X_: x devam etmektedir, araya başka öge girmiştir (kırık ifadelerde).

_... : _X: x daha önceki bir ögenin devamıdır, araya başka öge girmiştir (kırık ifadelerde).

AT : ayrılma tümleci

CB : cümle bağlayıcı

CSE : cümle sonu eki

Csi : cümlemsi

H : hitap

HT : hâl tümleci

İIT : ilgi tümleci

-k : kip eki

N : nesne

Ö : özne

SıT : sınırlandırma tümleci

SrT : sıralama tümleci

+ş : şahıs eki

TYF- : tümleçleriyle birlikte yüklem fiili

VT : varma tümleci

Y : yüklem

Yay. : yayınları

YF- : yüklem fiili

YT : yer tümleci

ZT : zaman tümleci

Kaynakça

‘Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu’l-Hafâ I-II*. (tsh. Ahmed el-Kallâş). Beyrut, 1996.

Aksan, Doğan. *Yunus Emre Şiirinin Gücü*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2005.

Alyılmaz, Cengiz. *Orhun Yazıtlarının Söz Dizimi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yayınları, 1994.

Börekçi, Muhsine. “Türkçede Hâl Eklerinin İşlevsel Olarak Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme”. *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*. 245-275. Ankara: TDK Yayınları, 2007.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ziraat Grup Matbaacılık, 2014.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Daşdemir, Muharrem. “Dedem Korkut Kitabının Söz Dizimi”. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.

_____. *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal-İşlevsel Söz Dizimi*. Erzurum: Eser Basım Yayım Dağıtım Matbaacılık, 2014.

- _____. Yapıca Bağımsız Cümlelerden Oluşmuş Yan Cümleler”. *İstanbul Kültür Üniversitesi Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi UTEK 2007 (27-28 Ağustos 2007) Bildiriler: Türkçenin Söz Dizimi ve Türk Edebiyatında Üslup Arayışları*. 1: 135-144. İstanbul: 2009.
- Değirmençay, Veyis. *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*. Ankara: Aktif Yayınları, 2014.
- Dihkân, Ekber. *Hezâr u Yek Nükte ez Kur'ân-ı Kerîm I-III*. Kum: İntişârât-i Hürrem, 1389 hş.
- Dilçin, Cem. “Yunus Emre'nin Şiirinde Türkçenin Gücü”. *Türk Dili*. sy. 487, (1992): 30-49.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2006.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2002.
- Gemalmaz, Efrasiyap. *STTFED (Standart Türkiye Türkçesi (STT)'nin Formlarının Enformatif Değerleri ve İhtiyaç Halinde Bu Dilin Gelişimine Muhtemel Etkileri*. Erzurum: 1982.
- Gencan, Tahir Nejat. *Dilbilgisi*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.
- _____. *Dilbilgisi*, Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1992.
- _____. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2013.
- _____. *Yunus Emre Risalata'l-Nushiyya ve Divân*. İstanbul: 1965.
- _____. *Tasavvuf*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2012.
- Gülsevin, Gürer ve Boz, Erdoğan. *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2004.
- _____. *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr>. (E.T. 19 Kasım 2017).
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.
- _____. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Kara, Funda. “Namık Kemal'in Mektuplarında Söz Dizimi”. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2001.

Karahan, Leyla. “Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırılması Üzerine”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* sy. 583, (Temmuz 2000): 16-23.

_____. *Türkçede Söz Dizimi-Cümle Tahlilleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

_____. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

_____. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Süyûtî, Celâleddin Abdürrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürerü'l-müntehire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Tatcı, Mustafa. *İşitin Ey Yarenler Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

_____. *Yunus Emre Dîvanı İnceleme*. I. cilt. İstanbul: H Yayınları, 2008.

_____. *Yûnus Emre Dîvanı II Tenkitli Metin*. II. cilt. İstanbul: H Yayınları, 2008.

_____. *Yunus Emre Şerhleri*. V. cilt. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Timurtaş, Faruk Kadri. “Yunus’un Dili Üzerine Notlar”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. 405-412, Ankara: 1982.

_____. *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

_____. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2006.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

İbn Yemîn'in Gazellerinde Çiçekler, Ağaçlar ve Meyveler

Flowers, Trees and Fruits in the Ghazals of Ibn Yamin

Yasemin YAYLALI

Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assistant Prof., Ataturk University, Faculty of Literature,
Department of Persian Language and Literature,
Erzurum / TURKEY
yasemin_yaylali@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6904-1471

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.338354

Atıf / Citation: Yaylali, Yasemin. "İbn Yemîn'in Gazellerinde Çiçekler, Ağaçlar ve Meyveler". *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48 (Aralık 2017): 271-297.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Fars edebiyatının önemli şairlerinden olan İbn Yemin, Beyhak'a bağlı Feryümed köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren şiir söyleyen şair, dönemin ileri gelenlerinin meclislerinde bulunmuş ve onlara methiyeler söylemiştir. İbn Yemin, şiirlerini akıcı, sade ve anlaşılır bir dille söylemiş; anlaşılmaz kelime ve tamlamalardan kaçınmıştır. Horasan üslubunu kullanan İbn Yemin kaside, gazel ve rubai gibi farklı nazım türlerinde başarılı olmasına karşın sosyal ve ahlaki konuları içeren kıtalarıyla şöhret bulmuştur.

Söz konusu çalışmada İbn Yemin'in Divân'ında yer alan gazelleri Farsçadan Türkçeye çevrilerek incelenmiştir. Gazellerde geçen gül, nergis, yasemin, lale, nilüfer, menekşe vb. çiçekler; servi, söğüt, çınar vb. ağaçlar; elma, ayva vb. meyveler tespit edilerek bunlar hakkında genel bilgiler verilmiş; bu çiçek, ağaç ve meyvelerle yapılan tamlamalar, ifade ettikleri anlamlar ve bunlarla çeşitli unsurlar arasında kurulan ilgiler örnekleriyle dikkate sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *İbn Yemin, Gazel, Çiçek, Ağaç, Meyve.*

Abstract

Ibn Yamin, who is one of the significant poets of Persian literature, was born in Faryümad, a province of Beyhak. The poet, who read poems since he was a little child, attended the notable gatherings of the period and sang praises to them. Ibn Yamin sang his poems with a fluent, simple and clear language; and avoided confusing words and noun phrases. Ibn Yamin, who used the Khorassan dialect, became popular with his fragments about social and moral subjects though he was successful at writing different types of poetry such as odes, ghazals and rubaie.

In this study, Ibn Yamin's ghazals in his Diwan have been analyzed by translating them from Persina to Turkish. Flowers mentioned in the odes; such as rose, daffodil, jasmine, tulip, lotus, violet; trees such as cypress, willow and plane tree; fruits such as apple and quince have been determined, information has been given; noun phrases made with these flowers, trees and fruits, their meanings and various elements with these have been presented to the attention of the readers.

Keywords: *Ibn Yamin, Ghazal, Flower, Tree, Fruit.*

Summary

Ibn Yamin, who is one of the popular poets of the 8th century of Islamic calendar, was born in a village called Faryümed in Beyhak. Ibn Yamin started to sing poems since he was a little child; he was familiar with almost all the fields especially medicine and literature. He attended the assemblies of Commanders, Viziers and notable people of the period and sang praises for them.

İbn Yamin, who used a plain and fluent language in his poetry, adopted the style of Horasan. There are three hundred twenty-four lyrics of İbn Yamin in his analyzed Divan. İbn Yamin sometimes used some flowers, trees and fruits in his three hundred twenty-four lyrics. We can categorize the flowers, trees and fruits in his Divan as: Flowers; Cercis Canadensis, rose, tulip, violet, daffodil, wild rose, nesteren, lotus, basil, hyacinth, iris xiphium, gillyflower, jasmine. The trees are; plane tree, elm tree, stone pine, cypress, sidre, willow tree, buxus tree, and ailanthus.

Fruits are; quince, almond, apple, peanut, jujube. İbn Yamin used the aforementioned flowers, trees, and fruits figuratively by using figures of speech and he often used them as similes; he rarely used them with their real meanings and as common nouns. İbn Yamin created an association

between the flowers, trees, fruits and face, cheek, eye, hair, height, back of ear and peach fuzz etc. in terms of colour, smell and shape. Of course these things have been used by the other poets of the Classical Persian literature as poetic themes, but İbn Yemin has added his own style and tone to these things and created a different kind of beauty. If we summarize the use of flowers, trees and fruits in the lyrics of İbn Yemin, the categorization would be like;

The use of flowers in brief is that the poet uses the leaves of redbud which is a symbol of coming of the spring and likens these leaves to ears, and sometimes due to its red colour it is likened to the beautiful red face of the beloved. The poet often likens the red rose to the face of the beloved because of its colour, smell and shape, sometimes to the beloved one herself, to her height, figure, sweat, the blood of the lovers and gold; sometimes the love between the rose and the nightingale has been mentioned; sometimes the poet tells about the coming of the spring by using phrases such as the time of the roses or rose period. In addition, the rose garden associated with the rose itself is likened to the face of the beloved and coming together; sometimes it is used while the poet is telling about the time of the spring.

The tulip is likened to the cheek, face, bloody tears, chalice and heart; sometimes the word tulip is used with its denotative meaning. In three different parts, the beautiful face of the beloved and the face of the lover got wet with bloody tears are likened to tulip garden. Lotus flower which grows up in water is likened to the pupil of the eye, weeping eye, even to daffodil (eye), violet (peach fuzz), hyacinth blossom (hair).

Jasmine, which has hundreds of types with sweet smells and different colours such as white, yellow or red, is likened to the face, cheek, back of the ear, figure and sweat of the lover; the poet sometimes wanted to create a similarity between the blossoming of jasmine with a person's wearing a pearl necklace.

If we would like to summarize the use of the trees; cypress which never drops its leaves, is always green and tall is likened to the height of the lover. The stone pine, which is always green, having a very long height and a sweet smell, is used for the coming of the spring; once it was likened to the upright figure of the lover.

Willow tree, which is one of the long and fruitless trees of Salicaceae family, thin with long leaves and grows beside the rivers, is used for mentioning the coming of the spring; in another part it is likened to the trembling of lover's heart.

The use of the fruits is that; a big hairy fruit quince with its yellow colour is likened to the pale cheek of lover's sad face who feels depressed due to longing for the beloved. The poet likens the almond to the eye of the beloved for twelve times and for once it is likened to the eye of the lover. The apple is likened to the dimple of the lover due to its colour and shape.

Giriş

Emîr Fahrüddîn Mahmûd b. Emîr Yemînüddîn-i Tuğrâî¹, hicri sekizinci asrın ünlü şairlerindendir. İbn Yemîn mahlasını kullanmıştır.² Beyhak'a bağlı Feryümed köyünde doğmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber şiirlerinden hareketle 685-687 (1286-1288) yılları arasında olması muhtemeldir.³ Âlim ve şair olan babası Emîr Yemînüddîn-i Tuğrâî aslen Türk soyundandı.⁴ Sultan Muhammed Hudâbende Olcaytu zamanında Feryümede yerleşmiş⁵ ve Horasan veziri Alâeddin Muhammed Feryümedî'nin defterdarlığını yapmıştır.⁶

Küçük yaştan itibaren şiir söyleyen İbn Yemîn özellikle tıp ve edebiyat olmak üzere tüm ilimlerde bilgi sahibi olmuştur.⁷ Döneminin emir, vezir ve ileri gelenlerinin meclislerinde bulunmuş ve onlara methiyeler söylemiştir.⁸ Bir süre Tebrizde Gıyâseddin Muhammed'in sarayına intisap edip onun için kasideler söylemiş; ardından Horasan valisi Hâce Alâeddin Muhammed'in hizmetine girmiştir. Saray şairliği yanında tuğracılık ve defterdarlık görevlerini de Hâce Alâeddin'in öldürülmesine kadar yerine getirmiştir.⁹ İbn Yemîn, Serbedâriler ve Kertler arasında meydana gelen savaşta esir düşmüştür.¹⁰

Horasan üslubunu kullanan İbn Yemîn'in şiir dili sade, akıcı, anlaşılırdır.¹¹ Kaside ve gazel, rubai ve mesnevi nazım şekillerinde de başarılı olan İbn Yemîn, ahlakî, sosyal, eğitici kıtalarıyla şöhret bulmuştur. Kıtalarında ahlakî konulara değinmiş; öğüt ve nasihatlerde bulunmuştur. İbn Yemîn, Firdevsî, Unsûrî, Ferrûhî-i Sîstânî, Sa'dî gibi şairlerden etkilenmiş ve bu şairlerden bazılarının şiirlerine nazireler yazmıştır.¹² İbn Yemîn'in eserleri arasında esir düştüğünde ortadan kaybolan ve sonra yeniden tertip ettiği kaside, gazel, kıta, terkihibend, terciibend, ve rubâilerden oluşan *Divân*'ı vardır.¹³ *Divân*'ı dışında Senâî'nin *Kârnâme-i Belh*'ine benzeyen *Kârnâme* adlı eseri; Nûşirevân'ın hikmetli sözlerine yer veren *Çehârbend-i Nûşirevân*, *Anûşirvân* ve *Mûbedân*; tasavvufi mahiyetteki *Meclis-i efrûz* adlı manzum eserleri bulunmaktadır. Ayrıca bir de adı bilinmeyen tasavvufi manzum bir eseri vardır.¹⁴ İbn Yemîn 769 (1368) yılında Feryümed'de vefat etmiştir.¹⁵

1 Lutf Ali Beg Âzer-i Bigdili, *Âteşkede-yi Azer* (Tahran: Neşr-i Kitâb, 1337 hş), 8.

2 Zebihullâh-i Safâ, *Târih-i Edebiyyât der İrân* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1386 hş), 3: 951.

3 A. Naci Tokmak, "İbn Yemîn-i Tuğrâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20: 448.

4 Emin Ahmed-i Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, tsh. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhiri (Tahran: İntişârât-ı Surtûş, 1389 hş), 810.

5 Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü's-şuarâ*, tsh. Edward Browne (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382 hş), 273.

6 Kadî Nûrullâh-i Şufterî, *Mecâlisu'l-mu'minin* (Tahran: İntişârât-ı İslâmiye, 1377 hş), 671.

7 Tokmak, "İbn Yemîn-i Tuğrâî", 448.

8 Sa'id-i Nefisî, *Târih-i Nazm u Nesr Der İrân ve Der Zebân-i Fârsî* (Tahran: İntişârât-ı Furûğî, 1363 hş), 1: 201.

9 Tokmak, "İbn Yemîn-i Tuğrâî", 448.

10 Rıza Kuli Hân Hidâyet, *Mecma'u'l-fusahâ* (Tahran: Emîr Kebir, 1340 hş), 4: 1.

11 Safâ, *Târih-i Edebiyyât der İrân*, 956.

12 Tokmak, "İbn Yemîn-i Tuğrâî", 448.

13 Safâ, *Târih-i Edebiyyât der İrân*, 957.

14 Tokmak, "İbn Yemîn-i Tuğrâî", 448.

15 Browne, Edward G., *A Literary History of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), V: 215.

İbn Yemîn'in incelenen *Divân*'ında üç yüz yirmi dört tane gazeli bulunmaktadır. Bu gazellerde çiçek, ağaç ve meyveler bazen gerçek anlamında; bazen de teşbih, istiare ve kinaye gibi edebî sanatlarla kullanılmışlardır. Edebî sanatlardan olan teşbih bir şeyi bir şeye benzetme; istiare gerçek anlamı ile mecazi anlamı arasında benzerlik ilgisi bulunma kaydıyla bir kelimeyi gerçek anlamı dışında kullanmaktır. Kinaye uzak ve yakın anlamı olan bir sözün, zihinden uzak anlamı kastedilecek şekilde kapalı söylenmesidir.¹⁶ Çalışmamızda ilkin tespit edilen çiçekler, ağaçlar ve meyveler hakkında genel bilgiler verilmiş; Fars şiirinde bunlara yüklenen anlamlar ve benzetildikleri unsurlara kısaca değinilmiş ardından çiçekler, ağaçlar ve meyveler ile yapılan tamlamalar sıralanmıştır. Daha sonra ise bu çiçek, ağaç ve meyvelerle neyin kastedildiği ya da bunların neye benzetildiği örnekleriyle açıklamalı olarak dikkatlere sunulmuştur. Ancak beyitlerin çokluğu göz önünde bulundurulduğundan her madde ile ilgili birkaç örnekle yetinilmiştir.

İbn Yemîn *Divân*'ında yer alan çiçek, ağaç ve meyveleri şu şekilde gruplandırabiliriz:

1. Çiçekler: Erguvan, gül, gülnar, lale, menekşe, nergis, nesrin, nesteren, nilüfer, reyhan, sümbül, süsen, şebboy, yasemin.
2. Ağaçlar: Çınar, karaağaç, sanavber, servi, sidre, söğüt, şimşad, tuba.
3. Meyveler: Ayva, badem, elma, fıstık, unnâb.

1. Çiçekler:

1.1. Erguvan: Leguminosae familyasından *Cercis* türü¹⁷ dalları ince, baharı müjdeleyen çiçekleri böbrek şeklinde ve kırmızıya mayil erguvan renginde olan yaprak döken ağaç ya da ağaççık ve bu ağacın çiçekleridir.¹⁸ Fars şiirinde kırmızılık ve letafet mazharı olan erguvan çiçeği kırmızı rengi yönüyle bazen şaraba, bazen sevgilinin yüzüne, yanağına vb. çeşitli şeylere teşbih edilmiştir.¹⁹

İbn Yemîn dört yerde bazen “شاخ ارغوان، آب ارغوان” şeklinde tamlamalı bazen de tekil olarak yer verdiği erguvan çiçeğini kanlı gözyaşına, kulağa benzetmiş; erguvanın kulağına Bedehşan yakutunu takması ya da erguvan dalından ateşin alev almasıyla da erguvanın açmasını kastetmiştir. Birkaç örnek:

Erguvan gülünün dallarını kulağa benzeten şair, Bedehşan yakutunu kulağına takmasıyla erguvan çiçeğini hem teşhis sanatıyla kişileştirmiş hem de istiare yaparak baharın habercisi kırmızı renkli erguvan çiçeklerinin açmasını kastetmiştir:

16 Veyis Değirmençay, *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2014), 138, 161, 167.

17 Hâdi-yi Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1374 hş), 112.

18 Behrâm-i Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî* (Tahran: İntişârât-i Sohen, 1389 hş), 1.

19 Mehbîz-i İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, *Dânişnâme-yi Edebî-yi Fârsî* (Tahran: İntişârât-i Vezârât-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1381 hş), 2: 1188.

تاکه سمن مرسله ساخت ز در عدن باز کشید ارغوان لعل بدخشی بگوش

*Yasemin Aden incisinden gerdanlık yaptığından beri yine erguvan Bedehşan yakutunu kulağına taktı.*²⁰

Şair sevgilinin kırmızı yüzü ile lale ve erguvan arasında renk bakımından ilgi kurarak bu çiçeklere benzetmiş; ayrıca lale ve erguvan dalından ateşin alev almasıyla çiçeklerinin açmasını kastetmiştir:

ز عکس روی تو در باغ و راغ شعله زند ز نوک لاله و از شاخ ارغوان آتش

*Senin yüzünün bağda ve çayırda yansımından, lalenin ucu ve erguvan dalından ateş alevlenir.*²¹

1.2. Gül: Gül ya da kırmızı gül, Rosaceae familyasından Rosa cinsinden bir bitkidir.²² Beş çanak yaprağıyla çok sayıda parçalı taç yaprağından oluşan gülün az yapraklı, çok yapraklı, kokulu, kırmızı, sarı, beyaz vb. renklerde oluşu bakımından yüzlerce tür ve çeşidi bulunmaktadır.²³ Gül sevgilinin yüzü, yanağı, boyu gibi uzuvlarına benzetilmiş; güzellik ve canlılığıyla bülbülün ona âşık olduğu bir maşuk olarak tasavvur edilmiştir.²⁴

İbn Yemîn yaklaşık olarak yüz yirmi dokuz yerde gülü “گل رخ خسار, گل رخ گل, گل تازه, گل بی خار, گل سوری, گل سیراب, گل خندان, گل جمال گل, گل اندام, گلزار, وقت گل, گلبرگ گل, گل دوران گل, گل حرم گل, گل آتش گل, گل رعنای گل, گل رعنای گل, گل رعنای گل, گل رعنای گل” vb. şekillerde tamlamalı olarak ya da tekil olarak kullanmış; çoğunlukla gülü sevgilinin yüzüne, yanağına ya da az da olsa sevgiliye, boya, endama, tere, âşıkların kanına ve şaraba istiare ya da teşbih yoluyla benzetmiş; bazen gül ile bülbülün aşkına değinmiş; bazen gül zamanı, gül vakti gibi tamlamalarla baharı kastetmiş; bazen gülün içindeki sarı renkli tomurcukları renk ve şekil olarak altına benzetmiş; kimi zaman da gülün yakasını yırtması, kıskançlıktan ya da utançtan kızarmasıyla açmasını kastetmiştir. Ayrıca beş yerde yer verdiği gül ile ilgili “گلشکر, گلاب” kelimelerini de ter, şarab, yanak ve yüze benzetme için kullanmıştır.

İbn Yemîn “گلزار عارضش, گلشن حسن تو, هنگام گلستان, گلستان عارضت, گلستان وصال” gibi tamlamalı ya da tekil olarak gülbahçesi anlamında on bir yerde gülistan, yedi yerde gülzâr, üç yerde gülşen bileşik kelimelerine sevgilinin yüzüne, yanağına, fazilete, visale benzetirken; bazen de bahar zamanını anlatırken yer vermiştir.

20 İbn Yemîn-i Feryûmedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryûmedî*, tsh. Hüseyin Ali-i Bâstânîrâd (Tahran: Kitâb-hâne-i Senâî, t.y.), 254

21 Feryûmedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryûmedî*, 255.

22 Veliyullah-i Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmâ-yi Giyâhân-i İrân* (Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1375 hş), 461.

23 İsmâîl pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1201.

24 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 281-282.

İbn Yemîn ayrıca on üç yerde de gül renkli yani kırmızı anlamında gülgün kelimesine ve bir yerde gül renk kelimesine "رخ گلگون, رخ گلگونت, عارض گلگون, باد گلگون, باد گلگونت, رخ گلگون, باد گلگونت, عارض گلگون, رخ گلگونت" şeklinde tamlamalı olarak sevgilinin kırmızı yüzünü, yanağını ve şarabı tasvir ederken kırmızı renk anlamında değinmiştir. Birkaç örnek:

Sevgilinin yüzünü güle benzetmiştir:

تا نیند بلبل طبعم گل رخسار او گر جهان باغ ارم گرد قفس باشد مرا

*Tabiatımın bülbülü onun gül yüzünü görmezse, dünya cennet bahçesi bile olsa bana kafes olur.*²⁵

Gül yaprağından kasıt sevgilinin kırmızı renkli güzel yüzüdür:

هر مژه در چشم من خاریست بی برگ گلش طالع من بین که خاری یافتم در گلشنی

*Onun gül yaprağı (yüzü) olmadan gözümdeki her kirpik bir dikendir, talihime bak ki gülşende bir diken buldum!*²⁶

Sevgilinin yanağını dikensiz güle; aşığın gözünü Nisan bulutuna ve gözyaşını da yağmura teşbih etmiştir:

در هوای عارض همچون گل بی خار او چشم من چون ابر نیسان اشکبار دیگرست

*Senin dikensiz gül gibi olan yanağının arzusunda, gözüm gözyaşı döken başka nisan bulutu gibidir.*²⁷

Sevgilinin yüzünü gülbahçesine teşbih etmiştir:

گلزار رخت هست چنان تازه بهاری کورا خالی نیست ز هر باد خزانى

*Senin yüzünün gül bahçesi öyle taze bir bahardır ki ona her hazan rüzgârından bir haleb yoktur.*²⁸

Sevgilinin yüzünü aya, yanağından damlayan teri de gülsuyuna benzetmiştir:

ز رنگ و بوی ندانم گلاب یا عرق است خویی که از رخ آناه مهر بان بچکد

*O ay yüzü sevgilinin yanağından damlayan ter, bilmiyorum renk ve kokusuyla gül suyu mudur ya da ter midir?*²⁹

25 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 182.

26 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 293.

27 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 193.

28 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 290.

29 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 228.

Gülün içindeki sarı renkli polenleri renk ve şekil itibariyle altın kıvrıntısına benzetmiştir:

گرت قراضه زر بر کفست همچون گل ز نور عارض او مجلس است گلستانست

*Eğer gül gibi altın kıvrıntısı senin elindeyse, onun yüzünün ışığından meclisin gülis-tandır.*³⁰

1.3. Gonca: Gülün açılmamış, tomurcuk halidir.³¹ Genellikle kırmızı rengi ve şekli itibariyle sevgilinin küçük ağzı, daralmış gönül goncaya teşbih edilmiştir.³²

İbn Yemîn goncayı on beş yerde “دهان غنچه , دهن غنچه , لب غنچه , غنچه لب غنچه” şeklinde tamlamalı ya da “چون” edatıyla ya da tekil olarak kullanmış; sevgilinin dudağı ya da ağzını; bir yerde aşığın gönlünü teşbih ve istiare yoluyla şeklen goncaya benzetmiştir. Ayrıca bir yerde de goncanın şeklini beşiğe benzetmiştir. Birkaç örnek:

Şair güzellerin yanaklarını güle, dudaklarını goncaya teşbih etmiştir:

ساقیان گل عذار غنچه لب آب لعل از ساغر زر در دهید

*Gül yanaklı, gonca dudaklı sakiler altın kadehten lal suyu veriniz.*³³

Gönlü goncaya teşbih etmiştir:

دلرا چو غنچه ای ز تو مستور داشتم چون باد صبحدم بسر آن رسیده ای

*Sana gönlümü gonca gibi kapattım, sabah rüzgârı gibi onun ucuna ulaşmışsın.*³⁴

1.4. Gülnâr: Gülnâr nar ağacının ilkbaharda açan kırmızı renkli iri çiçeğidir. Bazı kaynaklara göre de gülnâr büyük, yüz yapraklı, kırmızı renkli Farsça bir gülün ismidir. Kırmızı beyaz karışık renkli, hoş kokulu olan bu gül, nar ağacına benzeyen bir ağaçta yetişmektedir.³⁵ Fars şiirinde gülnâr kırmızı rengi dolayısıyla yakut kadeh, lamba ve sevgilinin yüzü gibi birçok şeye teşbih edilmiştir.³⁶

İbn Yemîn altı yerde gülnâr çiçeğini “رخسار , رخ چو گلنارت , روی چون گلنار تو ورق ” tamlamalarıyla, bazen de tekil kullanmış; sevgilinin yüzünü teşbih ve istiare yoluyla gülnâr çiçeğine benzetmiştir. Birkaç örnek:

30 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 198.

31 Hilâl Kalkandelen, “Nevâi Bahçesinde Güller, Goncalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2008): 104.

32 Gerâmi, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 290-291.

33 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 238.

34 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 302.

35 Gulâmhusayn-i Rengî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî* (Tahran: Müessesesi-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1372 hş), 350.

36 Gerâmi, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 12, 14.

Şair aşağıdaki iki örnekte de sevgilinin yüzünü kırmızılık bakımından gülnâr çiçeğine teşbih etmiştir:

در جهان جز رخ چو گلنارت کس ندید آبدار و تر آتش
*Dünyada senin gülnar gibi olan yüzün dışında kimse parlak ve ıslak ateş görmedi.*³⁷

در هوای آتش رخسار چو گلنار تو من چو نیلوفر سپر بر روی آب انداخته
*Senin gülnar gibi olan yüzünün ateşininin arzusunda, ben nilüfer gibi kalkanı suyu atmışım (teslim olmuşum).*³⁸

1.5. Lale: Tulipa cinsi, zambakgiller (Liliaceae) familyasından³⁹ soğanlı, çok yıllık otsu güzel çiçekli süs bitkisidir. Lalenin kendiliğinden kırlarda biten yabancı türleri yanında ıslah edilmiş türleri vardır.⁴⁰ Bu çiçeğe verilen lale ismi, Farsça kırmızı anlamıyla ilişkili olan la'l kelimesiyle bağlantılıdır.⁴¹ Laleye Arapça verilen şakayık ismi de Fars edebiyatında şairlerce lale yerine kullanılmıştır. Tıpkı şakayık kelimesi gibi Numan kelimesi de şairlerin şiirlerinde çokça yer almıştır.⁴² Lalenin kendiliğinden biten kırmızı yabancı türü, ortasında görülen siyah dağ sebebiyle lale-i dâğdâr, lale-i dilsûhte, lale-i dilsûz diye isimlendirilmiştir.⁴³ Kırmızı lale rengi ve şekli dolayısıyla Fars şiirinde şairlerce sevgilinin yüzüne, yanağına; ortasındaki siyah leke aşığın yanmış gönlüne; yine kırmızı rengi ve yapraklarının şekli itibariyle de şarap kadehine, çana vb. bir çok şeye benzetilmiştir.⁴⁴

İbn Yemîn yaklaşık yirmi bir yerde “لاله تر، نوک لاله، رخسار لاله، لاله سیراب دل لاله” lale kelimesiyle kullandığı lale çiçeğini yanak, yüz, kanlı gözyaşı, kadeh, ateşli buhurdana, gönle benzetmiş; bazen de lale kelimesini tekil ve gerçek anlamda kullanmıştır. Üç yerde de laleyi, lale bahçesi yani “لاله زار” birleşik kelimesi şeklinde “روی تو چون لاله، لاله زار من” tamlamalı olarak kullanan şair bir yerde sevgilinin güzel yüzünü ve iki yerde de aşığın kanlı gözyaşıyla ıslanan yüzünü lale bahçesine benzetmiştir. Birkaç örnek:

Sevgilinin yüzünü renk bakımından lale rengine yani kırmızıya teşbih etmiştir:

37 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 253.

38 Feryümedi, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedi*, 285.

39 Hâdi-yi Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-ı İrân*, 302-303.

40 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şîr-i Fârsî*, 332-333.

41 Sevda Önal, “Klasik Türk Edebiyatında Lâle ve Edebî Bir Tür Örneği Olarak Lâle Şiirleri”, *Turkish Studies*, sy. 4/2 (2009): 912.

42 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 368-369.

43 Pervâne-i Âdilzâde ve Kamrân Paşâ-yi Fahrî, *Ferheng-i Edebi-yi Giyâhân* (Tebriz: İntişârât-ı Surûş, 1387 hş), 224.

44 Sîrûs-i Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât* (Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1386 hş), 2: 1057-1059.

رخسار لاله رنگ خوشت آتش ترست آب حیات در لب میگون مضرست
*Senin güzel lale renkli yüzün ıslak ateştir, şarap renkli dudakta ab-ı hayat saklıdır.*⁴⁵

ز تاب لاله سیراب آتش افروزش گلاب دیده من آب ارغوان گردد
 Şair “kışkırtıcı sulu lalesi” ifadesiyle istiare yaparak sevgilinin kırmızı, parlak ve güzel yüzünü kastetmiştir:

*Onun kışkırtıcı sulu lalesinin hararetinden, gözümün gül suyu erguvan suyuna döner.*⁴⁶

Aşığın gam ve kederden kararan gönlünü siyahlık bakımından lalenin içine teşbih etmiştir:

چون دل لاله سیه شد دلم از غم که مباد ناگهان سبزه نشیند زیر گنارت
*Ansızın senin gülnarının üzerinde yeşillik bitmesin diye, gönlüm gamdan lalenin içi gibi siyah oldu.*⁴⁷

Sevgilinin alımlı, güzel yüzünü kırmızlık yönüyle lale bahçesine teşbih etmiştir:

روی تو چون لاله زار قد تو چون نارون دل ز فراق حزين جان ز غمت ممتحن
*Senin yüzün lale bahçesi gibi, senin boyun karaağaç gibi, gönül senin ayrılığından hüznü, can gamından imtihanda.*⁴⁸

1.6. Menekşe: Violaceae familyasına bağlı Viola cinsinden bir ya da çok yıllık otsu bitkidir.⁴⁹ Sapları kısa, çanak yaprakları arkaya kıvrık, alt taç yaprağı mahmuzlu; ince sapın ucundaki altı yapraktan oluşan çiçekleri çoğunlukla mor ve beyaz ya da iki renklidir.⁵⁰ Fars şiirinde menekşe koyu renkli ve kıvrımlı çiçekleri dolayısıyla sevgilinin saçı, kâkülü ve ayva tüyünden istiare olmuş⁵¹; ya da sevgilinin dudağının etrafındaki tüylere ve saçına; ayrıca koyu rengiyle sevgilinin benine; koyu rengi matem elbisesine, rahiplerin kıyafetine; yapraklarının şekli kulağa teşbih edilmiştir. Çiçeğin ince, aşağı doğru eğik sapı, başını üzüntüyle ve matemle dizlerinin arasına almış yaşlı, üzüntülü baş olarak da tabir edilmiştir.⁵²

45 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 200.

46 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 217.

47 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 197.

48 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 272.

49 Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*, 585.

50 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1191.

51 Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, 1: 185.

52 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 34, 37.

İbn Yemin yaklaşık on iki yerde yer verdiği menekşe çiçeğini “برگ بنفشه شاخ بنفشه” tamlamalarıyla; bazen de tekil olarak kullanmıştır. Çoğunlukla teşbih ya da istiare yoluyla menekşenin rengi ve kokusu itibariyle sevgilinin hattı, ayrıca saç arasında ilgi kurmuş; bazen de menekşeyi şekil itibariyle kulağa, rengi dolayısıyla matemliye benzetmiştir. Birkaç örnek:

Şair sevgilinin hattını renk ve koku bakımından menekşe yaprağına benzetmiştir:

عبر سوده است خطت یاز گل برگ بنفشه است که بر می دهد
*Senin hattın ya gülden öğütülmüş amberdir ya da açmış menekşe yaprağıdır.*⁵³

Birinci mısrada menekşe koyu rengi matem elbisesine benzetilmiştir ve şair kendini menekşe gibi matem elbisesi giyen matemliye teşbih etmiştir. İkinci mısrada ise güzelliğin gül bahçesi yani sevgilinin gül gibi güzel ve kırmızı olan yüzü ve menekşe ekmekle deyüzünün üzerindeki hat yani ayva tüylerini kastetmiştir:

غرق خونم چون گل و همچون بنفشه سوگوار تا تو در گلزار حسن خود بنفشه کاشتی
*Sen kendi güzelliğinin gül bahçesine menekşe ektiğinden beri, gül gibi kana gark oldum ve tıpkı menekşe gibi yaslıyım.*⁵⁴

Yasemin ile sevgilinin yüzünü ve menekşe ile de zülfünü kasteden şair, gümüş gibi kulak ardı yani genel olarak yüz ile yasemin çiçeği ve misk kokulu saç ile de menekşe arasında ilgi kurmuştur:

زلف مشکین بر بناگوش چو سیم افکنده ایی از بنفشه بر سمن صد حلقه جیم افکنده ای
*Gümüş gibi kulak ardına misk kokulu zülfünü atmışsın, yaseminin (yüz) üzerine menekşeden yüz halka cim atmışsın.*⁵⁵

Şair perniyan kumaşıyla sevgilinin güzel yüzünü, ikinci beyitte yine erguvan çiçeği ile sevgilinin kırmızı yüzünü ve menekşe ile de saçını kastetmiş; yüzü ile kırmızı renk bakımından perniyan kumaşı ve erguvan çiçeği, siyah saç ile de menekşe arasında ilgisi kurmuştur:

خوش آتشعر سیه بر پر نیانش بنفشه رسته گویی ز ارغوانش
*Onun perniyan kumaşı üzerindeki o siyah saç ne hoş, onun erguvanından sanki menekşe bitmiş.*⁵⁶

53 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemin-i Feryümedî*, 234.

54 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemin-i Feryümedî*, 300.

55 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemin-i Feryümedî*, 306.

56 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemin-i Feryümedî*, 253.

1.7. Nergis: Nergis ise Amaryllidaceae familyasından *Narcissus* cinsinden, hoş kokulu soğanlı bitki türüdür.⁵⁷ Ortasında sarı renkli daire şeklindeki çanaklı bir yapısı bulunan nergisin, altı tane beyaz tabandan çıkan yassı yaprağı vardır ve baharın ilk çiçeklerinden olan nergisin çiçeği sapının ucunda aşağıya doğru biraz eğik durmaktadır. Birçok çeşidi olan nergisin nergis-i şehla, nergis-i miskin, nergis-i sadper türlerinden bazılarıdır.⁵⁸ Fars şiirinde çoğunlukla nergisin ortasındaki sarı renkli kısmı şekli ve rengi dolayısıyla mahmur ya da hasta göze teşbih edilmiştir.⁵⁹

İbn-i Yemîn yaklaşık yirmi dört yerde “نرگس مست, چشم نرگس, نرگس جادو” vb. tamlamalarıyla ya da mahmur, hasta, fitne, sarılığa yakalanmış şeklinde tasvir ettiği ve çoğunlukla istiare bazen de teşbih yoluyla yer verdiği nergis çiçeğini sevgilinin gözüne; bir yerde de aşığın ağlayan gözüne benzetmiştir. Birkaç örnek:

Şair istiare yaparak onun nergis ifadesiyle sevgilinin gözünü kastetmiştir:

نرگسش خون دلم خورد و ازو نیست دریغ شربتتش چون ندهم خاصه چنین بیمارست

*Onun nergisi gönül kanımı içti ama ondan esirgemem, özellikle böyle hasta olana şerbetini nasıl vermem.*⁶⁰

Yine “onun büyücü nergisi” ifadesi sevgilinin gözünden istiairedir:

چون خفته بود نرگس جادوش بیاید در دور قمر فتنه در خواب ببینید

*Onun büyücü nergisi uyuduğunda geliniz, ayın etrafında uykudaki fitneyi görünüz.*⁶¹

“Senin mest nergisin” tamlaması sevgilinin gözünden istiairedir:

نرگس مست تو دارد هوس خواب هنوز سنبل زلف ترا هست سر تاب هنوز

*Senin mest nergisin uyku hevesindedir hala, senin zülfünün sümbülü serkeşlik etmektedir hala.*⁶²

Aşığın ağlayan gözünden istiare olan nergis çiçeğini sudaki ıslak nilüfere benzetmiştir:

چشم من در غم تو چون سپر افکند بر آب نرگسی بین که به نیلوفر تر می ماند

*Benim gözüm senin gamında kalkanı suya atınca, ıslak nilüfere benzeyen nergise bak.*⁶³

57 Muzafferiyan, *Ferheng-i Nâmâh-yi Giyâhân-i İrân*, 358.

58 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1200.

59 Şemisâ, *Ferheng-i İşârât*, 2: 1170

60 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 215.

61 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 220.

62 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 248.

63 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 235.

1.8. Nesrin: Küçük beyaz ve hoş kokulu çiçekli, boyu gül ağacına benzeyen bir ağaçtır.⁶⁴ Günümüzde İran'da nesrin adıyla bir çiçek bilinmemesine rağmen, bu çiçek eski Fars şiirinde kırmızı gül familyasından beyaz renkli hoş kokulu, dikenli küçük bir ağaççık olarak ortaya çıkmış ve beyaz rengi dolayısıyla sevgilinin yüzüne, tenine, kulak ardına, inciye, yıldıza ve güzel kokusu dolayısıyla sevgilinin saçına teşbih edilmiştir.⁶⁵

Şair, bir yerde nesrin çiçeğine yer vermiş ve istiare yaparak dik servi tamlamasıyla uzun boylu sevgiliyi; onun üzerinde nesrin çiçeğinin açması ifadesiyle de sevgilinin beyaz yüzünü kastetmiştir. Yani sevgilinin yüzü ile nesrin çiçeği arasında beyazlık ve güzellik bakımından ilgi kurmuştur:

بر سر سرو سهی نسرین و سنبل کی شکفت تا چه شاخست آنکه او را برگ و بار دیگرست

*Dik servinin başında nesrin ve sümbül ne zaman açtı, nasıl bir daldır ki onun yaprağı ve meyvesi başkadır.*⁶⁶

1.9. Nesteren: Kırmızı gülün yükseklerde biten yabani türlerindedir.⁶⁷ Nesterenin her dalında birkaç gülün bir arada açtığı beyaz ve hoş kokulu çiçekleri vardır.⁶⁸ Birkaç türü olan nesteren çiçeği beyaz rengi dolayısıyla sevgilinin yüzüne ve hoş kokusu da sevgilinin kokulu saçına teşbih edilmiştir.⁶⁹ İbn-i Yemîn nesteren çiçeğini beş yerde “روی نسترن, ورق نسترن” tamlamalarıyla ya da “نسترن” şeklinde tekil olarak kullanarak sevgilinin yanağını ve yüzünü kırmızılık ve güzellik bakımından nesteren çiçeğine benzetmiştir. Birkaç örnek:

Birinci mısradaki siyah zülfün kıvrımındaki sevgilinin yüzünü şekil ve parlaklık yönüyle güneşe benzeten şair, ikinci mısradaki ise siyah saçını renk ve koku bakımından sümbüle, güneş yüzünü de kırmızılık ve letafet açısından nesteren yaprağına teşbih etmiştir:

آفتاب رخ او در شکن زلف سیاه همچو در سایه سنبل ورق نسترن است

*Siyah zülfün kıvrımında onun güneş yüzü, tıpkı sümbülün gölgesindeki nesteren yaprağı gibidir.*⁷⁰

64 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 420.

65 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 397-398.

66 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 193.

67 Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 266.

68 İsmâil pür, “*Giyâhân Der Edeb-i Fârsî*”, 1201.

69 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 391.

70 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 216.

Şair bir başka beyitte ise sevgilinin uzun boyunu servi ağacına ve yüzünü de nesteren çiçeğine teşbih etmiştir:

من ندیدم نشنیدم که بود در چمنی همچو بالای تو سروی و چورخ نسترنی
Çimenlikte ne olduğunu ne gördüm ne duydum, senin boyun gibi servi, senin yüzün gibi bir nesteren.⁷¹

1.10. Nilüfer: Nymphaeaceae familyasına bağlı suda yetişen bir bitkidir.⁷² Beyaz nilüfer, sarı nilüfer gibi çeşitli türleri bulunan nilüfer çiçeği rizomları ile suyun tabanına tutunur, yaprakları kalp şeklindedir ve suyun üzerinde, bir tane sarı ya da beyaz renkli çiçek açar.⁷³ Fars şiirinde nilüfer çiçeği yapraklarının ve çiçeklerinin rengi ve şekli dolayısıyla kalkan, ağlayan göz, ayva tüyü gibi çeşitli şeylere teşbih edilmiştir.⁷⁴

Nilüfer edebiyatta secde ve seccadeyle de ilişkilendirilmiştir. Bu durumla alakalı olarak anlatılan bir rivayete göre; dünyanın dört bir yanını gezen nilüfer, her gittiği yerde kin, düşmanlık ve kıskançlıkla karşılaşmış ve bu sebeple gönül huzuruyla ibadet etmek için deryayı kendine mesken etmiştir.⁷⁵

İbn Yemîn altı yerde tekil olarak “همچو” ve “چو” benzetme edatlarıyla birlikte kullandığı nilüfer çiçeğini gözbebeğine, ağlayan göze, hatta, nergise (göze), menekşeye (hatta), sümbül dalına (zülfe) benzetmiştir. Birkaç örnek:

Birinci mısradaki sevgilinin yüzü gülnar çiçeğine, ikinci mısradaki ise aşğın göz bebeği nilüfere, gözyaşı suya benzetilmiştir. Ayrıca nilüfer şeklen kalkana benzetilirken, “kalkanı suya atmak” ibaresi de teslim olmaktan kinaye olarak kullanılmıştır:

مردم چشم ز عکس روی چون گلنار تو همچو نیلوفر سپر می افکند بر روی آب
Senin gülnâr gibi olan yüzünün aksinden göz bebeğim, tıpkı nilüfer gibi suyun üzerine kalkan atar (teslim olur).⁷⁶

Nergisten kasıt aşğın gözüdür, ağlayan gözü ıslak nilüfere benzetmiştir:

چشم من در غم تو چون سپر افکند بر آب نرگسی بین که به نیلوفر تر می ماند
Benim gözüm senin gamında kalkanı suya atınca nergise bak ki ıslak nilüfere benziyor.⁷⁷

71 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 309.

72 Kerimî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 223.

73 Rengcî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 423-424.

74 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 414.

75 Reyhan Keleş, “Gâlib'in Has Bahçesinin Gülleri”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildiriler* (Eskişehir: 2014) 3: 609.

76 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 186.

77 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 235.

Sevgilinin hattını şekerin üstündeki karınca izine, ateş üstündeki dumana, ayna üzerindeki pasa ve suyun üzerindeki nilüfer çiçeğine benzetmiştir:

پی مور است بر شکر خطش یا دود بر آتش و یا بر آینه زنگست و یا بر آب نیلوفر

*Onun hattı şekerin üzerindeki karınca izidir ya ateşin üstündeki duman; aynanın üzerindeki pastır ve ya suyun üzerindeki nilüfer.*⁷⁸

1.11. Reyhan: Labiatae familyasından *Ocimum basilicum* cinsi⁷⁹ tek yıllık, güzel kokulu yaprakları yumuşak, yeşil ve çiçekleri beyaz ve pembe renkli bir bitkidir.⁸⁰ Reyhan kokusu ve yeşil rengiyle ruhun huzura ereceği ve cennet bulunacağı söylenen cennet çiçeğidir.⁸¹ Fars şiirinde reyhan rengi ve kokusu sebebiyle sevgilinin yüzü, saçları ve ayva tüyüne teşbih edilmiştir.⁸²

İbn Yemîn beş yerde tekil olarak yer verdiği reyhan çiçeğini üç yerde sevgilinin hattından istiare olarak kullanmış; bir yerde mücevher dükkanına ve bir yerde de şiirlerine teşbih etmiştir. Birkaç örnek:

Şair serviye benzettiği sevgilinin uzun boyunun üzerinde açan gül ile sevgilinin güzel kırmızı yüzünü, reyhan ile de kokulu hattını kastetmiştir:

در جهان جز قد و بالای خوشش دید کسی هیچ سروی که شکفتش گل و ریحان بر سر

*Cihanda onun hoş, uzun boyu dışında üstünde gül ve reyhan açan serviye kim gördü?*⁸³

Çimenlikte renk renk açan reyhan çiçeklerini mücevherci dükkanına teşbih etmiştir:

بس که ریاحین شکفت بر چمن از رنگ رنگ گشت چمن غیرت کلبه کوهر فروش

*Çimenlikte renk renk öylesine çok reyhanlar açtı ki çimenlik mücevher satıcısının dükkanını kıskandırdı.*⁸⁴

78 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 244.

79 Kerîmî, *Esâmî-yi Gıyâhân-ı İrân*, 224.

80 Rengçî, *Gul u Gıyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 150.

81 Orhan Başaran, "Bir Fabl Örneği: Keşfü'l-Esrâr alâ Lisâni't-Tuyûr ve'l-Ezhâr", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 2 (1999): 162.

82 Gerâmî, *Gul u Gıyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 471.

83 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 245.

84 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 254.

1.12. Sümbül: Liliaceae familyasından *Hyacinthus* cinsine ait soğanlı, hoş kokulu bir bitkidir.⁸⁵ Baharın başlarında dağ ve kırlarda açan, salkım şeklinde çiçekleri olan sümbülün mor, kırmızı, mavi, beyaz ve sarı renkleri vardır.⁸⁶ Birçok türü olan sümbülün en ünlüleri sümbül-i Rûmî, sümbül-i Hindî ve sümbül-i Cebelî dir.⁸⁷ Sümbül, Fars şiirinde koyu mor ya da mavi rengi ve hoş kokusu dolayısıyla sevgilinin saçına ya da ayva tüyüne benzetilmiştir.⁸⁸

İbn Yemîn yaklaşık olarak otuz beş yerde yer verdiği sümbül çiçeğini “سنبل, سنبل طره سنبل, سنبل تر, شاخ سنبل, سایه سنبل, سنبل غاليه بوی, سنبل زلفت, سنبل زلف تو, سنبل سیراب سنبل رعنا” tamlamalarıyla ya da tekil olarak sevgilinin zülfüne istiare ya da teşbih yapmak için kullanmıştır. Birkaç örnek:

Şair aşağıdaki iki örnekte de renk ve koku bakımından sevgilinin zülfünü sümbüle teşbih etmiştir:

نرگس مست تو دارد هوس خواب هنوز سنبل زلف ترا هست سر تاب هنوز
*Senin mest nergisin uyku hevesindedir hala, senin zülfünün sümbülü serkeşlik etmektedir hala.*⁸⁹

سنبل زلف تو چون سلسله جنباتد ز دور بیخود از جادل سودا زده بر جست برفت
*Senin zülfünün sümbülü zincir gibi uzaktan sallanınca, sevdalı gönül yerinden oynadı ve kendinden geçti.*⁹⁰

Şair gül ile sevgilinin yüzünü ve sümbül ile de yüzünün üzerindeki zülfünü kastetmiştir:

نگارین من از سنبل چو چوگان می کشد بر گل بسان گوی می افتد دلم در اضطراب از غم
*Benim sevgilim gülün üzerine sümbülden çevgen çektiğinde, gönlüm top gibi gamdan ıstıraba düşüyor.*⁹¹

Gül yaprağı sevgilinin güzel ve kırmızı yüzünden ve sulu sümbül de zülfünden istiaredir:

بر برگ گلش سنبل سیراب ببینید در حقه لعلش گهر ناب ببینید
*Onun gül yaprağı üzerindeki sulu sümbülüne bakınız, onun lalinin hokkasında halis inciye bakınız.*⁹²

85 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1194.

86 Rengcî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 221.

87 Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008), 642.

88 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 189.

89 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 248.

90 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 191.

91 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 268.

92 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 220.

1.13. Süsen: Liliaceae familyasına bağlı *Lilium* cinsinden⁹³ hoş kokulu bir çiçektir. Çeşitli renk ve şekillerdeki çiçekleri ve uzun kılıç gibi yaprakları vardır. Mor, sarı, kırmızı ve beyaz gibi değişik renkleri vardır.⁹⁴ Beyaz renklisine azat süsen denilmektedir ve on dilli olarak da bilinmektedir. Özgürlük tezahürü olan süsen, mitolojik yönüyle de ön plana çıkmıştır ve özgürlük yönüyle sular tanrıçası Nâhid'le ilgisi vardır.⁹⁵ Fars şiirinde süsen rengi ve şekliyle sevgilinin yüzüne, dile, kılıca, altına, ve birçok şeye teşbih edilmiştir.⁹⁶

İbn Yemîn beş yerde “ پای سوسن, سوسن ازاد, زلف سوسن ساری تو ” tamlamalarıyla değindiği süsen çiçeğini iki yerde sevgilinin zülfüne, bir yerde yanağına benzetmiş; iki yerde ise özgür ve özgürlük ile ilişkilendirerek kullanmıştır. Birkaç örnek:

Şair sevgilinin zülfünü şekil ve koku bakımından süsen çiçeğine teşbih etmiştir:

دل رمید از من چنان کز وی نبودم آگهی دیدمش اکنون بچین زلف سوسن ساری تست
Gönül benden öyle ürkmüş ki bir haber bulamadım, şimdi onu senin süsen gibi zülfünün kıvrımında gördüm.⁹⁷

Şair, sevgilinin yanağı ile azat süsen arasında benzerlik ilgisi kurmuştur:

عالم از حسن تو یکسر حسن آباد شدست بنده عارض تو سوسن ازاد شدست
Âlem senin güzelliğinden baştanbaşa güzellikle âbâd olmuştur, senin yanağının kölesi azat süsen olmuştur.⁹⁸

1.14. Şebboy çiçeği: Cruciferae Familyasından *Cheiranthus* cinsi⁹⁹ sarı, kırmızı, mor ve beyaz gibi renkleri bulunan, baharın habercisi hoş kokulu bir çiçektir. Fars şiirinde genellikle bahar tasvirlerinde geçmektedir.¹⁰⁰ İbn Yemîn bir yerde şebboy çiçeğinin açtığına yani baharın geldiğine ve gül bahçesine gidip eğlenme zamanı geldiğine dikkat çekmektedir:

کای دل اگر آگهی چون گل خیری شکفت پای ز گاشن مکش دست ز ساغر مدار
Ki ey gönül şebboy çiçeğinin açtığından haberdarsan, ayağını gülşenden çekme, elini kadehten kaldırma.¹⁰¹

93 Kerimî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 206-207.

94 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şîr-i Fârsî*, 199-200.

95 Âdilzâde-Fahrî, *Ferheng-i Edebî-yi Giyâhân*, 38.

96 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1196.

97 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 194.

98 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 206.

99 Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmâ-yi Giyâhân-i İrân*, 121.

100 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 132.

101 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 243.

1.15. Yasemin: Oleaceae familyasının *Jasminum* cinsinden¹⁰² hoş kokulu ve yaklaşık yüz türü bulunan beyaz, sarı ya da kırmızı renkli bir çiçektir.¹⁰³ Fars şiirinde genellikle beyaz renkli yasemin çiçeği rengi ve hoş kokusu dolayısıyla sevgilinin yüzü, yanağı, kulak ardı, saçı gibi çeşitli şeylere teşbih edilmiştir.¹⁰⁴

İbn Yemîn yaklaşık olarak yirmi bir yerde yasemin çiçeğini “جیب ,بوی سمن رخسار” gibi tamlamalı olarak bazen de “سمن” ya da “سمنین” şeklinde tekil kullanmış; sevgilinin yüzü, yanağı, kulak ardı, endamı ve terine benzetmiş; beyaz renkli yasemin çiçeğinin inci gerdanlık takmasıyla da açmasını kastetmiştir. Birkaç örnek:

Sevgilinin terlemiş olan yanağını yasemin yaprağı üzerine dökülen gül suyuna benzetmiştir:

عرق نشسته ز می بر عذار ناوک او چنانکه بر ورق یاسمین گلاب زده

*Onun nazik yanağı şaraptan terlemiş, yasemin yaprağı üzerine gül suyu atmış gibi.*¹⁰⁵

Sevgilinin yüzünü beyaz rengi dolayısıyla yasemin çiçeğine benzetmiştir:

چو رخسار سمن سیما بشویی نشان هسستی از دلها بشویی

*Yasemin simalı yüzünü yıkarsan, gönüllerden varlık işaretini yıkarsın.*¹⁰⁶

2. Ağaçlar:

2.1. Servi: Cupressaceae familyasından *Cupressus* türünden¹⁰⁷ asla yapraklarını dökmeyen, hep yeşil kalan uzun, dik bir ağaç türüdür. Ve kendine özgü bir kokusu vardır.¹⁰⁸ Çoğunlukla ırmak kenarlarında yetişen servinin dalları kısa ve meyvesi yoktur; bu yüzden özgür olarak nitelenmiştir. Fars şiirinde servi, sevgilinin uzun ve dik boyuna benzetilmiş ve sevgiliye salınan servi sıfatı verilmiştir.¹⁰⁹ Servi ebedilik, özgürlük, doğruluk, başı yücelerde olma gibi nitelemelere ek, düzgün dallarıyla doğru olmayı da sembolize etmiştir.¹¹⁰

102 Muzafferiyan, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*, 294.

103 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1202.

104 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şîr-i Fârsî*, 436.

105 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 287.

106 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 304.

107 Muzafferiyan, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*, 169.

108 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1196.

109 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şîr-i Fârsî*, 162.

110 Yıldırım, *Fars Mitojisi Sözlüğü*, 617.

İbn Yemîn yüz altı yerde çoğunlukla “سرو, سهی سرو روان, سرو سهی, سهی سرو قامتت” سرو آزاد تو, سرو سهی, سرو نو جوان, سرو گل اندام, سرو سیم اندام, سرو جویبار, سرو بوستان, قباپوش “سرو سمنبر, سرو تو, سرو چمن, سرو سیمبر, سرو سیمین, سهی سرو خرامان, سرو بالا, سرو روان, سرو آزاد” vb. gibi tamlamalı bazen de tekil olarak yer verdiği servi ağacını teşbih ya da istiare yoluyla sevgilinin boyuna benzetmiştir. Birkaç örnek:

Sevgilinin boyunu serviye ve yüzünü aya teşbih etmiş ve sonra onu serviden daha üstün tumuştur:

تویی چو سرو ولی سرو ماه رخ نبود تویی چو ماه ولی ماه سرو بالا نیست

*Sen servi gibisin; ama servi ay yüzlü olmaz, sen ay gibisin; ama ay, servi boylu olmaz.*¹¹¹

Birinci mısradaki sevgilinin yüzünü bahara, ikinci mısradaki boyunu serviye teşbih etmiştir:

جز رخ یار من بهار که دید چون قدش سرو جویبار که دید

*Benim yârimin yüzü dışında baharı kim gördü, onun boyu gibi ırmak kenarında serviye kim gördü?*¹¹²

Gümüş tenli servi, beyaz tenli uzun boylu sevgiliden; inci gözyaşı ve altın da sararmış yüzden istiaredir:

گفتم برای زیورت ای سرو سیمبر پیوسته چشم و چهره من گوهر و زرست

*Dedim: ey gümüş tenli servi, seni süslemek için daima gözüm ve çehrem inci ve altındır.*¹¹³

2.2. Sanavber: Kozalaklı ya da iğne yapraklı grubundan Pinaceae familyasından Abies cinsinden bir ağaç türüdür.¹¹⁴ Daima yeşil kalan bu ağaç çok uzun boylu olup hoş bir kokuya sahiptir ve Fars şiirinde sevgilinin uzun boyuna teşbih edilmiştir.¹¹⁵

İbn Yemîn sanavber ağacına bir yerde baharın geldiğini tasvir ederken gerçek anlamda cins isim olarak; bir yerde ise sevgilinin dik boyunu sanavber ağacına teşbih ederken olmak üzere toplamda iki kez yer vermiştir. Örnek:

در گل بماند سرو سهی راز رشک پای ز آن قد که راست همچو صنوبر کشیده ای

*Sanavber gibi dik uzattığın o boydan, dik servinin ayağı kıskançlıktan çamurda kalır.*¹¹⁶

111 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 191.

112 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 223.

113 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 201.

114 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şîr-i Fârsî*, 233.

115 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1198.

116 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 300.

2.3. Şimşâd: Celasteraceae familyasından kısa boylu Evonymus cinsi¹¹⁷ ya da Buxaceae familyasından uzun, daima yeşil olan Buxus cinsinden iki ağaç türünün ismidir.¹¹⁸ Fars edebiyatında geçen şimşad ağacı muhtemelen Buxus türüdür.¹¹⁹ Şimşâd daima yeşil kalır; çok sert ve sık yapılı, sarı renkli bir gövdeye sahip olup kendine özgü bir kokusu vardır.¹²⁰ Fars şiirinde sevgilinin boyu, salınarak yürüyüşü, saç şimşada teşbih edilmiştir.¹²¹

İbn Yemîn yedi yerde “سایه شمشاد، طره شمشاد، قد چو شمشاد تو، قد شمشاد” tamlamalarıyla yer verdiği şimşad ağacını iki yerde sevgilinin boyuna, iki yerde de saçına benzetmiş; iki yerde de şimşadın gölgesinde oturma zamanıyla baharın geldiğini tasvir etmiştir. Birkaç örnek:

Şair sevgilinin boyunu şimşad ağacına teşbih etmiştir:

در تاب و سر افکنده بود سرو چو نرگس گر قد چو شمشاد تو سوی چمن آید

*Eğer senin şimşâd boyun çimenliğe doğru gelse servi, nergis gibi ıstırapta ve utançta olur.*¹²²

Sevgilinin yüzü ile taze gül ve sevgilinin saçıyla şimşad ağacının saçığı arasında benzerlik ilgisi kurmuştur:

حبذا باد بهاری که ز روی و مویت بر گل تازه و بر طره شمشاد نهاد

*Ne güzel bir bahar rüzgârı ki senin yüzün ve saçından taze gülün üzerine şimşadın saçığını koydu.*¹²³

2.4. Söğüt: Salicaceae ailesinden Salix cinsi meyvesiz, ince, uzun yapraklı, nemli toprakta ve ırmak kenarlarında iyi büyüyüp yetişen boylu ağaç ya da bodur çalı halinde ağaçlık türüdür.¹²⁴ Sarı söğüt, beyaz söğüt, misk söğüdü gibi çeşitli türleri vardır.¹²⁵ Fars şiirinde söğüdü yaprakları şeklen hançere, kılıca, dile, saça; hazanda sararmış yaprakları hasta yüze; rüzgârda çok fazla sallanan ince dal ve yaprakları ise titremeye benzetilmiştir.¹²⁶

117 Muzafferiyan, *Ferheng-i Nâmâ-yi Giyâhân-i İrân*, 224.

118 Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 96.

119 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 162.

120 Muhammed Ca'fer-i Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî* (Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1386 hş), 525.

121 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 663.

122 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 220.

123 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 237.

124 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”, 1191.

125 Rengî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 74.

126 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 52.

İbn Yemîn, söğüt ağacına bir yerde baharın geldiğini anlatırken gerçek anlamda cins isim olarak; bir yerde ise âşığın gönlünün titremesini söğüt ağacına teşbih ederken yer vermiştir. Örnek:

بروز وصل دلم همچو بيد لرزانست ز بیم آنکه شب هجر در قفاست مرا
*Vuslat gündüzü ardından benim için hicran gecesinin olacağı korkusundan gönlüm
 söğüt gibi titremektedir.*¹²⁷

2.5. Karaağaç: Ulmaceae familyasının Ulmus cinsinden¹²⁸ güzel görünüşlü, boyları uzun, yaprakları tırtıklı ve sık, kerestesi çok sağlam olan gölgeli bir ağaç türüdür.¹²⁹ Fars şiirinde genellikle sevgilinin uzun ve dik boyuna benzetilmiştir.¹³⁰

İbn Yemîn iki yerde kullandığı karaağacı sevgilinin boyuna teşbih etmiştir. Örnek:

روی تو چون لاله زار قد تو چون نارون دل ز فراق حزين جان ز غمت ممتحن
*Senin yüzün lale bahçesi gibi, senin boyun karaağaç gibi, gönül senin ayrılığından
 hüznü, can gamından imtihanda.*¹³¹

2.6. Çınar: Platanaceae familyasından Platanus cinsi¹³² uzun boylu, geniş gövdeli, meyvesiz bir ağaç türüdür. Çok uzun ömürlü olan çınar ağacının yaprakları geniş, parçalı ve el şeklindedir.¹³³ Fars şiirinde çınar ağacının yaprağı şeklen ele, pençeye teşbih edilmiştir.¹³⁴

İbn Yemîn çınar ağacına iki yerde gerçek anlamda cins isim olarak; bir yerde de benzetme amacıyla değinmiştir. Örnek:

Dik serviye benzettiği sevgilinin boyunun arzusunda ellerini başlarına koyarak bekleyen âşıkları, yaprakları eli andıran çınar ağacına teşbih etmiştir:

مابیم در هوای سهی سرو قامتت بر سر زنان همیشه بسان چنار دست
*Daima çınar gibi elimizi başa koyarak senin dik servi boyunun arzusundayız.*¹³⁵

127 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 183.

128 Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 305.

129 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 400-401.

130 İsmâîl pûr, "Giyâhân Der Edeb-i Fârsî", 1198.

131 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 272.

132 Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmâ-yi Giyâhân-i İrân*, 418.

133 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şî'r-i Fârsî*, 125.

134 Şemîsâ *Ferheng-i İşârât*, 1: 368.

135 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 190.

2.7. Sidre: Kur'an'da geçtiği üzere Hz. Peygamber dışında kimsenin geçemediği göğün yedinci katında ve arşın sağ tarafında yer aldığına inanılan bir ağaçtır.¹³⁶ Çok büyük olan bu ağacın yaprakları fil kulağı, meyveleri testi büyüklüğündedir ve altından saf sudan ve süttten ırmaklar akmaktadır.¹³⁷ İbn-i Yemîn bir yerde sevgilinin boyunu Sidre ağacıyla mukayese etmiştir:

باشاخ سدره دعوى بالا اگر كنى حالى بمنتهاش رسانى براستى

*Eğer Sidre dalıyla boy iddiası edersen, şimdi gerçekten onun müntehasına (sonuna) ulaşırsın.*¹³⁸

2.8. Tuba: Kur'an'da geçen, cennette bulunan¹³⁹, cennettekilerin köşklerinin üzerine dallarının sarktığı ve müminlerin her arzuladıklarında farklı koku ve tatlardaki meyvelerinden yiyebilecekleri bir ağaçtır.¹⁴⁰

İbn Yemîn bir yerde Tuba ağacına yer vermiştir. Sevgilinin uzun boyundan istiare olan serviyi, Tuba ağacına benzetmiş ve onun daha üstün olduğunu söylemiştir:

جانها فدای دوست که رضوان به باغ خلد طوبی براستى چو سهی سرو او نکشت

*Canlar sevgiliye feda çünkü Rıdvân doğrusu ebedi cennete onun dik servisi gibi Tuba ağacı dikmedi.*¹⁴¹

3. Meyveler:

3.1. Ayva: Rosaceae familyasından Cydonia ve oblonga türünden¹⁴² meyve ağacı ve onun sarı renkli, üzeri tüylü iri meyvesidir. Fars şiirinde ayva sarı rengiyle üzgün, hasta aşığın yüzüne ve üzerindeki tüyler de genç sevgililerin yanağına teşbih edilmiştir.¹⁴³

İbn Yemîn bir yerde ayvaya benzettiği sevgilinin çene çukurunun arzusunda aşışın döktüğü kanlı göz yaşlarını nar suyuna, sararan yanağını da renk bakımından ayvaya teşbih etmiştir:

در آرزوى سيب زخندان تو اشكم چون آب انار آمد و رخساره چو به شد

*Senin elma çenenin arzusunda gözyaşım nar suyu gibi oldu ve yanağım ayva gibi oldu.*¹⁴⁴

136 Rengcî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 197.

137 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 621.

138 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 304.

139 Şemîsâ, *Ferheng-i İşârât*, 1: 201.

140 Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*, 525.

141 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 213.

142 Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*, 171-172.

143 Gerâmî, *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*, 47.

144 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 222.

3.2. Badem: Badem, Rosaceae familyasının *Prunus*¹⁴⁵ ya da *Amygdalus*¹⁴⁶ cinsinden meyvesi yenebilen küçük bir ağaç türü olup meyvesi de aynı adı taşımaktadır. İki türünden dağda yetişen vahşi bademin meyvesi küçük ve içi acıdır, diğer türünün ise tatlıdır.¹⁴⁷ Fars şiirinde genellikle sevgilinin gözü şekil itibarıyla bademe teşbih edilmiştir.¹⁴⁸

İbn Yemîn on üç yerde bazen “چشم چو بادام و سیاهت, بادام دو چشم” tamlamalarıyla bazen de tekil olarak yer verdiği bademi teşbih ve istiare yoluyla on iki yerde sevgilinin, bir yerde de âşığın gözüne benzetmiştir. Birkaç örnek:

Sevgilinin gözünü bademe, dudağını da şekerle teşbih etmiştir:

گر کسی چشم و لبی خواست چو بادام و شکر
گو ببین چشم و لبش راست چو بادام و شکر
*Bir kimse badem gibi göz ve şeker gibi ağız isterse gitsin onun badem gibi gözüne ve şeker gibi ağızına baksın!*¹⁴⁹

Şair yine sevgilinin dudağını şekerle ve gözünü de bademe benzetmiştir:

نه لب و چشم همه شکر و بادام بود
چشم و لب دلبر ما راست چو بادام و شکر
*Dudak ve göz değil tümüyle şeker ve bademdir, bizim sevgilimizin gözü ve dudağı doğrusu badem ve şeker gibidir.*¹⁵⁰

Siyah badem sevgilinin siyah gözünden ve fıstık da ağızından istiaredir:

گفتم که به بادام سیاهت ندهم دل
لیکن چکنم پسته تو چرب زبانت
*Senin siyah bademine gönül vermem dedim; ama ne yapayım senin fıstığın tathı dilidir.*¹⁵¹

3.3. Elma: Rosaceae familyasından *Malus Pumila* cinsinden bir meyve ağacı ve bu ağacın meyvesidir.¹⁵² Elma ağacının çiçekleri beyaz renkte olup; meyvesi kırmızı, sarı, beyaz gibi çeşitli renklerde ve farklı büyüklüklerde birçok türe sahiptir.¹⁵³ Fars şiirinde elma renk ve şekil dolayısıyla sevgilinin çenesine benzetilmiştir.¹⁵⁴

İbn Yemîn beş yerde “سبب زخندان ve سبب زخندان تو” tamlamalarıyla sevgilinin çene çukurunu kırmızı rengi ve şekli bakımından elmaya benzetmiştir. Birkaç örnek:

145 İsmâil pûr, “Giyâhân Der Edeb-i Fârsi”, 1190.

146 Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 69.

147 Muzafferiyân, *Ferheng-i Nâmâ-yi Giyâhân-i İrân*, 38.

148 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsi*, 43.

149 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 247.

150 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 247.

151 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 211.

152 Kerîmî, *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*, 212.

153 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsi*, 234.

154 Şemisâ, *Ferheng-i İşârât*, 2: 708.

ننهم روی ز بیماری عشقت به بهی تا بدندان نرسد سیب زخندان توام
*Senin elma çenen dişime ulaşmadıkça, senin aşk hastalığından sağlığa kavuşamam.*¹⁵⁵

من چو یعقوبم و جان و دل من یوسف وار در چه سیب زخندان تو دائم به چهند
*Ben Yakup gibiyim ve can ve gönlüm Yusuf gibi, daima senin elma çene çukurunda ne güzel kuyudadırlar.*¹⁵⁶

3.4. Fıstık: Anacardiaceae ailesinden Pistacia ve Vera cinsinden yenebilen kabuklu meyve ve bu meyvenin ağacıdır.¹⁵⁷ Fars şiirinde sevgilinin küçük ağzı fıstığa benzetilmiştir.¹⁵⁸

İbn Yemîn on üç yerde bazen “پسته پسته شکر شکنت, پسته خندان تو, پسته خندان پسته” tamlamalarıyla bazen tekil olarak kullandığı fıstığı, istiareli olarak sevgilinin ağzını kastetmek için kullanmıştır. Birkaç örnek:

Aşağıdaki iki örnekte de gülen fıstık sevgilinin ağzından istiaredir:

چون پسته خندان توام در نظر آمد در دیده غمیده عقیق و گهر آید
*Senin o gülen fıstığın görününce, gamlı gözümde akik ve inci olur.*¹⁵⁹

خوشست آن پسته خندان و خوش آن گفتارت خوشست آن سرو خرامان و خوش آن رفتارت
*O gülen fıstığın hoştur ve o konuşman hoş, o salınan servin hoştur ve o tutumun hoş.*¹⁶⁰

Fıstık kelimesi yine sevgilinin ağzından istiare; fıstığından şeker dökmesinden kasıt ise güzel ve tatlı konuşmasıdır:

خرامان می رود دلبر تعالی الله چه رفتارست شکر می بارد از پسته بنامیزد چه گفتارست
*Dilber salınarak gider, Allah yüceltsin ne gidiştir, fıstığından şeker döker mâşâallah ne konuşmadır.*¹⁶¹

3.5. Unnâb: Unnap, Cehrigiller (Rhamnaceae) familyasına mensup¹⁶², boyu 4-6 metreye kadar uzayabilen yaprakları dikenli, çiçekleri küçük ve sarı renkli dikenli bir ağaçtır.¹⁶³ Meyveleri zeytin gibi iri ve kırmızı renkte olan bu ağaç İran'da Hazar denizi kıyılarında, Horasan, Hemedan, Meşhed gibi bölgelerde yetişmektedir.¹⁶⁴ Fars ede-

155 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 262.

156 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 233.

157 Kerimî, *Esâmi-yi Giyâhân-i İrân*, 244-245.

158 Rengçî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 82.

159 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 225.

160 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 197.

161 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 197.

162 Muzafferyân, *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*, 591.

163 Rengçî, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*, 288-289.

164 Kerimî, *Esâmi-yi Giyâhân-i İrân*, 317.

biyatında bu ağacın meyvesi, kırmızı rengi dolayısıyla sevgilinin dudağına ve kanlı gözyaşına teşbih edilmiştir.¹⁶⁵ İbn-i Yemîn üç yerde unnâb ile âşığın kanlı gözyaşını kastetmiştir. Örnek:

Birinci mısırada gülen fıstık sevgilinin ağzından istiare, âşığın bademe teşbih ettiği iki gözünden düşen unnâb ise kırmızı renkli (kanlı) gözyaşından istiaresidir:

عَنَابِ فَتَادَسْتِ زِ بَادَامِ دُو چِشْمِ تَادِيدِهْ اَمْ اَنْ پِسْتِهْ خَنْدَانِ كِهْ تُو دَارِی

*Senin o gülen fıstığını gördüğümünden beri, iki gözümün bademinden unnab düşmüştür.*¹⁶⁶

Sonuç

İbn Yemîn, Divân'ında yer alan gazellerinde erguvan, gül, gülнар, lale, menekşe, nergis, nesrin, nesteren, nilüfer, reyhan, sümbül, süsen, şebboy, yasemin gibi çiçeklere; çınar, karaağaç, sanavber, servi, sidre, söğüt, şimşâd, tuba gibi ağaçlara ve ayva, badem, elma, fıstık, unnâb gibi meyvelere yer vermiştir. İbn Yemîn sözkonusu çiçekleri, ağaçları ve meyveleri çoğunlukla teşbih, istiare, kinaye gibi söz sanatlarına başvurarak gerçek anlamları dışında ve benzetme amaçlı kullanmış; bazen az da olsa gerçek anlamda cins isim olarak da bunlara yer vermiştir. İbn Yemîn çiçekleri, ağaçları ve meyveleri renk, koku ve şekil bakımından yüz, yanak, göz, saç, boy, kulak ardı ve ayva tüyü vb. şeylerle ilişkilendirmiştir. Bu kullanımlarla ilgili olarak örnek verecek olursak şair, baharı müjdeleyen çiçeklerden olan erguvan çiçeğinin yapraklarını şeklen kulağa; bazen de kırmızı rengi dolayısıyla sevgilinin güzel kırmızı yüzüne benzetmiştir. Kırmızı gülü renk, koku, güzellik ve şekli dolayısıyla genellikle sevgilinin yüzüne, yanağına kimi zamanda sevgiliye, boya, endama, tere, âşıkların kanına ve altına teşbih etmiş; bazen gül ile bülbülün aşkına değinmiş; bazen gül zamanı, gül vakti gibi ifadelerle baharın gelişini anlatmıştır. Ayrıca gül ile bağlantılı olarak kullandığı gül bahçesini, sevgilinin yüzüne, yanağına, kavuşmaya benzetmiş; bazen de bahar zamanını anlatırken kullanmıştır. Sevgilinin uzun boyuyla ilgili olarak servi ve sanavber gibi ağaçlarla benzerlik ilgisi kurmuş; söğüt ağacının rüzgarda salınmasını titreyişe ve çınar ağacının yapraklarını şeklen ele teşbih etmiştir. Gözü bademe, çene çukurunu elmaya, ağzı da fıstığa vb. benzetmek suretiyle meyveleri de vücut azalarına teşbih etmiştir. Elbette ki tüm bunlar Klasik Fars edebiyatındaki diğer şairlerce de kullanılmış olan mazmunlar olmakla birlikte İbn Yemîn bunlara kendi tarz ve üslubunu kullanarak farklı ve güzel bir şekilde yer vermiştir.

165 Rengçi, *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsi*, 289.

166 Feryümedî, *Divân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryümedî*, 299.

Kaynakça

- Âdilzâde, Pervâne ve Fahrî Kamrân Paşâî. *Ferheng-i Edebî-yi Giyâhân*. Tebriz: İntişârât-i Surûş, 1387 hş.
- Başaran, Orhan. “Bir Fabl Örneği: Keşfü'l-Esrâr alâ Lisâni't-Tuyûr ve'l-Ezhâr”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 2 (1999): 159-170.
- Bîgdilî, Lutf Ali Beg Âzer. *Âteşkede-yi Azer*. Tahran: Neşr-i Kitâb, 1337 hş.
- Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*. 4 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Değirmençay, Veyis. *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2014.
- Feryûmedî, İbn Yemîn. *Dîvân-ı Eşâr-ı İbn Yemîn-i Feryûmedî*. tsh. Hüseyin Ali-i Bâstânîrâd. Tahran: Kitâbhâne-i Senâî, t.y.
- Gerâmî, Behrâm. *Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl-i Şi'r-i Fârsî*. Tahran: İntişârât-i Sohen, 1389 hş.
- Hidâyet, Rıza Kulî Hân. *Mecma'u'l-fusahâ*. 6 cilt. Tahran: Emîr Kebîr, 1340 hş.
- Kalkandelen, Hilâl. “Nevâî Bahçesinde Güller, Goncalar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2008): 103-117.
- Keleş, Reyhan. “Gâlib'in Has Bahçesinin Gülleri”. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildiriler*, 3: 595-613. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014.
- Kerimî, Hâdi. *Esâmî-yi Giyâhân-i İrân*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1374 hş.
- Muzafferiyân, Veliyullah. *Ferheng-i Nâmhâ-yi Giyâhân-i İrân*. Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1375 hş.
- Nefisî, Saîd. *Târîh-i Nazm u Nesr Der İrân ve Der Zebân-i Fârsî*. 2 cilt. Tahran: İntişârât-i Furûğî, 1363 hş.
- İsmâilpûr, Mehbîz. “Giyâhân Der Edeb-i Fârsî”. *Dânişnâme-yi Edebî-yi Fârsî*. 2: 1181-1204. Tahran: İntişârât-i Vezârât-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1381 hş.
- Önal, Sevda. “Klâsik Türk Edebiyatında Lâle ve Edebî Bir Tür Örneği Olarak Lâle Şiirleri”. *Turkish Studies*, sy. 4/2 (2009): 911-927.
- Râzî, Emîn Ahmed. *Tezkire-i Heft İklim*. tsh. Seyyîd Muhammed Rızâ Tâhirî. Tahran: İntişârât-i Surûş, 1389 hş.

Rengçî, Gulâmhuseyn. *Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî*. Tahran: Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1372 hş.

Safâ, Zebihullâh. *Târih-i Edebiyyât der Îrân*. 5 cilt. Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1386 hş.

Semerkindî, Devletşâh. *Tezkiretuş-şuarâ*. tsh. Edward Browne. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1382 hş.

Şemîsâ, Sîrûs. *Ferheng-i İşârât*. 2 cilt. Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1386 hş.

Şuşterî, Kadî Nûrullâh. *Mecâlisu'l-mu'minîn*. Tahran: İntişârât-i İslâmiye, 1377 hş.

Tokmak, A. Naci. "İbn Yemîn-i Tuğrâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yâhakkî, Muhammed Ca'fer. *Ferheng-i Esâtir ve Dâstânvârehâ der Edebiyyât-i Fârsî*. Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1386 hş.

Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Mahmut Kelpetin, İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan,
Kuramer Yay., İstanbul 2016**

Mahmut Kelpeten, Pre-Islamic South and North Arabia, Kuramer Pub.,
İstanbul, 2016

Asım SARIKAYA

Arş. Gör., KSÜ, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, KSU, Faculty of Theology, Department of Siyar al-Nabi and
Islamic History,

Kahramanmaraş / TURKEY

asimsarikaya@ksu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7109-3844

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Presentation

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.334692

Atıf / Citation: Sarıkaya, Adem. "Mahmut Kelpetin, İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan, Kuramer Yay., İstanbul 2016", *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* sy. 48 (Aralık 2017): 299-303.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Tarih ilmi bir bütünlük ve süreklilik arz eder. Bir olay hakkında başlangıç ve bitiş tarihlendirmeleri izâfidir. Dolayısıyla olayın başlangıcı kabul edilen tarih öncesi bir doğuş ve gelişme sürecinin olduğu, aynı şekilde olayın bittiği zannedilen dönemde de etkilerinin bazen yıllarca devam ettiği görülmektedir. Ancak gerek araştırmacı gerekse okuyucu dikkate alınarak, araştırmanın kolaylaştırılması, derinliği/vukûfiyeti arttırma, anlama, anlamlandırmayı kolaylaştırma gibi sebep ve amaçlar göz önüne alınarak tarih, kısımlara ayrılmıştır. Tarihin kısımlara ayrılmasında savaşlar, bir devletin doğuşu veya yıkılışı gibi dönemin siyasî, sosyal veya dinî hayatın akışını değiştiren, onlara yol veren olaylar veya coğrafya dikkat alınmaktadır. Bu bölümlere ayırma ameliyesinin sonraki araştırmacılar tarafından yapıldığını, geçmişe dönük bir tasarım, yaklaşım olduğunu da söylememiz gerekmektedir.

Bu noktada İslâm Tarihi de genel tarih ile aynı konumda bulunmakta ve kendisi genel tarihin bir bölümü olmasının yanı sıra o da kendi içerisinde çeşitli açılardan bölümlere ayrılmaktadır.

Dönemsel olarak bu bölümlendirme ana hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi - Siyer (Hz. Muhammed'in Hayatı) Hulefâ-i Râşidîn Dönemi - Emevîler Dönemi - Abbâsiler Dönemi şeklindedir. Konumuz gereği ilk dönem İslâm tarihine ilişkin bir tasnif verdiğimiz ve bu kısımların başlangıç ve bitiş noktaları hakkında bir takım tartışmaların devam ettiğini ve dönemlerin kendi içinde de kısımlara ayrıldığını da belirtmemiz gerekmektedir. İslâm Tarihi'nin bu tür bir tasnifi sonucunda bazı dönemlerin araştırma açısından ön plana çıktığı görülmektedir. Somut olarak söylemek gerekirse, ülkemizde Siyer ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerine ilişkin sayısız çalışma varken ileride de ifade edeceğimiz üzere İslâm Öncesi Arap Tarihi'ne ilişkin çalışmalar sınırlı sayıdadır.

Tanıtımını yapacağımız eser, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Mahmut Kelpetin tarafından kaleme alınmış olup Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)'in yürüttüğü "Kur'an-ı Kerim'in Nüzül Ortamı" projesi kapsamında hazırlanan çalışmalardan biridir (s. 9).

Eserde, isminden de anlaşıldığı üzere, İslâm öncesi dönemde Arabistan'ın Kuzey ve Güney'inde yaşayıp devlet kuran Arapların tarihi incelenmiştir. Eser; Giriş ile beraber İslâm Öncesi Güney Arabistan'da Kurulan Devletler ve İslâm Öncesi Kuzey Arabistan'da Kurulan Devletler başlıklı iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş; kaynaklar ve araştırmalar olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kaynaklar kısmında, kullanılan kaynaklar/eserler tematik olarak tasnif edilmiş ve kendileri hakkında bilgiler verilip yararlanılan noktalar belirtilerek konu açısından önemine ve özelliğini de değinilmiştir. Kelpetin, kaynakların İslâm öncesi Güney ve Kuzey Arabistan'da kurulan bazı devletlerin siyasî tarihlerine yer verdiğini, ancak müelliflerin önemli bir kısmının, bahsi geçen dönemlerin İslâmiyet ile doğrudan bir bağlantısının

bulunmadığını düşündükleri için bazı konuları görmezden geldikleri ya da naklettikleri rivâyetlerde titiz davranmadıklarını (s. 11) söylemektedir. Bu sorunu aşmak için yazar, İslâm tarihi kitaplarında yer alan rivâyetleri, son dönemde bölgede yapılan kazı çalışmalarında ortaya çıkarılan kitâbelerdeki bulgular ve modern araştırmalar sonucunda elde edilen sonuçlar ile karşılaştırmıştır (s. 11).

Araştırmalar kısmında ise, özellikle 18-19. yüzyıl ve sonrasında yapılan modern çalışmalar hakkında bilgi vermiştir. Yazarın da ifade ettiği gibi, ülkemizde İslâm öncesi Arap tarihini müstakil olarak ele alan üç eser bulunmaktadır. Şemseddin Günaltay ve Neşet Çağatay bu alanda müstakil eser kaleme alan ilk müelliflerimizdir ve bu çalışmaların kendi dönemlerinde önemli bir boşluğu doldurduğu bilinmektedir. Günaltay'ın büyük ölçüde Corci Zeydan'ın *Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm* adlı çalışmasından istifade ettiği, Çağatay'ın ise genellikle Günaltay'ın eserinden yararlandığı ve zaman zaman yabancı kaynaklara başvurduğu bu çalışmada yer almaktadır. Bu alanda yapılan üçüncü çalışma Adem Apak'ın kaleme aldığı *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* isimli eseridir.

Kelpetin, ülkemizde bu alanda çok az çalışma yapılmasına karşılık Arap dünyasında pek çok eserin varlığından bahseder. Bunların en önemlisi geçen yüzyılda yazılmasına rağmen hâlâ otoritesini koruyan Cevâd Âli'nin *Mufasssal* isimli eseridir. Yazar, *Mufasssal*'ın ardından çeşitli eserlerin kaleme alındığını, ancak önemli bir kısmının kapsamlı olmadığını, hatta Cevâd Âli'nin çalışmasının özeti olduğunu belirtmekte (s. 22), başka bir ifadeyle "özgünlük sorunu" nun varlığına işaret etmektedir.

Batı dillerinde yapılan çalışmaların ise ülkemizde ve Arap dünyasında yapılanlara oranla sayı bakımından daha fazla ve nitelik açısından daha kıymetli olduğuna (s. 23) işaret eden yazar, özellikle Batılı araştırmacıların 18-19. yüzyılda Arabistan'da yaptıkları seyahatler ve araştırmalar sonucunda bölgenin tarihini aydınlatıcı bilgilerin, kitâbelerin ve tarihi eserlerin ortaya çıkarılmasını sağladıklarını ve böylelikle nitelikli çalışmaların kısa bir zaman zarfında vücuda getirildiğini söylemektedir (s. 23).

Çalışmanın birinci bölümünde Güney Arabistan bölgesinde kurulan devletler olan Ma'înliler, Sebeliler, Katabânlılar, Hadramutlular ve Himyerliler; ikinci bölümünde ise Kuzey Arabistan bölgesinde kurulan Nabatî, Tedmür, Gassâni, Lahmî, Kinde devletleri kronolojik sırayla incelenmiştir. Her iki bölümde de önce devletlerin kurulmuş olduğu bölgenin coğrafi konumu, özellikleri; sonra devletin ismi ve kökeni hakkında bilgi verilmesi ve akabinde siyasî, sosyal ve kültürel tarihlerinin incelenmesi şeklinde bir usûl takip edilmiştir.

Kitabın işlenişine geçmeden önce Kelpetin'in bu çalışmasıyla, bu alanda sınırlı sayıda müstakil çalışmaya sahip olduğumuz ülkemiz tarih literatüründe önemli bir boşluğu doldurduğunu ifade etmeliyiz.

Bunun yanında çalışma nitelik yönünden de ayrı bir öneme sahip olup geniş bir tarama sonrasında kaleme alınmış, Arap dünyasında yapılanların yanı sıra, Batı'da yapılmış çalışmalar da incelenmiştir. Batılıların bu alanda yapmış oldukları çalışmalar önemlidir. Çünkü bu döneme ait bilgiler mevcut kaynak eserlerimiz kadar arkeoloji ilmiyle elde edilen bilgilere bağlıdır. Batılı araştırmacıların arkeoloji konusundaki azmi ve başarıları ise Müslümanlar tarafından yapılanları gölgede bırakmaktadır. Birçok kitâbenin, şehrin, tarihî kalıntıların ortaya çıkarılması, okunması Batılı arkeologlar tarafından gerçekleştirilmiş, bu alanda ilk eserler onlar tarafından yazılmıştır. Kelpetin'in, çalışmasını Batılı araştırmalarla desteklemesi kanaatimize göre eserin değerini ve önemini arttırmıştır.

İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan'ın, okuyucunun genel bilgisinin olduğu, olaylardan haberdar bulunduğu anlayışıyla yazılmış olduğunu da söylememiz gerekmektedir. Bilginin temelden verilmesi, uzun uzun açıklamalar yapılması yerine konunun özü aktarılmış, böylece tekrar eden bilgilerin yer almadığı, daha anlaşılır ve nitelikli bir çalışma ortaya çıkarılmıştır.

Kur'ân'ın, İslâm öncesi Arap tarihindeki bazı olaylara zaman, mekân zikretmeksizin işaret etmiş oluşu, bazı olaylar hakkında geçmişte ve günümüzde birçok yorum ve spekülasyonların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte, bu çalışmanın bizce en önemli özelliklerinden biri Kur'ân'da bahsi geçen olayların tarihî zeminle buluşturmaya çalışmasıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'ân da anlatılan "Arîm Seli, Ashâbu'l-Uhdûd, Ashâbu'l-Fil, Tubbâ, Sebe Melikesi" olayları siyasî, sosyal ve kültürel olarak tarihî zemine oturtulmaya çalışılmış ve bunlar hakkındaki rivâyetler incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Ayrıca çalışmada bu dönemdeki dinî hayat ele alınmış, Tanrılar ve Mabetler hakkında bilgi verilmiştir. Açıkçası bu dönemde, Arabistan'da dinî motiflerin çok yaygın olduğu malumdur. Ancak yaygın kanaat, tüm dinî motiflerin Mekke, Kureyş ve Ka'be ekseninde yer aldığı, Arapların dinî anlayışının olmazsa olmazının Ka'be olduğu şeklindedir. Bu çalışma İslâm öncesi toplumda Ka'be'nin günümüzde anladığımız ve algıladığımız şekilde -belli bir vakte kadar- diğer mabetlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmadığı düşüncesini bizde oluşturmuştur. Kuzey veya Güneyde kurulmuş devletlerin Ka'be'yle hiçbir bağlantı kurmaması veya Fil Olayı'nda sadece hedef olarak yer alması Ka'be algılarının farklı olduğunu göstermektedir. Ebrehe ve ordusunun helâk edilmesinin Arapların Ka'be algısına etkisi veya bu husustaki değişimi bu açıdan incelenmelidir.

Klasik kaynaklarımızda Güney'de yaşayan Arapların Kuzey'e göç sebebi Arîm selinin Ma'rib Seddi'ni yıkması olarak gösterilmektedir. Ancak yıkılış tarihi hakkında kesin bir bilgi yer almamaktadır. Arkeoloji temelli yapılan çalışmalar Ma'rib Seddi'nin birçok defa tamir edildiğini ve yıkılışının ise İslâm'ın doğuşundan bir asır önce oldu-

ğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Kelpetin, bu süreci anlatmış ve daha birçok seddin de varlığından bahsetmiştir. Ayrıca göçlerin sebebinin sel mi yoksa başka nedenler mi olduğu konusunu da tartışmaya açmıştır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere eserde Kur’ân’da yer alan İslâm öncesi Araplarla ilgili ayetleri tarihî zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Ancak Kur’ân ayetlerinin, tarihî rivâyetlerin genişlemesine etkisi yani Kur’ân ayetlerine dayanarak mevzû haberlerin ortaya çıkması göz ardı edilmiştir. Örneğin Duhân Suresi’nde geçen Tubbâ konusunda sayılamayacak kadar mevzû rivâyet kaynaklarımızda yer almaktadır. Yazar, bu rivâyetlerin efsanevî, menkibevî olduğunu söylemekle beraber Kur’ân ayetlerinin bu rivâyetlerin ortaya çıkmasına etkisini göz ardı etmiştir.

Çalışmada değinmek istediğimiz bir diğer nokta bazı yerlerde yorumlardan ve değerlendirmelerden kaçınılmasıdır. Örneğin, Ebrehe’nin Yemen valisi olarak başa gelmesi konusunda iki farklı rivâyet zikredilmektedir. Bunların ilki Bizans kaynaklarında diğeri ise İslâm tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Kelpetin ise her iki rivâyeti verdikten sonra hangisinin tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili herhangi bir yorum yapmamaktadır.

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki; bu eser, İslâm öncesi Arap tarihi araştırmalarının ne kadar ihmâl edildiğini ve bu alana yönelik çalışmaların elzem olduğunu göstermektedir. İhmâlden kastımız sadece tarih yazımı itibarıyla sınırlı olmayıp arkeoloji çalışmalarını da kapsamaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu çalışmalar Batılı araştırmacılar tarafından yürütülmekte ve onların değerlendirmeleri, yorumlarıyla telif edilen eserler üzerinden bu dönemi okumaya çalışmaktayız. Açıkçası bu durum eserlerde yer alan bilgilerin doğruluğunu, yanlışlığını, eksikliğini, fazlalığını araştırma imkânımızın olmamasına neden olmakta ve kanaatimizce çalışmalarımıza gölge düşürmektedir. Bunun önüne geçmek için, arkeolojik çalışmalar desteklenerek bilgileri kendimiz üretmemiz gerekmektedir. Bu çalışmalar sınırlı bölgelerde kalmamalı, özellikle Hz. Muhammed’in yaşamış olduğu Mekke, Medine’de ve dönemin yolculuk güzergâhları da incelenerek “Siyer Arkeolojisi” oluşturulmalıdır. Bu çalışmaların Hz. Muhammed ve dönemini daha doğru anlama, bazı yanlışlıkları düzeltme ve eksiklikleri giderme gibi katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

İslâm önce Arap tarihi çalışmalarının Kuzey ve Güney Arabistan ile sınırlı kalmaması, bilakis Hicaz, Mısır, Habeşistan ve Fars topraklarının siyasî, toplumsal ve kültürel tarihiyle devam ettirilmesi, disiplinlerarası çalışmalarla da desteklenerek bu alandaki eksiklerimizin giderilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Çünkü İslâm, Arap Yarımadası’nda yaşayan bir topluma vahyolunmuş/bildirilmiştir ve bu toplumun daha iyi tanınması ancak etkileşim halinde oldukları toplumları tanımakla mümkündür.

İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın İlkeleri

1. *İlâhiyât Tetkikleri Dergisi*, Ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlıyarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *İlâhiyât Tetkikleri Dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *İlâhiyât Tetkikleri Dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içermelidir. Summary (özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlıyan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir. Son üç yıl içinde tamamlanmış olan ilahiyat temel alanına ait doktora tez özetleri de kabul edilmektedir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

7. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden yazara bir (1) adet gönderilir.

8. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

9. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

10. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

11. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

12. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *İlahiyât Tetkikleri Dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

13. *İlahiyât Tetkikleri Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stiline kullanılması şart koşmaktadır.

14. *İlahiyât Tetkikleri Dergisi* tarafından intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

15. *İlahiyât Tetkikleri Dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

16. *İlahiyât Tetkikleri Dergisi*'nde yayınlanan makaleler iThenticate İntihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale Yazım Kuralları

Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi "Book Antiqua" yazı stiline, "11 punto" ve "Tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön 6 nk olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı- 0.5 cm." olarak ayarlanmalıdır.

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıklar, "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır. Başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlıklar koyu yazılmalıdır: "Giriş; 1. Kelamın Önemi; 2. Kelamın Meşruiyeti; Sonuç; Kaynakça" gibi.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ının ilk harfi büyük diğerleri küçük ve soyad(lar)ı büyük, hepsi koyu olmalıdır. Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Ömer Kara*

*Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tefsir. Erzurum/Turkey (omer.kara@atauni.edu.tr).

Öz / Abstract

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 120, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, sadece makalenin yazılış sebebi (problematiks), yapılanlar (içerik) ve ulaşılan netice(ler) (sonuç) yer almalıdır. Bunların dışında hiç bir şey (kaynak, şekil, çizgi numarası vb.) yazılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler / Key Words

Anahtar kelimeler / Key Words, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşmalı; makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Anahtar kelimeler, yayının elektronik ortamda taranmasında, dizinlenmesinde ve web ortamında arandığında bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir.

Summary (Geniş Özet)

Abstract yanında makalede bir de summary (geniş özet/protitip makale) istenmektedir. Summary, makalenin bir anlamda İngilizce prototipini yansıtmalıdır. Türkçe bilmeyen yabancı araştırmacılar, summary kısmından yararlanıp atıf yapma imkanına sahip olacaktır. Bu yüzden otantik bir İngilizce ile yaz(dır)ılmalıdır. Summary, hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir. En az 750 en fazla 1000 kelimeden oluşmalıdır.

Müellif Adlarının Yazımı

a. Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddin er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

b. Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicri/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

c. Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ..."

Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ..."

d. Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (◌) değil ayn (◌) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu'be gibi.

e. Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmaz.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

f. “Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilir.

Hatalı Yazım: Abdülkâdir. Gâyetü'l-merâm.

Doğru Yazım: Abdülkâdir. Gâyetü'l-merâm.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki “el-” takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

Örnek:

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Örnek:

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Ebü Dâvud, *Sünen*, “İlim”, 15.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Book Antiqua 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Dipnot Yazımı

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual

of Style) uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri virgül ile ayrılır. Aynı yazara ikinci kez atıf yapıldığında eser adı a.g.e. veya a.g.m. şeklinde kısaltılmamalıdır. Dipnotlarda “Yayınları”, “Yay.” şeklinde kısaltılır. Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

a. Tek yazarlı kitap:

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.
2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 15-16.

b. İki yazarlı kitap:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.
2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

d. Tercüme kitap:

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten 2. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.
2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:

1. Hişâm İbrahim Mahmud, “Mukaddime,” *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.
2. Mahmud, “Mukaddime”, 1: 34.

f) Osmanlıca ve Arapça eserler:

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968), 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde*, 2: 162.

g. Yazma eser:

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77b.

2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79a.

h. Makale: Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması için dergilerde “c.” kullanılmaz.

Örnek:

1. Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.

2. Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, 23.

ı. Online makale:

1. Ramazan Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, 17.

i. Ansiklopedi maddesi:

1. Ömer Faruk Akün, “Âli Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

2. Akün, “Âli Mustafa Efendi”, 416.

j. Tez:

1. Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

2. Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, 22.

Kaynakça Oluşturma:

Kaynakça da, Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Kaynakçalarda eser künye bilgileri nokta ile ayrılır. Kaynakçada, “Yayınları”, “Yay.” şeklinde kısaltılmadan tam olarak yazılır.

Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

a. Tek yazarlı kitap:

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.

b. İki yazarlı kitap:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d. Tercüme kitap:

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten 2. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:

Mahmud, Hişâm İbrahim. “Mukaddime”. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

f) Osmanlıca ve Arapça eserler:

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-kütü-bi'l-hadis, 1968.

g. Yazma eser:

Keşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

h. Makale:

Çiftci, Adem. “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

i. Online makale:

Altıntaş, Ramazan. “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

j. Ansiklopedi maddesi:

Akün, Ömer Faruk. “Âli Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

k. Tez:

Demir, Abdullah. “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

Kısaltmalar

| | |
|------------|---|
| a.mlf. | Aynı müellif |
| b. | Bin, ibn |
| Bk. /bk. | Bakınız |
| c. | Cilt |
| trc. | Çeviren, tercüme eden |
| <i>DİA</i> | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| <i>DİB</i> | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| ed. | Editör |
| H.z. | Hazreti |
| Krş. /krş. | Karşılaştırınız |
| Ktp. | Kütüphanesi |
| m.ö. | Milâttan önce |
| m.s. | Milâttan sonra |
| nr. | Numara |
| nşr. | Neşreden, Tahkik eden |
| MS | Manuscript |
| ö. | Ölüm, vefat tarihi |
| s. | Sayfa |
| sy. | Sayı |
| t.y. | Tarihsiz |
| vb. | Ve benzeri |
| vd. | Ve devamı |
| v.dğr. | Ve diğerleri, diğer neşredenler |
| vr. | Varak |
| Yay. | Yayınları |
| y.y. | Yayıncı yok |

Journal of Theology Researches Publication Principles

1- *Journal of Theology Researches* aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2- *Journal of Theology Researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3- The publication language of the *Journal of Theology Researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the Chicago style. Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4- Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented. PhD dissertation abstracts that were completed in the last three years in the main field of Theology.

5- The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6- At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7- No copyright fee is paid to the author for the published articles. One (1) copy of the issue, in which the related article is published, is sent to the author.

8- All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).

9- If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

10- All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

11- Ataturk University Faculty of Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12- In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13- *Journal of Theology Researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14- By *Journal of Theology Researches*, it is verified via a special program used for the detection of plagiarism that the articles have not been published before or do not include plagiarism.

15- The copyrights of the articles that are accepted to be published in *Journal of Theology Researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

16- The articles published in *Journal of Theology Researches* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

17- For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article Writing Rules

The writings prepared for the publication in the journal have to be written in a page size of 17x24 in Microsoft Office Word program, and with the font "Book Antiqua", in "font size 11" and in "single" line spacing. The margins of the text should be adjusted to 3,5 cm at the top, 3,5 cm at the bottom, 1,75 cm on the left and 1,75 cm on the right, and the binding margin should be 0 cm; paragraph spacing should be arranged to 6 nk in the front. The footnotes should be arranged to have the same format, in "font size 8", "single" line spacing and the first line should have "hanging indents of 0,5 cm".

Titles

At the beginning of the article, there must be titles both in Turkish and English. The titles should be as short as possible and able to reflect the subject. The titles should be formed as "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." using a number and a full stop after the number. The first letters of the titles must be in capital and the titles must be written in bold. For example; "Introduction; 1. The Importance of Kalam; 2. The Justification of Kalam; Conclusion; Bibliography".

Name(s) and Address(es) of the Author(s)

Name(s) and surname(s) of the author(s) should be written lower case letters, not

in bold or italic, the institution(s) where the author(s) work, the name(s) of department(s), city or cities and institutional e-mail address(es) should be stated.

For example: **Ömer Kara***

*Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tefsir. Erzurum/Turkey (omer.kara@atauni.edu.tr).

Abstract

At the beginning of the article, there must be abstracts in Turkish and in English, which consist of at least 120 and at most 150 words. Within the abstract only the reason of writing the article (problematics), what is done (the context) and the obtained results (conclusion) must take part. Nothing should be included in the abstract apart from these (like sources, images, chart numbers etc.)

Key Words

Key Words must consist of at least 5, at most 8 words; and they must be appropriate to the content of the article and inclusive. Keywords are of great importance as they help scanning of the publication in electronic media, indexing and as they help the study to be found. Therefore, concepts, which directly reflect the related articles, must be chosen.

Summary

A summary (prototype of the article) is requested from the author as well as an abstract in the article. The summary must reflect the prototype of the article in English, in a way. Foreigner researchers who don't speak Turkish will have the opportunity to make references by looking at the English summary of the article. That's why the summary should be written in an authentic language in English. A summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers, afterwards. The summary must consist of at least 750, at most 1000 words.

Writing of the Authors' Names

a. In the first place they are mentioned within the article, the names of people are written basing on the article name and spelling rules in the Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia's people specification. For example; Fakhr al-din al-Razi, Imam al-Haramayn al-Juwayni.

b. The dates of death for the mentioned people are stated in the first place they are mentioned as "(d. Hagera/Gregorian)": Abu Ishaq al-Saffar (d. 534/1139).

c. Suffixes that come after the proper noun, is used next to the noun.

Wrong Spelling: "Saffar's (d. 53/1139) defense of kalam".

Correct Spelling: “Saffar’s (d. 53/1139) defense of kalam”.

d. The vowel points for the letter ayn used in people’s names (notion and sect names) must be shown as ayn (‘), not as al-hamzah (’). For example; Şu’be.

e. If the name of the author is written in one word in the text and footnotes, the harf-al-ta’rif is not used.

Wrong Spelling: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Correct Spelling: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

f. The med (elongation) in the person and study names after the letters “Ghayn” and “Kaph” is shown as “â, î, û”, not as “â, î, û”.

The Writing of Verses of the Qur’an

In the references of verses, the text of the verse or the Turkish translation is given in double quotes and the numbers of surah and verse are given inside the brackets, not in the footnotes. The “el-” prefixes and elongations (â) are abided. Moreover, the translation of the verse is written in straight form, not in italic.

For example;

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

“The believers are only those who, when Allah is mentioned, their hearts become fearful, and when His verses are recited to them, it increases them in faith; and upon their Lord they rely –“(al-Anfal 8/2).

Referencing to the Hadiths

While referencing from the Kutub al-Sittah, a comma is used after the names Bukhari, Muslim, Tirmidhi, Nasa’i and after this comma the name of the book and the hadith numbers are given, while in Bukhari, Tirmidhi and Nasa’i the book name and bab (part) numbers, and in Musnad the volume and page numbers are given after the comma. Roman numbers are not used for volume numbers.

For example:

Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 4: 289.

Abu Dawood, *Sunan*, “İlm”, 15.

Bukhârî, “İlm”, 12.

Muslim, “Ticârât”, 45.

Writing the Quotations

The quotations in less than three lines are given with double-quotes inside a text. For quotations inside these quotations, single quotes are used. If the quotation is more

than three lines, it is written in Book Antiqua, font size 8, with 1 cm margin on the left part of the page and 0,5 cm on the right part of the page, double-quotes are not used.

Writing Footnotes

In the footnotes, the references must be written exactly in accordance with Chicago attribution and Reference style (The Chicago Manual of Style). As a general rule, the copyright information of the work is separated with a comma in the footnotes. When the same author is referenced for a second time, the name of the work should be abbreviated as a.g.e. or a.g.m. In the footnotes “Publication” is abbreviated as “Pub.” The abbreviation “p.” cannot be used to mean the page. The volume number is written without using the abbreviation “v.”

For example: 8: 213.

a. Books with One Author:

Talip Özdeş, *Tafsir Understanding of al-Maturidi* (Istanbul: İnsan Pub., 2003), 15.

2. Özdeş, *Tafsir Understanding of al-Maturidi*, 15-16.

b. Books with Two Authors:

Bekir Topaloğlu and İlyas Çelebi, *Dictionary of Kalam Terms* (Istanbul: İSAM Pub., 2010), 57.

Topaloğlu ve Çelebi, *Dictionary of Kalam Terms*, 67-69.

c. Books with Three or More Authors:

Bekir Topaloğlu et. al., *Belief Principles in Islam* (Istanbul: MÜ İFAV Pub., 1998), 25.

Topaloğlu et. al., *Belief Principles in Islam*, 36.

d. Translated Books:

Francis Dvornik, *History of Councils, from İznik to the 2nd Vatican*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Turkish Historical Association Publications, 1990), 11.

Dvornik, *History of Councils*, 23.

e. Chapter of a book and other parts

1. Hisham Ibrahim Mahmoud, “Muqaddimah”. *Talhih al-adillah li qawaid al-tawheed*, ed. Hisham Ibrahim (Cairo: Daar al-Salam, 1431/2010), 1: 14.

2. Mahmoud, “Muqaddimah”, 1: 34.

f. Works in Arabic and Ottoman:

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftah al-Saadah and Misbah al-Siyadah fi*

mevzuat al-ulûm. ed. Abd al-Wahhab Abu'n-Noor-Kamil Bekri (Cairo: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968), 3: 142.

2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftah al-Saadah*, 2: 162.

g. Manuscripts:

1. Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî, *al-Tamhîd fi bayân al-Tawheed*, Süleymaniye Lib., Şehit Ali Pasha, 1153: 1a-217b.

2. Keşşî, *al-Tamhîd*, p. 79a.

h. Article:

If the Journal has a volume and issue number, it is written as “Name of the Journal Volume Number, Issue number (Year): Page number of the Journal: for example *Cumhuriyet University Faculty of Theology Journal* 20, p. 1 (June 2016): 44.

If the Journal has only issue number, it is written as “Name of the Journal Issue number (Year): page”: for example *Ulûm Journal* 3 (Spring 2016): 44-45.

For the abbreviation of volume “v.” is not used in journals.

For example:

1. Adem Çiftci, “Attempt to Stop Crime in the Islamic Criminal Law”, *Cumhuriyet University Journal of Theology Faculty* 19, no. 1 (June 2015): 23.

2. Çiftci, “Attempt to Stop Crime in the Islamic Criminal Law” 23.

i. Online article:

1. Ramazan Altıntaş, “Value by Mind About the Sayings of the Prophet”, *Journal of Kalam Studies* 1, no. 1 (2003): 411, accessed 22 February 2016, <http://dergipark.ulak-bim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, “Value by Mind About the Sayings of the Prophet”, 17.

i. Articles of an Encyclopedia:

1. Ömer Faruk Akün, “Âli Mustafa Efendi”, *Turkish Religious Foundation Encyclopedia*, v. 2 (Ankara: TDV Pub., 1989), 416.

2. Akün, “Âli Mustafa Efendi”, 416.

j. Dissertation:

1. Abdullah Demir, “The Kalam Method of Abu Ishaq al Zahid as-Saffar”, (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, 2014), 122.

2. Demir, “The Kalam Method of Zahid as-Saffar”, 22.

Writing Bibliography:

The bibliography must also be written according to the Chicago Manual of Style's

rules of reference. As a general rule the identification tags of the works are separated by a *full stop*. In the bibliography the “Publications” is written in its full form, not in abbreviations as “Pub.” To state the page the “p.” abbreviation is not used. The volume number is written without using the abbreviation “v.” such as 8: 213

For example:

a. Books with one author:

Saffar, Abu Ishaq Ibrahim al-Zahid. *Talhîh al-adillah li qawaid al-tawheed*. ed. Angelika Brodersen. 2 volumes. Beyrout: al-Ma’had al-almânî li-Ebhâs al-Sharkiyyah, 1432/2011.

b. Books with two authors:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c. Books with Three or More Authors:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz and İlyas Çelebi. *Belief Principles in Islam*. İstanbul: Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 1998.

d. Translated Book:

Dvornik, Francis. *History of Councils, from İznik to the 2nd Vatican*. tr. Mehmet Aydın. Ankara: Turkish Historical Association Publications, 1990.

e. Part of a Book or Other Parts:

Mahmoud, Hisham Ibrahim. “Muqaddimah”. *Talhisu’l-adillah li qawaid at-tawheed* içinde, ed. Hisham Ibrahim Mahmoud, 1: 5-44. Cairo: Daar as-Salam, 1431/2010.

f. Works in Arabic and Ottoman:

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftah as-Saadah and Misbah as-Siyadah fi mevzuat al-ulûm*. ed. Abd al-Wahhab Abu’n-Noor-Kamil Bekri. 3 volumes. Cairo: Dârü’l-kütübî’l-hadis, 1968.

g. Manuscripts:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Tamhid fi bayanit Tawheed*. Şehit Ali Pasha, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Lib.

h. Articles:

Çiftci, Adem. “Attempt to Stop Crime in the Islamic Criminal Law”. *Cumhuriyet University Journal of Theology Faculty* 19, no. 1 (June 2015): 23-46.

i. Online Articles:

Altıntaş, Ramazan. “Value by Mind About the Sayings of the Prophet”. *Journal of Kalam Studies* 1, no. 1 (2003): 11-20. Accessed 22 February 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

j. Articles of an Encyclopedia:

Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Turkish Religious Foundation Encyclopedia* -. 2: 416-417. Ankara: TDV Publications, 1989.

k. Dissertations:

Demir, Abdullah. “The Kalam Method of Abu Ishaq al Zahid as-Saffar Kelâm”. Phd Dissertation, Cumhuriyet University, 2014.

Abbreviations

| | |
|---------------|--|
| Id | The same person |
| b. | Bin, ibn |
| See | Please, see |
| vol. | Volume |
| Translated by | Translator |
| <i>DİA</i> | Turkish Religious Foundation Encyclopedia |
| <i>DİB</i> | Directorate of Religious Affairs |
| ed. | Editor |
| H.z. | Hazreti |
| cf. | Compare |
| Lib. | Library |
| BC | Before Christ |
| AD | Anna Domini |
| no. | Number |
| ed. | Editor |
| MS | Manuscript |
| d. | Died, date of death |
| p. | Page |
| no. | Issue |
| nd | No date |
| etc. | Et cetera |
| ff. | And following |
| et al. | And other people |
| vr. | Varak |
| Pub. | Publications |
| s.n. | <i>Sine nomine</i> (without the name of publisher) |

قواعد وضوابط النشر

- 1- مجلة البحوث الإسلامية: تستهدف المجلة البحوث المتعلقة بالعلوم الإجتماعية والشرعية من خلال نشر البحوث المقدمة من أصحاب الكفاءات العلمية على المستوى المحلي والدولي.
- 2- مجلة البحوث الإسلامية: هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الثلاثين من كانون الأول، وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول، أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسلة من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
- 3- مجلة البحوث الإسلامية: تقبل المجلة الأبحاث المقدمّة باللغات التركية والعربية والإنكليزية، وأما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة سواءً بالقبول أو الرفض، وأما بالنسبة للملخص المرسل من قبل الباحث فيجب أن يكون باللغتين التركية والإنجليزية، حيث أن الملخص باللغة التركية يجب أن لا تقل عدد كلماته عن مائة وعشرين كلمة، يُضاف إلى ذلك الكلمات المفتاحية والتي يجب أن لا تقل عن خمس كلمات، ثم تتم ترجمة الملخص باللغة التركية إلى اللغة الإنجليزية بحيث لا يقل إجمالي الكلمات باللغتين التركية والإنجليزية عن سبعمائة وخمسين كلمة بالنسبة للمقالات يجب أن يكتب الخلاصة باللغة التركية (على الأقل 120 كلمة والكلمات المفتاحية على الأقل 5 كلمات)، وعلاوة عليه يجب كتابة الخلاصة والكلمات المفتاحية مائلا للغة التركية باللغة الإنجليزية، وأما ما يتعلق بشكل كتابة المراجع فيجب أن تُنسّق وفقاً للنظام المعتمد في الموقع الرسمي لشيكاغو المتعارف عليه عالمياً. وبعد اتخاذ القرار من قبل المحكمين بالموافقة على النشر سيتم طلب المقالة كاملاً من الباحث. وأما المراجع يجب أن تحضر وفق نظام المعهود في الموقع الرسمي لشيكاغو المعروف عالمياً، وبعد اتخاذ القرار المحكمين بالنشر ستطلب الخلاصة من الكاتب.
- 4- المقالات التي ستنشر في المجلة: يجب أن تكون مقدمة من قبل باحثين يعملون في الاختصاص ذاته لموضوع المقالة ووفقاً للقواعد المعهودة وبطريقة أكاديمية، وعلاوة على ذلك بالنسبة للاختصاصات العلمية فيتم أيضاً قبول الترجمة للكتب أو ملخصات المؤتمرات العلمية بعد تدقيقها ودراستها، وبالنسبة للترجمة فيجب إبراز موافقة الدار الناشرة للأثر حتى يتم نشره، وكذا يتم قبول نشر ملخصات رسائل الدكتوراه المنتهية في آخر ثلاث سنوات ضمن اختصاص الشريعة.
- 5- الأبحاث المرسلة إلى المجلة: يجب أن لا يكون قد تم نشرها في مجالات أخرى أو قيد النشر، وبناء عليه فإن أية مساهلة قانونية أو نحوها فسيتمحّل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك.
- 6- لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
- 7- لا تدفع المجلة أيّ أجور لقاء النشر للكتاب، كما سيتم إرسال نسخة واحدة للباحث من العدد التي تُشر فيه المقال.
- 8- يتحمل الباحث صاحب المقالة كامل المسؤوليات العلمية والقانونية ذات الصلة بالمقالة المنشورة.
- 9- في حال استخلاص المقالة من رسالة علمية فيتوجب على صاحبها إبلاغ المجلة بذلك.
- 10- تمتلك مجلة البحوث الإسلامية في جامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات المنشورة أو التي تم قبولها للنشر.
- 11- عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.

- 12- يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
- 13- مجلة البحوث الإسلامية: الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لموقع شيكاغو سابق الذكر.
- 14- مجلة البحوث الإسلامية قبل نشر المقالات ستعتمد المجلة على اتباع أساليب خاصة للتحقق من أن المقالات ليست منتحلة.
- 15- في حال قبول المجلة المقالة للنشر وموافقة صاحب المقالة على نشرها تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
- 16- سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج (iThenticate) المختص بالتدقيق والانتحال.
- 17- من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته

<https://orcid.org>

قواعد كتابة المقالة

فيما يتعلق بكتابة مقالة تُنشر في المجلة فلا بد من استخدام برنامج Microsoft Office Word مراعي الإعدادات التالية: أبعاد الصفحة: 17x24؛ نوع الخط: Traditional Arabic؛ حجم الخط: 14 punto؛ تباعد الأسطر: 1؛ هوامش الصفحة: من الأعلى: 3.5 سم، من الأسفل: 3.5 سم، من الشمال: 1.75 سم، من اليمين: 1.75 سم؛ هامش الجلد: 0 سم؛ تباعد الفقرات: أمام nk 6؛ في الحاشية السفلية: نفس نوع الخط، الحجم: 8، تباعد الأسطر 1، المسافة البادئة (معلقة) بمقدار: 0.5 سم

العناوين:

يجب أن يكون العنوان في بداية المقالة باللغة التركية والإنجليزية، وأن يكون العنوان موجزاً ومميزاً لموضوع المقالة. العناوين الرئيسية والفرعية على الشكل الآتي: "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1."، وأن تكون الأرقام مع نقاطها تلقائية (أوتوماتيكية)، وأن تكون العناوين بالخط الغامق مثال: " المدخل، 1. أهمية الكلام، 2. مشروعية الكلام، الخاتمة، المصادر"

أسماء وعناوين الكتاب:

أسماء الكتاب وعناوينهم يجب أن تكون بالخط الغامق، ويجب أن يُكتب اسم مكان الوظيفة والفرع العلمي الذي يشغله الكاتب، وكذلك اسم المدينة والحساب الالكتروني التابع للمؤسسة.

مثال:

عمر قره*

*أ.د. جامعة أتاتورك، كلية الإلهيات، فرع التفسير، (omer.kara@atauni.edu.tr)

المُلخَص

لا بد أن تكون المقالة مبتدئة بملخص قصير وموجز لموضوع المقالة، على أن يكون باللغتين التركية والإنجليزية، وأن لا ينقص الملخص الواحد منهما عن (120) كلمة وأن لا يزيد على (150) كلمة. ويجب أن يتضمن سبب اختياره لهذا الموضوع ومشكلته، وأن يحتوي على النتائج التي وصل إليها، وما عدا ذلك فلا يُذكر في الملخص كالجداول والأشكال البيانية وأسماء المصادر وغيرها.

الكلمات المفتاحية:

يجب أن تكون الكلمات المفتاحية مناسبة وشاملة لمحتوى المقالة، وأن يكون عددها لا ينقص عن (5) كلمات ولا يزيد على (8) كلمات، ومكانها يكون بعد الملخص مباشرة. والكلمات المفتاحية لها أهمية كبيرة من جهة أنها تُساعد على الوصول إلى المقالة بشكل سريع عبر البحث الإلكتروني؛ لذلك لا بد من اختيار التعابير والمصطلحات والكلمات التي تعكس ماهية الموضوع بدقة.

الموجز العام (Summary)

إضافة إلى الملخص فإنه يُطلب من كاتب المقالة أن يكتب موجزًا عامًا باللغة الإنجليزية، مبررًا فيه الهيكل العام كما لو أنه الشكل المصغر للمقالة. وبواسطة هذا الموجز يستطيع الباحث الأجنبي غير العارف بلغة المقالة أن يستفيد منها وأن يعزو إليها؛ لذلك لا بد من كتابة المقالة باللغة الإنجليزية الأكاديمية الدقيقة. ويطلب هذا الموجز من الكاتب بعد قرار اللجنة المحكمة بالسماح للباحث بنشرها، على ألا ينقص عدد كلمات الموجز عن 750 وألا يزيد على 1000 كلمة.

كتابة أسماء المؤلفين:

أ. يتم كتابة أسماء المؤلفين في أول ذكر لها في المقالة، على أن تتم مراعاة القواعد والمعايير الموجودة في مادة أسماء الأشخاص الموجودة في الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية. مثال: فخر الدين الرّازي.

ب. يتم ذكر التاريخ الهجري والميلادي لوفاة الأشخاص عند الذكر الأول لهم في المقالة على الشكل الآتي: أبو إسحاق الصّفّار (ت).

(1139/534)

كتابة الآيات:

عند الاستدلال بآية من القرآن الكريم يتم وضع الآية داخل علامة الاقتباس " الآية " ويوضع داخل قوسين رقم السورة أولاً ومن ثم رقم الآية، وهذه العملية تكون بعد ذكر الآية مباشرة لا في الحاشية، على سبيل المثال: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ" (43/2)

الإسناد إلى مراجع الحديث الشريف:

عند إسناد حديث إلى إحدى الكتب الستة (البخاري، مسلم، الترمذي، أبو داود، النسائي، ابن ماجه) فإننا نضع بعد هذه الأسماء فاصلة (،) وبعد الفاصلة إذا كان المرجع لكتابي الموطأ وصحيح مسلم فنضع اسم الكتاب ثم رقم الحديث، أما إن كان المرجع كتاب البخاري أو جامع الترمذي أو سنن النسائي فنضع اسم الكتاب ثم رقم الباب، وإذا ما كان المرجع مسند أحمد بن حنبل فإننا نضع رقم الجلد ثم رقم الصفحة، على أن لا يكون التعبير عن رقم الجلد بالأرقام الرومانية.

على سبيل المثال:

أحمد بن حنبل، *المسند*، 4:289.

أبو داود، *السنن*، "العلم"، 15.

البخاري، "العلم"، 12.

مسلم، "التجارة"، 45.

طريقة الاقتباس:

إذا كان الاقتباس لا يتجاوز الثلاثة أسطر فإننا نضعه داخل إشارتي الاقتباس المزدوجة "----"، وأما إذا كان الاقتباس من اقتباسٍ آخر فإننا نضع هذا الاقتباس داخل إشارتي الاقتباس الفردية على الشكل الآتي: '----'، وأما إذا كان الاقتباس فوق ثلاثة أسطر فإننا نجعله في فقرة مستقلة، ويكون نوع الخط *traditional arabic* وحجمه 8، وأن تكون أبعاد الفقرة (مسافة بادئة) عن يسار الصفحة 1سم، وعن يمين الصفحة 0.5سم، ولا نستخدم إشارتي الاقتباس.

كتابة الحاشية:

المراجع الموثقة في الحاشية تُكتب حصراً بخط (The Chicago Manual of Style). وأما أسماء الكتب الموجودة في الحواشي فإنها تُفصل بإشارة الفاصلة (،). وعندما نقوم بإسناد المعلومات إلى مصدر قد تمت الإشارة إليه سابقاً؛ فإننا لا نستخدم عبارة (المصدر السابق) أو (نفس المصدر) أو (المصدر نفسه) وما شابهها، بل نشير إلى المصدر السابق بذكر اللقب الذي يعرفُ به الكاتب دون ذكر (ص) أو (ج) للدلالة على الصفحة أو الجلد، ونكتفي بذكر رقم الصفحة والجلد فحسب كما هو موضَّح في المثال التالي: الزمخشري، 5: 129

الأمثلة:

أ. إذا كانت الحاشية تُشير إلى كتاب يعود لمؤلف واحد فإنها تُكتب على الشكل الآتي:

اسم المؤلف ولقبه، اسم المؤلف، (مكان النشر: اسم دار النشر، تاريخ النشر) رقم الصفحة.

1. عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، (مصر: دار التراث، 1998) 15.

2. الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 15-16.

ب. إذا كانت الحاشية تُشير إلى كتاب أُلّف من قِبَل مؤلِّفين فإنها تُكتب على الشكل الآتي:

1. أحمد حوى وسعيد الخاني، *مكتسبات العصر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 53.

2. حوى والخاني، *مكتسبات العصر*، 55-56.

ت. إذا كانت الحاشية تُشير إلى كتاب أُلّف من قِبَل ثلاثة مؤلِّفين أو أكثر فإنها تُكتب على الشكل الآتي:

1. أحمد حوى وآخرون، *وسائل التعايش في العصر الحديث*، (القاهرة: دار الحديث، 2005)، 122.

2. حوى وآخرون، وسائل التعايش في العصر الحديث، 154.

ث. إذا كانت الحاشية تُشير إلى كتاب مترجم فإنها تُكتب على الشكل الآتي:

1. باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد (القاهرة: دراسات الوحدة العربية، 1999)، 25.

2. سبينوزا، علم الأخلاق، 49.

ج. إذا كانت الحاشية تُشير إلى قسم أو أقسام أخرى من الكتاب فإنها تُكتب على الشكل الآتي:

1. هشام إبراهيم محمود، "مقدمة"، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق هشام إبراهيم محمود (القاهرة: دارالسلام، 2010/1431)،

14:1.

2. محمود، "مقدمة"، 34:1.

ح. المراجع العثمانية:

1. تاش كوبرو زاده أحمد أفندي، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، نشر عبد الوهاب أبو النور- كامل كامل

بكري (القاهرة: دار كتب الحديث، 1968)، 142:3.

2. تاش كوبرو زاده أحمد أفندي، مفتاح السعادة، 162:2.

خ. المخطوطات:

1. أبو شكور محمد بن عبد السيد السالمي كشي، التمهيد في بيان التوحيد، مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، رقم b77,1153.

2. كشي، التوحيد، الصحيفة a79.

د. المقالة:

في حال وجود رقم العدد أو رقم الجلد للمجلة فإن الحاشية تكتب على الشكل الآتي: اسم المجلة رقم العدد (السنة): رقم الصفحة.

مجلة جامعة الجمهورية كلية الإلهيات 20، العدد 1 (حزيران 2016): 44.

وإن كان لا يوجد للمجلة إلا رقم العدد فإننا نكتب على الشكل الآتي: اسم المجلة رقم العدد (السنة): رقم الصفحة.

مجلة العلوم 3 (أيلول 2016): 44.

ولا يستخدم حرف (ج) للدلالة على كلمة جلد أو جزء للمجلة.

1. آدم تشيفتشي، "العدول عن الشروع في الجريمة في القانون الإسلامي"، مجلة جامعة الجمهورية كلية الإلهيات 19، العدد 1 (حزيران

2015): 23.

2. تشيفتشي، "العدول عن الشروع في الجريمة"، 23.

ذ. المقالة الالكترونية:

1. رمضان ألتونناش، "وضع التقييم العقلي أمام النصوص"، مجلة البحوث الكلامية 1، العدد 1 (2003): 411، الرابط 22 شباط 2016 <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>

2. ألتونناش، "وضع التقييم العقلي أمام النصوص"، 17.

ر. الموسوعة:

1. عمر فاروق أكون، "علي مصطفى أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، المجلد 2 (أنقرة: دار تدو، 1989)، 416.

2. أكون، "علي مصطفى أفندي"، 416.

ز. رسائل البحث:

1. عبد الله ديمير، "منهج الكلام عند أبي إسحاق زاهد الصفار" (رسالة دكتوراه، جامعة الجمهورية، 2014)، 122.

2. ديمير، "منهج الكلام عند زاهد الصفار"، 22.

طريقة ضبط المصادر:

يكون الخط في كتابة المصادر على شكل (The Chicago Manual of Style)، والقاعدة العامة في ضبط المصادر هي أن يفرق بين اللقب واسم الكتاب بعلامة النقطة. ولا يستخدم رمز ص للدلالة على رقم الصحيفة، ويكتب رقم المجلد بدون كتابة الاختصار ج للدلالة عليه كما هو موضح في المثال الآتي: 213:8.

مثال:

أ. كتاب ألف من قبل مؤلف واحد:

صقار، أبو إسحاق إبراهيم الزاهد. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. نشر: Angelika Brodersen. المجلد 2. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2011/1432.

ب. كتاب ألف من قبل مؤلفين:

ت. أحمد حوى، وسعيد الخاني. مكتسبات العصر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ث. كتاب ألف من قبل ثلاثة مؤلفين:

توبال أوغلو، بكر، يوسف شوقي و إلياس تشليبي. أساس الاعتقاد في الإسلام. إسطنبول: نشرات وقف كلية الإلهيات في جامعة مرمره، 1998.

ج. الكتب المترجمة:

دفورنك، فرانسيس. المحافل من إزنيك إلى الفاتيكان الثاني. ترجمة محمد أيدن. أنقرة: نشرات مؤسسة التاريخ التركي، 1990.

ح. الإشارة إلى قسم أو أقسام متعددة من الكتاب الواحد:

حمود هشام إبراهيم. "مقدمة". تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. تحقيق: هشام إبراهيم محمود. 1: 5-44. القاهرة: دار السلام، 2010/1431.

خ. المراجع العثمانية:

تاش كوبرو زاده أحمد أفندي، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، نشر: عبد الوهاب أبو النور - كامل كامل بكري. 3 مجلدات. القاهرة: دار كتب الحديث، 1968.

د. المخطوطات:

كشّي، أبو شكور محمد بن عبد السيد السالمي. التمهيد في بيان التوحيد. الشهيد علي باشا، رقم 1153: a1-217b. مكتبة السلليمانية.

ذ. المقالة:

تشيغفتشي، آدم. "العدول عن الشروع في الجريمة في القانون الإسلامي". مجلة جامعة الجمهورية كلية الإلهيات 19، العدد 1 (حزيران 2015): 23-46.

ر. المقالة الإلكترونية:

ألتونتاش، رمضان. "وضع التقييم العقلي أمام النصوص". مجلة البحوث الكلامية. 1، العدد 1 (2003): 11-20، الرابط 22 شباط 2016 <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>

ز. الموسوعة:

أكون، عمر فاروق. "علي مصطفى أفندي". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية. 2: 416-417. أنقرة: دار تدو، 1989.

س. رسائل البحث:

دمير، عبد الله. "منهج الكلام عند أبي إسحاق زاهد الصفار". رسالة دكتوراه، جامعة الجمهورية، 2014.

