

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(ARAP DİLİ VE BELAGATİ)



**HİCRİ 13. YÜZYILDA VAAZ ŞİİRİ VE
MUHAMMED MEHDİ ES-SAYYÂDÎ ER-
RAVVÂS'IN MİŞKÂTU'L-YAKÎN VE
MEHACCETU'L-MUTTAKÎN DİVANI**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
Prof. Dr. SABRİ TÜRKMEN FERAS RİHAWİ

MALATYA-2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(ARAP DİLİ VE BELAGATİ)

HİCRİ 13. YÜZYILDA VAAZ ŞİİRİ
VE MUHAMMED MEHDİ ES-SAYYÂDÎ ER-RAVVÂS'IN
MİŞKÂTU'L-YAKÎN VE MEHACCETU'L-MUTTAKÎN DİVANI

DOKTORA TEZİ

FERAS RİHAWÎ

DANIŞMAN

Prof. Dr. SABRİ TÜRKMEN

MALATYA-2025

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN danışmanlığında hazırladığım “**Hicrî 13. Yüzyılda Vaaz Şiiri ve Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs’ın Mişkâtu’l-Yakîn Ve Mehaccetu’l-Muttakîn Dîvânı**” başlıklı bu çalışmadaki tüm bilgilerin bilimsel etik ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini, Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırlandığını ve tarafıma ait olmayan her türlü ifadenin ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım. Bu beyanın dışında herhangi bir etik ihlâl veya intihal bulunmadığını da özellikle belirtirim.

Feras RİHAWİ

Malatya - 2025

ÖNSÖZ

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. O, kullarını karanlıklardan nura çıkararak, kalpleri hidayetle diriltene, gönülleri zikriyle huzura erdirenidir. Salât ve selâm, rahmed ve mağfiret kaynağı olan, ümmete yol gösterene, âlemlere rahmed Hz. Muhammed Mustafa'ya, onun pâk ailesine ve güzide ashabına olsun.

Bu tez, Arap edebiyatının önemli alanlarından biri olan vaaz şiirini hicrî 13. yüzyıl bağlamında ele almakta ve bu türün önde gelen temsilcilerinden olan Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs'ın (öl. 1287/1870) *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn* adlı divanını edebî ve tasavvufî boyutlarıyla incelemektedir. Vaaz şiiri, İslam kültüründe yüzyıllar boyunca hem bireyin manevî eğitimine hem de toplumun ahlâkî inşasına hizmet eden güçlü bir araç olmuştur. Şairler; nasihat, hatırlatma, uyarı ve teşvik üslubuyla kalplere nüfuz etmiş, dinî değerlerin canlı tutulmasına katkıda bulunmuşlardır. Özellikle Hicrî 13. yüzyılda siyasî çalkantılar, toplumsal zorluklar ve kültürel değişimlerin etkisiyle insanların manevî dayanaklara duyduğu ihtiyaç arttıkça vaaz şiirinin işlevi daha da ön plana çıkmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, söz konusu dönemin siyasî ve edebî şartları ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin yaşadığı siyasî mücadeleler ve bunun kültürel hayata yansımaları ortaya konmuş, ardından Arap edebiyatının bu yüzyıldaki durumu incelenmiştir. Ayrıca vaaz şiirinin kavramsal çerçevesi çizilmiş; vaaz, davet, irşad ve nasihat arasındaki ilişkiler açıklanmış, vaaz şiirinin ana temaları belirlenmiş ve dönemin bazı önemli vaaz şairlerinin biyografileri ile edebî üslupları kısaca değerlendirilmiştir.

İkinci bölüm, Râvvâs ile çağdaş şairler arasında edebî bir karşılaştırmaya (mukayeseye) tahsis edilmiştir. Bu analizde, dua, tevessül, münâcât, akîdevî öğütler, âhireti hatırlatma, ahlâkî ve sosyal nasihatler gibi ortak temalara odaklanılmıştır. Yapılan karşılaştırmalar, Râvvâs'ın diğer şairlerle paylaştığı ortak noktaları belirlerken, aynı zamanda onun üslubundaki özgün karakteristikleri de göstermektedir. Râvvâs'ın şiirinde samimiyet, duygusal yoğunluk ve tasavvufî tecrübenin sıcaklığı baskın olup; dili sade, anlaşılır ve doğrudan etki uyandıran bir yapıya sahiptir.

Üçüncü bölüm, tamamen *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn* adlı divanın incelemesine tahsis edilmiştir. Bu divanda yer alan telyîn (kalpleri yumuşatma), tezkîr (hatırlatma), nasihat (dînî ve dünyevî alanlarda), tahvîf ve tahzîr (korkutma ve uyarı) ile zecr (azarlama) gibi doğrudan vaaz konuları sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Bu

başlıklar altında, şairin işlediği alt konular (örneğin hasetten sakındırma, iddia ve övünmeyi kınama, rezil sıfatlardan uzaklaştırma, kulluğun sınırlarını aşmaya karşı uyarı) ayrıntılarıyla incelenmiştir. İnceleme sırasında şairin emir, nehiy, nida ve istifham gibi ifade biçimlerini; teşbih, istiare, mecaz gibi belâgat unsurlarını; vezin ve kafiye imkânlarını vaazî hedeflere hizmet edecek şekilde nasıl kullandığı ortaya konmuştur.

Bu araştırma sürecinde hem Arapça hem Türkçe literatür geniş bir şekilde taranmış, klasik ve modern kaynaklar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Şiirlerin orijinal metinleri esas alınmış, edebî tahliller doğrudan metin üzerinde yapılmış, tasavvufi kavramların arka planı klasik kaynaklardan yararlanılarak açıklanmıştır. Bu yönüyle çalışma, sadece bir şairin edebî şahsiyetini ortaya koymakla kalmayıp aynı zamanda Arap edebiyatında vaaz şiirinin işlevini ve tasavvufi derinliğini anlamaya yönelik kapsamlı bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca Râvvâs'ın divanı etrafında 13. yüzyıl vaaz şiirini sistematik biçimde inceleyen ilk kapsamlı araştırmalardan biri olması bakımından da özgün bir değer taşımaktadır.

Bu tez çalışmasının gerçekleşmesinde bana yol gösteren, ilmiyle ufkumu aydınlatan, sabrı ve rehberliğiyle her aşamada yanımda olan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN'e en derin şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca değerlendirmeleri, tavsiyeleri ve destekleriyle çalışmama önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Mehmed Korkut ÇEÇEN ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin POLAT hocalarıma da içten teşekkürlerimi arz ederim.

Feras RİHAWİ

Malatya - 2025

Kısaltmalar

Kısaltma	Açılımı
bk.	bakın
age.	adı geçen eser
c.	cilt
no.	numara
öl.	ölüm
s.	sayfa
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
t.y.	tarih yok
H.z.	Hazret
çev.	Çeviren
thk.	Tahkik
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
bs.	baskı
b.	ibn
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
r.a.	radıyallâhu ‘anh / Allah ondan razı olsun
sy.	sayı
rh.	Rahimehullâh / Rh.
a.s.	aleyhisselâm
H.	Hicrî
M.	Milâdî
şh.	Şerh
vd.	vd.

Özet

Bu tez, hicrî 13. yüzyılda ortaya çıkan vaaz şiirini ele almakta ve özellikle Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs'ın Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn adlı divanı çerçevesinde kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs (1814–1879), Halep merkezli bir mutasavvıf şair olup irşadî, ahlâkî ve tasavvufî yönü güçlü didaktik şiirleriyle tanınan bir isimdir. Çalışmanın amacı, bu dönemdeki edebî üretimin genellikle zayıf ve kısır olduğu yönündeki kanaati sorgulamak ve vaaz şiirinin bu yüzyıldaki canlılığını, işlevini ve edebî değerini ortaya koymaktır. Araştırma konusunun önemi, hem Arap edebiyatında ihmal edilmiş bir alan olan vaaz şiirinin yeniden değerlendirilmesine katkı sağlaması, hem de Râvvâs'ın edebî mirasının ilmî bir çerçevede tespit edilmesine imkân tanınmasıdır. Araştırmanın temel problemi, vaaz şiirinin 13. yüzyıldaki nitelikleri, konu alanları ve işlevlerinin neler olduğu, Râvvâs'ın divanındaki yansımalarının hangi yönleriyle öne çıktığı ve diğer şairlerle mukayesede ne tür bir farklılık arz ettiği'dir. Bu kapsamda tarihsel yöntem, edebî çözümleme, analitik yaklaşım ve mukayeseli değerlendirme birlikte kullanılmış; incelemede tematik yapı, dil ve üslup özellikleri, tasavvufî semboller, vaazî işlev, estetik unsurlar ve şairin manevî duyarlılığını yansıtan değerler gibi ölçütler dikkate alınmıştır. Bu çerçevede tarihsel, edebî, analitik ve mukayeseli yöntemler kullanılmış; nitel bir araştırma yürütülerek hem içerik hem de estetik boyut üzerinde durulmuştur.

Tez, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında 13. yüzyılın siyasî ve edebî şartları ele alınmış, vaaz kavramı ile onun davet, irşad ve nasihat ile ilişkisi incelenmiş, ayrıca öne çıkan şairler kısaca tanıtılmıştır. Birinci bölümde, bu yüzyıldaki vaaz şiirinin genel özellikleri ve temel temaları ortaya konulmuştur. İkinci bölümde, Râvvâs'ın şiiri ile çağdaş vaaz şairlerinin şiirleri arasında edebî bir mukayese yapılmış, dua, münâcât, tefekkür, ahlâkî ve toplumsal vaaz gibi müşterek konular analiz edilmiş, ayrıca bu şairleri birleştiren sanatsal özellikler değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise Râvvâs'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri üzerinde durduktan sonra divanının ayrıntılı tahliline geçilmiş, özellikle doğrudan vaaz temaları olan hatırlatma, kalp yumuşatma, dinî ve dünyevî nasihat, korkutma ve sakındırma unsurları incelenmiştir. Bu inceleme, Râvvâs'ın şiirinde tasavvufî samimiyetin, ihlâsın ve derin bir imanî duyarlılığın hâkim olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak çalışma, 13. yüzyılda vaaz şiirinin sadece doğrudan vaaz verici metinlerden ibaret olmayıp aynı zamanda ahlâkî, dinî ve toplumsal boyutları birleştiren

bir terbiye ve irşad projesi olduğunu ortaya koymuştur. Râvvâs'ın dili, hem tasavvufî bir derinliği hem de gönülden gelen bir samimiyeti yansıtırken; dönemin diğer şairleri ise aynı dinî ve sosyal ihtiyaçlara farklı üsluplarla seslenmişlerdir. Böylece tez, söz konusu yüzyılın yeniden değerlendirilmesine katkıda bulunmakta, Arap edebiyatında vaaz şiirinin önemini vurgulamakta ve ileride yapılacak araştırmalar için yeni ufuklar açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Arap Dili ve Edebiyatı, Şiir, Vaaz, Hicrî 13. yüzyıl, Muhammed Mehdî er-Ravvâs, Tasavvuf.



Abstract

This dissertation examines the genre of *vaaz poetry* (admonitory and didactic verse) that emerged in the thirteenth Hijrî century, presenting a comprehensive analysis particularly within the framework of the Diwans *Miškâtü 'l-Yakîn* and *Mehaccetü 'l-Muttakîn* by Muhammad Mahdî el-Sayyâdî el-Râvvâs. Muhammad Mahdî el-Sayyâdî el-Râvvâs (1814–1879) was a Halab-based Sufi poet known for his didactic compositions characterized by strong admonitory, ethical, and mystical dimensions. The aim of the study is to question the common assumption that literary production during this period was weak and unproductive, and to demonstrate the vitality, function, and literary value of *vaaz poetry* in this century through the example of Râvvâs's works. The significance of the research lies in its contribution to reevaluating an often-neglected field in Arabic literature—*vaaz poetry*—and in its attempt to identify and document Râvvâs's literary legacy within an academic framework.

The main research problem of the study concerns the characteristics, thematic fields, and functions of *vaaz poetry* in the thirteenth century, the aspects through which these features appear in Râvvâs's Diwan, and the nature of the distinctions that emerge in comparison with other poets of the same period. Within this scope, historical methodology, literary analysis, analytical approaches, and comparative evaluation were employed together. The study also takes into account evaluative criteria such as thematic structure, linguistic and stylistic features, Sufi symbols, admonitory function, aesthetic elements, and values reflecting the poet's spiritual sensibility. A qualitative analysis was conducted to address both the content and aesthetic dimensions of the material.

The dissertation consists of an introduction and three main chapters. The introduction discusses the political and literary conditions of the thirteenth century, defines the concept of *vaaz*, and examines its relationship with da'wah, guidance, and admonition, while also providing brief introductions to prominent poets of the era. The first chapter presents the general features and principal themes of *vaaz poetry* in this period. The second chapter offers a literary comparison between the poetry of Râvvâs and that of contemporary admonitory poets, analyzing common themes such as supplication, invocation, contemplation, and ethical and social admonition, as well as evaluating the artistic features shared among these poets. The third chapter provides an account of Râvvâs's life, personality, and works, followed by a detailed analysis of his Diwan, focusing especially on direct *vaaz* themes such as reminding, softening the heart, religious and

worldly counsel, warning, and admonishment. This analysis demonstrates that Râvvâs's poetry is characterized by Sufi sincerity, spiritual purity, and deep faith-based sensitivity.

In conclusion, the study shows that *vaaz poetry* in the thirteenth century was not limited to directly admonitory texts, but rather constituted a comprehensive project of moral, religious, and social guidance. While Râvvâs's language reflects both Sufi depth and heartfelt sincerity, other poets of the period addressed similar religious and social needs through different stylistic approaches. Thus, the dissertation contributes to the reassessment of this century, highlights the significance of *vaaz poetry* in Arabic literature, and opens new horizons for future research.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Language and Literature, Poetry, Admonitory, 13th Century (Hijrî), Muhammad Mahdî el-Rawwâs, Sufism.

İçindekiler

ONUR SÖZÜ	I
ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR.....	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER	IX
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	2
III. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE SORULARI.....	3
IV. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI.....	4
V. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI.....	4
VI. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	5
VII. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR.....	5
VIII. TEZİN BÖLÜMLERİNİN TASNİFİ.....	10

1. BÖLÜM

HİCRÎ 13. YÜZYILDA VAAZ ŞİİRİ

1.1. ARAP EDEBİYATININ HİCRÎ 13. YÜZYILDAN ÖNCEKİ TARİHİ VE ELEŞTİREL ÇERÇEVESİ ..	11
1.2. HİCRÎ 13. YÜZYILIN SİYÂSÎ DURUMU	22
1.3. HİCRÎ 13. YÜZYILIN EDEBÎ DURUMU	24
1.4. VAAZ ŞİİRİ	26
.1.1.1 VAAZ KAVRAMI.....	27
1.1.2. VAAZ, DAVET, İRŞAD VE NASİHAT.....	30
1.5. VAAZ ŞİİRİNİN KONULARI.....	32
1.6. HİCRÎ 13. YÜZYILDA BAZI VAAZ ŞAİRLERİ	34
1.6.1. EMİN EL-CÜNDÎ.....	34

1.6.2. AHMED B. ACÎBE.....	37
1.6.3. ÖMER EL-YÂFÎ.....	39
1.6.4. ABDÜLGAFFÂR EL-AHRAS	42
1.6.5. ABDÜLBAKÎ EL-ÖMERÎ	44
1.6.6. ŞEYH GÂLİB.....	47
1.6.7. İBRAHİM HAKKI ERZURÛMÎ	49

2. BÖLÜM

HİCRÎ 13. ASIRDA VAAZ ŞİİRİNİN EDEBÎ YÖNÜ: RÂVVÂS VE BAZI ŞAİRLER ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

2.1. MUVÂZENE VE MUKAYESE KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME.....	53
2.1.1.MUKAYESELİ EDEBİYATIN TANIMI VE KAPSAMI.....	53
2.1.2.MUVÂZENE İLE MUKAYESE ARASINDAKİ FARK.....	54
2.1.3.MUVÂZENENİN TANIMI.....	54
2.2.ORTAK VAAZ YAKLAŞIMLARINDAN BAZILARI.....	55
2.2.1.YALVARIŞ, TALEP VE DUA.....	55
2.2.1.1 Tevessül.....	57
2.2.1.2 Münâcât.....	73
2.2.2 İRŞAD VE NASİHAT.....	92
2.2.2.1. Akîdevî Nasihat ve Âhireti Hatırlatma.....	94
2.2.2.2 Ahlâkî Nasihat.....	106
2.2.2.3. Sosyal ve Terbiyevî Nasihat.....	117

3. BÖLÜM

MİŞKÂTÜ'L-YAKÎN VE MEHACCETÜ'L-MUTTAKÎN DÎVÂNI (EDEBÎ BİR İNCELEME)

.3.1 MUHAMMED MEHDÎ ES-SAYYÂDÎ'NİN HAYATI.....	143
3.1.1. HAYATI.....	143
3.1.2. ESERLERİ.....	146
3.1.3. MİŞKÂTÜ'L-YAKÎN VE MEHACCETÜ'L-MUTTAKÎN DÎVÂNI.....	148
3.2. DÎVANDA VAAZ KONULARI.....	151
3.2.1. TELYİN (YUMUŞATMA).....	153
3.2.2. TEZKİR (HATIRLATMA).....	163

3.2.3. NASÎHA (NASİHAT).....	171
3.2.3.1. Dînî Alan.....	172
3.2.3.2. Dünyevî Alan.....	190
3.2.4. TAHVÎF VE TAHZİR (KORKUTMA VE UYARI).....	208
3.2.5. ZECR (AZARLAMA).....	216
3.2.5.1. Hasetten Sakındırma.....	218
3.2.5.2. Övünme ve Kendini Yüceltme İddiasını Eleştirme.....	223
3.2.5.3. Kötü Ahlâkî Sıfatlardan Uzaklaştırma.....	230
3.2.5.4. Kulluğun Sınırlarını Aşmaya Dair Eleştiri.....	235
SONUÇ.....	242
KAYNAKÇA	245

Giriş

Vaaz şiiri, şairin en yüce hedeflerinden biri olup muhatabı hikmetli sözlerle irşat etmeyi ve güzel nasihat yoluyla hayra yönlendirmeyi amaçlayan bir türdür. Bu şiir türü özellikle Abbâsî döneminde belirgin bir gelişim göstermiştir. Bunun temel sebebi, söz konusu dönemde yaygınlaşan sefahat ve aşırı lüks hayat tarzına karşı edebî bir tepkinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bilindiği üzere zühd ve vaaz temaları ilk olarak Câhiliye döneminde görülmeye başlamış; İslâmî dönemde ise Kur'ân ve hadislerden yapılan iktibaslarla daha da zenginleşmiş, Emevîler döneminde devam etmiş ve Abbâsîler döneminde hem anlam hem içerik bakımından dikkate değer bir gelişme kaydetmiştir. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise vaaz şiiri çeşitli anlam katmanlarıyla yoğrulmuş; devrin şairleri bu sahayı kendi üsluplarıyla işleyerek, nâzik ve tesirli söyleyişleriyle derinlikli bir edebiyat örneği ortaya koymuşlardır.¹

İçtenlik taşıyan bir üslûpla kaleme alınmasıyla ilişkilendirilmektedir. Osmanlı döneminde şairler, geleneksel temaları sürdürmekle birlikte yeni edebî yönelimler de ortaya koymuşlardır. Fahr ve mersiye türlerinde Bekrî, Alavî ve Emîrî ekolleri gibi farklı edebî anlayışlar gelişmiştir. Her dönemde olduğu gibi Osmanlı edebiyatının son safhasını oluşturan hicrî 13. yüzyılda da çeşitli şair ve edipler yetişmiştir. Söz konusu yüzyıl, bazı çalışmalarda “gerileme dönemi” şeklinde nitelendirilmiş olsa da bu değerlendirme, dönemin edebî üretiminin bütünüyle incelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu dönem, henüz yeterince araştırılmamış birçok edebî metni ve incelemeye değer pek çok malzemeyi bünyesinde barındırmaktadır.²

İşte bu hazinelerden birini temsil eden isim, Muhammed Mehdi Behâ es-Sayyâdî er-Ravvâs'tır. Bu şair, Allah'a duyduğu aşk ve iştiaqla kalpleri tutuşturmuş; eserlerinde güçlü bir şekilde vaaz, irşad ve tasavvufî heyecanı işlemiştir. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, *Hicrî 13. Yüzyılda Vaaz Şiiri ve Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Ravvâs'ın Mişkâtu'l-Yakîn ve Mehaccetu'l-Muttakîn Divanı* başlığını taşımaktadır.

¹ Yasmina Muhammed Mahmud Ömer, “Hasaisu's-Şi'r fi'l-Asr el-Abbasi,” *Mecellet Vadi'n-Nil li'd-Dirasat ve'l-Buhus*, sy. 8, Giriş,

² Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâla 'ât fi's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-'Osmâni* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986), 7-8, “Giriş kısmı”.

i. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, hicrî 13. yüzyılda ortaya çıkan vaaz şiirini incelemeyi ve bu alandaki edebî özellikleri sistematik bir biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, özellikle şiirî ve irşadî üslûbuyla öne çıkan Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Ravvâs'ın "*Mişkâtü'l-Yakîn*" adlı divanı üzerinden yürütülmüş olup, konuya ilişkin mevcut literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışmanın özgünlüğü aşağıdaki hususlarda belirginleşmektedir:

1. Arap edebiyatında sınırlı olarak incelenmiş bir alana katkı sunmak: Hicrî 13. yüzyılda yazılan vaaz içerikli şiirlerin edebî ve tematik önemini ortaya koymak.
2. Dönemin edebî üretiminde yer alan bazı şairleri tanıtmak: Fitnelerin, savaşların ve siyasî değişimlerin etkili olduğu bir süreçte eser veren; buna rağmen modern çalışmalarda yeterince ele alınmamış şairleri sistematik biçimde değerlendirmek.
3. Ravvâs'ın şiirlerinin konusal, sanatsal, semantik ve dilsel özelliklerini incelemek: Şairin edebî tecrübesini ve eserinin tarihî-kültürel bağlamdaki yerini belirlemek.
4. Hicrî 13. yüzyıl edebiyatının genel değerlendirmesine katkı sağlamak: Yüzyılın farklı edebî özelliklerini ortaya koyarak dönem hakkında yapılan genellemeleri analitik veriler ışığında yeniden ele almak.
5. Vaaz şiirindeki ahlâkî ve eğitici unsurları incelemek: Bu türün toplumsal bilinç ve bireysel davranış üzerindeki işlevini açıklamak.
6. Vaaz şiirindeki tematik yapıyı sınıflandırmak: Bu bağlamda doğrudan ve dolaylı konuları ayırarak Ravvâs'ın sembolik anlatımını ve şiirsel çeşitliliğini ortaya koymak.
7. Şiirsel yapı ile irşadî içerik arasındaki ilişkiyi analiz etmek: Mecaz, teşbih ve diğer belâgat unsurlarının mesajın aktarımındaki rolünü belirlemek.
8. Arap şiirinin geç dönemlerine ilişkin akademik çalışmalara katkıda bulunmak: Bu döneme ait metinlerin incelenmesine yönelik yeni veriler sunmak ve araştırma alanını genişletmek.

ii. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın önemi, Osmanlı Devleti'nin hicrî 13. yüzyıla uzanan tarihî ve kültürel mirasının edebiyat alanındaki yansımalarını inceleme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Osmanlı dönemi, siyasî, iktisadî ve dinî alanların yanı sıra nesep ilmi ve biyografi yazıcılığı gibi disiplinlerde de önemli bir birikim üretmiştir. Bu nedenle ilgili dönem edebiyatının farklı türlerinin sistematik biçimde ele alınması, söz konusu birikimin daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

Araştırmanın önemi, ayrıca Arap edebiyatında sınırlı çalışılmış bir alan olan vaaz şiirine odaklanmasından ileri gelmektedir. Çalışma, hicrî 13. yüzyılda ortaya konulan vaaz içerikli şiirleri incelemekte ve bu bağlamda Muhammed Mehdi es-Sayyâdî'nin "*Miškâtü'l-Yakîn*" adlı divanını merkezî bir örnek olarak ele almaktadır. Divanın tematik yapısı, kullanılan anlatım biçimleri ve sembolik unsurlar, çalışmanın ilgili bölümlerinde metin çözümlemeleri aracılığıyla ortaya konulacaktır.

iii. Araştırmanın Problemi ve Soruları

Bu çalışmanın temel problemi, hicrî 13. yüzyılda Arap edebiyatının konumuna ilişkin yaygın değerlendirmelerin, dönemin edebî üretimini bütüncül bir biçimde yansıtmamasıdır. Bu yüzyıl, birçok çalışmada "zayıflama" veya "çöküş" dönemi olarak nitelendirilmekte; ancak bu dönemden günümüze ulaşan edebî ve fikrî miras sistematik biçimde incelenmemektedir. Bu bağlamda çalışma, hicrî 13. yüzyılın edebî çeşitliliğini daha nesnel verilerle değerlendirmeyi ve söz konusu dönemde ahlâkî-dinî söylemin bir parçası olarak devam eden vaaz şiirini inceleme konusu yapmayı amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda araştırma aşağıdaki sorulara cevap aramaktadır:

1. Arap edebiyatı bağlamında vaaz şiirinin tanımı nedir ve bu türün başlıca özellikleri ile amaçları nelerdir?
2. Hicrî 13. yüzyılın önde gelen vaaz şairleri kimlerdir ve bu şairlerin dönemin siyasî ve sosyal dönüşümlerine ilişkin konumları nasıl değerlendirilebilir?
3. Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Ravvâs kimdir ve özellikle hicrî 13. yüzyılda vaaz şiiri alanına ne tür katkılarda bulunmuştur?
4. *Miškâtü'l-Yakîn* adlı divanda yer alan vaaz şiirinin temel konusal özellikleri nelerdir?
5. Şairin dilsel ve üslup özellikleri nelerdir ve bu unsurları vaaz içerikleriyle ilişkilendirerek nasıl kullanmıştır?
6. *Miškâtü'l-Yakîn*'deki sanatsal ve semantik unsurlar nasıl ortaya çıkmaktadır; şairin sembolik anlatımı ve şiirsel ifadeyi vaaz mesajının aktarımında hangi düzeyde işlevsel bir biçimde kullandığı nasıl değerlendirilebilir?

iv. Araştırmanın Varsayımları

Bu araştırma, hicrî 13. yüzyılda vaaz şiirini derinlemesine anlamayı ve en yüksek derecede titizlikle analiz etmeyi hedefleyen bir dizi varsayıma dayanmaktadır. Bu varsayımların başlıcaları şunlardır:

1. Osmanlı edebiyatı kaynaklarının, özellikle hicrî 13. yüzyıla odaklanarak incelenmesi, o dönemin vaaz şiirinde önemli sanatsal ve içeriksel özellikleri ortaya çıkaracak ve söz konusu dönem hakkında yaygın olan kalıp yargıların düzeltilmesine katkı sağlayacaktır.

2. Bu yüzyılın önde gelen şahsiyetlerini konu edinen terâcim ve tabakât eserlerine başvurmak, adı az bilinen şairlerin divanlarını tanımaya ve onların Arap şiirinin gelişimine, özellikle zühd ve vaaz alanındaki katkılarını ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

3. Vaaz şiirini dilsel, semantik ve üslup açısından ele alan önceki çalışmalara başvurmak, araştırmacıya sağlam bir mukayeseli zemin sağlayacak; böylece mevcut birikim ile “*Mişkâtü'l-Yakîn*” divanının çözümlemesinin ortaya koyacağı sonuçlar karşılaştırılabilecektir.

4. Muhammed Mehdi es-Sayyâdî'nin “*Mişkâtü'l-Yakîn*” adlı divanında yer alan özgün sanatsal ve semantik özellikler, şairin sembolleri ve vaaz üslubunu ahlâkî ve ruhanî değerleri aktarma yolunda ne denli etkili kullandığını ortaya koymaktadır. Bu durum, divanın hem didaktik yapısını hem de tasavvufî derinliğini anlamada önemli bir katkı sunmaktadır.

v. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu tez, hicrî 1201'den 1300'e (Miladî 4 Kasım 1785 – 11 Kasım 1882) kadar olan dönemdeki vaaz şiirini incelemeye odaklanmaktadır. Bu zaman diliminin belirlenmesindeki amaç, söz konusu dönemde üretilen vaaz içerikli şiirleri bütüncül bir şekilde takip etmek olup yalnızca bu yüzyılda vefat eden şairlerle sınırlı kalmamaktır.

Tezin başlığında yer alan “Hicrî 13. Yüzyılda Vaaz Şiiri” ifadesi de çalışmanın odağının tam olarak bu yüzyılda üretilen vaaz şiiri olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bir şair bu dönemde yaşamış ve vaaz şiirleri kaleme almışsa, onun eserleri de bu yüzyılın edebî ve kültürel bağlamının bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Ayrıca bu yaklaşım, edebiyat araştırmalarında yaygın olarak benimsenen yöntemle uyumludur. Zira burada esas alınan ölçüt, şairin ölüm tarihi değil, edebî üretiminin

gerçekleştiği dönemdir. Üretim, o dönemin özelliklerini yansıtıyorsa şairin eserleri de söz konusu çağın edebî birikimi içinde değerlendirilmektedir.

vi. Araştırma Yöntemi

Bu çalışmanın konu başlıklarının çok boyutlu ve iç içe geçmiş olması sebebiyle, konunun bütün yönleriyle ele alınabilmesi için birden fazla eleştirel ve ilmî yöntemi bir arada kullanan bütüncül bir metodoloji benimsenmiştir. Bu yöntemler şu şekilde belirlenmiştir:

Betimleyici ve tahlilî yöntem: Çalışmada ele alınan şiir metinleri, sanatsal yapısı ve vaaz içerikleri bakımından tasvir edilip analiz edilmiştir. Böylece üslup ve semantik özellikleri ortaya çıkarılmıştır.

Tarihî yöntem: Metinlerin içinde üretildiği toplumsal, siyasî ve kültürel bağlamı ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır. Hicrî 13. yüzyıldaki şartlar incelenmiş ve bunların vaaz söyleminin şekillenmesine olan etkileri değerlendirilmiştir.

İstikrâî (tümevarımsal) yöntem: Bu dönemde vaaz temasını işleyen şiirlerin incelenmesi ve tekrar eden edebî olguların tespit edilmesi yoluyla, tutarlı ilmî genellemelere ulaşılmıştır.

Bu metodolojik çeşitlilik, araştırma konusunun doğasına uygun bir yaklaşımdır. Zira vaaz şiiri hem edebî çözümlemeyi, hem tarihî bağlamı, hem de psikolojik ve semantik boyutu bir araya getirmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla araştırmada çok boyutlu bir bakış açısı benimsenmiştir.

vii. Önceki Çalışmalar

Hicrî 13. yüzyıldaki vaaz şiirini doğrudan inceleyen çalışmaların azlığına rağmen, konuyla bağlantılı çeşitli makaleler, kitaplar ve tezler bulunmaktadır. Bu araştırmalar, tasavvuf şiiri çerçevesinde, sembolik ve semantik tahlil bağlamında veya geç Osmanlı edebiyatının tarihî incelemeleri içinde değerlendirilmiştir. Mevcut literatür genel olarak şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

1. Zühd ve Vaaz Şiiri Üzerine Genel Çalışmalar

Bu çalışmalar, zühd ve vaaz şiirinin doğuşunu ve tarihî gelişimini ele almıştır.

“*Namûzec li’z-Zühd min Şi’ri Ebî’l-Atâhiye*”, Alî el-Elfî Cûlak, Kulliyetu’t-Terbiyye el-‘Acîlât, Câmi‘atu’z-Zâviye (Libya): Ebû’l-‘Atâhiye’nin zühd şiirlerini

analitik biçimde inceleyen bu çalışma, vaaz, takvâ ve âhîret korkusunun şiirindeki yansımalarını ortaya koymaktadır.³

“*el-Va‘z ve’l-Hikme fî Şi‘ri’ş-Şâfi‘î*”, Necme Bânû ve Muhammed Selîm, Câmi‘atu’l-Pencâb, Lahor – Pakistan, sy. 25 (2018): İmam Şâfi‘î’nin şiirlerindeki ahlâkî ve imanî boyutları ön plana çıkararak bu araştırma, onun dili sadelik ve belâgatle kullanarak insan ruhunu etkileme gücünü göstermektedir.⁴

“*ez-Zuhd fî Şi‘ri İbn er-Rûmî*” başlıklı bu tez, Delal Musa eş-Şeybanî tarafından Sebha Üniversitesi’nde hazırlanmıştır; bu çalışma, sanatsal ve ruhsal boyutları birleştiren ve şairin şiirindeki tefekkür (derin düşünce) ve takva (çilecilik) özelliklerini öne çıkaran eleştirel bir incelemedir.⁵

2. Tasavvuf Şiiri ve Sembol Üzerine Çalışmalar

Tasavvufî şiirin sembolik ve manevî yapısı pek çok araştırmaya konu olmuştur.

İbrahim Muhammad Mansûr, *eş-Şi‘ru ve’t-Tasavvuf*, Dâru’l-Emn li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ (Kahire): Tasavvufî tecrübe ile şiirsel yapı arasındaki organik ilişkiyi inceleyen bu kitap farklı dönemlerden örnekler sunmaktadır.⁶

“*Cemaliyyet er-Remz fi’ş-Şiir es-Sufî*”, Hudâ Fâtîma ez-Zehrâ’, Câmi‘atu Belkâ‘id – Tilimsân (Cezayir): Tasavvuf şiirinde “hamra, nûr, habîb” gibi sembolik unsurları analiz eden bu araştırma, bunların manevî ve tevhidî anlamlara işaret etmesini incelemektedir.⁷

³ ‘Alî el-Elfî Cûlek, “Namûzec li’z-Zühd min Şi‘ri Ebî’l-‘Atâhiye”, *Mecelletu Kulliyeti’t-Tarbiye*, ‘Adad 7 (Mâris 2017).

⁴ Necme Banu ve Muhammed Selim, “Mavzuat el-Vaaz ve’l-Hikme fi Şiir el-İmam Şâfiî.”, *Mecellet el-Kısm el-Arabi*, University of the Punjab, Lahore – Pakistan, No. 25 (2018).

⁵ Delal Musa eş-Şeybanî, “*ez-Zuhd fî Şi‘ri İbn er-Rûmî*”, Yüksek Lisans Tezi, Sebha Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, 2019.

⁶ İbrahim Muhammed Mansur, *eş-Şiir ve’t-Tasavvuf: el-Eser es-Sufî fi’ş-Şiir el-Arabi el-Muasır* (Kahire: Dar el-Emin li’n-Neşr ve’t-Tevzi, t.y.).

⁷ Huda Fatîma el-Hamra, “*Cemaliyyet er-Remz fi’ş-Şiir es-Sufî: Muhyiddin Ibn Arabî Örneği*”, Yüksek Lisans Tezi, Tlemsen Üniversitesi, Edebiyat ve İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2006.

“*Cemaliyyet er-Remz es-Sufi fi Divan Ebi Median Şuayb*”, Hamza Hamâda, Câmî‘atu Kâsidî Merbah – Vahrân (Cezayir), Yüksek Lisans Tezi: Ebû Medyen Şu‘ayb’ın zengin sembolik tecrübesini analitik bir modelle ortaya koymaktadır.⁸

Seher Sâmî, “*Şiiriyyet en-Nass es-Sufi fi el-Futuhât el-Mekkiyye li Muhyiddin Ibn Arabî*”: İbn ‘Arabî’nin el-Fütûhât el-Mekkiyye adlı eserinde tasavvufî söylemin şiirselliğini ortaya çıkarmakta ve sûfî şiirinin daha sembolik ve te’vîlî okunmasına zemin hazırlamaktadır.⁹

3. Vaaz ve Tasavvufî Söylem Üzerine Analitik Çalışmalar

Âmina Bel‘alâ, *Tahlîlü’l-Hitâbi’s-Sûfî fi Dav’i’l-Menâhici’n-Nakdiyye*: Tasavvufî söylemin yapısalcılık ve dekonstrüksiyon gibi modern yöntemler çerçevesinde incelenmesine metodolojik bir zemin hazırlamaktadır.¹⁰

“*el-Mevâ‘iz fi Şi‘ri Ilyâ Ebû Mâdî*”, Nûr eş-Şefîka, Câmî‘atu’r-Rânîzî – Dâru’s-Selâm (Hindistan): Mahjar şairi Ilyâ Ebû Mâdî’nin şiirlerinde hikmet ve vaaz unsurlarını modern, tefekkürî ve dolaylı bir üslupla nasıl işlediğini ortaya koymaktadır.

4. İslâm Tasavvufu ve Makâmat Üzerine Çalışmalar

Zekî Mubârek, *et-Tasavvuf el-İslami fi el-Edeb ve’l-Ahlak*: Alandaki en temel kaynaklardan biridir.¹¹

⁸ Hamza Hamada, “*Cemaliyyet er-Remz es-Sufi fi Divan Ebi Median Şuayb*”, Yüksek Lisans Tezi, Kasdi Merbah Üniversitesi, Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, Arap Dili Bölümü, 2008.

⁹ Seher Sami, *Şiiriyyet en-Nass es-Sufi fi el-Futuhât el-Mekkiyye li Muhyiddin Ibn Arabî* (el-Heyet el-Mısriyye el-Amme li’l-Kitab, 2005).

¹⁰ Amina Ballaala, *Tahlil el-Hitab es-Sufi fi Dav el-Menahic en-Nakdiyye* (Tizi Vuzu: el-Emel li’t-Tibaa ve’n-Neşr ve’t-Tevzi, 2009).

¹¹ Zeki Mubarek, *et-Tasavvuf el-İslami fi el-Edeb ve’l-Ahlak* (Kahire: Muesseset Hindavi li’t-Ta’lim ve’s-Sekafe, 2012).

“*el-Makâmât ve'l-Ahvâl 'inde İbni'l-Fârid*”, Ahmed Hamîs Zekî Mer'î, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb: Makam ve hâl kavramlarını ayrıntılı şekilde ele almakta ve tasavvufî tecrübenin şiire yansımalarını aydınlatmaktadır.*¹²

“*el-Hubbu'l-İlâhî 'inde's-Sûfiyye*”, Fâtih 'Assâf, Câmi'atu Philadelphia (Ürdün): Tasavvufî vaaz şiirinin arka planındaki duygusal zemini inceleyen önemli bir araştırmadır.¹³

Adil Kamil, *el-Hubb ve't-Tasavvuf inde el-Arab: İlâhî aşkın felsefî ve sembolik boyutlarını Arap tasavvuf düşüncesi bağlamında incelemektedir.*¹⁴

5. Osmanlı Dönemi Edebiyatı Üzerine Çalışmalar

Osmanlı edebiyatına dair araştırmaların çoğu daha çok biyografî, fıkıh ve dil alanlarına yoğunlaşmış; tasavvufî şiirin estetik boyutu ise ihmal edilmiştir. Bu durum, eldeki çalışmanın edebî ve manevî bir boşluğu dolduran özgün katkısını ortaya koymaktadır.

“*el-Fikr et-Terbevi fi Islah es-Suluk ve'l-Ahlak inde Ibn Acibe fi Kitabihî Iykaz el-Himem fi Şerh el-Hikem*”, Mahmud Casim Muaydi el-Isavi ve Velid Hadi Mustafa: Hicrî 13. yüzyıla nispetle daha yakın bir dönemde yaşamış olan İbn. Acîbe'nin (öl. 1748–1809) fikirlerini ele almakta ve Ravvâs gibi şahsiyetlerin tecrübelerinin incelenmesine zemin hazırlamaktadır.¹⁵

6. Türkiye’de Yapılan Akademik Çalışmaların Genel Değerlendirmesi

Türkiye’de Arap edebiyatı, tasavvuf şiiri ve zühd temalı manzum eserler üzerine yapılan akademik araştırmalar da konunun farklı yönlerini ortaya koyan önemli katkılar

¹² Ahmed Hamees Zeki Mer'î, “el-Mekamat ve'l-Ahval inde Ibn el-Farid beyne el-Mahabbe ve's-Şuhud”, *Mecellet Kulliyet el-Adab – Camiet el-Iskenderiyye*, c. 73, s. 113 (Temmuz 2023): 1–43, doi:10.21608/bfalex.2023.304690.

¹³ Fatih Assaf, *el-Hubb el-İlahî inde es-Sufiyye: “Hubb bila Kerahiyye”*, Philadelphia Üniversitesi. https://www.philadelphia.edu.jo/arts/13th/papers/fateh_assaf.doc

¹⁴ Adil Kamil, *el-Hubb ve't-Tasavvuf inde el-Arab* (Beyrut: Şirket el-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 1999).

¹⁵ Mahmud Casim Muaydi el-Isavi ve Velid Hadi Mustafa, “el-Fikr et-Terbevi fi Islah es-Suluk ve'l-Ahlak inde Ibn Acibe fi Kitabihî Iykaz el-Himem fi Şerh el-Hikem”, *Mecellet el-Ulum el-Islamiyye*, c. 2022, s. 31/1 (31 Ağustos 2022): 225–267.

sunmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Metin Parıldının *Ebü'l-Atâhiye ve Şiiri* başlıklı doktora tezi zikredilmelidir.¹⁶ Bu çalışma, zühd şiirinin en önemli temsilcilerinden Ebü'l-Atâhiye'nin şiir dünyasını, tematik ve edebî yönleriyle birlikte inceleyerek erken dönem zühdî eğilimlerin edebiyat içerisindeki yerini ayrıntılı biçimde ele almaktadır.

Buna ek olarak Halil İbrahim Arslan'ın *Tasavvuf Ekseninde Sezai Karakoç'un Hızır'la Kırk Saat Şiirinin Analizi* adlı yüksek lisans tezi,¹⁷ modern Türk şiirinde tasavvufî sembolizmin nasıl yeniden yorumlandığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Çalışma, Karakoç'un şiirinde öne çıkan metafizik unsurları tasavvuf düşüncesi ekseninde çözümler.

Arap şiirinde tasavvufî ve manevî temaların işlenişini üzerine yapılan bir diğer kapsamlı araştırma ise Mesut Yiğit'in *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* başlıklı doktora tezidir.¹⁸ Bu eser, Nebhânî'nin şiirlerinde yer alan tasavvufî kavramları, menkıbevî unsurları ve şiirsel örgüyü geniş bir literatür çerçevesinde değerlendirmektedir.

Ayrıca Hatice Gülpınar'ın *Dîvân-ı Selâmî* üzerine hazırladığı yüksek lisans tezi,¹⁹ klasik Türk edebiyatında tasavvufî şiirin yapısı, dili ve sembolik ifade biçimleri bakımından önem taşımaktadır. Selâmî'nin şiir dünyası, hem tasavvufî hem de estetik unsurlar çerçevesinde ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Son olarak Harun Özel'in *Endülüs Şiirinde Zühd* başlıklı doktora tezi,²⁰ zühd temalarının Endülüs coğrafyasındaki şiirsel gelişimini disiplinli bir şekilde ele almakta ve İslâm dünyasının batı kültür havzasındaki yansımaları hakkında önemli tespitler sunmaktadır. Çalışma, zühd şiirinin sadece doğu İslâm dünyasına değil, Endülüs gibi

¹⁶ Metin ParıldI, *Ebü'l-Atâhiye ve Şiiri* (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 227 s.

¹⁷ Halil İbrahim Arslan, *Tasavvuf Ekseninde Sezai Karakoç'un Hızır'la Kırk Saat Şiirinin Analizi* (Yüksek lisans tezi, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 111 s.

¹⁸ Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 384 s.

¹⁹ Hatice Gülpınar, *Dîvân-ı Selâmî* (Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 304 s.

²⁰ Harun Özel, *Endülüs Şiirinde Zühd* (Doktora tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 253 s.

farklı edebî ortamlara da yayıldığını göstermesi bakımından literatüre değerli bir katkı sağlamaktadır.

Bu beş araştırma, Türkiye’de hem Arap edebiyatı hem de tasavvufi şiir alanında yapılan akademik çalışmaların geniş kapsamını ortaya koymakta; zühd, hikmet, ahlâk ve tasavvuf gibi temaların tarihsel ve estetik boyutlarını farklı şairler ve dönemler üzerinden inceleyen zengin bir perspektif sunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu çalışmalar, bu alanlarda ortaya konmuş çok daha geniş ve çeşitlilik arz eden literatürün yalnızca küçük bir bölümünü temsil etmektedir.

viii. Tezin Bölümlerinin Tasnifi

Bu çalışma, konuya dair genel bir çerçeve sunan teorik bir girişin ardından üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, hicrî 13. yüzyılda vaaz şiirinin mahiyetini ele almaktadır. Bu bağlamda dönemin siyasî ve edebî şartları incelenmiş; vaaz şiirinin özellikleri ve muhtevası ortaya konmuş; ayrıca Ravvâs başta olmak üzere Doğu ve Batı İslâm dünyasının önde gelen bazı şairleri ile bu sahada öne çıkan bazı Acem şairleri tanıtılmıştır.

İkinci bölüm, Ravvâs’ın şiirleri ile çağdaşı bazı şairlerin eserlerini edebî bir mukayeseye tâbi tutmaktadır. Bu kapsamda, dua, münâcât, akîdevî, ahlâkî ve sosyal vaaz gibi ortak temalar karşılaştırılmış; şairlerin üslup özellikleri analiz edilmiş; her bir şairin ayırt edici yönleri belirlenmiştir.

Üçüncü bölüm, Ravvâs’ın *Mişkâtü’l-Yakîn ve Mehaccetü’l-Muttakîn* adlı divanının edebî ve analitik bir incelemesine tahsis edilmiştir. Bu incelemede, divanda yer alan doğrudan vaaz konuları sistematik biçimde ele alınmıştır: yumuşatma, hatırlatma, nasihat dînî ve dünyevî alanlarda, korkutma ve uyarı ve azarlama. Şairin bu konuları işlerken kullandığı tasavvufi tecrübeler, belâgat unsurları ve sanatsal üslup ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

Çalışma, ulaşılan temel sonuçları içeren bir sonuç bölümü ile tamamlanmakta; ardından başvurulan kaynakları içeren kaynakça yer almaktadır.

1. Bölüm

Hicrî 13. Yüzyılda Vaaz Şiiri

1.1. Arap Edebiyatının Hicrî 13. Yüzyıldan Önceki Tarihî ve Eleştirel Çerçevesi

Hicrî 13. yüzyıl, Arap edebiyatının gelişim sürecinde dönüm noktası niteliğinde bir merhaleyi temsil etmektedir. Bu yüzyıl, araştırmacıların sınırlarını ve adlandırmalarını farklı şekillerde ortaya koyduğu iki edebî devrin kesişiminde yer almaktadır. Araştırmacıların edebî dönemlere dair görüşleri çeşitlilik arz etse de genel olarak Arap edebiyatının tarih boyunca şu dönemlere ayrıldığı söylenebilir:²¹

Câhiliye Dönemi: Milâdî 5. yüzyıldan 7. yüzyılın başlarına, yani nübüvvet ve hicret öncesine kadar uzanır.

İslâmî Dönem: Nübüvvetten 132/750 yılına kadar devam eder ve iki alt döneme ayrılır:

- Sadru'l-İslâm: Hz. Alî b. Ebî Tâlib'in (öl. 40/661) vefatına kadar sürer.
- Emevî Dönemi: Emevî hilâfetinin yıkılışına (132/750) kadar devam eder.

Abbâsî Dönemi: Moğolların 656/1258'de Bağdat'ı istilâsına kadar devam eder ve üç alt kısma ayrılır:

- Abbâsî hilâfetinin kuruluşundan Mütevekkil'in iktidara gelişine (232/847) kadar.
- Mütevekkil dönemiyle başlayıp Büveyhîlerin ortaya çıkışına (334/945) kadar.
- Büveyhîlerin hâkimiyetinden Moğol istilâsına (656/1258) kadar.

Devletler ve Emirlikler Dönemi: Memlükler ve Osmanlılar dönemini kapsar. Çoğu araştırmacı tarafından haksız bir şekilde “gerileme” veya “inhitat” çağı olarak adlandırılmıştır.

a. **Memlük Dönemi:** Bağdat'ın yıkılışından (656/1258) Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcına (932/1526) kadar.

²¹ Sabri Türkmen, Abduljavad Alhrdan, Mehmet Demirbilek, *Ebcet Miftâhü'l-Edebi'l-'Arabî* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 38.

b. **Osmanlı Dönemi:** 1. Dünya Savaşı'nın sonuna (1918) kadar. Bazı araştırmacılar, bu dönemi Napolyon'un Mısır seferi (1798) ile başlatmak istemişse de Osmanlı hilâfetinin resmen kaldırıldığı 1924 yılı daha belirleyici bir tarih olarak kabul edilmelidir. Bununla birlikte, bu tür dönemlendirmelerin büyük ölçüde içtihadî ve ihtilafî olduğu açıktır.

Nahda (Rönesans) Dönemi: Bazılarına göre Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla, kimilerine göre ise Napolyon'un Mısır seferiyle başlamıştır. Bu dönem, günümüze kadar devam eden bir edebî süreci ifade eder. Kimi araştırmacılar bu süreci ikiye ayırır: 2. Dünya Savaşı'na kadar süren Rönesans dönemi ve ondan günümüze kadar devam eden çağdaş dönem.

Bu tasniften hareketle mevcut çalışma, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Arap edebiyatında "Nahda" olarak adlandırılan süreç arasında karşılaştırmalı bir çerçeve kurmaktadır. *Nahda* terimi, modern Arap edebiyatı araştırmalarında belirli bir dönemi ifade etmek üzere kullanılmakta olup, bu kavramın Osmanlı dönemiyle ilişkisi farklı akademik yaklaşımlara göre değişiklik göstermektedir. Bu nedenle kavramın kullanımı, tarihî ve edebî bağlam dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Özellikle Osmanlı dönemi, birçok araştırmacı tarafından haksız yere "inhitat çağı" olarak damgalanmış, edebî hayatın yok sayıldığı, değersizleştirildiği bir dönem olarak sunulmuştur. Bu yaklaşım, dönemin zengin edebî ve fikrî mirasına aykırıdır. Bilhassa Corcî Zeydân (öl. 1332/1914), bu kanaati yaygınlaştıran ilk isimlerden biri olmuş ve Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann (öl. 1376/1956)'ın görüşlerini tekrarlamıştır. Halbuki gerçek, bu dönemin edebî ve manevî açıdan ihmal edilemeyecek derecede önemli bir miras barındırdığıdır.²²

Bazı araştırmacılar, özellikle Bekrî Şeyh Emîn (öl. 1406/1986), *Mutâla 'ât fi'ş-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî* adlı eserinde Memlûk ve Osmanlı dönemi edebiyatına ilişkin "inhitat çağı" şeklindeki nitelendirmelerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Araştırmacıya göre bu tür değerlendirmeler, söz konusu dönemlerin edebî üretiminin bütüncül biçimde incelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Bekrî Şeyh Emîn, Batı merkezli modernleşme söylemlerinin etkisiyle Memlûk ve Osmanlı edebiyatının bazı çalışmalarda ikincil konuma yerleştirildiğini ifade ederek, bu yaklaşımın dayanaklarının sorgulanması gerektiğini dile getirmiştir. Bu çerçevede şu soruyu

²² Carl Brockelmann, *Tarih el-Edeb el-Arabi*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Dar el-Maaref, 1959).

gündeme getirmiştir: “Batı’dan gelen unsurlar bilimsel ilerlemenin göstergesi olarak kabul edilirken, Memlûk ve Osmanlı edebiyatının neden benzer bir değerlendirme bağlamına alınmadığı hangi ölçütlerle açıklanabilir?”²³

Aynı şekilde Ömer Mûsâ Bâşâ (öl. 1409/1989), *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Asru’l-‘Osmânî* adlı kıymetli eserinin girişinde, sekiz asrı aşkın bir edebî mirasın görmezden gelinmesinin büyük bir haksızlık olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu yaklaşım, sanki söz konusu yüzyıllar edebiyat sahasında hiçbir kıymet taşımayan “boş dönemler” miş gibi değerlendirilmiş; ardından birdenbire “modernleşme, gelişme ve nahda” dönemi ortaya çıkmış gibi sunulmuştur. Müellif, ayrıca Osmanlı döneminin başları ile sonları arasında belirgin bir fark bulunduğunu; özellikle son dönemlerde Arap dünyasında “Türkleştirme siyaseti” nin açıkça görülmeye başlandığını belirtmiştir.²⁴

Hicrî 13. yüzyıl da dâhil olmak üzere Osmanlı döneminde ortaya konan şiir, nesir ve hatiplik faaliyetleri dikkate alındığında, bu devrin edebî üretiminin çeşitli türler bakımından önemli bir birikim oluşturduğu görülmektedir. Osmanlı asırları, önceki dönemlerde olduğu gibi övgü, methiye ve hiciv gibi türlerde geniş bir tematik çeşitlilik sunmuştur. Ayrıca Osmanlı yönetici elitinin edebiyatla ilgisi de dikkat çekici bir unsurdur. Nitekim otuz altı Osmanlı sultanından yirmisinin şiirle meşgul olduğu ve divan sahibi bulunduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra bazı sultanların, Abbâsî ve Emevî halifelerinin uygulamalarına benzer şekilde, belirli dönemlerde şiir meclisleri düzenlediği ve bu meclislerde şairlerle edebî ve fikrî sohbetler gerçekleştirdiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁵

Dolayısıyla durum, Corcî Zeydân’ın tasvir ettiği gibi değildi. Zeydân, bu dönemi “zevk bozukluğu, edebî meleke fesadı, ilhamın donukluğu ve bütün Arap edebiyatının gerilemesi” ile nitelmiş ve bunu, ümmetin söz konusu karanlık dönemde yaşadığı zilletle gerekçelendirmiştir. Oysa hakikat, onun iddia ettiğinin aksineydi.

²³ Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâla’ât fi’ş-Şi’r*, 7-8 “Giriş kısmı”.

²⁴ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Asru’l-‘Osmânî* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1989), 5, “Giriş kısmı”.

²⁵ Zeyneb Sa’d Zağlûl Ebû Sinna, *eş-Şu’arâ’ü’s-Salâftin el-‘Osmâniyyûn: Nemâziç ve Dirâsât* (Kahire: Mektebetü Zahretü’ş-Şark, 2006), 5, “Giriş kısmı”.

Edebiyat, onun ileri sürdüğü gibi sadece cinas ve secî' ile süslü ifadelerden ibaret değildi. Yazarlar, faydasız söz oyunları ile vakit kaybetmiyor; başkalarının ictihadlarını yermek veya lafızları süsleyerek mânâyı ihmal etmekle uğraşmıyorlardı. Bilakis bu dönemde de edebiyatın özünü koruyan, sözü ahlâkî ve manevî bir değere yükselten edipler varlığını sürdürmekteydi.²⁶

Osmanlılar, doğuda ve batıda; kuzeyde ve güneyde pek çok ülkeyi hâkimiyetleri altına almış, Asya, Avrupa ve Afrika'nın geniş bölgelerine hükmetmişlerdir. Onların otoritesi her yerde hissedilmiş; müslümanlar, bu dönemde siyasî güven ve toplumsal huzur bulmuşlardır. Bu istikrar ortamı, âlimler ve seyyahların doğudan batıya ülkeleri dolaşarak dönemin büyük şeyhlerinden ve âlimlerinden ilim tahsil etmelerine imkân sağlamıştır. Böylece ilimler gelişmiş, çeşitli bilim alanlarında kapsamlı bir uyanış yaşanmıştır.

Eğer bu döneme yönelik eleştirileri dile getirenlere hüsn-i zanla yaklaşacak olursak, onların bu tavrının sebebi belki de bu çağa ait yazma eserlerin büyük kısmının henüz keşfedilmemiş veya incelenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu dönemin birçok divanı yakın zamanda yayımlanmış; bir kısmı ise hâlâ inceleme ve tahkik aşamasındadır. Bu nedenle, söz konusu döneme yöneltilen “durgunluk ve kısırlık” iddialarını çürütmek için bu yazmaların derinliklerine dalmak, onların saklı incilerini ve değerli hazinelerini ortaya çıkarmak zaruridir.²⁷

Arap, Türk ve Avrupalı edebiyat tarihçilerinin çoğuna göre, Osmanlı sultanlarından dokuzu şiir yazmıştır. Bunların kimi az, kimi ise çok sayıda eser bırakmıştır. Bu sultanlar arasında, edebî bakımdan ilk dikkate değer ve ölçülü şiirleri söyleyen kişinin 2. Murad (öl. 855/1451) olduğu kabul edilmektedir. Ancak ondan önce, Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Bey (öl. 726/1326) de şiirle meşgul olmuştur.²⁸

²⁶ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2013), 1077.

²⁷ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 23.

²⁸ Okay Tiryakioğlu, *Sultan Süleyman el-Kanuni Seyyid el-Asr er-Rai'*, çev. Abdülkadir Abdelli (Beirut: ed-Dar el-Arabiyye li'l-Ulum Naşirun, 2013). Ayrıca bk. Divan Mehîbî, Hamburg Sanat ve Zanaat Müzesi, Almanya, No. 1886.168, 1554/962.

Bazı sultanlar, divanlar bırakacak ölçüde edebî miras meydana getirmiştir. Bunların başında, Allah'ın nübüvvet müjdesinin gerçekleşmesine vesile kıldığı ve İstanbul'un fethini nasip ettiği Fâtih Sultan Mehmed (öl. 886/1481) gelmektedir. Osmanlı padişahlarının altıncısı olan Fâtih, divanında özellikle çok sayıda gazel kaleme almıştır. Burada dikkat çeken husus, onun askerî ve siyasî liderlik şahsiyetinde, son derece ince bir duyarlılık ve güçlü bir şiir kabiliyetinin de bulunmasıdır. Bu durum, bir yönüyle, sert savaşçı kimliği ile hassas şair ruhu arasındaki paradoksal uyumu gözler önüne sermektedir.²⁹

Bütün bu sebepler, bu dönemin incelenmeye ve araştırılmaya değer bir çağ olduğunu göstermektedir. Nitekim, kütüphaneleri Divan edebiyatı mirasıyla zenginleştiren Osmanlı sultanlarının varlığı/etkisi söz konusudur. Nitekim Sultan 2. Mehmed (Fâtih) ve oğulları 2. Bayezid (öl. 918/1512) ile Şehzâde Cem'in (öl. 900/1495) divanları günümüze kadar ulaşmıştır. 2. Bayezid, çevresine birçok edip ve âlim toplamış; onlarla sohbet ederek edebî münazaralarda bulunmuştur. Onun şiirlerinde zühdi ve vaazî bir eğilim baskın olmuş, bu sebeple kendisine “velî” lakabı verilmiştir. Aynı şekilde Şehzâde Cem de şiirlerinde Kur'ân âyetlerine yer vermiştir. Kanûnî Sultan Süleyman (öl. 974/1566) ise divanına “Muhibbî”³⁰ mahlasını vermiş; şiirlerinde samimî bir duyarlılıkla ayrılığın acısını, aşkın ızdırabını ve sevgiliden uzak düşmenin hüznünü dile getirmiştir.³¹ Böylesi bir şahsiyetin meclisleri, şüphesiz ilim ve edebiyat erbabının bir araya geldiği; ihsan ve hediyelerin takdim edildiği ilmî ve edebî sohbet halkaları mahiyetindeydi.

Açıktır ki Osmanlı hânedanı İslâm dininin ve İslâm kültürünün farklı coğrafyalara yayılmasında büyük rol oynamıştır. Bu vesileyle pek çok topluluk İslâm'a girmiş, siyasî, kültürel ve dinî mirasla doğrudan temas etmiştir. Siyasî bakımdan önemli olan bölgeler, aynı zamanda ilim, kültür ve sanatta da pay sahibi olmuş; bu zengin kaynaktan Arap

²⁹ Zeyneb Ebû Sinna, *eş-Şu'arâ'ü's-Salâtîn el-'Osmâniyyûn*, 5–6.

³⁰ Oğuz Tiryakioğlu, *Sultan Süleyman Kanûnî: Muhteşem Çağın Efendisi*, çev. 'Abdulkâdir 'Abdullî (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm Nâşirûn, 2013). Ayrıca Almanya'nın Hamburg kentindeki Kunst und Geverbe Müzesinde “*Dîvân-ı Muhibbî*” adıyla kayıtlı eski bir yazma eser bulunmaktadır. Bu nüshanın tarihi (1554/962) olup 1886.168 numarasıyla muhafaza edilmektedir.

³¹ Ebû Sinna, *eş-Şu'arâ'ü's-Salâtîn*, 6.

edebiyatı da nasibini almıştır. Böylece her yüzyılın şairleri, mütefekkirleri ve müellifleri ortaya çıkmış; her dönemin diğerlerinden ayırt edici bir vasfı belirginleşmiştir.

Nitekim İbn Haldûn (öl. 808/1406), devletlerin beş merhaleden geçtiğini ifade etmektedir: Önce hâkimiyetin zorla ele geçirilmesi, ardından hükümdarın otoritesini tek elde toplaması, sonra iktidarın meyvelerini toplama aşaması, akabinde israf ve savurganlık dönemi, nihayetinde ise çöküş ve dağılma süreci yaşanmıştır.³² Osmanlılar da 1200'lü yıllarda yıkılan Selçuklu Devleti'nin bakiyesi üzerinde hâkimiyet kurmuş; başkentlerini Edirne yapmışlardır. 1453'te İstanbul'un fethi, imparatorluğun temellerini sağlamlaştıran yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Yavuz Sultan Selim (öl. 926/1520)'in Memlükler karşısında kazandığı kesin zaferle Suriye ve Mısır Osmanlı hâkimiyetine girmiş; Mekke ve Medîne'nin yönetimi de Osmanlılara geçmiştir. Ardından Cezayir, Tunus, Aden ve Körfez emirlikleri ile Yemen Osmanlı sınırlarına katılmış; yalnızca Fas bu çerçevenin dışında kalmıştır. Zamanla İbn Haldûn'un teorisine uygun olarak Osmanlı Devleti taarruzdan savunmaya geçmiş; toprak kayıplarıyla çözülme sürecine girmiş ve nihayet 1922'de tarihe karışmıştır.³³

Bu büyük olaylar ve çetin savaşlar, edip ve mütefekkirleri kalemlerini oynatarak bu devasa değişimleri tasvir etmeye sevk etmiştir. Böylece edebiyat, yıkılan şehirler ve yağmalanan beldelerden ilham almış; bir yanda sevinçli, diğer yanda hüznü tablolara ortaya çıkmıştır. Dönemin eserleri arasında hem methiyeler hem hicviyeler, hem umut hem umutsuzluk ifadeleri yer almış; bunların hepsi zamanın ve mekânın gereklerine göre şekillenmiştir.³⁴

Araştırmanın amacından sapmamak için bu olayların ayrıntılarına girmemek gerekir. Ancak şu söylenebilir ki Osmanlı saltanatının heybeti ve ihtişamı, hicrî 11. yüzyıl (M. 17. yüzyıl) başlarından itibaren yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Bu yüzyıl, devletin çözülme sürecine girdiğini gösteren ilk işaretleri taşımaktadır. Özellikle ordunun halîfeye karşı başkaldırması ve itaatsizliği, ülkenin her tarafını kana boyamış; kardeşler birbirine düşmüş, fitne ateşiyle kan dökülmüş; eşkıyalar yayılmış, halk mal ve can güvenliğini

³² Abdurrahmân b. Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede* ve *l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981).

³³ Teysir Cebbara, *Tarih ed-Devle el-Osmaniyye* (Ramallah: Camiet el-Kuds el-Meftuhe, 2015), s. 254.

³⁴ Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâla'ât fi's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*, 43.

kaybetmiştir. Bu şartlar altında ticaret zayıflamış, alışveriş neredeyse tamamen durmuştur.³⁵

Ayrıca Osmanlı orduları, Safevîler karşısında yenilgiye uğramış ve Bağdat kaybedilmiştir. Daha sonra 4. Murad (öl. 1049/1640) şehri yeniden Osmanlı topraklarına katmış olsa da devletin otoritesini sarsan gelişmeler ardı ardına yaşanmıştır. Özellikle Yeniçeri Ocağı'nın devlet işlerine doğrudan müdahalesi, hükümdarı azletme veya kimi zaman öldürme noktasına varmış; nitekim 2. Osman (öl. 1031/1622) bu şekilde hayatına son verilmiştir.³⁶

Bu yüzyılda siyasî ve toplumsal bakımdan birçok olumsuzluk yaşanmasına rağmen edebiyat canlılığını sürdürmüş, Arap edebiyatına yeniden dinamizm kazandıran şiir hareketleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler, kısmen Memlûk döneminde doğmuş olan edebî türlerin olgunlaşması, kısmen de dönemin yeni ihtiyaçlarına uygun olarak ortaya çıkan modern temaların sonucudur.³⁷

Özellikle bedî'iyât dikkat çekici bir biçimde yaygınlaşmış, türleri çoğalmış; *na't* ve *medâ'ih-i nebeviyye* gelişmiş; zühd şiiri bağımsız bir tür hâline gelmiş ve bu dönemin edebiyatını en belirgin şekilde yansıtan alan olmuştur. Bu özellikler, hicrî 13. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.

Bu dönemin dikkate değer şairlerinden biri, aslen Halep'te doğup Medine'de yaşamış olan İbnü'n-Nehâs el-Halebî'tir (ö. 1052/1642). Asıl adı Fethullah olup divanında birçok yerde bu ismine işaret etmiştir. Çocukluğundan itibaren şiire ilgi duymuş; zarif ve latif manzumeler kaleme almıştır. Divanındaki başlıca temalar medih, fahr, güzellik tasviri ve gazel türleri etrafında yoğunlaşmakta olup, şair, şiirlerinde sadeliği, açıklığı ve kolay anlaşılır üslubu ile temayüz etmiştir. Zor ve mübhem söyleyişleri ve sanatlı ifadeleri

³⁵ Bedî'a Muhammed 'Abdü'l-'Âl, *el-Edebu't-Türkî el-'Osmânî* (Kahire: ed-Dâruü's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2007), 21.

³⁶ Bedî'a 'Abdü'l-'Âl, *el-Edebu't-Türkî el-'Osmânî*, 21.

³⁷ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-'Osmânî*, 85.

özellikle reddederek, bunun yerine kalbe hitap eden, akıcı ve yalın bir ifade tarzını benimsemiştir.³⁸

Yüzyılın diğer önemli şairlerinden biri de Çerkes asıllı el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşki'dir (öl. 1080/1669). Aslen köklü bir Çerkes ailesinden gelmiş olup, Şam'da doğup büyümüştür. Cömertliğiyle meşhur olmuş, "Hâtemü't-Tâî" den sonra ikinci cömert kişi" olarak anılmıştır. Babasından kalan servetle zengin bir hayat sürmüş ancak malı tükendiğinde Rum diyarına göç ederek garip ve fakir bir şekilde yaşamıştır. Burada Rûmiyyât tarzında şiirler yazarak, bir bakıma Ebû Firâs el-Hamdânî (öl. 357/968)'ye benzemiştir. Daha sonra Şam'a dönmüş, mütevazı bir hayat sürmüş ve orada vefat ederek defnedilmiştir.³⁹ Onun ardından divanı, Fadlullah el-Muhibbî tarafından derlenmiştir. Divanında özellikle medih şiirleri ağırlıktadır, az sayıda gazeller de bulunur. Mersiyeler ise neredeyse hiç yoktur, sadece oğlu Ahmed'in ölümü üzerine yazdığı birkaç şiir bulunmaktadır.

Bu dönemde adı sıkça anılan Iraklı şairlerden biri de Şihâbü'd-Dîn b. Ma'tûk el-Ahvâzi'dir (öl. 1087/1676). Genç yaşta şiir söylemeye başlamış, özellikle Ehl-i Beyt medihleri şiirlerinde baskın bir tema olmuştur. Onun güçlü bir şiir kabiliyetine sahip olduğu kabul edilmiş; bu özellik, onu çağdaşlarından ayırmış ve kendisine edebiyat dünyasında önemli bir yer kazandırmıştır. Ancak şiirleri hayattayken toplanmamış; vefatından sonra oğlu Seyyid Alî Hân, babasının şiir mirasını derleyerek kayda geçirmiştir. Böylece medih, tebrik ve çeşitli konuları içeren dikkate değer bir divan ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Şiirlerinde Câhiliye şiirinin tesiri açıkça görülmekte; lafızdaki kuvvet, anlamdaki belagat ve ifadedeki fesahat ile öne çıkmaktadır. Ayrıca eski şairlerin yolunu takip ederek atlâl (harabe başında durma) geleneğini ve nâka (deve tasviri) betimlemelerini de eserlerinde işlemiştir. Divanı, üç ana bölümden oluşmaktadır: Medâyah (övgüler), merâsî (mersiyeler) ve müteferrikât (çeşitli şiirler).⁴¹

³⁸ Muhammed Râğib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ' bi-Târîhi Halebe's-Şebâ*, thk. Muhammed Kemâl (Halep: Dâru'l-Kalemî'l-'Arabî, 1988), 6/254/257.

³⁹ Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/100.

⁴⁰ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/178.

⁴¹ Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edebi fî Edebiyyâti ve İnşâ'i Luğati'l-'Arab*, thk. Lecnettün min el-camiiyin (Beyrut: Mü'essetü'l-Ma'ârif, ty.), 2/217.

Hicrî 12. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti, bir anda pek çok büyük eyaletini kaybetmiş, gücünü tüketen yıpratıcı savaflara girmiştir. Bunun sonucunda, çoğu zaman devletin aleyhine sonuçlanan birçok antlaşma imzalamak zorunda kalmıştır. Sultan 3. Ahmed'in (öl. 1149/1736) tahta çıkışıyla birlikte Batı medeniyetine yöneliş ve nispi bir istikrar dönemi başlamış; matbaanın getirilmesiyle edebî canlanma tekrar ivme kazanmıştır.⁴² Ancak Safevîlerle yeniden başlayan savaflar, devletin gücünü giderek tüketmiş; bir isyan bastırılmadan diğer bir fitne patlak vermiştir. Safevî tehlikesi bertaraf edildiğinde ise bu kez iç karışıklıklar patlamış; Sultan tahttan indirilerek yerine 1. Mahmud (öl. 1168/1754) geçmiş; akabinde Rusya ile savaflar yaşanmış ve Kırım'da bazı bölgelerden feragat edilmiştir.⁴³ Ardından Avusturya da cepheye dâhil olmuş; Osmanlı ordusu mağlup edilmiş ve Rusya ile barış antlaşması imzalamak zorunda kalmıştır. Bütün bunlara bağlı olarak siyasî, iktisadî ve güvenlik şartları giderek kötüleşmiştir.

Buna rağmen 3. Ahmed dönemi, bu yüzyılın altın çağı olarak bilinmiştir. Kütüphaneler kurulmuş, saraylar inşa edilmiş, bahçeler açılmış ve lale çiçeği dikilmiştir. Bu yüzden onun saltanatı, Osmanlı kaynaklarında *Lâle Devri* olarak adlandırılmıştır. Bu dönem, dil, sanat ve edebiyata yoğun bir ilgiyle dikkat çekmiş; bu durum Arap şiirinin de yeniden canlanmasına vesile olmuştur. Arap şairleri bu dönemde, Türk şairlerinden belirgin şekilde etkilenmiş; Türkçe'den birçok ifade ve tasvir, Arap şiirine girmiştir. Edebî alan genişlemiş; Anadolu'dan İstanbul'a kadar Arapça şiir yazma geleneği güçlenmiştir. Hatta Türk şairleri, Arapça öğrenmeye ve Arapça şiirler yazmaya başlamış; bu şiirlerde hem sözün ağırbaşlılığı hem de ifadenin tatlılığı birleşmiştir.

Bu bağlamda, Sultan 1. Abdülhamid Han (öl. 1203/1789), hicrî 1191'de Ravza-i Mutahhara'nın üzerine işlenen bir (*na't-ı şerîf*) kaleme almıştır. Kasidenin matla'ı şöyledir:

يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ خُذْ بِيَدِي مَالِي سِوَاكَ وَلَا أَلْوِي عَلَى أَحَدٍ
فَأَنْتَ نُورُ الْهُدَى فِي كُلِّ كَائِنَةٍ وَأَنْتَ سِرُّ النَّدَى يَا خَيْرَ مُعْتَمِدٍ⁴⁴

⁴² 'Abdü'l-Âl, *el-Edebu't-Türkî el-Osmânî*, 69.

⁴³ Teysir Cebbara, *Tarihü'd-Devleti'l-Osmaniyye*, 158.

⁴⁴ Ayyûb Sabri Paşa, *Mavsû'at Mir'âs el-Haramayn eş-Şerîfeyn ve Cezîretü'l-Arab*, çev. Mâcide Mahlûf vd. (Kahire: Dâru'l-Âfâk el-Arabiyye, 2004), 3/365.

Ey Efendim, ey Allah'ın Resûlü, elimden tut, senden başka kimsem yok, hiç kimseye yönelmem.

Sen, her varlıkta hidayet nurusun; ve sen, lütfun sırrısın, ey en hayırlı dayanak.

Şair burada, Hz. Peygamber'e doğrudan hitap ederek kendisinden şefaat ve yardım dilemekte; başka hiçbir kimseye yönelmediğini, kurtuluş için yalnızca Resûlullah'a bağlandığını ifade etmektedir. İkinci beyitte ise peygamber, bütün varlıklar için hidayet nuru ve rahmedin kaynağı olarak tasvir edilmiştir. Aynı zamanda güvenilecek en yüce merci, ümmetin dayanacağı en sağlam sığınak olarak gösterilmektedir.

Söz konusu yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dil, geniş bir entelektüel yaygınlık kazanmış ve dönemin aydınları için ayırıcı (dominant) bir vasıf teşkil etmiştir.⁴⁵ Abdullâh et-Tarrazî'ye göre bu yoğun Arapça ve Farsça etkisi, Türkçeyi bütünüyle başka bir dile dönüştürmemiş; aksine Osmanlı Türkçesinin yapısını derinleştiren ve üslup imkânlarını genişleten tabîî bir gelişim süreci meydana getirmiştir. Osmanlı şairleri de Fars ve Arap şairlerini taklit etmiş, onların yolunu izlemiş; bu tesir, şiirin matla'larına, temalarına, imgelerine ve kelime dağarcığına kadar yansımıştır.⁴⁶

Bu yüzyılın en dikkat çekici simalarından biri Abdülganî en-Nablusî'dir (öl. 1143/1731). Şamlı bir şair, zâhid, sûfî ve seyyah olan Nablusî, genç yaşlarından itibaren ilim ve edebiyatla meşgul olmuş; tasavvufî ve felsefî birikimiyle devrinin seçkin âlimleri arasında yerini almıştır. Mısır, Irak ve Hicaz'a gerçekleştirdiği çok sayıdaki seyahat, onun ilmî birikimini geliştirmesine ve farklı kültürel çevreler ile tasavvufî yapılanmalarla doğrudan temas kurmasına imkân tanımıştır. Bu geniş temas ağı sayesinde dönemin çeşitli ilim merkezlerinde tanınmış; bazı kaynaklarda kendisine "Ustâzü'l-Esâtiz" (Hocaların Hocası) unvanının verildiği ve ilmî otoritesinin farklı bölgelerde kabul gördüğü belirtilmiştir. Ne var ki bazı çağdaşlarının ona karşı takındığı kıskançlık ve tenkit yüklü tavırlar, Nablusî'nin insanlardan bir miktar uzaklaşmasına yol açmış; ayrıca birtakım şiirlerinin yüzeysel bir bakışla değerlendirilmesi, onun haksız yere vahdet ve

⁴⁵ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-'Osmânî*, 39. Bu trilingüal (üç dilli) yapı, bir yandan dönemin kültürel zenginliğini ve kozmopolit entelektüel ortamını güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Ancak diğer yandan, bu durum, kitleler tarafından konuşulan halk dili (özellikle Türkçe) ile yüksek zümrenin kullandığı çok dilli yazın dili arasında derin bir dilsel ve sosyal tabakalaşmaya yol açmış; bu da edebî üretimin ulaşılabilirliği ve halkla olan bağının zayıflaması gibi eleştirileri beraberinde getirmiştir.

⁴⁶ Abdullah Mübeşşir et-Tarrazî, *Kavâidü'l-Lugati't-Türkî el-Osmaniyye* (Cidde: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûm el-İnsâniyye, ty.), 6, "Giriş kısmı".

hulûl inancıyla itham edilmesine sebep olmuştur. Oysa bu ithamlar, Nablusî'nin tasavvufî düşüncesinin özünü kavramaktan uzak yorumların ürünüdür. Nablusî, eserlerinde açık bir şekilde şer'î çizgiye bağlılığını vurgulamış, irfanî söylemini Kur'ân, Sünnet ve Selefi kaynaklarla temellendirmiştir.

Nablusî'nin eserleri iki yüzü aşmaktadır. Bunlardan öne çıkan *Dîvânu'l-Hakâ'ik ve Mecmû'u'r-Rakâ'ik*'tir. Bu divanda ruhânî vecdleri ve zevkî hakikatleri toplamış; ardından *na't ve medâ'ih-i nebeviyye*, edebî mektuplar ve son olarak da ğazalîyât ve riyâdiyyât adını verdiği aşk bölümleri işlemiştir.⁴⁷ Hiç şüphesiz Nablusî, kendi çağının önde gelen zâhidlerinden biriydi. Divanlarında sıkça hamriyyât (şarap şiirleri) işlemiş; fakat burada kastettiği, mecazî anlamda ilâhî şaraptır. Ondan içen kimse, ilâhî huzurda aşk ve iştihakla erir.

Bu yüzyılda adı öne çıkan edebî şahsiyetlerden biri de Şamlı şair ve emir Ahmed Bek el-Kivani'dir (öl. 1173/1759). Babası Hüseyin Paşa, Kudüs ve Aclun valiliğini yürütmekteydi. Kivani, Şam'da doğmuş; ardından Mısır'a göç ederek oranın âlimlerinden istifade etmiş, ediplerinin meclislerinde bulunmuş ve uzun yıllarını burada geçirmiştir. Bu uzun ikamet, onun divanına da güçlü bir şekilde yansımış; özellikle doğduğu topraklara olan özlem ve hasret duygusunu dile getiren şiirlerinde belirgin olmuştur. Nitekim bu bağlamda otuz kadar kasîde kaleme almıştır. Daha sonra yeniden Şam'a dönmüş; burada ediplerle edebî sohbetler gerçekleştirmiş, fikir alışverişlerinde bulunmuştur. Ayrıca Rûm diyarına yaptığı bir seyahatinde Osmanlı vezirini ve diğer ileri gelenleri medhetmiştir.⁴⁸ Uzun bir ömür sürmüş olan Kivani, ardında bizlere güzel bir divan bırakmıştır. Divanında özellikle âşıkâne gazeller ve gurbet acısını dile getiren şiirler öne çıkmaktadır. Ölümünden sonra ise kendi eliyle kaydetmediği bazı medhiyeler divanına eklenmiştir.

Bu yüzyılın sonlarında vaaz şiirinin gelişiminde büyük rol oynayan ve bu türün yenileyicisi kabul edilen en önemli şahsiyetlerden biri, Abdullah b. Alavî el-Haddâd'dır (öl. 1132/1720). Şerîf ve Hüseyinî nesebine mensup olan Haddâd'ın ailesi, Abbâsîler döneminde Basra'da yaşayan, Ailesinin soyu, Hz. Peygamber'in neslinden kabul edilen el-Muhâcir Ahmed b. Îsâ'ya dayandırılmaktadır. O dönemde emirler, Ehl-i Beyt'in

⁴⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/32.

⁴⁸ Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silkü'd-Dürrer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşar* (Beirut: Dâru'l-Beşâ'ir el-İslâmiyye – Dâru İbn Hazm, 1988), 1/97.

yönetimde hak talep etmesinden çekindiklerinden, aile Hicaz'a göç etmek zorunda kalmıştır. Haddâd, hicrî 12. yüzyılın ilk yarısında dünyaya gelmiştir. Daha çocuk yaşta çiçek hastalığına yakalanarak iki gözünü kaybetmiş, ömrünün geri kalanını görme engelli olarak geçirmiştir. Buna rağmen keskin bir basîret, parlak bir zekâ ve güçlü bir kavrayış sahibi olmuştur. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş; ilim, edebiyat, fıkıh ve tefsirle meşgul olmuş; zamanla ilim meclisleriyle tanınan ve çevresinde saygı gören bir âlim hâline gelmiştir. Onun meclisleri, hem ilmî hem de edebî yönüyle şöhret kazanmıştır.⁴⁹ Bize “*ed-Durru'l-Manzûm*” adlı bir divan bırakmıştır. Bu divanda, şairin hisleri ve duygusal dünyası yansımaktadır. Aşk ve medih, vaaz ve zühd, dua ve münâcât gibi pek çok şiir temasını işlemiştir. Divanı, uzunlukları farklılık gösteren yaklaşık yüz kırk kasîde içermektedir. Divanın en meşhur parçalarından biri, “*el-Vasiyyetü'l-Haddâdiyye*” adıyla bilinen 49 beyitlik bir bâ'iyye kasîdesidir. Bu şiirinde, takvâyâ bağlı kalmayı ve ahlâkî erdemleri teşvik etmiş; kötü ahlâk ve sapkın yollardan sakındırmıştır. Ayrıca divanda “*el-Kasîdetü'l-'Ayniyyetü'l-Kubrâ*” da yer almaktadır. Haddâd'ın divanında vaaz teması açık ve güçlü bir şekilde görülmektedir. Kimi zaman dinleyiciyi güzel ahlâk edinmeye ve kötü ahlâktan uzaklaşmaya davet etmiş; kimi zaman insanları dünyadan uzaklaştırıp âhirete yöneltmiştir. Başka yerlerde ise nefis hevasına kapılmamayı ve onun peşinden sürüklenmemeyi öğütlemiştir.⁵⁰

1.2. Hicrî 13. Yüzyılın Siyâsî Durumu

Osmanlı Devleti ile Rusya arasındaki ilişkiler farklı dönemlerde kimi zaman iyileşmiş, kimi zaman ise kötüleşmiştir. O dönemlerde Karadeniz tamamen Osmanlı hâkimiyetinde iken Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım Yarımadası Osmanlı'dan koparak Rusya'ya bağlanmış ve böylece Karadeniz hem Osmanlı hem de Rus hâkimiyetine girmiştir.⁵¹

Devletin zayıflaması, 1798 yılında gerçekleşen Fransızların Mısır Seferine de yol açmıştır. Fransa, “hasta adam” olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti üzerinden ekonomik

⁴⁹ Ahmed el-Hammud, *el-Eğrâz eş-Şi'riyye 'inde'l-Haddâd* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 3–5.

⁵⁰ bk el-Hammud, *el-Eğrâz eş-Şi'riyye*, 55–59.

⁵¹ 'Abdü'l-'Âl, *el-Edebu't-Türkî el-'Osmânî*, 99.

çıkarlarını gerçekleştirmek, mallarını pazarlayabileceği yeni pazarlar açmak istemekteydi. Ancak seferin temel motivasyonu, İngiltere ile mücadele ederek Mısır'ı Fransız orduları için bir üs ve İngiliz çıkarlarına karşı savunma merkezi hâline getirmektir.⁵²

Diğer taraftan, Sultan 2. Mahmud, Yeniçeri Ocağının hem sultanlar hem de devlet üzerindeki olumsuz etkisinin farkına varmış; siyasi zekâsı ve kararlılığı sayesinde bu yeniçeri ocağını ortadan kaldırarak yerine Avrupa tarzında teşkil edilmiş yeni bir ordu kurmuştur. Böylece, merkezi otoriteye başkaldıran eyaletler üzerinde yeniden hâkimiyet kurmayı başarmıştır.⁵³

Askerî lider Mehmed Alî Paşa'nın Fransızları Mısır'dan çıkarmak üzere Osmanlı ordusuyla ortaya çıkışı, Osmanlı Devleti açısından siyasî ve askerî sahada büyük dönüşümlerin başlangıcı olmuştur. 1801 yılında Fransızları Mısır'dan çıkarmayı başardıktan sonra İngilizler de müdahale etmek istemiş, fakat Mehmed Alî onların karşısına dikilmiş ve kuvvetlerini püskürtmüştür. Bu durum, onu sultanın gözünde büyük bir kumandan yapmış; kendisine daha geniş yetkiler verilmiştir.⁵⁴

1811'de Kale Katliamı ile Memlûkleri ortadan kaldırmış, ardından Arabistan Yarımadası'nda *Dir'iyye* İsyanını bastırarak hâkimiyetini pekiştirmiştir. Böylelikle devletin temellerini sağlamlaştırmış ve Osmanlı'dan ayrıldığını ilan etmiştir. Daha sonra oğlu İbrahim Paşa (ö. 1264/1848) Şam diyarını fethetmiş ve dokuz yıl boyunca orada hüküm sürmüştür.⁵⁵

Bu sırada Osmanlı tahtına geçen Sultan 2. Abdülhamid (öl. 1336/1918), devletini savaşların felaketinden uzak tutmaya ve devletin belini büken borçları ödemeye

⁵² Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 20 vd.

⁵³ Taysîr Cebbâre, *Târîhu 'd-Devleti 'l-'Osmâniyye*, 212.

⁵⁴ Abdurrahman er-Râfi 'î, *'Asru Muhammed 'Alî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1951), 250 vd.

⁵⁵ Abdurrahman er-Râfi 'î, *'Asru Muhammed 'Alî*, 129 vd.

çalışmıştır.⁵⁶ Ancak Ruslarla yapılan savaşların ardından 1878’de imzalanan Ayastefanos Antlaşması ile Osmanlı Devleti birçok toprağından vazgeçmek zorunda kalmıştır.⁵⁷

1.3. Hicrî 13. Yüzyılın Edebî Durumu

Hicrî 13. yüzyılın başlarında, Osmanlı edebiyatına uzun süre eşlik eden kalıplaşmış olumsuz imajın aksine, ilmî ve edebî bir uyanışın ilk işaretleri belirmeye başlamıştır. Matbaanın yaygınlaşması, oryantâlizm hareketinin canlanması ve Oxford ile Cambridge gibi bazı Avrupa üniversitelerinde Arapçanın öğretilmeye başlanması, bu edebiyata bakış açısını değiştirmiş ve ona yeniden doğma imkânı sunmuştur.⁵⁸

Osmanlı tarafında, edebiyatın himayesinde bazı sultanların rolü öne çıkmıştır. 3. Selîm (öl. 1223/1808), nezaketi ve âlimlere sevgisiyle tanınmış; ondan sonra gelen 2. Mahmud (öl. 1255/1839) ise matbaaları desteklemesiyle meşhur olmuştur. Onun döneminde Sa’âdet Matbaası ün kazanmış ve Arapça onlarca eser basmıştır; bunlar arasında *el-Kâmûsü’l-muhît* ile onun Türkçe şerhi de bulunmaktadır.⁵⁹

Mısır’da ise benzer bir canlanma Mehmed Ali Paşa döneminde görülmüştür. Paşa, *Bûlâk* Matbaasını kurmuş ve bu matbaa kısa zamanda Arap kültürünün yayılması için önemli bir merkez hâline gelmiştir.⁶⁰

Osmanlı vilayetlerinin büyük bir kısmında ortaya çıkan siyasî istikrarsızlıklar ile çeşitli İslâm beldelerinde görülen ekonomik sorunlar, dönemin edebî faaliyetlerinin seyrini doğrudan etkilemiş ve edebiyatın toplumdaki yaygınlığını sınırlamıştır. Bununla birlikte, bu yüzyılı yalnızca “durgunluk ve inhitat çağı” olarak nitelemek -Corcî Zeydân’ın, “Arap edebiyatı ve ilimleri bütünüyle en aşağı seviyesine inmiş, şiir ve edebiyat da diğer ilimler gibi donuklaşmış ve akıllara bir durgunluk hâkim olmuştur”⁶¹

⁵⁶ Seyfullah Arbacı, *es-Sultân Abdülhamîd es-Sânî: Meşârî’uhu’l-İslâhiyye ve İncezâtuhu’l-Hadariyye*, çev. Abîr Süleyman (İstanbul: Dâru’n-Nîl li’t-Tıbâa ve’n-Neşr, 2011), 50.

⁵⁷ Taysîr Cebbâre, *Târîhu’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 212–213.

⁵⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 150-165.

⁵⁹ Luvîs Rızkullâh Şeyho el-Yesûî, *el-Âdâbü’l-Arabiyye fi’l-Karni’t-Tâsi’ Aşar* (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1991).

⁶⁰ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 300-305.

⁶¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-Arabiyye*, 1078.

şeklindeki ifadesinde olduğu gibi, bu tür bir yaklaşım dönem edebiyatını bütüncül biçimde yansıtmadığı için sınırlı bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Zira bütün bu siyasî ve iktisadî kargaşaya rağmen söz konusu yüzyıl edebiyatı canlılığını korumuş, bazı türlerini geliştirmiş ve belirli konularda kendine özgü bir yönelim sergilemiştir. Bu hususta Şeyh Emîn'in şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "Eyyûbî, Memlûk ve Osmanlı asırlarının şairleri, selefleri gibi tasvîr şiirinde gevşeklik göstermemiş, bilakis daha da coşkun ve bol eserler ortaya koymuşlardır. Onlar hiçbir şeyi tasvîrsiz bırakmamış, tasvîrde çeşitlilik göstermiş, hatta önceki şairleri aşacak derecede üstünlük sergilemişlerdir."⁶²

Dolayısıyla, bu dönemin edebî mirasında klasik Arap şiir geleneğinin etkisi belirgin biçimde hissedilmektedir. Şairler, bedî', beyân ve meânî gibi belâgat ilimlerinde yüksek bir maharet sergilemiş; yalnızca geleneksel konularla yetinmemiş, aynı zamanda yeni eğilimler de ortaya koymuşlardır. Özellikle mu'ammâ ve lugaz türleri yaygınlık kazanmış, tarih ilmi ve ebced hesabı şiirle kaynaştırılmıştır. Böylece şairler, tarihî olayları beyitlere sanatkârane bir şekilde nakşetmişlerdir.⁶³

Bunun tipik bir örneği, Behlûl'ün (öl. 1162/1749) şeyhi Abdülganî Nablusî'yi övdüğü uzun kasîdesidir. Yüz sekiz beyitten oluşan bu manzume, her bir beyitte farklı bir tarih düşürülmesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun yanında, bu yüzyılda na't-ı nebevîler gelişmiş, bedî' iyyât ortaya çıkmış ve özellikle vaaz ve zühd şiiri, dönemin en belirgin edebî özelliği hâline gelmiştir.⁶⁴

Sonuç olarak, hicrî 13. yüzyıl, gelenek ile yenilik arasında bir geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir. Bu yüzyılın edipleri, klasik Arap belâgat mirasını korumakla birlikte dönemin şartlarının dayattığı yeni unsurları da edebiyata katmışlardır. Matbaanın yaygınlaşması, farklı kültürlerle temasın artması ve siyasî-sosyal şartların değişkenliği, bu yeniliklerin en önemli kaynakları olmuştur.

Vaaz ve zühd alanında eser veren şairler, ilgili dönemde dinî-ahlâkî içeriklerin Arap edebiyatındaki görünürlüğüne önemli katkılar sağlamıştır. Bu çerçevede vaaz şiiri, söz konusu dönemin edebî üretimi içerisinde belirgin bir tür olarak yer almış; Muhammed

⁶² Emîn, *Mutâla'ât fî Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-'Osmânî*, 149.

⁶³ Mustafa Canan, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Ebced Hesabı ve Muammâ-Lugaz Türleri," *Şarkiyat Mecmuası* 15/2 (2020), 702-703.

⁶⁴ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-'Osmânî*, 79.

Mehdî es-Sayyâdî er-Ravvâs ve çağdaşlarının metinlerinde bu türün çeşitli biçimlerde işlendiği görülmüştür.

1.4. Vaaz Şiiri

Vaaz kavramının lugavî ve ıstilahî anlamlarına geçmeden önce, onun insan hayatındaki yerini ve önemini hatırlatmak gerekir. Çünkü vaaz, insanın kalbini uyaran, nefsi kötülükten alıkoyan ve kişiyi hakikat istikametine yönlendiren güçlü bir irşad aracıdır.

Vaaz şiirinin, müminin hayatını hayır ve salah istikametinde yönlendirmede kayda değer bir rol üstlendiği inkâr edilemez. Bu tür şiir, sahip olduğu belâgat ve içtenlik sayesinde insan şahsiyetini kötülükten iyiliğe dönüştürme kudretine sahiptir. Şair, şiirini ustalıkla inşa edip tamamladığında ortaya çıkan eser, akılları büyüleyen, gönülleri cezbeden sanat harikası bir manzume hâline gelir. Böylece bu şiirin, kalpte kök salan dünyevî arzuları bertaraf eden bir büyüğü olur. Bu arzular, ancak İlâhî Zât'a duyulan sevgi ve aşk ile yoğrulmuş manevî bir karışımla ortadan kaldırılabılır. İşte bu yönüyle zühd şiiri, edebî hayatın dünyevî ve uhrevî ihtiyaçları arasında dengeyi korumada önemli bir paya sahiptir. Özellikle maddenin mânevîyat üzerinde hâkimiyet kurduğu dönemlerde bu rol daha da belirginleşir.

Bilindiği üzere, madde tüketilen ve geçici olan şeyin özünü temsil eder; insanın eline geçtiği anda çekiciliğini kaybeder ve değeri azalır. Bu durumda insan, bitmeyen ihtirasını tatmin edecek yeni arayışlara yönelir.⁶⁵ Oysa gerçek değer, insanın özünü oluşturan ve değişime uğramayan hakikattir; bu da varlığın mutlak ölçüsü olan Allah Teâlâ'ya bağlıdır. Maddenin ağır basması, insanı arzularını ve şehvetlerini tatmin etmeye sevk eder ki çoğu zaman akla, mantığa ve ahlâka aykırı yollarla olur. Bu ise bireyin, ardından da toplumun çöküşünü haber verir. Buna karşılık rûhun ağır basması, toplumun güçlenmesini ve kenetlenmesini sağlar; çünkü bu, insanı maddenin aldaticılığını fark etmeye, dünyaya aldanmamaya yönlendirir. Böylece insan, nefsi ile rûhunun taleplerini dengeler ki bu, insan varoluşunun en yüce ve en kâmil hâlidir.

⁶⁵ Yûsuf Butrus Karam, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Hadise* (Dubai: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye, ty.), 155.

Bu noktada İslâm, ne riyâzet ve inzivayı emretmiş ne de nefse sınırsız serbestlik tanımıştır. Aksine, mutedil bir yol ortaya koymuş, bunu da şu âyet-i kerîme teyit etmiştir: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ “*Ve işte böylece sizi vasat (orta yolu tutan) bir ümmet kıldık.*”⁶⁶

Özellikle siyasî ve iktisadî kargaşaların, toplumsal yapının çöküşe geçtiği o yüzyılda, bireylerin Rablerini hatırlatacak, onları taşkınlık ve tuğyandan alıkoyacak hatırlatmalara ihtiyaçları vardı. Çünkü siyasî alan, Ortadoğu’da nüfuz elde etmek isteyen güçlerin mücadelesine sahne olmuş; petrolün ilk işaretleri görünmeye başlamıştı. Bu sebeple hayatın hemen her alanına sirayet eden maddî hâkimiyetin yumuşatılması ve aşılması, ancak manevî bir nefesle mümkün olabilirdi. Adeta serin gölgeler sunan bir vaha gibi, bu şiir de maddenin kavurucu sıcaklığı altında kalan yüzlere ferahlık vermekte; esen lâtif rüzgârlarıyla kederi ve hüznü silmekte; insanlara, maddenin keyfi oyunlarına terk edilmediklerini, her şeyin takdirle belirlendiğini ve hikmetle ölçülüp düzenlendiğini hatırlatmaktadır. Bütün bu manevî ihtiyaçların arttığı bir dönemde, bireyleri hakikate yönlendiren ve kalplerindeki diriliği koruyan temel unsurlardan biri ise *vaaz* olmuştur. Bu nedenle kavramın mahiyetini ele almak, meselenin ilmî arka planını aydınlatmak açısından önem taşımaktadır.

1.1.1. Vaaz Kavramı

Vaaz (الْوَعظُ): lugatte “nasihat, sonuçlarla hatırlatma” anlamına gelir.⁶⁷ Ayrıca “korkutma” manasında da kullanılır. İsim hâli *el-İza* (العِظَة) olup “vaaz, ibret” demektir.⁶⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de *vaaz ve meviza* (المَوْعِظَة) kelimeleri “hatırlatma ve vaaz” anlamında geçmektedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ “*Rabbi’nden*

⁶⁶ el-Bakara 2/143.

⁶⁷ Ebû Nasr b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdü’l-Ğafûr ‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1987), 3/1181.

⁶⁸ İbn Fâris el-Kazvînî, *Mucmelu’l-Luğa*, thk. Zuhayr ‘Abdü’l-Muhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 931.

⁶⁹ İbn Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-A‘zam*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-‘İlmiyye, 2000), 2/333.

bir vaaz kendisine ulaşan kimse... ”⁷⁰ (وَعَظَّهُ): “Ona Allah’ı hatırlattı, nasihat etti.”⁷¹ (اتَّعَظَّ): “Öğüdü kabul etti, vaazdan etkilendi.”⁷² Aynı zamanda “kendini tuttu, sakındı” manasına da gelir.⁷³

Arapçada şöyle denir: (لَأَجْعَلَنَّكَ عِظَةً) yani: “Seni başkalarına ibret kılacağım.”⁷⁴ Vaaz eden kimseye (الْوَاعِظُ) denir. Çoğulu: (الْوُعَاظُ) veya (الْوَاعِظُونَ) şeklindedir.⁷⁵ Vaaz: ayrıca “hafifletilmiş uyarı” manasına gelir.⁷⁶ Arapların meşhur darb-ı meselinde şöyle denir: (لَا تَعْطِئِي وَتَعْطِئِي): “Bana nasihat etme, sen kendin ibret al.”⁷⁷ (تَعْطِئِي): “Beni nasihat etmeyi bırak; vaazından el çek ve kendini bundan geri tut.”⁷⁸ Ayrıca şöyle denmiştir: (السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ، وَالشَّقِيقُ مَنْ اتَّعَظَ بِهِ غَيْرِهِ) “Mutlu olan, başkasının tecrübesinden ibret alandır; bedbaht olan ise başkalarına ibret olandır.”

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’i mev’iza olarak nitelemiştir.⁸⁰ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ﴾ “Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt gelmiştir.”⁸¹ Kur’ân’da vaaz

⁷⁰ Bakara: 2/275.

⁷¹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, *Kitâbü'l-Ef'âl*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Müesseset Dâruü'ş-Şa'b li's-Sahâfe ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1975), 4/255.

⁷² Neşvân el-Himyerî, *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'u Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kulûm*, thk. Hüseyin el-'Umri (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsir; Şam: Dâru'l-Fikr, 1999), 11/7223.

⁷³ Ahmed el-Makrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 2/665.

⁷⁴ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 3/260.

⁷⁵ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, 2/665.

⁷⁶ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fî Ğarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr* (Haydarabad: Matbaat Meclis Daireti'l-Maarifil-Osmaniyye, 1967), 5/660.

⁷⁷ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî vd. (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.), 2/228.

⁷⁸ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. Havâşi: el-Yâzecî ve cemâ'atün min el-luğaviyyîn (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 7/447.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/466.

⁸⁰ Ebü İshâk ez-Zeccâc, *Ma'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. 'Abdü'l-Celîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1988), 3/25.

⁸¹ Yûnus: 10/57.

kökü yirmi beş yerde geçmekte olup bunlar dört ana anlamda kullanılmaktadır. Bazen korkutma ve sakındırma manasında gelmiştir nitekim ﴿فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَعِظُهُمْ﴾ “*Sen onlardan yüz çevir, kendilerine öğüt ver.*”⁸² buyurulmuş yani Allah’ın azabı ile korkutarak onları sakındır demektir. Bazen kalbi yumuşatan iyiliği hatırlatma anlamında kullanılmıştır ki bu ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ “*(Resûlüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır...*”⁸³ bazen de öğüt verme ve sonuçları hatırlatma anlamını taşır; nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda da bu manada kullanılmıştır ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ “*Kendisine Rabbinden bir öğüt gelip de (faizden) vazgeçene, geçmişte yaptıkları kendisine, artık onun işi Allah’a kalmıştır.*”⁸⁴ Kelime, bazı bağlamlarda “itaate yönlendirme” ve “emir doğrultusunda davranmaya teşvik etme” anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda bu kullanım örneklendirilmektedir: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾ “*De ki: Size yalnızca bir tek şeyi öğüt veriyorum...*”⁸⁵ Bu örnekten hareketle *vaaz* kelimesinin Kur’ân’da tehdit ve sakındırma, iyiliği hatırlatma, nasihat, uyarı ve itaate teşvik gibi farklı anlam alanlarında kullanıldığı görülmektedir.

İstilahî anlamda (العِظَّة), insanı kalbini yumuşatacak sevap ve azap ile hatırlatmadır.⁸⁶ Vaaz ise kalbi yumuşatan iyilikle hatırlatmadır.⁸⁷ el-Münâvî (ö. 1026/1617) *et-Tavkîf* adlı eserinde vaaz için çeşitli tarifler zikretmiş ve bunları sahiplerine isnat etmiştir. Ona göre vaaz, “nefsin mükâfat ve ceza vaadiyle sarsılmasıdır” ki bu tanım el-Harrâli’ye⁸⁸ aittir.

⁸² en-Nisâ’ 4/63.

⁸³ en-Nahl: 16/125.

⁸⁴ el-Bakara: 2/275.

⁸⁵ Sebe’: 34/46.

⁸⁶ İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1996), 4/62.

⁸⁷ ‘Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-‘İlmiyye, 1983), 253.

⁸⁸ el-Harrâli, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. el-Hasen b. İbrâhim et-Tücîbî el-Endelüsî (ö. 637/1239), Endülüs asıllı bir dilci, müfessir ve müelliftir. Kaynaklara göre Marakeş’te doğmuş, uzun süre çeşitli ilim merkezlerinde bulunmuş ve hayatının son döneminde Hama’da vefat etmiştir. Arap dili çalışmalarını İbn Harrûf ve bazı diğer âlimlerden aldığı belirtilmektedir. Farklı ilim alanlarında eserler vermiş; özellikle dil, tefsir ve kelâm alanlarında yoğunlaşmış ve teorik yönü ağır basan çalışmalarıyla tanınmıştır. ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/256.

el-Halîl el-Ferâhîdî ise “kalbi yumuşatan iyilikle hatırlatma” olarak tanımlar. er-Râğîb “vaaz, korkutma ile birlikte yapılan uyarıdır” der. el-Harrânî de “eşyanın içindeki ibret unsurlarıyla insanı hak olan Allah’a boyun eğmeye çağırmak, onu korkutmak suretiyle yönlendirmektir”⁸⁹ şeklinde tarif etmiştir.

Vaaz, *Tefsîru 'l-Menâr*'da tanımlandığı üzere, kalplere dokunan, onları amel etmeye yönelten bir tarzda yapılan nasihat ve hak ile hayrı hatırlatmadır. Bu yöntem, mü'minlerin kalbine işler; çünkü onlar Rablerinin terbiye edici hitabına uyarak onunla amel etmeye gayret ederler, dünyada rızasını kazanmak ve ahirette sevabını ummak için öğüdü kabul ederler. Bu sebeple vaaz, teşvik amacıyla *terğîb*, caydırma amacıyla ise *terhîb* esasları üzerine kuruludur. Ancak imanın kalbî boyutunu içselleştirmemiş ve bunu yalnızca sözlü bir iddia düzeyinde bırakan kimseler açısından, bu tür vaazların etkisinin sınırlı kaldığı ifade edilmektedir. Bu durumda nasihatlerin beklenen karşılığı bulmadığı, sözün muhatapta bir etki oluşturmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁰

1.1.2. Vaaz, Davet, İrşad ve Nasihat

Vaaz, dinî tebliğ ve yönlendirme yöntemleri arasında önemli bir yere sahiptir. İnsanların dünyevî meşguliyetler nedeniyle dinî bilinç ve farkındalıklarında zaman zaman zayıflamalar meydana gelebildiği kabul edilmektedir. Bu durum, ibadetlerin uygulanması, dinî hükümlerin bilinmesi ve ahiret bilincinin canlı tutulması gibi konularda eksikliklere yol açabilmektedir. Bu çerçevede vâ'iz, dinî hatırlatmalar yaparak bireyin farkındalığını artırmayı, ahlâkî ve manevî yönelişini güçlendirmeyi ve karşılaştığı sorunlara ilişkin bilinç oluşturmayı amaçlamaktadır. Vaaz, kişinin dinî sorumluluklarını yeniden değerlendirmesine katkı sağlamakta; bireyin davranışlarını şekillendiren etkenleri anlamasına ve bunlara yönelik tutum geliştirmesine yardımcı olmaktadır.

Bu dört kavram arasında öyle bir iç içelik ve yakınlık vardır ki okuyucuya sanki tek bir mananın eşanlamlılarıyla gibi gelebilir. Fakat dikkatle incelendiğinde her birinin kendine has bir delâleti olduğu, bazı noktalarda diğerleriyle birleştiği, bazı yönlerden ise

⁸⁹ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tavkîf 'alâ Muhimmâti 't-Ta'ârîf* (Kahire: 'Âlemü'l-Kutub, 1990), 339.

⁹⁰ Muhammed Raşîd Rîdâ, *Tefsîrü 'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1990), 2/321.

ayrıldığı görülür. Davet, talep, teşvik ve çağrıdır. Nitekim müezzin, Allah'ın çağırıcısıdır, Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ise ümmeti Allah Teâlâ'nın birliğine ve itaate çağırır. ⁹¹ Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ “Allah'ın izniyle bir davetçi ve ışık saçan bir kandil olarak (seni gönderdik).” ⁹²

el-Mev'iza ile *ed-Da've* arasındaki ilişkilerden biri de şudur ki mev'iza, davetin bir şubesidir. Çünkü vâ'iz, Allah'a davet etmenin yollarından biri olan vaaz yöntemiyle çağırır. Dolayısıyla vaaz davetin bir parçasıdır; zira davet İslâm'ın tebliği ve öğretilmesi iken, vaaz ona giden bir yoldur. Bunun delili Yüce Allah'ın şu emridir: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ “(Resûlüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır...” ⁹³ Böylece Allah Resûlü Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, davet görevini güzel öğüt yoluyla yerine getirmekle emrolunmuştur.

İrşad, bir şeyi göstermeye, ona yol açmaya ve onu açıklamaya denir. ⁹⁴ (رَشَدٌ فُلَانٌ) ifadesi, kişinin işin doğrusunu ve yolunu bulduğu anlamına gelir. irşad, delalet ve hidayettir. ⁹⁵ Genel anlamıyla irşad, fikrî, psikolojik, ahlakî ve amelî yönlerde hak ve doğru ile uyumlu olan doğru davranıştır. Yani en faydalı, en uygun ve en yararlı olanı tercih etmek, zarara sebep olacak şeylerden uzak durmaktır. Bu bağlamda irşad, doğru yolu bilmek isteyen kişiye hedefini gerçekleştirme için gerekli adımları ve yolları göstermek, ona öğüt vermek yahut danışmanlık sunmaktır. Bu noktada vaaz ile irşad arasındaki fark belirginleşir: vaaz, muhatabın manevi değerlerini güçlendirmeye ve kalbini diriltmeye yönelirken, irşad daha çok sosyal ve mesleki düzeyde doğru yolu arayan kişiye tavsiye vermeye odaklanır.

Nasihat kavramının aslı *nasaha* (ن ص ح) kökünden gelir ve bu kökün temel anlamı “saflık ve arınma”dır. Araplar (نَصَحْتُ الْعَسَلَ) ifadesiyle balı süzdüm, saflaştırdım

⁹¹ Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 3/77.

⁹² el-Ahzâb: 33/46.

⁹³ en-Nahl: 16/125.

⁹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Beytullâh Bayât (Kum: Müessese'tü-Neşri'l-İslâmî, 1991), 42.

⁹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 6/242.

demişlerdir. (نَصِيحَ الذَّهَبِ) ise altının yabancı maddelerden arınıp saflaşması anlamına gelir. Ebû Zeyd (ö 215/830),⁹⁶ (نصحتُهُ) yani “ona doğru söyledim” der.⁹⁷

Lügatlerde nasihat kelimesi, “kişiye hayır ve iyilik istemek” şeklinde özetlenmiştir.⁹⁸ Yani nasihat, muhatabı hayra çağırmak, şerden uzaklaştırmak ve onda ıslah doğuracak söz ve davranışlarda bulunmaktır.⁹⁹ Nitekim Yüce Allah Hz. Nûh’un diliyle şöyle buyurur: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ “*Rabbimin mesajlarını size tebliğ ediyorum, size öğüt veriyorum ve Allah tarafından sizin bilmediklerinizi biliyorum.*”¹⁰⁰

Dolayısıyla hem vaaz hem nasihat, muhatap için hayır istemeyi içerir. Ancak aralarında nüans vardır: vaaz, kişinin bildiği fakat unuttuğu hakikatleri hatırlatmak iken nasihat, muhataba önceden bilmediği yahut bildiği halde farkında olmadığı hususlarda doğrudan iyilik istemek ve yol göstermek olabilir.

1.5. Vaaz Şiirinin Konuları

Yukarıda lügat âlimlerinin görüşlerini incelememiz neticesinde, onların yanında vaaz kavramının şu anlamları içerdiğini gördük: yumuşatma (التليين), hatırlatma (التذكير), öğüt verme (النصح), korkutma (التخويف) ve azarlama (الزجر). Bu anlamlardan hareketle, şiirdeki vaaz konularını ele alırken, doğrudan ya da dolaylı olarak bu manalarla ilişkili olan temaları inceleyeceğiz. Daha doğru bir ifadeyle, biz bu anlamlara götüren veya onlardan birine kapı aralayan edebî temaları da kapsam içine alacağız. Mesela medih (övgü) kendi başına yukarıda belirtilen anlamlardan hiçbirini doğrudan ihtiva etmese de onlara bir yol

⁹⁶ Ebû Zeyd el-Ensârî (Saîd b. Evs b. Sâbit), 128/738 yılı civarında doğmuş, Zeyd b. Sâbit’in soyundan gelen önemli bir dil ve nahiv âlimidir. Ebû Amr b. el-Alâ ve Mufaddal el-Kûfi’den ders almış; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ebû Hâtım es-Sicistânî gibi isimlere hocalık etmiştir. Dil ve nahivde derin bilgisiyle tanınan Ebû Zeyd, kaynaklara göre Kaderiyye meşrebine mensuptur. Abbâsîler döneminde Bağdat’taki ilmî hareketliliğe katılmış, 215/830 yılında vefat etmiştir. Fuad Sezgin, *Tarih et-Turas el-Arabi: Ilm el-Luga ila Havle Senet 430 H*, çev. Arafe Mustafa, göz. Mazen Amavi (Riyad: Imam Muhammed bin Suud el-İslamiye Üniversitesi, 1408/1988), 1/128.

⁹⁷ Ebû Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn fi ’l-Kur’ân ve ’l-Hadis*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999), 6/1846.

⁹⁸ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63.

⁹⁹ el-Münâvî, *et-Tavkîf*, 325.

¹⁰⁰ el-A’râf: 7/62.

olabilir. Nitekim Hz. Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yapılan methiyeler, onun yüce sıfatlarını ve eşsiz ahlâkını zikretmek suretiyle kalpleri yumuşatmaya vesile olabilir; müminleri Resûlullah'ın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ahlâkını örnek almaya yönlendirerek bir hatırlatma görevi görebilir; aynı zamanda sünnete bağlı kalma hususunda bir vaaz mahiyetinde olabilir. Böylece görürüz ki medih, söz konusu anlamlardan bazılarına ulaşmak için bir vasıta, bir köprü konumundadır.

Eğer vaaz kavramının beş dilsel anlamı çerçevesinde vaaz konularını inceleyip araştırarak olursak, bunların arasında şu temaların yer aldığını görürüz: ölüm ve ahireti hatırlatma, kıyamet ve onun dehşetlerini anlatma; Allah'ın emirlerine uyanlara vaat ettiği cenneti ve asi olanlara hazırladığı azabı hatırlatma. Bunun yanı sıra takvâyâ, zühde ve haramlardan uzak durmaya davet; büyük günahlar ve isyanlardan sakındırma; dünyanın hakikatini gözler önüne serme; malı yermeyi, onu biriktirip saklamayı küçümseme. Ayrıca Allah'a yönelme, O'na dönüş, dua ve niyaz ile yaklaşma, sabra davet, nefisle cihad ve bazı ahlâkî Vaaz ler de bu kapsamda zikredilebilir.

Ayrıca medih (övgü) amacı da daha önce zikredilen sebeplerden dolayı, vaaz konularından biri sayılabilir. Zira onun, kalpleri yumuşatmaya, Peygamber'i hatırlatmaya ve Allah'ın rızasına ulaştırarak yollarda öğüt vermeye vesile olduğunu gördük. Eğer tahvif ve zecr anlamlarını da vaaz konuları içine dahil etmek istersek, araştırmamıza katkı sağlayacak başka temalara ulaşabiliriz. Örneğin kişinin soyunu, nesebini ve eriştiği yüksek makamları öne çıkararak kendini övmesi, bir bakıma kınayanlara karşı zımnî bir azarlama, yahut haset ve kin dolu bakışlarla nimetinin yok olmasını dileyen kıskançlara karşı bir tehdit ve korkutma işlevi görebilir. Böylece şairin övünmesi, hem bir savunma hem de o çirkin huydan caydırıcı bir uyarı mahiyeti kazanır.

Bu çalışmada vaaz temaları, şair Muhammed Mehdî es-Sayyâdî'nin "*Mişkâtü'l-Yakîn ve Mihcetu'l-Müttakîn*" adlı divanı ekseninde incelenecek; metin içi şiir örnekleriyle temellendirilecektir. Her tema ayrı bir başlık altında, bağlamsal ve biçimsel boyutlarıyla ele alınacak; böylece divandaki vaaz söyleminin edebî bütünlük içinde kapsamlı bir tasviri amaçlanmaktadır. İncelemeye geçmeden önce, aynı yüzyılda öne çıkan bazı divan ve şairlere kısaca değinilecek ve bu eserlerin dönemin vaaz yönelimini nasıl beslediği gösterilecektir.

1.6. Hicrî 13. Yüzyılda Bazı Vaaz Şairleri

Hicrî 13. yüzyıl, bir yandan toplumsal kaygıların siyasî ve fikrî boyutlarda yoğunlaştığı, diğer yandan tasavvufî duyarlılığın güçlü bir şekilde hissedildiği bir dönemdir. Bu iki damarın birleşmesiyle, hakikat arayışını merkeze alan; irşad, tezkîr ve manevî terbiyeyi esas kabul eden özgün bir vaaz şiiri anlayışı ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde pek çok şair, şiirlerini nefisleri ıslah ve kalpleri ihya etme aracı olarak kullanmıştır. Kimi şairler na't ve tevessül ile zühdî temalara yönelmiş, kimileri daha çok siyasî ve içtimaî meselelere temas etmiştir. Ancak hepsini birleştiren nokta, kelâmı manevî ve ahlâkî ıslahın hizmetine sunmalarıdır.

Bu isimler arasında, devrinin “şemsü’ş-şu‘arâ” sı kabul edilen Emin el-Cündî (öl. 1256/1841), Mağribî irfânın temsilcisi İbn. Acîbe (ö. 1224/1809), birçok talebesine ilham kaynağı olmuş Ömer el-Yâfî (öl. 1233/1817), zarafeti ve sanatıyla Bağdat’ı dolduran Abdulgaffâr el-Ahras (ö. 1290/1873), Ehl-i Beyt medhiyelerini şiirinin odağına yerleştiren Abdülbaki el-Ömerî (ö. 1278/1861) ve manevî tecrübesinin derinliğiyle temayüz eden Muhammed Mehdî er-Ravvâs (ö. 1287/1870) öne çıkar. Bunlara ek olarak, Osmanlı sahasında şiirsel sembolizmin gelişimine önemli katkılar sağlayan Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799) de bu dönemin dikkate değer isimleri arasında yer almaktadır ve İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780) gibi şairler de zikredilmelidir.

Bütün bu isimler, söz konusu dönemin vaaz mektebinin önde gelen simaları olmuş; şiirleri hem şahsî tecrübelerinin bir yansıması, hem de toplumsal ıslahın etkili bir aracı olarak edebiyat tarihinde yerini almıştır.

1.6.1. Emin el-Cündî

Emin el-Cündî el- Himsî (öl. 1256/1841), devrinin önde gelen simalarından biri olarak ilim ve şiirde temayüz etmiştir.¹⁰¹ İfade berraklığı ve mânâ inceliğiyle öylesine öne çıkmıştır ki “Hims’in tartışmasız birinci şairi” kabul edilmiştir.¹⁰² Şam’da tahsil görmüş,

¹⁰¹ ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, 2/16.

¹⁰² ‘Abdü’l-Fettâh Ravvâs Kal‘acî, *Min Şi‘r-i Emîn el-Cündî* (Şam: Menşûrât Vezâretü’s-Sekâfe, 1988), 84.

Ömer el-Yâfi'ye intisap etmiş ve onun mânevî terbiyesinde yetişmiştir, ardından memleketine dönerek şiir, muvaşşah¹⁰³ ve kudûd¹⁰⁴ ile şöhret bulmuştur.¹⁰⁵

Siyasetten de uzak kalmamış, İbrahim Paşa el-Mısri'nin tarafını tutarak Osmanlılara karşı onun yanında yer almıştır. Bu durum, vaaz şairlerinin toplumdaki kopuk değil, bilakis hayatın içinden olduklarını göstermektedir. Onun edebiyat çevresindeki itibarı sebebiyle “Şairlerin Güneşi” lakabıyla anılmıştır.¹⁰⁶

Sanatındaki maharetiyle gazel ve muvaşşahları, na‘t, tevessül ve zühd temalarıyla bir arada işlemiştir. Ancak hayatında zor bir imtihanla karşılaşmıştır: 1834 yılında yarım felç geçirince, Allah'a yönelmiş ve Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem tevessül etmiştir. Bu hâlinde kaleme aldığı tevessül kasidesi, şöhret kazanmıştır.¹⁰⁷ Kasidenin açılış beyti şöyledir:

¹⁰³ Sözlükte “çift süslemeli gerdanlık” veya “omuzdan koltuk altına uzanan süslü kemer” anlamına gelen *vişâh* kelimesinden türeyen *müveşşah*, “iki temel sanat unsurunu bir arada bulunduran şiir” demektir. Uzun beyitlerle kısa bentlerin dönüşümlü olarak sıralanmasından oluşan ve *tevşîh* adıyla da anılan bu tür, Endülüs'ün gösterişli ve dinamik sosyal hayatına paralel biçimde Hicrî 3. Milâdî 9. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Daha çok çalgı eşliğinde söylenen halk şarkılarına güfte olarak yazılan bu şiirler, Endülüs'te edebî ve eğlence meclislerinde büyük ilgi görmüştür. Ayrıca müveşşah şairlerinin halife, vali ve emirler tarafından ödüllendirilmesi, türün bölgede hızla yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. “Müveşşah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV İA), c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 866–868. erişim: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvessah>

¹⁰⁴ Halep kudûdları, Suriye'nin özgün müzik türlerinden olup yaygın bir ezgi üzerine yeni sözler oluşturma geleneğine dayanır. Bu tür, Endülüs'te doğmuş, ardından özellikle Hama, Hims ve Halep'te gelişmiş; Halep'in müzikal kimliğinin temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. 2021 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne alınmıştır. Kudûdlar iki ana gruba ayrılır: Halk kudûdları – anonim, kuşaktan kuşağa aktarılan eserler. Müveşşah tarzındaki kudûdlar – klasik müveşşah yapısını yeni sözlerle sürdüren tür; kaynakları dinî ilahiler, halk müziği ve Türk-Fars musiki mirasıdır. Halep, tarih boyunca müzik sanatlarının önemli merkezlerinden biri olmuş; el-Eğânî'nin yazımı ve Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsikî el-Kebîri* gibi eserler bu şehirle ilişkilendirilmiştir. Modern dönemde de Arap müziğinin büyük isimleri için Halep bir sınav ve ustalık merkezî sayılmıştır. “Halep Kudûdları”, Vikipedi, Özgür Ansiklopedi, erişim: 03 Aralık 2025, https://ar.wikipedia.org/wiki/فن_القدود_الحلبية.

¹⁰⁵ Halîl Merdem Bek, *A 'yânü'l-karnî's-sâlis 'aşer fi'l-fikri ve's-siyâseti ve'l-ictimâ'* (Beyrut: Lecnatu't-Turâs el-'Arabî, 1971), 40, 42.

¹⁰⁶ Ömer Mûsâ Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 575 vd.

¹⁰⁷ Halîl Merdem Bek, *A 'yânü'l-karnî's-sâlis 'aşer*, 42.

تَوَسَّلْتُ بِالْمُخْتَارِ أَرْجَى الْوَسَائِلِ نَبِيٍّ لِمِنِّي حَيْرٌ كَافٍ وَكَافِلٌ
هُوَ الرَّحْمَةُ الْعُظْمَى هُوَ التَّعَمَّةُ الَّتِي عَدَا شُكْرُهَا فَرَضًا عَلَى كُلِّ عَاقِلٍ¹⁰⁸

Tevessül ettim el-Muhtâr'a, umutların en yücesiyle; o, benim gibi aciz kullar için en hayırlı kefil, en yeterli sığınaktır.

O, rahmedlerin en büyüğü, nimetlerin en eşsizidir; ona şükretmek, her akıllı kulun üzerine farz kılınmıştır.

Bu beyitler, şairin içten duygularını ve bağlılığını yansıtmaktadır. Şiiri, sadece bir methiye niteliği taşımakla kalmayıp aynı zamanda dönemin ruhî yönelimlerini yansıtan bir metin olarak değerlendirilmiştir. Bu kasidenin bazı çevrelerde ilgi uyandırdığı ve özel toplantılarda okunarak kültürel bir gelenek hâline geldiği kaynaklarda belirtilmektedir. Bunun yanı sıra Emin el-Cündî, devrinin sosyal kaygılarını da göz ardı etmemiştir. Yahudilerin devletin kilit noktalarındaki etkisini ve açgözlülüğünü ilk fark edenlerden olmuş, bu durumu tasvir eden kasideler kaleme almış ve Osmanlı sultanına göndermiştir.¹⁰⁹ Bunun sonucunda, İbrânîce tutulan defterlerin Arapçaya çevrilmesi emri verilmiştir. Kasidelerinden bir bölüm şöyledir:

فَكَيْفَ تَرْجُونَ صِدْقًا بِالْيَهُودِ وَهُمْ قَوْمٌ لِنَائِمٍ مَلَاعِينٌ مَنَاكِيلُ
كَمْ بِالرِّبَا سَحَبُوا ذَيْلَ الْخَرَابِ عَلَى تِلْكَ الْبِلَادِ وَكَمْ قَالُوا لَهُمْ زُؤُلًا¹¹⁰

Yahudilerden doğruluk ummak ne tuhaf bir beklentidir; onlar, lanetle anılan, hileyle tanınan, aşağılık bir kavimdir.

Faizle nice kez yıkımın gölgesini bu diyarlara serdiler, ve defalarca halka "çekilin buradan!"

Bu beyitlerde şair, Yahudilerin faizcilikle toplumları çökerttiğini, diyarları yıkıma sürüklediğini dile getirerek, onları ağır bir dille eleştirmektedir. Böylece Emin el-Cündî'nin şiirinde siyasî ses ile vaaz sesi birleşmiş; yumuşaklıkla sertlik, vecd ile itiraz bir arada harmanlanmıştır.

¹⁰⁸ Emîn el-Cündî, *Dîvânu Emîn el-Cündî* (Beyrut: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1903), 2.

¹⁰⁹ Edhem el-Cündî, *A'lâmü'l-Edebi ve'l-Fenn* (Şam: Matba'atu Mecelleti Savti Sûriyye, 1954), 1/29.

¹¹⁰ el-Cündî, *Dîvânı*, 73.

1.6.2. Ahmed b. Acîbe

Bunların yanı sıra, Mağrib sûfi edebiyatının dikkate değer temsilcilerinden biri Ahmed b. Acîbe el-Hasenî'dir (1748–1809).¹¹¹ O, ilmî telifleri ile derin vecdî tecrübesini birleştirmiş, böylece hem âlim hem de sûfi bir şair olarak öne çıkmıştır. Bize *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirini, *el-Hikemü'l-Atâiyye* üzerine şerhini¹¹² ve yaklaşık dört yüz beyitten oluşan bir divanını bırakmıştır.¹¹³ En değerli eserlerinden biri ise otobiyografik nitelik taşıyan *el-Fehrese*'dir.¹¹⁴ Bu eserde doğumundan yetişmesine, seyahatlerinden ilim tahsiline ve tedris hayatına kadar bütün safhalarını ölümünden iki yıl öncesine dek kaydeder. Ayrıca müridin seyr u sülûk yolculuğunda uyması gereken esasları zikretmiş, fakat bunları edebî bir incelikle işleyerek esere yaklaşık dört yüz beyitlik şiir de eklemiştir. Böylece *Fihrist*, dönemin edebî mirasında adeta bir mücevher konumuna yükselmiştir. Bu eseri edebî açıdan inceleyen çalışmalardan biri, Nûruddîn Nâs el-Fakîh'in *Ahmed b. Acîbe Şâ'iru't-Tasavvufi'l-Mağribî* adlı kitabıdır.¹¹⁵

Şiirlerinde özellikle ilahî aşk, Muhammedî hakikat, zühd ve tevessül temaları ön plana çıkmaktadır. şarap, sarhoşluk ve ayıklık gibi sûfi remizleri kullanarak âriflerin ruh hâllerini tasvir etmiştir. Onun için şarap kavramı maddî değil, manevî lezzetin ve tasavvufî vecdin sembolüdür. Nitekim şöyle der:

فَلَمَّا سَقَانِي زَادَ مِنْهُ تَعَطُّشِي فَكَانَ فُؤَادِي بِالْجَوَى يَتَّقَطُّعُ
فَلَوْ أَنَّ الْكُونَ عَزَبَهُ مَعَ فَرْشِهِ كُؤُوسٌ لِحَمْرِ الْحُبِّ، مَا أَنَا قَانِعٌ¹¹⁶

Aşk şarabından içtiğimde, susuzluğum daha da arttı; kalbim özlemle lime lime oldu, içten içe parçalandı.

¹¹¹ Abdü'l-Aziz b. Abdullah, *Ma'lametü'l-Fıkhi'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 88.

¹¹² Muhammed Haccî, *Mavsû'at A'lâmi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 7/2482.

¹¹³ Nûruddîn Nâs el-Fakîh, *Ahmed b. Acîbe Şâ'iru't-Tasavvufi'l-Mağribî* (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2005), 19.

¹¹⁴ Ahmed b. Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: Dâru'l-Ğad el-'Arabî, 1990), (Jean-Louis Michon'un Fransızca tercümesi esas alınarak hazırlanmıştır).

¹¹⁵ Nûruddîn el-Fakîh, *Ahmed b. Acîbe*, 27.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 102–103.

Bütün kâinat – arşıyla, yer yüzüyle – aşk şarabının kadehleri olsaydı bile, yine de kanaat etmezdim.

Burada şair, âşğın ne kadar aşk kadehinden içerse içsin, daima susuz kalacağını, hiçbir zaman tam olarak doymayacağını vurgular.

İbn. Acîbe'nin şiiri, Allah'ı kullarına muhabbet ve yakınlıkla tecelli eden bir varlık olarak gören estetik bir felsefeyi yansıtır. Bu yönüyle, ilk zâhidlerde hâkim olan korku merkezli yaklaşımdan ayrılır. Celâlî bakışın ardından, ilahî zatın estetik bir öz olarak algılandığı, ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.”¹¹⁷ ve ﴿رَضِيَ﴾ “Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır.”¹¹⁸ ayetleriyle beslenen derin bir güzellik felsefesi ortaya çıkmıştır. Bu felsefeden “ilâhî muhabbet” ve “rabbânî aşk” kavramları doğmuş; edebiyat ve şiirde aşkın mutlak kaynağından beslenen bir tasavvufî yöneliş gelişmiştir. Bu anlayışa sahip sûfî şairler, sevgililerini işaret etmek için yoğun semboller kullanmışlardır. İbn. Acîbe, âşğın hiç ayılmadığı, ayılsa bile yeniden kadehe sarıldığı ve böylece Allah'a bağlılığın ve O'na duyulan özlemin kesintisiz sürdüğünü en güzel şekilde tasvir etmiştir.

أَجِنُّ إِلَى خَانَ الْحَمِيَّاءِ لِنَشْوَةِ
تَطْيِشُ لَهَا اللَّبَابُ فِي حَالِ سَكْرَةٍ
أَهِيْمُ بِهَا وَجَدًا وَأَفْنَى بِهَا عِشْقًا
فَإِنْ جَاءَنَا صَخْوٌ شَرِينًا بِسُرْعَةٍ
أَقِيْمُ بِهَا دَهْرِي مُدِيْمًا عَلَى سُكْرِي
مُصِرًّا عَلَى شُرْبِ الْحَمِيَّاءِ السَّنِيَّةِ¹¹⁹

Meyhaneye özlem duyarım, o mest edici sarhoşluk için; ki akılları yerinden oynatan hâlde gönlümde taşsın.

Vecd ile kendimden geçer, aşk ile tükenirim; ayıklık gelse bile hızla yeniden içerim.

Ömrüm boyunca sürer bu sarhoşluk hâli; o yüce aşk şarabını içmekte ısrar ederim.

Böylece onun şiiri, tasavvufî bakışın celâlden cemâle, korkudan muhabbete dönüşümünü belgeleyen temel kaynaklardan biri olmuş, Mağrib tasavvufunda ilâhî aşk anlayışını anlamak için başvurulacak en önemli edebî metinler arasında yer almıştır.

¹¹⁷ el-Mâide: 5/54.

¹¹⁸ et-Tevbe: 9/100.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 104.

1.6.3. Ömer el-Yâfi

Mağrib bölgesinden Şam havzasına doğru uzanan coğrafi çerçeve içinde, Yafa doğumlu olan Ebu'l-Vefâ Ömer el-Yâfi el-Hüseynî (ö. 1233/1817) önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem ilim tahsiliyle hem de tasavvufî eğitimle meşgul olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Yafa, Nablus ve Mısır arasında çeşitli seyahatlerde bulunmuş; daha sonra Gazze'ye yerleşmiş ve burada şeyhi Ebu'l-Futûh es-Sıddîkî aracılığıyla Halvetiyye tarikatına intisap etmiştir.¹²⁰

Hayatının özellikle son hastalık döneminde, zikir ve ibadete düşkünlüğüyle tanınmış, Kur'an ile meşgul olmuş ve tabiplerin aciz kaldığı noktada Allah'a yönelerek O'na sığınmıştır. Hekimlerin çare bulamadığı bu süreçte şöyle seslenmiştir:

أَلَا إِنَّ عِلْمَ الطَّبِّ قَدْ غَارَ مَاؤُهُ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ يَا خَلِيلِي سِوَى الرَّسْمِ
تَدَاوَى بِذِكْرِ اللَّهِ وَائْتِزَاكَ جَمَاعَةً عَقَاقِيرُهُمْ تُدْنِي إِلَى الْبُؤْسِ وَالسَّقَمِ¹²¹

Tıbbın ilmi artık suyunu yitirmiştir, ey dostum, ondan geriye sadece bir suret kalmıştır.

Allah'ın zikriyle şifa ara, bırak o topluluğu; zira onların ilaçları, insana yalnızca dert ve hastalık getirir.

Bu beyitlerde Yâfi'nin dünyaya bakış açısı bir zâhidin bakışıyla belirginleşmektedir. Ona göre gerçek şifa, Allah'ın rahmed hazinelerinden gelir; zikir ve ilahî yakınlık kalpleri tedavi eder. Dolayısıyla dünya nimetleri ve dünyevî ilimler karşısında kalıcı fayda sağlayacak tek çare, Allah'ı anmak ve O'na sığınmaktır.

Bu içsel tecrübe onun şiirine de yansımış, şiirlerinde dinî ve vaaz içerikli temalar ağır basmıştır. Çokça *istiğâse* yardım talebi, dua, tevessül ve na't-ı nebevîler yazmış; ayrıca Ehl-i Beyt'e ve tasavvuf büyüklerine, özellikle Muhyiddîn b. el-Arabî (öl. 638/1240)'ye sıkça değinmiş ve onun yolunu övgüyle anmıştır. Şiirlerinde teşbih ve tevriye sanatını birleştirerek, vaaz üslubuna sanatsal bir boyut katmış; böylece doğrudan nasihatlerin

¹²⁰ Kâmil Selmân el-Cübûrî, *Mu'cemü's-Şu'arâ' mine'l-'Asri'l-Câhilî hattâ senet 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/88.

¹²¹ Ömer el-Yâfi, *Dîvânü'l-Yâfi* (Beyrut: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1894), 78.

kuruluğunu hafifleten edebî bir incelik kazandırmıştır. Nefsi tezkiye metodunu yansıtan şu beyitleri onun bu yönünü ortaya koymaktadır:

وَنظَّفَ بَيْتَ قَلْبِكَ فَهَوَ بَيْتٌ بِهِ نَوْرٌ لِذِكْرِ اللَّهِ بَاهِرٌ
وَرِدٌ وَرَدَ الصِّفَا إِذْ طَابَ وَرِدَا إِلَى الْوَرَادِ وَأَنْهَلَ غَيْرَ صَادِرٍ
فَتَزُكُّ الْوَرْدِ يَقْطَعُ فَيْضَ مَدٍّ مِنَ الْبَحْرِ الَّذِي بِالْفَيْضِ رَآخِرٌ¹²²

Kalbinin evini temizle; çünkü o bir evdir, ki onda Allah'ın zikrinin nuru parlak bir şekilde parlar.

Safâ kaynağının pınarına yönel; o pınar tatlı ve arındırıcıdır. o kaynaktan kana kana iç, fakat geri çekilenlerden olma.

Zira o pınarı terk etmek, taşkın bir denizin coşkun feyiz dalgalarını kesmek demektir.

Şairin kalbi, ilahî nurların tecelli mekânı ve zikrin meskeni kılma arzusunu dile getirir. Ona göre, zâhirin ıslahı ancak bâtının temizliğiyle mümkündür.

Bazen şairin, 'uzrî aşk¹²³ üslubunu kullanarak sevgiliyi tasvir ettiği görülür; ancak onun kastettiği, ilâhî manalardır. Bu, sûfî şairler arasında alışılmış bir yöntemdir; zira beşerî güzellik tasvirleri, ilâhî cemâlin (*el-cemâlü 'l-ilâhî*) sembolü olarak ödünç alınır. Şair şöyle der:

أَفْتَاةَ قَلْبِي رَحْمَةً بِقَمَاتِكَ كَفِّيْ مُهْتَدٍ لِحُظِّكَ الْقَمَاتِكَ
يَا ظَلْبِيَّةَ تَرَعَى رَبِيعَ حُشَاشَتِي مَا صَرَّ لَوْ ظَرَفِي غَدَا يَزْعَاكِ
قَدْ شَبَّهُوا بِالْبَدْرِ حُسْنَكَ طَلْعَةً حَاشَاكَ مِمَّا شَبَّهُوا حَاشَاكَ¹²⁴

Ey kalbimin sevgilisi, rahmed et bu âşığa; kes artık o ölümcül bakışlarının kılıç gibi darbelerini.

Ey ceylan! Hislerimin baharını otlak gibi besleyen, ne olurdu ki gözlerim de seninle birlikte otlasaydı?

¹²² Yâfi, *Dîvânî*, 33.

¹²³ İffetli, temiz, platonik aşk (bedensel arzudan uzak, ruhani ve idealize edilmiş sevgi). Uzri Aşk maddesi için bk. "Uzri Aşk," *TDV İA*, 42/259.

¹²⁴ Yâfi, *Dîvânî*, 28.

Senin güzelliğini dolunaya benzettiler; oysa sen, onların yaptığı her benzetmeden çok daha yücesin.

Bu beyitlerde şair, âşığın yanışını dile getiriyor; fakat gerçekte o, ilâhî zâta âşıktır.

Nübüvvet medhiyelerinde ise şiiri samimiyet ve ihlâsla taşar; Resûlullah'a Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yönelerek ondan şefaât talep eder ve şöyle seslenir:

هَزَنَا الشَّوْقُ لِلْمَقَامِ السَّيِّئِ يَا نَبِيًّا قَدْ سَادَ كُلَّ نَبِيٍّ
هُوَ بَابُ الْأَمَالِ بَلْ مُنْتَهَى الْقَصْدِ بِدِ وَأَشْهَى الْمُنَى لِقَلْبِ الشَّجِي
وَهُوَ مَثْوَى عَفْوِ الْإِلَهِ تَعَالَى أَصْلُ نَوْرِ الْوُجُودِ طَهَ الصَّيْفِيِّ¹²⁵

Şerefli makama duyulan özlem gönlümüzü titretti, ey bütün peygamberlere üstün gelen Nebî!

O, ümitlerin kapısıdır; hattâ maksatların son durağı, gönüller için en tatlı arzu, en yüce gayedir.

O, yüce Allah'ın affinin barınağıdır; varlığın nurunun aslı olan seçilmiş Mustafa'dır.

Bu beyitler, şairin Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem kapılarında boynu bükük, üzüntü dolu bir hâlde hissettiği şiddetli özlemi ortaya koyar. Bu duygusal tablo, onun kasidelerinin çoğunda tekrar eden bir olgu olarak belirir.

Şair hakkında müstakil bir çalışma yaparak divanını geniş şekilde inceleyenlerden biri de Ömer Musa Paşa'dır.¹²⁶ Müellif, "Kutbu'l-Asr Ömer el-Yâfi" adlı eserinde şairin hayatını, edebî kişiliğini ve şiirini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. 712 sayfadan oluşan bu eser, şiir, musiki, edebiyat ve belagat açısından adeta bir ansiklopedi niteliğindedir. Yazar kitabını beş bölüme ayırmıştır:

1. Şairin hayatı ve eserleri
2. Genel anlamlar ve şiirsel konular

¹²⁵ Yâfi, *Divânı*, 6.

¹²⁶ Edebiyatçı, yazar, akademisyen bir muhakkik ve Suriyeli bir şairdir. Çeşitli edebî eserleri, ilmî tahkikleri ve şiir kitapları bulunmaktadır. Eyyübîler ve Memlûklar dönemlerindeki edebî mirasın tanıtılmasına önemli katkılar sağlamıştır. 2016 yılında vefat etmiştir. "Ömer Musa Paşa." Vikipedi. Erişim: 4 Aralık 2024. https://ar.wikipedia.org/wiki/عمر_موسى_باشا

3. Özel anlamlar ve şiirsel temalar
4. İşıtsel özellikler ve teatral görünüm
5. Sanatsal akımlar ve estetik yapılar

Paşa, Yâfi'nin şiirlerini ayrıntılı olarak şerh etmiş, çözümlemiş ve şairin yaşadığı dönemi geniş bir perspektifle değerlendirmiştir. Ayrıca o dönemde fıkıh, edebiyat, felsefe ve şiirde meydana gelen dönüşümlere de dikkat çekmiştir. Bu yönüyle eser, vaaz şiiri, zühd şiiri ve tasavvufi şiir alanında önemli bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kitap, 1993 yılında Şam'da Arap Yazarlar Birliği tarafından yayımlanmıştır.

1.6.4. Abdülgaffâr el-Ahras

Irak'ta ise (ö. 1290/1873) yılında Musul'da doğan Abdülgaffâr el-Ahras öne çıkmıştır. Daha sonra Bağdat'a taşınmış ve şehrin seçkin edebî çevrelerinde yer edinmiştir. Dilindeki bir kekemelik sebebiyle "Ahras" (dilsiz) lakabıyla anılmıştır;¹²⁷ ancak bunu şiirindeki fesahat ve anlamlarının inceliğiyle telafi etmiştir.

"*et-Tırâzu'l-Enfes*" adını taşıyan büyük bir divan bırakmış olup, bu eser üç yüz elliden fazla kasideyi ihtiva etmektedir. Nüktedan ve zarif bir kişiliğe sahip olduğundan meclisleri neşe ve latifeye meşhur olmuştur.¹²⁸ Şiirlerinin çoğunu, geçimini sağlamak ve yakınlık kurmak amacıyla mevki sahibi kimseleri ve ileri gelenleri övmeye dayandırmıştır. Zira sabit bir gelir kaynağı yoktu; şiir, onun için geçim vasıtasıydı. Bununla birlikte, gazel ve mersiye türlerinde de üstün eserler vermiş, üslubu akıcı, ifadeleri güçlü olmuştur.¹²⁹

Onun bazı kasidelerinde saf ve içten dinî nefesler de sezilir. Nitekim şu beyitlerinde görüldüğü gibi:

مُتَوَسِّلِينَ بِسِتْرِ قَبْرِ مُحَمَّدٍ سِتْرٌ بِهِ قَبْرُ الرَّسُولِ مُسْتَرٌّ

¹²⁷ Cübûrî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, 3/193.

¹²⁸ İbrahim ed-Dürübî, *el-Bağdâdiyyûn: Ahbâruhum ve Mecâlisuhum* (Bağdat: Matba'atu'r-Râbita, 1958), 1/44.

¹²⁹ Likâ' 'Âdil Hüseyin el-Cemîlî, *Suverü'l-Beyân fî Şi'ri Abdülgaffâr el-Ahras* (Bağdat: Mektebetü'l-Habîb, 2018), 1/19.

يا رَبَّنَا بِمُحَمَّدٍ وَبِآلِهِ
وَبِصَحْبِهِ النَّاصِرِينَ لِدِينِهِ
مَنْ مِنْهُمْ أَتَى الْهَدَايَةَ يُؤْتَى
مَنْ أَوْضَحُوا سُبُلَ الْهُدَى إِذْ أَظْهَرُوا¹³⁰

Biz, Muhammed'in kabrini örten örtü ile tevessül ediyoruz; O örtü, Resûl'ün mübarek kabrini kuşatan bir perdedir.

Ey Rabbimiz! Muhammed ve âl-i pâki hürmetine, Ki onların her biri hidayetinizlerini miras bıraktı.

Ve dinini yücelten sahâbeleri hürmetine, Ki onlar zuhura geldiklerinde, hidayet yollarını apaçık kaldılar.

Bu beyit, şairin vaaz içerikli söyleyişlere yer verdiğini göstermektedir; zira beyitte Resûlullah'a ve ashâbına tevessül edilmektedir. Bu tür şiirler divanda geniş bir yer tutmasa da, dinî unsurların şairin metinlerinde zaman zaman ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

el-Ahras, yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal şartlarından derinden etkilenmiştir. Bazen bazı vAlîlere karşı hicve ve cesur bir itiraza yönelmiş, bazen de dünyaya dair kötümser bir bakış sergileyerek onun aldaticılığına karşı uyarmıştır. Nitekim şöyle der:

نُؤْمَلُ فِي الدُّنْيَا حَيَاةً هَبِيئَةً
وَمَا نَحْنُ إِلَّا عُرْضَةٌ لِلْمَصَائِبِ
نُصَدِّقُ آمَالَ مُحَاَلًا بُلُوعُهَا
وَمِنْ أَعْجَبِ الْأَشْيَاءِ تَصْدِيقُ كَاذِبِ
تُسَالِمْنَا الْآيَامُ وَالْقَصْدُ حَزْبُنَا
وَمَا هِيَ إِلَّا خُدَعَةٌ مِنْ مُحَارِبِ
فَلَا تَحْسَبَنَّ الدَّهْرَ يُوفِي بَعْدَهُ
أَبَى اللَّهِ أَنْ يَزْعَى ذِمَارًا لِصَاحِبِ¹³¹

Dünyada huzurlu bir ömür umarız, hâlbuki biz, musibetlerin hedefinden başka değiliz.

Ulaşılmaz hayallere inanırız; oysa yalanı tasdik etmekten daha şaşılası ne vardır?

¹³⁰ Abdülğaffâr el-Ahras, *Dîvânü'l-Ahras*, thk. Velîd el-A'zamî (Kuveyt: Müessesetü'l-Bâbitûn li'l-İbdâ'î's-Şi'ri, 2008), 1/110.

¹³¹ Ahras, *Dîvânü*, 86. ذِمَار: Arap dilinde, kişinin kendisine emanet edilen veya korunması gereken değerler, haklar ve yakınları için kullanılan bir terimdir; bunların ihmali toplumsal olarak ayıplanmayı gerektirir. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, “ذرم”, 14/309.

*Günler bize sükûnet perdesiyle yaklaşır, ama özünde maksat bize karşı savaştır;
hepsi düşman kurnazlığından ibarettir.*

*Zannetme ki zaman ahbine vefâ gösterir; zira Allah, kimse için emanı korumayı
murad etmemiştir.*

el-Ahras, bir âlimi veya siyasetçiyi mersiye ile andığı metinlerde, çoğu zaman öğüt ve hatırlatma niteliğindeki ifadeler kullanmış; kısa emeller, hayatın geçiciliği ve insanın faniliği gibi temalar üzerinde durmuştur. Bu yönüyle mersiye ile didaktik unsurların aynı şiirsel yapı içerisinde bir araya getirildiği görülmektedir.

Muhtemelen kendi şiirini bizzat okuyamaması (dilindeki kekemelik sebebiyle) onda bir tür eksiklik duygusu bırakmış, bu da onu eleştiriye karşı daha hassas kılmıştır.¹³² Bu yüzden şiirinde hüznün ve acı bir tını hâkimdir. Bununla birlikte, her zaman fesahatini ve sağlam üslubunu korumuştur.¹³³

(1290/1873) yılında Hicaz'a gidip Kâbe'yi ziyaret etmeye ve mukaddes toprakları görmeye niyet etmişse de ağır bir hastalık bu niyetinden alıkoymuştur. Hastalığı giderek şiddetlenmiş ve nihayet Arefe günü, vefat etmiştir.¹³⁴

1.6.5. Abdülbaki el-Ömerî

Musul'dan çıkan bir diğer önemli şahsiyet de Abdülbaki el-Ömerî'dir. (ö. 1278/1861/1789) yılında doğmuş olup nesebi Hz. Ömer b. el-Hattâb'a dayanmaktadır.¹³⁵ Hem siyaset adamı hem de seçkin bir ediptir. Onun edebî meclisinde el-Âlûsî ve Abdülgaffâr el-Ahras gibi büyük âlimler ve edipler toplanırdı.¹³⁶

¹³² Edhem Âl Cündî, *A'lâmü'l-Edebi ve'l-Fenn*, 2/179.

¹³³ Mir Basrî, *A'lâmü'l-Edebi fi'l-'Irâki'l-Hadîs* (Londra: Dâru'l-Hikme, 1994), 1/41–50.

¹³⁴ Halîl Merdem Bek, *A'yânü'l-Karni't-Tâlis 'Aşar*, 1/85.

¹³⁵ Cubûrî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, 3/65–66.

¹³⁶ Cubûrî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, 3/65–66.

Üç divanı bulunmaktadır; bunlardan biri “*el-Bâkiyâtu’s-Sâlihât*” adlı eserdir. (1278/1862)’de, yatsı namazını kılmak üzere abdest almak için çıktığı evinin balkonundan düşmüş, ertesi gün ise vefat etmiştir.¹³⁷

Şiirinde Hz. Peygamber’e yönelik methiyeler ve Ehl-i Beyt’e dair övgüler büyük bir yer tutmaktadır. Bu yüzden divanı “*el-Bâkiyâtu’s-Sâlihât*”, bu alanda zengin bir kaynak olmuştur. Onun en önemli çalışmalarından biri, Bûsîrî’nin Hemziyye kasidesini tahmîs¹³⁸ etmesidir. Şiire yeni bir parlaklık katmış, ona ayrı bir güzellik kazandırmıştır. Böylece *Hemziyye’si* tahmîs edilmiş hâlde 457 beyit olmuştur.¹³⁹

Tahmîsinin başında şöyle der:

لَعَلَّ الرِّسْلِي عَن عُلَاكَ أَنْطَوَاءُ وَأَوْلُوا الْعَزْمِ تَحْتَ شَأْوِكَ جَاوُوا
وَلَمَرَقَاكَ دَانَتْ الْأَصْفِيَاءُ كَيْفَ تَرَقَّى رُقَيْكَ الْأَنْبِيَاءُ
يَا سَمَاءَ مَا طَاوَلَتْهَا سَمَاءُ¹⁴⁰

Diğer elçilerin yüceliği, senin yüceliğin karşısında sönüktür (gizlenmiştir, geri kalmıştır); Ve Azim Sahibi (ulu’l-azm) peygamberler dahi, senin mertebenin gerisinde kalmıştır.

*Senin makamına seçkin kişiler (asfiyâ) boyun eğmiştir (yakınlaşmıştır, alçalmıştır),
Peygamberler, senin ulaştığın mertebeye nasıl ulaşabilirler?*

Ey yüceliğine hiçbir semanın erişemediği sema!

Bu beyit, Hz. Peygamber’in diğer peygamberler arasında erişilmez konumunu tasvir etmektedir.

¹³⁷ Abdülbaki el-Ömerî, *el-Bâkiyâtu’s-Sâlihât*, thk. Ebû Mus‘ab el-Basrî (Kum: Emîr Kum, 1992), “Giriş kısmı” 5.

¹³⁸ Tahmîs: Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad. “Tahmîs”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 06.12.2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahmis>

¹³⁹ Daha fazlası için: Şeyho, *el-Âdâbü’l-‘Arabîyye*, 99 vd.

¹⁴⁰ Abdülbaki el-Ömerî, *et-Tiryâku’l-Fârûkî* (Necf: Matâbi‘u’n-Nu‘mân, 1964), 7.

el-Ömerî, Kerbelâ faciasını sıkça işlemiş, Hz. Alî'yi ve on iki imam olan evlatlarını övmüştür. Bu yüzden bazıları onu Şîî sanmıştır. Ancak şiirleri, aslında bir mezhebî aidiyetten çok, hakikate karşı adalet duygusunu ve Ehl-i Beyt'e duyduğu saygıyı yansıtmaktadır.¹⁴¹ Ayrıca İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) *Kâfiyye* kasidesini de tahmîs etmiş, orada tasavvufî ve duygusal imgelem dokuyarak yüce manalara olan derin zevkini ortaya koymuştur.

Şiirinde açık bir vaazî yön de bulunmaktadır. Dinleyiciyi ve okuyucuyu, ömrü değerlendirmeye, ibadete yönelmeye ve âhiret için azık toplamaya davet eder. Nitekim kendisine şöyle seslenir:

شَابَ فُودِي فَصَحْتُ مِنْ جَزَعِي وَيَ مَا تَزَوَّدْتُ لِلْقِيَامَةِ مِنْ شَيْ
تَحْتَ كَهْفِ الضَّلَالَةِ مَعَ فِتْيَةِ الْعَيِّ كُنْتُ فِي نَوْمَةِ الشَّبَابِ فَمَا اسْتَيْ
قَطُّتُ إِلَّا وَلَمَّتِي شَمَطَاءُ¹⁴²

*Saçlarım ağardı, korkumdan feryat ettim; kıyamet için hiçbir azık hazırlamamışım.
Dalâlet mağarasında sapkın gençlerle birlikteydim; gençliğin gaflet uykusuna
dalmıştım. Nihayet uyandıgımda ise saçım sakalım bembeyaz olmuştu.*

Bu beyitlerde, şairin geçen günlere duyduğu pişmanlık ve kalan ömrü değerlendirme çağrısı açıkça görülmektedir.

Şair, dinleyiciyi ve okuyucuyu iyilik yapmaya, Allah'ın mağfiretine ve lütfuna koşmaya, gayret ve ciddiyetle O'nun rızasını kazanmaya teşvik eder; çünkü ömür kısadır. Nitekim şöyle der:

وَعَنِ السَّاقِي لِلْعِبَادَةِ شَمَزَ قَدَرَ الْوُسْعِ شَعْرَةً لَا تُقْصِرُ
وَلِإِيْتَاءِ النَّزْرِ إِيَّاكَ تَحْقِرُ وَأَتِ بِالْمُسْتَطَاعِ مِنْ عَمَلِ الْبِرِّ

رَفَقْدُ يُسْقِطُ الثَّمَارَ الْأَتَاءُ¹⁴³

¹⁴¹ Muhammed Mehdî el-Basîr, *Nahdatu'l- 'Irâki'l-Edebiyye fi'l-Karni't-Tâsi' 'Aşar* (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1946), 105–113.

¹⁴² Abdülbaki el-Ömerî, *et-Tiryâku'l-Fârûkî*, 58.

¹⁴³ Abdülbaki el-Ömerî, *et-Tiryâku'l-Fârûkî*, 58. Arapçada *el-etâ'*, ağaçların yenen yahut hayvanların otlatıldığı kısımlarından çıkan artık veya döküntüler için kullanılır. İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, “ت وء”, 9/549.

Kulluğa koyulmak için kollarını sıva; gücün yettiği ölçüde, saç teli kadar dahi olsa eksik bırakma. Az da olsa iyiliği asla küçümseme; elinden gelen hayırlı amelleri işle.

Çünkü bazen meyveleri dalından düşüren yalnızca rüzgârdır.

Öte yandan, Seyyid Muhammed Mehdî es-Sayyâdî, meşhur adıyla er-Râvvâs, (1220/1805'te) doğmuştur. Kendi şahsiyetinde hem ilmi hem veliliği hem de zengin şiir yeteneğini bir araya getirmiştir. Hem derin ilim sahibi bir âlim, hem sûfî bir velî, hem de tabiatı gereği bol eser veren üretken bir şairdir.¹⁴⁴ Onun divanı “*Mişkâtu'l-Yakîn*” ele alınırken kendisine üçüncü bölümde kapsamlı bir inceleme ayrılacaktır.

1.6.6. Şeyh Gâlib

Bu arada vaaz şiiri yalnızca Araplarla sınırlı kalmamış, Osmanlı şairlerini de kapsamıştır. Bunların başında, Osmanlı edebiyatında tasavvufî şiirin en büyük temsilcilerinden sayılan Mevlevî Şeyh Gâlib gelmektedir. O, klasik divan edebiyatı ekolünün son büyük şairi olup bu ekol onunla birlikte hem sanatsal hem de ruhânî bakımdan zirveye ulaşmıştır.¹⁴⁵

(1171/1757'de) İstanbul'da doğmuş, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yetişmiştir. Mevlevî çevresinde büyüyen Gâlib, küçük yaşlardan itibaren tasavvuf ve maneviyata yönelmiş, özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik ekolünden derinden etkilenmiştir.¹⁴⁶ Genç yaşta dergâhın şeyhliğini üstlenmiş, böylece hem dinî bir makam hem de edebî bir otoriteyi şahsında toplamıştır. Sultan 2. Selim'in (öl. 1223/1808) yakın ilgisini ve desteğini görmüş, onun sayesinde kültürel çevrede yüksek bir mevkiye ulaşmıştır.¹⁴⁷ Gâlib, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve kültürel dönüşümler yaşadığı bir

¹⁴⁴ Râvvâs'ın hayatı hakkında kaleme alınan en önemli eserlerden biri, Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü'l-Ârifîn fî Ahbâri Seyyidinâ'l-Kutbi'l-Câmi'i'l-Mehdî Bahâ'i'd-Dîn*, thk. Mahmud ed-Durre (Şam: Mektebü Ebî'l-Me'âlî, 2001). Onun hayatına dair bu çalışmanın büyük kısmı, söz konusu eserden istifade edilerek aktarılmıştır.

¹⁴⁵ Bedî'a 'Abdü'l-Âl, *el-Edebü't-Türkiyyü'l-Osmânî*, 1/115.

¹⁴⁶ Bedî'a 'Abdü'l-Âl, *el-Edebü't-Türkiyyü'l-Osmânî*, 1/115.

¹⁴⁷ Ömer Cığa, “Şeyh Gâlib'in Kaside ve Gazellerinde Redif Kullanım Analizi,” *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (2015), 240.

dönemde yaşamış, bu bağlamda onun sesi, köklü klasisizm ile sanatsal yenilenme arasında bir köprü olmuştur.

Onun en önemli eserlerinden biri, aşk, hikmet ve dinî vesileleri bir araya getiren divanıdır. Bu divan, yoğun sembolizm ve derin mecazlarla dikkat çeker. Ancak en büyük ve zirve eseri, Osmanlı edebiyatındaki irfanî tecrübenin simgesi kabul edilen mesnevisi *Hüsn-ü Aşk*.¹⁴⁸

Bu mesnevi, iki bini aşkın beyitten oluşur¹⁴⁹ ve *Hüsn-ü Aşk* (ilâhî hakikati) arayışını anlatan sembolik bir yolculuğu tasvir eder. Yolculuğun sonunda, aradığı güzelliğin aslında kendi içinde saklı olduğunu keşfeder.

Şeyh Gâlib'in şiiri, yoğun hayal gücü ve derin sembollerle örülü Hint Üslûbu (Sebk-i Hindî) nin zirvesini temsil eder. O, Türk edebiyatında "Mesnevi şairlerinin son halkası" olarak tanınmış; tıpkı Mevlânâ'nın Fars mesnevi geleneğinde son büyük temsilci kabul edilmesi gibi onun da bu geleneğin son önemli ismi olduğu belirtilmiştir. Onun meşhur beyitlerinden biri şöyledir:

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen”¹⁵⁰

Bu beyit, insanı ilâhî varlığın aynası olarak gören Gâlib'in felsefesini yansıtır; bu da Vahdet-i Vücûd düşüncesine oldukça yakındır.

Şiirlerinde Gâlib, nefis ve onun kırılğanlığının tasvirinden başlayarak; sülûk yolculuğunun acı ve nefisle mücadele üzerinden geçerek; en sonunda hakikatte fenâ ve tasavvufî keşfe ulaşan bir yükseliş söylemi ortaya koyar. O, bülbül ve gül gibi tasavvufî sembolleri, ilâhî âşık ile mutlak sevgili arasındaki ilişkiyi temsil etmek için kullanmıştır. Böylece onun şiiri, felsefe ile zevki, belâgat ile maneviyatı birleştiren bir yapı kazanmıştır.

¹⁴⁸ Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü).

¹⁴⁹ Ahmet Kalyon, “Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk'ında Bahar Mevsiminin Olumsuz Yansımaları,” *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, sy. 15 (Aralık 2021): 1-11

¹⁵⁰ Mustafa Göktaş, “Şeyh Gâlib'in 'Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen' Mısraı Bağlamında İnsanın Mahiyetine Dair,” *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009): 289-308.

Şeyh Gâlib, Türk edebiyatında derin bir iz bırakmıştır.¹⁵¹ O, klasik divan okulunun sonunu ve edebiyatın sembolizm ve tasavvufî soyutlamaya yönelişinin başlangıcını teşkil etmiştir. Eserleri, modern şairlerden Ahmed Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal ve Abdülhak Hâmid gibi isimler üzerinde etkili olmuştur. Günümüzde de Gâlib'in eserleri, hem Türk hem de dünya üniversitelerinde yüksek seviyeli tasavvuf edebiyatı örnekleri olarak okutulmaktadır, felsefî derinliği ve estetik yaratıcılığıyla tasavvuf ve edebiyatın ortak mirasında ölümsüzleşmiştir.¹⁵²

1.6.7. İbrahim Hakkı Erzurûmî

Ondan sonra, Osmanlı tasavvufunun 18. yüzyılın (12. hicrî yüzyıl) önde gelen isimalarından biri olarak İbrahim Hakkı Erzurûmî zikredilmelidir. O, şer'î ilimleri, manevî felsefeyi ve zengin edebî üretimi şahsında birleştirmiştir. (1703'te) Erzurum'da, Nakşibendî tarikatına mensup ilim ve tasavvuf ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini fıkıh, tecvid ve Kur'ân hıfzı üzerine almış, ardından Tillo'ya giderek Kadirî şeyhlerinden büyük mutasavvıf İsmâ'îl Fakîrullah'ın yanında dokuz yıl kalmış, böylece hem manevî terbiyeyi hem ilmî tahsili bir arada edinmiştir. Daha sonra İstanbul'a gitmiş, saray kütüphanesinden istifade etmiş ve Sultan 1. Mahmud'un himayesini kazanmıştır. Ardından Erzurum ve Tillo'ya dönmüş, hayatının geri kalanını burada geçirmiş ve (1780'de) vefat etmiştir.¹⁵³

İbrahim Hakkı telif bakımından oldukça verimli bir şahsiyettir. Tasavvuf, tabiat ilimleri, felsefe ve ahlâkî bir arada işleyen ansiklopedik eserler kaleme almıştır.¹⁵⁴ Meşhur kitapları arasında şunlar zikredilebilir:¹⁵⁵

- *Ma'rifet-nâme*: Tasavvuf, astronomi ve felsefeyi içeren ansiklopedik bir eser,
- *Hısnü'l-Ârifîn*: Tasavvufî sırların korunmasına dair bir kitap,

¹⁵¹ Bedî'a 'Abdü'l-Âl, *el-Edebü't-Türkiyyü'l-Osmânî*, 105.

¹⁵² Bedî'a 'Abdü'l-Âl, *el-Edebü't-Türkiyyü'l-Osmânî*, 105.

¹⁵³ Esin Kahya, "Erzurum'lu İbrahim Hakkı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, sy. 2-3 (Eylül 1999), 371-385.

¹⁵⁴ Mehmet Bayar, "Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Eğitim Anlayışı," *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/16 (2018): 39-66.

¹⁵⁵ Bayar, "Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Eğitim Anlayışı," 45.

- *Dîvân*: Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış gazel, medhiye ve irfânî şiirleri ihtiva eder,
- *Tezkiretü'l-Ahbâb*: Evliyâ ve mutasavvıfların biyografilerini toplayan eser,
- *el-İnsânü'l-Kâmil*: Ruhsal kemâl anlayışını konu edinen bir kitap.¹⁵⁶

Onun şiiri, ilâhî aşk ve tasavvufî vecd etrafında şekillenmektedir. Şiirlerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Ferîdüddîn Attâr'ın açık etkileri görülür. Dili güçlü ve sağlam olmakla birlikte, semboller ve felsefî mecazlarla zengindir. Aşkî sahili bulunmayan bir deniz, ilâhî vahdeti ise ebedî bir nur olarak tasvir eder. Ayrıca ses ve vezin tekrarlarını kullanarak metinlerine tasavvufî bir musiki boyutu kazandırır.

Şairin en meşhur şiir parçalarından biri, Hz. Peygamber'i "kerem madeni" olarak nitelediği beyitleridir:

هرایشده ذکر ایدردی نام رحمان اول کرم کانی
 ثنا وحمدہ بیغمبر ایدی کان اول کرم کانی
 اول ایدی مظهر الطاف و علمه و حلمه هم منبع
 که حسن خُلق ایله طولمشدی اول جانا اول کرم کانی¹⁵⁷
Her işde zikr ederdi nâm-ı Rahmân ol keremkânî
Senâ vü hamde peygamber idi kân-ı ol keremkânî
Ol idi mazhar-ı eltaf u ilm ü hilm dahi menba'
Ki hüsn-i hulk ile tolnmuşdı ol cânâ ol keremkânî

Bu beyitlerde şair, "kerem kânî" ifadesini tekrarlayarak Hz. Peygamber'i rahmed, lütuf, ilim ve güzel ahlâkın kaynağı olarak tasvir etmektedir. Böylece, ilk nur olarak kabul edilen nûr-i Muhammedî fikrine gönderme yapar. Metin, sürekli zikri vurgulamaktan başlar; ardından sena ve hamde yükselir; lütuf ve ilmin tecellisine geçer; en sonunda ise ahlâkî kemale ulaşır. Bu kademeli ilerleyiş, Hz. Peygamber'i ilâhî hakikatlerin kozmik aynası olarak gören bütüncül bir tasavvufî bakışı ortaya koyar.

¹⁵⁶ Bayar, "Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Eğitim Anlayışı," 45.

¹⁵⁷ İbrahim Hakkı el-Erzurûmî, *Dîvânü* (Dâruü's-Sa'âdeti's-Şerîfe, 1848), 1/26.

Onun etkisi yalnızca edebî alanda kalmamış, Osmanlı düşüncesinde vaazî ve terbiyeci bir iz de bırakmıştır. İbrahim Hakkı, nefsin tezkiyesine ve ruhânî terbiyeye odaklanmış; sükûtun ve tasavvufî sırların gizli tutulmasının önemini vurgulamış, bunların ehli olmayanlara ifşa edilmemesi gerektiği konusunda uyarmıştır. Ayrıca şeriat ile hakikat arasında bir denge tesis etmiş, zâhirî ibadetin ancak bâtinî marifetle tamamlanacağını ifade etmiştir.

Bu yönleriyle Erzurûmî, Nakşibendiyye ile Kadiriyye arasında fikrî bir köprü olmuş, ruhî zevki ilmî ve felsefî araştırma ile birleştiren ansiklopedik sûfî âlim tipinin örneği olarak öne çıkmıştır.¹⁵⁸

Birinci bölüm bize, Hicrî 13. yüzyılın siyasî ve kültürel bakımdan çalkantılı bir dönem olduğunu ve bu bunalımların genel olarak edebiyata, özel olarak da vaaz şiirine yansıdığını göstermiştir. Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, Avrupa seferleri, Kavalalı Mehmed Alî Paşa'nın yükselişi ve reformları, Sultan 2. Abdülhamid'in tehlikeleri bertaraf etme ve borçları ödeme gayretleri gibi büyük siyasî olaylar, edebiyatın topluma yeni bir denge kazandırma rolünü üstlenmesine zemin hazırlayan kaygılı bir tarihî iklim oluşturmuştur.

Edebiyat alanında ise matbaanın yaygınlaşması, eğitimin ilerlemesi ve oryantalizm hareketinin etkisi, bilimsel ve edebî bilinci yeniden canlandırmıştır. Bu süreç, geleneksel taklidin (taklitçiliğin) ve yenilikçi yaklaşımların (teceddüdün) bir arada bulunduğu zengin bir üretim dönemi meydana getirmiştir.¹⁵⁹ Bazı tarihçilerin bu dönemi "durgunluk çağı" olarak tanımlayan eleştirel hükümlerine karşın, mevcut şiir ve nesir örnekleri, edebî hareketliliğin sürdüğünü ve yeni türlerin ortaya çıktığını kanıtlamaktadır. Muammalar (bilmece), manzum tarihler ve bilmece bu döneme ait yenilikçi üretimler arasında yer almıştır. Ayrıca, Na't (Peygamberi öven şiir) geleneği yeniden güçlenmiş, vaaz (öğüt) ve zühd (dünyadan el çekme) konulu şiirler yaygınlaşmıştır.¹⁶⁰

Bu bölüm, Hicrî 13. yüzyıldaki vaaz şiirinin halkın sıkıntılarını ve kalplerin yumuşamasına duyulan ihtiyacı samimi bir şekilde yansıttığını ortaya koymuştur. Bu

¹⁵⁸ Adnan Memduhoğlu, "İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Manzûm İlmihâli," *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Nisan 2016).

¹⁵⁹ George Antonius, *Yakazatü'l-'Arab*, çev. Nâsirüddîn el-Esed – İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 101–110.

¹⁶⁰ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 7/184 (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995).

şairler, ölüm ve âhiret, dünyanın kınanması, zühd, dua ve niyaz gibi konuları işlemiş; ayrıca kalpleri yumuşatmak ve değerleri aşlamak için na‘t-ı şerifi bir vaaz aracı olarak kullanmıştır. Vaaz kavramı, davet, irşad ve nasihat ile kesişmiş, ancak özellikle kalbe tesir ve duygusal etki boyutuyla kendine özgü bir mahiyet kazanmıştır.

Dönemin şairleri, coğrafi ve fikrî çeşitliliği yansıtan bir tablo oluşturmuştur: Şam’da duygusal ve siyasî şairleriyle Emin el-Cündî, Mağrib’de ilâhî aşkı arifane bir anlayışla işleyen İbn. Acîbe, Filistin’de sembolik vaaz ve tasavvufî tecridiyle Ömer el-Yâfi, Irak’ta methiye ve vaaz şairleriyle Abdülğaffar el-Ahras ve Abdülbaki el-Ömeri, bunlara ek olarak ilham verici sûfi şair kimliğiyle Muhammed Mehdî er-Râvvâs öne çıkmıştır. Ayrıca, Osmanlı sahasında Şeyh Gâlib ve İbrahim Hakkı Erzurûmî gibi büyük şairlerin de bu çizgiye katılması, Arap ve Türk irfanının birleşerek şiir aracılığıyla kalpleri ıslah etme projesinde bulunduğu göstermektedir.

Sonuç olarak, birinci bölüm vaaz şiirinin Hicrî 13. yüzyılda gelişmesine zemin hazırlayan siyasî, edebî ve fikrî temelleri ortaya koymuş, en önemli konularını ve temsilcilerini incelemiştir. İkinci bölümde ise er-Râvvâs’ın divanı ile aynı yüzyılın diğer şairleri arasında karşılaştırmalı bir edebî değerlendirme yapılacaktır. Bu inceleme, onların ortak konuları (dua, niyaz, irşad) ve sanatsal özellikleri üzerinde yoğunlaşacaktır. Böylece çalışma, genel tanımlayıcı çerçeveden çıkarak, er-Râvvâs’ın konumunu ve bir mukayeseye geçecektir.

2. Bölüm

Hicrî 13. Asırda Vaaz Şiirinin Edebî Yönü: Râvvâs ve Bazı Şairler Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme

2.1. Muvâzene ve Mukayese Kavramları Üzerine Bir İnceleme

2.1.1. Mukayeseli Edebiyatın Tanımı ve Kapsamı

Mukayeseli edebiyat kavramı araştırmacılar arasında hâlen tartışmalıdır. 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış, Aydınlanma hareketinden ve Goethe'nin "Veltliteratur" çağrısından etkilenmiştir. Fransız yöntemi, edebiyatı yalnızca farklı dillerdeki ürünler arasında ilişki kurarak tanımlar.¹⁶¹ Amerikan yöntemi, sınırları daha geniş tutar; edebiyatı millî sınırları aşan bağlamlarda, sanat ve felsefe gibi diğer alanlarla ilişkili olarak inceler.¹⁶² Rus yöntemi ise şekilciliğin etkisiyle edebî sistemleri kültürler arasında yapısalcı bir yaklaşımla çözümlenmeye odaklanır.¹⁶³ Arap dünyasında karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, Batı'daki gibi bağımsız bir disiplin niteliği kazanmamış; daha çok "muvâzene" başlığı altında, belirli şairler veya metinler arasındaki benzerlik ve farklılıkların değerlendirilmesine dayalı bir biçimde gelişmiştir. Bu yaklaşımın klasik örneklerinden biri, Âmidî'nin *el-Muvâzene beyne Ebî Tammâm ve 'l-Buhturî* adlı eseridir. Batı'daki kuramsal çerçeve ise, Van Tieghem'in "dil, milliyet ve siyasî sınırları aşan edebiyatlar arasında kapsamlı karşılaştırma" şeklindeki tanımıyla klasik temelini oluşturmuştur. Modern dönemde küreselleşmenin etkisiyle bu tanımın kapsamının genişlediği ve farklı disiplinlerle ilişkili yeni boyutların ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁶⁴

¹⁶¹ Yûsuf Bekkâr, *el-Edebu'l-Mukâren* (Amman: Câmi'atü'l-Kuds el-Meftûha, 1996), 60.

¹⁶² Menâhicu Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, *el-Edebu'l-Mukâren* (Kuala Lumpur: Câmi'atü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, ty.), 67.

¹⁶³ Muhammed 'Abbâs, *Muhâdarât fî'l-Edebi'l-Mukâren* (Mostaganem: Câmi'atü Mostaganem, 2008), Erişim: 19.05.2025.

¹⁶⁴ Van Tieghem, *el-Edebu'l-Mukâren* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1951), 62.

2.1.2. Muvâzene ile Mukayese Arasındaki Fark

Muvâzene, aynı dil ve kültür çerçevesinde iki edebî eserin karşılaştırılmasıdır. Örneğin, Arap edebiyatında Ebû Temmâm ile Buhturî yahut Hâfız İbrahim ile Ahmed Şevkî arasındaki karşılaştırmalar.¹⁶⁵ Bir görüşe göre, mukayeseli edebiyat farklı dil ve kültürlerle ait edebiyatların karşılaştırılmasını kapsar (örneğin Arap ve İngiliz edebiyatı). Dolayısıyla mukayese, hem dil hem kültürü bir araya getirirken muvâzene daha dar bir çerçevede, aynı kültür ve dil bağlamında yapılan karşılaştırmadır.¹⁶⁶

2.1.3. Muvâzenenin Tanımı

Lügat olarak muvâzene, “eşitlemek, dengelemek, karşı karşıya koymak” anlamına gelir.¹⁶⁷ Kur’ân’da geçen ﴿وَأَقِيمُوا آلُوزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ “Ölçüyü adaletle tam tutun ve teraziyi eksiltmeyin.”¹⁶⁸ anlamına işaret eder. İstilahî olarak ise muvâzene, “iki şair arasında eşit bir bakış açısıyla yapılan karşılaştırmadır.”¹⁶⁹ Bu, edebî unsurların, sanatların ve dönemlerin incelenmesiyle güçlünün zayıftan ayırt edilmesi, üslup farklılıklarının ortaya konmasıdır. Arap edebiyatında bu türün (mukayeseli eleştirinin) erken örnekleri, el-Âmidî'nin (ö. 370/980) "*el-Muvâzene beyne't-Tâ'iyeyn*" ve el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) "*el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve Husûmih*" gibi klasik eserlerinde tespit edilmektedir. Nitekim Mâzin el-Mubârek, muvâzeneyi “edebî metinlerin zayıf ve güçlü yönlerini belirleyen bir eleştiri yöntemi” olarak nitelendirir. Bu bağlamda, geçmişte şairler, şiir değerlendirmesinde tecrübesiyle meşhur olan en-Nâbiğa el-Zubyânî'ye (öl. 604/207) başvurmuşlardır.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cem Mustalahâti'n-Nakd el-'Arabî el-Kadîm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001), 412.

¹⁶⁶ Matlûb, *Mu'cem Mustalahâti'n-Nakd*, 394.

¹⁶⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/373.

¹⁶⁸ er-Rahmân, 55/9.

¹⁶⁹ İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'îs-Sakâfe, 1983), 322.

¹⁷⁰ Zekî Mübarek, *el-Muvâzene beyne's-Şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993), 7.

2.2. Ortak Vaaz Yaklaşımlarından Bazıları

Bu bölümde, şairler arasında ortak bir eksen oluşturan vaazın işleniş biçimleri ele alınacaktır. Vaaz, Hicrî 13. yüzyılın ahlâkî ve dinî hassasiyetlerini yansıtmakta olup, farklı şiirsel ve tematik yaklaşımlar çerçevesinde incelenmeye uygundur.

1) **Vaazın amacı:** Şairlerden biri günahlardan sakındırmayı tehdit ve korkutma üslûbuyla işlerken, bir diğeri itaate yönlendirmeyi müjdeleyici ve teşvik edici bir söyleyişle ele alabilir. Böylece aynı temanın farklı hedef ve yönelimlerle işlendiği görülür.

2) **Şiirsel üslûp:** Bir şair ceza ve sevabı tasvir ederken semboller ve belâgat unsurlarından yararlanabilir; bir başka şair ise dinleyici üzerinde doğrudan etki uyandırmak amacıyla açık ve sade bir hitap tarzını tercih edebilir. Bu durum, vaaz çerçevesinde üslûp çeşitliliğini ortaya koyar.

3) **Akîdevî muhteva:** Bazı şairler vaazı daha çok Allah korkusu ve âhîret merkezli bir bağlamda işlerken, diğeri ilâhî rahmed, tevbe ve manevî yakınlık gibi unsurları öne çıkarabilir. Bu çeşitlilik, farklı teolojik vurguların metinlere yansımaları göstermektedir.

4) **Toplumsal bağlam:** Bir şair içinde bulunduğu dönemdeki toplumsal çözülme ve bozulmaları konu edinirken, bir diğeri birey ile Allah arasındaki ilişkiye yoğunlaşabilir. Böylece sosyal çevrenin vaaz anlayışı üzerinde nasıl bir etki oluşturduğu anlaşılabilir.¹⁷¹

Bu karşılaştırma, mukayeseli edebiyat örneklerinde olduğu gibi farklı dil ve milliyetleri gerektirmez; aksine Arap şiiri çerçevesinde, ortak bir dil ve kültür bağlamında gerçekleştirilir. Burada esas amaç, her bir şairin vaaz temasını hangi üslûp, muhteva ve bağlam unsurlarıyla işlediğini ortaya koymaktır. Böylece Arap şiirinin anlaşılmasını derinleştiren analitik bir inceleme sunulmuş olur. Bununla birlikte, bu tür çalışmalar gelecekte farklı edebiyat ve dönemleri kapsayan daha geniş mukayeselere de zemin hazırlayabilir.

2.2.1. Yalvarış, Talep ve Dua

Duanın, inanç sistemi içerisindeki konumu oldukça merkezidir ve yüksek bir manevî değere sahiptir. Dua, bireyin Tanrı ile kurduğu mahrem (gizli) ilişkinin temelini oluşturur;

¹⁷¹ Muhammed Şihâbüddîn, “Tetavvuru’ş-şîr-i’l-Arabî fi’l-Asr-i’l-‘Osmanî”, el-Bâsu’l-İslâmî, 11 Temmuz 2022, erişim: 03.05.2025, <https://albasulislami.com/تطور-الشعر-العربي-في-العصر-العثماني/>

kalbin sıkıştığı anlarda yükselen bir yöneliş ve yoğun manevi özlem duyulduğunda ruhun içsel ifadesidir. Dua, kişinin kendi güç ve yeteneklerinden feragat ederek arınma sağladığı bir an olarak tanımlanır. Bu eylemde kul, Tanrı'nın huzurunda, tüm sıkıntı ve üzüntülerini, insanlardan sakladığı tüm beklenti ve endişelerini mutlak teslimiyetle ilahi kudrete havale eder.¹⁷²

Duada, tevhidin hakikati en güzel suretiyle tecellî eder; çünkü Allah'tan başka sığınılacak bir yer yoktur, O'nun rahmedinden başka kurtuluş da yoktur. Dua, dillerden önce kalplerin ibadetidir; gözle görünmeyen, fakat gökte işitilen ve yerde kabul olunan huşû köşesidir. Ne kadar sadıktır dua, kırık bir kalpten yükseldiğinde! Ve ne kadar kerîmdir Allah, karşılıksız cevap verdiğinde! Ne mutlu o kimseye ki duanın kapısını tanır, ona huşû ile yönelir; gözünden samimi bir yaş, ellerinden titrek bir hâl ve dilinden yalnızca "Yâ Rab!" sözü dökülür. Bu noktada, Nu'mân b. Beşîr'in rivayet ettiği şu hadisi hatırlarız: Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurdu ki: "Şüphesiz dua, ibadetin ta kendisidir."¹⁷³ Sonra şu âyeti okudu: {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} "Bana dua edin ki size icabet edeyim."¹⁷⁴ Bu bağlamda, Allah'a yönelik münâcâtlarında yolları iki temel mecraya ayrılmıştır; her birinin kendine özgü manevî tadı ve ifade gücü vardır. Bu yollardan ilki, yollar daraldığında ve kalpleri zayıflık bulutları kapladığında, şair sesini Allah'a yalvarışla yükseltir. Bunu ise Allah'ın en sevgili kulu olan Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şefaatine tutunarak yapar. Sahâbe ve velîlerin nurlarıyla aydınlanır; onları sevgiyle arınmış, ihlâsla yücelmiş, Allah tarafından seçilip kendisine yaklaştırılmış kimseler olarak görür. Şair, kırılma anında onları yalnızca rızaya ulaştıran bir merdiven, rahmede açılan bir köprü ve dualara icabet olunan bir makam olarak görür. Nitekim İmam Bûsîrî *Kasîdetü'l-Bürde*'sinde şöyle der:

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَا لِي مِنْ أَلْوَدُ بِهِ سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْخَادِثِ الْعَمِيمِ¹⁷⁵

Ey mahlûkatın en keremlisi! Büyük felaketler geldiğinde, senden başka sığınacak kimsem yoktur.

¹⁷² Abdülhamid Cebbûrî, *Şi'rîyetü'l-Hitâb fi'l-münâcât es-sûfiyye fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî* (Doktora tezi, Câmî'at el-Hâc Lahdar Bâtne, 2013), 55.

¹⁷³ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matbaat Mustafâ el-Bebî el-Halebî, 1975), 5/211, (no: 2969).

¹⁷⁴ Mü'min, 40/60.

¹⁷⁵ İbn Acîbe, *el-'Umde fi Şerhi'l-Bürde* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 304.

Bu yaklaşım, Osmanlı tasavvufunun karakterini ve evliyâ ile sâlihlerin bereketinden ve manevî desteğinden istimdâd etme kültüründen aldığı etkileri yansıtmaktadır. Ancak bu araçları merkeze alan eğilimin karşısında, Yalvarış ve istek doğrudan münâcât yoludur; kul ile Rabbi arasındaki perdelerin kalktığı, şiirin gizli bir niyaza dönüştüğü andır. Şair, kalbinin derinliklerinde bu niyazı fısıldar; burada ne aracı ne de şefaatçi vardır. Bu yolda yalnızca sadâkat, kırıklık ve ihlâs vardır; her beyte ve her nağmeye gölgesini düşürür.

İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) bu anları, “sırta saflık kazandıran, daimi şuhûd ve zikre ulaştırıcı vesileler” olarak nitelemiştir.¹⁷⁶

Bu bölümde, Râvvâs, el-Yâfi ve el-Harrâk¹⁷⁷ gibi şairlerin eserlerinde bu iki üslûbu nasıl işlediklerini ele alacağız. Böylece, duygunun inançla nasıl birleştiğini, duanın sanatla nasıl buluştuğunu göreceğiz. Nihayetinde şiir, şairin kelimeleriyle namaz kıldığı küçük bir mihraba dönüşecek; onun harflerinden tevhid ve huşû çiçekleri açacaktır.

2.2.1.1. Tevessül

Tevessül (التَوَسَّل) – lügat anlamı: (وَسَلَ فُلَانٌ إِلَى رَبِّهِ) ifadesi, bir kimsenin Allah’a yaklaştıracak bir amel işlemesi demektir.¹⁷⁸ Halîl’e göre bu fiil “şeddeli” olarak da gelir: (وَسَلْتُ إِلَى رَبِّي وَسَيْلَةً) ifadesi, “Rabbime O’na yaklaşmamı sağlayan bir amel (yaklaştırmacı bir ibadet) sundum” anlamına gelir. (وَتَوَسَّلْتُ إِلَى فُلَانٍ بِكِتَابٍ أَوْ قَرَابَةٍ) ise “Bir mektup veya akrabalık bağı vasıtasıyla ona yaklaştım, onun nezdinde yakınlık kazandım” demektir.¹⁷⁹ (الْوَسِيلَةَ), yüksek makam ve mertebe anlamına gelir; (الْوَاسِلَةَ) şeklinde de kullanılır.¹⁸⁰

¹⁷⁶ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn fi şerhi'l-Erba'in* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 484.

¹⁷⁷ Muhammed el-Harrâk el-Hasenî eş-Şâzelî ed-Derkâvî, Ebû Abdullah olarak da bilinir. Tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında derin bilgiye sahip önde gelen bir fakih ve sûfi idi. Aynı zamanda edebî ve şiiri katkılarıyla da tanınmıştır. Tétouan’da yaşamış ve burada 1261/1845 yılında vefat etmiştir. Zengin bir kültürel miras bırakmış, özellikle tasavvufî tefekkürlerini ve derin mânevî vizyonunu yansıtan bir divan telif etmiştir. Ömer Ridâ Kahhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.), 11/206.

¹⁷⁸ el-Mufaddal b. Seleme, *el-Fâhir*, thk. 'Abdü'l-'Alîm et-Tahâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Kutub el-'Arabiyye – İsâ el-Bebî el-Halebî, 1961), 201.

¹⁷⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/298.

¹⁸⁰ es-Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994), 8/377.

(تَوَسَّلَ إِلَيْهِ بِوَسِيلَةٍ) ifadesi ise, kişinin Allah'a yaklaşmasına vesile olacak bir amel işlemesi manasındadır.¹⁸¹ Tevessül, bir kimseye veya bir amaca yaklaşmak için başvuru vasıta ve aracılığı ifade eden bir kavramdır. Klasik kaynaklarda bu terim, kişinin yararlanmayı umduğu bir sebebe yönelmesi şeklinde açıklanmıştır. Bu bakımdan, vesîle bir şeye ulaşmayı ve onunla yakınlaşmayı sağlayan araç demektir.¹⁸²

Tevessül, İslâmî tecrübenin en derin manevî görünümünden biri olarak değerlendirilir. Mü'min, bunda Allah'a yaklaşmanın bir yolunu bulur; kabul edileceğine inanılan bir vasıta aracılığıyla: Salîh ameller, peygamberlerin duaları yahut sâlihlerin bereketi gibi. Tevessül, dinî ve halkî şuurda, kulun Allah'a karşı fakrını ve huzurunda kırıklığını ifade eden bir ibadet pratiği olarak kökleşmiştir; özellikle musibet ve sıkıntı zamanlarında daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Bununla birlikte tevessül yüksek manevî çağrışımlarına rağmen İslâmî düşünce içerisinde itikadî bir ihtilâfın konusu olmuştur. Tasavvuf ehli ve birçok Sünnî âlim, farklı türleriyle tevessülü kabul etmiş; peygamberler ve sâlihlerle tevessülün, Allah'ın izni ve kudreti dışında müstakil bir tesir atfetmediği sürece tevâhid dairesinden çıkmadığını savunmuşlardır. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*'de şu ifadeler yer alır: “Kul, Allah Teâlâ'dan ihtiyacı, Peygamberi'in huzurunu vesile kılarak ister. En büyük ve en önemli istek, hüsn-i hâtime, Allah'ın rızası ve mağfiretidir. Sonra kul, Peygamber'den şefaât talep ederek şöyle der: ‘Yâ Resûlallah, senden şefaât istiyorum. Yâ Resûlallah, senden şefaât diliyorum ve seninle Allah'a tevessül ediyorum ki Müslüman olarak senin milletin ve sünnetin üzere öleyim.’ Böylece şefkat ve merhamete vesile olacak her şeyi zikreder.”¹⁸³

Öte yandan, bazı Selefî akımlar ise tevessülü reddetmiş, bunu şirke götüren bir vesile olarak görmüşlerdir. Onlar, dua ve isteğin yalnızca Allah'a yöneltilmesi gerektiğini belirten nasların zahirine bağlı kalmış ve hiçbir aracının kabul edilmeyeceğini

¹⁸¹ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 338.

¹⁸² Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemü's-Şikâkiyyü'l-Mu'assal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 2/1052.

¹⁸³ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr 'alâ'l-Hidâye* (Kahire: Mektebetü ve Matba'at Mustafâ el-Bebî el-Halebî, 1970), 3/181.

savunmuşlardır.¹⁸⁴ Bu itikadî farklılık, dinî šiire de yansımıştır. Vaaz şairleri, tevessülü hem bir belâgat aracı, hem de bir imanî tavır olarak kullanmışlardır. Tevessülün šiirdeki tezahürleri, çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır: Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'den şefaât talebi, ameller veya Allah'ın isimleri vesilesiyle O'na yalvarış, yahut evliyâ ve sâlihlerse sevgi ve huşû ile yöneliş. İslâm kültüründe tevessül, ulemânın çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmiş ve sahih hadislerden, nübüvvet örneklerinden dayanaklarını almıştır. Bu çerçevede öne çıkan başlıca şekiller şunlardır:¹⁸⁵

1) Dua Talebiyle Tevessül (التوسل بطلب الدعاء):¹⁸⁶

Müslüman bir kimsenin, Hz. Peygamber'den Sallallâhu Aleyhi ve Sellem veya sâlih kişilerden hayatta oldukları sürece kendisi için dua etmelerini istemesidir. Nitekim hadiste rivayet olduğuna göre, bir adam Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'e gelerek: “*Yâ Resûlallah, mallar helâk oldu, yollar kesildi; Allah'a dua et de bize yağmur göndersin*” dedi. Bunun üzerine Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle dua etti: “*Allâhümme ağısnâ (Allah'im bize yağmur indir, yardım et) ...*”¹⁸⁷ Bu tür, sâlihlerin duasının bereketiyle yapılan tevessülü ifade eder ve onların hayatta oldukları durumda gerçekleşir. Bu hususta herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır.¹⁸⁸

2) Allah'ın İsim ve Sıfatlarıyla Tevessül (التوسل بأسماء الله وصفاته):

Bu, duanın en yüce kapılarından ve kabul edilmesine en yakın vesilelerden biridir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmuştur: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ “*En güzel isimler Allah'ındır; O'na bu isimlerle dua edin*”¹⁸⁹ Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve

¹⁸⁴ Muhammed Nesîb er-Rifâ'î, *et-Tevassul ilâ Hakîkati't-Tevessül – el-Meşrû' ve'l-Memnû'* (Beyrut: Dâru Lubnân li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1979), 184.

¹⁸⁵ Muhammed Alevî el-Mâlikî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah* (Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, t.y.), 59 vd.

¹⁸⁶ 'Adnân Zühâr, *Keşfü'l-Lisâm 'an Cevâzi't-Tevessüli bi-Seyyidi'l-Enâm* (Dâru'l-Beydâ': Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, ty.), 3–6.

¹⁸⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002), 2/28, (no. 1014).

¹⁸⁸ Alevî el-Mâlikî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*, 59 vd.

¹⁸⁹ el-A'râf 7/180.

Sellem'in de dualarında şöyle söylediği sabittir: (يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيْثُ) “*Ey diri ve kâim olan Allah, rahmedinle yardımını diliyorum.*”¹⁹⁰

3) SALİH Amellerle Tevessül (التوسل بالأعمال الصالحة):

Kulun, Allah'a yaptığı ihlaslı bir amelini vesile kılarak yönelmesidir. Bunun en meşhur örneği, üç Kişinin Mağara Kıssası.¹⁹¹ Mağaranın kapısını kapatan büyük bir kaya üzerlerine kapanmış, kurtuluş imkânsız hale gelmişti. Bunun üzerine her biri, hayatında yaptığı samimi bir ameli vesile ederek Allah'a dua etmiş, Allah da onların dualarını kabul ederek kayayı kaldırmış ve onlara kurtuluş nasip etmiştir.¹⁹²

4) Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Zâtıyla Tevessül (التوسل بذات النبي) – Vefatından Sonra:

Bu tür, “Peygamber'in zâtıyla yahut makamıyla tevessül” olarak adlandırılır. Fakihlerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiş, bazıları ise yalnızca ameller, esmâ ve dua ile tevessül sınırında kalmıştır. Bunların arasında İbn Teymiyye de vardır; o, bu meseleyi ayrıntılı şekilde *er-Reddu 'alâ'l-Bekrî* adlı eserinde ele almıştır.¹⁹³ Biz burada ihtilafların tafsilatına girmeyeceğiz; ancak faydayı tamamlamak üzere, cevaz verenlerin delillerinden sadece bir hadisi zikretmekte yarar vardır. Bu, meşhur (حَدِيثُ الْأَعْمَى) Kör Hadisi dir. Osman b. Huneyf'in rivayetine göre, görme engelli bir adam Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'e gelerek: “*Allah'a dua et, gözlerimi iyileştirsin*” dedi. Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurdu: “*İstersen senin için dua edeyim; istersen sabredersen, bu senin için daha hayırlıdır.*” Adam: “*Hayır, dua et*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ona abdest almasını, güzelce abdest aldıktan sonra iki rek'at namaz kılmasını ve şu duayı yapmasını emretti: “اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ، يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ فَتُقْضَى لِي، اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ.” “*Allah'ım! Senden istiyorum ve rahmed Peygamberin Muhammed Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'i vesile ederek Sana yöneliyorum. Ey Muhammed! Bu ihtiyacımda Rabbime*

¹⁹⁰ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 5/539, (no. 3524).

¹⁹¹ el -Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/91, (no. 2272).

¹⁹² Alevî el-Mâlikî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*, 59 vd.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *er-Reddu 'alâ'l-Bekrî* (Medîne: Mektebetu'l-Ğurabâ'i'l-Eseriyye, 1997), 1/448.

*Seninle yöneldim ki, benim için gerçekleşsin. Allah'im, onu benim hakkımda şefaathçi kıl!*¹⁹⁴

Vaaz şiirinin özünde bir kurtuluş çağrısı ve rahmede sığınma bulunduğundan, Râvvâs, şiirlerinden birini tevessül ve teslimiyeti özetleyen bir nida ile başlatır. Bu nida, ârifin yakînini ve tevekkül sahibinin güvenini yansıtır; âdeta şair, gayb huzurunda fısıldamaktadır:

وَلِدْفَاعِ الْكَرْبِ بِاللَّهِ اسْتَعِثْ فَإِنَّ رَبِّي لَمْ يُخَيِّبْ مَنْ دَعَا¹⁹⁵

Sıkıntıyı defetmek için Allah'a yalvar; çünkü Rabbim, Kendisine yönelip dua edeni asla mahrum bırakmaz.

Bu beyitte, Râvvâs'ın tasavvufî üslûbunu belirginleştiren saf tevhîdî eğilim gözler önüne serilir. Anlam, Allah'ın tek sığınak olduğuna dair sarsılmaz bir yakîn üzerine inşa edilmiştir. Şair, bir emir kipi kullanır: “*İsteğis*” (yardım iste). Bu ifade, ya şairin kendi nefesine ya da okuyucuya yöneltilmiş samimî bir davet olup onu sıkıntı anında doğrudan Allah'a yönelmeye çağırır. Haber cümlesi olan (*fe-inne rabbi lem yukhayyib men de'a*), bu anlamı pekiştirir ve ona, Kur'ân-ı Kerîm'in kavram dünyasından beslenen şer'î bir boyut kazandırır. Burada duâ, recâ ve istigase gibi kelimeler, rahmed ve icâbet bağlamlarında sıkça tekrarlanır. Nitekim Kur'ân'da da şöyle buyrulur: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَا﴾ “*Ya da sıkıntıya düştüğü zaman, kendisine dua edenin duasını kabul eden kimdir?*”¹⁹⁶

Râvvâs, yalnızca şikâyet ve tezarruda kalmaz; şiirsel yönlendirmesini, tam bir teslimiyet ve Allah'a sığınma makamına yükseltir. Nitekim başka bir yerde şöyle der:

وَإِنْ دَهَى طَامِسٌ كَرِبٍ فَاعْتَصِمْ بِاللَّهِ كَمْ كَرِبٍ بَدَا الشَّانِ انْجَلَى
وَإِنْ تَنَاهَى فَادِحٌ بِشَدَّةٍ قَلْ حَسْبِيَ اللَّهُ تَعَالَى وَكَفَى¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mü'essese er-Risâle, 2001), 28/478, (no. 17240); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 5/569, (no. 3578).

¹⁹⁵ Muhammed Mehdî es-Sayyâdî, *Dîvân Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn* (Kahire: Matba'atü'l-Kâhire, 1898), 30.

¹⁹⁶ en-Neml 27/62.

¹⁹⁷ Râvvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 33.

Eğer karanlık bir sıkıntı gelip çökerse, Allah'a sığın; çünkü nice dertler bu şekilde defolup gitmiştir.

Ve eğer ağır bir musibet dayanılmaz noktaya ulaşırsa, de ki: 'Bana Allah yeter; O, ne güzel Vekildir!'

Şair bu beyitlerinde, işlerini tamamen Allah'a havale etme felsefesini dile getirir. Bela ne kadar şiddetli ve büyük olursa olsun, Allah'a sığınmak ve "hasbunallâhu" demek gamı gidermeye kâfidir. Burada, Tebük Gazvesi bağlamında müşriklerin tehdidine karşı Müslümanların söylediği şu âyete de işaret edilmektedir: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَد جَمَعُوا لَكُمْ فَأَخْشَوْهُمْ فَرَّادَهُمْ فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ "Kendilerine, 'İnsanlar size karşı toplandı; onlardan korkun!' diyenlere gelince; bu, onların imanını artırdı ve 'Allah bize yeter; O ne güzel vekildir!' dediler."¹⁹⁸ Bu âyet, mümine psikolojik bir huzur ve kesin bir güven verir. Kişi, başına gelen her şeyin işleri düzenleyen Allah tarafından takdir edildiğini idrak eder; böylece kaygısı yok olur, korkuları dağılır. Çünkü o artık belalarla baş etme ve teslimiyet konusunda Kur'ân ruhunun canlı bir yansımasına dönüşmüştür.

Râvvâs, şiirinde tekrar eden şart üslûbunu (*in dehe*) ve (*in tenehe*) ifadeleriyle kullanarak muhatabı sıkıntının giderek artacağına hazırlamaktadır. Burada geçen (*tâmisu kerbin*) ifadesi ise bir mürekkebin mecaz-ı mürseldir; zira şair, kederi adeta kör eden ve helâke sürükleyen azgın bir varlık gibi tasvir etmektedir. Ne kadar büyük olursa olsun, bu keder Allah'a tam bir teslimiyet ile karşısında eriyip yok olmaktadır. Nitekim beyitlerin sonunda yer alan (*ve kefâ*) kelimesi, Allah ile yetinme, O'na teslim olma ve O'na sığınma anlamlarının tamamını özetlemektedir. Bu yönüyle beyit, müminin musibetlerle karşılaşırken izlemesi gereken yolu öğretmekte ve imanın sunduğu teselliye veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak Râvvâs, burada durmaz; tevessül mertebelerinde yükselmeye devam eder. Bu defa, Muhammedî ufka bir pencere açar; Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem zikrini ferah kapısı ve gamın giderilme vesilesi kılar. Zira gönüller kırıldığında, onunla onarılır. Nitekim şöyle der:

وَإِذَا الْأُمُورُ تَغَلَّقَتْ أَبْوَابُهَا فَادُّكُرْ مُحَمَّدَ وَالْمُؤْمَلُ قَدْ حَصَلَ¹⁹⁹

İşlerin kapıları kilitlendiğinde, an Muhammed'i; O zaman beklenen umut, gönülde gerçekleşir.

¹⁹⁸ Âl-i İmrân 3/173.

¹⁹⁹ Râvvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 249.

Bu beyitte, Allah'a istigâseden Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem zikriyle tevessüle bir geçiş gözlemlenir. Bu ifade, içten bir tevessül örneği olarak değerlendirilebilir. Şair, Allah'a doğrudan yönelmekle birlikte, niyazında O'nun rahmedinin en büyük tezahürü kabul edilen Resûl-i Ekrem'i Sallallâhu Aleyhi ve Sellem vesile göstermektedir. Bu kullanım, Kur'ân'daki dua ve niyaz üslûplarıyla ilişkilendirilebilir ve özellikle şu âyeti çağrıştırmaktadır: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ “Biz seni âlemlere ancak rahmed olarak gönderdik.”²⁰⁰

نَدْعُوكَ بِالرَّحْمَةِ الْعُظْمَى الَّتِي سَبَقَتْ
فِي عَالَمِ الْأَمْرِ شَأْوَ السَّادَةِ النَّجَبَا
أَغْنِي بِهِ الْمُضْطَفَى الْمُخْتَارَ مِنْ مُضَرٍ
مَنْ أَنْتَ أَنْتَجْتَهُ خَيْرَ الْوَرَى نَسَبًا²⁰¹

Sana, emir âleminde seçkinlerin mertebelerini aşmış olan en yüce rahmedle niyaz ediyoruz.

Bundan kastım, Mudar soyundan seçilmiş Mustafa'dır; Senin mahlûkatın en hayırlısı olarak ortaya çıkardığın o zattır.

Bu beyitlerde, Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, ilâhî rahmedin en geniş tezâhürü olarak tasvir edilir. Şair, onunla tevessül edildiğinde kırık gönüllerin onarılacağına inanır. Nitekim (*a'nî bihî el-Mustafâ*) ifadesiyle maksadını açıkça dile getirir: Kastı, Allah tarafından seçilmiş olan Resûl-i Ekrem'dir Sallallâhu Aleyhi ve Sellem. Artık Râvvâs, duadan daha ileri bir makama yükselir; burada dua, nebevî bir feyiz tecellisine dönüşür. Şair, Muhammedî nûrunu ilâhî bir tecelli olarak görür; bu nur, Allah'a doğru seyrin bizzat kendisini temsil eder. Bu perspektiften aşağıdaki beyitler şekillenir:

بِرُوحِ رَسُولِ اللَّهِ يُنْهَجُ لِلرَّبِّ
وَيَحْضُلُ كُلُّ الْقَصْدِ فِي الْبُعْدِ وَالْقُرْبِ
حَظِيرَتُهُ مَعْنَى حَظِيرَةِ رَبِّهِ
لَهَا الْمَدَدُ الْمَبْسُوطُ لِلْعُجْمِ وَالْعُزْبِ
أَجَلٌ فِي حِمَاهَا الْقَلْبَ وَاجِلٌ بِنُورِهَا
غِشَاءٌ أَفَانِينَ الْهُمُومِ عَنِ الْقَلْبِ²⁰²

Allah Resûlü'nün ruhuyla, Rabbe giden yol belirir; uzakta da yakında da bütün maksat gerçekleşir.

²⁰⁰ el-Enbiyâ 21/107.

²⁰¹ Râvvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 44.

²⁰² Râvvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 45.

Onun huzuru, Rabbin huzurunun bir tecellisidir; feyzi, Arap'a da Acem'e de cömertçe yayılır.

Kalbini onun himayesinde gezdir; nuru ile gönlünden gamın perdelerini sil, bir bir.

Râvvâs, bu beyitlerde (*el-Hadratü'l-Muhammediyye*) feyzin kaynağı olarak sunar. Böylece, onunla birlikte Allah'a ulaştıran nûrânî bir yol oluşur. Bu düşünce, Resûlullah'ın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu sözüyle de desteklenmektedir: “Ben, Âdemoğullarının efendisiyim; bunda övünç yoktur.”²⁰³ Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, bu hakikatin özellikle kıyamet gününde ortaya çıkacağını belirtmiş, adeta “Ben, Allah'ın emriyle hakikat âleminde vesîleyim; öyleyse niçin bunu sûretler ve gölgeler dünyasında inkâr ediyorsunuz?” demiş gibidir.²⁰⁴ Son beyitte, (*ecil fî himâhâ el-kalbe*) ifadesinde Râvvâs, ruhanî hareket ile nûrânî tecelliyi iç içe dokur. Şair, okuyucuyu Muhammedî hadraya ait “himâ” kavramı etrafında düşünmeye davet etmektedir. Bu bağlamda kalbin, manevî bir yolculuğa işaret eden bir unsur olarak ele alındığı görülmektedir. Metindeki “himâ” kelimesi hem şer'î literatürde koruma alanını ifade eden anlamıyla hem de tasavvufî metinlerde yer alan manevî boyutuyla kullanılmaktadır. Nitekim hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Dikkat edin! Her hükümdarın bir koruluğu vardır. Allah'ın koruluğu ise O'nun haram kıldığı şeylerdir...”²⁰⁵ Eğer kalp, ilâhî nazarın mahalli ise onun nübüvvet himâsında hareket etmesi, kalbin Allah'tan gayri her şeyden arınması demektir. Burada Muhammedî nur, bir keşif aracı olarak belirir; kalbin üzerine yığılmış “gam ve keder perdelerini (*efânînu'l-humûm*) ortadan kaldırır. Bu anlam, bazı âriflerin sözleriyle de keşişir: “Kalbim vardır; eğer ona karşı gelirsem Allah'a karşı gelmiş olurum. Çünkü onun içine ancak itaat düşer, onun içinde yalnızca hak yerleşir. Böylece o, Allah'ın bana gönderdiği bir elçi olmuştur; ona karşı gelen, gönderene de karşı gelmiş olur.”²⁰⁶ Aynı zamanda bu düşünce, Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyeti hatırlatır: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ﴾

²⁰³ İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ty.), 2/1440, (no. 4308).

²⁰⁴ Nâsır el-Mîhî, *el-Hakikatü'l-Muhammediyye Tetecellâ fî 'Asri'l-İlm* (Kahire: Dâruü'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2019), 73.

²⁰⁵ Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Matba'tü İsâ el-Bebî el-Halebî ve Şürekâhu, 1955), 1/130, (no. 145).

²⁰⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî Mu'ameleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. 'Âsım İbrahim el-Kiyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/210.

﴿مُبِينٌ﴾ “Andolsun ki size Allah’tan bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir.”²⁰⁷ Müfessirlerin çoğu bu âyetteki (نور) Hz. Muhammed Sallallâhu Aleyhi ve Sellem olduğunu belirtmişlerdir. Allah, onunla hakkı aydınlatmış, İslâm’ı ortaya çıkarmış ve şirk’i yok etmiştir. O, kendisiyle aydınlanan kimselere hakikati gösteren nûrdur.²⁰⁸

Eğer el-Yâfi’nin şiirine yönelirsek, onun üslûbunun Râvvâs’a benzediğini görürüz; fakat tevessül ve istiğâse konusunu daha açık ve belirgin bir şekilde işlemeyle ayrılır. Yâfi, burada yüksek bir tasavvufî tevessül örneği ortaya koyar. Kullanılan kelimeler, Hz. Peygamber’i Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ilâhî feyzin açıldığı kapı olarak gören olgun bir vizyonu yansıtır. Bu ise tasavvufta hakikat-ı Muhammediyye kavramına yönelişi açıkça göstermektedir. Nitekim şöyle der:

بِالْحَبِيبِ الَّذِي هُوَ الْبَابُ لِلْفَتْحِ وَمَنْ حَازَ مِنْكَ مِفْتَاحَ نَصْرِكَ
فَعَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالْآلِ وَالصَّحْبِ مَدَى الدَّهْرِ مَا هَمَّتْ غَيْثُ بَرِّكَ²⁰⁹

O sevgili ki, fethin kapısı odur; senin nusretinin anahtarını elinde tutandır.

Üzerine salât olsun; âline ve ashabına da... Senin bereket yağmurun yağdığı müddetçe, bu salât ebedî sürsün.

Bu beyitlerde Yâfi, Hz. Peygamber’i Sallallâhu Aleyhi ve Sellem sadece tarihî bir şahsiyet değil, aynı zamanda ilâhî rahmed ve nusret kapısı olarak konumlandırır. Böylece, onun şahsında hem tevessülün şiirsel ifadesi hem de hakikat-i Muhammediyye’nin tasavvufî yorumu belirginleşir. Râvvâs’ın, Muhammedî tevessül makamını nûr ve rahmed ekseninde bir vecd tecrübesi olarak kurguladığını gördükten sonra, el-Yâfi’nin bu beyitlerinde aynı çizginin tabiî bir devamını buluruz. Burada derin bir tasavvufî bakış açısı ortaya çıkar: İlâhî fetih, ancak Habîb-i Ekrem’in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem kapısından geçilerek elde edilir. O, ilâhî fethin ve Rabbânî nusretin bir vasıtasıdır. Kim Allah’a ulaşırsa, bu kapıdan ulaşmıştır. Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, hem fethin kapısı hem de feyzin vesîlesidir; zira bizzat o, fetih ve nusret sırrıyla donatılmıştır. Bu anlayış, Hz. Alî’nin (ra.) rivayet ettiği hadîse açıkça işaret eder.

²⁰⁷ el-Mâide 5/15.

²⁰⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Şâkir (Mekke: Dâru’l-Terbiye ve’l-Türâs, ty.), 10/143.

²⁰⁹ Ömer el-Yâfi, *Dîvânu Ömer Yâfi* (Beyrut: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1894), 4.

Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurmuştur: *Ben, düşmanlarımın kalbine korku salınarak muzaffer kıldım; bana yeryüzünün anahtarları verildi; bana Ahmed ismi verildi; toprak bana temizlik vesilesi kılındı; ümmetim de ümmetlerin en hayırlısı yapıldı.*²¹⁰ Bu durum, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem kâinatta zuhûrunun sebeplerinden biridir. el-Yâfi'nin beyitleri, tasavvufun en önemli söylemlerinden birini somutlaştırmaktadır: Resûlullah'ın konumu, İslâm geleneğinde vahyin tebliğ edicisi olarak merkezi bir yere sahiptir. Bu sebeple, Allah'a yönelik ve dinî sorumluluklarla ilgili hususlar, nübüvvet makamı aracılığıyla anlaşılmiş ve yorumlanmıştır. Buradaki Muhammedî vesîle, Allah'a giden yolun kendisidir. Nitekim İbn. Acîbe şöyle der: *“Resûlullah'ı yüceltme ve tazim etme, Allah'a en çok yaklaşır, Allah'ın rızasına ulaştırır ve kulun Mevlâsı'nın huzuruna girmesine vesîle olan amellerin başındadır. Çünkü o, Allah'ın en yüce kapısı ve kullarıyla Rabbi arasındaki en büyük vesîledir. Kim onu yüceltir, tazim eder ve en kâmil şekilde hizmet ederse, Allah onu hadranın içine alır; bu ise ta'zîm, heybet ve hürmet ile olur. Kim de ona tâbi olmaktan sapsarsa, evi kapısından değil, duvarından aşarak giren gibidir; böyle biri öldürülmeyi, kovulmayı ve uzaklaştırılmayı hak eder.”*²¹¹

el-Yâfi'nin diğer beyitlerinde ise Hz. Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem doğrudan hitap ettiği, onda sığılacak bir himâ ve bir vesîle bulunduğu görülür. Burada şair, kırıklığını açıkça itiraf eder ve ondan örtülmeyi, yardım ve nusret bulmayı ister. Bu, duygusal yoğunluğun yükseldiği bir hitaptır ve şiirin vaazî işlevini güçlendirmektedir:

إِلَيْكَ رَسُولَ اللَّهِ أَشْكُو نَوَائِبًا	مِنَ الدَّهْرِ لَا يَقْوَى لَهَا الْمُتَحَمِّلُ
وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنَّهَا بِكَ تَنْجَلِي	فَإِنَّكَ لِي حِصْنٌ وَجَاهٌ وَمَعْقِلُ
وَأَنْتَ خِيَارُ الرِّسَالِ بَلِّ وَإِمَامُهُمْ	وَأَنْتَ جَلِيلُ الْقَدْرِ أَنْتَ الْمُفْضَلُ
إِذَا هَمَّيْنِي أَمْرٌ لَجَأْتُ إِلَى الْحِمَى	وَأَعْلَيْتُ صَوْتِي أَنِّي مُتَوَسِّلُ
وَنَادَيْتُ يَا مُخْتَارُ أَنْتَ وَسَيْلِي	وَجَاهُكَ لِي سِرٌّ وَبَابُكَ مَنْهَلُ
أَرْحِبِي أَرْحِبِي مِنْ تَحْمَلٍ بِأَسْهَى	وَمِنْ رَوْعِهَا فَالْخَوْفُ عِنْدِي مُطَوَّلُ ²¹²

²¹⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/156, (no. 762).

²¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullâh el-Kurashî Reslân (Kahire: Hasan 'Abbâs Zekî, 1999), 4/104.

²¹² Yâfi, *Dîvânî*, 61.

Ey Allah'ın Resûlü! Zamanın getirdiği öyle musibetler söz konusudur ki, en güçlü ve dayanıklı kimse bile onları yüklenmeye güç yetiremez.

Ümidim odur ki seninle hepsi dağılır; zira sen benim için bir sığınak, bir izzet ve bir kalesin.

Sen peygamberlerin en hayırlısısın, bilakis onların imamısın; yüce mertebenle üstün kılınmışsın.

Bir iş içimi kaygıyla doldurduğunda, senin haremine sığınırım; sesimi yükseltir, “Ben tevessül ediyorum” derim.

Ve nida ederim: Ey Muhtâr! Sen benim vesîlemsin; senin şerefli makamın bana örtüdür, kapın ise tükenmez bir pınardır.

Rahatlat beni, rahatlat beni onun şiddetinden ve dehşetinden; çünkü bende bu korku uzayıp gitmektedir.

Bu beyitlerde şair, Hz. Peygamber'i Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yalnızca tarihî bir şahsiyet olarak değil, aynı zamanda sığınılacak bir liman ve ilâhî yardıma açılan vesîle olarak tasvir eder. Duygusal yoğunluk, vaazî fonksiyona hizmet ederek okuyucuyu tevessüle, duaya ve teslimiyete yöneltmektedir. Şair, beyitlerine açık ve doğrudan bir nida ile başlar; bu nida, bir ünsiyet makamı ve güçlü bir duygusal yakınlık ifade eder. Sanki muhatap karşısında durmakta ve ona içini dökmektedir. (*ileyke*) kelimesi, Resûlullah'ın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem kabrini ziyaret eden kimsenin söylediği şu selâmı hatırlatır: “*es-Selâmu ‘aleyke yâ Resûlallâh, es-Selâmu ‘aleyke yâ Nebiyyallâh, es-Selâmu ‘aleyke yâ Emîne'llâh.*”²¹³ Bu tür doğrudan hitap, Nevevî ve Sübkî gibi selef ulemâsı tarafından da onaylanmıştır. Onlara göre, Hz. Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem doğrudan nida etmek, ona kabrinde yaşıyormuş gibi nida etmektir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır: ﴿وَأَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ وَآوَابًا رَّحِيمًا﴾ “*Eğer onlar, kendilerine zulmettiklerinde sana gelip Allah'tan bağışlanma dileselerdi ve Peygamber de onlar için bağışlanma dileseydi, Allah'ı elbette tevbeleri çok kabul eden ve çok merhametli bulacaklardı.*”²¹⁴ Bazılarının iddia ettiği gibi bu âyet sadece Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem hayattaki istigfârına mahsus değildir. Bazı muhakkik (tahkik ehli) imamların da ifade ettiği üzere, ilgili Kur'an ayeti bağışlanma

²¹³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 306.

²¹⁴ en-Nisâ 4/64.

vaadini üç temel unsur ile ilişkilendirmiştir: günah işleyenin Peygamber'e müracaat etmesi, Günahkârın bizzat kendi istiğfarı ve Resûlullah'ın günahkâr için istiğfarı. Allah Resûlü'nün hayatta iken dahi tüm mümin erkek ve kadınlar için genel olarak sürekli istiğfar etmiş olması esas alındığında, bu ilahi vadin ve şefaatin kapsamının, onun vefatından sonra da devam ettiği sonucuna varılmıştır.²¹⁵

Şairin ifadesindeki “*vesîleti*” kelimesi, doğrudan şer'î vesîle makamına işaret eder; yani, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem zatını müstakil bir kudret gibi görmek değil, Allah'a yakınlık yolunda vesîle kabul etmektir. Kur'ân'da bu husus şöyle belirtilmiştir: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ “*O'na yaklaşılmaya vesîle arayın.*”²¹⁶ Şairin tekrar ederek kullandığı “*Erihni, erihni*” ifadesi, yoğun bir duygu hâline işaret etmekte ve içsel bir arayışı yansıtmaktadır. Bu bağlamda şair, Hz. Peygamber'e yönelerek metninde ona dair bir başvuru unsuru oluşturur. Şiirde sevgi ve övgü temalarıyla şikâyet ve yöneliş ifadeleri; edebî tasvir ile dinî göndermeler aynı yapı içinde bir arada kullanılmaktadır. el-Yâfi'nin bir diğer kasîdesinde, kademeli bir tevessül sahnesi kurgulanır. Şair, merkeze nebevî odaklı alır ve oradan yayılan nûr, sahâbe halkasına doğru genişler. Böylece tevessül, ferdî bir niyazdan cemaat boyutuna taşınır; nûrun kaynağından başlayarak, Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'tan sahâbenin nûrânî silsilesine doğru uzanır. Bu kompozisyonda şiir, adeta altın bir zincire benzer: merkezinde Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem kalbi vardır, oradan yayılan ışık kendisinden sonra gelen dört halîfenin Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Alî'nin (Allah hepsinden razı olsun) nurlarıyla parlar, nihayetinde sahâbenin tümünü kuşatan kolektif bir hudra ile taçlanır. Bu şiirsel düzen, tasavvufî bakış açısını yansıtır: sAlîhler, nübüvvetin ruhanî bir uzantısıdır ve onların nurları, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem nurundan süzülerek ümmete ulaşır.

يا رسولَ الإلهِ عوناً على دَه
رِ زَمَانِي بِزُجْجِهِ السَّمْهَرِيِّ
قَدْ تَوَسَّلْتُ عِنْدَ بَابِكَ بِالصِّدِّيقِ
وَالصَّاحِبِ التَّقِيِّ النَّقِيِّ
وَبِفَارُوقِكَ الصَّجِيعِ الَّذِي قَدْ
كُنْتُ تَرْضَى بِحُكْمِهِ المَرْضِيِّ

²¹⁵ Ahmed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 3/589.

²¹⁶ el-Mâ'ide 5/35.

وَبِعُثْمَانَ ذِي الْحَيَاءِ شَهِيدِ الْ
دَارِ مَنْ حَارَ كُلَّ وَصْفٍ بَهِيٍّ
وَبِيعْسُوبِكَ الْإِمَامِ عَلِيٍّ
قَالِعِ الْبَابِ فِي الْوَعْيِ الْخَيْرِيِّ
وَبِكُلِّ الْأَصْحَابِ مَنْ قَدْ تَدَانُوا
بِشَرَابِ مِنْ حَمْرِكَ الدِّيِّ²¹⁷

*Ey Allah 'ın Resûlü! Bana yardım et; Zira zaman beni, keskin ve sarsılmaz
mızrağıyla vurdu.*

Kapında tevessül ettim: Sıddîk ile, o takvâlı, o dupduru dostunla.

Ve senin Fârûk'unla hükmüyle hoşnut olduğun, senin rızanı kazanmış olanla.

Ve hayâ sultanı Osman'la evinde şehâdetle taçlanan, her güzel vasfı kuşananla.

Ve arının reisi Alî'yle Hayber'in kapısını söküp atan o yiğit imamla.

Ve bütün ashâbınla senin aşk şarabının yakınlığından içenlerle.

el-Yâfî beyitlerine derin bir istiğâse nidâsı ile başlar. Belâyı (*rumhun semheriyyun*) yani keskin ve isabetli bir mızrak ile tasvir eder. Bu, şiddetli bir musibetin mecâzî bir betimlemesidir; zira semherî mızrak, hedefini şaşmaz, darbesi kaçınılmazdır. Bu tasvir, ilâhî kaderin zerre kadar sapmadan gerçekleştiğini hatırlatır. Bu beyitlerde, şairin nidâsı bireysel olmaktan çıkar ve sahâbenin tümüne yayılan kolektif bir tevessül zincirine dönüşür. Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem merkezdir; onunla birlikte Sıddîk, Fârûk, Osman, Alî ve bütün sahâbe, nurânî bir silsile olarak zikredilir. Bu üslûpta bela, *semherî bir mızrak* benzetmesiyle tasvir edilmekte ve ilâhî kaderin kaçınılmazlığına işaret edilmektedir. Nitekim Resûlullah'ın Zeyd b. Sâbit'ten rivâyet edilen hadisi bu anlamı desteklemektedir: “Bil ki sana isabet eden seni asla ıskalayamazdı; seni ıskalayan da sana asla isabet edemezdi.”²¹⁸ Şairin tevessül sesi, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem sahâbesine göre bir tertip içinde yükselir. Bu düzen, bizzat nebevî tasdike dayanmaktadır. Nitekim Huzeyfe b. el-Yemân'ın rivâyet ettiği hadiste Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun.*”²¹⁹ Ayrıca Osman hakkında: “*Meleklerin hayâ ettiği bir kişiden ben hayâ*

²¹⁷ Yâfî, *Dîvânı*, 7.

²¹⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 35/486, (no. 21611).

²¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2/334.

etmeyeyim mi?”.²²⁰ Ve Alî’ye hitaben: “*Senin, bana göre Hârûn’un Mûsâ’ya olan konumunda olmandan hoşnut olmaz mısın?*”.²²¹ Bu hadisler, el-Yâfi’nin şiirinde görülen tevessül uygulamasının, şahıslarla bir bağ kurma amacı taşımadığını; bunun yerine dinî geleneğin meşrû gördüğü bir yöneliş çerçevesinde değerlendirilebileceğini göstermektedir. Ardından şair, nübüvvetle bağlantılı bir konuma sahip olan sahâbeye de atıfta bulunmaktadır. Bu yaklaşımın Kur’ân’daki dayanaklarından biri olarak şu âyet hatırlatılmaktadır: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ “Öne geçen ilk muhâcirler ve ensâr ile onlara güzellikle tâbi olanlardan Allah razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”²²²

Bu dönemde derin tasavvufî tevessülüyle meşhur olan şairlerden biri de Faslı şair Muhammed el-Harrâk’tır (öl.1261/1845). Onun şiiri, Hz. Peygamber’e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yönelen ruhanî bir teveccüh ile dolup taşar. el-Harrâk’ın tevessülü, muhabbet ve kırıklıkla yoğrulmuş bir vicdandan kaynaklanır; aynı zamanda, Nebevî bağlam feyz, şefaath ve tecellînin merkezi olarak gören olgun bir tasavvufî tasavvura dayanır. el-Harrâk, tevessülünde geleneksel üslûbu aşmış, onu bizzat kendi ruhanî tecrübesinin dokusuna işlemiştir. Böylece, nebevî nidâ, divanında birden çok yerde tekrar eden bir duygusal eksen hâline gelmiştir. Bu durum, onun neden tevessülü bir zevk makamı ve dünyevî sıkıntı ile imtihanlara karşı bir psikolojik zaruret olarak gören şairler arasında değerlendirildiğini açıklar.

عَجَلُ إِغَاثَةٍ مُذْنِبٍ قَدْ صَارَ مِنْ وَصِرِ الْجَرَائِمِ فِي أَشَدِّ بَلَاءٍ
مَا لِي لِرَفْعِ الضَّرِّ عَنِّي حِيلَةٌ يَا مُصْطَفَى إِلَّا إِلَيْكَ نِدَائِي
وَلَيْتَ رَدَدْتِ، وَأَنْتِ أَفْضَلُ شَافِعٍ تُرْجَى شَفَاعَتُهُ، فَمَنْ لِي شِفَائِي؟
حَاشَا وَكَلَّا أَنْ تُحَيِّبَ سَائِلًا قَدْ حَلَّ مِنْكَ فِي أَعَزِّ فَنَاءٍ²²³

*Günahların yüküyle, suçların ateşinde en şiddetli belâya düşmüş bir günahkârım;
bana acil bir yardım ulaştır.*

²²⁰ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/1866, (no. 2401).

²²¹ el -Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, 5/19, (no. 3706).

²²² et-Tevbe 9/100.

²²³ Muhammed el-Harrâk, *Min Envâri Tecelliyâti’l-Meliki’l-Hallâk fî Te’âlîfi Seyyidinâ Muhammed el-Harrâk “Min Dîvânihi”* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2007), 140.

Ey Mustafâ! Zararı benden gidermeye hiçbir çarem yok; tek çağrım, tek niyazım yalnız sanadır.

Sen, şefaati umulanların en hayırlısı olduğun hâlde beni geri çevirirsen; şifa bulmam için bana kim yardımcı olabilir?

Hâşâ, asla! Senin en yüce huzuruna sığınmış bir dilek sahibinin ümidini kırman asla düşünülemez.

el-Harrâk'ın divanından bu bölüm, şiirsel tevessülün yeni bir mertebesini temsil eder. Râvvâs ve el-Yâfi tevessülü sembolik veya tedricî bir yapı içerisinde sunmuşken el-Harrâk bunu doğrudan bir psikolojik zorunluluk hâline getirir. Onun şiirinde tevessül, günah bilinci, fakr hissi ve ilâhî rahmede olan şiddetli ihtiyaçtan doğar. Bu beyitlerde şair, doğrudan ve açık bir şekilde Resûlullah'a Sallallâhu Aleyhi ve Sellem tevessül eder. Burada günah bilinci ve acziyet duygusu yoğun bir şekilde hissedilir. Emir kipindeki (*Ac-cil*) Acele et! ifadesi, durumun şiddetini ve krizin derinliğini ortaya koyar. Bu bağlamda el-Harrâk'ın şiiri, yalnızca bir edebî tevessül değil, aynı zamanda bir ruhanî yakarıştır. O, Resûlullah'ı Sallallâhu Aleyhi ve Sellem “en faziletli şefaathçi” olarak tasvir eder ve (*Femen li-şifâ i*) Şifam için kim var? sorusuyla tüm ümidini O'na bağlar. Böylece şiir, bir yandan vaazî ve pedagojik işlev görürken diğer yandan şairin iç dünyasındaki derin kırılmayı yansıtır.

Ahmed el-Berbîr, (ö. 1226/1811) şiirinde alışılmışın dışına çıkan yükümlülüklerin ve imtihanların zorluğunu açıkça dile getirir. Ardından kendi aczini ve çaresizliğini itiraf eder; bu da onu Hz. Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yönelmeye, yani en hayırlı nebîyi kurtuluşun en yakın vesîlesi olarak görmeye sevk eder. Bu tevessül, el-Yâfi ve el-Harrâk gibi daha geniş sembolik yapılar kuran şairlerin aksine, kısa, doğrudan ve net oluşuyla dikkat çeker.

وصعبُ على المرءِ تكليفُهُ أمورًا خلافَ الذي يَعهَدُ
وقد ضِقتُ دَرْعًا ولكنتي بخيرِ التَّبيِّنِ أسْتَنجِدُ²²⁴

İnsana, alışageldiğinin hilâfına işler yüklenmesi gerçekten ağırdır.

²²⁴ Ahmed el-Berbîr, *el-Fasîhatü'l-'Acemâ fi'l-Kelâmi 'alâ Hadîsi «Ahhîb Habîbeke Hevnen Mâ»*, thk. Ramzî Sa'duddîn Dimeşkiyye (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 14 (Giriş kısmı).

Ben de daraldım, çaresizliğe düştüm; fakat Nebîlerin en hayırlısından yardım diliyorum.

Bu beyitlerde El-Berbîr, insanî ve samimî bir tevessül örneği sunar. Karmaşık semboller veya sofistike metaforlar yerine, insanın fitratındaki zayıflığı öne çıkarır. Bu zayıflık Kur'ân'da da dile getirilir: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ “İnsan zayıf yaratılmıştır.”²²⁵

Buradaki (*Dıktu zer'an*) “Dayanacak gücüm kalmadı / Artık tahammül edemiyorum” ifadesi, yoğun bir iç sıkıntıyı ve bunalmışlığı yansıtır. Nitekim Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, Tâif'te yaşadığı meşhur sıkıntı anında şöyle dua etmiştir: (*Allah'im! Gücümün zayıflığını, çaresizliğimi ve insanlar arasında hor görülüşümü Sana arz ediyorum.*).²²⁶ Bu iç kırıklığı, şairi Hz. Peygamber'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem tevessül etmeye götürür. Onu (*Hayru'n-Nebiyin*) olarak anar; bu, bizzat Nebevî ifadeyle de desteklenir: (*Ben kıyamet gününde Âdemoğullarının efendisiyim; bunda övünme yoktur.*).²²⁷ Son olarak, (*Estencidu*) fiili, tevessülün burada içten gelen bir ihtiyaç, samimî bir feryat ve sahici bir yardım çağrısı olduğunu vurgular. Bu da tevessülü, el-Berbîr'de, doğrudan ve fitrî bir insânî yöneliş hâline getirir.

Bu inceleme ve istikra neticesinde, vaaz şiirinde tevessülün çok boyutlu ve farklı düzlemlerde ortaya çıkan bir olgu olduğu görülmektedir. Tevessül, yalnızca nazım ve duygu düzeyinde değil; akîdevî, estetik ve belâgî unsurların birlikte değerlendirildiği bir yapı sergilemektedir. Bu bağlamda şiir, estetik işlevinin yanında dinî bir yönelimi ifade eden bir söylem niteliği kazanmakta ve dua ile niyaz pratiklerinin edebî alandaki bir yansıması olarak değerlendirilebilmektedir. İncelenen dört şairin örnekleri, tevessülün günlük dinî tecrübeyle ilişkisinin sürdüğünü; dua ve istigâsenin şiirsel biçimler aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu durum, Kur'ân ve Sünnet merkezli dinî kültürün şiirsel söylem üzerinde etkili olduğunu ve iman temelli duyuş biçimlerinin metinlerde yer bulduğunu ortaya koymaktadır.

Metinlerde farklı ifade eğilimleri tespit edilmiştir. Buna göre Râvvâs, sade ve ibadet diline yakın bir üslûp benimsemiştir. el-Yâfî, belâgat imkânlarını ve sembolik-tasavvufî imgeleri kullanarak daha katmanlı bir söylem geliştirmiştir. el-Harrâk, tekrarlar ve

²²⁵ en-Nisâ 4/28.

²²⁶ Ebû'l-Kâsim et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.), 13/73, (181).

²²⁷ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/1440, (4308).

istifhamlara dayalı daha duygusal bir anlatım tercih etmiştir. el-Berbîr ise kısa ve doğrudan ifadelerle yoğun anlamı aktarmaya yönelik bir üslûp ortaya koymuştur.

Bu örneklerden hareketle, şairler arasında üslûp farklılıkları bulunsa da Hz. Peygamber ile tevessülün meşruiyeti konusunda ortak bir yaklaşımın bulunduğu anlaşılmaktadır. Akîdevî gönderimler, sembolik anlatımlar ve farklı söylem biçimlerinin katkısıyla tevessül olgusu Arap şiirinde çeşitli boyutlarıyla görünür hâle gelmiştir. Bu açıdan tevessül, teorik tartışmalardan bağımsız olarak, incelenen metinlerde dinî tecrübenin tarihsel ve kültürel bağlamla ilişkili bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır.²²⁸

2.2.1.2. Münâcât

Münâcât (المُنَاجَاة) lugatte “necvâ” (النَّجْوَى) yani gizli söz demektir. *Münâcât*, kişinin dostuna gizlice söylediği, başkalarından sakladığı konuşma için kullanılır. Kelimenin kökü “yükseklik” anlamına gelir; nitekim yerin yüksek kısmına da “necvâ” denir. Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuşması da “münâcât” olarak adlandırılmıştır; Çünkü bu, başkalarından saklanmış ve sadece muhatabına yönelik olan özel bir hitap idi.²²⁹ (نَجِيٍّ) ise bir kimsenin diğerine gizlice söz arkadaşı olması anlamına gelir. Bu mânâ, Yüce Allah’ın şu sözünde de geçer: ﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ “*Kendi aralarında gizli gizli konuştular.*”²³⁰ Araplar, (تَنَاجَى) fiilini gizli konuşma, fısıldaşma için kullanır.²³¹ Buna göre “münâcât” aynı zamanda (المُسَاوَاة), yani gizlice yapılan konuşma ve sırdaşça sohbet manasındadır.²³² Aslı itibarıyla münâcât kelimesi, belirli bir sırrı paylaştığın kişiyi, çevresinden yüksekliğiyle ayrılan bir yer olan necvâda gizlice yüceltmek anlamına gelir. Bazılarına göre kökeni necâtan gelir; çünkü bir şeyi gizli tutmak, kişinin kurtuluşuna yardımcı olur.²³³ Tûsî’ye

²²⁸ Alevî el-Mâlikî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*, 59 vd.

²²⁹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Mu‘cemü’l-Furûki’l-Luğaviyye*, 63.

²³⁰ İsrâ, 17/47.

²³¹ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Luğa*, thk. Ramzî Munîr Ba‘albakkî (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), 2/1046.

²³² Ebû Abdullâh Muhammed b. Futûh el-Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi’s-Sahîhayn el-Buhârî ve Muslim*, thk. Zebîde ‘Abdül‘Azîz (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1995), 250.

²³³ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru’l-Vasîl li’l-Kur‘âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru Nehdati Misr li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1998), 3/307.

göre münâcât, “zikrin safiyetinde sırların Melikü'l-Cebbâr'a hitabıdır.”²³⁴ Kuşeyrî ise onu, “iki sevgili arasında geçen ve üçüncü birinin işitmediği samimi bir konuşma” olarak tanımlamıştır.²³⁵

İnsan, ruhânî yolculuğunda hayatın gürültüsünden uzaklaşıp Allah'a yöneldiği, dua ve *münâcât* ile içtenliğini ortaya koyduğu anlara muhtaçtır. Bu hâllerde kul, kendi zayıflığını ve Allah'ın rahmedine olan ihtiyacını dile getirir, O'ndan ilâhî feyiz ve inayet talep eder. Dua, sadece söylenen kelimelerden ibaret değildir; bilakis kalbin seslenişi olup, Allah'a karşı güzel zannı ve O'nun icabetine duyulan güveni yansıtır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulur: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ “*Rabbiniz dedi ki: ‘Bana dua edin, size karşılık vereyim.*”²³⁶ Sıkıntı ve imtihan anlarında ise *münâcât* en yüce şekliyle ortaya çıkar; insan Rabbine gizlice ve içten yönelerek, gerçek kurtuluşun yalnızca Allah'tan geleceğini idrak eder. Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿قُلْ مَنْ يُجِيبُكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ “*De ki: Karada ve denizdeki karanlıklardan sizi kim kurtarır? Siz O'na yalvararak ve gizlice dua edersiniz.*”²³⁷ Dolayısıyla *münâcât*, ihlâsı, tazarru ve şükrü barındırır; insanın kalbî yöneliştten ilâhî yakınlık makamına yükselişini ifade eder.

İslâmî asırlar boyunca *münâcât*, edebî ve rûhânî açıdan müstesna bir üslûp teşkil etmiştir. Edebiyatçılar Allah'a olan derin özlemlerini ve O'na duydukları ihtiyaçlarını en yüce ifadeler ve en ince hislerle dile getirmişlerdir. *Münâcât*, İslâm edebiyatındaki en seçkin rûhânî ifade biçimlerinden biridir. Mü'min, burada Allah ile samimi bir konuşmaya girer; kırık bir kalp ve dürüst, gizli bir dil ile O'na yönelir. Kendi ihtiyacını ve acziyetini ortaya koyar, O'nun yakınlığını ve mağfiretini diler. Bu, ruhun dünya meşgalelerinin ötesine yükseldiği, insanların gözlerinden ve hayatın gürültüsünden uzaklaştığı özel bir andır. O esnada kelimeler, doğruluk, tazarru ve ümit nefeslerine dönüşür; derin iman, içten duyguyu yansıtır ve Allah'ın rahmedine ve lütfuna duyulan

²³⁴ Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. 'Abdülhalîm Mahmud (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 426.

²³⁵ Ebû'l-Kâsim Kuşeyrî, *Erba'u Resâ'il fi't-Tasavvuf*, thk. Kâsim es-Sâmerâ'î (Bağdat: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmî el-'Irâkî, 1969), 49.

²³⁶ Mü'min 40/60.

²³⁷ En'âm 6/63.

özlemin sıcaklığıyla taşar.²³⁸ Münâcât, Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde belirgin bir şekilde yer alan, özel bir ibadet tarzı olarak dikkat çekmektedir. Münâcât, kul ile Rabbi arasındaki ilişkinin tecelli anıdır; yakınlık, ihtiyaç, acziyet ve samimiyetin en saf hâliyle ortaya çıktığı özel bir duadır. En yüce örneklerini peygamberlerin dualarında ve Rabb’lerine yöneldikleri münâcâtlarında görmekteyiz. Onlar, imtihan, talep yahut tevbe anlarında Rabb’lerine kalpten yakarmışlardır. Nitekim Allah Teâlâ, İbrahim Peygamber’in diliyle şöyle buyurur: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ *Rabbim! Beni namazı dosdoğru kılanlardan eyle; soyumdan da (böyle kimseler çıkar). Rabbimiz! Duamı kabul et.*²³⁹ Yine Zekeriya Peygamber’in münâcâtı şöyledir: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ *Rabbim! Gerçekten kemiklerim gevşedi, başım ağarmaya başladı. Ben, Sana dua etmekle hiçbir zaman mahrum olmadım.*²⁴⁰ Yunus Peygamber’in balığın karnında yaptığı münâcât ise şudur: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ *Senden başka ilâh yoktur. Sen’i eksikliklerden uzak tutarım. Gerçekten ben, kendine zulmedenlerden oldum.*²⁴¹ Hz. Peygamber’in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem sünneti de gece ve gündüz Rabb’ine yöneldiği yüce münâcât örnekleriyle doludur. Bunlardan en meşhurlarından biri şu dua ve niyazıdır: “Allah’ım! Güçsüzlüğümü, çaresizliğimi ve insanlar arasında hor görülüşümü Sana şikâyet ediyorum...”²⁴² Ayrıca İbn Atâullah es-Sekenderî’nin münâcâtları da Allah’a duyulan ihtiyaç ve O’na yönelişteki tevazu ve kalbî kırıklığı en güzel şekilde yansıtan tasavvufî metinler arasında yer alır. Onun münâcâtlarında kulun acziyetinin derin idraki açıkça görülür. Mesela şu sözleri bunun en çarpıcı örneklerinden biridir: “İlâhî! Ben zenginliğimde fakirim; öyleyse fakirliğimde nasıl fakir olmayayım?”²⁴³ Bu ifadeler, insanın daima Allah’a muhtaç olduğuna dair derin bir bilinç ve teslimiyetin yansımasıdır.

Bununla birlikte *münâcât*, yalnızca duygusal veya hissî bir hâl değildir; bilakis içinde sağlam akîdevî ve îmânî anlamlar taşır. Kullanılan kelimelerin seçimi, belâgatli imgelerin

²³⁸ Hasan el-Bennâ, *Allah: İslâm Akîdesinde – Risâletü’l-Münâcât*, (Kahire: Dâru’l-Ulûm li’t-Tıbâa, t.y.), 85.

²³⁹ İbrahim: 14/40.

²⁴⁰ Meryem: 19/4.

²⁴¹ Enbiyâ: 21/87.

²⁴² Taberânî, *Du’â*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 315, (no: 1036).

²⁴³ Bu ifadeler, onun Rabbine yönelik münâcâtlarında yer almaktadır. Söz konusu metin, birkaç defa neşredilmiş olup, bazı baskılarda ise *Hikem*’i ile birlikte birleştirilerek yayımlanmıştır.

kurgulanışı ve hitabın doğrudan Allah Teâlâ'ya yöneltilmesi, şairlerin akîdevî ve fikrî tasavvurlarını açıkça yansıtır. Kimileri basitlik ve doğallığa yönelerek *münâcâtı* saf ibadet görünümünde ortaya koyarken, kimileri tasavvufî ve sembolik bir ifade tarzını benimseyip metinlerine daha derin bir ruhî boyut kazandırmıştır. Bir başka grup ise *münâcâtı* vaazî ve terbiyevî bir araç olarak kullanmış, onunla âhireti, fâniliği, tövbe ihtiyacını ve Allah'a içten dönüşü hatırlatmıştır. Zekî Mübarek bu konuda şöyle der:

*“Tasavvuf ehlinin edebiyatı, yüceliği ve parlaklığı bakımından Buhturî, Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ'nın edebiyatından üstündü. Ancak cehalet bulutları zihinleri kapladı ve insanlara, edebiyat ile din arasında hiçbir bağ bulunmadığını vehmettirdi. Bunun üzerine gözler, medenî bir hayatı benimseyen, dolu kadehlerden ve güzel yüzlerden hayallerine ve sanatlarına gıda edinen edip ve şairlere çevrildi.”*²⁴⁴

Bu bölümde, hicrî 13. yüzyılda vaaz şiirinde *münâcât* olgusunu sanatsal, edebî ve itikadî bir fenomen olarak ele alacağız. Çalışmada özellikle er-Ravvâs'ın şiirleri ile aynı yüzyılın diğer şairlerinin şiirleri arasında bir mukayese yapılacak, onların *münâcâtı* şiirlerinde nasıl işledikleri ortaya konulacaktır. Böylece *münâcâtın* bir huşû ve inkisar ifadesi mi, yoksa terbiyevî bir vaaz yöntemi mi, yahut belirli bir itikadî tasavvurun yansıması mı olduğu açıklığa kavuşturulacaktır. Ayrıca seçilmiş metinler üslûp, muhteva, belâgat sanatları ve kelime dağarcığı açısından analîz edilecektir.

Ruhânî metinleri etkili ve derin kılan başlıca ölçütler, metnin samimiyet ve duygusal/vecdî tesir içermesi, dilin güzelliği ve belâgatli ifade yeteneği taşıması ve derin mânevî boyut ile felsefî teemmülü barındırmasıdır.²⁴⁵

Bundan hareketle Ravvâs'ın şiirlerinde *münâcâtın*, onun vaaz şiirinin en belirgin yönlerinden biri olduğu görülmektedir. *Münâcât*, kul ile Rabbi arasındaki özel ilişkiyi açıkça yansıtır; onda kırılmışlık, ümit ve Allah'a tam bir yöneliş içeren derin psikolojik ve ruhani boyutları gözler önüne serer. Bunu açıklamak üzere onun şu dizelerine bakılabilir:

رَفَعْتُ بِسْرِي كُلَّ أَمْرِي لِسَيِّدِي فَيَا سَيِّدِي أَصْلِحْ بِمَحْضِ الرِّضَا أَمْرِي

²⁴⁴ Zekî Mübarek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ty.), 44.

²⁴⁵ Ali el-Kâdî, “el-İbdâ' fi'r-Ru'ye el-İslâmiyye,” *Dâru'l-Ulûm Diyobend – Arapça Makaleler*, erişim: <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1247>

أَتَيْتُكَ مَقْصُوصَ الْجَنَاحِ حَوِيضًا ذَلِيلًا بِلا عُدْرٍ أَلَا فاقْبَلْنِ عُدْرِي
رَبِّضْتُ بِبَابِ الْفَضْلِ مِنْكَ وَلَمْ أزلْ على أَمَلِ الْإِحْسَانِ يا واسعَ الرِّبْرِ
ذُنُوبِي نَعَمَ زادتْ ووزريَ فادِحُ وَجُودُكَ يا رَبَّاهُ أَعْظَمُ مِنْ وِزْرِي
مَلَأْتُ رِحَابِي مِنْ دُمُوعِي تَدَلُّلًا وَجِئْتُ بِكَسْرِي فَاجْبُرْنِ رَحْمَةً كَسْرِي²⁴⁶

Bütün sırlarımı Efendime arz ettim; ey Efendim, işimi safrızanla ıslah eyle.

Sana kanadı kırık, güçsüz, zelil ve mazeretsiz olarak geldim; ne olur, özrümü kabul et.

Senin fazlının kapısında durdum ve hâlâ ihsan umuduyla beklemekteyim, ey sınırsız iyilik sahibi.

Evet, günahlarım çoğaldı, yüküm ağırlaştı; fakat Senin cömertliğın, ey Rabbim, yükümden çok daha büyüktür.

Etrafımı gözyaşlarımla doldurdum, boyun büktüm; kırık kalbimle geldim, rahmedinle bu kırıklığımlı onar.

Bu bölümde Ravvâs, münâcât makamının içten ve samimi bir tablosunu çizmektedir. Şair, kendi acziyetini ve kırıklığını ifade ederken tümüyle ilahi rahmede yönelir. Burada süslü söz sanatlarının ötesine geçen, derin bir teslimiyet ve yakarışa dayalı tasavvufi vaaz üslubu kendini açıkça göstermektedir. Şair, Rabbine gizlice münacaat ederek zilletini ve aczini itiraf etmekte, tam bir tasavvufi teslimiyet ruhunu taşımaktadır. “Sırrımı kaldırdım” ifadesi perdeyi atma işaretidir; (*bimahdi ’r-rizâ*) “saf rızanla” ısrarı ise yüksek bir ibadet edebini yansıtır. Çünkü şair, ıslahı kendi arzusuna göre değil, yalnızca ilahî rızaya uygun olarak talep etmektedir. Kendisini (*maksûsa ’l-cenâh*) “kanadı kırık” olarak nitelemesi, tam bir acziyet halîni güçlü bir metaforla ifade eder. İbn Kayyim’in dediği gibi: “Kulluk makamının kemAlî, zillet ve itaatin tamamlanmasıylaadır. Kullar arasında Allah’a kullukta en kâmil olanlar, O’na en çok boyun eğenlerdir.”²⁴⁷ Şair duygularını ve günahlarını doğrudan ve samimi bir dille dile getirirken, bunları her zaman Allah’ın affı ve ihsanı hakkındaki umut ile birleştirmektedir. Bu durum özellikle şu beyitte belirgindir: “Evet, günahlarım arttı ve yüküm ağırlaştı, fakat senin cömertliğın, ey Rabbim,

²⁴⁶ Râvvâs, *Miškâtü ’l-Yakîn*, 119.

²⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâh Dâru es-Sa’âde ve Menşûr Velâyeti ’l-’İlm ve ’l-’Irâde* (Beyrut: Dâru el-Kutub el-’İlmiyye, t.y.), 1/289.

günahımdan daha büyüktür.” Burada ağır günahlarla sonsuz rahmed arasındaki karşıtlık, şairin derin akidesini açıkça ortaya koymaktadır: Allah’ın rahmedi, insanın ne kadar büyük olursa olsun hatalarından daha geniştir. Bu, bize Hz. Âdem’in (a.s.) duasını hatırlatmaktadır: ﴿رَبِّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ “*Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, elbette ziyan edenlerden olacağız.*”²⁴⁸

Belağat açısından, “Gözyaşlarımla çevremi doldurdum” ifadesi güçlü bir hayal gücü taşır. Şair, gözyaşlarını bulunduğu mekânı dolduran bir suya benzeterek, Allah karşısındaki derin zilletini ifade etmektedir. Bu da Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî’nin şu tespitini hatırlatır: “Münacaat, sûfilerin Allah’a yakarışlarında, O’na hitaplarında ve O’nunla konuşmaya dalmalarında ortaya çıkan edebî bir türdür. Bu edebî türde sûfiler yeni ve orijinal anlamlar getirmişlerdir.”²⁴⁹

Münâcât, ibadet edenlerin münâcâtı ve âşıkların münâcâtı olmak üzere iki kısma ayrılır. Her birinin kendine özgü bir üslubu ve ruhî gayesi vardır.²⁵⁰ Bunlardan ilki ibadet edenlerin münâcâtıdır ki bu tür, ibadet ve taatlerde artış talebine dayanır. İçinde sürekli olarak recâ (ümit) ve huşû (saygılı korku) temaları tekrar eder. Açık bir ibadet üslubu hâkimdir; zikirlerin, duaların ve niyazların tekrarıyla şekillenir. Sâlihlerin ve evliyânın dualarında Allah’tan mağfiret, yakınlık ve sekînet istemeleri bu türün en belirgin örneklerindedir. İkinci kısım ise âşıkların münâcât olup en yüce mânevî diyalog derecesini temsil eder. Derin bir iştiyak ve saf bir muhabbet ifadesidir. Âşık kul, Rabbine aşk ve tevâzu dolu sözlerle hitap eder; ondan hiçbir şey istemez, sadece kurbîyyet (yakınlık) ve vuslat (kavuşma) arzusunu dile getirir. Birinci türe örnek olarak, Faslı sûfi şair Muhammed el-Harrâk, samimi duygularla yüklü, yoğun mecazlarla süslenmiş, kul ile Rabbi arasındaki ilişkinin derinliğini ve kulluğun yürekte gelen fakr (ihtiyaç) ve tezellül (alçalış) hâlini yansıtan zarif bir dil kullanmıştır. Burada onun şiirlerinden bir bölümü seçiyoruz; bu parça, söz konusu münâcâtın özelliklerini ve üslubunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

²⁴⁸ A‘râf 7/23.

²⁴⁹ Muhammed Abdülmünim Hafacî, *el-Edeb fi ‘t-Türâsi’s-Sûfi* (Kâhire: Mektebetü Garf, t.y.), 113.

²⁵⁰ ‘Abdü’l-Hakîm Hassân, *et-Tasavvufi ‘ş-Şi‘ri ‘l-‘Arabî Neş‘etihû ve Tatavvuruhû Hattâ ‘Ahiri ‘l-Karni ‘t-Tâli‘i ‘l-Hicrî* (Kahire: Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyye, 1954), 279–280.

يا مالِكًا قَدْ عَزَّ فِي سُلْطَانِهِ وَتَقَاصَرَ الكُرَمَاءُ عَن إِحْسَانِهِ
عَفْوًا عَلَى عَاصِيٍّ أَتَى مُتَّفَرِّدًا عَن أَهْلِهِ طُرًّا وَعَن إِخْوَانِهِ
كُلُّ قَدْ أَسْلَمَهُ وَلَمْ يُبْقِ الرَّجَا لِلْعَبْدِ إِلَّا فِيكَ لَا أَعْوَانِهِ
فَارْحَمْ حَقِيرًا شَأْنُهُ الْعِصِيانُ يَا مَنْ كَلَّ عَفْوٍ سَائِعٌ مِنْ شَأْنِهِ²⁵¹

Ey mülkünde kudreti yüce olan Mâlik, kerem sahipleri Senin ihsanının doruğuna erişmekten âciz kaldılar.

Bir günahkâr, affını dilemek için geldi; ailesinden, kardeşlerinden bütünüyle uzak, yapayalnız.

Herkes onu terk etti, ümit ışığı da söndü; kul için sığınacak tek liman Sensin, yardımcı yoktur başka.

Ey isyanıyla zillete düşmüş bu âcizi rahmedinle kuşat! zira affetmek, Senin şânının en parlak özelliğidir.

Bu mütevazı manzara içinde Harrâk münâcâtına Allah'ın azametini ve yüceliğini yücelten bir nida ile başlar. İlâhî keremin karşısında aczini itiraf eder, sonra kendine dönerek yalnızlığını, zilletini ve dostlarından uzak düşmüş hâlini dile getirir. Bu manzara, acısına rağmen ümitsizlikten uzak, aksine itiraf ve kırılma makamına kapı aralar. Nitekim şu ayet bu hâli yansıtır gibi görünür: ﴿وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ﴾²⁵² *Diğerleri ise günahlarını itiraf ettiler. İyi bir ameli kötü bir amelle karıştırdılar. Umulur ki Allah onların tevbesini kabul eder. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.* Burada itiraf, zillet değil; bilakis bir makamdır. Çünkü onlar ümit kapısını kapatmadılar, günahlarını itiraf ettiler. Harrâk'ın münâcâtında da bu hâlin sadakati vardır: ne bir iddia ne de bir süsleme, sadece açık bir kırılma ve rahmede yönelik samimi bir talep. Üçüncü beyitte onun varoluşsal duruşu belirginleşir: kendisini tamamen terk edilmiş hisseder, artık Allah'tan başka sığınmak yoktur. Bu, kalbi tüm bağlardan sıyrarak sadece Allah'a yönelmeye dayalı saf tevhidi dile getirir. Son beyitte ise bu münâcât özetlenir: Harrâk kendisini zillet içinde görür, Allah'ın affının genişliğini vurgular; çünkü O, kullarının günahı ne kadar büyük olursa olsun, rahmedini esirgemeyen Ğaffâr'dır.

²⁵¹ Muhammed el-Harrâk, *Dîvânı*, 137.

²⁵² Tevbe 9/102.

Eğer Ömer el-Yâfi'nin beyitlerini okumaya geçerse; onun da aynı manevî nefesi sürdürdüğünü görürüz, ancak tevhid belâgatı ile samimî bir inkisarı birleştiren farklı bir dille. Şöyle der:

رَبَّنَا إِنَّا لَهَجْنَا بِذِكْرِكَ وَوَقَفْنَا بِالذُّلِّ فِي بَابِ بَرِّكَ
قُلْتُ فِي ذِكْرِكَ الْقَدِيمِ اذْكُرُونِي فَامْتَثِلْنَا بِالسَّمْعِ طَوْعًا لِأَمْرِكَ
وَذَكَّرْنَاكَ فَادْكُرِ الْكُلَّ مِنَّا بِتَجَلِّي الْأَسْرَارِ مِنْ سِرِّ سِرِّكَ
وَأَتَيْنَا مُوَحَّدِينَ بِقَلْبٍ لَيْسَ فِيهِ شُهُودٌ تَوْحِيدِ غَيْرِكَ
وَعَبَدْنَاكَ حَيْثُمَا أَنْتَ أَهْلٌ وَمَعِ تَزَايُدِ شُكْرِكَ²⁵³

Rabbimiz! Biz Senin zikrinle meşgul olduk, ve zillet içinde, lütuf kapında boyun eğdik.

Sen ezeli kelâmında buyurdun: “Beni zikredin ki Ben de sizi zikredeyim”; Biz de işittik, ve emrine gönülden itaat ettik.

Biz Seni andık; Sen de bizi an, sırrın sırrından tecellî eden esrâr ile.

Sana, tevhid ehli bir kalple geldik. kalbimizde Sen ’den başkasının birliğine tanıklık yok.

Sana, Sen nasıl kulluğa lâyıksan öyle ibadet ettik; Ve şükürümüz arttıkça, Seni hamd ile yâd ettik.

Burada “Rabbimiz” nidasının çoğul kipte gelmesi, zikreden topluluğun ruhunu taşır. Bu, bireysel “ben”i ortadan kaldırıp, zikir halkasının “biz”ine teslim eder. Bu üslup peygamberlerin dualarını hatırlatır; nitekim İbrahim (a.s.)’ın duasında olduğu gibi: ﴿رَبَّنَا﴾ “Rabbimiz! Bana, anne ve babama mağfiret eyle”.²⁵⁴ (اللَّهُجُّ) yani sürekli ve kesintisiz zikir, kalpteki zikrin devamlılığını ifade eder. el-Mekkî “Kutü’l-kulûb” adlı eserinde şöyle der: “Sonra Allah’ın zikrine lücu’ etmek, O’nu zikredenleri sevmek, O’nu zikredenlerle oturmak, O’na karşı şikâyet ve hasretini sürdürmek ve kalbi mahlûktan boşaltmak.”²⁵⁵ Şair, zikri “emre itaat” ile bağlar ki bu, doğrudan şu âyete işaret eder:

²⁵³ Yâfi, *Dîvân Ömer Yâfi*, 3.

²⁵⁴ İbrahim 14/41.

²⁵⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutü’l-Kulûb*, 2/91.

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُمْ﴾ “Beni anın ki ben de sizi anayım”.²⁵⁶ Bu gönüllü itaat, sevgiyi gerçekleştirdiğini gösterir. Ardından “Biz sana tevhid ehli kalple geldik, kalbimizde senin tevhidinden başka şahadet yoktur” diyerek fenâ makamına işaret eder. Bu, kalbin yalnızca Allah’ın huzurunu görmesidir. Son kısımda ise hamdin, zikrin sürekliliği olduğunu açıklar: her nimetin idraki, şükürü çoğaltır; şükür arttıkça zikir de artar.

Dolayısıyla Ömer el-Yâfi, Harrâk ve diğer vaazî sûfi şairlerle birlikte münâcâtın canlı imgelerle zengin, yapmacıksız samimiyetle dolu, tevhid ve fenâ üzerine kurulu bir akîdevî açıklık olmak üzere ortak bir modelini temsil eder. Bu durum onların şiirini hem edebî bir mukayese için hem de derin bir rûhî tahlil için değerli bir kaynak kılar. Böylece bu model, Harrâk’ın şiirinde gördüğümüz her ikiside kırık kanatlı, ilâhî kapıda duran fakir hâlî ile birleşir. Ancak Yâfi, bu münâcâta akîdevî bir derinlik katar; onu yalnızca bir yakarış olmaktan çıkarıp bütüncül bir varoluş yöntemi hâline getirir.

Mahmud Kabâdû (öl. 1288/1871),²⁵⁷ münâcât deneyimini aynı anda huşû, boyun eğiş ve reca duygularını yansıtan derin bir imanî çerçevede ortaya koyar. Onun metni, günahların karanlıkları ile azap korkuları arasında şaşkın kalan insanın hâlini konu edinir; fakat aynı zamanda tükenmeyen ilahî rahmede sarılma kararlılığını ve hatanın samimi bir şekilde itirafını dile getirir. Kabâdû’nun beyitleri, Ravvâs, Harrâk ve Yâfi’de gördüğümüz tasavvufî vaaz çizgisinin tabii bir devamı niteliğindedir; ancak onda yapı, dışsal beladan içsel muhasebeye doğru ilerleyen duygusal bir derinleşme gösterir. Şair şöyle der:

إِلٰهِي ذُنُوْبِي مَا عَلِمْتُ وَاِنِّي لِأَخْشَى وَأَرْجُو وَالرَّجَاءُ أَغْلَبُ

²⁵⁶ Bakara 2/152.

²⁵⁷ Mahmud Kabâdû (1815-1871), şiirinde toplumsal ve siyasî ıslaha yönelen önde gelen Tunuslu edebiyatçılardan biridir. Eserlerinde medenî ilerlemeye davet etmiş, durgunluk ve tembelliğin tehlikelerine karşı uyarmıştır. Onun şiir üslubu, derin belâgat ile reformist vizyonu birleştirmesiyle dikkat çeker; bu da onu, şiiri ilmî ve toplumsal ilerlemenin önemine dikkat çekmek için kullanan ilk edebiyatçılardan biri yapmıştır. Kabâdû’nun ilmî yolculuğu Tunus’ta başlamış, burada nahiv ilminin temel esaslarını öğrenmiştir. Ardından Trablusgarp’a gitmiş ve burada birkaç yıl kalarak kaliteli şiirleriyle ün kazanmıştır. Tunus’a döndükten sonra büyük şeyhlerden ilim tahsil etmeye yönelmiş; bu da onun fikrî ve edebî kişiliğinin oluşumuna katkı sağlamıştır. Daha sonra Tunus’ta Malîkî mezhebinin müftüsü olmuş, aynı zamanda Zeytûne Camii’nde dersler vermiştir. Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Mevsû’atu’l-A’ mâli’l-Kâmile li’l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, (Suriye: Dâruu’n-Nevâdir, 2010), 11/102.

وَمَا كَانَ مَا قَدْ كَانَ مِثِّي تَجَرُّوًا
وَلَكِنْ غُرُورًا وَالْبَوَارِقُ خُلْبُ
وَأَوْلَا رَجَائِي كِدْتُ أَفْتَى مَخَافَةً
وَأَلْطَفُكَ لَوْلَاهُ لَمَا لَاحَ مَذْهَبُ
إِلَيْكَ زَمَانِي أَشْتَكِيهِ وَأَهْلَهُ
فَلَمْ يَبْقَ لِي مِنْهُمْ لِغَيْرِكَ مَهْرَبٌ²⁵⁸

*İlâhî! Günahlarım senin bildiğindir; ben ise korkarım ve ümit ederim... ama
ümîdim daha baskındır.*

*Benden sadır olan şey cür'et değil; sadece aldatıcı bir gurur, göz aldatıcı
şimşeklerdir.*

*Ümîdim olmasaydı, korkudan tükenirdim; senin lütfun olmasa, hiçbir çıkış yolu
görünmezdi.*

*Ömrümün zamanını ve bu çağın insanlarını sana şikâyet ediyorum; zira artık
onlardan bana bir kurtuluş yolu kalmadı, yalnızca Senden başka.*

Şair münâcâtına, Allah'ın azabından korku ile rahmedine ümit arasında salınan içten bir itirafla başlar; kulun, adaletin heybeti ile mağfiretin umudu arasında kalışını resmeder. Burada kalbin terazisi reca yönüne meyleder. Şair, işlediği günahların kasti bir cüret olmadığını, sadece nefis gururunun ve rahmedin genişliğine aldanışın bir sonucu olduğunu itiraf eder. Bu durum, Kur'an'daki şu ilahî uyarıyı hatırlatır ﴿اَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ﴾ "Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir."²⁵⁹ Kabâdû'nun beyitlerinde reca, bir kaçış noktası değil; aksine korkuyu dengeleyen ve tövbeye sevk eden bir içsel güç olarak belirir. Nitekim Hz. Peygamber'in şu sözü bu mânâyı pekiştirir: "Allah'ın rahmedinin genişliğini bilseydiniz ona güvenirdiniz".²⁶⁰ Ardından şair, zamanını ve insanlarını Allah'a şikâyet eder; insana dayalı bütün güvenlerin boşluğunu ifşa eder ve geriye yalnızca Allah'a sığınmak kaldığını beyan eder. Böylece gerçek tevbe edenin sureti ortaya çıkar: mahlûku bırakıp Hâlık'a yönelen, kuldun kopup Rabb'e bağlanan. Bu tarz şiir, salt duygusal bir taşkınlık değil, bilakis duyguları düzenleyen ve korkuyu reca'ya dönüştüren bir bilinç aracıdır. Kabâdû, bu söyleminde, günah ve akıbet

²⁵⁸ Mahmud Kabâdû, *Dîvânü 'ş-Şeyh Kabâdû* (Tunus: Tunus Devlet Matbaası, 1878), 68.

²⁵⁹ Hadîd 57/20.

²⁶⁰ İbnü'l-Muhibb es-Sâmit, *Sıfât Rabbü'l-Âlemîn*, thk. Ammar Temâlet (Kuveyt: Dâru'l-Hazâne, 2021), 2/937, (no. 1665).

orkusu ile ilahî rahmede olan umudu dengeleyen bir çizgi kurar. Bu ise ehl-i sünnet akîdesinin öngördüğü dengeyi yansıtır. Bu noktada Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu sözü de hatırlatıcıdır: “*Mümin Allah katındaki azabı bilseydi cennetine kimse umut bağlamazdı; kâfir de Allah katındaki rahmedi bilseydi cennetinden asla ümidini kesmezdi.*”²⁶¹

İbrahim er-Riyâhî (öl. 1266/1850),²⁶² münâcât ufkunu bireysel tecrübenin ötesine taşıyarak onu ümmete yönelik bir hitap hâline dönüştürür. Şiiri, toplumsal acıyı kucaklayan bir kürsüye dönüşür; nasihat ruhu ve samimi vecd ile yoğrulur. O dönemin ağır musibetleri, özellikle de veba, şiirinde sadece bedeni sarsan bir hastalık değil, aynı zamanda kalbi delen, yakini sarsan bir imtihan olarak tasvir edilir. Böylece Riyâhî, benzetmedeki inceliği, söylemin kuşatıcılığını ve halkın derdiyle bütünleşmesini bir araya getirir. Bu bağlamda, hem Kabbâdû hem de Riyâhî'nin gösterdiği gibi şiirsel münâcât bir ibadet makamıdır; tecrübenin ruhunu kelimelere döker, tevhidi gözetir, ümidi yeniler ve adalet duygusunu rahmedin coşkunuğu ile bütünleştirir.

Riyâhî'nin aşağıdaki münâcâtı, sadece tesir için yapılan bir tasvir değildir; felaketi, Allah'a dönüş ve samimi tevbe çağrısına dönüştüren bir sahnedir. Burada salgın, kalpleri yakan bir ateşe, sevinç ise kaybolmuş bir “anka kuşu”na benzetilir; gökyüzünün güneşi gibi parlayan yüzler toprağın altına gömülür. Sanki bu topyekûn ölüm, iman tazelemeye, yakarışa ve dönüşü sessiz bir davet hâline gelmiştir.

يا إلهي وأنت نِعَمَ اللّٰجِءِ عَافِنَا وَاشْفِنَا فَمِنكَ الشِّفَاءُ

²⁶¹ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/2109, (no. 2755).

²⁶² 19. yüzyıl Tunus coğrafyasında öne çıkan şahsiyetlerden biri de İbrahim er-Riyâhî el-Filâlî (1766-1850)'dir. Testûr'da doğmuş, Tunus'ta yetişmiş ve Mâlikî fakihî olarak fetvâ makamının başına kadar yükselmiştir. Çok sayıda eser kaleme almış olup, pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Talebeleri arasında Muhammed b. Mellûka, Muhammed el-Bennâ ve Tâhir b. Âşûr gibi önemli isimler bulunmaktadır. er-Riyâhî aynı zamanda tasavvufî şahsiyetiyle de tanınır; Şâzelî ve Ticânî yoluna mensuptur. Ticânî tarikatını savunan ve destekleyen şiirler ile kitaplar yazmıştır. Muhammed Süleyman et-Tayyib, *Mavsû'at el-Kabâ'il el-'Arabiyya – Buhûth Maydâniyya va Târîkhiyya* (Kahire: Dâru el-Fikr el-'Arabî, 2010), 3/494; Velîd b. Ahmed el-Hüseyn ez-Zubeyrî vd., *el-Mavsû'a el-Muyassara fi Tarâcimi A'immati't-Tafsîr ve'l-Ikrâ' ve'n-Nahv ve'l-Luğa*: “mine'l-karni'l-evvel ilâ'l-mu'âsirîn ma'a dirâsetin li-'akâ'idihim ve-şey'in min tarâ'ifihim” (Manchester: Majallat el-Hikma, 2003), 1/50 (no. 82).

إِنَّ هَذَا الظَّاعُونَ نَارٌ تَلَطَّى
لِقُلُوبِ التَّوْحِيدِ مِنْهَا اضْطِلَاءٌ
كَمِ جَمُوعٍ تَمَزَّقَتْ وَقُلُوبٍ
وَسُرُورٍ طَارَتْ بِهِ الْعِنَقَاءُ
وَدُمُوعٍ كَالدَّرِّ تُنْتَرِ نُتْرًا
فِي خُدُودٍ تَوْرِيْدُهُنَّ دِمَاءُ
وَوُجُوهِهِ مِثْلِ الشَّمُوسِ تَوَارَتْ
لَوْ تَرَاهَا إِذَا أُزِيلَ الْغِطَاءُ
أَكْرِمَتْ بِالتُّرَابِ فَرْشًا وَكَانَتْ
رُبَّمَا صَرَّهَا الْهَوَا وَالْمَاءُ
ذَآكُ مِنْ دَنْبِنَا الْعَظِيمِ كَمَا قَدْ
يَعُضِبُ اللَّهُ بِالذُّنُوبِ فَتَسْطُو
جَيْنَ تَطْعَى بِوَحْزِهَا الْأَعْدَاءُ²⁶³

Ey Rabbim! Sen ne güzel bir sığınaksın. Afiyet ver bize, şifâ ihsân eyle; zira şifâ yalnız sendendir.

Bu tâun, alev alev yanan bir ateş oldu; tevhid ehlinin kalplerini kavuran bir hararet hâline geldi.

Nice cemaatler dağıldı, nice gönüller parçalandı; sevinçler ise, sanki Anka kuşu gibi uçup gitti.

İnci taneleri misAlî gözyaşları saçıldı; yanaklarda açan güller artık kanla sulandı. Güneşler gibi parlayan yüzler örtülerin ardına gizlendi; o örtüler kalksaydı, onları görürdün!

Toprak, döşek olarak onlara ikram edildi; hâlbuki kimi zaman hava ve su bile onlara zarar verirdi.

Bütün bunlar, bizim büyük günahımızdandır; nitekim Nebî'mizden bize gelen haberler bunu bildirmiştir.

Allah, günahlarla gazaba gelir; düşmanlar da, azdıklarında dikenli hançerleriyle üstünlük kurarlar.

İbrahim Riyâhî, münâcâtı ferdî boyuttan çıkararak toplumsal bir seviyeye yükseltir; onun münâcâtı musîbete uğramış bir ümmetin niyâzıdır. Metnin, salgın veba bağlamı üzerine inşa edildiği görülür; burada şair şifâ duasıyla günah itirafını iç içe geçirir. Bu

²⁶³ İbrahim er-Riyâhî, *Dîvânu 'ş-Şeyh İbrahim er-Riyâhî*, thk. Muhammed el-Ya'levî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1989), 22.

münâcât, daha çok bir vaaz ve ikaz niteliği taşır; çünkü günahların belânın sebebi olduğunu hatırlatır. Bu yaklaşım, İslâmî terbiyenin bakış açısıyla uyumludur: belâ günah sebebiyle iner, tevbe ile ise kalkar. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. Oysa Allah çoğunu da affeder.”²⁶⁴ Ayrıca Sevbân’dan rivayet edilen hadîste Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Kul, işlediği günah sebebiyle rızıktan mahrum edilir.”²⁶⁵ Yine Ömer b. Abdülazîz (rahimehullah) şöyle der: “Belâ, günah sebebiyle iner; ancak tevbe ile kaldırılır.”²⁶⁶ Şair, vebayı kalpleri yakan “tutuşmuş ateş”e benzetir; ardından bu belânın, toplulukların parçalanmasına ve sevinçlerin uçup gitmesine yol açtığını belirtir. Manzaranın dehşetini güçlendirmek için beyitlerinde (*nârun telazzâ*) alevlenmiş bir ateş ve inciler gibi saçılan gözyaşları ifadelerini kullanarak vebanın korkunç tablosunu tasvir eder. Böylece insanların düştüğü zayıflık ve zillet hâlini ortaya koyar ve duasının etkisini daha da artırır. Metinde, insanların kalplerinin dağılmış, sevinçlerinin ise bilinmezliğe kaçan anka kuşu gibi kaybolmuş olduğunu görürüz. Bir zamanlar ışıldayan yüzler şimdi gizlenmiş, sanki ölüm bulutlarının ardında güneş kararmış gibidir. Bu şekilde şair, okuyucuyu derin bir yakarışa zorlayan varoluşsal ve bedensel bir sıkıntı tablosu sunar ve bu tasvirde, Allah’ın rahmedini ve affını hatırlamaya çağırman manevî bir kurtuluş yolu üretir. Bu yüzyılın şiirinde öğüt verici etkinin derinliğini artıran bir başka unsur da, aynı söylemin gayrimüslim şairlerin ürünlerinde de yankı bulmasıdır. Çünkü onları da, fitneler ve musibetler karşısında ortak bir insani kaygı birleştirmiştir.

Bu bağlamda, Lübnanlı Hristiyan şair Nikola b. Yûsuf et-Türk²⁶⁷ (öl. 1244/1828) öne çıkar. O, bazı şiirlerinde musibetler karşısında insanın Allah’ın kudreti önünde yaşadığı kırılmayı ve içten yakarışını dile getirmiştir.

²⁶⁴ Şûrâ 42/30.

²⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/111, (no. 22438).

²⁶⁶ Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Kâsım (Medîne: Melik Fahd Mushaf-ı Şerîf Basım Kompleksi, 2004), 8/163.

²⁶⁷ Nikola b. Yûsuf et-Türk, diğer adıyla *el-İstânbûlî*, edebî yönü belirgin bir şair ve tarihçidir. Yunan kökenli bir aileden gelmekte olup önce Osmanlı topraklarına, ardından Lübnan’daki Dayr el-Kamar’a yerleşmiştir. Burada doğmuş ve yine burada vefat etmiştir. Napolyon Bonapart’ın Mısır Seferi sırasında Kahire’ye giderek sefer divanında kâtiplik yapmış, çoklu dil bilgisi ve geniş kültürüyle öne çıkmıştır.

Dini mensubiyetinin farklı olmasına rağmen onun duygusal eğilimi ve Allah'ın kudretine ve rahmedine dair ortak inancı, bu şiirlerini İslâmî vaaz söylemine yakın kılmıştır. Böylece mezhebi ayrılıkları aşan ortak bir ruh halî ortaya çıkmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde, et-Türk ümmetin veba karşısındaki hâlini, huşû ve yakarış ruhuyla dolup taşan bir tasvirle dile getirir. Bu yüzden o, içsel duyguların konuştuğu vaizler korosuna eklenen bir ses olmuştur. Nitekim Şeyh Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin şu sözü burada yankılanır: “Eğer kader bana belânın tuzağıyla gelirse, ben de ona duânın tuzağıyla karşılık veririm.”²⁶⁸

إِنَّ الْوَبَاءَ تَوَاتَرَتْ أَحْبَابُهُ وَتَبَادَرَتْ مِنْ نَحْوِ كُلِّ مَدِينَةٍ
وَإِذَا تَوَكَّدَ سَوْفَ نَدْخُلُ لِلْخَبَا بِتَوَكُّلٍ مِمَّا عَلَى ذِي الْعِزَّةِ
رَبِّ الْبَرَايَا ذِي الْمَرَاحِمِ مَنْ لَهُ أَمْرُ الْعِبَادِ وَدَفْعُ كُلِّ مُلَمَّةٍ
فَتَسْأَلُهُ اللَّطْفَ الْعَمِيمَ بِخَلْقِهِ وَبِأَنْ يَعْمَ عِبَادَهُ بِالرَّحْمَةِ
وَيُجِيرَنَا أَبَدًا وَإِيَّاكُمْ وَيُو قَيْنَا الْبَلَاءَ وَهُجُومَ كُلِّ كَرِيهَةٍ
وَيُخَفِّنَا بِالْعَفْوِ عَنْ أَوْزَارِنَا وَيَعْمَتْنَا مِنْهُ بِكُلِّ حَمِيَّةٍ
فَسِوَاهُ لَا نَرْجُو لِكُلِّ مُصِيبَةٍ وَلِكُلِّ نَائِبَةٍ وَكُلِّ مُضِيقَةٍ²⁶⁹

Ey Rabbimiz! Vebanın haberleri ardı ardına geldi, her şehirden dalga dalga yayıldı, telaşla duyuldu.

Şayet doğrulanırsa, biz de evlerimize çekileceğiz; ama tevekkülümüz yalnız izzet ve kudret sahibinedir.

Sen, mahlûkatın Rabbi ve rahmedlerin menbaisın; kulların işlerini idare eden, her musibeti def eden sensin.

Vatanına döndükten sonra Emir Beşîr eş-Şihâbî'nin hizmetine girmiş ve onun methine birçok şiir yazmış, bu şiirlerde kendine has imzasını ortaya koymuştur. Hayatının sonlarında gözlerini kaybeden et-Türk, yine de şiir yazmaya devam etmiş, eserlerini kızı *Vardaya* dikte etmiş ve o da babasının dili olmuştur. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/47.

²⁶⁸ Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî, *Cevâhiru't-Tasavvuf*, thk. Sa'îd Hârûn 'Âşûr (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2002), 222.

²⁶⁹ Nikola et-Türk, *Nusus ve Vesâik Tarihiyye – Dîvânü'l-Muallim Nikola et-Türk*, thk. Fuad Efram el-Bustani (Beyrut: Vizaratü'l-Ma'arif ve'l-Funun el-Cemile – Vizaratü't-Terbiye el-Vataniyye, 1949), 49.

Senden niyazımız: Yaratıklarına engin lütfunu yay ve kullarını kuşatıcı rahmedinle sar.

Bizi ve onları ebediyen koru, her türlü belânın hücumundan, felâketin şerrinden muhafaza eyle.

Günahlarımızdan bizi arındır, affınla kuşat, katından bize himaye ve hıfz ihсан eyle.

Zira Sen'den başkasına umut bağlamayız hiçbir musibette. ne felâkette, ne darlıkta, ne de zorlukta.

Bu beyitlerde (münâcât) şiirinin gücü belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şairin edebî nefesi dua ruhuyla birleşmekte, içsel ses göğe yükselen bir ricâyâ dönüşmektedir. et-Türk, kulları Allah'ın mutlak takdiri karşısındaki zayıflıklarını hatırlatmakta ve onları istiğfar ile tazarru' a çağırılmaktadır. Her beyitte şu vurgu vardır: *Sığınacak yer yalnızca Allah'tır.* Bu da bize İslâmî kaynaklarda sürekli tavsiye edilen duayı hatırlatır. Nitekim Enes b. Mâlik (ra) şöyle rivayet etmiştir: Bir adam Resûlullah'a (sav) gelip, “*Yâ Resûlallah, hangi dua daha faziletlidir?*” diye sordu. Peygamber Efendimiz üç kez tekrar ederek şöyle buyurdu: “*Rabbinizden dünyada ve âhirette 'âfiyet (sağlık, esenlik) isteyin.*” Sonra ekledi: “*Eğer dünyada ve âhirette 'âfiyet verilirse, kurtuluşa ermiş olursunuz.*” Âlimler burada 'âfiyet (afiyet) ile mu'âfât (mağfiret ve toplumsal korunma) arasında fark görmüşlerdir:²⁷⁰ 'Âfiyet, bedensel hastalıklardan, dünyevî fitnelerden ve nefsin sıkıntılarında korunmak iken mu'âfât ise insan ilişkilerinde esenlik; başkasına muhtaç olmamak, onların zarar ve eksikliklerinden emin olmak demektir. Dikkat çekici olan husus, şairin –Hristiyan olmasına rağmen– bu beyitlerde felaketler karşısında Allah'a yöneliş, tevazu ve ihtiyaç duygularını dile getirirken İslâmî vaaz söylemiyle örtüşen dinî ve insânî duygular sergilemiş olmasıdır. Burada münâcâtın evrensel boyutu ortaya çıkmakta; zira bu tür bir hitap mezhebî ve akîdevî hususiyetleri aşarak, musibetler karşısında bütün kalplerin paylaştığı ortak bir çağrı hâline gelmektedir.

Edebi bakımdan ise şairin girişte kullandığı (*tevâterat – tebederat*) şeklindeki art arda gelen fiiller, salgının tehlikesini ve hızla yayılışını vurgulayan süratli bir ritim meydana getirmektedir. Bu da veba karşısındaki toplumsal kaygıyı yansıtır. Ancak şair, bu karanlık tabloyu (*nedhulu lil-hibâ*) ifadesiyle dengeler; zira bu söz zahirde mağaralara veya sığınaklara çekilerek maddî korunmayı ifade ederken derinlikte yalnızca Allah'a tevekkül

²⁷⁰ Şerefuddîn el-Hüseyn et-Tîbî, *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sünen*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1997), 6/1927, (no. 2490).

etmeyi sembolize eder. Böylece metin, korkuyla ürperen bedeni ve Allah'ın rahmedine teslim olan kalbi aynı anda resmeden ikili bir anlam katmanı kazanır. Eğer Nikola b. Yusuf et-Türk'un şiirinde, tehlike ve salgın anlarında münâcâtın nasıl acı çeken bir topluluğun derinliklerinden yükselen varoluşsal bir feryada dönüştüğünü, kaderin dalgalanmaları karşısında Allah'ın rahmedine sığınan bir çılgılık hâline geldiğini gördüysek; Ahmed el-Attâr'ın²⁷¹ (ö. 1215/1800) kasidesinde ise bambaşka bir münâcât örneğiyle karşılaşırız. Burada münâcât daha mahrem, daha bireysel bir yöneliştir; insana özgü derin bir arzudan, yani evlat isteğinden doğmaktadır. Şair, şiirini hem ruhani hem de sanatsal bakımdan titiz bir mimarî üzerine kurar; bu mimarî onun şer'î ve edebî kültürünün derinliğini ortaya koyar. İslâm kültüründe evlat talebi daima içten bir dua ve Allah'a yakarıyla ilişkilendirilmiştir; şair de bu geleneği takip ederek ilahî kelimadan delil getirir: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ “*Rabbim! Bana katından tertemiz bir nesil bağışla.*”²⁷² Ayrıca, sAlîh veliler aracılığıyla yapılan tevessülün yaygınlığı sebebiyle bu duanın farklı biçimleri ortaya çıkmış, böylece yeni duygusal ve belâgatli boyutlar kazanmıştır. Ahmed el-Attâr da işte bu geleneğin bir temsilcisi olarak, dua ve münâcâtını zarif bir şekilde şiir kalıbına döker.

يا وَاٰحِدًا لَمْ يَتَّخِذْ مِنْ وُلْدٍ يَعْضُدُّهُ فَيَمَّا نَهَاهُ وَأَمْرٌ
 وَلَا تَدْرِي رَبِّ قَرْدًا إِنَّ ذَا مَعْنَىٰ بِهِ اسْتَأْثَرْتَ مِنْ دُونَ الْبَشَرِ
 رَبِّ بَادِمَ الَّذِي قَدْ آنَسْتُ وَحَشَّتَهُ بِنَسْلِهِ الْبَيْضُ الْعُرْزُ
 كُنْ مُونِسًا لَوْحَشْتِي وَرَاحِمًا لَوْحَدْتِي بِخَيْرِ مَوْلُودٍ أَعْرُ
 أَجِبْ دُعَائِي وَأَنْلِنِي فِي الَّذِي شَكَّوْتُهُ يَا سَيِّدِي حُسْنَ النَّظَرِ
 رَبِّ بِمُوسَىٰ مَنْ بِهِ مِنْ أُمَّه قَدْ قَرَّتِ الْعَيْنُ وَمِنْهَا الْعَيْشُ قَرُ

²⁷¹ Ahmet b. Muhammed b. Ali b. Seyfüddîn el-Hasenî el-Bağdâdî el-Attâr (1215/1800), döneminin fıkıh ve edebiyat sahasında öne çıkan seçkin bir âlim, usûlcu, muhaddis ve zâhiddir. İlmî birikimi ile şiir kabiliyetini birleştirmesiyle temayüz etmiş; zarif bir üsluba sahip edip-şair olarak tanınmıştır. Bağdat'ta doğmuş ve burada yetişmiş, ardından on yaşındayken Necef-i Eşref'e taşınmış; ilmî ve edebî istidadı burada gelişip olgunlaşmıştır. Kıymetli eserlerle dolu zengin bir kütüphaneye sahipti. İki kez hacca gitmiş, hayatını ilim, zühd ve edebiyat arasında geçirmiştir. Vefatı Necef'te gerçekleşmiştir. ez-Ziriklî, el-A'lâm, 1/244.

²⁷² Âl-i İmrân, 3/38.

أَقْرَ عَيْشِي سَيِّدِي بِوَلَدٍ بِهِ تَقَرَّ النَّفْسُ وَالْعَيْنُ تَقَرَّ²⁷³

Ey evlât edinmeyen biricik! Emrinde ve nehyinde kendisine yardımcı aramayan, hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan Rabbim! Beni yalnız bırakma; zira bu yalnızlık, ancak senin insanoglundan ayırıp seçtiğin bir sırdır.

Rabbim! Âdem'i an ki, onun vahşetini bembeyaz ve nurlu nesliyle giderdin. Benim de yalnızlığımı gider, vahşetimi rahmede çevir, bana da şerefli, nurlu bir evlât ihsan eyle.

Duamı kabul et, şikâyetimi güzellikle karşıla, ey Efendim!

Rabbim! Mûsâ'yı an ki, onunla annesinin gözü aydın oldu, hayatı huzur buldu.

Benim de ömrümü aydınlat bir evlâtla; öyle ki onunla gönlüm ferahlasın, gözüm sürur bulsun.

Şair (يا واحداً) hitabıyla tevhidî bir bakış açısını temellendirir; bütün sebeplerden yüz çevirerek yalnızca Allah'a yöneldiğini bildirir. Bu başlangıç, münâcâtın ruhunu belirler: tam bir teferrüd ve tam bir teslimiyet. Ardından şiir, ustaca bir tevessül stratejisiyle ilerler: Âdem'in yalnızlığını nesliyle gideren Allah'tan, Musa ile annesinin gözünü aydınlatan Allah'tan örnekler getirir. Böylece kişisel isteğini (evlat arzusu) tarihî ve peygamberî bağlamlara yerleştirir. Bu yöntem, duanın gücünü artırır; bireysel talep, ümmetin iman hafızasına bağlanarak evrensel bir çehre kazanır.

İmanın gereklerinden biri, Müslüman'ın bütün işlerinde ve ihtiyaçlarında yalnızca Allah'a yönelmesidir. Çünkü O, lütfu bol olan Kerîm'dir; her şeyin hazineleri O'nun elindedir. Dilediğine rızık verir, dilediğine de men eder; hikmeti ve kudretiyle dilediğini yaratır. Nitekim Yüce Rabbimiz kitabında şöyle buyurmuştur: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُرْوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut onları, hem erkek hem de kız çocuklarla evlendirir. Dilediğini de kısır kılar. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, sınırsız kudret sahibidir.”²⁷⁴ Bu ayette, Allah'ın gökler ve yer üzerindeki mutlak mülkiyetine işaret

²⁷³ Ahmed el-'Attâr, “Yâ vâhidan lem yettehiz min veled...”, *el-Dîvân: Mevsû'atü's-Şi'r el-'Arabî*, erişim: 11.06.2025.

²⁷⁴ Şûrâ Sûresi, 42/49-50.

edilmekte, yaratıkların yaratılması ve hallerinin takdirinde O'nun tam bağımsızlığı vurgulanmaktadır. O, kullarının ihtiyaçlarını en iyi bilendir ve bunları vermeye de, vermemeye de en çok kadir olandır.

Nikolâ et-Türk'un şiirine baktığımızda ister bir Hristiyan'ın salgın zamanında yazdığı satırlar olsun, ister bir Müslüman'ın evlat rızkı için yaptığı yakarış, bu tür derin münâcâtların ortak insanî kaygıyı yansıttığını idrak ederiz. Böylece Arap şiirindeki vaaz üslubu, farklı inançların aynı zeminde bulunduğu, Allah'a ihtiyaç ve yöneliş duygusunu paylaşabildiği geniş bir manevi ufuk hâline gelir.

On dokuzuncu yüzyılın önde gelen âlim ve müfessirlerinden Şihâbeddîn el-Elûsî'nin şiirinde *münâcât*, farklı bir boyut kazanır. Onun duası sadece şahsî bir şifa talebi değil, aynı zamanda beden gücü ile dinî hizmet arasındaki bağı vurgulayan bir bilinçtir. Âlûsî, hayatı uzatmayı dünyevî hazlar için değil, “ceddi Ahmed'in dinini yenileme” yolunda çilelere katlanmak için istemektedir. Şair metnine arzusuyla değil, “müreffeh heva”yı reddederek başlar ve yalnızca Allah'a sığınır. Ardından ise “yükseklerden incek bir nazar” ile şifa umar; bu nazar, tabiplerin çare bulamadığı hastalığı iyileştirecek kudrette tasvir edilir. Böylece dua, sıradan bir sağlık isteği olmaktan çıkar, İslam uğruna daimi gayret sözünü çağrıştıran bir *ahd* ve *misak* niteliği kazanır. Metinde kullanılan tezat ve tazmin, yüksek nida ile mahviyet dolu dua arasındaki geçiş, Âlûsî'nin edebî kudretini yansıtır. O, bedeninin zayıflığını imanın kuvvetiyle telafi eder; eksilen ömür nefeslerini, artan hizmet azmiyle yeniden anlamlandırır. Nitekim İmam Mukaddesî'nin meşhur vasiyetindeki şu söz, Âlûsî'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir: “*Ey kardeşim! Hayatını ganimet bil; kıymetli vakitlerini muhafaza et. Bil ki ömrün mahduttur, nefeslerin sayılıdır. Her geçen nefes, ömründen bir parçayı koparır. Bu kısa hayatla kul, ya ebedî saadete ya da ebedî azaba ulaşır. O hâlde her gününü geri gelmez bir cevher gibi değerlendir.*”²⁷⁵

يا ربِّ ما حُبِّي الحِياةَ لِلدَّةِ أَقْضِي بِهَا رَمَنِي الخَوْونَ الْمُعْتَدِي
لَكِنَّمَا حُبِّي لِذَلِكَ رَغْبَةً فِي أَنْ أَجَدَّ دِينَ جَدِّي أَحْمَدِ
وَأَدْوَدَ عَنْهُ مَنْ يُحَاوِلُ نَقْصَهُ دَوَدَ العَيُورِ بِمِزْبَرِي وَبِمِدْوَدِي

²⁷⁵ Şemsuddîn es-Saffârî'nî, *Ğidâ`ü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb* (Mısır: Kırıtuba Kurumu, 1993), 2/449.

وَأَبَّتْ عِلْمًا فِي مَعَالِمِهِ الْهُدَى فَأَزِيلَ حَالِكَ شُبُهَةً الْمُرَدَّدِ
فَأَمْنٌ عَلَى جِسْمِي الضَّعِيفِ بِنَظَرَةٍ تَشْفِيهِ مِنْ لَأْوَاءِ سُقْمٍ مُجْهِدِ
فَالْكُلُّ عَنْ تَشْخِيسِ ذَائِي عَاجِزٌ فَمَتَى أَرَادَ عِلاجَهُ لَا يَهْتَدِي²⁷⁶

Ey Rabbim! Ben hayatı zevk ve heves için sevmem; hilekâr ve saldırgan hazlarla ömrümü tüketmek için değil.

Sevdam yalnızca şunun içindir: “Dedem Ahmed’in dinini yenileyip ihya etmek.”

Onu eksiltmeye kalkanı savunmak içindir sevgim; gayretli bir yiğidin kılıcıyla, mızrağıyla korumak içindir.

Hidayetin işaretlerinde ilim yaymak, şüphe karanlığına düşen tereddütçünün perdesini kaldırmaktır muradım.

Ey Rabbim! Zayıf bedenime bir rahmed nazarı lütfet; beni bu bitkinlik veren, yıpratıcı hastalıktan şifayla kurtar.

Zira herkes aciz kaldı, derdimi teşhis edemedi; kim tedaviye yönelse de yolunu bulamadı.

Şair, varoluşsal tavrını açıkça ilan ederek başlamıştır. Hayatı kendi başına bir zevk olarak görmez, ne de onu haz ve rahatın nihai gayesi sayar; bilakis onu Peygamber’in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem dinini yenilemek ve onu savunmak gibi kutsal bir görevle bütünleşmiş bir araç olarak kabul eder: Zeccâc’ın şu sözü bu yaklaşımı pekiştirir: “Ahiretine çalışmayı unutma; çünkü insanın dünyadan gerçek payı, ahiretine vesile olacak amellerdir.”²⁷⁷ Bundan dolayıdır ki Yüce Allah şu duayı yapanları övmüştür: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru.”²⁷⁸ Bu giriş, metne güçlü bir risalet boyutu kazandırır. Daha sonra şair, kendisini dinine sahip çıkan bir “gayretli savaşçı” ya benzetir. Burada şair, kalemini (*mizber*) ve manevî beslenmeyi sağlayan kaynağı da yine (*mizber*) olarak nitelendirerek her ikisini birer silah gibi tasvir eder. Bu istiareler, düşünce

²⁷⁶ ‘Abdü’l-‘Azîz el-Bâbitîn vd., *Mu‘cemü’l-Bâbitîn li-Şu‘arâ’i’l-‘Arabîyye fi’l-Karneyni’t-Tâsi* ‘Aşar ve’l-‘İşrîn (Kuveyt: Mu’essese ‘Abdü’l-‘Azîz Su‘ûd el-Bâbitîn li’l-İbdâ’i’ş-Şî’rî, 2008), 1/545–546.

²⁷⁷ Muhammed b. ‘Alî eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Şam–Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, 1994), 4/215.

²⁷⁸ Bakara, 2/201.

ile manevî gıdanın ilişkisini somutlaştırır ve ilim ile ıslah arasındaki tamamlayıcılığa işaret eder. Böylece savunma, fiziki bir çarpışma değil, bilgiyle yapılan bir cihad olur; amacı ise kapalılığı gidermek ve şüpheyi ortadan kaldırmaktır. Bunu özellikle şu ifadesinde berrak bir şekilde ortaya koyar: “*Ve hidayetin işaretlerinde ilim yayayım, tereddüt edenin karanlık şüphanesini gideriyim.*” Şiir, birçok münâcât şairinde olduğu gibi, birdenbire ıslah edici tondan istimdat eden sese dönüşür: Beden bitkin, dert meçhul, tıp âcizdir; kurtuluş ise ancak Allah’tan gelecek bir “nazar” ile mümkündür. Bu geçiş; eylemden acziyete, azimden ricaya doğru bir kayış, şiire derin bir duygusal dinamizm kazandırır ve okuyucuyu ruhsal gücün zirvesi ile insanî tevazuun dibinde gidip gelmeye sevk eder. Aynı zamanda bu beyitlerde genel ile özel arasında açık bir ikilem de görülür. Şair, ümmetin ve dinin meselelerini ortaya koyarken hızla şahsî derdine –hastalık ve zayıflığına– geri döner. Sanki onun risâleti kendi bedensel hâinden ayrılmaz; hatta onu gerçekleştirmesi, yalnızca sahibinin yaratıcı olduğu sıhhate bağlıdır. Bu bağ, “imtihan sünneti”ne dair derin bir şuur yansıtır; zira insan, ancak bu uğurda kırıldığı zaman maksatlarını gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak hicrî 13. yüzyılın vaaz şiirinde *münâcât*, farklı maksatlar taşısa da, ortak bir merkez olmuştur. Bütün bu örnekler, insana her hâlükârda kurtuluş yolunun Allah’a dönüş olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bağlamda münâcât, sadece bireysel duyguları değil, aynı zamanda toplumsal bilinci de harekete geçiren esnek bir edebî tür olarak öne çıkmıştır. Soyut akîde kavramlarını somut ve canlı imgeler hâline getirmiş, kalpleri irşad etmiş, ümmeti fitne ve sıkıntı zamanlarında yeniden Rablerine yöneltmiştir. Dolayısıyla, münâcât şiirleri bu yüzyılda imanın ihyâsı, nefsin tezkiyesi ve ümmetin tevbeye çağrısı için başlıca ruhî dayanaklardan birini teşkil etmiş; sadece ferdî bir iç döküş değil, aynı zamanda ümmetin kolektif vicdanını diri tutan bütüncül bir mesaj olarak işlev görmüştür.

2.2.2. İrşad ve Nasihat

İrşad ve nasihat, vaaz şiirinin temel taşlarından biridir. Zira kelimenin hidayetle bulunduğu, üslubun güzelliğinin muhteva derinliğiyle kaynaştığı sahadır. Bu başlık altında akidevî beyan edebî tasvirle birleşir, ahlâkî değerler samimi duygularla bütünleşir. Şair burada sadece kelime ustası değil, aynı zamanda sanatkâr bir vâizdir; mısralarına kalpleri yumuşatmayı, gönülleri faziletlerle beslemeyi hedefleyen ıslah ruhunu üfler. Nasihat özü itibarıyla muhatabın hayrını istemek, ona faydalı olanı göstermek, zararlı olandan sakındırmak ve bilmediğini öğretmektir. Bu kapsamıyla nasihat, dinin özü ve temeli kabul edilmiştir. Nitekim Peygamber Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bu hakikati

veciz bir şekilde ifade ederek: “*Din nasihattir*” buyurmuştur.²⁷⁹ Ayrıca nasihati müslümanın müslüman üzerindeki hakları arasında saymış ve şöyle buyurmuştur: “Müslümanın müslüman üzerindeki hakları altıdır... senden nasihat istediğinde ona nasihat et”.²⁸⁰ Yani senden öğüt isteyen kimseye samimiyetle, ihlâsla öğüt vermek farzdır; bunda dalkavukluk, hile veya gizleme olmamalıdır.²⁸¹ Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem nasihatın kapsamını da açıklamış; “*Kime nasihat edilir?*” diye sorulduğunda: “*Allah’a, kitabına, Resûlüne, Müslümanların önderlerine ve bütün Müslümanlara*” buyurmuştur. Böylece nasihat, sadece bireysel bir yönlendirme değil, Allah ile kul arasındaki bağı, vahiy ile irtibatı, ümmetle olan sorumluluğu kapsayan bütüncül bir ıslah sistemi olarak ortaya çıkmıştır.²⁸²

Önceki bölümde ele aldığımız *münâcât* örnekleri, şiirsel vaazın iç dünyayı nasıl şekillendirdiğini ve bireysel tecrübenin Allah’a yönelişte nasıl tezahür ettiğini ortaya koymuştu. Bu bölümde ise münâcâtın içsel boyutundan daha geniş bir alana, yani *irşâd* ve *nasîhat* kavramlarına yöneliyoruz.

İrşâd ve nasîhat, şiirsel vaazın merkezî direğini teşkil eder; burada kelâm ile hidâyet birleşir, üslûbun güzelliği ile muhtevanın derinliği kaynaşır. Bu çerçevede, akîdevî beyan ile belâgatli tasvir, ahlâkî değerler ile içsel duygunun ateşi yan yana gelir. Şair burada yalnızca dil kalıplarının ustası değildir; aynı zamanda bir *vaiz-sanatkârdır*. Sözleriyle kalpleri yumuşatmayı, fazîletlere susamış nefisleri beslemeyi ve toplumun manevî yapısını ihyâ etmeyi amaçlar. Bu mânâlarla birlikte nasîhat; kul ile Rabbi arasında ihlâsı besleyen bir ibâdet, toplum içinde ise hakikati ikâme eden bir köprü, insanlar arasında ise güven ve merhameti kökleştiren bir davranış biçimidir. Şairler, bu kavramı yalnızca süslü sözlerle işlememiş, şiirlerini yaşayan birer kürsüye dönüştürmüşlerdir. Böylelikle belâgat, yalnızca söz güzelliği için değil, davranışı doğrultmak ve kalplere fazîlet aşılama için bir araç hâline gelmiştir.

Bu alt bölüm şu üç eksen etrafında şekillenecektir:

1. Dînî-akîdevî nasihatler: Tevhîd, âhîret ve akîdeye dair hatırlatmalar.

²⁷⁹ el -Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, 2/28, (no. 1014).

²⁸⁰ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/1705, (no. 2162).

²⁸¹ Hasan b. Ali el-Feyûmî, *Fathu’l-karîbi ‘l-mucîb ‘alâ’t-Tarğîb ve ‘t-Tarhîb*, thk. Muhammed Âl İbrahim (Riyâd: Mektebetü Dâru’s-Selâm, 2018), 11/108, (no. 4091).

²⁸² Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/74, (no. 55).

2. Ahlâkî nasihatler: Doğruluk, emânet, sabır ve zühd gibi ahlâkî ilkelerin şiirdeki yansımaları.
3. Toplumsal-terbiyesel nasihatler, komşuluk, ana-babaya hürmet, toplumsal dayanışma ve sosyal düzenin tesisi gibi temel unsurları kapsar.

Böylece, irşâd ve nasîhat şiirlerinde şair; bir yandan hikmeti ve bilgeliği, diğer yandan duyguyu ve samîmiyeti birleştirerek muhatabına yönelir. Bu yönüyle, vaaz şiiri yalnızca bir sanat değil; aynı zamanda kalplere ve zihinlere rehberlik eden bir *hidayet metodolojisi* hâline gelir.

2.2.2.1. Akîdevî Nasihat ve Âhireti Hatırlatma

Bu bölümde ahiret hatırlatmalarının ve akîdevî nasihatların şiirsel vaazın en yüce amaçlarından biri olarak nasıl ortaya çıktığı incelenecektir. Zira bu davetler, ilâhî hesabın büyüklüğüne dikkat çeker, kalplerde Rabbin huzurundaki o haşyet duygusunu diriltir. Nefisler ürperip gönüller huşûya büründüğünde, dünya süsleri ile ebedî akıbetin ağırlığı arasında ince bir denge doğar.²⁸³ Burada Kur’ân’ın kıyamet gününe yönlendiren üslûbu ile şiirsel imgeler ve semboller birleşir; şair, dinleyicinin kalbine ilâhî adaletin heybetinden korku ekerken aynı zamanda tövbe ve rahmed kapılarını da aralar. Böylece, cezadan ürperti ile mağfiretten ümit arasında hassas bir denge kurulmuş olur. Bu çerçevede, Ahmed el-Berbîr’in²⁸⁴ (ö. 1226/1811) aşağıdaki beyitlerinde insan ile zaman arasındaki paylaşımı çarpıcı bir şiir diliyle tasvir ettiğini görüyoruz. Şair, saçına düşen ak telleri, hayatın kısalığına dair bir uyarı ve ölüme hazırlık için bir işaret hâline getirmektedir:

حُيُوطُ الشَّيْبِ قَدْ مَدَّتْ بِقَوْدِي وَمَدَّ حُيُوطُهَا قِصْرُ الْحَيَاةِ
أَجَادَتْ غَزْلَهَا أَيْدِي اللَّيَالِي لِتَنْسِجَهُ عَدَا كَفْنَا لِذَانِي²⁸⁵

²⁸³ Sa’îd Nâsir el-Ğâmidî, *el-Inhirâf el-‘akedî fî Adab el-Hadâsa* (Gedîde: Dâru el-Endelus el-Khadrâ’, 2003), 1373.

²⁸⁴ Ahmed el-Berbîr (1226–1811), aslen Beyrutlu olup Dimyat’ta doğmuş bir edebiyat âlimi ve şairdir. Dimyat ve Kahire’de öğrenim gördükten sonra 1183/1769’da Beyrut’a giderek bir süre kadılık yapmış, daha sonra zühd nedeniyle görevinden ayrılmıştır. 1195/1781’de yerleştiği Şam’da vefat etmiştir. Başlıca eserleri arasında *eş-Şerhu’l-Celî, Maqâmâtü’l-el-Berbîr, el-Mufâkhera beyne’l-Mâ’ ve’l-Hevâ’, Zehru’l-Gayda* ve bir *Bedîiyye* bulunmaktadır.

²⁸⁵ Ahmed el-Berbîr, «Huyütü’ş-şeybi kadd müddet bifüdî...», *Dîvânu Ahmed el-Berbîr*, el-Divân.net, Erişim: 13/06/2024

Şakaklarıma ak teller döşendi, ve hayatın kısalığı bu telleri daha da uzattı.

Gecelerin elleri, usta bir dokumacı gibi ördü onları; yarın, benim varlığımı kefeneye sarmak için.

Burada Berbir ince bir görsel tasviri yapar; (*Huyûtuş-Şeyb*) “beyaz saçlar” yalnızca bedensel bir işaret değildir, bilakis insanın başında zamanın sessizce dokuduğu bir örgüdür ve yaklaşan ayrılışa işaret eder. Şair ustalıklı gecelerin maharetli bir dokumacıya dönüştüğünü gösterir; öyle ki bu geceler saçtaki beyaz telleri dokuyarak insan için bekleyen kefeni hazırlamaktadır. Böylece, giysi dokuyan eller yerine fanilik örtüsünü dokuyan zaman sahneye çıkar. Bu tabloda, gençliğin yok oluşundan doğan korku nefsi sarsar, zayıflık duygusunu uyandırır ve acil bir tevbe ihtiyacını doğurur. Zira geçen her gece, kefenin dokumasına eklenen bir iplik gibidir; böylece zaman bizzat insan vicdanında sessiz bir vaiz hâline gelir.

Bu sıkı dokulu şiirsel yapı aracılığıyla Berbir, ömrün hakikatının nasıl bir vaaz ve irşad aracına dönüştüğünü gözler önüne serer; okuyucunun dünya hayatının kırılma noktasına gözlerini açmasını ve yakın akıbet üzerine tefekkür etmesini sağlar. İşte bu yönüyle, söz konusu örnek, nasihat ve öğüdün en yüksek akîdevî biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilir; zira duyuşsal imgelemeyi kalpteki büyük imanî hakikatleri uyandırmak için işler.²⁸⁶ Tasavvufî gelenekte ise “insan, göz, yanak, saç ve yüz” gibi kavramların, zahirî anlamlarının ötesinde derin mânevî sembolleri vardır. Tasavvuf şiiri, yüce ruhsal ve düşünsel hâlleri ifade eden sembollerle öne çıkar. Bu sembollerin en belirginlerinden biri *şarap* olup, ilahî aşkın vecdini ve Hakk’ın zatında fânî olmayı yansıtan şiirsel bir imgeye dönüşmüştür.²⁸⁷ Tasavvufta şarap maddî sarhoşluk değil, hakikatin müşâhedesinde benlikten geçmenin remzidir; öyle ki âbid, maddî âlemin idrakini kaybetmiş gibi olur ve ilahî aşkın tecellilerinde boğulur.²⁸⁸ Ne var ki Berbir farklı bir yorum sunar; o, dünyanın zevklerinin kırılma noktasını ustaca resmederek şarabı insanın kendisini aldattığı sahte hazzın sembolü hâline getirir. Ardından bu sahte hazzı herkesin kaçınılmaz olarak karşılaşacağı en büyük hakikat ile yani ölüm sarhoşluğu ile yüzleştirir.

²⁸⁶ Hafâcî, *el-Edeb fî't-turâsi's-sûfî*, 182.

²⁸⁷ Meryem Abdülmecîd, *eş-Şi'ru's-sufî*, 70.

²⁸⁸ Âtîf Cevde Nasr, *er-Remzu's-Şi'ri 'İnde's-sufiyye*, 363.

Böylece şarap, aldatıcı bir keyiften gaflete karşı felsefi bir uyarıya dönüşür; geçici sarhoşluk, nihai sarhoşluk olan ölümün karşısında eriyip gider:

تَبَا لِصُورَةِ دُنْيَا شَبِيهَةٍ بِالْخَمْرَةِ
مَنْ ذَاقَ مِنْهَا رَآهَا مَعَ اللَّذَازَةِ مُرَّةً
إِيَّاكَ وَالسُّكَّرَ مِنْهَا وَحَسْبُكَ الْمَوْتُ سَكْرَهُ²⁸⁹

Lanet olsun dünyaya. şaraba benzeyen bu sûrete.

Ondan tadan, önce tatlı sanır; fakat sonunda acısını bulur.

Sakin onun sarhoşluğuna kapılma; sana ölümün sarhoşluğu yeter.

el-Berbîr'in şiirinde aynı kafiyenin “-ra” ile bitmesi, beyitlere yeknesak bir ahenk kazandırmış, mısraların tesirini hafızaya kazınan sürekli bir çan sesi gibi yapmıştır. Ayrıca şiirin kısa ve yoğun yapısı, onu son derece etkili kılmış; birkaç kelimeye büyük mânâlar yükleyen nasihatler hâline getirmiştir. Bu, sûfi şiirinde sıkça rastlanan bir teknik olup ifadeyi yoğunlaştırmak ve özlü kılmak, okuyucunun kalbine doğrudan nüfuz etmesini sağlar. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulmuştur: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، *“Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Allah’tan sakınanlara âhiret yurdu elbette daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?”*²⁹⁰

el-Berbîr’in kullandığı istiareler de kapsamlı bir tasavvufi bakışı ortaya koymaktadır. “Sarhoşluk” mecazı gafleti, yani hakikatlerden uzaklaşmayı simgeler. O, fânî hayatın geçici sarhoşluğunu yaklaşımakta olan “ölüm sarhoşluğu” ile karşı karşıya getirerek okuyucuyu uyandırmak ister. Bu anlamı pekiştiren hadîs-i şerifte ise şöyle buyrulmuştur: *“Eğer dünyanın Allah katında bir sivrisinek kanadı kadar değeri olsaydı, kâfire ondan bir yudum su vermezdi.”*²⁹¹ Dolayısıyla el-Berbîr, sadece dünyaya karşı uyarılmakla yetinmez; insanın dünyaya bakışını yeniden şekillendirmeyi hedefler. Ona göre dünya, gözleri aldatan estetik bir tuzak gibidir; ancak ölüm geldiğinde bu tuzak çözülür ve

²⁸⁹ Ahmed el-Berbir, “Tebbâ li-sûreti dunyâ,” الديوان (ediwan.net), erişim: 13.06.2025, <https://www.aldiwan.net/poem120987.html>

²⁹⁰ el-En’âm, 6/32.

²⁹¹ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, 4/560, (no. 2320).

hakikat açığa çıkar. Bu noktada onun şiiri, şu hadîs-i şerifle buluşur: “Dünya tatlı ve yeşildir. Allah sizi orada imtihan için halîfe kılmıştır; bakar ki nasıl amel edeceksiniz.”²⁹²

Hicrî 13. yüzyıldaki bu nasihatçi şiir seslerine, Tunuslu İbrahim er-Riyâhî'nin (öl. 1266/1850) sesi de eklenmektedir. Onun bazı şiirlerinde belirgin bir akîdevî boyut ve insanın dünya ile âhiretteki akîbetine dair özel bir ilgi göze çarpar. Riyâhî'nin kasidelerinde, açık nasihatler sağlam bir dil ile işlenirken aynı zamanda hatırlatma ve teşvikin işlevine hizmet eden içsel bir ritim de kendini gösterir. Riyâhî, âhiret konusunu arınmış bir vâiz üslûbuyla ele alır; amele teşvik eder, ertelemeyi kınar ve dinleyiciye ölümü en yakın uyarıcı olarak yeniden hatırlatır. Böylelikle vaaz üslûbunu kuru hitabeden çıkarıp, canlı ve diri bir şiir kalıbına dönüştürür:

قَدِّمَ لِأَهْوَالِ الْمَآبِ مَتَابًا وَاَعْمَلْ فَمَا التَّسْوِيفُ مِنْكَ صَوَابًا
فِي مَتَى وَالْعُمُرُ لَمَحَّةٌ بَارِقٍ تَلْهَوُ وَيُوعِظُكَ النَّصِيحُ فَتَأْبَى²⁹³

Âhiret dönüşünün dehşetleri için bir tevbe hazırla, amel et; çünkü erteleme sana yakışmaz.

Daha ne zamana kadar - ömür bir şimşek parıltısı kadar kısayken - oyalanacak, sana nasihat veren nasihatçiyi reddedeceksin?

Şair, şiirine tövbe ve hazırlık emri içeren bir nida ile başlar. *el-meâb* (dönüş yeri), kıyamet günündeki ebedî dönüşü işaret ederken, *el-metâb* (tövbe) samimi dönüşü ifade eder. İlk beyitte, Kur'an'daki şu ifadeyle açık bir metinlerarası göndermeye kapı açılmıştır: ﴿وَالِيهِ مَآبٌ﴾ “Dönüş ancak O'nadır.”²⁹⁴ Daha sonra şair, ertelemeye düşülen hataya dikkat çeker. Çünkü ertelemecilik tövbenin en büyük düşmanıdır. Gazzâlî, *tesvîf*²⁹⁵ müminin hayatındaki tehlikesini nefse hitap ederek şöyle açıklar:

“Varsayalım ki ömrün sonundaki gayret faydalı olacak ve seni yüce derecelere ulaştıracak; fakat belki de bugün senin son günündür. Öyleyse neden bugünü bu iş için değerlendirmiyorsun? Eğer sana mühlet verileceği

²⁹² Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/2098, (no. 2742).

²⁹³ İbrahim er-Riyâhî, *Dîvânü 'ş-Şeyh İbrahim er-Riyâhî*, 28.

²⁹⁴ er-Ra'd 13/36.

²⁹⁵ *Tesvîf*: Hayırlı işleri yapmayı sonraya bırakma. Dînî Terimler Sözlüğü, “*Tesvîf*”, Hakikat Kitabevi, erişim: 06.02.2025, <https://www.hakikathayati.com/dini-terimler-sozlugu/tesvif>

ilham edildiyse, seni hemen işe başlamaktan alıkoyan nedir? Seni tesvîfe sevk eden sebep nedir? Bunun tek nedeni, şehvetlerine muhalefet etmeye güç yetirememen değil midir? Çünkü bunda zAhmed ve meşakkat vardır. Sen, şehvetlere muhalefet etmenin kolay olacağı bir günü mü bekliyorsun?! Oysa Allah böyle bir günü ne yaratmıştır, ne de yaratacaktır. Çünkü cennet hiçbir zaman meşakkatlerden arınmış değildir; meşakkatler de hiçbir zaman nefislere hafif gelmez; bu mümkün değildir.”²⁹⁶

Nebi Sallallâhu Aleyhi ve Sellem de sAlîh amellere acele etmeyi emretmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Rasulullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*SAlîh amellere hemen koşun! Sizleri bekleyen yedi şeyden başka ne var? Unutturan fakirlik mi, azdıran zenginlik mi, ifsad eden hastalık mı, bunaklığa götüren ihtiyarlık mı, öldürücü bir ölüm mü, beklenen en şerli kayıp olan Deccâl mi, yoksa daha dehşetli ve daha acı olan kıyamet mi?*”²⁹⁷

Hicrî 13. yüzyılda Irak şairlerinden biri olan Abdulgaffâr el-Ahras, edebî etki ile psikolojik içtenliği birleştiren, akıllara ve kalplere aynı anda hitap eden şiirleriyle dikkat çeker. Daha önceki bölümde kendisine giriş yaptığımız bu şair, vaaz ve hikmetle örülü beyitlerinde güçlü bir üslûp sergilemiştir. Aşağıdaki beyitlerde el-Ahras, insanın ölümle olan ilişkisinin heybetli bir tasvirini çizer; gaflet karşısında uyarıda bulunur, akıbetin kaçınılmazlığını vurgular. Kullandığı çarpıcı teşbihler ve hareketli imgeler zihni sarsar, duyuları uyandırır:

فَلَوْلَا لَمْ يَسْأَلْكَ سَبِيلَ الْمَعَاتِبِ	وُجُودُ الْفَتَى نَفْسُ الْجِمَامِ لِنَفْسِهِ
وَكَمْ أَصْبَحَ الْمَطْلُوبُ يَسْعَى لِطَالِبِ	وَتَسْعَى بِهِ أَنْفَاسُهُ لِجِمَامِهِ
مِنَ الْأَسَدِ الصَّرْغَامِ بَيْنَ الْمَخَالِبِ	كَأَنَّ مِنَ الْأَجَالِ وَهْيَ كَوَاسِرٍ
وَتَمْضِي سُيُوفُ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ ضَارِبِ	وَلَا يَدْفَعُ السَّيْفُ الْمَنِيَّةَ وَالْقَنَا
كَأَنَّ الْمَنَايَا لَا تَجِدُ بِلَاعِبِ ²⁹⁸	وَكُلُّ لِمَطْلُوبِ الرَّدَى وَهُوَ لِأَعْبِ

Delikanlının varlığı, aslında kendi ölümü için alınmış bir nefestir; o nefes olmasa, felâket yollarına hiç sapmazdı.

²⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ ‘Ulûmi’ d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rifa, ty.), 4/418.

²⁹⁷ Tirmizî, *Sünenü’ t-Tirmizî*, 4/552, (no. 2306).

²⁹⁸ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 86.

Nefesleri onu kendi sonuna taşır; nice kez olmuştur ki aranan, arayanına doğru koştur.

Sanki biz, ecellerin pençesinde kıvranan kuşlar gibiyiz; o eceller, kükremiş bir arslan gibi pençeleriyle yakalar.

Ne kılıç ne mızrak ölümü durdurabilir; zira Allah'ın kılıçları, vuran olmadan da iner.

Her insan ölüme adaydır, ama oyunla oyalanır; sanki eceller, oyuncuyla alay etmezmiş gibi ansızın gelir.

el-Ahras, şiir tablosuna kaderî ve felsefî bir çılgınlıkla başlar; hayatın kendi içinde yok oluş tohumunu taşıdığını ilan eder ve şöyle der: “Gençliğin varlığı kendi nefsi için ölümün (*himâm*) kendisidir.” Buradaki *himâm* kaçınılmaz ölüm anlamına gelir; insanın varlığı, sonunun başlangıcından başka bir şey değildir. Bu tasvir okuyucuyu sarsıcı bir hakikatle karşı karşıya bırakır. Bizi ölüme götürecek dışsal bir güce ihtiyaç yoktur, çünkü her nefes alışımız bizi ona bir adım daha yaklaştırır. İşte bu yüzden şair şöyle der: “Nefesleri onu ölümüne taşır.” Böylece hayatın sembolü olan nefes, aslında yok oluşun yakıtına dönüşür. Bu, dengeleri altüst eden bir edebî paradokstur ve kalpte ürperti uyandırır. Ardından el-Ahras başka bir dönüş yapar: “Nice zaman, aranan (insan) talebine (ölüme) koşturmuştu.” Alışageldiğimiz gibi ölümü insanın arayıcısı sayarız fakat burada yön tersine döner: İnsan kendi ayaklarıyla ölüme yürür, sanki kaderini kendisi çağırır. İşte bu noktada şiirsel sürpriz ve öğüt verici dokunuş belirginleşir. Metin zirvesine şu beyitte ulaşır:

كأنا من الآجالِ وهي كواسرٌ من الأسدِ الصَّرغامِ بينَ المخالِبِ²⁹⁹

Sanki biz, ecel pençeleri arasında kalmış arslan gibi, ölümün yırtıcı kuşlarının pençeleri içindeyiz.

Şair, ölümü yırtıcı kuşlara benzetir; insanı da kudretli bir arslanın pençesine düşmüş çaresiz bir av gibi tasvir eder. Bu görüntü, beşerî zayıflığın gerçeğini somutlaştırır ve gücün tüm vehimlerini yıkar.

Bunu şu beyitle pekiştirir:

²⁹⁹ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 86.

وَمَا يَدْفَعُ السَّيْفُ الْمَنِيَّةَ وَالْقَنَا وَتَمْضِي سَيْوْفُ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ ضَارِبٍ³⁰⁰

Ne kılıç ne de mızrak ölümü engelleyebilir; Allah'ın kılıçları ise vuran olmadan da işler.

Burada ilahî kudret muhteşem bir belagatle dile gelir; ölüm ne kılıçla ne de mızrakla durdurulabilir. Çünkü Allah'ın kılıçları, bir elde tutulmaya ihtiyaç duymadan iner. Bu ifade, Allah'ın engellenemez hükmünün edebî bir tasviridir. Şair, şu beyitle de acı bir alayla bitirir:

وَكُلُّ لِمَطْلُوبِ الرَّدَى وَهُوَ لَاعِبٌ كَأَنَّ الْمَنَايَا لَا تَجِدُ بِإِلَاعِبٍ³⁰¹

Herkes, ölüm kendisini aradığı hâlde oyunla meşguldür; sanki ecel, oyun oynayanı ciddiye almaz.

İnsanın gafletini gözler önüne serer, eğlenip oyalanırken ölümün kıyısında durduğunu, ama bunun farkında olmadığını hicveder.

Bu bölüm, hicrî 13. yüzyılın vaaz şiirlerinin en etkileyici örneklerinden biridir. Çünkü yalnızca korkutmak ve uyarmakla kalmaz, okuyucuyu canlı ve çarpıcı bir sahneye taşır. Duyusal imgeler ve belâgatli sembollerle örülü bu manzara, hem ahlaki sorumluluk yükler hem de şiirsel güzelliğiyle okuru kendine bağlar.

Hicrî 13. yüzyılda nasihat ve akîdevî vaaz söylemiyle kesişen zühdi eğilimli şiir sesleri arasında Muhammed el-Emîr el-Kebîr³⁰² (öl. 1232/1817) öne çıkar. Şair, şiirlerinde dünya hayatına karşı kesin bir tefekkür tavrı alır, onu vehimden arındırır ve ondan uzak durmayı öğütler. Bunu da ağırbaşlı bir üslupla aklı muhatap alan, bilinçle

³⁰⁰ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 86.

³⁰¹ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 86.

³⁰² 1154–1232/1741–1817 yılları arasında yaşayan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülkâdir el-Emîr, Cezayir ve Mısır havzasında yetişmiş önde gelen Mâlikî âlimlerinden biridir. Konstantin'de doğmuş; döneminin seçkin hocalarından fıkıh, hadis, usûl ve Sünnî tasavvuf alanlarında ilmî eğitim almıştır. Mâlikî fıkıhı, hadis ve tasavvuf ilimlerindeki geniş birikimiyle tanınmış; ilmî otorite ve tasavvufî terbiyede önemli bir referans kabul edilmiştir. Kahire'de tedris ve fetva faaliyetlerinde bulunmuş; akâid, tasavvuf ve fıkıh alanlarında çeşitli eserler kaleme almıştır. *Sülle-mü'l-Mürîdîn*, *İthâfî'l-Mürîdîn* ve *eş-Şifâ* şerhi bu çalışmalar arasında yer almaktadır. 1232 yılında Kahire'de vefat etmiş ve aynı şehirde defnedilmiştir. Muhammed el-Emîr el-Mâlikî, *Ḍav'u'ş-Şumû' Şerhu'l-Mecmû' fi'l-Fıkhî'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Mahmud veled Muhammed el-Emin el-Musûmî (Nuvakşot: Dâr Yûsuf b. Tâşfin, 2005), Girişi kısmı.

konuşan ve işlerin sonunu düşünmeye davet eden ahlâkî bir tahlille gerçekleştirir. Şöyle der:

دَعِ الدُّنْيَا فَلَيْسَ بِهَا سُورٌ يَتِيمٌ وَلَا مِنَ الْأَحْزَانِ تَسْلَمٌ
وَنَفْرُضٌ أَنَّهُ قَدْ تَمَّ فَزَصًّا فَغَمُّ زَوَالِهِ أَمْرٌ مُحْتَمٌّ³⁰³

Dünyayı bırak; çünkü onda ne tamamına eren bir sevinç vardır, ne de kederlerden tamamen kurtuluş.

Varsayalım ki bir mutluluk tamamlansa bile, onun yok oluşunun hüznü mutlaka gelecektir.”

Şair, kesin bir hükümle başlar: dünyada hiçbir sevinç tamamlanmaz ve hiçbir hüzünden kurtuluş yoktur. Bu, zühd edebiyatında sıkça tekrar edilen bir düşüncedir. Ancak Emîr’i farklı kılan şey, kesinlikten mantıksal varsayıma geçişidir. (ونفرض أنه قد تمّ) (ونفرض أنه قد تمّ) diyerek şüpheli bir akılla ya da dünyaya bağlı bir nefisle konuşuyormuş gibi yapar, fakat hemen bu varsayımı çürütür: (فغمّ زواله أمرٌ مُحْتَمٌّ) Yani zevAlîn hüznü kesinlikle gelecektir. Ardından ahlâkî, terbiyevî bir nasihat getirir:

فَكُنْ فَزْدًا غَرِيبًا ثُمَّ عَبَّيْ إِلَى دَارِ الْبَقَا مَا فِيهِ تَعْنَمٌ³⁰⁴

Öyleyse tek başına ol, garip ol; sonunda kazanç bulacağın ebedî yurda hazırlan.

Burada Abdullah b. Ömer ’ın rivayet ettiği hadise açık bir gönderme vardır: (Dünyada bir garip veya yolcu gibi ol).³⁰⁵ Şair, bu hadisi doğrudan bir vasiyete dönüştürür: (fekun ferden) yani bağılılardan ayrı, tek başına ol; (garîben) yani şehvetlerden kopmuş, kalbi dünyaya bağlanmamış ol. (abbî’) fiili ise askeri hazırlığı veya ciddî bir donanımı çağrıştırır, bu da ihmale yer bırakmayan sorumluluk hissini uyandırır.

Ve son beyitte şair dengeyi açar:

وَإِنْ لَا بُدَّ مِنْ لَهْوٍ، فَلَهْوُ بِشَيْءٍ نَافِعٍ، وَاللَّهُ أَغْلَمٌ³⁰⁶

³⁰³ Abdülaziz el-Babtin, *Mu‘cem el-Babtin*, 15/613.

³⁰⁴ Abdülaziz el-Babtin, *Mu‘cem el-Babtin*, 15/613.

³⁰⁵ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, 8/89, (no. 6416).

³⁰⁶ Abdülaziz el-Babtin, *Mu‘cem el-Babtin*, 15/613.

*Ve eğer mutlaka bir eğlence olacaksa, öyle bir eğlence olsun ki fayda getirsin –
Allah en iyisini bilir.*

Burada insan tabiatına bir yumuşatma getirilir. İnsan tamamen sert bir zühd hayatına sabredemez. Bu yüzden şair, oyun ve eğlenceyi ancak faydalı olduğu sürece mubah görür. Böylece vaaz, hikmet, fıkıh ve zevki bir araya getirir; sertliğin yükünü hafifletir fakat vaazın etkisini zayıflatmaz. Nitekim Hz. Enes 'ın naklettiği hadiste Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: *(Kalpleri zaman zaman dinlendiriniz)*.³⁰⁷ Bu beyitler gösteriyor ki hicrî 13. yüzyıldaki nasihat şiiri tek bir çizgide ilerlememiştir. Ölüm ve kader korkutmasıyla başlayan uyarılardan, hikmet diliyle dünya sevgisini terk etmeye yönlendiren vaazlara kadar çeşitlenmiştir. Bu çeşitliliğin içinde Muhammed el-Emîr'in sesi, bilgelikle bezenmiş zühdî bir ton olarak farklı bir yer tutmuştur.

Hicrî 13. yüzyılda doğrudan doğruya gafletten uyandırmaya ve insanın fanî akıbetini hatırlatmaya dayalı vaaz üslûbunu benimseyen şairlerden biri de Nasrullah et-Trablusî'dir (öl. 1255/1840).³⁰⁸ Halep'te köklü bir Katolik ailede yetişmiş olmakla birlikte bu şair ruhânî tecrübelerden ve varoluşsal tefekkürden uzak değildi. Katolik kimliğine rağmen şiirlerinde uyarıcı bir vaaz dili kullanmış, insanı gafletten sarsıp ahireti hatırlatan manzaralar kurmuştur. Bu yönüyle, İslâmî vaaz edebiyatına yakın duran ahlâkî ve terbiyeci bir üslûp geliştirmiş, müslüman olmayan bir şairin dinî-ahlâkî konulara böyle eğilmesi nadir bir örnek teşkil etmiştir. Onun beyitleri, tarihî tecrübeyi ve içsel hikmeti birleştiren, hakikatleri canlı tablolarla işleyen bir “şiir hutbesi” gibidir:

أَفِيئُوا بَنِي الدُّنْيَا فَقَدْ وَعَظَ الدَّهْرُ فَلَيْسَ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِذْأَارِهِ عُدْرٌ³⁰⁹

³⁰⁷ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzilu'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1933), 1/435, (no. 1400).

³⁰⁸ Nasrullah et-Trablusî el-Halebî (1255/1840), Halep'te köklü bir Katolik ailede dünyaya gelen şair ve edîbdir. İlk eğitimini memleketindeki ediplerden almış, kısa sürede ilimlerdeki yeteneği ve kavrayışıyla öne çıkmıştır. Daha sonra beyan ve edebiyat çalışmalarına yoğunlaşmış, Arapların birçok şiirini, nüktelelerini ve haberlerini ezberlemiştir. Bu da onun edebî konumunu pekiştirmiştir. Farsça ve Türkçeyi de iyi derecede öğrenmiş ve bu dillerde dikkate değer şiirler kaleme almıştır. Dinî baskılar sebebiyle ülkesinden ayrılıp Mısır'a sığınmak zorunda kalmış, 19. yüzyıl ortalarına kadar orada yaşamıştır. Zengin şiir mirasına rağmen, birçok kasidesi kaybolmuş, günümüze yalnızca bir kısmı ulaşabilmiştir. et-Tabbâh, *I'lâmü'n-Nübelâ'*, 7/257-261.

³⁰⁹ et-Tabbâh, *I'lâmü'n-Nübelâ'*, 7/259.

Uyanın ey dünya halkı, zira zaman vaaz etti, Artık onun ihtarından sonra sizin için bir özür kalmadı.

Şair, gafiiler için doğrudan bir nidada bulunarak nebevî bir hatırlatma tarzıyla başlar. Burada “dehr” (zaman), tecrübenin, ölümün ve yok oluşun sembolüdür; şair onu vaiz olarak sunar. Zamanı görmezden gelen kimse için başka hiçbir vaaz fayda etmez. Bu, Kur’ân’daki uyarılarla da örtüşür: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ “Hiç kimse yarın ne kazanacağını, hangi yerde öleceğini bilemez. Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.”³¹⁰ Ardından şair tarihî sahneler getirir:

أَلَمْ تَسْمَعُوا مَن حَارَ شَرْقًا وَمَغْرَبًا
وَضَاقَتْ بِهِ الْآفَاقُ قَدْ ضَمَّهُ الْقَبْرُ³¹¹

*Duymaz mısınız? Doğuyu ve batıyı fetheden nice kimse vardı-
Ufuklar ona dar gelmişti, ama sonunda onu kucaklayan yalnızca kabir oldu.*

Burada dünyaya hükmedenin bile mezarın darlığında öldüğü gerçeği geniş kudret ile dar akıbet arasındaki çelişki çarpıcıdır.

فَأَيْنَ الْمُلُوكِ الصَّيْدُ مَن خَضَعَتْ لَهُمْ
رِقَابُ الْوَرَى نُمُ أَطَاعَهُمُ الْقَصْرُ
وَأَيْنَ الْأَوْلَى سَادُوا وَبِالْعِلْمِ قَدْ غَدَا
فَلَا سِفَةَ مِنْ لَفِظِهِمْ خَجَلِ الدَّرُ³¹²

Nerede o sultanlar ki, halkların boyunları onlara eğilmiş, saraylar onların emrine itaat etmişti?

Ve nerede o kimseler ki ilimle yükselip hüküm sürmüş, sözleriyle filozoflara önder olmuş; öyle ki, inciler bile onların belâgatinden hayâyâya bürünmüştü?

Bu, “yokluk üzerinden hatırlatma” tekniğidir: “Nerede onlar?” sorusu cevapsız bırakılır; amaç korkutmak değil, düşündürmektir. Sonuçta şair şunu dile getirir:

فَمَاتُوا وَمَا أَضْحَى لَنَا مِنْ تَرَاثِهِمْ
سِوَى سِكَةٍ يَبْقَى لَهُمْ ضِمْنَهَا ذِكْرُ

Öldüler; onlardan bize miras kalan tek şey, üzerinde adlarının yazılı olduğu bir sikkeden ibarettir. O küçük izde hatıraları yaşamaya devam eder.

³¹⁰ Lokmân 31/34.

³¹¹ et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-Nübelâ*, 7/259.

³¹² et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-Nübelâ*, 7/259.

Dünyevî saltanatın boşluğunu küçümseyici bir üslûpla işaret eder. Ardından varoluşsal bir soru sorar:

فَوَا حَيْرَتِي كَيْفَ الْمَعَادِينُ لَمْ تَزَلْ وَنَفْسِي، فَذَا أَمْرٌ يَضِيقُ بِهِ الصَّدْرُ³¹³

Hayretler içindeyim: Madenler hâlâ bâkî, biz ise fânî oluyoruz; bu hakikat göğsü daraltır, kalbi sıkıştırır.

İnsanın kırılğanlığına vurgu yapar; cansız maden kalıcı ama şerefli insan fanîdir. Fakat şair teslimiyetle bağlar:

وَلَكِنْ مُرَادُ اللَّهِ جَلَّتْ صِفَاتُهُ فَلَيْسَ لَنَا إِلَّا الرِّضَىٰ وَلَهُ الْأَمْرُ

أَلَا رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً سَارَ صَالِحًا وَقَدَّمَ خَيْرًا قَبْلَ أَنْ يَنْقُضِيَ الْعُمْرُ³¹⁴

Fakat Allah'ın muradı böyledir; sıfatları yücedir. Bize düşen yalnızca rızâdır, hüküm O'nundur.

Allah, sAlîhçe yürüyene rahmed etsin; ömrü tükenmeden önce hayır işleyene merhamet eylesin.

Burada hüzünden rızâyâ geçiş vardır: her şey ilahî takdirdir. Son beyitteyse dua ve vaaz birleşir; hayırlı amel işleme çağrısı yapılır. Böylece Trablusî'nin şiiri, vaazın özü olan hatırlatma, tefekkür, teslimiyet ve sAlîh amel vurgularını bir araya getirir.

Bu bağlamda, Ahmed el-Attâr da, tarihî tecrübe ve aklî tefekkürden yola çıkarak vaazlerini serdedir. Dünyayı ve zamanı sorgular, hakikati gafillerin yüzüne çarpmak için retorik, tasdikleyici sorulara başvurur. Aşağıdaki beyitlerinde, dünyaya güveni parçalayarak ve ona güvenen herkese ihanetini açığa çıkararak, onun küçümsenmesi yönündeki tavrı belirginleşir:

أَيَدُومُ مِنْ دَارِ الْفَنَاءِ بَقَاءُ أَمْ هَلْ يُرَامُ مِنَ الزَّمَانِ وَفَاءُ؟

أَمْ كَيْفَ يُؤْمَنُ مَكْرُ دُنْيَا لَمْ يَزَلْ تَعْنُو بِهَا السَّادَاتُ وَالشُّرَفَاءُ؟³¹⁵

Fânî diyarında bekâ olur mu hiç? Zamandan gerçek bir vefâ beklenir mi?

³¹³ et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-Nübelâ*, 7/260.

³¹⁴ et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-Nübelâ*, 7/260.

³¹⁵ Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Şi'a*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâruü't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1983), 3/134.

Nasıl güvenilir dünyanın aldatıcı düzenine, ki nice sultanlar ve şeref sahipleri önünde boyun eğmiştir?

Şair, aldatılma vehmini parçalayan tasdik edici sorularla başlar: “Fânî diyar” dan beklenen kalıcılık olamaz; zamandan vefa beklenmez; dünya ise hilekârdır, çünkü efendileri dize getirmiş, şeref sahiplerini zelil kılmıştır. Bu soruların özünde akîdevî vaazlar yoğunlaşır: dünya bir imtihan yeridir, istikrar yeri değildir; ona aldanmak ise akîdevî bir körlüktür. Kibir ve ihtişam da faniliğin hükmünden kurtaramaz. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in şu hadisiyle örtüşür: “Allah, kuluna günahları sebebiyle sevdiği dünya nimetlerini verirse, bu sadece istidracdır (yavaş yavaş helake sürüklemedir).” Ardından şu âyeti tilavet etmiştir: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ ۖ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ “Onlara hatırlatılanı unuttuklarında, üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenlerle şımardıklarında, onları ansızın yakaladık da birdenbire ümitsizliğe düştüler.” şair, hitabı daha da yükseltir: Ardından ³¹⁶

تَبَّأَ لَهَا مِنْ دَارٍ سَوِيٍّ صَفْوُهَا كَدْرٌ، وَلَدَّتْهَا - لَعْمَرِي - دَاءٌ
صَحِكَتْ بِوَجْهِكَ فَاغْتَرَّتْ وَإِنَّهُ لَا شَكَّ صَحِكَ مِنْهُ وَاسْتَهْزَأَ³¹⁷

Kahrolsun o kötü yurt, ki saflığı bulanıklıktır, Lezzeti – hayatım üzerine – derttir.

Yüzüne güldü, aldandın; ama şüphesiz O gülüş alaydır, hakiki değildir.

Şair, sorudan açık ifadeye geçer ve kadere teslimiyet edasıyla seslenir: “Kahrolsun o!” Ardından dünyanın safının bulanık, lezzetinin ise dert olduğuna dair ahlâkî bir kaide ortaya koyar. Burada paradoksal bir imge kullanmaktadır. Nitekim rahatlık diye bilinen aslında hastalıktır, nimet sanılan gizli bir tuzaktır. “Yüzüne güldü...” dizesinde ise nadir bir mecaz belirir: dünya, sadık bir dost gibi değil, alaycı bir yüzle gülen sahtekâr gibidir. Sonra el-Attâr, bu parçayı büyük mezarlık manzarasıyla noktalar:

أَيْنَ الْأَكَابِرُ وَالْجَبَابِرَةُ الْأَكَابِرُ وَالْمُلُوكُ الصَّيْدُ وَالْأَمْرَاءُ؟³¹⁸

Nerede o büyükler, o zorba hükümdarlar, Nerede o şanlı krallar, beyler?

Burada şair tekrar tasdik edici, zecirli sorulara döner. Tarih hafızasını uyandırır, sayfaları çevirir: Nerede hükmedenler? Nerede taşkınlık yapan zorba krallar? Nerede

³¹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 28/547, (no. 17311). En‘âm, 6/44.

³¹⁷ Muhsin el-Emin, *A ‘yânu ‘ş-Şi‘a*, 3/134.

³¹⁸ Muhsin el-Emin, *A ‘yânu ‘ş-Şi‘a*, 3/134.

yiğitlik ve hükümdarlık sahipleri? Hepsi toprağın altındadır; geriye yalnızca faniliği hatırlatan bir iz kalmıştır.

Bu bölümde ele alınan şiir örnekleri, vaaz şiirinde farklı ifade yollarının çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Bu da hicrî 13. yüzyılda şiirin sadece geleneksel korkutma çerçevesine sıkışmadığını, aksine insanın akıbeti üzerine daha derin ve tefekküre dayalı bakış açılarına açıldığını göstermektedir. Böylece inanç dünyasındaki dönüşümler ile ölüm, hesap ve ahiret meselelerinin edebî bir üslupla daha geniş bir şekilde işlenmesi dikkati çekmektedir. Bu çeşitlilik, şairlerin kullandığı belâgat ve ritim unsurlarındaki farklılıklarla ve hitap tarzlarındaki çeşitlenmeyle kendini göstermektedir. Şairlerin hepsi, nefsi zayıflığına hatırlatma ve dünyanın fâniliği karşısında ahirete yönelmeye çağrı noktasında birleşmişlerdir. Ancak her biri bu gayeye ulaşmak için farklı bir yol seçmiştir. Kimi korkutma üslubunu öne çıkarmış, kimi felsefî tefekküre yönelmiş, kimisi zühd ve hikmeti, kimisi ise yumuşak bir dil ve ümit duygusunu tercih etmiştir. Dikkat çekici olan bir diğer husus, vaaz şiirinin sadece müslüman şairlere özgü olmamasıdır. Katolik şair Nasrullah et-Trablusî'nin örneğinde görüldüğü gibi gayrimüslim bir şair de vaaz temasıyla insanî kaygıları dile getirmiştir. Bu durum, söz konusu dönemde Müslüman ve Hristiyan edebiyatçıları arasında kültürel bir etkileşimin varlığına işaret etmektedir. Her iki taraf da insanın akıbeti karşısında aynı endişeyi paylaşmış ve fânilik hakikatini ortak bir miras olarak dile getirmiştir.

Sonuç olarak, hicrî 13. yüzyıl vaaz şiiri farklı yollar izleyen ama aynı hedefe yönelen seslerden oluşmuştur. Her şair, ölüm ve ahiret meselelerini kendi üslubuyla ele almıştır. Kimi korkutmuş, kimi düşündürmüş, kimi zühdî bir tavır sergilemiş, kimi de gönülleri umut ve teselliyle kendine çekmiştir. Böylece bu yüzyıl, akıbet kaygısıyla meşgul, fânilik hatıralarıyla yüklü ve Allah'a yönelen bir edebî ayna olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aynada gözyaşları eksik olmamış, ama umut da hiçbir zaman tükenmemiştir.

2.2.2.2. Ahlâkî Nasihat

Vaaz şiirinin bağlamında, ahlâkî nasihat özel bir konuma sahiptir. Çünkü bu tür nasihat sadece inanç veya ahiret akıbetine yönelmez; aynı zamanda insanın özüne, toplum içindeki davranışlarına ve değerler terazisindeki yerine hitap eder. Burada fazilet ile rezilet, doğruluk ile yalan, emanete riayet ile hıyanet, hilim ile öfke, tevazu ile kibir arasında sürekli bir mücadele vardır.

Tasavvuf ehli, halkın gözünde daima hidayet ve huzurun kaynağı olmuşlardır. Onlar övgü için değil, irşad için aranmışlardır. Vasiyetleri, her ne kadar kısa ve öz olsa da

tecrübenin ağırlığını ve imanın hararetini taşımıştır. Bu bağlamda en güzel nakillerden biri, Bîşr el-Hâfî'nin, Alî el-Cürcânî ile karşılaşmasına dair aktardığı kıssadır. Zira bu kıssa, geçici bir anı ebedî bir derse, tek bir cümleyi ise bir hayat düsturuna dönüştürmüştür.³¹⁹ Bîşr el-Hâfî, Alî el-Cürcânî'yi bir su kenarında gördüğünde şöyle anlatır: “Beni görünce benden kaçtı ve dedi ki: ‘Bugün, benim bir günahım sebebiyle bir insan gördün!’ Ardından onun peşinden koştum ve kendisine: ‘Bana vasiyet et,’ dedim. Bunun üzerine bana şu dört öğüdü bıraktı: Fakirliği kucakla, sabırla dostluk et, hevâyı düşman edin ve şehvetlere karşı koy.”³²⁰

Hicrî 13. yüzyıl şiirinde vaiz-şair, ahlâkî hastalıkları teşhis eden ve ardından açık bir ahlâkî mesaj taşıyan ölçülü beyitlerle tedavi sunan bir *sosyal mürebbi* olarak öne çıkmıştır. Bu yönüyle ahlâkî şiir, yalnızca dinî vaaz niteliğinde kalmamış; edebî bir hareket olarak ortaya çıkmış, şiirsel belâgati ahlâkî hikmet ve pedagojik tecrübeyle birleştirerek insanı ruhen ve ahlâken inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu tür şiir, aynı zamanda bir toplumsal ve kültürel referans işlevi görmüştür. Toplumun yerleşmesini istediği doğruluk, nefsin dizgini, emanetin korunması ve tevazu gibi değerleri yansıtarak, özellikle düzenli eğitim kurumlarının bu rolü üstlenmediği ortamlarda gezen bir ahlâk mektebi işlevi görmüştür. Burada ahlâkî nasihat ile itikadî vaaz arasındaki farkı belirtmek gerekir: İlki, insanın davranışlarına ve sosyal ilişkilerine yönelirken; ikincisi, insan ile Rabbi arasındaki bağı ve âhiretteki akibete odaklanır. Bu sebeple ahlâkî nasihat, inanan ve inanmayan herkese hitap edebilen, evrensel insanî değerler zemininde şekillenen bir söylemdir. Bu bağlamda ahlâkî şiir, atasözleri ve halk hikmetleriyle kıyaslanabilir; zira kısa ve özlü kaidelerle bireyi doğru yola yönlendirir.³²¹ Öte yandan bu tür, İslâm tasavvufu ile de kesişmektedir. Şairler, estetik imgeleri kullanarak ahlâkî ve ruhî bilinci uyandırmaya yönelmişlerdir. Tasavvuf; Allah'ın mülkünü tefekkür ederek, kudretini tesbih ederek O'nunla daha yüce bir bağ kurma çabası olarak tanımlanır; duyuları inceltir, kalbi arıtır, ruhu mânevî tecelliye hazırlar. Dolayısıyla 13. yüzyılın ahlâkî şiiri, doğrudan

³¹⁹ Zekî Mübarek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, 459.

³²⁰ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-Umrevî (Şam: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995), 43/294, (no. 5124).

³²¹ İbn Receb el-Hanbelî, *el-Fark beyne'n-nasîhati ve't-ta'yîr*, thk. Alî Hasan Alî Abdulhamîd (Amman: Dâru 'Ammâr, 1988), 18.

vaaz vermenin ötesine geçmiş, mutlak olana yönelmiş; şiir metni, yaşanan dünyanın engellerini aşarak arılığa ve ruhî safiyete ulaşmayı hedefleyen ideal bir vizyonun ifadesi hâline gelmiştir.³²²

Yâfi, bu alanda öne çıkan en önemli şairlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun uzun manzumesi, bireysel ahlâkî nasihatın bütüncül bir örneğini teşkil eder. Şair, bu manzumesinde terbiyedeki samimiyetini, ahlâkî tecrübelerindeki derinliğini ve şiirsel inşadaki belâgatini bir araya getirmiştir. Söz konusu şiirde Yâfi, ahlâkî hayatın gafillerle dostluktan sakındırma, sırların ifşasında ihtiyat, aceleci istişareden kaçınma, gizli ve açıkta Allah’a karşı murakabe bilinci, aşırı mizahı yergi, ihlâs ve doğruluk çağrısı, öfkenin kontrolü ve vakar muhafazası ile takvânın dengeli şahsiyet inşasında temel esas oluşu gibi merkezî meselelerini ele alır. Bu çeşitlilik, hicrî 13. asırda ahlâkî nasihatın kapsamlı bir şekilde bireyin şahsiyetini inşâya yöneldiğini gösterir. Böylece vaaz şiiri, yalnızca teolojik içerikli bir yönlendirme değil; aynı zamanda pedagojik derinliğiyle bireyin iç dünyasına hitap eden bir rehberlik rolü üstlenmiştir. Yâfi, merkezî bir ahlâkî ilkeye şu beyitlerle dikkat çeker:

وَإِنْ تَنْطِقُ فَعَلَّ حَقًّا وَصِدْقًا تَكُنْ بِالدِّينِ وَالْإِسْلَامِ ظَافِرًا
وَإِلَّا اضْمُتَّ وَدَعَّ مَا لَيْسَ يَعْينِي فَأَمُرُ الدِّينِ فِي هَدْيٍ دَائِرًا³²³

Konuşursan, hakkı ve doğruyu söyle; böylece din ve İslâm ile muzaffer olursun.

Yok eğer konuşmazsan, sus ve seni ilgilendirmeyeni bırak; zira dinin özünüün döndüğü iki temel esas bunlardır.

Şair burada iletişim ve söylem için temel bir ahlâkî kaide ortaya koyar: doğruluk ve hakkı söylemek. Bunu da Hz. Peygamber’in şu hadis-i şerifine dayandırır: “*Kim Allah’a ve âhiret gününe iman ediyorsa, ya hayır söylesin ya da sussun*”.³²⁴ Ayrıca şu ilahî hitaba atıf yapar: ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ “*İnsanın ağzından çıkan her sözü, yanında hazır bulunan bir gözetleyici yazar*”³²⁵ Dolayısıyla beyitler, ya hak ve doğruluk üzere

³²² ‘Alâve Kûsa, “Nakdu’l-hitâbi’s-sûfi fi’ş-şi’ri’l-‘Arabiyyi’l-mu‘âsır”, *Mecelletu Dirâsât Mu‘âsıra*, 02 (2017), 85.

³²³ Yâfi, *Dîvânı*, 33.

³²⁴ el -Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, 8/100, (6475).

³²⁵ Kâf, 50/18.

konusmak yahut susmak olarak ifade edebileceğimiz İslâmî ahlâkın özünü şiir diliyle formüle eder. Dindeki istikametın mihveri, sözü kontrol altında tutmakla mümkündür. Yâfi, ahlâkî öğüdünde dilin korunmasını temel bir esas olarak vurgular. Ona göre hikmetli bir sükût, bozuk bir sözden daima üstündür. Böylece insanın söylediği her kelimeden sorumlu olduğunu ortaya koyar.

وَلَا تَغْضَبْ لِغَيْرِ اللَّهِ وَاتْرُكْ هَوَى الْأَعْرَاضِ مِنْ نَفْسٍ وَعَادِرٍ³²⁶

Allah'tan başkası için öfkelenme, nefsin arzularını ve heveslerini terk et, onlardan uzaklaş.

Bu beyitte şair, öfkeye hassas bir ölçü koyar. Öfke yalnız Allah için olmalı, nefsin menfaatleri için değil. (*hevâ'l-eğrâz*) ifadesi şahsî çıkarları ve dünyevî tutkuları anlatır. Yâfi bunları terk etmeyi, adeta bulaşıcı bir toprak parçasını geride bırakmak gibi görür. Bu düşünce Hz. Peygamber'in şu hadisini hatırlatır: “Hiçbir kul, Allah için öfkelenip Allah için razı olmadıkça imanı hakikatle yaşamış olmaz.”³²⁷

وَعِبْ وَاخْضِرْ بِرَبِّكَ فِي شُهُودِ قَرْبِكَ بَاطِنٌ فِيهِمْ وَظَاهِرٌ
فَهُمْ لِيَشُورِينَ أَسْمَاءَ تَجَلَّتْ قَوَابِلُ تَنْجَلِي وَهُمْ الْأَشَائِرُ³²⁸

Halktan uzak ol, Rabbinle hazır bulun şuhûd içinde, çünkü Rabbin onlarda hem bâttır, hem de zâhir.

Onlar, esmânın işlerinin tecellilerine mazhar, sırları açığa çıkaran kabuller, yol gösteren işaretlerdir.

Burada şair, ahlâkî nasihatten tasavvufî tevhid ufkuna yükselir. (*gib*) yani halktan uzaklaş, (*vahdur bi-rabbike*) yani Allah ile huzurda ol, O'ndan uzak ve gâfil olma. Çünkü Allah hem *zâhir* hem *bâttır*. O, mahlûkatta esmâsıyla tecellî eder, hikmetinde gizlidir. Bu mısralar sûfîlerin “gaybet” ve “huzûr” terimleriyle anlattıkları hâli çağrıştırır. Kuşeyrî'nin ifadesiyle: “*Gaybet, kalbin mahlûkatın ahvâlinden uzak kalmasıdır; çünkü*

³²⁶ Yâfi, *Dîvânı*, 33.

³²⁷ Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. Muhammed ve âh. (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/203, (651).

³²⁸ Yâfi, *Dîvânı*, 33.

duyular gelen tecellîye meşguldür, sonra kişi kendi varlığından dahi gaip olabilir.”³²⁹ Yâfi'nin diliyle bu, hakikî “fenâ” hâlidir: kul kendinden gaip olur, yalnız Allah'ın huzurunda kalır. İbn Acîbe'nin dediği gibi: “Kişi, benliğinin baskınlığından uzaklaştırıldığı ölçüde hevâ ve nefsanî arzuların tahakkümünden de kurtulur; böylece herhangi bir zAhmede ihtiyaç duymaksızın huzur ufkuna erişir.”³³⁰

وَنَظَّفَ بَيْتَ قَلْبِكَ فَهُوَ بَيْتٌ
بِهِ نُورٌ لِذِكْرِ اللَّهِ بَاهِرٌ³³¹

Kalbinin evini temiz tut, zira o bir evdir; içinde Allah'ı zikretmenin göz kamaştırıcı nuru vardır.

Şair burada kalbi “ev” olarak tasvir eder; o evde Allah'ın zikri bir nur gibi parlar. Ancak bu ev kirden ve pasdan arındırıldığında ilâhî nur yerleşebilir. Kalbin temizliği, Yâfi'ye göre, zahirî ibadetlerin ötesinde esastır; çünkü zikrin hakikati, kalbin ihlâs ve safiyetine bağlıdır. Bu, tasavvufun özlü ilkelerinden biridir: “Evvela bâttını temizle, sonra zâhirin kendiliğinden ıslah olur.” Abdullah b. el-Mübarek'in sözü burada yankılanır: “Günahlar kalpleri öldürür; onları terk etmek kalbe hayat verir.”³³² Böylece Yâfi'nin beyitleri; dili doğrulukta tutmak, öfkeyi sadece Allah için taşımak, halktan uzaklaşıp Hakk'a yönelmek, kalbi arındırıp Allah'ın nuruna mesken kılmak gibi mesajlarla ahlâkî vaaz ile tasavvufî işârî manayı birleştirir.

Bu ruhani temelden hareketle, bu bölümdeki ahlâkî nasihat söylemi Seyyid er-Râvvâs'ın şiirlerinde belirginleşir. Şair, kısa beyitlerinde dengeli bir zühd anlayışını; sade bir dil, ölçülü bir ahenk ve olgun bir fikirle ortaya koyar. Dünyayı ne tümenden reddetmeyi ne de aşırıya kaçarak benimsemeyi öğütler; bunun yerine nefsi “Dünya sana yöneldiğinde ona bağlanmadan al, senden yüz çevirdiğinde ise üzülmeyi bırak.” esası üzerinde terbiye eder. Böylece Râvvâs'ın dili, zâhit hakkında denildiği gibi: “Var olanla sevinmez, kaybolana üzülmeyiz.”³³³ taksimata rıza ve kalbi faniliğin süsünden arındırmaya yönelik

³²⁹ Ebû'l-Kâsim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 104.

³³⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, 5/446.

³³¹ Yâfi, *Dîvânı*, 33.

³³² Ebû Ömer İbn Abdülber, *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlîhî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994), 1/637, (1100).

³³³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 152.

bir vaazla yoğrulur. Râvvâs bu dengeli ahlâkî tavrı zarif bir uyarı ve teslimiyetle yoğrulmuş nasihat aracılığıyla yansıtır:

إِيَّاكَ وَالدُّنْيَا فَجَانِبْهَا فَقَدْ قَامَتْ مَتَاعًا لِلْبَصِيرِ غُرُورًا³³⁴

Sakın dünyaya aldanma, ondan uzak dur, çünkü o, basiret sahipleri için aldatıcı bir meta olarak kurulmuştur.

Şair burada doğrudan bir uyarıyla söze başlar: “Sakın dünyaya aldanma.” Bu, zahidlerin söyleminde sıkça tekrarlanan bir terbiye üslubudur. “Ondan uzak dur” ifadesi, dünyaya düşmanlıkla değil, ondan yüz çevirerek yaklaşmayı öğütler. Burada tedbir ile barışçılık arasında bir çizgide sûfi dengesinin izleri görünür: Zira basiret sahibi, dünyanın baki bir yurt değil, geçici ve aldatıcı bir süs olduğunu görür. Bu, Kur’ân’daki şu ayetin yankısını taşır: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ “Dünya hayatı aldatıcı bir metadan ibarettir.”³³⁵

Zühdün kalbî bir hâl olduğu, dünyaya kalben bağlanmamakla gerçekleştiği daha önce tanımlanmıştı. Zühd, helâli haram kılmak ya da malı terk etmek değildir.³³⁶ İbn Kayyim’in Hasan el-Basrî’den aktardığı şu söz, bu hakikati en güzel şekilde özetler: “Zühd, helâli haram saymak yahut malı heder etmek değildir. Hakikî zühd; kulun, kendi imkânlarından ziyade Allah’ın katındaki imkâna güven duyması ve herhangi bir musibete uğramasa bile, o musibetin sevabına, kendisine verilen nimetten daha fazla rağbet göstermesidir.”³³⁷ Râvvâs’ın diğer beytinde bu denge daha da açık şekilde görünür:

إِنْ أَقْبَلْتَ حُذَّهَا وَلَا تَعَبَّأَ بِهَا أَوْ أَدْبَرْتَ دَعَهَا وَنَمَّ مَسْرُورًا³³⁸

Dünya sana yönelirse, al ama gönlinü bağlama; yüz çevirirse, bırak gitsin ve huzurla uyu.

Bu beyitte dünya insana yöneldiğinde gönül bağlamadan almak, yüz çevirdiğinde ise sarsılmadan bırakmak şeklinde olgun bir zühdün işaretleri belirir. Bu, derin bir rıza ve

³³⁴ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 148.

³³⁵ Âl-i İmrân, 3/185.

³³⁶ Abdulkâdir İsâ, *Hakaik ‘an et-Tasavvuf* (Halep: Dâru'l-‘İrfân, 2007), 285.

³³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Madâricü's-Sâlikîn beyne Menâzili ‘İyyâke na ‘budu ve iyyâke neste ‘in*, thk. Muhammed el-Mu‘tasim billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1996), 2/16.

³³⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 148.

huzurlu bir itminan yoludur. Beyit, güçlü bir tezat (tıbak) barındırır ve bu da mânâya derinlik katar. Bu tavrın ruhunu Kur’ân’daki şu ayet özetler: ﴿لَا تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ “Kaybettiğiniz şeylere üzülmesiniz ve Allah’ın size verdiğiyle şıarmayasınız diye.”³³⁹ Böylece ne kayıpta hüznün, ne de kazançta aşırı sevinç vardır.

Aynı yapıcı üslup ve felsefî karmaşadan uzak, pratik bir tarzla Katolik şair Nasrullah et-Trablusî şiirinde ahlâkî öğüdün disiplinli ve insanî tecrübe üzerine kurulu örnek bir modelini sunar. Dini aidiyetinin İslâm dışı olmasına rağmen, metin belâğatinde ve içeriğinde, özellikle belâya karşı sabır, karşılıksız ihsan, Hâlik’a hüsn-i zan, mazluma ve zayıfa karşı yumuşaklık gibi dinlerüstü müşterek değerleri taşır. O, vaaz üslubunda sesi yükseltmez, azarlama yolunu tutmaz; bilakis ruhun yaralarını sükûnetle sarar, ikna edici bir merhamet diliyle okura ahlâk güzelliğinin zarafetle ifade edilebileceğini gösterir. Bu şiir parçası, hicrî 13. yüzyılda yaşanan siyasî ve içtimaî dönüşümlere rağmen bazı şairlerde şiirin özündeki mesaj taşıma vasfını koruduğunu ve şiirin, içsel tezkiye ve terbiyeye hizmet eden bir ahlâkî vaaz aracı hâline geldiğini ortaya koyar. Burada “sâliklerin ahlâkî” sabır, infak, iyimserlik ve itidAlîn farklı tezahürleriyle görünür.

وَلَا تَنْدَمْ عَلَىٰ مَا فَاتَ وَاحْرَصْ عَلَىٰ الْآتِي فَلَسْتَ بِذِي خُلُودٍ³⁴⁰
Geçmişe üzülme, olan oldu; geleceğe yönel, çünkü sen ebedî değilsin.

Şair, bu beyitte geçmişe bağlı kalmaktan kurtulmak ve geleceğe olumlu bir şekilde yönelmek şeklinde hayat felsefesinin merkezî girişini ortaya koyar. Bunun temelinde hayatın geçiciliği ve insan varlığının sınırlılığına dair bilinç yatar. Her ne kadar beyit yüzeyde genel bir varoluş tecrübesi gibi görünse de içinde zühdî ve terbiyeci bir ruh taşır. Bu öğretisi, Hz. Peygamber’in şu hadisiyle örtüşmektedir: “*Sana fayda verecek şeye sarıl, Allah’tan yardım dile, acze düşme...*”³⁴¹

وكن للباس المهوف عونا وللمظلوم كالبرج المشيد³⁴²
Çaresiz olana bir destek ol, Mazluma ise sarsılmaz bir kale gibi dur.

³³⁹ Hadîd, 57/23.

³⁴⁰ Luvîs Şeyho, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, 408.

³⁴¹ Muslim, *Sahîhu Muslim*, 4/2052, (no. 2664).

³⁴² Luvîs Şeyho, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, 408.

Burada şair, nefisten toplumsal davranışa yönelir ve zayıfları destekleme ile zulme uğrayanı savunma üzerinden asaletin ahlâkî ölçütünü ortaya koyar. (*el-bâ'isu'l-melhûf*) çaresiz ve ihtiyaç içindeki ile (*el-mazlûm*) mazlum ikilisi, toplumda sosyal ve psikolojik açıdan ezilen kesimleri temsil eder. Bu vaaz, İslâm ahlâkıyla da kesişir. Nitekim Hz. Enes'ten rivayet edildiğine göre Rasûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Kardeşine, ister zalîm olsun ister mazlum, yardım et.*”³⁴³

وَلَا تَطْلُبْ عَلَى الْمَعْرُوفِ عُرْفًا فَيَذْهَبَ بِالطَّرِيفِ وَبِالتَّلِيدِ³⁴⁴

Yaptığın iyilik için karşılık bekleme; yoksa hem yenisi hem eskisi boşa gider.

Bu beyitte şair, hayır işlerinde ihlâs meselesini işler. İyilik karşılığında ödül beklemek yahut şükür istemek, iyiliğin özünü zedeler ve tesirini ortadan kaldırır. Burada (*'urf*) karşılık veya mükâfat anlamında kullanılır; (*tarîf*) yeni ve (*telîd*) eski ise her türlü iyiliğe kinayedir. Yani hayır yapan, karşılığını insanlardan değil, Allah'tan beklemelidir. Bu terbiyevî yöneliş, şu ayetle açıkça örtüşür: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ، لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ “*Biz size Allah rızası için yediriyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür istiyoruz.*”³⁴⁵

Çevresel ve dinî farklılıklarına rağmen, Nasrullah et-Trablusî ile el-Harrâk aynı ahlâkî nasihat çizgisinde yürürler ancak her biri şiirsel yapısında ve terbiyevî ruhunda farklı bir yol izler. Eğer et-Trablusî, hikmetle yoğrulmuş ve toplumsal ahlâkî sorumlulukla dolu bir dil aracılığıyla nefsi hayatın baskıları karşısında dengeye ve disipline alıştırıyorsa el-Harrâk, belâ anında amelî tevhid yolunu seçer. Onun dizelerinde belâ reca ile, sabır fetihle, rahmed imanla birleşir. Sade kelimelere rağmen anlamları bu akîdevî nefesin zirvesine ulaşır. Böylece insanın imgesi şiirinde Allah'a asılı duran bir kalp hâline gelir: musibet şiddetlendiğinde yıkılmayan, dünya daraldığında ümitsizliğe düşmeyen, aksine acının içinden yakîne doğru nüfuz eden bir kalp.

الصَّبْرُ بَابٌ لِلظَّفَرِ وَاللَّهُ يَرْحَمُ مَنْ صَبَرَ³⁴⁶

“Sabır, zafere açılan bir kapıdır; Allah sabredenlere merhamet eder.”

³⁴³ el -Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 2/436, (no. 2444).

³⁴⁴ Luvîs Şeyho, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, 408.

³⁴⁵ el-İnsân 76/9.

³⁴⁶ Muhammed el-Harrâk, *Dîvânı*, 162.

Bu beyitte öğütleyici bir form, duygusal çekicilik ve akîdevî teyit ile birleşir. Böylece el-Harrâk'ın şiiri, imtihanında tevhid edebiyatı diyebileceğimiz bir örneğe dönüşür. İmanî tecrübe tasavvufî belâgatle birleşir ve şiir; sabır, iltica ve güven ışığında belânın anlamını yeniden düzenleyen bir sığınak hâline gelir.

وَإِذَا حَوَاكَ الْخَطْبُ مَن لِّلَّذِي أَجْرَى الْقَدَرِ³⁴⁷

Musibet seni sardığında, kime yönelirsin kadere hükmeden Allah'tan başka?

Şair burada belâgatli bir istifhama yönelir. Ruhun daraldığı anda kalbe seslenir: şiddetli musibetler seni sardığında, kader boynuna dolandığında, kime sığınabilirsin? Cevap beyitte gizlidir: yalnızca kadere hükmeden Allah'a. Bu örtük münâcât, saf bir tevhid ve içten bir teselli taşır; musibeti akîde ışığında yeniden şekillendirir. Böylece el-Harrâk'ın beyti, ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ “De ki: Bize ancak Allah'ın bizim için yazdığı şey isabet eder.”³⁴⁸ ayetinin yankısını taşır ve acıyı inkâr etmeksizin, onu teslimiyet çerçevesinde eriterek akîdevî huzura yükseltir.

İbn Acîbe, ayrıntılı bir tezkiye haritası çizer. Bu yolculuk önce zahirin düzeltilmesi ve davranışların kontrol altına alınmasıyla başlar. Ardından riyâ, kibir ve cimrilik gibi nefsin kirlerinden arınma gelir. Zira nefsi arzu ve temennilerden, rubûbiyeti kavramaya yönelik düşüncelerden uzak tutmak gerekir. Nihayetinde ise huzur ve rızâ ile kalp saflaşır ve Allah'ın takdirine tam bir teslimiyet gerçekleşir.

وَلَا بُدَّ مِنْ إِصْلَاحِ مَا كَانَ ظَاهِرًا فِإِصْلَاحِهِ مِنْهُ لِبَاطِنِهِ يَسْرِي³⁴⁹

Zahiri mutlaka ıslah etmek gerekir; çünkü dışın düzelmesi, içe de nüfuz eder.

Şair bu beyitte kesin ve öğretici bir üslupla, zahirin ıslahının terbiyevî bir zorunluluk olduğunu bildirir. Çünkü zahir, bâtına açılan kapıdır; uzuvlarda meydana gelen her hâl, kalbe damla damla akar ve onu ya kirletir ya da saflaştırır. Nitekim Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Saflarınızı düzgün tutun; yoksa Allah kalplerinizi ayırır.”³⁵⁰ Bu hadis, zahirdeki bozukluğun bâtına doğrudan yansındığını açıkça gösterir.

³⁴⁷ Muhammed el-Harrâk, *Dîvânı*, 162.

³⁴⁸ Tevbe, 9/51.

³⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 107.

³⁵⁰ Abdülazîm el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/192.

Safların düzgün tutulması yalnızca dışsal bir şekil meselesi değil, kalplerin birliği ve niyetlerin istikameti için bir işarettir. Âlimler bu hadisi şöyle yorumlamışlardır: zahir ile bâtın şeriatı birbirine bağlıdır. Zahirin ihmal edilmesi, bâtının saflığı bahanesiyle, sünnete muhalefettir; sadece zahire odaklanıp kalbi ihmal etmek ise riyâyâ kapı aralar. Bu durumu hatırlatan Hatîb el-Bağdâdî'nin şu sözü de dikkat çekicidir: "*Kişi zahirde teslim olmuş görünse de bâtında boyun eğmemiş olabilir; fakat bâtında sadık olan kimse, zahirde de teslim olmadan olamaz.*"³⁵¹ Bu beyitle İbn Acîbe, açık bir terbiye metodunu ortaya koymaktadır: Zâhirin ıslahı bâtının ıslahından ayrı değildir; bilakis ona ulaşmanın şartıdır.

فَتَطْهِيْرُ نَفْسٍ مِنْ مَسَاوٍ تَكَثَّرَتْ كِغْلٍ وَبُخْلِ وَاعْتِلَاءِ ذَوِي الْكِبْرِ³⁵²

Nefsi, kin, cimrilik ve kibir gibi çoğalan kötülüklerden arındır; Çünkü bu afetler, kibir sahiplerinin yükselişi gibi içten içe büyüyüp yayılır.

Bu beyit, kalbin hastalıklarını açık bir şekilde teşhis eden bir söylem niteliğindedir: kin, sevgi bağlarını bozar; cimrilik, cömertliği öldürür; kibir ise tevazu duvarını yıkar. Bunların tümü arızı kusurlar değil, kalbin nûrunun parlamasını engelleyen “zulmanî perdeler” dir. Hz. Peygamber'in şu sahih hadisini hatırlatmak beyitteki uyarıyı kuvvetlendirir: “*Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.*”³⁵³ Bu beyit, kibri helâk edici bir davranış olarak hedef alan nebevî hitabın şiirsel bir uzantısı gibidir. Böylece şiirin belâgati, İslâm terbiyesinin inceliğiyle birleşir; şair sadece hataya dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda kalbi kirleten illetleri tek tek isimlendirir ve onların ruha etkisini de gösterir. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de bu anlamı pekiştirerek öfkeyi ateşe benzetir:

Tabiatı alev almak ve huzursuzluk çıkarmaktır; şayet tutuşursa kin ve Hasete yol açar ki, bunlar en tehlikeli âfetlerdir. Bu durumda İbn Acîbe, sûfî basîret ile derin bir ahlâkî tahlili birleştirir ve kalbin tezkiyesinin, bu sıfatlara fiilen direnmeden gerçekleşemeyeceğini vurgular. Önce şerri tanımak gerekir;

³⁵¹ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Haleb: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1932), 4/315.

³⁵² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 107.

³⁵³ Muslim, *Sahîhu Muslim*, 1/93, (no. 91).

*fakat bu tek başına yetmez, mutlaka kökünü kazımak ve sebeplerini ortadan kaldırmak için azimli bir gayret eşlik etmelidir.*³⁵⁴

Bu temele dayanarak, kalpte barınan ahlâklar, hakiki tezkiyenin asıl başlangıç noktası hâline gelir; zira bâtın, hastalıkların tortusundan ve basîreti örten karanlık perdelerden temizlenmedikçe zâhirin ıslahı bir fayda sağlamaz ve insanı Allah'a basîret ve hidâyet üzere yürümekten alıkoyar.

إِلَى غَيْرِ ذَا هِيَ اسْتِقَامَتُهَا الَّتِي بِهَا نُقِلْتُ لِلْعَقْلِ ذِي النُّهَى وَالرَّجْرِ³⁵⁵

Hakikî istikamet bundan başkası değildir; onunla, basîret ve sakındırıcı iradeye sahip akıllara aktarılır.

Bu beyitte İbn Acîbe, istikâmetin en yüce ölçüsü olan nefsi, sülûk yolunu engelleyen zemîm sıfatlardan kurtarmayı ortaya koyar. Nefs; kin, cimrilik ve kibirden arındığında; zâhir ve bâtınıyla birlikte terbiyeden geçtiğinde, akl-ı kâmil ile yani (*zi'n-nühâ ve 'z-zecr*) ile irtibat kurmaya liyakat kazanır. Bu akıl, hakikati nurlandıran ve bâtıdan men eden akıldır; mazeret bulmaz, süsleyip meşrulaştırmaz. Burada, şu âyetin yankısını işitiriz: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ “Şüphesiz bunda, kalbi olan yahut hazır bulunarak kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”³⁵⁶ Şairin (*nukilet*) kelimesini meçhul sigasıyla kullanması, bu dönüşümün sadece beşerî gayretin sonucu olmadığını; bilakis, içsel istikâmetin bir meyvesi olarak kendiliğinden meydana geldiğini, damarlar içinde akan su gibi ruhun derinliklerine sirayet ettiğini ima eder.

وَكَفَّهَ عَنْ حُبِّ الْحُطُوظِ تَمَنِّيًّا وَرَجَرَهُ عَنْ ذَرِكِ الرُّبُوبِيِّ بِالْفِكْرِ³⁵⁷

Heveslerin peşinden temennilerle koşmasını engelledi; akli tefekkürle Rablığın hakikatine erişme iddiasından onu uzak tuttu.

Bu beyitte İbn Acîbe tezkiyenin aslını iki tamamlayıcı esas üzerinde temellendirir. Birincisi nefsi arzuların sevgisinden alıkoymaktır. Yani temenniler ve şahsî isteklerle bağ kurmamak; zahiren meşru görünse bile onlara gönül vermemek. Tasavvuf istilahında (*huzûz*), yani paylar, nefsin dünyevî yahut uhrevî lezzetlerdeki hisseleridir; cennet sevgisi, makam arayışı veya keramet arzusu dahi buna dahildir. Nefsi bu (*huzûz*)

³⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1059.

³⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 107.

³⁵⁶ Kâf, 50/37.

³⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 107.

sevgisinden men etmek, sâlikin yalnızca Allah rızası için arınmayı istemesi demektir. İkincisi ise rubûbiyet'i akılla idrak etmeye kalkışmaktan onu engellemektir. Burada İbn Acîbe aklın sınırlarını hatırlatır. Sâlik, salt düşünceyle Rabbanî sınırların mahiyetine ulaşamaz; bilakis edep ve teslimiyetle durması gerekir. Çünkü Rubûbiyet makamı tefekkürle kavranmaz, ancak huşû ve teslimiyetle tanınır.

بِذَا يَسْتَقِيمُ فِي أَصَالَةِ نُورِهِ فَيَرْتَقِي قَلْبًا بِالْغُلُوِّ وَبِالنَّصْرِ³⁵⁸

Böylece, aslî nuruyla istikamet kazanır; kalp ise yücelik ve zaferle yükselir.

İbn Acîbe, tezkiye yolculuğunu bu beyitle taçlandırır. zira burada, bâtinî istikamet in meyveleri somutlaşır. Fitrî nur –hidayet in aslı– nefiste görünür hâle gelir; çünkü kalp kirlerinden arınmış, hevâ ve arzulara bağlanmaktan vazgeçmiş ve işini Allah'a teslim etmiştir. Böylece bu manzumelerden anlaşıldığı üzere, bu dönemdeki ahlâkî nasihat sadece doğrudan vaaz değildir; aksine tecrübe, sanat ve kalbî fikhın iç içe geçtiği bir terbiyeci şiir projesidir. Şairler mısra mısra, kaside kaside insana hidayet yolunu hazırlamışlardır. Şairlerin sesleri ahlâkî farklı biçimlerde dile getirmiştir. Kimi, gafilleri uyandırmak için keskin hitabeti seçmiş, kimi tasavvufî sembollerle bâtinî terbiye etmeye yönelmiş, kimi ise mısrayı bir eğitim ilkesi hâline getirerek geçici öğütlerden kalıcı bir hayat metoduna dönüştürmüştür. Ancak bütün bu çeşitliliğe rağmen hedef birdir ki o kalbi ıslah etmek, davranışı tezkiye etmek, insanı Rabbiyle ve toplum değerleriyle irtibatlandırmaktır.

Böylece hicrî 13. yüzyılın ahlâkî şiiri, ümmetin vicdanını yansıtan bir ayna, ferdi ve toplumu terbiye eden açık bir mektep olmuştur. Bu şiir, imanın hararetini, hikmetin derinliğini ve beyânın güzelliğini bir araya getirmiştir. Yalnızca sanatsal bir tasvirle yetinmemiş, ıslahî rolüne inanmış; değerleri inşa eden, vicdanı koruyan ve istikamet yolunu gösteren bir rehber olmuştur.

2.2.2.3. Sosyal ve Terbiyevî Nasihat

Edebî araştırmalar, hicrî 13. yüzyıldaki vaaz şiirinde, akîdevî ve ahlâkî boyutların yanında üçüncü bir boyutun da öne çıktığını ortaya koymuştur. Bu, toplumsal ve eğitsel boyuttur. Bu boyut aracılığıyla şairler, bireylerin değerler dünyası üzerinde baskı oluşturan siyasî ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde, toplum içindeki davranışların ve ilişkilerin ıslahına yönelik ortak bir kaygıyı dile getirmişlerdir. Bu

³⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 107.

bağlamda şair, artık yalnızca akîdeyi telkin eden bir mürşid veya yalnızlığında nefsinin terbiye eden bir muallim değildir; aynı zamanda sivil ıslahın sesi olmuştur. O, güzel ahlâkî muameleleri canlandırmaya, merhamete davet etmeye, zulüm ve gıybetten sakındırmaya, aldatma ve övünmeden uzak durmaya, âlimlere değer vermeye çağırmıştır. Nitekim Ahmed Vuld el-Hasan, hicri 13. yüzyıl şairlerinden Şinkîtî'nin şiiri üzerine yaptığı çalışmasında bu tür şiiri, sadece ibadetle ilgili değerleri değil, pratik toplumsal değerleri de harekete geçiren bir “kolektif vicdan” tezahürü olarak değerlendirmekte; şairi kenarda vaaz veren bir kişi değil, cemaatin içinde etkin bir unsur olarak göstermektedir.³⁵⁹

Menâl el-Nehhâl'in çalışması, bu dönemde şiirin amaçlarının geleneksel tasnifi aştığını ve eğitsel-toplumsal bir işleve yöneldiğini göstermektedir. Bu yönelim, şairi yalnızca münzevî bir bilge olarak değil, ahlâkî ve toplumsal bozulmayı gözlemleyen ve ona müdahale eden bir şahid olarak konumlandırılan reel dönüşümlerle doğrudan etkileşim hâlinindedir.³⁶⁰ Bu eğilim, Vefâ el-Muşeykah'ın Orta Arabistan'daki toplumsal hayata dair araştırmasında zikrettiği tespitlerle de örtüşmektedir. Ona göre, vaaz şiiri toplumsal ve dinî değerler sisteminin aktarımında bir araç olmuş; komşuya saygı, evlat terbiyesi, kadının hukukunun yüceltilmesi, adaletin tesisi gibi çağrılar bu şiirlerde açıkça görülmüştür.³⁶¹ Siyasî dönüşümlerin yorduğu ve yoksulluk ile istikrarsızlığın ağırlaştırdığı toplumlarda, vaaz şiiri canlı bir kolektif vicdana dönüşmüş; toplumun köklerinden ıslahını talep etmiş, ümmetin ıslahının fertten başladığına inanmış ve çoğu zaman samimî bir beyitin binlerce vaazdan daha derin bir şekilde nefsi sarsabileceğini ortaya koymuştur. Böylece bu tür şiir, insanın Rabbi ile ilişkisini konu edinen akîdevî vaazdan ve nefsi yalnızlığında terbiye etmeyi amaçlayan ahlâkî vaazdan farklı bir hüviyete bürünmüştür. Zira bu tür şiir, insanın toplum içindeki günlük hayatına yönelir, bireyi yalnızca kendi nefsiyle değil, çevresindekiler üzerindeki etkisiyle de sorumlu kılar.

Bu bağlamda, el-Berbîr'nin aşağıdaki beyitleri, 13. yüzyılda sosyal vaaz şiirinin canlı bir örneğini teşkil etmektedir. Şair burada kadılık veya idarecilik makamını üstlenmiş olanlara sert bir vaaz ve uyarıda bulunmakta; adaletin ihmâlinden ve emanete ihanet

³⁵⁹ Ahmed Vuld el-Hasan, *19. Yüzyılda (Hicrî 13. Asırda) Şinkîtî Şiiri: Üslupların Tasvirine Katkı* (Doktora Tezi, Tunus Üniversitesi, 1987), 241.

³⁶⁰ Manal Selim Salim el-Nekhal, *19. Yüzyılda / Hicrî 13. Asırda Arap Şiiri: Konuları – Görünümleri – Yönelimleri – Meseleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2013), s. 91-95.

³⁶¹ Vefâ Abdullatif el-Muşeykah, “19. Yüzyılda (Hicrî 13. Asırda) Bureyde'de Sosyal Hayat”, *İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 15 (2016), s. 118-120.

etmekten dolayı onları sorumlu tutmakta, insanlardan gizlenen şeylerin Allah'tan gizlenemeyeceğini hatırlatmakta ve iktidar makamının ahiretteki hesaptan muafiyet getirmediğini vurgulamaktadır. Şair, bu meseleleri hikmetle yoğrulmuş sert bir dille işlemiş; sahteyi teşhir etmiş, bilinci uyandırmış ve insanı Allah'a ve halka karşı sorumluluk dairesine geri çağırmıştır. Beyitler bireysel eleştiri sınırında kalmamış, toplumsal bir işlev üstlenmiştir. Ahlâkî yozlaşmanın adaletin yapısına nasıl etki ettiğini ortaya koymuş, dinin dünya menfaati karşılığında satılmasına karşı uyarılmış, önceki zalım toplumların akıbetini hatırlatarak bugünü tarihle ilişkilendirmiş ve gafilleri uyarmıştır. Şair hitabına şu beyitle başlamaktadır:

تَنبَّهُ أَحْيَىٰ فَمَاذَا الْعَمَىٰ وَقَدْ بَلَغَ السَّيْلُ أَعْلَىٰ الرَّبِّيِّ³⁶²

“Uyan kardeşim! Bu körlük de nedir? Artık sel, tepelerin zirvesine kadar ulaşmıştır.”

el-Berbîr, beyitini küçültme ekiyle kullanılan duygusal bir nida (*uhayyâ*) küçük kardeşim ile, kınayıcı bir soru (*fe-meze'l-ame*) bu körlük de nedir? arasında kurduğu belâgatli bir terkip ile açar. Böylece muhatap, bir taraftan şefkat, diğer taraftan uyarı arasında sıkışır. Sanki seslenen bir ağabey ya da vaaz veren bir şeyh gibidir, azarlamaz fakat sakındırır. Ardından gelen güçlü görsel imge (*ve-kad belega's-seylu a'lâ'r-rube*) “selin tepelerin zirvesine ulaşması”³⁶³ adaletin aşırı derecede çiğnendiğini, zulmün normalde su basmayan yerleri dahi kapladığını ifade eder. Zira (*rube*) tepeler aslında selden korunulacak yerlerdir.

Bu beyit, tasavvufta bilinen “günahın değil, gafletin daha tehlikeli oluşu” hakikatine de dolaylı olarak işaret eder. Çünkü günah istiğfarla silinebilir fakat gaflet kalbi öldürür, basîreti kör eder. *Âdâbü'n-Nüfûs*'ta şöyle bir sohbet aktarılır:

“Uyanıklık (*yakaza*) nedir, gaflet nedir?” diye soruldu. Cevaben denildi ki:
“Uyanıklık, feyiz nefeslerinden biridir; kalbin ecelin yakınlığını idrak etmesi, fâniliği göz önünde bulundurması, amelin kesilmesinden sonra kulun

³⁶² Ahmed el-Berbir, “Tenebbehe 'uheyeye femâzâ el-'amâ...”, *el-Dîvân: Mevsû'atü's-Şi'r el-'Arabî*, erişim: 13 Haziran 2025.

³⁶³ “Belaga es-seylu ez-zubâ” (بلغ السيل الزبى) deyimini, bir işin aşırı derecede büyüyüp artık telâfi edilemeyecek bir noktaya ulaşmasını ifade etmek için atasözü olarak kullanılır. bk. el-Ferâhîdî, *el-'Ayn*, 7/392.

akıbetini düşünmesidir. Bu, ayrılış gölgesinin yaklaşmakta olduğunu sezdiğinde basîretin saflaşmasıdır. Böylece kalbe bir amel kapısı açılır; kişi anı değerlendirir, her saatten özür diler, ta ki kapı kapanıp sahife mühürlenene kadar. Kim ki sürekli uyanıklıkla rızıklanırsa, rahmed pınarlarının ona fışkırdığı kişidir; vakti de ihlâslı mücahede ve samimî inâbe ile dolar.”³⁶⁴

Gaflet ise uzun emelin hastalığıdır; ahireti hatırlamamak, ya da sadece gelip geçen bir düşünce olarak kalmasıdır. Uzun emel, ameli zayıflatır; akıbeti unutan hatalara gömülür; hayrı arkasına atar, ertelemelerle oyalanır, sonunda günah denizi onu kuşatır; ancak boğulma anında uyanır. İşte, uyanıklık ile gaflet arasındaki fark, gündüzün aydınlığında yürüyen ile gecenin karanlığında sendeleyeni arasındaki fark gibidir. Ârif, ölümün işaretinden bir parıltı görür görmez kalbi kafesten çıkan bir kuş gibi Allah’a yönelir; ertelemelerin bağlarından sıyrılır, doğruluk anına âşık olur. İşte bu sebeple uyarı, (*Tenebbeh*) uyan! nidâsıyla başlar: nefsin uykusundan silkelen, kalp gözünü aç! Ardından şöyle der:

تَوَارَيْتَ فِي جُنْحِ لَيْلِ الدُّنُوبِ وَلَمْ تَرَ إِشْرَاقَ فَجْرِ الْحَيِّ³⁶⁵

Günah gecesinin koyu karanlığına saklandın; bu yüzden hidayetin aydınlık seherini göremedin.

Gaflet, karanlığı ve sarhoş ediciliğiyle geceye benzer. Zira “gaflet” kalbin uykusudur. Bu yüzden duyular açısından uyanık olan pek çok kimse aslında uykudadır; onlar hakkında “uyanık sanırsın, oysa uyuyanlardır” denilmiştir. Bunun zıddı ise, beden uykuda iken kalbi uyanık olandır. Çünkü kalpteki hayat kuvvetlendiğinde, beden uyusa da kalp uyumaz. İşte bu beyit, özünde yolu kaybetmiş bir sâlikî tasvir eder. Feyiz kapısı kapanmış, gaflet gecesine bürünmüş, ve yalnızca uyanık olanların görebildiği sabahın ışığından mahrum kalmıştır. “Fecrin ışığının doğuşunda” ise şu ilâhî söz hatırlatılır: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسْنَا﴾ “*Ve sabah aydınlığı nefes alıp yayıldığında.*”³⁶⁶ Âdeta beyit, hidayet sabah gibi nefes aldığını, latif bir nurla yayıldığını fakat bunun sadece gaflet gecesinden ayrılanlar tarafından idrak edilebileceğini ima etmektedir. Gafletin karanlığında gizlenen

³⁶⁴ el-Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, thk. Abdülkadir Atâ (Beyrut: el-Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991), 86.

³⁶⁵ el-Berbir, “Tenebbehe `uheyje...”

³⁶⁶ Tekvîr 81/18.

ise kalbi ters dönmüş bir kimsedir; sabahı ne görür, ne de işitir. Şair, bu noktadan sonra uyarıcı bir üslup ile şöyle devam eder:

فَكَيْفَ رَضِيَتْ تُرَى قَاضِيًا وَفَوْقَكَ بِالْقَهْرِ قَاضِي السَّمَاءِ؟
وَكَيْفَ عَجَزَتْ بِحَمْلِ الْقَمِيصِ وَتَقْوَى عَلَى حَمْلِ حَقِّ الْمَلَأِ؟
وَأَصْبَحْتَ بِالظَّلْمِ فِي غَايَةِ وَمَرْتَبَةٍ مَا لَهَا مُنْتَهَى³⁶⁷

Nasıl razı oldun kadı olmaya, hâlbuki senin üzerinde kahredici semânın Kadısı var?

Bir gömleği taşımaktan acizsin, ama halkın hakkının yükünü taşımaya kalkışıyorsun?

Zulümle öyle bir makama vardın ki, artık sonu olmayan bir dereceye ulaştın!

Şair burada, hayret ve azarlamayı birleştiren inkârî bir üslup sergiler. Sözü, hem öfke hem de şaşkınlık yüklü bir istifhâm ile açar. “İnsanlara kadı olmayı nasıl kabul edersin ki sen aslında göklerin en yüce hâkimi olan Allah’ın kudreti altında yargılanmaktasın?” sorusunu yöneltir. Şair, burada “kadı” ile “Kâdî’s-semâ” (göklerin hâkimi) arasında kurduğu anlam tezâtı (tübâk), dünyevî otorite ile mutlak kudret arasındaki uçurumu vurgular. Nitekim Kur’ân’da da şu uyarı yer almaktadır: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾³⁶⁸ “Sakin Allah’ı zalîmlerin yaptıklarından gâfil sanma.”³⁶⁸ Ardından, şair keskin bir karşıtlık üzerinden ilerler: Bedene yük olmayacak kadar hafif bir şeyin sembolü olan “gömlek” ile, büyük sorumlulukları ve emaneti ifade eden “halkın hakkı” yan yana getirilir. Beyit, sert bir tabloyla sonlanır. Zulüm artık geçici bir hâl değil, kökleşmiş bir makam ve sürekli yükselen bir merteye hâline gelmiştir! Yani şairin ima ettiği şey şudur: Zulüm, artık bir anlık sürçme değil; sistemli bir yöntem olmuştur. Bu anlam, Kur’ân’daki şu ilâhî hükmün yankısını taşır ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾³⁶⁹ “Şüphesiz ki zalîmler asla kurtuluşa eremezler.”³⁶⁹ Aynı zamanda Hz. Peygamber’in şu uyarısını hatırlatır: “Zulümden sakının, çünkü zulüm kıyamet gününde kat kat karanlıklar olacaktır.”³⁷⁰ Şair, bundan sonra daha sert bir tasvire geçer:

³⁶⁷ el-Berbir, “Tenebbehe ’uheyje...”.

³⁶⁸ İbrahim 14/42.

³⁶⁹ En’âm 6/21.

³⁷⁰ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/1996, (no. 2578).

أَكَلْتُ الْعُشُورَ وَخُنْتُ الْعُشُورَ وَبِعْتِ الْأُجُورَ بِسُوقِ الرَّدَى³⁷¹

Öşürleri yedin, dost meclisini (arkadaşlığı) aldattın; Mükâfatları da helâk pazarında sattın.

“Uşur”³⁷² kelimesinde geçen cinâs,³⁷³ sanki hukûkî bir azarlamamın ya da kutsal sınırların gözetilmediği bir cürmün tekrarını andıran bir tını meydana getirir. Beyit, adeta şahitlerin, defterlerin ve hesapların diliyle konuşur. Zira uşurlar, eskiden zekâtın bir parçası veya tüccarlara uygulanan vergilerden idi; bunlara el uzatmak, fakirin rızkını ve ümmetin hakkını çalmak anlamına gelirdi. (*ve-hunte'l-uşûr*) ifadesi ise “işre” (arkadaşlık, dostluk, vefa) kökünden gelir; yani dostluğu ve sadakati ihlâl etmektir.³⁷⁴ Çünkü ihanet eden nefis, mal emanetini kalp emanetinden ayırmaz; para ile ilişkilerdeki emaneti birbirine karıştırır. “Ecîrleri ölüm pazarında sattın” ifadesinde ise çarpıcı bir tasvir vardır. Adalet ve hakkaniyeti sembolize eden haklar ve ücretler, ahlâkın en karanlık pazarı olan “ölüm pazarı” nda ucuz bir meta hâline getirilmiştir. Şair, burada çifte suç resmeder: önce hakkı yemek, sonra da onu yüzüsüzce ucuz bir fiyata satışı çıkarmak. Erdem, utanmadan ve korkmadan bir meta olarak satılmaktadır. Bu noktada şu hadisi şerif hatırlanır: “Allah’ın emanet ettiği halka ihanet ederek ölen hiçbir kul yoktur ki, Allah ona cenneti haram kılmasın.”³⁷⁵ Buradaki “hıyanet”, hakların ticaret aracı hâline

³⁷¹ el-Berbir, “Tenebbehe ’uheyje...”.

³⁷² “el-‘Uşûr: ‘Uşr kelimesinin çoğulu olup, ticaret mallarından alınan vergiyi ifade eder; sadakaya dâhil değildir.” bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/570.

³⁷³ Cinâs “iki şeyin birbirine benzemesi” anlamında masdar olan cinas, edebiyat terimi olarak anlamları farklı, yazılış veya söylenişleri (sesleri) aynı yahut benzer olan kelimelerin nazım ve nesirde bir arada kullanılması yoluyla yapılan söz sanatını ifade eder. Bu madde “Cinâs,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/12.

³⁷⁴ ‘Âşere – yu’âşiru’ fiili, “birlikte bulunmak, yakınlık kurmak, ülfet etmek ve bir kimseyle iyi bir şekilde geçinmek” anlamlarına gelir. ‘Mu’âşeret’ mastarı, bir kimseyle sürekli temas hâlinde bulunmayı, sohbet ve beraberlik içinde yaşamayı ifade eder. Nitekim “‘Âşera fulânen” ifadesi, “onunla arkadaşlık etti, sohbetinde bulundu, birlikte yaşadı ve onunla güzel bir ilişki sürdürdü” mânasına gelir. Arap literatüründe, “Sâlihlerle mu’âşeret ne güzeldir” yahut “Kiminle mu’âşeret ettiğini söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim” gibi kullanımlar yaygındır. Kur’ân-ı Kerîm’de de bu anlam ‘Onlarla iyi geçinin’ (Nisâ 4/19) emriyle yer bulur. Ahmed Ömer. *Mu’cemü’l-luğa el-‘Arabiyye el-mu’âsıra*, 2/1501.

³⁷⁵ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/125, (no: 142).

getirilmesi, emanet sorumluluğunun ise göz ardı edilmesidir. Ardından şair, bu yozlaşmayı tarihî bir hatırlatma ile pekiştirir:

فِرْعَوْنُ كَانَ بِدَا مُبْتَدٍ وَفَعَلِكَ ذَا خَيْرُ الْمُبْتَدَا
لَحَا اللَّهُ مَا نِلْتَ مِنْ لَدَّةٍ حَلَّتْ ثُمَّ مَرَّتْ بِسَمِّ الْحَسَى³⁷⁶

Firavun bununla işe başlamıştı senin fiilin de işte bu başlangıcın habercisi oldu.”

Ve nihayet acımasız bir beddua ile devam eder:

“Allah, tattığın o zevkleri lânetlesin; zira onlar tatlı görünüp, sonunda gönle zehir akıttılar.”

Şair, “mübteda” ile “haber” arasında nahivsel bir tıbâk kurarak bunun üzerine sembolik bir yapı inşa eder. Firavun, zulüm kitabının giriş cümlesi, konuşanın fiili ise bu kara kitabın sonraki sayfası gibidir. Bu üslupta ahlâkî bir nahiv istihzâsı vardır. Senin fiilinin haberi, gerçekten Firavun’un başlattığının devamı olabilir mi?! Beyit, özellikle şu ilâhî ifadeden esinlenen Kur’ânî çağrışımlarla yüklüdür: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا﴾³⁷⁷ O, fâcir zulmün sünnetini başlatan ilk kişiydi; onun izinden gidenler, ismini taşımaksızın onun cübbesini giymiş sayılırlar. Tasavvufî açıdan bakıldığında ise “firavunluk”, bir bedenunvanı değil, bir kalbin vasfıdır. Her kim mahlûkata karşı büyüklük taslar, Hakkın murâkibesini görmezden gelirse, o kişi sivil elbiseler içinde küçük bir Firavun’dur. İkinci beyitte ise kasvetli bir duygusal musiki vardır. “Lahâ’llâh” (Allah lânet etsin) ifadesiyle başlar;³⁷⁸ bu, sert bir beddua olup vaaz şiiirinde nadiren görülen yoğun bir duygusal patlamadır; bu da ahlâkî öfkenin derecesini gösterir. Ardından (*Halet*) tatlı oldu ile (*Sammu’l-haşâ*) göğsün zehri arasındaki acı verici tezat, zevkin çelişmesini açığa çıkarır: Başlangıçta tatlı olan bir haz, içte gizli bir zehir saklar. Şair özellikle “haşâ” kelimesini

³⁷⁶ el-Berbir, “Tenebbehe ’uheyje...”.

³⁷⁷ Kasas 28/4.

³⁷⁸ Bu ifadenin anlamı, Allah’ın onu soyup yok etmesidir.” Arapların “lehavtu’l-’ûde elhûhu lehven” sözünde olduğu gibi, kelime aslında “bir şeyi kabuğundan soyup çekip çıkarmak” mânasına gelir. Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me’ânî Kelimâti’n-Nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü’r-Resâle, 1992), 2/16.

seçmiştir. Çünkü bu, sessiz yanışın mekânıdır: dışarıdan görülmeyen, ama derinlerde alev alev yanan bir acıdır. el-Berbîr şu güzel tabloyla devam eder:

فَأَنْتَ كَدُودٌ كَدُودِ الْحَرِيرِ يَكْدُ وَيُهْلِكُهُ مَا بَنَى
وَكَاالْشَّمْعِ يُحْرِقُ أَجْرَاءَهُ لِيُثْحِفَ بِالنُّورِ ذَاتِ السَّوَى³⁷⁹

Sen, çaba ve yorgunlukla didinen bir ipek böceği gibisin; didinir fakat sonunda yaptıklarıyla helâk olur.

Ve mum gibi, parçalarını yakar; böylece başkalarına nur armağan eder.

Beyitte tam cinas türünden bir sanat görülür: İlk (*kedûdûn*), yorgunluk ve çabayı ifade eden (*keddûn*) kökünden türemiştir; ikincisi ise ipek böceğini ifade eder. İkisi arasındaki bağ, zulmün ve bâtil kudretin inşası için gösterilen yoğun emeğin, sonunda zalîmin kendi helâkine sebep olmasıdır. Nitekim ipek böceği, kendi kozasını örerken aslında kendi sonunu hazırlar. Şair, ardından alaycı bir ima ile şöyle der: “Sen bir mum gibisin; insanlara ışık verirsin, ama kendin bundan hiçbir fayda görmezsin. Mum gibi güzelliği başkaları içindir, helâki ise kendisi içindir.” Bu da bize sahâbî Cündüb’un rivayet ettiği şu hadisi hatırlatır: “İnsanlara hayrı öğreten fakat kendisini unutan âlimin misAlî, insanlara ışık saçan fakat kendini yakan kandil gibidir.”³⁸⁰ Ayrıca el-Münâvî rahimehullâh da benzer bir tasnif yapar:

“Âlimler üç kısımdır: Hem kendini hem başkasını kurtaran - bu, dünyadan hem zâhiren hem bâtinen yüz çevirip Allah’a yönelendir. Hem kendini hem başkasını helâk eden - bu, dünyaya çağırandır. Bir de kendini helâk eden, başkasını kurtaran - bu, zâhiren ahirete çağırıp dünyayı terk eden fakat bâtinen ilmiyle amel etmeyendir.”³⁸¹

وَعِشْنُ بِالْيَسِيرِ وَأَكْلُ الشَّعِيرِ وَتَرْكُ الْحَرِيرِ وَلَبَسُ الْعَبَا

³⁷⁹ Ahmed el-Berbîr, “Tenebbehe `uheyte” *el-dîvân.net*, erişim tarihi 03.05.2025, <https://www.aldiwan.net/poem120991.html>

³⁸⁰ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, 2/165, (no. 1681).

³⁸¹ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr* (Misr: el-Mektebetü’t-Ticâriyye el-Kübrâ, 1938), 5/508, (no: 8134).

فَدَلِكْ أَهْوُنُ مِنْ بَيْعِ دِينِكَ يَا عَافِلًا بِدِينِي الدُّنْيَا³⁸²

Azla yaşa, arpa ekmeğiyle doyun; ne ipeğe özlem duy, ne de gösterişli abaya.

Zira bunlardan uzak durmak, dinini satmaktan çok daha hafiftir, ey dünyanın süsüne aldanan gâfil!

Şair burada dış görünüşlerin cazibesine kapılmamayı öğütler. En parlak kumaşlara bürünsen dahi, bu, hakikatte bir değer taşımaz. Beyit, sessiz bir zühd havası taşır; adeta Resûlullah'ın şu hadisini yankılar: “Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin, insanların elindekine karşı zâhid ol ki insanlar seni sevsin.”³⁸³ Ardından ton, yüzeysel eleştiriden kalbî bir azarlamaya yükselir. (*ya gâfilân bi-deniyyi'd-dune*) ifadesinde (*dune*) sesinin tekrarı, hem değersizlik hem de aşağılık hissini çağrıştıran ağır bir ahenk meydana getirir. Dinini birkaç lokma için satmak, en büyük kayıptır. Burada, şu sahih hadisin manasına açık bir gönderme vardır: “Amellere sarılın çünkü karanlık gecenin parçaları gibi fitneler gelecektir. Kişi sabah mümin, akşam kâfir; yahut akşam mümin, sabah kâfir olacaktır. Dinini dünyadan bir menfaat karşılığında satar.”³⁸⁴ Böylece el-Berbîr, hitabını sert bir üslûpla noktalar. Ferdî gafleti toplumsal fesadın sebebi olarak gösterir. Kişiyi kendi ahlâkî ve dinî akıbetiyle yüz yüze bırakır. Ortaya çıkan manzara, hem nidayı hem de öfkeyi barındıran şiirsel bir tablo hâline gelir.

Vaaz üslûbu her ne kadar sert bir tonda olsa da amacı nefsi yıkmak değil; onu uyandırmaktır. Kusuru ifşa etmesi, yalnızca ıslahın çerçevesini çizmek içindir. Bu noktada el-Yâfi devreye girer ve bu ıslah zincirini devam ettirir. Fakat insanı zühde götüren dilini terbiye ve sülûk üzerinden kurar. Onun zühd anlayışı bireysel takvâda durmaz; kalpten muameleye, içten dışa taşar. Böylece sükût bir edeptir, şaka bir sorumluluktur, öfkeyi yutmak bir yüceliktir, sırrı saklamak ise gerçek erkekliliktir. Bu bağlamda aşağıdaki beyitleri, önceki söylemin tabii bir uzantısıdır; fakat aynı zamanda bireyin sosyal hayatındaki nefis aynasını yansıtır, muameleyi yeniden düzenler: şakadan başlar, sırrı korumaya kadar gider.

وَإِيَّاكَ الْمِرَاحَ وَلَوْ بِحَقِّ قَدَا مِفْتَاحِ تَكْدِيرِ الْخَوَاطِرِ³⁸⁵

³⁸² el-Berbîr, “Tenebbehe ’uheyeye.”

³⁸³ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/1373, (no: 4102).

³⁸⁴ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/110, (no: 118).

³⁸⁵ Yâfi, *Divânu'l-Yâfi*, 32.

Sakin ha, şaka etme doğru bile olsa; zira o, gönüllerin dertlenmesinin anahtarıdır.

Şair, şakanın doğrulukla ölçülmediğini, daha ziyade ruhlarda bıraktığı izlenimle tartıldığını hatırlatır. “Anahtar” kelimesi, şakayı küçük bir hareket gibi gösterir fakat o, kapanması zor kapılar açar, kırgınlık ve incinmeye yol açar. Bu ifade, şakanın çoğu kez istemeden fırlatılan okları andıran zararlara kapı aralayabileceğini ihtar eder. Şaka, incelikli bir zevk ve niyet asaletiyle sınılanır. Zira yalan içermese bile birinin vakarını zedeleyebilir veya değerini küçümseyebilir. Hele ki sözü doğru anlamayı bilmeyen birinin huzurunda olursa kırgınlık daha da artar. Bu hususta Saîd b. el-Âs’ın oğluna şu öğüdü nakledilmiştir: “Şakanda ölçülü ol! Zira aşırısı vakarını yok eder, sefihleri sana karşı cüretkâr kılar. Eksikliği ise dostlarının senden uzaklaşmasına ve sohbetin solmasına sebep olur.”³⁸⁶ Tasavvuf disiplinde edep, ilimden üstün bir öncelik arz eder. Zira vakar gerektiren manevi meclislerde uygunsuz davranışlar (mizah gibi) sergilemek, kişinin heybetini (manevi otoritesini ve saygınlığını) azaltır. Bu durumun sonucu olarak, bireyin dili, temel manevi uygulama olan zikir için işlevselliğini yitirir. Bu bağlamda Ahnef b. Kays’tan rivayetle Hz. Ömer’in şu sözü hatırlanır: “Kim çok gülerse heybeti azalır; kim çok şaka yaparsa hafife alınır; kim bir şeyi çoğaltırsa onunla tanınır; kim çok konuşursa hatası çoğalır; hatası çoğalırsa hayâsı azalır; hayâsı azalırsa takvâsı azalır; takvâsı azalırsa hayrı azalır. Çok yiyen, Allah’ı zikretmenin lezzetini bulamaz; çok uyuyan, ömründe bereket bulamaz. İnsanlar hakkında çok konuşan ise Allah katında değerini yitirir ve dünyadan istikamet üzere olmadan çıkar.”³⁸⁷ O hâlde, muhabbetin safiyetini koru; zira kırılan bir kalp, dostluğun nurunu söndürür.

وَحَقِّكَ إِنَّهُ نَقْصٌ وَعَيْبٌ وَبَابٌ لِلْمُعَادِرِ وَالْمُعَاذِرِ³⁸⁸

Hakkın için ki, bu eksiklik ve ayıptır; gidenlerin ve mazeretlerin kapısını açar.

Beytin (ve-hakkike) hakkın için yemin ifadesiyle başlaması, mesajdaki yakini gücünü yansıtır. Şair, yalnızca ahlâkî bir vaaz vermekle yetinmez, mizahın olumsuz etkisinin kesinliğini bir hakikat mertebesine yükseltir. Böylece ölçüsüz şaka, kalpler arasındaki ilişkilerin sızmaya ve bozulmaya başladığı bir gedik gibi gösterilir. Şairin burada yerdiği

³⁸⁶ Ebû'l-Hasen ‘Alî el-Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 311.

³⁸⁷ İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Hilm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed ‘Atâ (Beyrut: Mü’essesetü'l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993), 77, (no: 126).

³⁸⁸ Yâfi, *Dîvânu'l-Yâfi*, 32.

şey, bizzat mizah değildir. Bilakis yer, zaman ve niyetin doğru tayin edilmemesidir. Çünkü yersiz bir şaka ya yanlış anlaşılır ya da şakanın sahibinin vakarını düşürür. Bu durumda mizah, edebî yerine geçen bir zaafa dönüşür ve sözün ağırlığını hafifletir.

إِنْ نَطَقَ السَّفِيهُ فَلَا تُجِبْهُ وَلَا تُسَقِّهِ وَدَعَّ وَصَفَ الْفَوَاحِرَ³⁸⁹

Sefih konuştuğunda, sakın cevap verme! Sen de onun gibi olma, günahkârların sıfatlarını terk et.

Şair burada câhil ve sefihle muamelenin edebîni pekiştirir ve bâtıla cevap vermemeyi, ondan uzak durmayı öğütler. Bu beyit, doğrudan şu Kur'ân ifadesini hatırlatır: ﴿وَإِذَا كُنَّ لِلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾³⁹⁰ “Câhiller onlara hitap ettiğinde, ‘selâm’ der geçerler.” Tasavvuf ise dilin kalbin aynası olduğunu öğretir. Kişi eziyete karşılık vermek için diliyle kırıcı olursa aslında kalbini de kırar. Bu nedenle İbn Receb el-Hanbelî şöyle der: “*Selefi ümmetten kimler çok münakaşa ve cedelden sakındıysa, bu ne cahillikten ne de acizlikten idi; bilakis ilimden ve Allah korkusundan dolayı sustular.*”³⁹¹

Beyitteki öğüt, sessizliğin cehalet değil, vakar ve basiret olduğunu vurgular. Böylece şair, irfan yolunun yolcusuna cevap vermemenin bazen en güçlü cevap olduğunu telkin eder.

وَإِنْ سُورِتَ فِي خَيْرٍ وَشَرٍّ فَلَا تُفْشِ الَّذِي تُخْفِي السَّرَائِرَ³⁹²

Hayırda da şerde de bir sır sana söylense, kalplerin gizlediğini sakın açığa vurma.

Kalbine bir düşünce düşerse veya sana bir içsel tecrübe açılırsa, Allah'ın hazinende saklı bırakmayı tercih ettiği şeyi dışarıya taşıma. Çünkü (*es-serâir*) iç sırlar, kalbin emanethanesidir. Onu ifşa etmek, hikmetsizce dile dökmektir. Tasavvuf yolunda sır, Allah'ın kulunun kalbine indirdiği bir nurdur; bu nur, kulun doğruluğunu ve suskunluğunu imtihan etmek için verilir. Eğer kul, bu sırrı izin veya kalbî murakabe olmadan dile getirirse nur alınır, geride yalnızca kuru bir etki kalır.³⁹³ Bu sebeple tasavvuf

³⁸⁹ Yâfi, *Dîvânu'l-Yâfi*, 32.

³⁹⁰ Furkân 25/63.

³⁹¹ Ebü'l-Ferec İbn Receb, *Fazlü 'İlmi's-Selef 'alâ 'İlmi'l-Halef*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fu'âd el-Helvânî (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2004), 3/20.

³⁹² Yâfi, *Dîvânu'l-Yâfi*, 32.

³⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 124.

ehli şöyle der: “*Hürlerin göğüsleri sırların kabirleridir.*”³⁹⁴ Nitekim Ömer b. Abdülazîz şöyle demiştir: “*Kalpler kaplardır; dudaklar onların kilitleridir; diller ise anahtarlarıdır. Öyleyse herkes kendi sırrının anahtarını korusun.*”³⁹⁵ Denilmiştir ki: “*Sırları gizlemek, er kişilerin cevherlerini gösterir. Nasıl ki içinde olanı tutamayan kapta hayır yoksa, sırrını tutamayan insanda da hayır yoktur.*”³⁹⁶ Bu beyitte el-Yâfi, nefsin terbiyesini kıymetli bir ahlâk olan ketumluk üzerine bina eder. Zira ruhânî makamlar, birer hikâyeye gibi anlatılmak için değil; sessizlik ve gizlilik içinde yaşanmak içindir. Bu anlamda Muâz b. Cebel’den rivayet edilen şu hadis manayı pekiştirir: “*İhtiyaçlarınızın gerçekleşmesine, onları gizli tutmakla yardımcı olun; çünkü her nimet sahibine haset edilir.*”³⁹⁷

el-Yâfi’nin önceki beyitleri; sırrı korumak, şakayı ölçülü tutmak, sefihle hikmetli bir şekilde muamele etmek gibi nefsi içeriden terbiye etmeye odaklanıyordu. Buna karşılık, el-Berbîr’in beyitlerine geçiş, doğal bir adım olarak, benlik terbiyesinden toplumsal yozlaşmayla yüzleşmeye doğru bir dönüşümü temsil eder. Burada susmak artık bir ihanet sayılırken hakikati söylemek ise sahteye karşı bir cihad olur. el-Yâfi nefsi “hikmetli sükût” ile eğitirken, el-Berbîr bu sükûtu bozmayı tercih eder. Çünkü sessizlik bazen bir tür taviz ve ittifak anlamına gelir. O, kurumsal yolsuzluğun ve ahlâkî bozulmanın, özellikle de mal ve rüşvetle ilişkili biçimlerini açığa çıkarır. Şair, alaycı bir lirizmle, ancak rüşvetle düzelen bir idarecinin portresini çizer:

وَلَمْ أَرَ فِي الْبَرِيَّةِ مِثْلَ شَخْصٍ إِذَا بَزَّطَلَّتْهُ أَصْلَحَتْ شَأْنَهُ³⁹⁸

Vallahi, yeryüzünde öyle bir kimse görmedim ki, rüşvet verince işini düzeltebilesin!

³⁹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 125.

³⁹⁵ Ebû Bekr et-Tartûşî, *Sirâcü'l-Mülûk* (Mısır: Min Evâ'ili'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye, 1872), 103.

³⁹⁶ Şihâbüddîn Ebû'l-Feth el-Ebşîhî, *el-Mustatraf fî Kulli Fenni'n-Mustazraf*, thk. Sa'îd Muhammed el-Lahhâm (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1999), 215.

³⁹⁷ Ebû Bekr b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, thk. 'Abdü'l-'Alî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003), 9/36, (no: 6229).

³⁹⁸ Birtîl: rüşvet. (بَزَّطَلَّتْهُ فَتَبَزَّلَتْ) yani *ona rüşvet verdi, o da rüşvet aldı.* el-Hasan es-Sağânî, *et-Tekmile ve 'z-Zeyl ve 's-Sıla li-Kitâbi Tâci'l-Luğa ve Sihâhi'l-'Arabiyye*, thk. İbrahim İsmâ'îl el-Ebyârî (Kahire: Matba'at Dâru'l-Kütüb, 1977), 5/269.

Ahmed el-Berbir, “Ve lem era fi'l-berriyye misle şahs...”, *Poets Pedia*, erişim: 29 Haziran 2025.

Bu beyitteki ironi, bir taraftan sefih idarecinin çarpık yapısını teşhir ederken diğer taraftan susmanın yerine sözü bir “toplumsal görev” haline getirir. Böylece şiir, ahlâkî ve toplumsal yozlaşmayı ifşa eden bir mücadele diline dönüşür. Şair, alaycı bir üslup ile haber cümlesi kullanarak beyite başlar; bu ifade hayret uyandıran bir yergi havası taşır. Sanki şöyle der: “Böylesine benzersiz bir yozlaşma örneği olamaz!” Bu kişi, eşi benzeri olmayan bir fesadın timsalidir. (iza bartaltheu aslahte şanehu) cümlesi şart kipinde kurulmuştur ve parayla koşullandırılmış davranış değişimini gösterir. Rüşvet, onun dilini düzeltmenin, hâlini yoluna koymanın tek anahtarıdır. Zira rüşvet, *hakkı bâtil kılmak ya da bâtili hak gibi göstermek için verilen şeydir: veren, ya elde etmemesi gerekeni elde eder, ya da üzerine düşen hakkı engeller.*³⁹⁹ Bu beyit, kurumsal yozlaşmayı mahkûm eder ve Osmanlı’nın geç dönemindeki makamların satın alındığı, hakkın satıldığı bazı idarî uygulamaları hatırlatır. Şair, yalnızca eleştirmekle yetinmez; modeli teşhir eder, paranın ahlâkî nasıl çarpıttığını, insanı yalnızca çıkarla çalışan bir makineye dönüştürdüğünü ortaya koyar.

بِخَزْدَلَةٍ كَمِيرَانِ اللَّائِي نُمِيلُ كَقَتَاهُ لَنَا لِسَانَهُ⁴⁰⁰

Bir hardal tanesiyle, incilerin terazisi gibi, dilin kefelere hemen bizim lehimize eğrilir.

Rüşvet, miktarı ne kadar az olursa olsun -bir hardal tanesi kadar dahi olsa- bu kişinin kalbini ve dilini kendi çıkarına göre yönlendirmeye yetecek güce sahiptir. Nasıl ki mücevher terazisinin kefelere minicik bir ağırlıkla yer değiştiriyorsa bu kişi de en ufak bir menfaat karşısında diliyle yön değiştirir. Onun için büyük paraya gerek yoktur; en küçük vaat, en düşük çıkar, bâtili hak gibi göstermesine yeter. Burada el-Berbîr’in ironisi zirveye çıkar. Adalet dağıtmakla görevlendirilen kişi, rüşvet algısında altın terazisinden bile hassastır. Fakat değerler terazisinde ölçüsüzdür. Kur’ân’da hardal tanesi, Allah’ın en ince ayrıntısına kadar hesapladığı şeyin sembolü iken: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّا جَعَلْنَا لَكُمُ الثَّوَابَ حَقًّا وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ لَأُكَلِّمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ لِسَانَ تَرْجَمٍ﴾⁴⁰¹ “Yavrucuğum! (Yaptığın iş) bir hardal tanesi ağırlığında olsa bile...”⁴⁰¹ el-Berbîr’in

³⁹⁹ Ebû Muhammed el-Begavî, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arna’ût vd. (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), 10/88.

⁴⁰⁰ Ahmed el-Berbir, “Ve lem era fi’l-berriyeti mitle şahşin”, Poets Pedia – Musû’atü’ş-Şu’arâ, (Erişim: 29.06.2025), <https://goo.su/zlnuXv>.

⁴⁰¹ Lokmân 31/16.

beyitinde hardal tanesi, insanın vicdanını satmaya ve adaletini yok etmeye yetecek en küçük yozlaşmanın simgesine dönüşür. Rüşvet, malları bâtil yolla yemek, yani (سحت) haram kazanç bulaşmaktır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا﴾ “Mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Onları hâkimlere ulaştırıp, insanların mallarının bir kısmını günahla yemeniz için kullanmayın; hâlbuki siz (bunu) biliyorsunuz.”⁴⁰² Dilini bir hardal tanesi karşılığında değiştiren kimse, insânî makamını hiçbir değer taşımayan bir bedel karşılığında satmış demektir. İşte el-Berbîr, kendisine sunulan en küçük rüşvet karşısında dili ve tavrı bir anda değişen idareci tipini betimleyip kasidesine son verir. Böylece rüşvetin vahameti, adaleti ucuza satanın zilleti açığa çıkar. Fakat trajedi yalnızca otoriteyle sınırlı kalmaz, toplumsal dokunun kendisine de sirayet eder. Zira bu ortamda şerefli kimse dışlanır, fazilet sahibi incitilir. Çünkü onların varlığı, haram yiyenleri rahatsız eder, sahteciliği tehdit eder.

Buradan itibaren sözü Abdülgaflâr el-Ahras devralır ve tabloyu mağdurun cepheden tamamlar. Yani sessizlik, vakar ve acıdan başka sermayesi olmayan soylu kurbanın. O, zalım bir yöneticiden değil, nankör bir toplumdaki şikâyet ederken toplum onun varlığını yük, edebini tehdit, faziletini ise nefret sebebi olarak görür.

أَرَانِي إِنْ حَلَلْتُ بِدَارِ قَوْمٍ أَسَاءَ بَبَعْضِ أَقْوَامٍ حُضُورِي⁴⁰³

Gördüm ki, bir topluluğun yurduna vardığımda, bazı kimseler için varlığım bir kötülük sebebi olur.

Şair, açık bir şikâyetle söze başlar. Onun herhangi bir toplulukta bulunması, bazı kimselerde sebepsiz bir rahatsızlık uyandırır. Bu, ya onun faziletinden ya üstünlüğünden ya da cahillerin hevâsıyla çatışmasından kaynaklanır. Ebü'l-‘Abbâs İbnü'l-Mu‘tezz’in şu sözlerini hatırlatır:

كَمْ حَاسِدٍ حَقِي عَلَى بِلَا جُزْمٍ فَلَمْ يَضُرُّنِي الْحَقُّ
مُتَضَاجِكِ نَحْوِي كَمَا ضَحِكْتُ نَارُ الدُّبَالَةِ وَهِيَ تَحْتَرِقُ⁴⁰⁴

⁴⁰² Bakara 2/188

⁴⁰³ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 122.

⁴⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed es-Sûlî, *Eş‘âru Evlâdi l-Hulefâ’ ve Ahbâruhum* (Gîze: Matba‘atü’s-Sâvî, 1936), 140. (نَارُ الدُّبَالَةِ): hasedi sebebiyle sana gülen, fakat içten içe kıskançlığından dolayı yanan kimseye benzetilir. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Simâru l-Kulûb fi l-Mudâf ve l-Mensûb* (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ty.), 586, (no: 968).

Nice kıskanç, bana suçsuz yere kin besledi, ama o kin bana zerre kadar zarar vermedi

Bana alayla güldü; tıpkı fitilin alevi gibi, hâlbuki ateş kendi kendini tüketiyordu.

Böylece, el-Berbîr adaleti parayla saptıran idareciyi teşhir ederken el-Ahras faziletliileri dışlayan, nitekim hasetle onları cezalandıran toplumu teşhir eder.

وَذِي عَجْبٍ أَضَرَ الْجَهْلُ فِيهِ وَأَنْفٍ مُشْمَخِرٍ بِالْغُرُورِ⁴⁰⁵

Hayret doğrusu! Cehalet ona zarar Verdi, Gururla kabarmış bir burun ise kibirle yükseldi.

(وَذِي عَجْبٍ) ifadesi, istifhamî bir tonda açılır; sanki şair şöyle demektedir: “Ne gariptir ki, kötülüğü yapan aslında kendine zarar verendir!” Buradaki cehalet, bilgisizlikten ziyade, yıkıcı bir kuvvet olarak resmedilir. (*muşmehirrin bil-gurûr*) ise boş bir gururla yukarı kalkmış bir burnun görsel hicvidir. Nadir kullanılan (*muşmehirrin*) kelimesi, yapay bir yüceliği ima ederek beyte ince bir dilsel mizah katar. Tasavvufî terminolojide ise (*‘ucb*) kendini beğenme, kalbin en tehlikeli hastalıklarındandır. Bu, kulun kendini, amellerini, ilmini veya nesebini büyük görmesidir. Hakikatte ‘ucb, nimetin sahibini unutarak onu kendine mal etmek, ondan emin olmak ve ona dayanmak demektir. Bu hâlde kişi, Allah katında kendisi için bir hak veya mevki vehmeder.⁴⁰⁶

يَرَى مِنْ نَفْسِهِ رَبَّ الْمَعَالِي وَلَا رَبَّ الْخَوَازِقِ وَالسِّدِيرِ⁴⁰⁷

Kendini yüksek makamların efendisi sanıyor, oysa ne Hûrnuk’un ne de Sedir’in sahibi bile değil.

Bu beyit, dış görünüşte keskin bir hiciv, iç yüzünde ise büyüklük vehmini çözen bir ironi taşır. Tarihî semboller ve dilsel inceliklerle örülmüş bu ifade, hem edebî hem de tasavvufî açıdan iki yönlü yorumlanabilir. Şairin alay ettiği kişi, kendisini şeref ve yüceliğin sahibi, makamların efendisi sanır. Sanki (*mealî*) yükseklikler, yücelikler onun için yaratılmıştır. Ancak beyitin ikinci mısraında, alaycı bir şekilde “Havarnak ve Sedir’in

⁴⁰⁵ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 122.

⁴⁰⁶ Ğazzâlî, *el-Erba ‘in fi Usûli’ d-Dîn*, 295.

⁴⁰⁷ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 122.

Rabbi değildir” denir. Havarnak ve Sedîr,⁴⁰⁸ Irak’ta inşa edilmiş ihtişamlı saraylardır; özellikle Lahmî hükümdarı Nu‘mân b. el-Münzir’in adıyla anılmış, debdebe ve saltanatın simgeleri olmuşlardır. Buradaki mukâbele (tezat), sahte büyüklüğü çarpıtır. Kişi, hiçbir emek vermeden, hiçbir değer üretmeden, kendini yüceliklerin rabbi sanır. Hâlbuki en bilinen saraylarla dahi hiçbir ilgisi yoktur. Bu, hayalî bir azameti ifşa eder; hakikatte ne eser ne ahlâk ne de haklı bir sebep vardır. Beyit, önceki imgelerin -“zarar veren cehalet”, “gururla dikilmiş burun”, “boş kibir”- bir devamıdır. Yani şiir; sahte, şişirilmiş ve içten çürük bir büyüklük vehmettiren içi boş ihtişamın portresini çizer. Beyit, zahirde keskin bir alay taşır; bâtında ise büyüklük vehmini çözen bir ironidir. Tarihî sembollerle örülü ve hicivsel bir dil yüklü bu beyit, hem edebî hem de tasavvufî açıdan yorumlanabilir.

Tasavvufta ise yükseltmek ve alçaltmak Allah’ın elindedir. Ancak sûfiler, zâhirdeki imtihan ile bâtındaki keramet arasında ayırım yaparlar. Dünyada yüceltilmiş görünen ama aslında değersiz olan kişi için bu, bir istidrâc (aşama aşama helâke sürüklenme) olabilir. Buna karşılık, dünyada alçaltılmış görünen fakat aslında şerefli olan kimse için bu, bir tasfiye ve mânevî terfi olabilir. Nitekim ‘Ukbe b. Âmir’den rivayetle Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Allah’ın, kuluna günahları üzerine dünyadan istediğini verdiğini gördüğünde, bu yalnızca bir istidrâcdır.” Ardından şu âyeti tilâvet etti: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ “Kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, biz de onlara her şeyin kapısını açtık. Nihayet kendilerine verilenle şımarıldıklarında, onları ansızın yakaladık ve onlar bir anda ümitsizliğe kapıldılar.”⁴⁰⁹

أَصُونُ عَنِ الْأَرْذَالِ عَزَّ نَفْسِي وَصَوْنُ النَّفْسِ مِنْ شَيْمِ الْعَيُورِ⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Nu‘mân el-Ekber, Hire kralı olup Havarnak sarayını Sâbûr için, oğlunun yanında kalması amacıyla yaptırdı. Onu Sinimmâr adlı bir usta inşa etti; Arapların benzerini görmediği harika bir bina idi, onunla ilgili meşhur bir hikâye vardır. bk. Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2/401.

Sedîr: Havarnak’a yakın bir saray olup Nu‘mân el-Ekber tarafından Acem krallarından bazıları için yaptırılmıştır. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân*, 3/201.

⁴⁰⁹ Ebû Abdullâh Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, thk. Muhammed ‘Abdü’s-Selâm Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 13, (no: 63). En‘âm 6/44.

⁴¹⁰ el-Ahras, *Dîvânu l-Ahras*, 123.

Nefsimin izzetini aşağı kimselerden korurum, zira nefsi muhafaza etmek, gayret ehlinin şiarıdır.

Abdulgaffar el-Ahras, bütün nankörlük ve dışlanmaya rağmen vakarından taviz vermeyeceğini dile getirir. Değersiz olanla bir arada bulunmaz. Çünkü nefsi korumak, insanın onurunu muhafaza etmek en az namusu veya dini korumak kadar kıymetlidir. (*el-erzâl*) alçaklar kelimesi, ahlâk, makam veya zevk bakımından düşkün olan kimseleri ifade eder. (*izzü nefsi*) ise, satın alınamayacak veya dilenilmeyecek bir içsel vakar ve onur ifadesidir. Önceki beyitlerinde el-Ahras, fazilet ehline kıymet vermeyen, edebini değerini bilmeyen bir toplumda seçkinlerin yaşadığı hüznü ve yalnızlığı dile getirmişti. Buna karşılık el-Berbîr daha yüksek bir tonda, doğrudan muhatabına seslenen bir söylemle aynı çizgiyi sürdürür. O, zamanının dalkavukluk eden suskunlarına şöyle seslenir: “İnsanların rızasını kazanmak, kötülük karşısında susmak pahasına olmamalıdır.” Dolayısıyla el-Ahras’ın tutumu hüznünlü bir inziva ve sessiz vakar iken el-Berbîr’nin sesi uyanışa çağıran açık bir ihtardır. O, vicdanı hak sözüyle harekete geçirir ve öğretir ki beyan zamanı geldiğinde susmak, zımnî bir ortaklık demektir. Zira kötülük karşısında susan, onu kabul etmiş sayılır; konuşmasa da rızasını göstermiş olur. Böylece iki şairin farklı tonları, aynı hakikatte birleşir: Onuru ve hakkı korumak.

يَا مَنْ غَدَا لِدَادِ أَهْلِ زَمَانِهِ مُتَعَرِّضًا
لَا تَسْكُتَنَّ لِمُنْكَرٍ إِنَّ السُّكُوتَ أَخُو الرِّضَا⁴¹¹

Ey zamanının insanlarının sevgisini kazanmak için kendini ortaya atan kişi!

Kötülüğe asla susma; çünkü susmak, rızânın kardeşidir.

Şairin hitabı sert ve uyarıcıdır; muhatabı belirli bir kişi değil, ilkesinden vazgeçip mevcut akıntıya uyan herkestir. (*ğadâ*) kelimesi, bir hâlden başka bir hâle kaymayı ima eder; sanki şair şöyle der: “Sen aslında böyle değildin, fakat menfaat için değiştin.” (*mutearrizan*) kelimesinde ise zillet vardır; davet edilmeden, kendi kendini ortaya koyarak, vakarını kaybetmiş bir insanın hâlini resmeder. İkinci beyitte geçen (*lâ taskutenne*) ifadesi, şiddetli bir nehiydir. Burada susmak, basit bir tercih değil, açık bir hıyanet sayılır. el-Berbîr, zalîmi değil, zalîme karşı susanı muhatap alır; böylece ona tam bir ahlâkî sorumluluk yükler. Çünkü beyan zamanı geldiğinde susmak, fiilî bir ortaklık

⁴¹¹ Ahmed el-Berbîr, “Ya man ghadâ lid-dâd ahli zamanihi muta’arridan...”, *el-Divân: Mevsû’atü’ş-Şi’r el-‘Arabî*, (erişim: 29 Haziran 2025).

gibidir. İnsanların hoşnutluğunu kazanmak uğruna hakkı terk etmek ise, edep kisvesine bürünmüş bir korkaklıktır. Kötülük karşısında susmak, tasavvufta da “hicâb ‘ani’llâh” (Allah’tan perde) kabul edilir; çünkü bu, Hâlık’tan ziyade mahlûktan korkmayı gösterir. Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulur: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁴¹² Ebû Bekr es-Sıddîk şöyle demiştir: “Ey insanlar! Siz bu âyeti okuyorsunuz: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ ‘Ey iman edenler! Kendinize bakın; siz doğru yolda oldukça, sapan kimse size zarar veremez.”⁴¹³ Ben Resûlullah’tan işittim ki: ‘İnsanlar zalîmi gördüklerinde onun elinden tutmazlarsa, Allah’ın azabı hepsine şâmil olur.’”⁴¹⁴ İkinci beyitteki hüküm, neredeyse fikhî bir kaide gibi net ve kesindir: (münker) karşı susan, onu kabul etmiş gibidir.” Nitekim el-‘Urs b. ‘Umeyre el-Kindî’den rivayetle Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünde bir günah işlendiğinde, kim onu görür ve buğz ederse, o günaha hiç şahit olmamış gibidir. Kim de ona şahit olmadığı hâlde onu kabul ederse, şahit olmuş gibidir.”⁴¹⁵ Böylece şair yalnızca kötülüğü ifşa etmekle yetinmez; ona karşı sessiz kalanları da gizli bir suç ortaklığıyla sorumlu tutar. Çünkü ihtiyaç anında susmak, bir tür beyandır; bu, usûlî kaideyle örtüşen ince bir göndermedir.⁴¹⁶

el-Berbîr’nin beyitleri, kötülüğe sessiz kalarak insanların rızasını arayanlara yönelik bir hitap taşıırken, er-Ravvâs aynı terbiyeci çizgiyi arifin saf dili ve mürşidin kararlı üslûbuyla sürdürür; fakat bu defa bizi sahil bir alternatif inşasına yönlendirir. O, yalnızca dalâlet ehline karşı uyarmakla yetinmez; aynı zamanda fakirlik ve zühd ehline mülaazemet etmeye çağırır, hakkı tahrifsiz söylemeye teşvik eder, dalâlet ehliyle bağları kesmeye ve bunun yerine hidayet ve takvâ dostluğunu kurmaya davet eder. Bu, toplumsal

⁴¹² Âl-i ‘İmrân 3/104.

⁴¹³ Mâ’ide 5/105.

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/208, (no: 29).

⁴¹⁵ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ty.), 4/124, (no: 4345).

⁴¹⁶ Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâ’idi’l-Fikhiyye*, sh. ve ta’lik: Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ (Şam: Dâru’l-Kalem, 1989), 337.

bağları yeniden şekillendirme çağrısıdır. Bu çağrı da hak, adalet ve safiyet esasına dayalı ilişkiler kurmak ve bağları Allah'ın rızasına uygun olarak inşa etmekten geçer.

وَكُنْ مَعَ أَهْلِ الْفَقْرِ وَارْضَ بِحَالِهِمْ وَخُذْهُمْ عَنِ الْأَهْلِينَ يَا صَاحِبِي أَهْلًا⁴¹⁷

Fakirlik ehlinden ayrılma, onların hâline razı ol, ey dostum! Onları -kan bağına olmasa bile- gerçek aileden bil.

er-Ravvâs burada nefsi, hakiki yol azığının sâlih arkadaşlık olduğunu öğrenmeye terbiye eder. Kim Allah'ı murad ederse, O'nun dostlarını kendisine "ehil" edinmelidir; dünyevî bağları değil. Böylece ait olmanın ölçüsü, nesep veya menfaat bağı değil, safiyet ve velâyet bağı olur. "Onları aileden bil, ey dostum!" ifadesi, akrabalığı yeniden tanımlayan yaratıcı bir söylemdir. Kan bağı olmasa bile, gerçek yakınlık bu sâlihlerledir. Bu, doğrudan Kur'ân'dan ilham alır: Allah Teâlâ Peygamberine Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurur: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ "Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek yalvaranlarla beraber sabret; gözlerini onlardan ayırma, dünya hayatının ziynetini isteyerek..."⁴¹⁸

Tasavvufî açıdan ise kulun en şerefli sıfatı Allah'a mutlak fakrıyla yönelmesidir. Rabbin en şerefli sıfatı ise kuldun her bakımdan müstağnî oluşudur. Böylece Ravvâs, toplumsal bağı yeniden şekillendirir. Bağ; dostluk, hak, adalet ve safiyet üzerine kurulmalı; samimi fukarâ, hakiki ailedir.⁴¹⁹

وَإِنْ قُلْتَ قَوْلًا فِي الطَّرِيقِ فَأَدِّهْ عَلَى حُكْمِهِ عَدْلًا وَفِي قَوْلِهِ فَضْلًا⁴²⁰

*Yolda bir söz söylersen, onu adalet ölçüsüyle yerine getir;
Sözünde hakkaniyet, ifadende ise açıklık ve kesinlik olsun.*

Bu beyit, dili doğruluk, adalet ve açıklık üzere terbiye eder. Sözü, en az fiil kadar ahlâkî ve toplumsal sorumluluk taşır. İnsanların işiteceği veya etkileneceği bir yerde konuştuğunda, bil ki dilin de bir emanettir.

⁴¹⁷ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 258.

⁴¹⁸ Kehf 18/28.

⁴¹⁹ Ahmed er-Rifâ'î, *Hâletü Ehli'l-Hakîka me'a'llâh* (Kahire: Dâruü Cevâmi'i'l-Kelim, ty.), 158.

⁴²⁰ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 258.

وباعدُ صنوف العبي واقطع جبالهم كفى عن جبال الناس حبل الهدى حبلًا⁴²¹

*Dalâletin her türlüünden uzak dur, onların bağlarını kopar;
Çünkü insanların bağları yerine, hidayetini ipi tek başına sana yeter.*

Bu beyit, sosyal ilişkiler için kesin bir ölçü sunar: Batıl ehline, sırf nezaket veya çıkar adına bağlanma. Allah'ın hidayet ipi sana kâfidir; seni asla yalnız bırakmaz. Şairin üslubu burada serttir (*ba'id – ikta'*) emir kipleri, bir mürid veya terbiyeci tonuyla yankılanır. Son mısra, mutlak bir güven ve kesinlik taşır: “İnsanların ipleri yerine, hidayetini ipi yeter.” Burada doğrudan Kur'ânî bir göndermeye rastlarız: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾⁴²² “Allah'ın ipine sarılmak”, ayrılıktan sakınmak ve Kur'ân'a sarılmak demektir. Buradaki “ip”, hidayet, sebat ve kurtuluşun sembolüdür. Ravvâs'ın dili, hakikî bir müridin dili gibi, yolcuyu sağlam bir kulpa yönlendirir.⁴²³

er-Ravvâs, önceki beyitlerinde sâlih arkadaşlığın inşasına, sözde doğruluğa ve dalâlet ehline bağlanmaktan sakındırmaya yönelmişti. Abdülganî el-Cemîl⁴²⁴ (öl. 1279/1863) ise bu inşayı, kötülük yapan kimseye karşı uygulanacak muamele adabını ve câfiliğin yaygın olduğu bir dönemde yüksek ahlâkı muhafaza etme gerekliliğini öne çıkararak tamamlar. Onun kasidesi, kötülüğe iyilikle mukabele etmeyi, kopuşa vefayla karşılık vermeyi, ihanete sadakat ve ahde riayetle cevap vermeyi öğreten örnek bir ahlâk modelidir. Böylece şiir, sosyal ahlâkın en yüksek mertebelerini yansıtan berrak bir ayna olur; nefsin yüceliğini ve insânî asaleti en güzel şekilde tecessüm ettirir.

⁴²¹ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 258.

⁴²² Âl-i 'İmrân 3/103

⁴²³ Ebû 'Ubayd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ğarîbü'l-Hadîl*, thk. Muhammed 'Abdü'l-Mîd Hân (Haydarâbâd: Matba'at Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1964), 4/102.

⁴²⁴ Abdülganî el-Cemîl, “Abdülganî Efendi” olarak bilinir, H. 1194 / M. 1780'de ilim dolu bir çevrede doğdu. Şam'a defalarca gitti, Abdurrahmân el-Kazberî ve Hâmid el-'Attâr gibi büyük âlimlerle sohbet etti. Bağdat'a döndüğünde, ilmi ve takvası sebebiyle dikkatleri üzerine çekti. Rezâ Paşa tarafından hilâfete bilgi sunmakla görevlendirildi. Ömrünün sonunda bazı hastalıklarla imtihan edildi ve H. 1279 / M. 1862'de vefat etti. Hem ilmî hem de edebî miras bıraktı. Luvîs Şeyho, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye fi'l-Karni't-Tâsi' 'Aşer*, 2/102.

أَلَمْ يَأْنِ لِلْأَحْبَابِ أَنْ يُنْصِفُوا مَعَنَا فزَاعُوا وما زغنا، وخالوا وما حُلْنَا⁴²⁵

Dostlara artık bize insaf etmeleri gerekmez mi?

Onlar döndüler, bizse dönmedik; onlar değişti, bizse değişmedik.

Abdülganî el-Cemîl, beyitini ince bir inkârî soruyla açar. Burada sorunun amacı cevap almak değil, duygusal bir sarsıntı uyandırmaktır. Adeta şair şöyle der: “Acaba hissetmezler mi? Özlemezler mi? Hatırlamazlar mı?” Bu üslûp, sabrın artık tükendiğini, vefânın tüketildiğini ima eden hassas bir psikolojik zamanlamayı barındırır. Nitekim Süfyân es-Sevrî, Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık’a bir gün şöyle demişti: “Ey Allah Resulü’nün oğlu, neden insanlardan uzak durduğunu görüyorum?” O da şöyle cevap verdi: “Ey Süfyân! Zaman bozuldu, kardeşler değişti. Ben de yalnızlığı kalbime daha huzurlu buldum.” Ardından şu beyitleri söyledi:

ذَهَبَ الْوَفَاءُ ذَهَابَ أَمْسِ الدَّاهِيَةِ وَالنَّاسُ بَيْنَ مَخَاتِلٍ وَمَوَارِبٍ
يُفْشُونَ بَيْنَهُمُ الْمَوَدَّةَ وَالصَّفَا وَقُلُوبُهُمْ مَحْشُوءَةٌ بِعِقَارِبِ⁴²⁶

Vefa, dünle birlikte kaybolup gitti; İnsanlar ise ya hileci ya da ikiyüzlü oldu.

Dillerinde dostluk ve saflık sözleri dolaşır; Oysa kalpleri akreplerle doludur.

Şairin kullandığı (*Zâğu*) eğildiler, saptılar ifadesi, dostların safiyet yolundan kaymasını; (*Hâlû*) değiştiler ifadesi ise ahit ve duyguda dönmelerini gösterir. Buna karşılık şair, sarsılmaz bir güvenle kendi sabitliğini ilan eder: “Biz eğilmedik, biz dönmedik.” Bu beyitte, hem vefaya hem de ahde bağlılığa güçlü bir davet vardır. Cemîl, karşısına çıkan nankörlükten duyduğu acıyı inkâr etmez; fakat onu nazik bir sitem ve onurlu bir özlem içinde dile getirir.

نَعَمْ، هَجُرُوا وَاسْتَبَدُّوا الْوُدَّ بِالْجَفَا وَخَانُوا عَهْدًا ماضِيَاتٍ، وما حُتْنَا⁴²⁷

⁴²⁵ Abdülganî el-Cemîl, “*Elem ye ’n li’l-ahibbâb en yunsifû me’anâ*”, el-Beytû’l-‘Arabî, erişim: 04.03.2024, <https://www.arabehome.com/poetry/%D8%A3%D9%84%D9%85-%D9%8A%D8%A3%D9%86-%D9%84%D9%84%D8%A3%D8%AD%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D9%86-%D9%8A%D9%86%D8%B5%D9%81%D9%88%D8%A7-%D9%85%D8%B9%D9%86%D8%A7>

⁴²⁶ Cemâleddîn Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Ümem ve’l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1992), 8/111.

⁴²⁷ A.g.m.: Cemîl, “*Elem ye ’n li’l-ahibbâb...*”

*Evet, onlar terk ettiler; sevgiyi cefaya çevirdiler.
Geçmiş ahitleri bozdular; fakat biz asla hıyanet etmedik.*

Şairin nazik sitemi, burada açık bir ihanet itirafına dönüşür. Fakat bu, onun asaletini ve vefasını düşürmez. (*na 'am hecerû*) Evet, terk ettiler ifadesi, kasıtlı bir ses kesilmesiyle açılır; ani bir hayal kırıklığını dile getirir. Şair, gerçeği gizlemez; cesaretle söyler: Evet, onlar gittiler. (*vestebdelu 'l-vudda bil-cefâ*) Dostluğu cefayla değiştirdiler ifadesi, bağı bilinçli bir şekilde bozulan bir akit gibi resmeder. Sevgi kalpten çıkarılmış, yerine kasıtlı bir yabancılaşma konmuştur. (*uhûden maziyatîn*) geçmiş ahitler ifadesi, ihanete tarihî bir ağırlık katar; bu, yalnızca anlık bir kırılma değil, uzun bir geçmişe ihanettir. Fakat şairin cevabı kısa ama onurludur: (*ve ma hunna*) biz ihanet etmedik. Bu kısa cümle, asil bir dik duruştur; sanki şair şöyle der: Biz onlara benzemeyeceğiz. Bu beyit, şairin tavırlarını ahlâkî ve dinî bir referansla anlamamıza imkân tanır. Vefa, onun için geçici bir tercih değil, sarsılmaz bir ilkedir. İnsanların tutumları değişse de, cefaya yönelseler de, şairin kişiliğinde imanla beslenen sadakat kalıcıdır. Vefa, onun benliğinin ayrılmaz bir parçasıdır; gerçek imanın ahlâkî tezahürüdür.

رَعَيْنَا حُقُوقًا، لَا عَلَيْنَا نَعْمَ لَنَا؛ وَعَلَيْهِمْ حُقُوقٌ سَالِقَاتٌ، وَلَا مَنَّا
وَفَيْنَا فَلَمْ نَعُدْ فَكَانَ جَزَاؤُنَا جَزَاءَ أُمَّ عَمْرٍو، فَافْهَمِ اللَّفْظَ وَالْمَعْنَى
وَنَحْنُ لَقَوْمٌ نَحْفَظُ الْوَدَّ شِيْمَةً وَنَزَعَى ذِمَامًا إِنْ حَضَرْنَا وَإِنْ غَبْنَا⁴²⁸

Biz, üzerimize vacip olmayan hakları gözetip yerine getirdik; bunu bir minnet olsun diye değil, ahlâkımız ve mürüvvetimiz gereği yaptık. Onların ise bizde geçmişten gelen hakları vardı; fakat buna rağmen hiçbir vefa göstermediler, sanki hiç borçları yokmuş gibi davrandılar.”

Biz vefada sebat ettik, asla hıyanet etmedik; fakat karşılığımız ‘Ümmü Amr’ın karşılığı’ oldu-lafzı da manasıyla iyi kavra!

Biz öyle bir topluluğuz ki, dostluğu korumak bizim şiarımızdır ister huzurda olalım, ister gıyabında, zimmeti gözetmeyi asla ihmal etmeyiz.

Bu beyitler, sadâkat ve ihsanın canlı bir şahididir. Şair, vefayı yalnızca bir davranış değil, köklü bir karakter özelliği olarak sunar; varlıkta da yoklukta da değişmeyen, cefada da vefada da aynı kalan bir duruştur bu.

⁴²⁸ A.g.m.: Cemîl, “*Elem ye 'n li'l-ahibbâb...*”

Şair, kendisine düşmeyen bir hakkı dahi gözetmediğini ve kimsenin zorlamadığı bir vefayı yerine getirdiğini söyler. Karşılık beklemeden, sırf asaletten doğan bir iyilik yapmak büyük ruhların özelliğidir. Fakat trajedi, şu mısradaki açığa çıkar: (fe-kâne cezâunâ cezâe Umm-i 'Amr) Bu, Arap atasözlerinden birine göndermedir. (جَزَاءُ) (429 veya (cezâe Umm-i 'Amr) tabiri, iyiliğin kötülükle karşılık görmesini ifade eder. Yani şair, iyilik ettiği halde ihanetle yüzleştiğini, vefasına karşılık cefaya uğradığını dile getirir. Bu atasözü, şu meşhur beyitte de anlatılır:

وَمَنْ يَصْنَعِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يُلَاقِي الَّذِي لَاقَى مُجِيرٌ أُمَّ غَامِرٍ⁴³⁰
فَأَسْمَتَهَا حَتَّى إِذَا مَا تَمَكَّنَتْ فَرْتُهُ بِأَنْيَابٍ لَهَا وَأَطَافِرِ
فَقُلْ لِدَوِي الْمَعْرُوفِ هَذَا جَزَاءٌ مَن يَجُودُ بِإِحْسَانٍ إِلَى غَيْرِ شَاكِرٍ⁴³¹

Kim ki iyiliği, ehil olmayana yaparsa, O da 'Ümmü Âmir'in koruyucusunun başına geleni yaşar.

Onu besleyip semirtti; fakat güçlenince, Dişleriyle, tırnaklarıyla dönüp ona saldırdı.

O hâlde iyilik sahiplerine şöyle denilsin: İşte bu, nanköre ihsanda bulunanın aldığı karşılıktır.

Son mısradaki (*nahfazu'l-vudde şîmeten*) dostluğu korumak huyumuzdur ifadesi, sadakatin şairin tabiatına kazınmış bir huy olduğunu gösterir. İslâm ahlâkında vefa, yalnızca sosyal bir erdem değil, kalbî bir hâldir; niyetin doğruluğu ve ahde sadakatin sürekliliği ile ölçülür.

وَإِنْ جَيْشُوا جَيْشًا مِنَ الصَّدِّ وَالْجَفَا بَنَيْنَا مِنَ الصَّبْرِ الْجَمِيلِ لَهُ حِصْنًا

⁴²⁹ Açıklaması için bk. Mehmet Demirbilek, *Arap Dilinde Meselle İstişâd* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 24.

⁴³⁰ Bu beyitlerin aslı, el-Câhiz'in anlattığı şu rivayete dayanır: "Bir grup Arap, bir dişi sırtlanı kovaladı. O, içlerinden bir şeyhin çadırına sığındı. Onlar 'Onu dışarı çıkar' dediler. Şeyh, 'Bana sığınmış olanı asla çıkaramam' dedi. Bunun üzerine onu bıraktılar. Oysa sırtlan zayıf düşmüştü. Şeyh, ona bir deve sağdı ve içirdi, böylece hayatta kaldı. Bir gün şeyh uyurken, sırtlan üzerine atladı ve onu öldürdü." 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Mahâsin ve'l-Addâd* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003), 55.

⁴³¹ Câhiz, *el-Mahâsin ve'l-Addâd*, 55.

جَفَّوْا، فَوَصَّلْنَا حَبْلَهُمْ بَعْدَ قَطْعِهِ فَدَعَّ مِنْهُمْ يَبْدُو الْجَفَاءِ، وَلَا مِنَّا⁴³²

Bize karşı soğukluk ve cefayla ordu kursalar da, Biz onlara güzel sabırdan bir kale inşa ettik.

Onlar uzaklaştı, bizse kopan bağı yeniden bağladık; Bırak cefâ onlardan gelsin-bizden asla gelmez.

Bu iki beyitte Abdülganî el-Cemîl, sarsılmış bir ilişkinin ahlâkî haritasını çizmeye devam eder. Fakat sadece acıyı tasvir etmekle kalmaz; onu sebat ve yücelik dersine dönüştürür. Şair, kopukluğu vuslatla, cefâyı sabırla, kötülüğü cömertlikle karşılar. Beyitteki mecaz, özellikle dikkate değerdir. Şair, cefâyı saldırı hâlindeki bir orduya benzetir; bu, yalnızca edilgen bir soğukluk değil, doğrudan bir kuşatma ve taarruzdur. Şairin buna karşı geliştirdiği savunma ise (sabrın cemîl) dir: Şikâyetsiz, sarsılmaz ve vakar dolu bir sabır. Bu ifade, Kur’ân’daki şu ince telmih ile örtüşür: ﴿فَصَبِّرْ جَمِيلٌ وَاللَّهُ﴾
﴿المُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾⁴³³ “Artık güzel bir sabır (göstereceğim). Anlattıklarınıza karşı yardım ancak Allah’tandır.”⁴³³ Böylece Abdülganî, şahsî deneyimini, herkese açık bir ahlâk dersine dönüştürür. Onun sunduğu modelde, toplumsal ilişkilerde öne çıkan, menfaat, öfke veya intikam değil; şehâmet, vefa ve sabırdır. Sonuçta, bu beyitler saf bir ahlâkî misak kurar. Şair, metnini yalnızca bireysel bir serzeniş olarak bırakmaz; onu, “içtimâî vaaz” konusunun duygusal ve yüksek üsluplu bir parçasına dönüştürür.

Görüldüğü üzere, hicrî 13. yüzyılda vaaz şiiri, ıslah kaygısıyla atan canlı bir vicdan olmuş; ahlâkî dengenin sarsıldığı anlarda toplumun ruhunu yansıtan çoklu aynalara dönüşmüştür. Ele aldığımız şairler, yalnızca sanatkâr değil; aynı zamanda terbiyeci, ıslahçı ve bir mesajın taşıyıcıları olarak ortaya çıkmışlardır. Her biri öğüdü kendi zaviyesinden, kendi üslûbuyla ve kendi tonuyla dile getirmiş; fakat hepsi bir noktada birleşmiştir. Şöyle ki samimî bir söz, vaktinde söylendiğinde, bozulmuş bir mizâmı ayağa kaldırabilir, uyuyan bir vicdanı uyandırabilir, ilişkileri hak, merhamet ve adalet temelinde yeniden düzenleyebilir. Bu bahsin sonunda açıkça anlaşılmaktadır ki ictimâî vaaz, vaaz şiirinde bütüncül bir ıslah aracıdır. Samimi duygu, güçlü dil ve ahlâkî basireti bir araya getirmiştir. Böylece şair, bu şiirlerde bir fakih, bir mürebbî, bir ıslahatçı ve toplumun içinden yükselen sahici bir ses hâline gelmiştir.

⁴³² A.g.m.: Cemîl, “Elem ye’n li’l-ahibbâb...”

⁴³³ Yûsuf 12/18

Bu bölümün sonunda açıkça görülmektedir ki hicrî 13. yüzyılda vaaz şiiri sadece geleneksel bir öğütme formu değil, aynı zamanda toplumun vicdanını ve ruhunu yansıtan canlı bir edebî olgudur. Ele aldığımız şairler – er-Ravvâs, el-Harrâk, el-Yâfi, el-Berbîr, el-Ahras, el-Attâr, er-Riyâhî ve et-Trablusî – farklı sesler, farklı üsluplar ve farklı duyarlılıklar taşımışlardır. Ancak hepsi kalpleri uyandırma, akılları ikaz etme ve toplumu ıslah etme gayesinde birleşmiştir.

Vaaz şiiri yalnızca doğrudan nasihat veya ahlâkî ikazdan ibaret değildir, aksine çok boyutlu bir işleve sahiptir. Bu şiir türü, er-Ravvâs ve el-Harrâk'ta görülen tasavvufî dua ve münâcâtı, el-Yâfi ve el-Ahras'teki felsefî ve varoluşsal tefekkürü, el-Berbîr, Cemîl ve et-Trablusî'de belirginleşen sosyal-siyasal eleştiriyi, el-Attâr'daki doğrudan didaktik üslûbu ve er-Riyâhî'de yoğunlaşan dramatik ve duygusal feryadı bir arada barındırır. Böylece vaaz şiiri, duygu ile aklın, ibadet ile toplumsal sorumluluğun, bireysel tefekkür ile kolektif kaygının bulunduğu bir edebî ansiklopedi olarak ortaya çıkmıştır.

Vaaz şiirinin sanatsal ve estetik özellikleri oldukça zengindir. Yapı bakımından er-Ravvâs'ın sakin ilerleyişinden el-Harrâk'ın coşkulu yükselişine, el-Yâfi'nin akılcı dengelerinden el-Berbîr'nin sert hicivlerine kadar geniş bir çeşitlilik sergiler. Dil ve üslûpta Kur'ânî celâdet, duygusal yoğunluk, felsefî sükûnet, toplumsal taşlama, tasavvufî mecaz ve tarihî göndermeler yan yana bulunur. Ritmik yapı kimi zaman ağırbaşlı ve ölçülü, kimi zaman hızlı ve akıcıdır ancak her durumda mânânın hizmetindedir. Ayrıca Kur'ân'dan doğrudan iktibaslar, hadislerden ilham, felsefî göndermeler ile sosyal ve tarihî atıflar, vaaz şiirinin karakteristik unsurlarındandır.

Vaaz şiiri şairleri arasında dikkat çeken ortak noktalar vardır. Her şeyden önce ahlâkî ve ıslah edici bir söylem benimseyerek insan ile Allah ve insan ile toplum arasındaki ilişkiyi düzenleme gayesi taşırlar. Şiirlerinin meşruiyetini güçlendirmek için Kur'ân ve hadis referanslarına sıkça başvururlar. Ortak semboller olarak nur–zulmet, dünya–zühd, vefa–hıyanet gibi ikilemleri kullanarak anlam derinliği oluştururlar. Ayrıca şiiri yalnızca bir sanat ürünü değil, aynı zamanda toplumsal değişim ve bireysel yönlendirme aracı hâline getirerek terbiyevî bir işlev yüklerler.

Önceki asırlarda (özellikle ilk zühd şairlerinde) vaaz şiiri daha çok bireysel takvâ ve dünyevî arınma merkezliydi. Fakat 13. yüzyılda, Osmanlı toplumunun siyasî zayıflığı ve ekonomik bunalımları nedeniyle şiir, sosyal ve siyasî eleştirinin doğrudan aracı hâline gelmiştir. Böylece bu dönem şiiri, bir “toplumsal belge” niteliği kazanmıştır.

Tasavvuf, hemen her şairde doğrudan ya da dolaylı olarak hissedilen bir zemindir. Fenâ, safâ, tecerrüd gibi kavramlar hem sembolik derinlik hem de duygusal yoğunluk kazandırmıştır. Bu da vaaz şiirini, kuru vaaz metinlerinden ayırıp içsel tecrübeye dayalı bir bilgelik dili hâline getirmiştir. Vaaz şiiri, ahlâkî içeriğin estetik güzellik ile çatışmadığını; bilakis, samimiyet ile sanatın birleştiğinde güçlü bir etki doğurduğunu göstermiştir. Şairler, içten gelen duyguyu belâgatle yoğurmuş; ritim ve mânâyı kaynaştırarak şiiri bir edebî ve ahlâkî silaha dönüştürmüşlerdir.

Sonuç olarak 13. yüzyıl vaaz şiiri yalnızca bireysel tecrübenin dışavurumu değil, aynı zamanda toplumun vicdanı olmuştur. Bu şiirler, ümmetin dertlerini dile getirmiş, çözüm önermiş, zulme karşı ses olmuş ve iyiliğe davet etmiştir. Şair, burada yalnızca bir edip değil; aynı zamanda bir fakih, bir muslih ve toplumun içinden yükselen sahici bir sestir.

Bu bölümün ışığında denilebilir ki hicrî 13. yüzyılda vaaz şiiri, Arap-İslâm edebiyatının merkezinde yer almış; sanat ile mesajı, belâgat ile daveti, bireysel ses ile toplumsal kaygıyı birleştirmiştir. Bu şiir, hem edebiyat tarihimiz için hem de ümmetin ahlâkî kimliği için kalıcı bir miras ve edebî-ahlâkî bir vesika olarak değerini korumaktadır.

3. Bölüm

Miškâtü'l-Yakîn ve Mehacçetü'l-Muttakîn Dîvânı (Edebi Bir İnceleme)

3.1. Muhammed Mehdî es-Sayyâdî'nin Hayatı⁴³⁴

3.1.1. Hayatı

i. İsmi ve Nesebi

Tam adı Muhammed Mehdî b. Alî b. Nûruddîn er-Rifâ'î'dir. "er-Ravvâs" lakabıyla meşhur olmuş, ayrıca "Bahâ'uddîn" unvanıyla da anılmıştır. Âl-i Huzâm ailesindedir. Nesebi, Seyyide Zeyneb'in oğlu olan Ahmed 'Izzuddîn es-Sayyâd'a ulaşır. Ahmed es-Sayyâd ise, büyük sûfî şeyh Ahmed er-Rifâ'î'nin torunu olup "Rifâ'î" nisbesi onların cediti "Rifâ'a" ya dayanmaktadır.⁴³⁵

Soyu, İmam Alî Zeynu'l-Âbidîn b. el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib'e kadar uzanmaktadır. Ayrıca annesi tarafından nesebi, el-Hasan b. Alî b. Ebî Tâlib'e bağlanır. O, (غَرِيبُ الْغُرَبَاءِ) Gariplerin Garibi⁴³⁶ ve (أَبُو الْبَرَاهِينِ) Delillerin Babası lakaplarıyla da anılmıştır.⁴³⁷

ii. Doğumu ve Yetiştirilmesi

er-Ravvâs, hicrî 1220 yılında Basra kazasına bağlı küçük bir kasaba olan Sûku'ş-Şüyûh'ta dünyaya gelmiştir. Babası, Basra'da meydana gelen büyük vebadan sonra buraya yerleşmişti. er-Ravvâs ilim ve takvâ dolu bir aile ortamında yetişmiş, babası ona

⁴³⁴ Seyyid Ravvâs'ın hayatı hakkında telif edilen en önemli eserlerden biri şudur: Muhammed Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü'l-Ârifîn fî Ahbâri Seyyidînâ'l-Kutbi'l-Câmi'i'l-Mehdî Bahâ'uddîn*, thk. Mahmud ed-Durre (Şam: Mektebu Ebî'l-Me'âlî, 2001). Onun hayatına dair araştırmanın büyük kısmı bu kitaptan alınmıştır.

⁴³⁵ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü'l-Ârifîn*, 64-63

⁴³⁶ *Garîbu'l-gurebâ'* lakabının verilme sebebi, kişinin hakikî gariplik makamına ererek dünyevî konuşmalardan tamamen uzaklaşıp Allah Teâlâ'ya yönelmesi ve insanlarla alışılmış sohbetleri terk ederek yalnızca O'nun emir ve nehiyelerine bağlanmasıdır. Bu hâl, mânevî bir kopuş ve kalbî bir toplanma şeklinde açıklanır. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü'l-Ârifîn*, 56.

⁴³⁷ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü'l-Ârifîn*, 56.

Kur'ân-ı Kerîm'i okutmuş, köyün sâlih âlimlerinden Molla Ahmed'den dersler almıştır.⁴³⁸

On üç yaşına geldiğinde yaşadıkları bölgede büyük bir veba salgını çıkmış, bu salgında anne-babasını ve kardeşlerini kaybetmiş, yalnız kalmıştır. Bunun üzerine dayısının himayesine girmiştir. On beş yaşına ulaştığında dayısı onu Hicaz'a götürmüş, birlikte hac farızasını yerine getirmişler, Mekke'de bir yıl ikamet etmişlerdir. Daha sonra Medîne-i Münevvere'ye giderek Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem civarında bulunmuş, fakat burada altı ay kadar kaldıktan sonra dayısı vefat etmiştir. er-Ravvâs ise iki yıl boyunca Medine'de kalarak oranın âlimlerinden ve şeyhlerinden ilim tahsil etmiştir.⁴³⁹

Daha sonra, ilgili şahıs 1238/1822 yılında, dönemin önemli ilim ve kültür merkezi konumundaki Mısır'a intikal etmiştir. Orada Ezher ulemâsının ders halkalarına katılmış, zühd, tevazu ve fakr üzerine yaşamıştır. On üç yıl boyunca Ezher'de ikamet eden Ravvâs, bütün ilim ve sanatlarda temâyüz etmiş, arkadaşlarını geride bırakmış, üstün zekâsı ve kabiliyetiyle hocalarının takdirini kazanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i, hadis metinlerini ve rivayet yollarını, farklı kıraat ve isnadlarla birlikte ezberlemiştir. Aynı zamanda râvîlerin hâlleri ve isnad zincirleri hakkında geniş bilgi sahibi olmuş, değişik ilim dallarında çok sayıda metni hıfz etmiştir. Tüm bunlar onun Allah'ın husûsî inayetine mazhar olduğunun işareti olmuştur.⁴⁴⁰ Hicrî 1251 yılında Ravvâs, Mısır'dan ayrılarak Irak'a dönmüş ve o dönemdeki şeyhü'l-meşâyih olan Seyyid İbrahim Efendi er-Rifâ'î ile buluşmuştur. Onun elinden Rifâ'îyye tarikatını almış, tasavvuf yolunda onun terbiyesi ve eğitimiyle sülûk etmiştir.⁴⁴¹

iii. Seyahati

Mekke, Medine ve Mısır ulemasından uzun bir süre ilim tahsil ettikten sonra, Allah'ın geniş memleketlerinde seyahat etme kararı aldı. İlk olarak Hindistan ve Horasan bölgelerine intikal etti. Ardından, Kürt coğrafyası, Acem diyarı ve Türkistan'ı ziyaret etti.

⁴³⁸ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l-Ârifîn*, 56.

⁴³⁹ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l-Ârifîn*, 58.

⁴⁴⁰ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kılâdetü'l-Cevâhir fî Zikri'l-Ğavsî'r-Rifâ'î ve Etbâ'ihî'l-Ekâbir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 393.

⁴⁴¹ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kılâdetü'l-Cevâhir*, 393.

İlmî çalışmalarını sürdürmek üzere Irak, Şam ve Anadolu topraklarını dolaştıktan sonra İstanbul'a ulaştı. İstanbul'dan tekrar Hicaz bölgesine yönelerek Yemen, Necid ve Bahreyn mıntıklarında bulundu.⁴⁴²

Her şehirde yedi aydan fazla kalmazdı, çoğunlukla üç ay kadar ikamet ederdi. Bu seyahatler sırasında her zaman Bağdat'a özel ziyaretlerde bulunur, ondan uzaklaştığında bile ona karşı özlem duyardı.⁴⁴³ Nihayet Bağdat'a kesin dönüş yaptığında şeyhi Seyyid İbrahim'in vefat etmiş olduğunu gördü. Bunun üzerine Habîb Camii'nde Seyyid 'Abdullah er-Râvî er-Rifâ'î ile buluştu, onun huzurunda eğitim alıp hizmet etti ve sonunda ondan Rifâ'îyye tarikatı icâzetini aldı.⁴⁴⁴

iv. Dış Görünüşü ve Ahlâkı

Onun talebesi Şeyh Muhammed Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, çeşitli eserlerinde şeyhinin niteliklerini, ahlâkını ve vasıflarını tafsilatıyla zikretmiştir. Onu, boy itibarıyla orta yapılı fakat uzuna yakın, teni parlak buğday renginde, gözleri sürmesiz olduğu hâlde sürmeli gibi siyah ve çekici, daima tebessüm eden, zarif görünüşlü, geniş alınlı, dişleri arasında hafif bir ayrıklık bulunan, ince yapılı, narin bedenli, heybetli duruşlu, güzel sesli, güçlü bir hitabet kabiliyetiyle dinleyeni delilleriyle hayran bırakan, konuşması tatlı ve akıcı, fesahat sahibi, ifadesi belîğ bir zat olarak tavsif etmiştir. Çoğu zaman beyaz elbise üzerine mavi “durra'a”⁴⁴⁵ ve kısa kollu aba giyer, beline yün kuşak sarardı. Tekebbürden uzak durmak için mütevazı kıyafetler tercih ederdi. Buna rağmen kendisine bakan kişi onun heybet ve vakarından ötürü bakışını uzun süre sürdüremezdi.⁴⁴⁶

O, nefisini terbiye etmiş, insanlara karşı mütevazı davranmış, yumuşak huylu, kolay geçimli, asil ruhlu, hilmi bol, yumuşak tabiatlı, hoş sohbetli idi. Hiç kimsenin malına veya makamına muhtaç olmazdı. İlimde derin, şöhreti yaygın, pek çok ilmi ezbere bilen bir âlimdi. Kendisiyle bağı koparanla bağ kurar, kendisini mahrum bırakana verir, kendisine

⁴⁴² Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l- 'Ârifin*, 67.

⁴⁴³ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kılâdetü'l-Cevâhir*, 394.

⁴⁴⁴ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kılâdetü'l-Cevâhir*, 394.

⁴⁴⁵ “durra'a: Ön ve arka tarafından yırtmacı bulunan, binmeye daha elverişli olan bir giysidir. Yünden yapılmış bir elbisedir.” Ahmed b. İsmâ'îl b. Muhammed Teymûr, *Mu'cem Teymûr el-Kebîr fı'l-Elfâzi'l- 'Âmmiyye*, thk. Hüseyin Nassâr (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 3/13.

⁴⁴⁶ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l- 'Ârifin*, 97.

zulmedene dua ederdi. Aç olanı doyurur, çıplağı giydirebilir, susamışa su verirdi. Fakirlerle oturur, Allah Teâlâ'yı çok zikreder, O'na her daim hamd ve şükrederdi; nimet az da olsa küçük de olsa kıymet bilir, şükrünü eda ederdi.⁴⁴⁷

v. er-Ravvâs Lakabının Verilme Sebebi

Başkasına muhtaç olmamak için geçimini pişirilmiş koyun başı satarak temin ederdi. Satıştan günlük maişetini elde ettiğinde işi bırakır ancak tekrar zarurî ihtiyacı doğduğunda yeniden ticarete dönerdi. Bu sebeple kendisine “er-Ravvâs” lakabı verilmiş, yani “başlar satan” anlamında anılmıştır.⁴⁴⁸

vi. Vefatı

Hicrî 1287 yılının Cemâziyelâhir ayının on ikinci gününde Bağdat'a gelmiş ve orada birkaç gün ikamet etmiştir. Ancak kısa bir süre sonra ishal hastalığına yakalanmış, günler geçmeden Allah Teâlâ'nın rahmedine kavuşmuştur. (1287/1870) yılı Receb ayının üçüncü gününde Dekkâkîn Hubbûb Mescidi'ne defnedilmiştir.⁴⁴⁹

3.1.2. Eserleri

er-Ravvâs, daha dokuz yaşına varmadan Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmiş ve yedi kıraat üzere ezberlemiştir. İlim talebi için çıktığı seyahatlerinde önce Haremeyn'e yönelmiş, hac farızasını eda ettikten sonra Hicaz âlimlerinden ders almıştır. Daha sonra Mısır'a giderek şer'î ilimleri tahsil etmiş, her ilimde maharet kazanmış, ilim denizlerinde derinleşmiştir. Hiçbir ilim dalı bırakmamış, bütün ilimleri öğrenmeye gayret göstermiştir. Hadis metinlerini, rivayetlerini, yollarını, râvîlerini ve onların hallerini ezberlemiştir. Bu hususu tafsilatıyla *Bavâriku'l-Hakâ'ik* adlı eserinde zikretmiş, çeşitli ilimlerde aldığı icazetleri açıklamıştır. Bu kadar geniş birikime sahip olan bir şahsın eserlerinin de çok ve kapsamlı olması tabiidir.⁴⁵⁰

Kendisi “âşık ve müceddid imam” unvanını fazlasıyla hak etmiştir. Kalpler onun muhabbetinde birleşmiş, fikirler ve vicdanlar onun velâyetinde ittifak etmiştir. Bunun

⁴⁴⁷ Muhammed Mehdî es-Sayyâdî, *Merâhilü's-Sâlikîn*, thk. Ahmed Ramzi b. Hamûd Cuhâ (İstanbul: Dâru'l-Beyrûtî, ty.), 12, Muhakkikin Giriş Bölümü.

⁴⁴⁸ Muhammed Mehdî es-Sayyâdî, *Tayyü's-Sicil*, thk. Hasan b. 'AbdülHakîm 'Abdülbâsit (Şam: Dâru'l-Beşâ'ir, 2004), 18, Muhakkikin Giriş Bölümü.

⁴⁴⁹ es-Sayyâdî, *Tayyü's-Sicil*, 18, Muhakkikin Giriş Bölümü.

⁴⁵⁰ es-Sayyâdî, *Tayyü's-Sicil*, 19, Muhakkikin Giriş Bölümü.

sebebi, Ravvâs'ın şöhretten hoşlanmamasıydı. Rivayete göre girdiği beldelerde üç aydan fazla kalmaz, fazla tanınmaktan çekinirdi. Bu yüzden kendi devrinde şöhreti az olmuş, gerek dinî gerek edebî konum bakımından çok bilinmemiştir. Ancak Allah Teâlâ onun şanını ölümünden sonra ortaya çıkaracak bir talebe nasip etmiştir ki o da *Kılâdetü'l-Cevâhir*'in müellifi Şeyh Ebü'l-Hüdâ'dır.

er-Ravvâs, şiirde çok eser vermiş bir şair olarak tanınmıştır. Şiirlerinin çoğu tevhîd, Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ve Ehl-i Beyt'in medhi, vaaz, irşad ve hikmet konularındadır. Ayrıca uzun kasideleriyle meşhurdur. **divanları** arasında şunlar en önemlileridir:⁴⁵¹

1. *Mi'râcü'l-Kulûb ilâ Hadarâti'l-Guyûb*: 630 sayfalık büyük boy bir eser olup en hacimli ve en önemli divanıdır.
2. *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn*: 403 sayfadan oluşur; bu tezde üçüncü bölümün temelini teşkil etmektedir.
3. *Nûru'l-Futûhu'l-Munbelec mine'l-Hadrati'l-Kübrâ Mutedelliyyen ile'r-Rûh*: 190 sayfadan müteşekkildir.
4. *Fâ'idetu'l-Himem min Mâ'ideti'l-Kerem*: 99 sayfalık bir eserdir.

Nesir alanındaki çalışmaları da oldukça fazladır. Bunların bir kısmı basılmış, bir kısmı ise hâlâ neşredilmeyi beklemektedir. En önemli **mensur eserleri** şunlardır:

1. *Bavâriku'l-Hakâ'ik Tecelliyâtü'l-Esrâr er-Rûhiyye min Verâ'i Hucubi'l-Meşâhid el-Kudsiyye*.
2. *Faslu'l-Hitâb fî-mâ Tenezzelat bihî 'Inâyetü'l-Kerîmi'l-Vehhâb*
3. *Tayyü's-Siccil*
4. *Barkametu'l-Bulbul*
5. *Merâhilu's-Sâlikîn*
6. *Rafrafu'l-'Inâye*
7. *Fezlekatu'l-Hakîka fî Ahkâmi't-Tarîka*

⁴⁵¹ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l-'Ârifîn*, 108.

8. *el-Hikamü'l-Mehdiyye el-Mültakata min Durari'l-İmdâdâti'n-Nebeviyye*
9. *ed-Durratu'l-Beydâ'*
10. *er-Ravdatu el-Verdiyye fî el-Fuyûdâti el-Hindiyye* ⁴⁵²

Bunların dışında da eserlerinde zikrettiği fakat günümüze ulaşmayan çok sayıda risâle ve kitap vardır. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî bunlardan bir kısmını eserlerinde kaydetmiştir.⁴⁵³

3.1.3. Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn Dîvânı

Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn, orta boyda 403 sayfadan oluşan bir divandır. Eser ilk defa 1898 yılında Kahire Matbaası'nda basılmış olup çalışmamızda esas alınan nüsha da bu baskıdır. Ayrıca eserin Riyad'daki Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü'nde kayıtlı bir yazma nüshası bulunmaktadır. Mevcut yazma, eksik olup günümüze ulaşan kısım 60 varaktan ibarettir ve merhum İbrâhîm el-Mısrî'nin hattıyla istinsah edilmiştir.⁴⁵⁴

Divan; vaaz, gazel, medih ve tasvir gibi farklı şiir türlerini bir araya getiren kasidelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, eserde vaaz içerikli şiirlerin belirgin bir ağırlığa sahip olduğu görülmektedir. Şairin beyânî tasvirleri, geniş zaman perspektifi ve konuları ele alış biçimi, kasidelerin yapısal bütünlüğünde öne çıkmaktadır. Bu özellikler, divanı tematik açıdan dikkatle incelenmesi gereken bir eser hâline getirmektedir. Özellikle şairin sembolizmi yer yer yoğun biçimde kullanması ve kelimelere anlam katmanları yüklemesi, divanın üslup özelliklerini belirginleştirmektedir. Şairin şiir malzemesini düzenleme biçimi ve kasideleri arasında kurduğu yapısal uyum, eserin bütüncül bir kompozisyon kazanmasına katkı sağlamıştır.

Şair eserine “*Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn*” adını vermiştir. Burada kullanılan terimler derin bir anlam taşımaktadır. Mişkât: Duvarın içinde, dışarıya

⁴⁵² Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l-Ârifîn*, 108.

⁴⁵³ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesiletü'l-Ârifîn*, 108.

⁴⁵⁴ Muhammed Mehdî es-Sayyâdî, *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn*, müellif hattı, İbrahim el-Mısrî'nin yazısıyla, 1325/1907, 60 varak, 16,5×12 cm, modern kopya, Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi, Riyad, nr. 8116 R.

açılmayan küçük bir oyuk (kuvve) demektir.⁴⁵⁵ Bu tür oyuk, ışığı topladığı için kandil yerleştirmek için en uygun mekân sayılır.⁴⁵⁶ Bu nedenle “ışığı toplayan ve eve yayan küçük niş” anlamını da kazanmıştır.⁴⁵⁷ Necaşi’nin hadîsinde geçtiği üzere: (إِنَّ هَذَا وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لِيَخْرُجَانِ مِنْ مِشْكَاتٍ وَاحِدَةٍ) “Şüphesiz bu [Kur’ân] ile Mûsâ’nın getirdiği [Tevrat] tek bir Mişkât’tan çıkmıştır”.⁴⁵⁸ Bu rivayette Kur’ân ile İncil’in aslında Allah kelâmı olduğu ve aynı kaynaktan geldiği ifade edilmiştir. Bir başka görüşe göre, mişkât, kandilin asıldığı demir halka anlamına gelir.⁴⁵⁹ Dozy’nin *Tekmiletu’l-Ma’âcim* adlı eserinde belirtildiğine göre Habeş dilinde mişkât, “küçük pencere/oyuk” yani evin içine ışık girmesini sağlayan duvar deliği demektir.⁴⁶⁰ Yüce Allah da şöyle buyurur: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (“O’nun nurunun misAlî, içinde lamba bulunan bir mişkât gibidir. Lamba bir cam içindedir; o cam, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır.”⁴⁶¹) Bu ayet hakkında şu yorum yapılmıştır: (meselu nûrihi) ifadesi, müminin kalbindeki nurun misAlîdir; o, içinde kandil bulunan bir mişkât gibidir. Mişkât, dışa açılmayan bir oyuktur; normalde karanlıktır. Fakat içine kandil konulduğunda her tarafı aydınlanır. Tıpkı bunun gibi kalp de başlangıçta karanlıktır, dışarıdan ışığın gireceği bir menfezi yoktur. Allah onu iman nuru ile aydınlattığında bu nur, kalbin bütün yönlerine ve uzuvlara sirayet eder.”⁴⁶² Mücâhid’e göre mişkât kandilken⁴⁶³ İbn ‘Abbâs’a göre ise

⁴⁵⁵ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Cerâsiym*, thk. Muhammed Câsim el-Humeydî (Şam: Vizâretü’s-Sekâfe, ty.), 1/408.

⁴⁵⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyünü’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998), 1/519.

⁴⁵⁷ Ebû Ömer Ğulâm Sa‘leb, *Yâkûdetü’s-Sırât fî Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed b. Ya’kûb et-Türkistânî (Medîne: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 2002), 377.

⁴⁵⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 37/173 (no: 22498).

⁴⁵⁹ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/334.

⁴⁶⁰ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Takmiletu’l-Ma’âcimi’l-‘Arabiyye*, çev. Muhammed Selîm en-Nu‘aymî vd. (İrâk: Vizâretü’s-Sekâfe ve’l-İ‘lâm, 2001), 6/344.

⁴⁶¹ en-Nûr 24/35.

⁴⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî*, thk. Meclî Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005), 7/564.

⁴⁶³ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ Bulûġi’n-Nihâye fî ‘İlmi Me‘âni’l-Kur’ân ve Tefsîrihi ve Ahkâmihî ve Cumel min Funûni ‘Ulûmihî*, thk. Mecmû‘atü Resâ’il Câmî‘iyye bi-Külliyeti’d-Dirâsâti’l-

fitilin bulunduğu yerdir.⁴⁶⁴ Mehacca (المَحَجَّة) ise yolun ortasında uzanan “ana cadde, doğru yol” demektir. İbnü’s-Sikkît şöyle der: “*el-mehacca*: yani açık ve aydınlık yol.⁴⁶⁵ el-Münâvî de *Feyzü’l-Kadîr*’de şöyle nakleder: “Size beyaz yol (البيضاء) üzerinde bıraktım.” Başka bir rivayette (*el-mahaccetü’l-beyzâ*) olarak geçer. Yani “parlak, açık yol” demektir.⁴⁶⁶ Kelime kök itibarıyla hacc (kastetmek) masdarından türemiştir; “kesin yöneliş, kararlı gidiş” anlamını taşır.⁴⁶⁷

Önceki *mişkât* kelimesine dair tanımlardan anladığımız üzere, onun ışığın ve aydınlığın kaynağı olduğu ortaya çıkar; karanlıkta olanlar onunla aydınlanır. Şair, divanını o küçük oyuk/niş’e benzetmiştir; oradan yayılan ışık bütün odayı doldurur ve karanlığı dağıtır. Onun için divanı bir “*Mişkâtü’l-Yakîn*” dir. Kim onu basîret nuruyla okursa zihnindeki bulanıklıklar dağılır, kalbi o nurlarla yücelere yükselir. Aynı şekilde, divanı apaçık bir doğru yoldur; kim bu yolu izlerse onu hakikat caddesine ulaştırır. Veya o divan kalp ehlinin ve takvâ sahiplerinin hedefi ve yöneldiği menzildir; tıpkı bir *mahaccenin* (ana cadde) yolcularını hedefe ulaştırması gibi.

Şair, divanı derleme sebebini şöyle ifade etmektedir:

*‘İlâhî bir ilham ve gayb âleminde gelen bir müjde ile gönlüme doğan sözleri bu kitapta, yani ‘Mişkâtü’l-Yakîn ve Mehaccetü’l-Muttakîn’de topladım. Onları şiiirlerimden seçerek derledim, zarif bir üslupla ve edebî bir düzenle ördüm ki Allah yolunda yürümek isteyenlere rehber olsun, gaflet karanlığıyla örtülmüş kalpleri aydınlatsın, şaşkınları Allah’a yöneltsin, onlara O’nun nimetlerini hatırlatsın ve kalplere Allah katındakine dair yakîn ilham etsin. Bunların tümünü Allah’ın lütuflarından istifade ederek yazdım. Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh.’*⁴⁶⁸

Divanında vaaz konuları çeşitlenmiş ve çok yönlü bir yapı kazanmıştır. Bazen kalpleri Allah Teâlâ’ya yönlendirmek amacıyla telyîn (yumuşatma) üslubuna başvurur;

‘Ulyâ ve’l-Bahsi’l-‘İlmî fi Câmi’ati’ş-Şârîka (Şârîka: Külliyyetü’ş-Şerî’a ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2008), 8/5100.

⁴⁶⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 19/181.

⁴⁶⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûki’l-Luğaviyye*, 70.

⁴⁶⁶ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/307.

⁴⁶⁷ Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, 4/506, (no: 6096).

⁴⁶⁸ Ravvâs, *Dîvânu Mişkâti’l-Yakîn*, 3.

kimi zaman da samimi bir nasihatçinin kisvesine bürünerek dinleyicisine vaaz perdesi altında edebî inciler sunar. Tatlı sözlerden etkilenmeyen kimseler söz konusu olduğunda ise vaazın dozunu yükseltir; zira bu tür kişiler ancak tehdit, ilahî azap ve ilahî intikamın şiddetiyle korkutulmaya ihtiyaç duyarlar. Yeri geldiğinde vaazını haber üslubuyla sürdürerek Allah Teâlâ'nın azametinden, kudretinden, sıfatlarından ve hikmetinden söz eder.

İmam Muhammed Hıdr el-Mehdî, vaizin görevini şu ifadelerle açıklamıştır:

“Vaiz, câhilleri irşâd eder, gâfilleri uyarır, nefsânî arzularına kapılmış taşkın nefisleri tedavi eder. Onları tekrar fitratlarının saf hâline, faziletlere yönelmeye ve reziletlerden uzak durmaya döndürür. Ancak câhilleri irşâd etmek, gâfilleri uyandırmak ve şehvetlerine mağlup olmuş kimselerin eğriliklerini düzeltmek; keskin bir zekâyâ, ince bir ferâsete ve hikmetli yöntemleri bilmeye ihtiyaç duyan bir cihaddır. Üstelik vaizin, hak ile bâtılı ayırt edebilecek ilme, maruf ile münkeri ayırabilecek bilgiye sahip olması gerekir. Fakat ilim, zekâ ve hikmetli üslup, ancak vaizin kalbi temiz, hayatı istikamet üzere olduğu takdirde beklenen meyvesini verir.”⁴⁶⁹

3.2. Dîvanda Vaaz Konuları

Vaaz, bireyi doğruya yönlendirmeyi ve manevi olgunluğa erişmesine katkı sağlamayı amaçlayan bir görevdir. Bu süreçte vaaz, dinleyicinin kalbini etkilemeyi ve onu olumlu yönde dönüştürmeyi hedefleyen bir hitabet türü olarak işlev görür. Tarih boyunca bu görev, peygamberlerin ve resullerin temel sorumlulukları arasında yer almış; toplumu bilgilendirme, uyarma ve bilinçlendirme işleviyle önemli bir konuma sahip olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ onların makamını şöyle beyan eder: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا** *“Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik.”⁴⁷⁰*

⁴⁶⁹ Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *Mavsû'atü'l-A'mâli'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdr Hüseyin*, cem': 'Alî'r-Ridâ el-Hüseyinî (Şam: Dâruü'n-Nevâdir, 2010), 5/2/78.

⁴⁷⁰ el-Ahzâb 33/45.

Hiçbir peygamber yoktur ki aynı zamanda müjdeleyici ve uyarıcı olmasın. Bazen onları Allah'ın affına, rahmedinin büyüklüğüne ve cennetinin genişliğine teşvik eder. Nitekim Rabb'inin rahmedinden ümit kesmemeleri emredilmiştir: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ “De ki: Ey kendilerine zulmeden kullarım! Allah'ın rahmedinden ümit kesmeyin”⁴⁷¹ Başka zamanlarda ise onları şiddetli azabıyla ve korkunç cezasıyla uyarır. Bu tehdit ve korku, nefisler üzerinde sarsıcı bir tesir meydana getirir. Cenâb-ı Hak buyurur: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ “Zulmedenler, hangi sona döndürüleceklerini yakında bileceklerdir”⁴⁷²

Vaaz, teşvik (*tergîb*) ve sakındırma (*terhîb*) esasları üzerine kuruludur. Bu iki unsurun dengeli biçimde kullanılması, irşadın etkili olabilmesi için gereklidir. Tek taraflı olarak yalnızca terhîbe yönelmek, dinleyicinin Allah'ın rahmedinden ümit kesmesine yol açabilir; sadece tergîbe ağırlık vermek ise kişinin kendisini ilahî azaba karşı güvende hissetmesine neden olabilir. Bu nedenle vaizin, içinde bulunulan duruma göre iki yaklaşım arasında denge kurması önem taşır. Böylece vaiz, muhataplarının seviyelerine ve psikolojik durumlarına uygun bir hitap üslubu benimsemiş olur. Nitekim Enes'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre, Peygamber Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ölüm döşeğinde bulunan bir gencin durumunu sormuş; genç ise “Allah'tan ümitliyim, fakat günahlarımdan da korkuyorum” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, “Bir kulun kalbinde ümit ile korku bir araya geldiğinde, Allah ona ümit ettiğini verir ve korktuğundan emin kılar” buyurmuştur. ⁴⁷³ İmam Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde bu sanatı çerçevlendirirken Yahyâ b. Mu'âz'ın şu sözünü nakleder: “Kim Allah'a yalnızca korku ile ibadet ederse fikir denizlerinde boğulur; kim yalnızca ümit ile ibadet ederse gurur ve gaflet çölünde kaybolur; kim de Allah'a korku ve ümit ile ibadet ederse hakikati hatırlatan doğru yolda istikamet bulur.”⁴⁷⁴ Dolayısıyla istikamet üzere bulunan kimseye daha çok ümit (recâ) ve rağbet tarafı sunulur. Fakat nefisine zulmetmiş, günahlarına dalmış kişiye yalnızca rahmed

⁴⁷¹ ez-Zümer 39/53.

⁴⁷² eş-Şu'arâ' 26/227.

⁴⁷³ Ebû İsa et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*, thk. Subhî es-Samarâ'î (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb-Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1989), 142, (no: 244).

⁴⁷⁴ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, 1515.

hadisleriyle hitap etmek hikmetten değildir. Zira bu, onun daha fazla gevşeklik ve gaflete düşmesine sebep olur. Bu durumda güven kanadı kısılır, korku kanadı açılır; tâ ki kalp, hakkın yoluna ve Rabbu'l-âlemîn'e karşı haşyet duygusuna geri dönsün.

İnsanın isminin “nisyân” kökünden türetilmiş olması boşuna değildir;⁴⁷⁵ o çoğu zaman varoluşunun temel gayesinden ve bu dünyadaki hikmetli maksadından gaflet eder. Dünya ömrünün kısa olduğunu, günlerinin ve gecelerinin uzasa da sonlu olduğunu bilmesine rağmen bu acı hakikati unuttur veya görmezden gelir. İşte bu sebeple, vaizlerin görevi, insanları âhirette helâke sürükleyecek tehlikelere karşı uyarmak ve gaflet uykusundan uyandırmaktır. İşte bu nedenle, er-Ravvâs, şiirsel edebî metinler inşa ederek bu önemli görevi üstlenmiştir. O, divanına aldığı bu şiirlerle toplumun her kesimine — mümine ve münafığa, sevene ve sevmeyene — hitap etmiştir. Sözüni kimi zaman teşvik ve yumuşatma yoluyla, kimi zaman da korkutma, azarlama, caydırma ve meşakkatli günleri hatırlatma suretiyle söylemiştir. Onun divanındaki konular, çeşitliliği ve güzelliğiyle hicrî 13. yüzyıl edebiyat müzesinde eşsiz bir edebî-fikrî şaheser meydana getirmiştir. Böyle bir şaheseri korumak ve kaybolmaktan muhafaza etmek vefânın bir gereğidir. Dolayısıyla her seven için bu büyük şairin eserindeki büyüleyici dokunuşları ve belâgat inceliklerini ortaya koymak, ona olan vefânın bir parçası olmaktadır.

3.2.1. Telyîn (Yumuşatma)

(لَيْنٌ يُلَيْنٌ تَلْيِينًا) Fiil “yumuşatmak, esnek ve itaatkâr hâle getirmek” anlamına gelir. Örneğin: (لَيْنٌ مُحَرَّكَ السَّيَارَةِ) arabayı nazikçe çalıştırdı, (لَيْنٌ الْأَرْضِ بِالْمَاءِ) yeri su ile yumuşattı.⁴⁷⁶

Ahmed Nekkî, el-mev'iza kavramını şöyle tanımlar: (تَلْيِينُ الْقُلُوبِ الْقَاسِيَةِ، وَتَدْمِيعُ الْعُيُونِ) “el-mev'iza, kalplerin katılığıyı yumuşatmak, kuru gözleri yaşartmak ve bozuk amelleri ıslah etmektir.”⁴⁷⁷ Bu tanım bize gösteriyor ki vaazın

⁴⁷⁵ Mullâ Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a (el-Mevdû'âtü'l-Kübrâ)*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Amâne, Mü'essetü'r-Risâle, ty.), 370, (no: 560).

⁴⁷⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-luğa el-'Arabiyye el-mu'âsıra* (Riyad: 'Âlemü'l-kütüb, 2008), 3/2057.

⁴⁷⁷ el-Kâdî 'Abdü'n-Nebî el-Ehmed Nekkî, *Dustûru'l-'ulemâ' câmi'u'l-'ulûm fî istilâhâti'l-fünûn*, çev. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2000), 3/265.

hedeflerinden biri de kalpleri yumuŝatmaktır.⁴⁷⁸ Telyîn yani “yumuşatma, rikkat” Kur’ân-ı Kerîm’de de tasdik edilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: ﴿ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدَهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ﴾ “Sonra derileri ve kalpleri Allah’ı zikretmeye karşı yumuşar.”⁴⁷⁹ Müfessirlerin ifadesiyle kalbin yumuşaması, onun rikkati, huzuru ve sükûnu demektir.⁴⁸⁰ Yine Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيْدَ﴾ Yani demiri ona (Dâvûd’a) yumuŝattık,⁴⁸¹ iplik gibi eğilip bükülür hale getirdik, öyle ki ondan zırhlar yaptı. Bu da gösterir ki, demiri yumuşatan Allah, kalpleri de zikriyle yumuşatmaya kâdirdir. Çünkü kalpler, katılaştığında demirden daha serttir.⁴⁸²

Kalpleri yumuşatmaya dair en güzel sözlerden biri de şu beyittir:

أَلَانَ لِدَاوُدَ الْحَدِيْدَ بِقُدْرَةِ إِلَهٍ عَلَى تَلِيْنِ قَلْبِكَ قَادِرٌ⁴⁸³

Allah, kudretiyle Dâvûd’a demiri yumuşattı; kalbini yumuşatmaya da elbette kâdirdir.

Telyîn, katılaŝmıŝ kalplerin yumuşatılması, sert gönüllerin inceltilmesidir. Kalplerine katılık ve kabalık tabakası çökenlerin hâli böyledir. İnsana gizli değildir ki kalp katılığının hayat üzerindeki tehlikesi büyüktür: Ne bir vaaz ona tesir eder ne bir hatırlatma onu sarsar ne de bir uyarı. Böylece kişi, Rabbi’ne ve başkalarına karşı hissizleŝir, duyarsızlaŝır; yeryüzünde dolaşan bir madde parçasına dönüşür, şehvetlerine gömülür ve başkalarının haklarına tecavüz eder. Kalbin yumuşaması, ölümü ve âhireti hatırlamakla, vaazı dinlemekle ve Allah’a yaklaŝmakla gerçekteŝir. Aynı şekilde kalp katılığı, sAlîhlerin haberlerini iŝitmekle ve onların Allah katındaki makamlarını idrak etmekle de ortadan kalkar. Kusurlu kimse onların haberlerini iŝittięinde ve hallerine vakıf olduğunda pişmanlıkla bir iç çekiŝle derin bir nefes alır; kalbi, boş yere eğlencede geçen günlerin

⁴⁷⁸ el-Kâdî ‘Iyâz, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ sihâhi’l-âsâr* (Kahire: el-Mektebetü’l-‘atîka ve Dâruu’t-türâs, ty.), 1/298.

⁴⁷⁹ Zümer, 39/23

⁴⁸⁰ Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1964), 15/250.

⁴⁸¹ Seb’e: 34/10.

⁴⁸² Zeccâc, *Ma’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, 4/245.

⁴⁸³ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Ahsenu mâ semi’t* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2000), 15.

hasretiyle yanar. Katı kalpli kimse de âşıkların haberlerini ve onların sevgiliye duydukları iştihakı duyunca kalbi yumuşar, hatta sevgiliye (Allah'a) karşı özlemle erir. Böylece Allah'ın bize tarif ettiği "kalb-i selîm" e ulaşılır: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ "(O gün) ne mal fayda verir, ne de oğullar; ancak Allah'a selîm (temiz) bir kalp ile gelenler (kurtulur)."⁴⁸⁴ Kalbin yumuşaması için en büyük zaman gece vaktidir. Çünkü görürsün ki sevenler üzerine gece karanlığı çöktüğünde o karanlıktan muhabbet nurları dokurlar, onun dehşetinden inşirah ve Allah ile ünsiyet ışıkları çıkarırlar. Hayret! Nasıl olur da asıl her vahşetin kaynağı olan karanlıkla ünsiyet bulurlar? Nasıl olur da her gamın menbaı olan zulmetle güvenlik hissederler? Şüphesiz, onları halktan koparıp Mevlâlarına yönelten gizli bir sır vardır. Nitekim Süleyman ed-Dârânî şöyle demiştir: "Gece olmasaydı, dünyada kalmayı sevmezdim."⁴⁸⁵ Ne güzeldir onlar! Gece onları örttüğünde, hayatın gürültüsünden ve kargaşasından uzaklaşıp Rablerinin huzurunda, ibadet mihrabında ayakta dururlar; affına yönelmiş, azabından ürpermiş hâlde. Rableri huzurunda duracakları anı hatırlayınca gözyaşlarıyla feryat ederler, yürekleri titreten bir inilti yükselir; gecenin karanlığında güvercinlerin iniltisine benzer bir şekilde nefisleri için ağıt yakarlar. Bu manada Ravvâs, dinleyenlerin kalplerini yumuşatacak rahmanî bir nefha olsun diye, sevenlerin gece hâllerini şöyle tasvir eder:

وَتَمَلَّمُوا لَيْلًا عَلَىٰ مِحْرَابِهِمْ
فَكَأَنَّمَا نَوْحُ الْحَمَامِ رَجِيلُهُمْ
يَبْكُونَ قَدْ رَقَّ الْجَمَادُ لِحَالِهِمْ
تَمْضِي بِقَاتِلٍ لَهْفِهِمْ أَوْقَاتَهُمْ
عَجَبًا لَهُمْ فِي اللَّيْلِ فِي خَلَوَاتِهِمْ
بِمَدَامِجٍ كَسَوَاجِمِ⁴⁸⁶ الْأَمْطَارِ
جُنْحِ الدُّجَىٰ بِعَجَائِبِ الْأُدْكَارِ
خَوْفِ الْمُتَهَيِّمِينَ لَا لِخَوْفِ النَّارِ
سِرًّا وَهُمْ عَلَنًا عَلَىٰ اسْتِئْشَارِ
غَسَلُوا الثِّيَابَ بِمَدَمِجٍ⁴⁸⁷ مِدْرَارِ

⁴⁸⁴ eş-Şu'arâ: 26/88-89.

⁴⁸⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Müntehab min Kitâbi'z-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2000), 94.

⁴⁸⁶ "Sacemet el-'aynu'd-dem": Göz yaşını akıttı demektir. Aynı şekilde bulutun suyu "tescumuhu" ifadesiyle anlatılır; bu da ister az olsun ister çok, yağmur damlalarının akması ve süzülmesi anlamına gelir. "es-secem" gözyaşı demektir. "Sucûm" gözler ise "sevâcim" (çoğulu) olup, çok ağlayan gözler için kullanılır. İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, "س ج م", 7/283.

⁴⁸⁷ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 134.

Gece, mihraplarında kıvranarak döküldüler; gözyaşları, yağmur selleri gibi aktı durmadan.

“İniltileri, sanki güvercinlerin hüznü feryadıydı; zikrullahları ise, gecenin koynunda gizli sırlarla yankılandı.

Ağladılar öyle ki, taş bile hallerine yumuşardı; korkuları, cehennemden değil Hayy ve Kayyum’dan idi.

Zamanları hüznle geçirdi gizlice ama yüzlerinde sevinç ve müjde parıldardı açıkça.

Hayret doğrusu! Geceyi yalnızlıkla yıkadılar, gözyaşlarıyla elbiselerini arındırdılar.

Arap edebiyatında güvercin ve onun iniltisi (nevh/nağme) çok belirgin bir şekilde yer bulmuştur. Neredeyse her edebî dönemde güvercin, âşıkların şiirlerini süslemiştir. Âşıkları hüzne sürükleyen hikâyeleri meşhurdur. İbn Hazm el-Endelüsî şöyle der: “Biliyorum ki, aralarında aracılık yapan terbiyeli bir güvercin vardı; mektuplar onun kanadına bağlanırdı.”⁴⁸⁸ Kalplerin yumuşamasına (*lînu’l-kulûb*) vesile olan en büyük sebeplerden biri de sevgilileri ve onların meclislerini hatırlamaktır. Sevginin derecesine göre özlem de artar. Sevgilileri hatırlamayı kolaylaştıran şeyler; mekânlar, yiyecekler ve kokulardır. Hatta normalde hiçbir değeri olmayan basit şeyler bile eğer bir sevgiliyle ilişkilendirilmişse derin bir özlem ve hasret duygusunu harekete geçirebilir. Özellikle daha önce yakınlığın tadını tatmış kalpler için bu hatıraların ve meclislerin hatırlanması, kalplerin yumuşamasında büyük bir etkiye sahiptir. Sevgilinin adı anıldığı anda, kalpler o eski hatıralara coşkuyla yönelir, o anın duygularıyla dalgalanır ve sevgiden esen meltemlerin dokunuşuyla katılıkları çözülür. Peki ya bu sevgili, en yüce sevgili olan Allah’ın Resûlü Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ise? Elbette o kalplerin parçalanırcasına özlem duymasında bir sakınca yoktur. Zira O, gönüllere yakînin (kesin iman) tatlılığını tattırmıştır. Nitekim bizler için Allah Resûlü’nde en güzel örnek vardır. Ubeydullah b. Şihhîr şöyle rivayet eder: “Resûlullah’a Sallallâhu Aleyhi ve Sellem geldim; namaz

⁴⁸⁸ İbn Hazm el-Endelüsî, *Tavku’l-Hamâme fî’l-Ülfeti ve’l-Ullâf*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye li’-d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987), 143.

kılıyordu. İçinden, kaynayan tencerenin çıkardığı ses gibi, ağlamaktan dolayı bir uğultu (azîz) geliyordu.”⁴⁸⁹

er-Ravvâs, Medîne-i Münevvere’ye yaptığı bir ziyareti tasvir ederken sevgilinin şehrini hatırladığında içine düşen yakıcı özlemlerini anlatır. Kalbi, hatıranın ateşiyle yanar, gözlerinden ise sel gibi yaşlar boşanır. Hasret ve ayrılığın zehriyle yanan bir kimse gibi inler, hicranın akrepleri onu sokar, hüznün içinde yere kapanır, bazen âhıyla yere yığılır bazen de doğrulur; samimiyet ve acziyet arasında gidip gelir.

تَكَادُ تَحْرِقُهُ الْأَشْوَاقُ مَا ذُكِرَتْ أَرْجَاءُ طَيِّبَةً إِلَّا أَنْهَلَ مَذْمَعُهُ
يَبِينُ أَنَّ مَلْسُوعٍ وَلَا عَجَبُ أَرَاقِمٌ⁴⁹⁰ الْهَجْرِ وَالْهَفَاةُ تَلْسَعُهُ
يَحْطُهُ الْآهَ مَبْهُوتًا وَيَرْفَعُهُ وَالصِّدْقُ وَالْعَجْزُ يُعْطِيهِ وَيَمْنَعُهُ
نَاشِدُكَ اللَّهُ إِلَّا مَا رَفَقَتْ بِهِ وَسِرْتٌ مَهْلًا عَسَى يَهْدَا تَفْجُعُهُ
وَعَلَّ دَهْرًا بِسَهْمِ الْهَجْرِ فَرَّقَهُ بِنَفْحَةِ اللَّظْفِ وَالتَّقْرِيبِ

⁴⁹¹،

Neredeyse yakacaktı onu özlemin ateşi; her ‘Taybe’ anıldığında, gözlerinden sel gibi yaşlar boşanırdı.

Bir yılan sokmuşçasına inlerdi; şaşılır mı? Ayrılığın engerekleri, ah hasretin ıstırabı sokuyordu onu.

Bir ‘ah’ bazen yere serer, bazen de kaldırır; doğruluk ile acziyet bir yandan verir, bir yandan alırdı.

Allah aşkına, ona biraz rikkat göstermez misin? Yavaş yürü ki belki diniverir bu feryadı.

Zaman, ayrılığın okuyla onu parçaladı; fakat lütuf ve yakınlığın bir nefeslik meltemi, parçalarını yeniden toplayabilir.

Mısralar, çekilen hasretin yakıcılığını mecazî bir çığlıkla açar: “Özlemler onu neredeyse yakar, ne zaman Taybe (Medîne) anılrsa...” Sanki ayrılığın alevleri, her

⁴⁸⁹ Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/42, (no: 1136).

⁴⁹⁰ el-Erakm: En habis ve insanlara en çok musallat olan yılan türü. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, “ق ر م”, 9/122.

⁴⁹¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 186.

hatırada kalbi yakmaktadır. Sonra şair, gözyaşının ruh üzerindeki tesirini işitsel ve görsel bir tabloda dile getirir: “gözlerinden yaşlar boşanır”. Su burada rahmedin ve hasretin sembolüdür. Ayrılığın ateşine karşı akan yaş, kalbi serinletir. Böylece *ateş ve su* arasındaki çelişki, insanın iç dünyasında dalgalanan bir yandan yanıp kavrulma ve bir yandan gözyaşıyla ferah bulma tezatını yansıtır. Şair, (*ye`innu ennete melsû`in*) ısırılmış birinin iniltileri istiaresinde bedensel ve duygusal yankıyı bir araya getirir. Âşığın ruhu, bedeniyle adeta tahammül edilmez bir sokma acısı gibi kaynaşır; “hicran yılanları (*arâkimu`l-hecr*) (*ve`l-hefâh*) ardı ardına sokarak gönlün derinliklerini yakar. Bu tasvir, kaybın durumuna parçalanmışlık hissi kazandırır ve okuyucuya kalbin dağınıklığının sınırsız olduğu izlenimini verir. Sanki beyitler hem bedensel hem de ruhsal bir nabızla atmaktadır. Şair, çağrısını sevgilinin diliyle nazik bir yakarıyla bitirir: “*Allah aşkına, ona şefkatli davran; yavaş yürü ki belki feryadı yatıştır.*” Böylece acının hararetini, incelik ve yumuşaklıkla sükûnet talebine dönüştürür. Adeta şevk ateşini bir lütuf dokunuşuyla söndürmek ister. Ardından, yeni bir mecazî düzen kurar: “Ayrılığın oku”nu (*sehmü`l-hecr*) -ki sevenleri birbirinden ayırmıştır- “yakınlığın ve lütfun nefesi” yle telafi eder. Bu nefes, dağınık kalpleri tekrar bir araya getirir. Böylece beyitler, acı fırtınasından sonra gönül ferahlığına davetle biter ve ayrılığın yaralarını iyileştiren bir incelik mesajı bırakır.

Başka bir yerde şair, deve kervanının sahiplerine yalvarır; onu da kendileriyle birlikte Kerem beldesine, yani Medîne’ye götürmeleri için niyaz eder. Onlardan rica eder ki ruhunun alıştığı, gönlünün huzur bulduğu o topraklara taşısınlar.

جَعَلْتُ إِلَيْهَا غُدُوْتِي وَرَوَاحِي	خُذُونِي إِلَى أَرْضِ الْمَدِينَةِ إِنِّي
أَطِيرُ عَلَى وَجْهِ بَغِيرِ جَنَاحِ	وَإِنْ قُلْتُمْو وَفِي الرِّكَابِ فَإِنِّي
أُرَدُّ فِيهَا بُكْرَتِي وَصَبَاحِي	وَرَوْحِي رَوَاحِي لِلصَّوَاحِي بِطَيِّبَةٍ
وَبُغْيَةٍ قَلْبِي وَأَنْبِلَاجُ نَجَاحِي	وَتَذَكَاؤُ تِلْكَ الْأَرْضِ رَاحِي وَرَاحَتِي
فَلَسْتُ بِسُكْرَانٍ وَلَسْتُ بِصَاحٍ ⁴⁹²	أَهَيْمُ بِسُكْرِي صَاحِيًا عِنْدَ ذِكْرِهَا

Götürün beni Medîne toprağına- sabahım da akşamım da hep ona yöneliktir.

“Kervan doldu” derseniz, ben yine giderim; kanatsız olsam da yüzümle uçarım oraya.

⁴⁹² Ravvâs, *Miškâtü`l-Yakîn*, 90.

*Ruhum, Taybe'nin kıyılarına varır her seherde, orada tekrar ederim sabahımı,
erken vaktimi.*

*O beldenin hatırası neşemdir, huzurumdur, kalbimin arzusu, başarımın ve fethimin
aydınlığıdır.*

*Onu andığımda mest olurum, sarhoş gibi ama ayık; ne tam sarhoşum ne de
gerçekten uyanığım.*

Şair burada der ki: “Eğer binekleriniz aşk yolcularıyla doluysa, ben hepsinden önce uçarım; çünkü o toprakları seven bir ruh, bineğe muhtaç değildir. O, doğrudan sevgiliye doğru kanatsız da olsa uçar.” Bu beyitlerde şair, tasavvuf geleneğinde sıkça görülen “şarap” ve “sarhoşluk” mecazına başvurur. Buradaki şarap, dünyevî içki değil; aşkın, muhabbetin ve fena hâlinin sembolüdür. Aşk şarabı, âşığın ruhunu dünyevî kayıtlardan kurtarır, onu ilahî bir vecde, sezgi ve nura taşır. Böylece “mecazî sarhoşluk”, hakikatte mânevî huzurun ve kalbî sekînetin bir remzi olur. Kalplerin yumuşamasına vesile olan en büyük sebeplerden biri de dua ve Allah Teâlâ’ya sığınmaktır. Kul, mağfiretini ve affını ister, ibadetindeki kusurlarını itiraf eder. Bu, Hz. Peygamber’in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem her hâlinde bize bıraktığı bir sünnettir. İnsan, işini Rabbine şikâyet eder, gizlice ve tazarru ile O’na yalvarır, secdeye kapanır, münacatta bulunur, hüznünü ve derdini yalnız O’na açar. Nitekim Hz. Yakûb da hüznü ve kederini Allah’a arz etmiş, duası kabul edilmiş ve sonunda oğlu Yûsuf Mısır’a aziz olarak geri dönmüştü. Mü’min-i sâdık, kalbini Allah’a bağlar, gönlünü yaratıcısına yöneltir; işlerini O’na havale eder, hâlini O’na teslim eder, yalnız O’na sığınır. Bu ise günahı kabul etmek ve geçmişe pişman olmakla başlar ki Kuşeyrî’nin *Risâlesinde* belirttiği gibi bunlar tevbenin iki temel şartıdır. İnsan, işlediği suçu inkâr ederse kalbi katılaştır. Öyle ki günahını kabullenmemesi, işlediği günahın kendisinden daha büyük bir günah olur. Zira günahı itiraf etmek, nefsi tezkiye etmenin en önemli esaslarındandır. Bu sayede kalpteki çalkantı diner, ruh sükûn bulur. Bunun için Allah bize istiğfârı farz kılmış, Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bizi ona teşvik etmiştir.

Şair er-Ravvâs, bu anlamları şu beyitlerde ne güzel işlemiştir:

وَإِذَا مَا أَدْنَبْتُ ذَنْبًا فَبَادِرُ بَبَاةٍ فَلِلدُّنُوبِ الْبُكَاءِ
ثُمَّ تُبُّ خَالِصًا وَلَا تَقْطَعِ الْحَبْرُ لَنْ فَهَذَا لِلْمُذْنِبِينَ دَوَاءٌ⁴⁹³

⁴⁹³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 24.

Bir günah işlediysen, gecikme-gözyaşıyla arın; zira günahların ilacı, içten gelen ağlayıştır.

Sonra ihlâsla tevbe et, koparma rahmed bağı; çünkü bu bağ, günahkârlar için en şifalı devadır.

Burada Ravvâs, rubûbiyet huzurunda gözyaşlarını döken bir kul olarak karşımıza çıkar. Allah'ın affına ve rızasına yönelir, aczini ve zayıflığını itiraf eder, O'nun kerem ve cömertliğini ister, gözlerinden çağlayan yaşlarla Rabbinin huzurunda yakarır. Böylece günah ateşini tedavi için bize bir yol haritası çizer. Önce günahı itiraf ederiz. Ardından gözyaşıyla pişmanlık duyarız. Sonra ihlâslı tevbe ile yönümüzü Allah'a çeviririz. Son olarak da sevgi ve itaati koruruz. İşte bu adımlarla kalp huzur bulur, nefis sükûnet kazanır, kul ise Allah'ın affına ve yakınlığına erişir.

رَفَعْتُ بِسِرِّي كُلَّ أَمْرِي لِسَيِّدِي فَيَا سَيِّدِي أَصْلِحْ بِمَخْضِ الرِّضَا أَمْرِي
أَتَيْتُكَ مَقْضُوصَ الْجَنَاحِ خَوْضِعًا ذَلِيلًا بِلا عُدْرٍ أَلَا فَاقْبَلْنِي عُدْرِي
دُنُوبِي نَعْمَ زَادَتْ وِوزْرِي فَادِحُ وَجُودُكَ يَا رَبَّاهُ أَعْظَمُ مِنْ وِوزْرِي
مَلَأْتُ رِحَابِي مِنْ دُمُوعِي تَذَلُّلًا وَجِئْتُ بِكَسْرِي فَاجْبُرْنِي رَحْمَةً كَسْرِي
فَعَامِلٌ بِفَضْلِ أَنْتَ لَا شَكَّ أَهْلُهُ وَخَفَّفْ دُنُوبًا أَنْتَ قَلْتِ بِالْعَنَا ظَهْرِي⁴⁹⁴

Gizli sırlarımla bütün işlerimi Efendime sundum; ey Efendim, ne olur, saf rızânla işimi islah eyle.

Sana kırık kanatlı, küçülmüş ve zelil bir kul olarak geldim; hiçbir özrüm yok, ama ne olur özrümü kabul buyur.

Evet, günahlarım çoğaldı, yüküm ağırlaştı; fakat Rabbin, senin cömertliğinin, benim yükümden katbekat büyüktür.

Mekânımı gözyaşlarımla doldurdum, boyun eğerek; kırıklığımı getirdim, rahmedinle kırığımı onar.

Sen ki lütfunla muamele eden, buna şüphesiz en lâyık olansın; günahların yükünü hafiflet, çünkü sırtımı yorgunlukla büktü.

⁴⁹⁴ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 119.

Şair burada Allah Teâlâ'nın rahmedini hatırlatır. O, gündüzün günah işleyeninin tevbesini kabul etmek için geceleyin elini uzatırken gece günah işleyeninin tevbesini kabul etmek için de gündüz elini uzatır. Ta ki güneş batıdan doğana dek... Kulun günahları ne kadar büyük olursa olsun, Allah'ın rahmedinin genişliği yanında bir hiçtir. Allah'ın rahmedinden ümitsizliğe kapılmak ise günahların en büyüğüdür. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ “Allah'ın rahmedinden ancak kâfirler topluluğu ümit keser.”⁴⁹⁵ Rahmedi her şeyi kuşatan, en geniş sıfatı rahmed olan, arşı en geniş mahlûkât olan Allah'ı tesbih ederiz. Arşına istivâ ettiğinde kendi nefesine şunu yazdı: “Rahmedim gazabımı geçmiştir.”⁴⁹⁶

Bu da bizlere, Allah'ın affi ve merhametiyle ahlaklanma iştihakı verir; özür dileyenlerin özrünü kabul etmeyi, onlara hem zahiren hem bâtinin af ve müsamaha ile muamele etmeyi, hatta kötülük yapanların kötülüklerini dahi görmezden gelmeyi öğretir. İmam Şâfiî'nin hastalığı sırasında hâlini son derece varoluşsal bir doğrulukla ifade eden sözleri rivayet edilmiştir. Müzenî şöyle anlatır: Şâfiî'nin yanına girdim, kendisi hasta idi. “Ey Ebu Abdullah, sabah nasıl oldun?” diye sordum. O da şöyle dedi: “Dünyadan ayrılmak üzereyim, kardeşlerden ayrılıyorum, kötü amellerimle karşılaşacağım, Allah'a varacağım, ölüm kadehinden içeceğim. Vallahi bilmiyorum, ruhum cennete mi gidecek de onu tebrik edeceğim, yoksa cehenneme mi gidecek de onu teselli edeceğim?” Sonra şu beyitleri söyledi:

فَلَمَّا قَسَى قَلْبِي وَصَافَتْ مَدَاهِبِي جَعَلْتُ الرَّجَا مِثِّي لِعَفْوِكَ سَلْمًا
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَنْتُهُ بَعْفُوكَ رَبِّي كَانَ عَفْوِكَ أَعْظَمًا⁴⁹⁷

Kalbim katılaştığında ve yollarım daraldığında, umudumu senin affına bir merdiven yaptım.

Günahım gözümde büyüdü, fakat onu senin affınla karşılaştırdığımda, ey Rabbim, affının ondan daha büyük olduğunu gördüm.

⁴⁹⁵ Yûsuf, 12/87.

⁴⁹⁶ el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 4/106, (no: 3194).

⁴⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu 'ş-Şâfi 'î*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetu Dârui't-Türâs, 1970), 2/111.

er-Râvvâs'ın şiirlerinde, imanî duyarlılık ve ruhî yönelişin berraklığına işaret eden bir ifade tarzı öne çıkmaktadır. Bu beyitler, ilahî mağfiretin oluşturduğu metaforik aydınlığa geçişi temsil eder; karanlığın sabahla ortadan kalkması gibi, günah tasavvuru da bu bağlamda zayıflar ve etkisini yitirir.

وَاقْبَلِ التَّائِبِينَ وَاحْنُ عَلَيْهِمْ
رُبَّمَا أَحْزَرُوا الْمُنَى إِذَا جَاءُوا
رَحْمَةُ اللَّهِ قَدْ تَسِيحُ عَلَى الْمُدِّ
نَبِ إِذْ تَابَ فَالذَّنُوبُ هَبَاءٌ⁴⁹⁸

Tevbeye yönelenleri kabul et, onlara şefkatle eğil; belki de arzularına kavuşurlar, sana geldiklerinde.

Allah'ın rahmedi günahkârın üzerine sağanak gibi iner; çünkü o tevbe etti mi, günahlar rüzgârda savrulan birer zerre olur.

Ardından şu incelikli ifade belirir: “Belki geldiklerinde muratlarına ererler.” Buradaki (*rubbemâ*) kelimesi kesinlik değil, bir ümit ufku çizer. Günahkâr için, sırf dönüşüyle birlikte umudun açılması, tövbenin kapılarının kapanmaz oluşunu gösterir. İkinci beyitte ise mana dalga dalga açılır: “Allah'ın rahmedi, tevbe eden günahkârın üzerine taşar.” Buradaki (*tesihhu*) kelimesi, rahmedi sessiz bir çiğ gibi değil, coşkun ve gürül gürül akan bir yağmur gibi tasvir eder. Böylece günahlar savrulan toz misAlî “hebâ” olur, rüzgârda dağılıp gider; adeta ilahî adaletin defterinde onlardan hiçbir iz kalmaz. Böylece, bu bölümden anlaşıldığı üzere Ravvâs'ın vaazlarında özellikle telyîn (kalpleri yumuşatma) yöntemini tercih ettiği görülmektedir. Onun şiirleri, sertlikten uzak, yumuşak ve merhametli bir ruhun aynası olarak ortaya çıkmıştır. O, kalplere kırmadan, ürkütmeden, samimi bir gözyaşıyla, şefkatli bir sözle ve huşû dolu bir sesle dokunmuştur. Şiiri, sadece vaaz veren bir dil değil; aynı zamanda şefkatle kucaklayan, yönlendiren ve teselli eden bir davettir.

Bu yaklaşım, onun şiirlerinde çeşitli üsluplarla belirginleşmiştir. Gözyaşının duyuşal tasviri, kalbin arınmasının ve yumuşamasının bir sembolü olarak kullanılır. İçli münâcât sahneleriyle kulluğun kırılğanlığı öne çıkarılır. Şair, Allah'a fakr ve ihtiyaç diliyle yönelir. Ayrıca günahkârların kalbine umut aşılıyarak onları ümitsizlikten korur ve Allah'ın rahmedinin enginliğini gösterir. Bütün bunlar, okuyucunun yalnızca estetik bir etkilenmeyle yetinmesini değil, aynı zamanda duygusal bir katılım göstermesini, dönüşe davet eden sıcak bir çağrıyla hissetmesini ve kesin bir şekilde Allah'ın kapısının daima

⁴⁹⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 24.

açık olduğuna inanmasını sağlar. Şüphesiz bu yaklaşım, Ravvâs'ın vaazlarına daha insânî bir yön kazandırmış; günahkâra yalnızca kınayıcı bir üslup kullanmak yerine, onu doğruya yönlendirmeyi ve manevî bir güven duygusu geliştirmeyi amaçlamıştır. Böylece vaaz, bireyin Allah Teâlâ'ya yönelişinde ümit duygusunu güçlendiren bir çerçeveye sunmuştur.

3.2.2. Tezkîr (Hatırlatma)

Kâdî İbnü'l-'Arabî, Yüce Allah'ın şu sözünü tefsir ederken: ﴿فَعِظُوهُمْ﴾ *Onlara öğüt verin*,⁴⁹⁹ şöyle der: “Vaaz, yani tezkîr, Allah'ın azabından korkutma ve O'nun katındaki sevaplara rağbet ettirme yoluyla Allah'ı hatırlatmaktır.”⁵⁰⁰ Bu, insandaki aklî gücün, unutulmuş olan şeyleri yeniden hatırlaması ve geçmişteki tasavvur ve mânâları tekrar zihinde canlandırması anlamına gelir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ﴾ Buradaki anlam şudur: “*Ey kavmim! Eğer benim duruşum ve Allah'ın âyetleriyle öğüt verişim size ağır geliyorsa, bilin ki ben yalnızca Allah'a tevekkül ettim.*”⁵⁰¹ İrbâz b. Sâriye şöyle rivayet etmiştir: “Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bize öyle belîğ bir vaaz etti ki kalpler ondan ürperdi, gözlerden yaşlar döküldü.”⁵⁰² Bu, Peygamber Efendimizin Sallallâhu Aleyhi ve Sellem vazifesi idi. Ashâbına Rablerini hatırlatmakla, onları yaratan ve rızıklandıran Allah'a yönlendirmekle, başlangıçlarını ve sonlarını, haklarını ve sorumluluklarını bildirmekle meşgul olurdu. Nitekim rivayet edilmiştir ki: “Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bize, bıkkınlık vermemek için gün gün (aralıklı olarak) vaaz verirdi.”⁵⁰³ Hatırlatmak, tebliğ etmek, müjdelemek ve uyarmak vazifesi bütün peygamberlerin görevi idi. Onlardan sonra âlimler bu sancağı devraldılar ve onların yolundan gittiler, sünnetlerine ve hidayetlerine çağırdılar. Bugün de ne kadar muhtacız Allah Teâlâ'yı zikretmeye, O'nun nimetlerini ve ihsanlarını sürekli hatırlamaya! Zira Yüce Allah, daha önceki kavimlere de şu ayetle

⁴⁹⁹ Nisâ, 4/34.

⁵⁰⁰ el-Kâdî Ebû Bekr b. el-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 1/532.

⁵⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/147. Yûnus, 10/71.

⁵⁰² el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 10/195, (no. 20338).

⁵⁰³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/57 (no. 3581).

﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾⁵⁰⁴ *“İman edenlerin kalplerinin Allah’ın zikrine ve hak olarak inene karşı huşu ile yumuşamasının zamanı gelmedi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onlara uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onların çoğu da fasık kimselerdi.”*

İnsanın tabiatında kalbinin hâkimiyeti vardır. Eğer kalbi mutlulukla doluyorsa bu sevinç yüzüne yansır. Eğer durum farklıysa mevcut duyguları hemen değişir. Ancak bu duygular kalıcı değildir. Çünkü Allah Teâlâ, Âdemoğullarını unutma özelliğiyle yaratmıştır. Bundan dolayı insan, hızlıca unuttur, genişlik veya darlık hâlinde hangisiyle karşılaşırsa karşılaşsın, sebebi ortadan kalkınca halî de çabucak değişir. Müminin Rabbiyle olan durumu da böyledir. Bilir ki bu dünya hayatı geçicidir ve sonunda kendisini affedici, kerîm bir Rabbin huzurunda bulacaktır. Fakat alışkanlık ve ülfet sebebiyle bu gerçeği unuttur. İşte bu yüzden kalbin hayatını yenilemek ve imanı canlandırmak için sürekli hatırlatmaya ihtiyaç vardır. Bu da garip değildir. Zira kalpler, demirin paslandığı gibi paslanır. Abdülhakîm Hassan, “zikr ve vaaz” konusunu işlerken şöyle der:

*“Vaaz ve hatırlatma genellikle ölüm fikrini ana tema olarak ele alırdı; çünkü her insanın sonu bellidir ve bu hayattan sonra ince bir hesaba çekilecektir, orada sadece yaptıklarının karşılığını alacaktır. Öyleyse her akıl sahibi bu duruma hazırlık yapmalıdır ki kurtuluşa erebilsin. Bununla birlikte, tefviz (Allah’a güvenme), sAlîh amel, insanların ve zamanın fesadı, kabir ve onun dehşetleri, kabirden sonraki hesap sahneleri zikredilir. O anlarda ise sadece sAlîh amel fayda verecektir. İşte bu böyledir.”*⁵⁰⁵

Divanında yer alan konulardan biri de ölümü hatırlatmadır. Bildiğimiz üzere, ölüm insan için en büyük vaazdır. Nitekim sadık ve tasdik edilmiş Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: *“Ölüm vaaz verici olarak yeter, yakîn ise zenginlik olarak yeterlidir.”*⁵⁰⁶ İnsanın bu dünya ile ahiretten alıkonulması doğru değildir. Bu durum, akıllıların işi değildir. Akıllı kimse, ölümü bütün mahlûkat için kaçınılmaz bir hakikat

⁵⁰⁴ el-Hadîd 57/16.

⁵⁰⁵ ‘Abdü’l-Hakîm Hassân, *es-Sûfiyye fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabî*, 150.

⁵⁰⁶ Ebû’l-Hasen el-Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, thk. Husâmü’d-Dîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 10/308, (no. 18200).

olarak gören kimsedir. Öyleyse dedeler ve babalar şimdi nerededir? Allah Teâlâ, hükmünü insanlar, cinler, müminler, kâfirler dâhil tüm varlıklar üzerinde geçerli kılmıştır. Hatta bunu insanlığın efendilerine, hatta efendilerin efendisi olan Hz. Muhammed'e Sallallâhu Aleyhi ve Sellem dahi uygulamıştır.

إذا أَنْتَ حَدَقْتَ الْبَصِيرَةَ وَالْبَصْرُ رَأَيْتَ نِظَامَ الْأَمْرِ يَفْعَلُ بِالْبَشَرِ
له نَكْتَةٌ يَحْتَاظُ بِالْعَبْدِ سِرُّهَا إِذَا غَابَ فِي تِلْكَ الْمَعَارِجِ أَوْ حَضَرَ
كَفَى بِوَفِيدِ الْمَوْتِ لِلْمَرْءِ وَعِظًا وَقَدْ قَالَهَا الْهَادِي لِصَاحِبِهِ عُمَرُ⁵⁰⁷

Basîretinle ve gözünle dikkatle bakarsan, ilâhî düzenin insan üzerindeki etkisini görürsün.

Onda bir sır gizlidir ki, kulun hâlini kuşatır; ister manevî mertebelerde kaybolsun, ister huzurda bulunsun.

İnsana vaaz için ölümün habercisi yeterlidir; nitekim bunu, hidayet rehberi Nebî, dostu Ömer'e söylemiştir.

Ayrıca Peygamber Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem vakitler tükenmeden onları değerlendirmeyi tavsiye etmiştir. Nitekim meşhur hadîsinde birine öğüt verirken şöyle buyurmuştur: “Beş şeyden önce beş şeyi ganimet bil: gençliğini ihtiyarlıktan önce, sıhhatini hastalıktan önce, zenginliğini fakirlikten önce, boş vaktini meşguliyetten önce ve hayatını ölümünden önce.”⁵⁰⁸ Gençliğini boşa geçiren, ihtiyarlık günlerinde maksadına ulaşamaz. Boş zamanlarını oyun ve eğlence ile tüketen kimsenin de ömrü, iş ve meşguliyet vakti geldiğinde daha da zayi olur. Dünya gelip geçicidir, kazanan ise onu ebedî cennetlere götüren kimsedir. Şair er-Ravvâs da bu peygamberî öğüdü benimsemiş ve başkalarını da zamanlarını değerlendirmeye teşvik etmiştir. Çünkü sıhhat ve boş vakit, Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerdendir. Fakat onların değerini ancak kaybeden bilir. Vakıt, muhafaza edilmesi gereken bir emanettir; sAlîh kimselerin en çok pişmanlık duyduğu şey, Allah'a ibadetle geçmemiş bir an yahut bir meclistir. Zira vakit insanın sermayesidir; ahirette kurtuluşa götürecektir yegâne kazanç kâğıdıdır. Zaman, inkârı mümkün olmayan bir hakikatle yani ölümle doğrudan bağlantılıdır. Her alınan nefes, insanı eceline bir adım daha yaklaştırır. Hayat aslında sayılı nefeslerden ibarettir; her an, bizi sonumuza biraz daha yaklaştırır. Gerçek saadet ise ömrünün her saniyesinin değerini

⁵⁰⁷ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 144.

⁵⁰⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/400, (no. 11832).

fark edip onu kulların ve vatanın faydasına, Allah'ın rızasına uygun değerlendirebilmektir. İşte Ravvâs divanında buna şu beytiyle işaret eder:

وَاسْتَقْصِرِ الْأَوْقَاتِ وَاعْمَلْ ضِمْنَهَا
وَعَامِلِ الدُّنْيَا عَلَى مَشْرِئِهَا
إِنْ خَادَعَتْكَ رُحٌ بِهَا مُعْتَبِرًا
وَخُذْ مِنَ اللَّيْلِ زَمَانًا طَيِّبًا
وَلَا حِظَّ الْأَنْفَاسِ فِي مُرُورِهَا
فَلَيْسَ بِالْفَتَى الْمُحِبُّ إِنْ لَهَا⁵⁰⁹

Ve zamanını kısa gör, onun içinde çalış; Allah için, daima buluşma (âhîret) fikriyle meşgul ol.

Dünyayı kendi tabiatına göre değerlendir; zira dünya, menzili kısa olan bir yoldur. Eğer dünya seni aldatırsa, ondan ibret al; çünkü o, geçmişlerde de hilesini yapan bir aldaticıdır.

Geceden bereketli vakitler al; sabahı ve kuşluk vaktini gafletle geçirme.

Nefeslerinin akışını gözet; zira hakikî seven genç, nefeslerini boşa harcamaz.

Bu metin, ahlâkî şiirde zühd anlayışını bütün yönleriyle yansıtır. Şair, terbiyevî bir hitapla başlar: “*Vaktini kısa gör*”; yani zaman insanın dünya sermayesidir ve her an, fikir ve amelle değerlendirilmelidir. Bunu “*el-mültekâ fikriyle meşgul ol*” diyerek teyit eder; bu, âhîretteki büyük buluşmayı hatırlamaya benzer. Ardından şair, varlığa bakışını temellendirir: “*Dünyayı kendi tabiatına göre değerlendir*”; yani dünya, değişmez bir karaktere sahip olup fânî ve aldaticıdır. Onun “*kısa menzilli*” oluşu, sadece zamanın geçiciliğine değil, umutların da boşluğuna işaretler. Şair, dünyanın aldatmasına karşı öğüt verir: “*Eğer dünya seni kandırırsa, ondan ibret al*”. Asıl hikmet, kaybolan nimetler için pişmanlık değil, onlardan ders çıkarabilmektir. Bu anlamı, Peygamber Efendimiz'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu hadîsi tamamlar: “İki nimet vardır ki insanların çoğu onları değerlendirmede aldanmıştır: sıhhat ve boş vakit.”⁵¹⁰ Bu hadis, büyük bir terbiye ölçüsüdür. Zira boş zaman fazlalık değil, kazanım alanıdır. Asıl aldanış, onu heder etmektir. Nitekim bazı hikmet ehlinin dediği gibi: “Boş vakit, her zaman açılmayan bir

⁵⁰⁹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 31.

⁵¹⁰ Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, 8/88, (no. 6412).

penceredir; eğer değerlendirilmezse, ansızın kapanır ve geriye pişmanlık kalır.” Şair bundan sonra geceyi ganimet bilmeye yönelir ve der ki: “Gecedен güzel bir zaman al”, ardından sabah ve kuşluk vaktinde gaflete kapılmamayı öğütler. Bunun anlamı şudur: Günün tümü ibadet ve tefekkür için bir fırsattır, gece yalnızca münâcâtın değil, gündüz de faziletlerin mekânıdır. Bu da inzivâ ile çalışma, tefekkür ile hayat arasındaki muvâzene şeklinde zühdî bir dengeyi yansıtır. Şair en ince fikrî zarafetle sözü şöyle bağlar: “Ve nefeslerin akışını fark et.” Burada nefesler açılıp kapanan pencereler gibidir; her nefes bir daha geri dönmeyecek fırsattır. Ardından şu cümle gelir: “Zira sevgili genç, nefeslerini boşa harcayan değildir.” Böylece sevgi, içsel disiplinin ölçüsü hâline gelir; kim Allah’ı gerçekten severse bir anını bile ziyan etmez, her nefesi O’na yönelişle doldurur.

Bu dokunuşlarla metin, hem akla hem de kalbe seslenen bir zühdî şiir hutbesine dönüşür; zamanı sorumluluğun tam merkezine yerleştirir, dünyayı ise gelip geçen bir ufuk olarak resmeder. Böylece okuyucuya ne dünyanın büyüüne kapılmayı ne de gaflete düşmeyi öğütler, dengeli ve bilinçli bir bakış açısına davet eder. Şair başka bir yerde dünya hayatını uzun bir geceye benzetir; ardından gelen sabah ışığı ise ölümle açılan hakikattir. Bizim hayatımız gece, ölümümüz ise sabahın doğuşudur. İnsanlar gaflet içindedir; gözlerini karanlık örtmüş, hesap ve murakabe olmaksızın böyle süreceğini sanmışlardır. Fakat sabah nefes aldığıında, yüzü açıldığında gaflet perdeleri kalkar; işte o zaman mü’minlerin saadeti tamam olur, gâfillerin ise hasreti ve pişmanlığı artar.

إِنَّ هَذَا الزَّمَانَ جُزْءٌ مِنَ اللَّيْلِ لِي لَعْمَرِي وَالْمَوْتُ قُرْبٌ مِنَ الصَّبَاحِ
بَعْدَ كَشْفِ الْعِظَاءِ قَدْ يَبْزُرُ الْأُمُّ رُ وَتَبْدُو كَوَامِنُ الْأَلْوَابِ
وَالَّذِي قَدَّمَ الْجَمِيلَ بِخَيْرٍ وَالَّذِي سَاءَ بَاءَ بِالْإِفْتِضَاحِ
فَاتَّبَعَ الْقَوْمَ إِنَّهُمْ أَهْلُ عَقْلِ أَعْمَرُوا الْقَبْرَ بِالتَّقَى وَالصَّلَاحِ⁵¹¹

Gerçekten bu zaman, ömrüm üzerine yemin olsun, gecenin bir parçasıdır ve ölüm, sabahın doğuşuna yaklaşan bir seherdir.

Perde kalktığıında hakikat belirir, levhâlarda gizlenmiş sırlar açığa çıkar.

Kim iyilik göndermişse onunla mükâfat bulur, kötülük işleyen ise rezillikle yüzleşir.

⁵¹¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 93-94.

O erenlerin izinden git; çünkü onlar hakiki akıl sahipleridir. Onlar kabirlerini dünyada iken takvâ ve salah ile imar ettiler, zikrullah yolunda ebedî nuru kazandılar.

Şair burada hayatı uzun bir geceye benzetir ve ölümün, sabahın doğuşu gibi kesin ve yakın olduğunu vurgular. Ölümle birlikte perdeler kalkar, gizli sırlar açığa çıkar ve herkes dünyada yaptıklarının sonucuyla yüzleşir: iyilik yapan sevapla, kötülük eden ise rezillikle karşılaşır. Bu nedenle, gerçek akıl sahipleri mezarlarını daha hayattayken takvâ ve sAlîh amellerle imar eden kimselerdir. En önemli “tezkîr” konularından biri, Allah’a dua ile yönelmektir ki bu, O’nun katında ibadetlerin en yücelerinden ve en şerefliyelerindedir. Kur’ân’da birçok yerde dua teşvik edilmiş, hatta emredilmiş ve bu ibadeti terk etmek kınanmıştır. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ “Rabbiniz dedi ki: Bana dua edin, size icabet edeyim. Şüphesiz, ibadetime karşı büyüklemler hor ve hakir olarak cehenneme gireceklerdir.”⁵¹² Bu yüzden şair er-Ravvâs, divanında duaya çokça yer vermiştir. Hatta neredeyse her bölümünde dua konusu vardır. Zira dua, kalbin Allah’a bağlanmasının ve kulun acziyetini itiraf etmesinin en samimi yoludur. Ayrıca şair, Allah’ın emrine uyarak vesîleye sarılmayı da ihmal etmemiştir. Genellikle dualarını Hz. Peygamber’in (sav) vesîlesi ve şefaatiyle nihayete erdirmektedir. Çünkü O, yüce ahlâkın ve Allah katındaki üstün makamın sahibidir. Kur’ân da bu hakikate işaret eder: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ “Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaşmaya vesile arayın”⁵¹³

يَا رَبِّ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْكَ فِي آدَابِنَا سَبَبًا
وَأَفْتَحْ قُلُوبَنَا لِلْحَزَنِ قَدْ غُلِقَتْ يَا مَنْ إِذَا شَاءَ إِعْطَاءَ الْمُنَى وَهَبًا
نَدْعُوكَ بِالرَّحْمَةِ الْعُظْمَى الَّتِي سَبَقَتْ فِي عَالَمِ الْأَمْرِ شَأُو السَّادَةِ النَّجْبَا
أَعْنِي بِهِ الْمُصْطَلَفِي الْمُخْتَارَ مِنْ مُصْرٍ مَنْ أَنْتَ أَنْتَجْتَهُ خَيْرَ الْوَرَى نَسَبًا⁵¹⁴

Ey Rabbim! İşlerimizde bize rüşd ve rehberlik nasip eyle, edeplerimizde senden bir sebep kıl.

Hüzünle kapanmış kalplerimizi aç, zira dilediğinde muradı veren ve bağışlayan ancak sensin.

⁵¹² Mümin, 40/60.

⁵¹³ Mâide, 5/35.

⁵¹⁴ Ravvâs, Mişkâtü'l-Yakîn, 44.

Sana yalvarıyoruz, ezelde kullarına öncelik tanıyan en yüce rahmedinle, seçkin efendilerin nasiplendiği o rahmedle.

Kastediyorum: Mudar soyundan gelen, seçilmiş Mustafa'yı- ki sen onu yarattın, mahlûkatın en hayırlısı ve en şerefli nesep üzere."

Ayrıca tezkîr bağlamında müminlere Allah katında olan nimetlerle müjde verilmiş, sAlîh kullar için hazırlanan dereceler anlatılmıştır. Bu da onları, makamlarını yükselten sAlîh ameller ve yakınlık vesilelerine teşvik etmektedir. Bizim de günümüzde kalpleri oyalayan çokça meşguliyetler ve dünyevi eğlenceler içinde, kalplerimizi diriltecek ve bizi dosdoğru yola geri döndürecek böyle teşviklere ihtiyacımız vardır. Çünkü insan fitratı, yaratılışı gereği iyiliğe meyillidir. Nitekim sevgili Peygamberimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: *"Her doğan çocuk fitrat üzere doğar."*⁵¹⁵ Ancak İmam Gazzâlî'nin de belirttiği gibi kulun yolunu Allah'tan alıkoyan engeller ve kesintiler vardır. Bunlardan kurtulmanın yolu; imanın tohumunu ekmek, itaât suyuyla sulamak, kalbi kötü ahlakın dikenlerinden temizlemek ve Allah'ın lütfunu ve güzel bir sonu beklemektir.⁵¹⁶

قُلْتُ يَا لَيْلُ أَوْافِيئًا الْجَمَى قَالَ هَذَا مِنْكَ ظَنُّ زَالِقُ
ظَلِقَ النَّوْمَ لِيَتَحَطَّى بِالْمُنَى قُلْتُ كَلِّ مَعَ نَوِي ظَالِقُ
قَالَ بُشْرَى هَذِهِ قَبِيعَانُهُمْ أَنْتَ لِلْوَصْلِ بِحَقِّ لَائِقُ
قُمْتُ وَاللَّيْلُ عَلَى غُصْبَتِهِ طَارِقُ وَالْدَّمْعُ مِيِّي طَارِقُ
وَشَرِبْتُ الْكَأْسَ مِنْ مَعْدِنِهِ مَشْرَبٌ زَالِكٌ وَحَانَ رَائِقُ⁵¹⁷

Ey gece, himaya yeniden kavuşacak mıyız?" dedim.

O ise, Bu, senden kaynaklanan yanaltıcı bir zandır diye karşılık verdi.

Uykuyu boşla ki muradına eresin!" dedi. Dedim: "Benliğimin tamamı, uykumla birlikte boşanmış olsun!

Müjde! İşte onların ovadır bu" dedi. "Sen, artık hak ile vuslata lâyıksın.

⁵¹⁵ Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Rivayet: Ebû Mus'ab ez-Zuhrî el-Medenî, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 1/393, (no. 995).

⁵¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ' 'ulûmi'd-dîn*, 4/143.

⁵¹⁷ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 204-205.

*Kalktım, gecenin boğazında bir düğüm vardı; ben ilâhî kapıyı çalan bir târik oldum
ve gözyaşım da gözlerime çağlayan bir târik oldu.*

Ve içtim kadehi menbandan: Latif bir içim, saf ve berrak bir meyhane!

Bu beyitlerde şair, gecenin karanlığıyla konuşarak muradına erme ve sevgiliyi görme saatini sorar. Ona verilen cevap kesindir: “Murat, ancak sAlîh amellerle kazanılır. Hayale kapılma, tembelliği defet, kendini Allah’a kulluğun mihrabına dik.” Ancak şair, Allah aşkıyla yok olmuş bir âşık olarak yalnız uykusunu değil; kendi varlığını, sıfatlarını ve amellerini de terk eder. O, benliğin fena bulduğu ve yalnızca İlâhî kudretin görüldüğü mertebeye varmıştır. Artık kendini görmez, “hiç” olur. Nitekim şeyhi Ahmed er-Rifâî *el-Burhânü’l-mü’eyyed*’de şöyle der: “Ben hiçlerin hiçiyim.”⁵¹⁸ Nefsini inkâr mertebesine ulaştığında müjde gerçekleşir. Artık o, vuslata ve mahubla irtibata ehildir. Sevgilinin kapısını gözlerinden süzülen yaşlarla çalar, o yaşlar özlemin ve kavuşma hasretinin nişanesidir. Gece kıyamında hâlini, boğazına takılan bir lokmayı yutamayan insan gibi tasvir eder; kalpte bir düğüm, gönülde bir acı, ruhu kemiren bir hüznün. Bu yangını ancak dostların meyhanesinde söndürür; aşk şarabından içer, gönlündeki düğümü çözer, ruhunu sarhoş eden o sevda ile ferah bulur.

“Zikir ve Vaaz” başlığı altında incelediğimiz bu bölüm, tasavvufî ve vaazî şiirin temel işlevini bir kez daha ortaya koymaktadır. Zikir, müminin kalbini diriltten, onu dünya meşgalesinden uzaklaştırıp ahirete yönlendiren bir hatırlatma iken nasihat, bu hatırlatmayı hayata taşıyan, davranışları şekillendiren ve insanı kulluğun özüne yönlendiren pratik bir rehberdir. Hicrî 13. yüzyıl şairleri, eserlerinde bazen doğrudan Kur’an ve hadis referanslarıyla, bazen de mecaz ve sembollerle kalpleri uyandırmayı hedeflemişlerdir. Zikir sayesinde gönüller Allah’ın vaadini hatırlarken nasihat sayesinde nefisler terbiyeye yönelmiş, sosyal ilişkiler ahlâkî temellere oturmuştur. Böylece şiir, yalnız estetik bir söylem değil, aynı zamanda bir tebliğ ve terbiye aracına dönüşmüştür. Sonuç olarak zikir ve nasihat şiirleri, bireyin iç dünyasında manevî bir diriliş sağlarken toplumsal düzeyde de ahlâkî bilinç inşa etmiştir. Bu da söz konusu dönemin vaaz şiirinin, sadece bir hatırlatma değil, aynı zamanda bir ıslah projesi olarak da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

⁵¹⁸ Ahmed Rrifâ’î, *el-Burhânü’l-mü’eyyed*, thk. Abdulgani Nühketmî (Halep: Câmi‘u’l-‘Osmâniyye, ty.), 32.

3.2.3. Nasîha (Nasihat)

Birinci bölümde nasihat kavramının anlamlarından söz ettik ve gördük ki “nasihat” kelimesi, özetle muhataba hayır dileme iradesini ifade eden bir terimdir. İnsan, ihtiyacı olduğunda kendisine doğru yolu gösterecek ve gerekli eğitimi verecek güvenilir bir nasihatçiye her daim muhtaçtır. Bilindiği üzere nasihatın üç temel rüknü vardır ve bunlar olmadan nasihat tamamlanmış sayılmaz. Bunlar; vâiz veya nasihat eden, nasihat edilen ve bizzat nasihat ya da vaazın kendisidir. Nasihat edenin ihlâslı olması, nasihat edilenin ise öğüdü kabul etmeye hazır bulunması gerekir. Ayrıca nasihat, muhatabın hâline ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. Öğüt; doğrudan vaaz yoluyla, örnekler vererek, diyalog kurarak veya kıssalar anlatarak da yapılabilir. Nitekim bir bilgin, nasihati şu şekilde tarif etmiştir: “Nasihat, nefsi arındıran, saflaştıran, insan ile Allah, O’nun kitabı, Resûlü, Müslümanların imamları ve geneli arasındaki bağı onaran her şeydir.”⁵¹⁹ Vaazın en açık ve en belirgin konularından biri “nasihat” tir. İslâm ümmeti, diğer ümmetlerden farklı olarak iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ile temayüz etmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ “İnsanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet oldunuz; iyiliği emreder, kötülükten men edersiniz.”⁵²⁰ Bu ümmetin en bariz özelliklerinden biri, fertlerine nasihat etmeleri, birbirleri için hayır istemeleri ve karşılıklı öğüt yoluyla kurtuluşu hedeflemeleridir. Bu görev, önceki peygamberlerin tamamının ortak misyonu olmuştur. Onlar da kavimlerine bu yolla hitap etmişlerdir. Nitekim Hz. Şuayb kavmine şöyle demiştir: ﴿إِنْ أُريدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ “Ben, gücüm yettiğince ıslah etmekten başka bir şey istemiyorum. Başarıya ulaşmam ise ancak Allah’ın yardımı ile dir.”⁵²¹ Yine Hz. Nuh da şöyle seslenmiştir: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ﴾ “Size Rabbimin mesajlarını tebliğ ediyorum ve size nasihat ediyorum.”⁵²² İşte bu yolla dağınık toplum bir araya gelir, fertler bozulmuş ahlaklarını ıslah eder, bencilliklerini ayaklarının altına alarak başkaları için iyilik istemeyi öğrenirler. Hayatın cazibeleri ve eğlenceleri insanı görevlerinden alıkoyabileceği için içlerinden bazılarının onları uyarması, yollarını düzeltmesi ve doğru istikamete yönlendirmesi

⁵¹⁹ Muhammed Saîd Raslân, “Şerhu Hadîs: ed-Dînu’n-Nasîha”, (ketabonline.com), erişim: 01/08/2024, <https://ketabonline.com/ar/books/3666/read?part=1&page=16512&index=4015073>

⁵²⁰ Âl-i İmrân 3/110.

⁵²¹ Hûd 11/88.

⁵²² A’ râf 7/62.

zorunlu olmuştur. Böylece insan, gaflet uykusundan uyandırılır; dünya hayatının tuzakları ve sonuçları konusunda sakındırılır.

Nasihat sunarken üzerinde durulması gereken en önemli yönlerden biri, onun edebî üslûbudur. Çünkü nasihat eden, kardeşine öğüdünü en nazik üslupla, en latif ifadelerle ve en yumuşak yollarla ulaştırmaya özen göstermelidir. Bunun yanında, verilen yönlendirmenin doğruluğundan ve rehberliğin sağlamlığından emin olunmalıdır. Fakat bu hassasiyet, nasihatın özünü zedelememelidir. Zira nasihat, acı bir ilaç gibi, aslında zor kabul edilse de tatlı sözlerle, şefkatli ifadelerle sunulduğunda çok daha kolay benimsenir. Bu durum, samimiyeti ve içten yardımlaşmayı gösterir. Böylece nasihat edilen kimse, güzel üslubu ve dürüst gayreti için nasihatçıye teşekkür eder. Nitekim Yahyâ b. Mu‘âz bu hakikati şu ifadelerle dile getirmiştir: *“En güzel şey; doğru söz, fasih bir dilin ifadesiyle, güzel bir yüzün karşısında, ince bir üslûpla, derin bir denizin incilerinden çıkar gibi yumuşak bir kimsenin dilinde beliren sözdür.”*⁵²³ Bu sebeple şair de bu konuyu şiirlerinde sıkça işlemiş, hemen hemen bütün nasihat türlerini divanına dâhil etmiştir. Nefsin ahlâkî kusurlarını ve onlardan kurtuluş yollarını dile getirmiş, müslümanın ibadetlerinde Allah’a, muamelelerinde ise insanlara karşı ihlâsı gözetmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, dostluğun önemini ve müslümanın hayatındaki etkisini açıklamıştır.

Şairin divanındaki nasihat sahaları iki ana kısımda toplanabilir. Birincisi, insanların geçimlerini ve toplumsal davranışlarını ıslaha yönelik dünyevî boyuttur. İkincisi ise, kalpleri ebedî akıbetleriyle yüzleştiren ve onları takvâ ile sAlîh amellere yönlendiren uhrevî boyuttur. İşte bu iki temel unsur sayesinde şairin şiiri, öğüdün semasında yükselmiş; dış dünyayı hidayetle, iç âlemi ise tasfiye ile buluşturmuştur.

3.2.3.1. Dînî Alan

Nasihat, peygamberlerin (a.s.) görevleri arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Onlar, insanları Allah’a davet etmek, tevhid inancını bildirmek ve ibadet bilincini yerleştirmekle yükümlü kılınmışlardır. Bu çerçevede iyiliği teşvik etmiş, kötülükten sakındırmış ve bu sorumluluğu kendilerinden sonra gelen davetçilere ve sâlih kimselere aktarmışlardır. Kur’ân-ı Kerîm de nasihat kavramına çeşitli bağlamlarda yer vererek onun dinî hayattaki rolünü vurgulamaktadır. Peygamberlerin kavimlerine yönelik

⁵²³ Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 16/306, (no. 7449).

nasihatlerinde gösterdikleri titizlik, Kur'an'da onların diliyle aktarılan ifadelerde açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim SALîh (a.s.) kavmine şöyle demiştir: ﴿وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾ “Ey kavmim! Ben size Rabbimin mesajını ulaştırdım ve size nasihat ettim; fakat siz, nasihat edenleri sevmiyorsunuz.”⁵²⁴ Şuayb (a.s.) ise şöyle buyurmuştur: ﴿وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾ “Ey kavmim! Ben size Rabbimin mesajlarını ulaştırdım ve size nasihat ettim.”⁵²⁵ Hud (a.s.) da kavmine şöyle seslenmiştir: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ “Ben size Rabbimin mesajlarını tebliğ ediyorum ve ben size güvenilir bir nasihatçiyim.”⁵²⁶ Bunun gibi daha birçok ayet, iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın önemini göstermektedir. Bu ise başkalarına nasihat etmenin, onları hak yoluna ve dosdoğru istikamete yöneltmenin zarureti açıkça ortaya koymaktadır.

Nasihatçinin, muhatabına karşı yapması gereken en önemli görevlerden biri, şeriatın emrettiğini emretmek ve nehyettiğinden sakındırmaktır. Bu, hem amelî ibadetler -namaz, zekât, hac gibi- hem de muamele ibadetleri yani güzel ahlakla bezenmek, kötü vasıflardan uzak durmak şeklinde gerçekleşir. Allah dostlarının bildiği bir hakikattir ki, Allah'a giden yol “tehallî ve tahallî” den geçer; yani yakışmayı terk etmek (تَحَلَّى) ve layık olanla donanmak (تَحَلَّى) gerekir.⁵²⁷ Tehallînin örnekleri arasında doğruluk, emanet ve ihlâs zikredilebilirken tahallînin örnekleri ise yalanı, gıybeti, nemîmeti terk etmek ve gözleri haramdan korumaktır.

Şair, çoğu uzun kasidelerinde vaaz ve nasihat tarzını benimsemiştir. Bununla birlikte, asıl konusu nasihat olmayan bazı şiirlerinde de vaaz ve hatırlatmaları işlemiştir. Bunun amacı, monotonluğu ve sıkıntıyı gidermektir. Örneğin onun *hemziyye* kasidesi, çeşitli alanlarda çok sayıda nasihati ihtiva eder. Biz de burada bu kasideden bazı beyitlere ve benzeri şiirlerine değineceğiz. Şüphesiz, nasihatçinin zihnine ilk gelen şey, karşısındakine şeriat-ı garrâya ve sünnet-i mutahharaya sarılmayı tavsiye etmektir. Çünkü bunlar dinin temeli ve ihtilaf anında ehlinin müracaat noktasıdır. Ravvâs da divanında bu yolu takip etmiştir. Onun, Kur'an'ın önemine ve ona sınıksız sarılmaya dair birçok beyit söylediğini

⁵²⁴ A' râf 7/79.

⁵²⁵ A' râf 7/93.

⁵²⁶ A' râf 7/68.

⁵²⁷ Ebû'l-Hasan el-'Adavî. *Hâşiyetü'l-'Adavî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/512.

görmekteyiz. Bu da beraberinde sünnet-i nebeviyeye bağlılığı gerektirir. Kur'an apaçık bir nurdur; cehaletin karanlıklarını onun ışığı dağıtmış, zulmet perdelerini parçalamıştır. Onu kendisine imam ve rehber edinmeyen kimse ise zavallıdır.

وَحُذِ الْقُرْآنَ نُورًا بَيِّنًا فَظَلُّوْهُ حَادٍ عَنهُ فِي عَمَى
وَاتَّصِلْ بِاللَّهِ مِنْ فُرْقَانِهِ فَالَّذِي فَارَقَهُ قَدْ فُصِّمًا
وَاجْعَلِ السُّنَّةَ حِصْنًا عَاصِمًا عَزَّ نَهْجُ الْمُصْطَفَى مُعْتَصِمًا⁵²⁸

Kur'an'ı apaçık bir nûr edin; zulmeden, ondan yüz çeviren karanlık bir körlüğe saplanmıştır.

Furkân ile Allah'a bağlan; zira ondan ayrılan, bağını bizzat kendi elleriyle koparmıştır.

Sünneti, aşılmaz bir hisar bil; Mustafâ'nın yolu izzetle parlayan sığınaktır; ona sarılan asla helâk olmaz.

Sünnet-i nebeviyye, hayatımızın özüdür, hakiki İslâm'ı anlamanın yoludur. O, sadece Kur'an tilavetinden daha derindir. Çünkü sünnet, Kur'an'ın fiilî tatbiki, Allah kelamının açık tefsiridir. Sünnet, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem pratik hayatıdır. Bize İslâm'ın hükümlerini hayatın her alanında nasıl uygulayacağımızı gösterir. Sünnetsiz İslâm, ruhsuz bir beden gibidir. İbadetlerin ve muamelelerin hükümlerini açıklayan, en küçükten en büyüğe kadar başvuracağımız temel kaynaktır. Sünnet olmaksızın İslâm, sadece kuru kurallar yığınıdır. Ne ruhu ne hayatı ne de güzelliği vardır. Oysa sünnet, dinin öğretilerine canlılık, sıcaklık ve estetik katar. Bize Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem merhametini, hikmetini, cesaretini ve insanlığını gösterir. Sünnet, zorluk zamanlarında bize ilham kaynağıdır. Onu anlamak yalnızca bir dinî yükümlülük değil, aynı zamanda mutlu ve bütüncül bir hayat için zorunluluktur. Sünnet, Allah'a giden yolumuzda pusuladır, dünya ve ahiret saadetinin sırrıdır. Kur'an'la yetinip sünneti reddetme iddiası batıldır ve sahibine iade edilir. Çünkü sünneti reddeden aslında farkında olsun veya olmasın Kur'an'ı reddetmektedir. eş-Şâtibî bu hususta şöyle der: *"Kur'an'ın delilleri gösteriyor ki Resûl'ün getirdiği, emrettiği ve nehyettiği her şey, Kur'an'da yer alan hükümlere eklenir. Dolayısıyla mutlaka Kur'an'a fazladan hükümler*

⁵²⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 280.

ve tafsilatlar getirmektedir.”⁵²⁹ Yani sünnetin getirdiği hükümler, Kur’an’ın ruhundan ayrı değildir ancak Kur’an’da lafzen bulunmayan hükümleri ve detayları açıklamaktadır. Şâtibî ayrıca sünneti terk edip yalnızca Kur’an’la yetinenleri zemmeden hadislerin varlığını delil getirir. Eğer sünnette bulunan her şey Kur’an’da da lafzen ve manen mevcut olsaydı, onu terk edenin bu denli şiddetle kınanması mümkün olmazdı. Nitekim Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “İçinizden birinizin, koltuğuna yaslanmış hâlde bana isnat edilen bir hadisi işitip, ‘Aramızda Allah’ın Kitabı vardır; orada helâl bulduğumuzu helâl kabul ederiz, haram bulduğumuzu haram kabul ederiz’ diyeceği günler yaklaşmıştır. Bilin ki, Resûlullah’ın haram kıldığı şey, Allah’ın haram kıldığı gibidir.”⁵³⁰

Şair de başka bir yerde, makbul amelin yalnızca kitap ve sünnete uygun olan amel olduğunu belirtmiştir. Bunlara muhalîf olan ise reddedilmiştir. Ölçümüz, “Allah dedi, Resûlullah dedi” dir. Fakihler, usûlcüler ve muhaddisler de sünnetin anlamını, kendi ilim dalları içinde açıklığa kavuşturmuşlardır.

فَقَسَّهَا عَلَى نَوْرِ الْكِتَابِ هُوَ الْأَجَلَى
وَمَا خَالَفَتْهَا فِيهِ مَمْلُوءَةٌ جَهْلًا⁵³¹

وَمَنْ رَاحَ يَرْوِي عَنِ أَوْلِي الْحَقِّ سُنَّةً
وَلَا تَرْضَى إِلَّا سُنَّةَ الظُّهْرِ أَحْمَدٍ

Kim hak ehlinin bir sünnetini naklederse onu Kitab’ın nuruyla tart-zira en parlak ölçü odur.

Razı ol yalnızca Tâhir Ahmed’in sünnetine; ona muhalîf olan, cehaletle doludur baştan sona.

Şair, birçok yerde yönteminin Hz. Peygamber’in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem sünnetine bağlılık olduğunu, ondan sapmayı reddettiğini, bid’at ve bid’at ehline yönelmediğini açıkça vurgulamıştır:

وَسُنَّةُ الظُّهْرِ دِينِي وَمَنْهَجُ الصَّحْبِ دَرِي
وَحُبُّ أَبْنَاءِ ظَلَّةِ سَيْفِي عَلَى كُلِّ خَطْبٍ⁵³²

⁵²⁹ Ebû Ishâk İbrahim eş-Şâtibî. *el-Muvâfakât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr Âl-i Selmân (Kahire: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 4/322.

⁵³⁰ Ebû Ya‘lâ el-Mavsîlî. *Musnedü Ebî Ya‘lâ el-Mavsîlî*, thk. Sa‘îd b. Muhammed es-Senârî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2013), 3/310, (no. 1814).

⁵³¹ Ravvâs, *Mişkâtü’l-Yakîn*, 258.

⁵³² Ravvâs, *Mişkâtü’l-Yakîn*, 53.

Sünnet-i pâk Muhammed, dinimin özüdür; ashâbın yolu, yürüdüğüm yoldur.

Tâhâ'nın evlatlarına sevgi, her musibete karşı kalkanımdır, kılıcımdır.

Şair, hem âlimleri hem de avamı Hz. Peygamber'in sünnetini dinin temeli edinmeye davet etmiştir. Çünkü bütün hayır onun ittibâındadır; ondan yüz çevirmek ise her şerrin kaynağıdır. Sünnetten yüz çevirmenin en açık şekillerinden biri, onu bid'at ve sapkınlıklarla değiştirmektir. Son zamanlarda bazı gençler, yalnız Kur'an ile yetinmeyi, onun dışındaki her şeyi terk etmeyi iddia etmektedirler. Onlar, Allah'ın yalnızca Kur'an'ı koruma altına aldığını, sünnetin korunmadığını öne sürmektedirler. Hâlbuki Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bu kimseleri daha önce haber vermiştir. Nitekim bir hadiste, koltuğuna yaslanmış halde sünneti hafife alacak, yalnızca Kur'an'ı kabul edeceğini söyleyecek kişiden söz etmiştir. Bu rivayet, sünneti küçümsemenin ve ondan yüz çevirmenin tehlikesini açıkça ortaya koymaktadır.

وَلَا زِمَ سُنَّةَ الْمُخْتَارِ دَهْرًا فَتِلْكَ بِهَا صُنُوفُ الْاِئْتِفَاعِ
بِهَا لِطَوَائِفِ الْخَيْرَاتِ جَمْعُ وَكُلُّ الشُّؤْمِ شُؤْمُ الْاِئْتِدَاعِ⁵³³

Seçilmiş Nebî'nin Sallallâhu Aleyhi ve Sellem sünnetine ömür boyu sarıl. Çünkü bütün faydaların çeşitleri onunladır.

Hayırların tümü onda toplanmıştır, bütün şerhlerin en büyüğü ise bid'attir.

Şer'î hüküm, selef-i sâlihînin yoluna uygun olan şeydir. Bu da Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şahitlik ettiği ilk üç nesil olup "hayırlı nesiller" diye adlandırılır. Nitekim Abdullah 'dan rivayet edildiğine göre, Nebî Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: "İnsanların en hayırlısı benim asrımdakilerdir. Sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenler gelir. Sonra öyle bir kavim gelir ki onların şahitlikleri yeminlerinden, yeminleri de şahitliklerinden önce gelir."⁵³⁴

Onlara muhalîf olan şeyin ise ne sevgisi ne de kıymeti vardır. Bu, şairin yoludur; Allah'a karşı dini budur. O, dostlarına ve talebelerine de tavsiye eder ki sözlerinden yalnızca sünnete uygun olanı alınsın, aksi halde hepsi terk edilsin.

وَإِنْ قِيلَ قَالَ الْمُصْطَفَىٰ أَوْ أَصْحَابُهُ فَقُلْ عَظُمُوا أَمْرًا بَلْ امْتَثَلُوا قَوْلًا

⁵³³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 183.

⁵³⁴ Buhârî. *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/171, (no. 2652).

وَإِنْ جَاءَ عَنَّا مَا يُؤَافِقُ قَوْلَهُمْ فَخُذْهُ وَإِلَّا زِدْنَا كَلْنَا إِلَّا
وَمَنْ نَحْنُ إِنْ كُنَّا عَلَى غَيْرِ نَهْجِهِمْ مَنِ الْعَبْدُ عَنِ أَسْيَادِهِ الرَّهْرِ إِنْ زَلَا⁵³⁵

*Mustafâ Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yahut ashâbı bir söz söylediye O sözü
yüceltin, hattâ aynen yerine getirin.*

*Bizden gelen onların sözüne uygunsa alın Değilse bizi-hepimizi-terk edin,
çekinmeyin.*

*Biz kim oluyoruz ki onların yolundan ayrılalım? Kul efendisinden saparsa onun
nuru da söner, ışığı da kaybolur.*

Bilindiği üzere, İslâm'da amelin esası niyete bağlıdır. O, amellerin kabulünün ölçüsüdür. Niyet doğru olduğunda amel de doğru olur, bozuk olduğunda amel de bozulur. Bunun delili Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu hadisidir: "Ameller ancak niyetlere göredir; herkese ancak niyet ettiği vardır."⁵³⁶

Bu hadis, alışkanlıkla ibadet arasındaki farkı ortaya koyar. Bu sebeple şair, dinleyicisini bütün işlerinde niyetini düzeltmeye davet eder. Ta ki işler sıradan bir alışkanlık boyutundan ibadet derecesine yükselsin. Bunu da hadisin lafızlarını aynen iktibas ederek ifade etmiştir.

وَقِفْ عَلَى الْبَابِ الْإِلَهِيِّ وَكُنْ مُقْتَفِيًا بِالصِّدْقِ إِثْرَ الْمُصْطَفَى
وَصَحِّحِ النِّيَّةَ فِي الدِّينِ فَمَا لِلْعَبْدِ عِنْدَ الرَّبِّ إِلَّا مَا نَوَى⁵³⁷

*İlâhî kapıda dur ve doğrulukla Mustafâ'nın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem izini süren
bir tâkipçi ol.*

Dindeki niyetini sahihleştir. Zira kulun Rabbi katında nasibi, ancak niyetidir.

Şair burada, insanın niyetinin amelinden daha hayırlı olduğunu belirtir. Nitekim bu, zayıf bir hadiste şöyle ifade edilmiştir. Tabarânî'nin rivayet ettiği üzere, Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurmuştur: "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır, münafığın ameli ise niyetinden hayırlıdır. Herkes niyetine göre amel eder. Mümin bir

⁵³⁵ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 259.

⁵³⁶ Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/6, (no. 1).

⁵³⁷ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 29.

amel işlediğinde kalbinde bir nur yanar."⁵³⁸ Hadisin manası şudur: Niyet, kalbin ameli olduğundan, onu yalnızca yaratıcısı görür. Bu sebeple ameli boşa çıkarabilecek kalbî afetler ona nüfuz edemez. İşte bundan dolayı niyet, zahirî amelden daha hayırlı kabul edilmiştir. Ayrıca niyet sürekli, devam eder fakat amel kesintiye uğrayabilir. Bu yüzden itikad âlimleri, cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin ise cehennemde ebedî kalacaklarını; amellerine değil, niyetlerine göre bu hükmün verildiğini belirtmişlerdir. Çünkü niyetleri, ne kadar yaşarlarsa yaşasınlar, buldukları hâl üzere kalmak yönündeydi.⁵³⁹

أَجَلُ نِيَّةِ الْإِنْسَانِ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الشُّرِّ
وَأَنْتُمْ لَنَا عِيدٌ وَقَدْرُكُمْ الْعَالِي⁵⁴⁰

Evet, insanın niyeti, ortaya çıkan nice amellerden daha hayırlıdır.

Sizin uğruna bütün kâinattan oruç tuttuk, siz ise bizim bayramımızsınız ve değerimize yemin edilir.

Şair burada, saf niyetin zahirî amellerden daha yüce olduğunu itiraf ederek tasavvufî anlayışın zirvesine çıkar. Niyet, kalbin sırrı ve amelin hareket noktasıdır, hatta bazen sevap ve makam bakımından amelden önce gelir. Sonra fânîlerin hâlini tasvir ederek şöyle der: "Biz sizin için bütün kâinattan oruç tuttuk." Bunun anlamı şudur: Sevgilimizden başka her şeyden yüz çevirdik, varlığın tüm görünümünü terk ettik. İbadet ve muhabbet uğruna dünyadan zühd ettik. Ancak bu zühd, sevgilileri kapsamaz. Çünkü onlar bizim için beklenen bayram, asla vazgeçilmeyecek yüce bir değerdir. Onlara olan sevgi, kâinattan oruç tutmanın istisnasıdır. Çünkü onlar dünyalık meşgalelerden değil, Allah'a giden yolda işaret taşı ve vuslatın sebeplerindedir.

Niyet, amelin özünü belirler. Nice amel vardır ki sahibine yalnızca yorgunluk kalır; nice oruç vardır ki sahibine yalnızca açlık ve susuzluk kalır. Nitekim sevgili Peygamberimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bunu haber vermiştir.⁵⁴¹ Bu bağlamda eş-

⁵³⁸ Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/185, (no. 5942).

⁵³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye. *Şifâ'ü'l-'alîl fi mesâ'ili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1978), 247.

⁵⁴⁰ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 246.

⁵⁴¹ İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*, 15/428, (no. 9685).

Şâtibî şöyle der: “Bir amel, bir niyetle ibadet olur. Başka bir niyetle olursa ibadet sayılmaz. Bir niyetle iman olur, başka bir niyetle küfür olur.”⁵⁴² İbn Receb de şöyle buyurmuştur: “Müminin amelinden payı niyetidir. Eğer niyeti sAlîhse ecri vardır; değilse ameli de niyetine tabidir ve günahı onunla olur.”⁵⁴³ İşte şair, divanında pek çok yerde bu hakikati vurgulamış; müminin (‘âbidin) daima niyetinde iyiliği gözetmesini öğütlemiştir.

وَيَبْدُو فِي زَمَانٍ ذِي سُؤْنٍ وَكُلُّ حَسَبَمَا يَنْوِيهِ يُجْزَى
فَقِسْمُهُ خَالِصِ النِّيَّاتِ نُورٌ وَقِسْمُهُ فَاسِدِ النِّيَّاتِ ضَبْرَى⁵⁴⁴

Zaman türlü işlerle görünür, herkes niyetine göre karşılığını alır.

Samimi niyetlerin payı nurdur; Bozuk niyetlerin payı ise eksiktir.

Müslüman, amelinde daima Rabb’inin rızasını gözetmelidir. Yaptığı iş, sadece Allah için olmalı, kişisel menfaat için olmamalıdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ “Onlar, dini yalnız Allah’a has kılarak, O’na kulluk etmekten, namazı dosdoğru kılmaktan ve zekâtı vermekten başka bir şeyle emrolunmadılar. İşte bu dosdoğru dindir.”⁵⁴⁵ Kul, Allah’a ibadetini sadece O’nun ilâhlığından dolayı yapmalıdır. Çünkü O, ibadete layık olandır. Hz. Râbia bu hakikati şu sözüyle dile getirmiştir: “Ben sana ne cennetine duyduğum iştahla ne de cehenneminden duyduğum korkuyla ibadet ediyorum. Sana sadece emrine itaat için ibadet ediyorum.”⁵⁴⁶ Bu cümlelerin yönlendirdiği anlam şudur: Diyelim ki ne cennet ne de cehennem var, Allah yine de ibadete lâyıktır. Hatta bir kulun cennete gireceği müjdelenmiş olsa bile o, ibadeti bırakmaz. Eğer cehennemlik olduğu kendisine bildirilmiş olsa dahi iman sahibi bir kul ibadeti terk etmeye cesaret edemez. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ “Yakîn (ölüm) sana gelinceye kadar

⁵⁴² Ebû Ishâk eş-Şâtibî. *el-Muvâfakât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr Âl-i Selmân (Kahire: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 3/8.

⁵⁴³ İbn Receb el-Hanbelî. *Câmi ‘u’l-‘ulûm ve’l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi ‘i’l-kelim*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû’n-Nûr (Kahire: Dâruü’s-Selâm, 2004), 1/61.

⁵⁴⁴ Ravnâs, *Mişkâtü’l-Yakîn*, 154-155.

⁵⁴⁵ Beyyine 98/5.

⁵⁴⁶ Abdulkâdir İsâ. *Hakaik ‘an et-Tasavvuf*, 257.

*Rabbine ibadet et.*⁵⁴⁷ Bu noktada ihlâs, insanı sadece Allah'a kulluğa bağlar. Kul, ibadetiyle övünmez; onu başaranın Allah olduğunu bilir. Ameline karşılık bir sevap beklemez, cezanın da kalkmasını istemez. Aksine Allah'ın kendisini itaate ehil kıldığını bilerek şükreder. İşte bu, Firavun'un karısı Âsiye'nin, işkence altında can verirken Rabbinden istediği makamdır: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ “*Rabbim! Katında, cennette bana bir ev yap.*”⁵⁴⁸ O, önce Allah'ın katında olmayı, O'na yakınlığı talep etti, cenneti istemedi. Önce komşuluğu istedi, sonra evi.⁵⁴⁹

وَقِفْ عَلَى الْبَابِ ذَلِيلًا خَاشِعًا قَدْ عَزَّ مَنْ لَلَّهِ بِالْإِخْلَاصِ ذُلُّ
مَا لَزِمَ الْإِخْلَاصَ فِي أَعْمَالِهِ مَعَ التَّقَى مُنْقَطِعٌ إِلَّا وَصَلٌ⁵⁵⁰

*Hak kapısında zelil ve huşû içinde dur! Çünkü Allah'a ihlâsla boyun eğen,
gerçekten aziz olur.*

*Amellerinde ihlâsı ve takvâyı daima gözeten kimse, Allah'tan kopmaz; bilakis
mutlaka O'na ulaşır.*

Bu iki beyit, Allah yolunda tezellül ve ihlâsın ruhunu yansıtmaktadır. Şair, hakikatin kapısında boynu bükük ve huşû içinde durmaya çağırır. Gerçek izzetin, Allah'ın huzurunda samimi bir kullukla elde edileceğini vurgular. Tasavvufta, kulun Allah karşısında kırılması kemâl kabul edilir. Ardından şair, amellerinde ihlâsı sürekli gözeten ve takvâ ile yol alan kimsenin Allah'tan kopmayacağını, mutlaka O'na ulaşacağını ifade eder. Çünkü ihlâs ve takvâ, vuslatın kanatları ve yakınlığın anahtarlarıdır. Onlarla perde kalkar, rıza ve ünsiyet kapıları açılır. Bu sebeple İslâm, kalpten yapılan amellere büyük önem vermiştir. İman da onların etrafında şekillenir. Kalpten yapılan ameller ancak müşhidlerin terbiyesi altında öğrenilir. Kıyamet gününde ise ancak onlara önem veren kimse kurtulacaktır. Zira zahirî ameller, niyetin doğruluğu ve ihlâsın varlığına bağlıdır. Bunlar olmadığında ameller ruhsuz ceset gibi kalır. Nitekim Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Allah sizin suretlerinize ve bedenlerinize bakmaz*

⁵⁴⁷ Hicr 15/99.

⁵⁴⁸ Tahrîm 66/11.

⁵⁴⁹ Abdulkâdir İsâ. *Hakaik 'an et-Tasavvuf*, 258.

⁵⁵⁰ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 239.

fakat kalplerinize ve amellerinize bakar."⁵⁵¹ Niyet, kulluğun sırrı ve özüdür. Amelde ruhun cesede olan konumundadır. Niyetsiz bir amel, boş bir hareketten ibarettir, ruhsuz bir beden gibidir. Bu hakikati Hz. Ömer şu sözleriyle özetlemiştir: "Niyeti olmayanın ameli yoktur, hesaba katmayanın da ecri yoktur."⁵⁵² Bu yolda büyük âlimlerimiz eserler telif etmiş ve kitaplarının başında niyetin önemini hatırlatmışlardır. Şair de divanında bu anlamları nasihat bağlamında sıkça işlemiştir. Müminin, mahlûkatın nazarını unutmaması ve sürekli Hâlık'a yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani itaati yalnız Allah'a has kılmak, ameli her türlü riyadan arındırmak. Böylece zahir ve batın bir olduğunda, artık insanların gözünde yücelmesi veya alçalması onun için fark etmez. Övgü veya yergi arasında bir fark görmez. Çünkü ne övenin ne de sövenin sözü ona tesir eder.

حَقَّقَهُ بِالْإِخْلَاصِ وَأَصْلِحْ شَأْنَهُ بِالذِّكْرِ يَغْدُو فِي الْعَلَى مَذْكُورًا
فَالْعَارِفُونَ مَرَامُهُمْ مَذْكُورُهُمْ إِنَّ رَامَ قَوْمَ جَنَّةٍ وَقُصُورًا
نَهَضَتْ إِلَى مَقْصُودِهِمْ هِمَاتُهُمْ وَعَلَيْهِ أَعْوَامًا طَوْتُ وَشُهُورًا
عَمَلُ الْمُجِبِّ أَغَانَهُ الْإِخْلَاصُ بِالْإِقْبَالِ حَتَّى أَنْ غَدَا مَبْرُورًا
فَاخْلِصْ بِحُبِّكَ وَالْقَى حِبِّكَ طَيِّبًا إِنَّ رُؤْمَتَ مِنْهُ عِنَايَةٌ وَظُهُورًا
وَأَمَحَقَّ صُنُوفَ الْحَادِثَاتِ لِأَجْلِهِ لِتَقْوَمَ عَنْهُ بِسِرِّهِ مَنْصُورًا⁵⁵³

Onu ihlâsla gerçekleştir, işini ıslah et; zikirle yücelerde anılanlardan olursun.

Âriflerin muradı, anılmakla daim olmaktır, bir kavim cennet ve köşkler istemişse de...

Onların himmetleri hep maksada yönelmiş, bu uğurda yıllarını ve aylarını tüketmişlerdir.

Âşığın ameli, ihlâsın yönelişiyle desteklenmiş; sonunda makbul bir amel hâline gelmiştir.

Sevginle ihlâs göster ve sevgiline tertemiz kavuş; eğer ondan inayet ve zuhur diliyorsan.

Onun uğruna bütün hâdiseleri sil; tâ ki sırrıyla desteklenip muzaffer olasın.

⁵⁵¹ İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*, 13/227, (no. 7827).

⁵⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye. *Bedâ'î u'l-fevâ'id* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ty.), 3/189.

⁵⁵³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 147-148.

Şair burada, ihlâsı amellerin ruhu olarak öne çıkarır. İhlâs ile yapılan her iş, zikrin nuru ile birleştiğinde sahibine yücelik kazandırır. Âriflerin hedefi, Allah katında anılmak ve O'nun rızasını kazanmaktır. Kimileri cennet ve sarayları isterken onlar yalnızca Hakk'ın rızasına yönelmiştir. Şair, bütün himmetlerini Allah'a yönelten âriflerin, yıllarını ve aylarını bu uğurda tükettiklerini ifade eder. Âşığın ameli, ihlâs sayesinde bereketlenmiş ve makbul olmuştur. Bu sebeple şair, okuyucuya şu nasihatte bulunur: Sevginde ihlâslı ol, sevgiline tertemiz bir kalple yönel. Ancak bu şekilde O'nun inayetine mazhar olabilir, ilâhî tecelliye görebilirsin. Bunun için dünya hâdiselerini silmek, yalnızca Allah'ın sırrı ile desteklenmek gerekir.

Eğer şairin dini nasihat alanında ele aldığı bütün konuları ayrıntısıyla zikretmek isteseydik, bu çalışmanın sınırlarını aşardı. Ancak okuyucuya genel bir fikir vermek için bazılarını kısaca değinmekte fayda vardır. Şairin en önemli nasihatlerinden biri, anne-babaya iyilik etmektir. Bu konu Kur'ân'da birçok yerde vurgulanmıştır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: ﴿وَيَا أَلِدِينَ إِحْسَانًا﴾ “...Anneye ve babaya iyilik edin.”⁵⁵⁴ Sünnette ise bu hususta sayısız rivayet bulunmaktadır. Bunun sebebi, bu ibadetin önemini ve Allah katındaki üstün konumunu göstermek içindir. Hatta Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem, anne-babaya iyiliği, Allah katında en faziletli amellerden biri olarak, vaktinde kılınan namazdan hemen sonra zikretmiştir: “Allah'a en sevimli amel hangisidir? Namazı vaktinde kılmaktır. Sonra hangisi? Anne-babaya iyiliktir. Sonra hangisi? Allah yolunda cihaddır.”⁵⁵⁵ Böylesine büyük bir ibadetin şerefi; anne-baba rızasının Allah'ın rızasına, onların gazabının ise Allah'ın gazabına bağlanmış olmasıdır. Dahası onlara iyilik etmek cennete girmeye vesile kılınmıştır.

لِلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا حَالِ الْحَيَاةِ أَوْ هُمَا تَحْتَ الرَّيِّ
وَإِحْسَانًا وَإِحْسَانًا حَالِ الْحَيَاةِ أَوْ هُمَا تَحْتَ الرَّيِّ
وَإِحْسَانًا وَإِحْسَانًا حَالِ الْحَيَاةِ أَوْ هُمَا تَحْتَ الرَّيِّ

Anne-babanın haklarını gözet, çaktır onlar. Hayatta iken de toprağın altında iken de.

⁵⁵⁴ (Bakara 2/83, birçok ayette tekrar edilmiştir).

⁵⁵⁵ Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/112, (no. 527).

⁵⁵⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 33.

Onları sevenlerin muhabbetini de koru ve bu hususta Mustafâ'nın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem emrine uy.

Allah-u Teâlâ, anne-babaya hayatta iken iyilikte kusur eden kimseler için onların vefatından sonra da iyilik kapısını açık bırakarak evlatlara lütfetmiştir. Bu, onlar için dua ve istiğfar etmek, akrabalarıyla bağı sürdürmek, dostlarını ikramla anmakla gerçekleşir. Tüm bunların sünnette delilleri vardır.⁵⁵⁷ İşte bu yüzden şair, önceki beyitlerde dinleyicilerin dikkatini bu konuya çekmiş, başka yerlerde de anne-babanın yüceltilip hak ettikleri makama çıkarılmasına işaret etmiştir. Zira bu, gerçek kurtuluştur. Nitekim hadiste onların duasının reddedilmeyeceği belirtilmiştir.⁵⁵⁸

واعظمِ الوالدين سرًا وجهراً
منهما يصلح الشؤون الدعاء⁵⁵⁹

Anne-babayı gizlide ve açıkta yücelt; Zira onların duası, işleri ıslah eder.

Şair, peygamberlerin ve sAlîhlerin vasiyetini hatırlatarak anne ve babayı hem gizlide hem açıkta, hem sözle hem de davranışla yüceltmeyi öğütler. Çünkü anne-babanın hakkı, belli bir zaman veya hâl ile sınırlı değildir, daima geçerlidir. Şair bunu şu şekilde temellendirir: “Onların duası işleri ıslah eder.” Yani anne ve babanın duası yalnızca kendilerine değil, aynı zamanda evladın işlerinin düzelmesine ve kolaylaşmasına da vesile olur. Bu apaçık hakikat, onların duasının iyiliğin, bereketin ve tevfikin kapılarını açan bir anahtar olduğunu göstermektedir. Nitekim Ebû Hüreyre 'den rivayet edildiğine göre, Nebî Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Üç dua vardır ki mutlaka kabul edilir: Mazlumun duası, yolcunun duası ve babanın evladı için duası.”⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: Bir bedevî, Mekke yolunda ona rastladı. Abdullah ona selam verdi, bindiği merkebine bindirdi ve başındaki sarığını ona verdi. Bunun üzerine İbn Dînâr dedi ki: “Allah seni ıslah etsin! Onlar bedevîdir, az bir şeyle de razı olurlar.” Abdullah (b. Ömer) ise şöyle karşılık verdi: “Şüphesiz bu adamın babası, Ömer b. el-Hattâb'ın dostuydu. Ben Resûlullah'tan (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem) şöyle buyurduğunu işittim: ‘En üstün iyiliklerden biri, evladın babasının dostlarını gözetmesidir.’” Müslim. *Sahîhu Müslim*, 4/1979, (no. 2552).

⁵⁵⁸ İbn Mâce. *Câmi 'u's-sunen*, 2/1270, (no. 3862).

⁵⁵⁹ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 25.

⁵⁶⁰ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *Musnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1999), 4/251, (no. 2639).

Allah'ı zikretmek ise insanın dertlerinin şifasıdır. Zikir, ruhu sükûnete erdirir, nefsi eksiklerinden arındırır, kalbe sevinç ve mutluluk getirir, şeytanın vesveselerini uzaklaştırır. Şair, bu anlamlara işaret ederek zikrin önemini teyit eder.

رُوحِ الْقَلْبِ تَارَةً بِالْمُبَاحِ وَاجْلُ بِالذِّكْرِ ظُلْمَةً الْأَثْرَاحِ
لَا تَصِرُ غَافِلًا عَنِ الذِّكْرِ يَوْمًا إِنَّ فِي الذِّكْرِ رَاحَةَ الْأَرْوَاحِ
أَحْفِظِ اللَّهَ وَادْكُرْنَهُ دَوَامًا ذِكْرُهُ لِلرِّجَالِ مَاضِي السَّلَاحِ
تَظْمِئُ الْقُلُوبُ فِيهِ بِنَصٍّ هَكَذَا الذِّكْرُ بِاعِثُ الْإِنشِرَاحِ⁵⁶¹

Kalbi bazen mubahlarla dinlendir ve zikrinle hüznü karanlıklarını dağıt.

Bir gün bile zikirten gafil olma! Çünkü zikir, ruhların rahatıdır.

Allah'ı koru, O'nu daima zikret! Onu zikretmek, erkekler için keskin bir silahtır.

Kalpler, açık bir nass ile onda sükûnet bulur, işte zikir, gönüllerde sevinç doğurur.

Şair burada Resûlullah'ın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu hadis-i şerifine işaret eder: “Onlar öyle bir topluluktur ki, yanlarında bulunan kimse de bedbaht olmaz.”⁵⁶²

فَلَا زِمَ الذِّكْرَ وَاتْرَكَ غَوْشَ صَائِحِهِمْ فَذَاكِرُ اللَّهِ بِالْخَيْرَاتِ مَعْمُورُ
وَإِنْ غَفَلْتَ فَعُدْ لِلذِّكْرِ مَبْتَهَجًا ذَنْبُ الْمُجِبِّ مَعَ الْأَحْبَابِ مَعْفُورُ⁵⁶³

Öyleyse zikre devam et, onların gürültüsüne kulak verme; çünkü Allah'ı zikreden kimse hayırlar içinde kuşatılır.

Eğer gaflete düşersen zikre sevinçle geri dön! Zira sevenin günahı, dostlarının yanında bağışlanır.

Şair, Allah'ı zikretmeye devam etmeyi tavsiye eder. “Zikre devam et, gürültücülerini bırak” diyerek itiraz edenlerin sesine aldırılmamak gerektiğini vurgular. Zira zâkir, zikrin nurlarıyla korunur ve hayırlar içinde kuşatılır. Eğer sâlik gaflete düşerse dışlanmaz. Bilakis muhabbetle zikre dönmeye davet edilir. Çünkü zikrullah meclislerinde bulunan kimseler, meleklerle çevrilir, rahmedle kuşatılır ve Allah onları kendi katındakilere anar.

⁵⁶¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 92-93.

⁵⁶² İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*, 12/390, (no. 7424).

⁵⁶³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 142.

Bu mağfiret, sadece zikredenlere değil, oraya başka niyetle gelenlere bile şamildir. Allah'ı anmak için dostların bir araya gelmesi, herkes için bağışlanmaya vesiledir. Mümin, her hâl ve durumda Rabbini zikretmelidir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ “Onlar, ayakta iken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler.”⁵⁶⁴

Zikir için belli bir şekil, zaman veya mekân yoktur. Nerede olursa olsun, kul Allah'ın maiyyetindedir. Ancak eğer kul gaflet ederse cezası da aynı cinsten olur: Allah da onu unuttur. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ “Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir.”⁵⁶⁵ Allah'ı unutan, kendi nefsinin ve yaratılış gayesini de unuttur. Böylece nefsinin gerçek ıslahına çalışmaz; oysa gün gelir, mal ve evlat fayda vermez. O gün yalnızca Allah'a “selim bir kalp” ile gelen kurtulacaktır.

وَجَانِبِ الإِهْمَالِ لِلذِّكْرِ فَمَنْ أَهْمَلَهُ يُكْتَبُ فِي صِنْفِ الْهَمَلِ⁵⁶⁶

Zikri ihmâl etmekten uzak dur! Çünkü onu terk eden, değersizlerin arasına yazılır.

Mümin, her hâlinde Rabbi ile beraber olmalıdır. Onu ticarete de alışverişte de otururken de kalkarken de uyurken de uyanırken de görürsün; bütün bu hâllerinde Rabbi'nin murakabesi altındadır. Allah'ın kendisini her durumda gördüğünün bilincindedir. Hatta öyle ki kalbinin derinliklerine kadar nüfuz ettiğini hisseder. Bu, Hz. Peygamber'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu hadisiyle de sabittir: “Benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz.”⁵⁶⁷ Rabbimiz de bizi zikrinden gafil olmamamız hususunda şöyle uyarmıştır: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ “Rabbini içinden, yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret. Sakın gafillerden olma.”⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Âl-i İmrân 3/191.

⁵⁶⁵ Haşr 59/19.

⁵⁶⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 239.

⁵⁶⁷ Buhârî. *el-Câmi 'u's-sahîh*, 2/53, (no. 1147).

⁵⁶⁸ A'raf 7/205.

Zikir ve ihlâs, Allah’a yakınlığın köprüsü ve kalbin sükûnetinin anahtarıdır. Ancak şair bunlarla yetinmez; ögüdünü daha yüce bir makama taşır: Allah’ın emirlerine ruhî bir zevkle boyun eğme makamına. Böylece itaat, ağır bir yük olmaktan çıkar, tatlı bir kaynağa dönüşür. Bu noktadan sonra şair, kulluğun fikhını muhabbetin zevkiyle birleştiren beyitlerine yönelir ve şöyle der:

وخذُ حُلُوَ أمرِ الله في الدينِ مَشْرَبًا فلنُ نرى من مجلى مَشَارِبِهِ أَحلى
وفي المَلَأ الأذنى إذا كنت جالسًا فلا تنسَ في أحوالك المَلَأ الأَعلى⁵⁶⁹

Allah’ın dinindeki tatlı emirlerini içeceğin yap! Çünkü O’nun pınarlarının parlaklığından daha tatlısını göremezsın.

Aşağı toplulukta oturduğunda hâllerinde yüce topluluğu da unutma.

Gerçek zühd, kalbin dünyaya bağlanmaktan kurtulmasıyla ortaya çıkar. Kul, aşağı toplulukta (*el-mele’u’l-ednâ*) insanlarla güler yüzlü ve mütevazıdır. Ne var ki kalbi, yüce toplulukla (*el-mele’u’l-a’lâ*) beraber göklere yükselir. Elindekilere -mal ve servete-güvenmez; asıl itminanı, Allah’ın nazarındadır. Zühd; kalbin dünyaya sırt çevirmesi, onu küçümsemesi ve değerini azaltmasıdır. Kalp dünyaya bağlılıktan kurtulduğunda, kişi boynuna kadar onun içine dalmış olsa dahi aldanmaz. Çünkü mümin bilir ki bu dünya bir imtihan ve deneme yeridir. Bu bilinçle dünyanın otoritesinden, cazibesinden ve süsünden kurtulur; hem zahiren hem bâtinen Allah’a teslim olur. İmam Gazzâlî zühdün hakikatini şöyle açıklar:

“Zühd, taş ve toprak gibi arzu edilmeyen şeyleri terk etmek değildir. Asıl zühd, nefse hoş gelen dünya arzularını ve sevgilerini, onlara gücü yettiği hâlde terk etmektir. Bunun sebebi, Allah katındakini aramaktır. Hakiki zâhid, ahireti kazanmak için dünyayı feda edendir; tıpkı Yusuf’un kardeşlerinin, daha çok sevdikleri bir şey uğruna onu satmaları gibi. Bu nedenle böyle kimseler zâhid olarak nitelendirilir. Kim bir şeyi başkası için satarsa ona karşı zâhiddir, karşılığını istediğine rağbet edendir. Ancak ehlullahın bildiği zühd, Allah için olan zühddür; mecburiyetten değil, gönül zenginliğinden, samimi bir sevgiden ve Allah’a kavuşma arzusundan doğan zühd.”⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Ravvâs, *Mişkâtü’l-Yakîn*, 258.

⁵⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ’ü’ulûmi’d-dîn*, 1571.

Müminin bilmesi gereken hakikatlerden biri de dünyanın Allah katında bir sıvrisineğin kanadı kadar bile değerli olmamasıdır. Böyle olunca, mümin için verilikle yoksun bırakılış eşit olur. Kâinatta mutlak tasarrufun yalnızca Allah'a ait olduğunu idrak eder. İbn 'Atâ'illâh el-İskenderî, *el-Hikam* adlı eserinde bu anlamı şöyle dile getirir: "Rabbimiz, sana verirken senden alabilir; bazen de senden alırken sana verir."⁵⁷¹ Yani: "Allah, sana dünyadan ve onun zevklerinden bir şey verdiğinde belki seni kendisine yönelmekten ve O'nun muradını anlamaktan mahrum bırakır. Bazen de dünyadan alır, ama bunun yerine O'na yönelmeyi ve itaati verir."⁵⁷²

وَمَا الدُّنْيَا بِعَيْنِ شَرِيفٍ عَزْمٍ سِوَى الْمَطْرُوحِ مِنْ سَفْطِ الْمَتَاعِ
فَخُذْ مِنْ حَضْرَةِ التَّقْرِيبِ طَوْرًا تَدُوسُ بِهِ عَلَى قِمَمِ السَّبَاعِ
وَخَلِّ اللَّهُوَ عَنِ مَوْلَاكَ وَادْكُرْ فَإِنَّ اللَّهُوَ مِنْ سُوءِ الطَّبَاعِ
فَذَكِّرْ اللَّهَ يُنْتِجُ كُلَّ خَيْرٍ وَيَحْيِي الْعَبْدَ مِنْ لُوثِ الضِّيَاعِ⁵⁷³

Dünya, azim sahibi yüce bir gönül için atılmış, değersiz bir eşya parçasından başka değildir.

Yakınlık huzurundan bir an nasip al, onunla yırtıcıların doruklarını çiğneyip geçersin.

Mevlâ'ndan uzaklaştıran eğlenceyi bırak ve O'nu zikret. Çünkü eğlence, kötü huyların alametidir.

Allah'ı zikretmek her hayrı doğurur ve kulu kaybolmaktan, kir ve kayıplardan korur.

Şair burada gerçek zühdün zahirde değil, kalpte gerçekleştiğine dikkat çeker. Dış görünüşteki zühdün, eğer sadece gösteriş içinse zühdün özünü öldüren zehirli bir bal olduğu konusunda uyarır. Hakiki zâhid, Allah'ın kendisi için taksim ettiğine razı olandır. Dünyadan kaçırdıklarına üzülmez, kalbi yalnızca Rabbine bağlıdır. Allah'ın elindekine, kendi elindekinden daha çok güvenir. Onu Allah'tan ve ibadetinden alıkoyan her şeyden uzak durur. Şair, (*ed-diyâ'*) kaybolma" kavramını (*levs*) kirlenme, bulaşma kelimesiyle

⁵⁷¹ İbn 'Abbâd en-Nefrî er-Rendî. *Şerhu'l-hikam el-'Atâ'iyye* (Kahire: Merkezü'l-Ahrâm, 1988), 60.

⁵⁷² Ebû Bekr Şattâ el-Bekrî. *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1997), 1/185.

⁵⁷³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 183.

ifade ederek derin bir ruhani boyut kazandırır. Buna göre zikir, kalbi kirlenmekten, ruhu sapmaktan ve akli gafletten koruyan bir kalkandır. Gerçek zühd, müminin tam bir yakîn mertebesine ulaştığında ortaya çıkar. Yani bütün işlerinde Allah'a güvenip O'nun takdirine razı olduğunda mahlûkatla bağımlı koparıp korkusunu ve ümidini yalnız Allah'a yönelttiğinde gerçekleşir. Bu zühd, kişiyi gayri meşru yollardan dünyayı aramaktan alıkoyar. Onun kalbini zengin kılar, dünyadan bir payı olmasa bile gönül zenginliğiyle yaşamasını sağlar.

وخلَّ الزُّهْدَ فِيكَ كَمِينٍ سِرٌّ نَقْبُ السَّمِّ فِي الزُّهْدِ الْمُسَاعِ
فَكَمٍ مِنْ هِمَّةٍ فِي ثَوْبٍ حَزْرٍ وَكَمٍ مِنْ خِسَّةٍ تَحْتَ الرَّقَاعِ⁵⁷⁴

Zühdünü içinde gizli bir sır kıl! Çünkü gösterişe dökülmüş zühdde zehir saklıdır.

Nice yüce himmetler ipek kaftanlar içinde saklıdır, nice alçaklıklar da yamalı örtülerin altında gizlenmiştir.

Şair burada, gösterişe dayalı zühdün tehlikesine dikkat çeker. Dışarıdan riyazet ehli gibi görünen, yamalı elbiseler giyen nice kimseler vardır ki aslında kalpleri dünyaya bağlıdır. Buna karşılık dış görünüşte zengin ve ihtişamlı olan nice kimse vardır ki kalbi saf bir zühd ile doludur, yalnızca Allah'ı ister. Şairin uzun kasidelerinin çoğu, nasihat konusuna ayrılmıştır. O, nasihatlerinde hemen hemen bütün ahlâkî kapıları aralamış; tevhid ve onun insan hayatındaki öneminden bahsetmiş, anne-babaya iyiliğe teşvik etmiş, doğruluk, cesaret, güzel ahlâk, komşuya ve misafire ihsan konularını işlemiştir. Onun şiirleri adeta bütün güzel ahlâkların bir sözlüğü, insanı aşağıya çeken kötü sıfatlardan sakındıran birer rehber gibidir. Bu yüzden onun kasideleri, hem vaaz kitabı hem de ahlâkî bir ders niteliğindedir. Şair, bu konuları işlerken bir başka kasidesinde şöyle söze başlar:

سِرٌّ بِطَرِيقِ اللَّهِ حَتَّى الْمُنْتَهَى إِذْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى
وَسَلْسِلِ الدَّمْعِ عَلَى الْخَدِّ دَجِي فَكَمْ جَزَى الْخَيْرُ إِذَا الدَّمْعُ جَزَى
وَحَادِرِ الْعُقْلَةِ أَنْ تُبْلِى بِهَا فَمَا مُجِبُّ حَادِقٍ كَمَنْ سَهَا⁵⁷⁵

Allah yolunda son ufka dek yürü! Çünkü insana, ancak gayretinin karşılığı vardır.

⁵⁷⁴ Daha önce "İrşad ve Nasihat-i Ahlâkî" bahsinde geçti; Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, s. 183.

⁵⁷⁵ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 29.

*Gece vakti gözyaşını yanaklarına akıt. Zira nice hayırlar, gözyaşının aktığı
zamanda akmıştır.*

Gaflete düşmekten sakın! Çünkü gerçek seven, gaflete dalanla bir tutulmaz.

Şair, bu kasidesinin başında muhatabına nasihat ederek onu istikamete ve Allah'ın cemAlîne kavuşuncaya kadar yürümeye teşvik eder. Gerçek kurtuluş, “Rabbim Allah'tır” deyip dosdoğru yaşayanlaradır. Nitekim onlar için meleklerin inişi müjdelenmiştir. Allah dostlarının ifadesiyle istikamet, bizzat keramet demektir.⁵⁷⁶ Şair de ilk beytinde bu manayı doğrudan Kur'ân'dan ilham almıştır: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ “*İnsana ancak çalıştığına karşılığı vardır.*”⁵⁷⁷ Kulun Rabbi karşısında boynu bükük kalabilmesi için gözyaşlarını cömertçe akıtması gerekir. Allah korkusundan dökülen gözyaşları kalbi yumuşatır, onu pas ve kirlere arındırır. Günahının farkında olan kimse, elbette yakıcı bir pişmanlıkla ağlar. Tevbekarların gecenin koynunda döktüğü gözyaşları günahları yıkar, yaralı kalpleri sulayıp susuzluğu giderir. Çünkü kul, her an Rabbinin yardımına muhtaçtır. Bu yüzden hiçbir halinde gaflete düşmemelidir. Gaflet her günahın kapısıdır. Hakiki seven, Rabbinden bir an bile gafil olmaz. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: ﴿وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾ “*Sakın gafillerden olma.*”⁵⁷⁸

Böylece bu bölümde açıkça görülmüştür ki şairin dinî nasihatleri onun divanında tâlî bir unsur değil, bilakis aslî ve köklü bir unsurdur. Onun nasihatleri, nübüvvet nurundan, şariat rehberliğinden ve iman ruhundan beslenmektedir. Şair; akideyi ıslah eden, kalbi temizleyen, ameli arındıran nasihatler yaymaya gayret etmiştir. Bunu yaparken daima Kitap ve Sünnet'e dayanmış, peygamberlerin kavimlerine yaptıkları daveti kendisine örnek edinmiştir. Onun şiiri, ibadetlere teşvikten ahlâkî erdemlere davete kadar farklı yönleriyle dini nasihati işlemiş; tatlılıkla kuvveti, ikna ile tesiri bir araya getirmiştir. Böylece uyarısı, kalpleri uyandıran, istikamete ve kurtuluşa çağıran bir vaaz olmuştur. Ancak bu yönü –önemine kadar büyük olursa olsun– tek başına yeterli değildir. Onun nasihati, dünyevî nasihatlerle tamamlanır. Şair, insanların geçimlerini ve toplumsal davranışlarını ıslah etmeyi de ihmal etmemiştir.

⁵⁷⁶ Muhammed 'Alî es-Sâbûnî. *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâruü's-Sâbûnî li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1997), 3/113.

⁵⁷⁷ Necm 53/39.

⁵⁷⁸ A' râf 7/205.

3.2.3.2. Dünyevî Alan

Eğer nasihat, dini alanda ruhu terbiye ediyor ve kulu Rabbine yaklaşıyorsa dünyevî alanda da bundan aşağı olmayan bir şeref ve fayda taşır. Aksine bu tür nasihat, kalpteki takvânın pratik bir uzantısı ve imanın hayattaki alanlarda somutlaşmasıdır. Dünyevî işlerde verilen öğüt, İslâm'ın değerlerinin günlük hayata tatbikidir. Böylece din, sadece mihraplardaki vaazlardan ibaret kalmaz; çarşılarda, sokaklarda ve meclislerde davranışa dönüşür. Nasihat yalnızca dinî konularla sınırlı değildir; hayatın bütün sosyal ve medeni yönlerini kapsar. Bir kimse, iş başvurusunda bulunmak veya araba almak gibi konularda fikir aldığı anda müslüman için doğru ve faydalı olanı, hilesiz ve aldatmasız bir şekilde söylemek bir vazifedir. Yine bir mümin kardeşinin tehlikede olduğunu hissettiğinde onu uyarmak ve sakındırmak görevidir. Bu bağlamda, Kur'an'daki şu olay, dünyevî nasihatın değerini açıkça ortaya koymaktadır ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُتِمُّونَ بَدَنَكَ فَإِذَا وَجِدُوكَ فَزَكِّئْهُمْ وَإِن كَرِهْتَ لَسِئْرَهُمْ فَذَاكَ مَا نَفَخْنَا فِي نُفُسِهِمْ لَفِئْرَةً عَلَيْهِمْ وَعَلَى الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَئِيْلًا عُذِرٌ لِمَنْ كَفَرَ ۗ﴾ *Şehrin en uzak köşesinden bir adam koşarak geldi ve dedi ki: 'Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için görüşüyorlar. Çık git, ben sana öğüt verenlerdenim.'*⁵⁷⁹ O adamın bu birkaç sözü, Allah'ın peygamberinin kurtuluşuna vesile oldu. Bu olay, nasihatın yalnızca yönlendirme değil, aynı zamanda tehlikeden sakındırma şeklinde de olabileceğini ve her iki durumda da bir vefa ve muhabbet göstergesi olduğunu gözler önüne serer. Müslümanlara nasihat, kişinin kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmesi ve kendisi için istemediğini kardeşi için de istememesi demektir. Nitekim Hz. Peygamber Sallallahu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: *"Sizden hiç kimse, kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş olmaz."*⁵⁸⁰ Nasihat, Müslümanın kardeşine merhamet etmesi, küçüğüne şefkat, büyüğüne hürmet göstermesi ve onların sevinç ile hüznlerine ortak olmasıdır; hatta bu, dünyevî zarara yol açsa bile geçerlidir. Örneğin bir tüccarın sattığı malların fiyatlarının azalmasına sevinmesi, kardeşlerine fayda sağlaması açısından önemlidir.

Nasihat, onların iyiliklerini istemekte, nimetlerinin devamını dilemekte, düşmanlarına karşı destek olmakta ve her türlü zarar ve kötülüğü onlardan uzaklaştırmakta da ortaya çıkar. Ayrıca, onlara hem dinlerinde hem dünyalarında faydalı olanı göstermek, ayıplarını örtmek, ihtiyaçlarını gidermek ve cihadlarında onlara yardımcı olmak da nasihatın kapsamındadır. Allah-u Teâlâ şöyle buyurur: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

⁵⁷⁹ Kasas 28/20.

⁵⁸⁰ Buhârî. *el-Câmi 'u's-sahîh*, 1/12, (no. 13).

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
﴿وَرَسُولَهُ﴾ *“Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir; iyiliği emreder, kötülükten alıkoymaları; namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir ve Allah’a ve Resûlü’ne itaat ederler.”*⁵⁸¹ Dolayısıyla şairin divanındaki bu konuda, onun dünyevî nasihatlerinin en belirgin örneklerine değinilecek; nasıl ki şiirinde kardeşlik ruhu, kalp safiyeti ve insanlar için hayırseverlik tezahür etmişse biz de onun ahlâkî değerleri günlük hayatın pratiklerine nasıl dönüştürdüğünü göreceğiz. Bu yüzden, divanındaki vasiyetler iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma üzerinde yoğunlaşmış ve birçok yerde tekrarlanmıştır.

وَأْمُرْ بِمَعْرُوفٍ وَدَعِ مُنْكَرًا عَنْهُ نَهَاكَ الشَّارِعُ الْأَمْرُ⁵⁸²

İyiliği emret, kötülükten uzaklaştır; çünkü bunu sana emreden ve ondan nehyeden, bizzat Şâri’in kendisidir.

Şairin divanında dünyevî nasihatın en belirgin tezahürlerinden biri, insanlarla muamele sanatına dair öğütlerdir. O, burada bilge bir sosyal danışman gibi karşımıza çıkar; nefisleri sayfaları okur gibi okur, tabiatların gizli yönlerini ve makamların gereklerini kavrar, her duruma uygun sözü ve doğru görüşü verir. Onun öğütlerinde, insan hâllerini dikkatle gözlemleyen, muhatabını doğru davranış biçimine yönlendiren bir üslup vardır. Kişiye, insanlarla nasıl geçinmesi gerektiğini öğretir. Muamelede basiretin esaslarını çizer; nefsi, gurur ve öfkeye kapılmaktan sakındıran dengeli bir bilinç aşlar. Dikkat çekici nasihatlerinden biri de hak üzerinde sebat etmeyi ve muhalîflerin makamları yüksek de olsa heybetleri büyük de görünse onlardan etkilenmemeyi öğütlemesidir. Bid‘at ehline muhalefet etmek vaciptir. Fakat Allah-u Teâlâ bundan daha ötesini emretmiş, yani kötülüğü görenin ona itiraz etmesini, eğer kaldıramıyorsa o meclisten uzak durmasını istemiştir. Bu da şu ayette açıkça belirtilmiştir: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا فِي التَّكْوِينِ﴾ *“Allah size Kitap’ta indirmiştir ki, Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğinizde, onlar başka bir söze dalıncaya kadar onlarla oturmayın. Aksi takdirde siz de onlar gibi olursunuz.”*⁵⁸³ Bu, son derece ince bir yönlendirmeyi ifade eder;

⁵⁸¹ Tevbe 9/71.

⁵⁸² Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 145.

⁵⁸³ Nisâ 4/140.

fikrî bağımsızlık, ilkelere bağlılık ve hakikatte sebatı kapsar. Zira saygı, bâtıla uyum anlamına gelmez. Hakikati çiğneyene muhalefet, hikmetle yapıldığında cesarettir. Aksine, hakkı inkâr edenleri aşırı derecede yüceltmek, insaf terazisini bozar, hüküm basiretini zayıflatır ve kalpte yanlış bir korku doğurur.

وَحَالَفِ الْمُعَوِّجَ فِي مَذْهَبِهِ إِنَّ سَفَلَ الشَّأْنِ بِهِ وَإِنْ عَلَا⁵⁸⁴

Eğri yolda olanın mezhebine karşı dur; şanı düşük de olsa yüksek de olsa.

Mümin, dinine izzetle sarılmalı ve hak ehlinin yoluna muhalefet edenlere boyun eğmemelidir. Bu muhalefet, karşısındaki kimse toplumun seçkinlerinden de olsa sıradanlarından da olsa fark etmez. Müslüman için dininin izzeti her şeyden önce gelir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ “İzzet yalnızca Allah’ın, Resûlü’nün ve müminlerindir.”⁵⁸⁵ Dolayısıyla, mümin böyle bir durumla karşı karşıya kaldığında imanın izzetini, heybetini ve yüceliğini ortaya koyması gerekir. Çünkü müminin izzeti ve şerefi, onun imanıyladır. Rivayet edilmiştir ki: “Mütekebbire karşı tekebbür sadakadır.” Zira mütekebbire karşı tevazu göstermek, onun dalâletinde ısrar etmesine sebep olurken ona karşı izzetle durmak, onun uyanmasına vesile olabilir. Bu anlamda İmam eş-Şâfiî şöyle demiştir: “Tekebbür edene karşı iki kere tekebbür et.” Zührî de şöyle buyurmuştur: “Dünya ehline karşı vakarlı ve heybetli durmak, İslâm’ın en sağlam bağlarından.”⁵⁸⁶ Bu bağlamda, Ravvâs bir beytinde yukarıdaki nakilleri teyit ederek şöyle demektedir:

تَوَاضَعَ إِذَا أَلْفَيْتَ رَبَّ تَوَاضَعَ وَقَابِلٌ بِكِبْرِ الْقَلْبِ لِلْمُتَكَبِّرِ⁵⁸⁷

Tevazu sahibini bulduğunda sen de tevazu göster. Kalben kibirlenerek mütekebbire karşı dur.

Şair divanının başka bir yerinde aynı manaları şu şekilde dile getirir:

وتَوَاضَعَ رَافَةً عَنْ عِزَّةٍ وَاَنْتَهَضَ بِالْكَبْرِ لِلْمُسْتَكْبِرِ⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 30.

⁵⁸⁵ Münâfikûn 63/8.

⁵⁸⁶ Ebû Sa’îd el-Hâdimî el-Hanafî. *Berîkatü Mahmudiyye fî şerhi tarîkati Muhammediyye ve şerî’ati Nebeviyye fî sîreti Ahmediyye* (Mısır: Matba’atü'l-Halebî, 1348), 2/186.

⁵⁸⁷ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 146.

⁵⁸⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 139.

Tevazu göster, fakat izzetten doğan bir merhametle, mütekabbire karşı ise izzetle ayağa kalk.

Mümin, tevazusunu hak edene göstermeli, hak etmeyene ise izzetle karşılık vermelidir. Allah Teâlâ insanları yaratmış, onları çamurdan var etmiş ve birçok mahlûka üstün kılmıştır. Dolayısıyla müslüman, insanlar arasında maddî farklar ne kadar büyük olursa olsun, başkalarına küçümseyici gözle bakmamalıdır. Çünkü herkes Âdem'in çocuklarıdır ve Âdem topraktan yaratılmıştır.

لا تَرَى النَّاسَ يَا بُنَيَّ صِغَارًا
كُلُّهُمْ طِيٌّ طِينِهِمْ كِبْرَاءُ
أَدَمِيُونَ حَالَةَ النَّشْأِ قَامُوا
وَبِهَذَا حَقِيقَةٌ سَمَحَاءُ
أَكْرَمَ اللَّهُ جِنْسَهُمْ فَاَعْرِفْنَ ذَا
إِنَّ أَبْنَاءَ آدَمَ كُرْمَاءُ⁵⁸⁹

İnsanları küçük görme ey oğul! Çünkü hepsi, toprağın özünde yüce kimselerdir.

Onlar yaratılışın başında Âdemoğlu olarak var kılındılar ve bu durum, onların ikram ve kerametle onurlandırıldıklarına dair Kur'an'daki hakikatin açık bir delilidir.

Allah onların cinsini ikramla yüceltti, bunu bil! Zira Âdemoğulları kerem ve şeref sahibidir.

Böylece şair, dünyevî nasihatın önemli bir ilkesini ortaya koyar ve tevazu ile izzet arasında denge kurmayı vurgular. Tevazu, herkese körü körüne verilmez; hak edene tevazu, kibirli olana ise izzetle karşılık gerekir. Bu, tasavvuf büyüklerinin de işaret ettiği bir dengedir. Yahyâ b. Mu'âz şöyle demiştir: “Malıyla sana karşı tekebbür edene karşı kibirlenmek, tevazudur.”⁵⁹⁰ Bununla birlikte şair, bütün insanlara karşı kibirlenmekten sakındırır. Çünkü bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır ve Allah onları şereflendirmiştir: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ “Andolsun, biz Âdemoğullarını şerefli kıldık.”⁵⁹¹ Burada şair, müminin hem izzetini hem de tevazusunu dengeleyen hikmetli bir öğüt verir. Bu bağlamda Gazzî'nin şu tespiti hatırlatılır: Âyette geçen ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ “Rabbinin ordularını O'ndan başkası bilmez.”⁵⁹² ifadesi Allah'ın mahlûklarından hiçbir şeyin

⁵⁸⁹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 23-24.

⁵⁹⁰ el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/185, (no. 2201).

⁵⁹¹ İsrâ 17/70.

⁵⁹² Müddessir 74/31.

küçümsenmemesi gerektiğini gösterir. Çünkü Allah, en zayıf mahlûku bile en güçlüye musallat ederek helak edebilir. Nitekim Allah, Nemrud'u sivrisinek, Firavun ve kavmini ise çekirge, bit ve kurbağa ile helak etmiştir.⁵⁹³ Bundan dolayı mümin, takvâ sahipleriyle dostluk kurmalı, fesat ehliyle arasına mesafe koymalıdır. Çünkü Allah, birçok yerde fesat ve bozgunculuktan sakındırmıştır. Melekler bile, Âdem yaratıldığında ilk olarak fesattan endişe etmişlerdir: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ “*Dediler ki: ‘Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’*”⁵⁹⁴ Bozguncu kimse, çoğu zaman kendini ıslah edici zanneder. Firavun’un kavmine söylediği şu söz de böyledir: ﴿إِنِّي أَخَافُ﴾ “*Ben, sizin dininizi değiştireceğinden veya yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum.*”⁵⁹⁵ Şair de bu sebeple, hakikatte fesat üzere oldukları halde kendilerini salah üzere sananlarla dostluk kurmaktan sakındırır. Onlar, kibir ve inat hastalığına tutulmuşlardır; bâtıllarını hak sanmışlar, böylece körleşmiş, sapmış ve başkalarını da saptırmışlardır.

دَعُ مَنْ تَلَصَّصَ فِي الْفَسَادِ مُوَارِبًا وَاهْمِلُهُ قَدْ عَمِيَتْ بُيِّ بَصِيرَتُهُ
لَوْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ فِيهِ عِنَايَةٌ قَطَعَتْهُ عَنْ هَذَا التَّلَصُّصِ نَظْرَتُهُ
وَالْوَارِثُ النَّبَوِيُّ فِي أَحْوَالِهِ مَعَى يُشَاكِلُهُ النَّبِيُّ وَسِيرَتُهُ⁵⁹⁶

*Fesada gizlice dalan kimseyi bırak! Onu kendi hâline terk et, çünkü evlâdım,
basîreti kör olmuştur.*

*Eğer Rahmân'ın onda bir inayeti olsaydı; o ilâhî bakış, onu bu gizli fesattan
alıkoyardı.*

*Nübüvvet mirasçısı ise hâllerinde; onu, Peygamber'in özü ve sîretiyle benzer
bulursun.*

Şair, fesatla uğraşanları terk etmeyi tavsiye ettikten sonra bunu, bizi kurtuluşa ulaştıracak doğru alternatif olan gerçek Muhammedî vârisle karşılaştırır. Yani ilmi,

⁵⁹³ Necmüddîn el-Ğazzî. *Husnü't-tenebbüh limâ verede fi't-teşebbüh*, thk. Nûrüddîn Tâlib (Şam: Dâruü'n-Nevâdir, 2011), 7/259.

⁵⁹⁴ Bakara 2/30.

⁵⁹⁵ Ğâfir 40/26.

⁵⁹⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 83.

takvâyı ve ahlâkı miras almış, kendi zamanında adeta Peygamber'in bir yansıması hâline gelmiş müşîd. Şeyh ' Abdülkâdir Îsâ bu konuda şöyle der:

“Akıl sahibi bir bireyin, tıbbi tedavi almak için yetkisiz (uzman olmayan) kişilere yönelmemesi gibi, dinî ve dünyevî konularda rehberlik (irşad) talep ederken de icazetli (yetkinliği onaylanmış) kişilere başvurması esastır. Zira ilim, bir nur olmasının yanı sıra, aynı zamanda emanettir. Bu bilgi, ancak güvenilir ulemâdan sahih bir sened ile iktisap edilmeli; gazetelerden veya rastgele kişilerden edinilen gayr-i resmî bilgilerle kıyaslanmamalıdır.”⁵⁹⁷

Selef-i sâlihîn de bu kapının tehlikesine dikkat çekmiştir. İbn Sîrîn şöyle demiştir: “Şüphesiz bu ilim dindir. O halde dininizi kimden aldığınıza bakın.”⁵⁹⁸ İmam Mâlik da aynı manayı şu sözleriyle belirtmiştir: “Bu ilim senin etin ve kanındır. Kıyamet günü onun hakkında sorguya çekileceksin. Öyleyse onu kimden aldığını iyi düşün.”⁵⁹⁹ Bu sözler, altın bir kaideyi özetler: İlim, her konuşandan alınmaz; dini güvenilir, ilmi tahkik edilmiş, istikâmeti bilinen kimseden alınır. Bazı âriflerin ifadesiyle: “İlim, sadece yazılıp aktarılan meseleler değil, bir ruhtur. Talebeler kimden aldıklarına, âlimler de kime verdiklerine dikkat etsinler.”⁶⁰⁰ Çünkü ilim, sadece söylenen sözlerden ibaret değildir, güvenilir sâdıkların gönüllerinde emanet edilen bir nefes, bir sülûk ve bir sorumluluktur. Şair, bu bağlamda nasihatlerini sürdürerek müminin kalbinin sâlihlerin meclisine meylettirilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü “arkadaş çekicidir” ve “mecâlese, mucânese doğurur”. Neşeli bir kimseyle oturursan sen de sevinirsin, gâfillerle oturursan gaflete dalarsın, zâkirlerle beraber olursan zikredersin, uyuyanlarla yürürsen sen de uyursun, “din bakımından ölülerle” dost olursan, kalbinde dinin ölür. Allah Teâlâ, Meryem'e (a.s.) şöyle buyurmuştur: ﴿وَأَزْكِي مَعَ الرَّكَّعِينَ﴾ “Rükû edenlerle birlikte rükû et.”⁶⁰¹ Eskiden hikmet ehli şöyle demiştir: “Bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim.”⁶⁰² Bu hakikat, yaşanan hâdiselerle sabit olmuştur. Çünkü meclis, huyu değiştirir; arkadaş çekicidir.

⁵⁹⁷ Abdülkâdir Îsâ. *Hakaik 'an et-Tasavvuf*, 71.

⁵⁹⁸ Müslim. *Sahîhu Müslim*, 1/14, (Mukaddime).

⁵⁹⁹ Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*, riv. Yahyâ, 1/25.

⁶⁰⁰ Abdülkâdir Îsâ. *Hakaik 'an et-Tasavvuf*, 71.

⁶⁰¹ Âl-i İmrân 3/43.

⁶⁰² Ahmed Ömer. *Mu'cemü'l-luğa el-'Arabiyye el-mu'âsıra*, 2/1501.

Nitekim Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kurduğuna dikkat etsin.”⁶⁰³

ولا تر النَّفْسَ فَإِنَّ الدَّاءَ أَنْ يُكَابِرَ المرءُ أو النَّفْسَ يَرَى
وفارقِ الخِلَّ الَّذِي طريقُهُ مُجْتَذِبٌ زمامُهُ إلى العَوَى
ورافِقِ التَّقِيَّ وَاغْنَمْ وقتَهُ فَلَدَّةُ العَيْشِ بأَصْحَابِ التَّقَى⁶⁰⁴

Nefsi görme; çünkü asıl dert insanın kendini büyük görmesi veya nefesine bakmasıdır.

Yolu sapıklığa çeken dostu terk et! Çünkü onun boyunduruğu seni dalâlete götürür.

Takvâ sahibiyle beraber ol, vaktinden faydalan. Zira hayatın tadı, takvâ ehli dostlarla beraberdir.

Şair burada, müminin hayatındaki en büyük hedefin nefse bağlı benlikten kurtulmak olduğunu vurgular. Çünkü nefis; bencillik, şehvet ve kötülükle doludur. İnsanın kemâli ise ruhun ufkuna yükselmesi, ahlâk-ı hamîdeyle bezenmesi ve sefil sıfatlardan uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ “Öyleyse kendinizi temize çıkarmayın; kimin takvâ sahibi olduğunu en iyi O bilir.”⁶⁰⁵ Bu, nefsi görmenin ve kendini temize çıkarmanın büyük bir tehlike olduğuna işaretler. Şair, aynı manevi ilkeye vurgu yaparak, temel ruhsal rahatsızlığın (hastalığın) bireyin kendi nefsinin (egosunu veya benliğini) müşahede etmesi ve merkeze koyması olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, kişinin kendi kusursuzluğunu görmesi ve kulluk bilincini yitirmesi şeklinde tezahür eden bir manevi engel olarak kabul edilir. Tasavvufta bu, “nefsin inkârı” olarak bilinir. Yani insan, hayatındaki her şeyde kendisi için bir pay aramaz. Öyle ki helal veya meşru olan bir nasibi bile kendi adına istemez. Daima başkasını öne çıkarır, kendisini geriye atar. Nefsinin görmemek, övgü beklememek, yaptığından dolayı anılmayı istememek, işaret edilmekten kaçınmaktır.⁶⁰⁶ Şair, takvâ sahibinin sohbetini övmekte ve mümini sâlihlerin meclisinde bulunmaya çağırmaktadır.

⁶⁰³ et-Tirmizî. *Sünenü 't-Tirmizî*, 4/589, (no. 2378).

⁶⁰⁴ Ravvâs, *Mişkâtü 'l-Yakîn*, 29.

⁶⁰⁵ Necm 53/32.

⁶⁰⁶ “Bayne'l-enâniyye ve İnkâr'z-Zât: Kayfa Tebnî 'Alâka Mutevâzine Ma'a'l-Âkherîn”, *aljazeera.net*, erişim: 18 Kasım 2020, (erişim 20.07.2025).

Çünkü böyle bir sohbet, tecrübeyle sabittir ki gafleti zikre, gıybeti huzura, bozuk itikadı sahih inanca, darlığı ve gamı da ferahlığa dönüştürür. Bu, Peygamber Efendimiz'in Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şu hadisine tam olarak uygundur: “*SAlîh arkadaş ile kötü arkadaşın misAlî, misk satıcısı ile körükçünün misAlî gibidir. Misk sahibinden ya satın alırsın ya da güzel kokusunu duyarsın; körükçü ise ya bedenini ya da elbiseni yakar yahut senden kötü bir koku duyarsın.*”⁶⁰⁷ Dolayısıyla şairin dediği gibi, “hayatın tadı takvâ ehliyle birliktedir.” Zira Allah Teâlâ buyurur: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ “*Allah katında en değerli olanınız, O’ndan en çok sakınanınızdır.*”⁶⁰⁸

تَقَرَّبَ لِأَقْوَامٍ يَدِينُونَ وَوَدَّهَ
وَبَاعِدَ أَنَا سَا قَدْ تَخَبَّطَهُمْ مَسُّ
فَإِنَّ مُجِبَّ الْحَقِّ يَأْوِي لِأَهْلِهِ
بِلا رَيْبَةٍ وَالْجِنْسُ يَعْرِفُهُ الْجِنْسُ⁶⁰⁹

Onun dostluğunu kabul edenlere yakın ol! Şeytanın çarpıp sapıttığı kimselerden ise uzak dur.

Çünkü Hakikat'in sevgilisi, şüphesiz ehline sığınır. Zira cins, kendi cinsini tanır.

Şair, doğru dostu seçmenin önemini sık sık vurgular. Müslüman, sohbet arkadaşını dikkatle seçmelidir. Çünkü sAlîh arkadaş, insanı hayra yönlendirir ve Allah ile olan bağını güçlendirir. Yûsuf b. el-Hüseyn, Zünnûn el-Mısrî'ye veda ederken “Ben kiminle oturayım?” diye sormuştu. O da şu cevabı vermişti: “Öyle kimselerle otur ki onları gördüğünde Allah'ı hatırlayasın, heybetleri kalbine iz bıraksın, sözleri ilmini arttırsın, amelleri seni dünyadan soğutsun. Onların sohbetinde Allah'a isyan etmeyesin. Onlar, sözleriyle değil, amelleriyle seni irşad etsin.”⁶¹⁰ Bu, derin bir hikmettir, hak sevgisi bir işarettir. Nurların sahibi, nur ehline yönelir; temiz kalpler, kendisi gibi temiz olanlara meyleder, kötü tabiatlar ise kendi benzerlerine çekilir. Hz. Âişe şöyle rivayet etmiştir: Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurdu: “*Ruhlar, bir araya toplanmış ordular gibidir. Birbirini tanıyanlar ülfet eder, tanımayanlar ise ayrışır.*”⁶¹¹ Âlimler, sâlih arkadaşın özelliklerini şöyle sıralamışlardır: Gaflete düşersen sana Allah'ı hatırlatan;

⁶⁰⁷ el-Buhârî. *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/63, (no. 2101).

⁶⁰⁸ Hucurât 49/13.

⁶⁰⁹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 155.

⁶¹⁰ el-Ğazzî. *Husnü't-tenebbüh*, 2/472.

⁶¹¹ el-Buhârî. *el-Câmi 'u's-sahîh*, 4/133, (no. 3336).

zikirle meşgulsen sana yardımcı olan; güzel yüzlü, tatlı dilli ve geniş gönlü; öfkesini yutan, alçakgönüllü ve kalbi selim olan; insanlar için hayır dileyen; ve nasihatini ihlâsla sunan.⁶¹² Şair de bu vasıflara dikkat çekmiş, gerçek dostun, bu niteliklerin özümsemiş ve kökleşmiş olduğu kimse olduğunu vurgulamıştır. Nitekim nasihat şiirlerinden birinde şöyle seslenir:

رَافِقِ الصَّالِحِينَ وَاعْتَمِ هُدَاهُمْ فَلْيَنْعَمِ الْخُلَّانُ وَالرُّفُقَاءُ
وَأَهْجُرِ النَّاقِلِينَ فِي النَّاسِ رُورًا عَنْ ظُنُونٍ فَإِنَّهُمْ بُعْدَاءُ
وَتَبَاعَدُ عَنِ الْحَسُودِ فِيهِ نُقْطَةٌ فَوْقَ قَلْبِهِ رَزَقَاءُ
وَأَقْطَعِ الْخَائِنِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا أَهْلُ دِينِنَا الْأَمْنَاءُ
وَأَقْصِمِ الْكَاذِبِينَ عَنْكَ فَإِنَّ الْكَذِبَ فِيهِ نَمِيطَةٌ شَنْعَاءُ
وَتَزَحَّخْ عَنِ الْخَرِيسِ بَعِيدًا حَيْثُ بِالْحَرَصِ تَصْغُرُ الْكِبْرَاءُ⁶¹³

SAlihlerle beraber ol, onların hidayetinden nasiplen. Ne güzel dostlardır onlar, ne vefalı yoldaşlar.

Zanla, kuruntuyla insanlara iftira taşıyanlardan uzak dur. Çünkü onlar, hakikatin uzağında, kalbin uzağındadır.

Hasetçiden uzaklaş. Çünkü onun kalbinde mavi bir leke vardır.

Hâinleri hayatından çıkar, onlara karşı sert ol. Zira dinimizin ehli, ancak emanet taşıyanlardır.

Yalancıları kendinden uzaklaştır. Çünkü yalan, izzetin yüzünde kara bir lekedir.

Hırslı kişiden de uzak dur. Zira hırs, büyüklere bile küçültür, gönülleri daraltır.

Şair, bu beyitlerde muhatabına sadık ve samimi dostlardan oluşan bir halka edinmenin yolunu çizer. İnsan, kimiyle dostluk edeceğini ve kimden uzak duracağını dikkatle seçmelidir. İlk nasihat, sAlîhlerle beraber olmaktır. Bu, Resûlullah'ın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem öğüdüne uygundur: “Mümin olandan başkasıyla arkadaşlık yapma,

⁶¹² el-Ğazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 626.

⁶¹³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 25-26.

yemeğini ise sadece takvâ sahibi yesin.”⁶¹⁴ Allah-u Teâlâ da bu hakikati şöyle beyan etmiştir: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ “O gün dostlar birbirlerine düşman olurlar; ancak muttakiler müstesna.”⁶¹⁵ Bunun zıddı ise, şairin “beş kötü sıfat” olarak işaret ettiği kimselerdir. Birincisi, şâyia ve zan taşıyıcılarıdır; onlar fesat ve fitne yayar, gönülleri ifsat eder, dostları ayırır ve güven köprülerini yıkarlar. Taşdıkları haberler doğruluk ve nasihat için değil, şahsî maksatlar ve kötü zanlar içindir; bu yüzden şair onları “uzak kimseler” olarak nitelemiştir. İkincisi, hasetçiler; şair onların kalplerini “mavi bir nokta” ile tasvir eder ki bu, Hasetin kalpte bıraktığı karanlık izi ifade eden mecazî bir işarettir. Üçüncüsü, hâinler; onlara karşı sert olunmalıdır, çünkü dinin direği emanet ehliyetidir. Dördüncüsü, yalancılar; yalan, toplumun dokusunu bozan “çirkin bir leke” dir. Beşincisi ise hırslılar; hırs, insanın vakarını küçültür ve büyükleri bile değersiz hâle getirir. Şair, özellikle ilk grubu -yani iftiracı ve zanda bulunanları- hedef alarak uyarır. Çünkü onlar, görünürde sessiz birer bomba gibidir; aileleri, meclisleri, toplumları bir kelimeyle parçalar; bir fısıltıyla itibarları yok eder; taş atmadan kalpleri dağıtırlar. Bu, şariat ve ahlâk ölçülerine göre büyük bir afettir. Allah-u Teâlâ şöyle buyurmuştur: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ “Ey iman edenler! Zandan çok sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır.”⁶¹⁶ Bu ayet, özellikle sAlîh kimselere karşı hüsn-ü zan beslemenin gerekliliğine işaret eder ve kötü zandan sakındırır.

وَاحْسِنِ الظَّنَّ بِالْأَنَامِ جَمِيعًا إِذْ بِحُسْنِ الظَّنِّ يُعْطَى الْوَلَاءُ⁶¹⁷

İnsanlar hakkında hüsn-i zan besle. Çünkü hüsn-i zanla dostluk ve vefa kazanılır.

Şairin sakındırdığı ikinci şahsiyet hasetçi kişiliktir. Hasetçinin kalbinde siyah bir nokta vardır, bu nokta daralma ve kin ile doludur, başkalarının nimetleri yok olmadıkça sönmez. Şair, Haseti kronik bir iç sıkıntısı ve çirkin bir kıskançlık halî olarak tasvir eder; hasetçi hem insanlarla hem kendi nefsiyle sürekli bir çatışma hâlidir. Başkalarının başarısını sadece bir “şans” olarak görür, onların emeğini küçümser, öfkesini ise nezaket veya soğukluk maskesiyle gizler. Şair bu kişiliğe defalarca dikkat çekmiştir. Çünkü haset, toplumun bütünlüğünü bozar, ilişkilerin safiyetini kirletir ve kalplerin selametini tehdit eder. Hasetçi, kendi nasibine razı olmaz, başkasının hayrına sevinmez. Sürekli

⁶¹⁴ Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/259, (no. 4832).

⁶¹⁵ Zuhruf 43/67.

⁶¹⁶ Hucurât 49/12.

⁶¹⁷ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 138.

başkalarının elindekine bakar, kendi elindekine bakmaz. Bu yüzden ne kimseye tebrik eder ne de Allah'a şükreder; aksine yanar, kıskanır ve nimetlerin yok olmasını temenni eder. Şair, "hasetten uzaklaş, çünkü onun kalbinin üzerinde mavi bir nokta vardır" derken ince bir sembol kullanır. Bu ifade, kalpte gözle görünmeyen ama ruhu kirleten ve toplumu sessizce zehirleyen manevi lekeleri anlatır. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmuştur: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ "Yoksa insanlar, Allah'ın onlara lütfundan verdiği şeyler için mi kıskanıyorlar?"⁶¹⁸ Bu ayet, Hasetin Allah'ın taksimine itiraz anlamına geldiğini ve rıza makamından mahrumiyet olduğunu ortaya koyar. Şa'rânî, bu kötü ahlâk hakkında 'Uhûdü'l-Muhammediyye'sinde şöyle der:

*"Rasûlullah'tan Sallallâhu Aleyhi ve Sellem bize, Allah'ın kullarından hiçbirini kıskanmamamız hususunda genel bir ahit alınmıştır. Ne ilimde, ne makamda, ne kalplerdeki mevkiide, ne de dünyevî rızık veya görünür bir refahta... Çünkü Allah'ın kullarına verdiği her şey, itiraz edilmez bir ilâhî taksimdir, bir lütuftur. Kim onun yok olmasını isterse itiraz kokularını solmuş ve lanet, nefret ve uzaklaştırılma yoluna girmiştir. Nitekim İblîs'in felaketinin aslı da, Hz. Âdem'e (a.s.) karşı Hasetiydi. Bu yüzden Allah onu yakınlıktan mahrum etti ve kalbindeki kibir, haset ve düşmanlık sebebiyle ebedî lanetle damgaladı."*⁶¹⁹

Dolayısıyla haset kalbe sızarsa özellikle de ilim ve salah ehline karşı olursa kişi İblîs'in uğradığı belâyâ uğramaktan emin olamaz. Çünkü hasetçi, aslında haset edilen kişiye değil, rızıkları taksim eden Allah'a itiraz etmiş olur.⁶²⁰ Şairin divanı, bu kötü huyun kalpleri nasıl harap ettiğine, ilişkileri nasıl zehirlediğine dair işaretlerle doludur. Bu da mutasavvıf şairlerin bu gizli ve en tehlikeli nefis afetini nasıl işlediklerini inceleyen müstakil bir araştırmayı gerekli kılar. Nitekim şair başka bir yerde şöyle der:

واترُكُ صُنُوفَ الحَاسِدِينَ بِدَائِهِمْ مَا لِلْحَوَاسِدِ يَا بُنَيَّ دَوَاءٌ
يَتَلَوْنَ مَعَ الهَوَىٰ لِصَلَالِهِمْ طَيْشًا كَمَا تَتَلَوْنَ الحِزْبَاءُ

⁶¹⁸ Nisâ 4/54.

⁶¹⁹ 'Abdülvehhâb eş-Şa'rânî. *Levâkihu'l-envâr el-kudsiyye fi beyâni'l-'uhûdi'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed 'Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 667-668.

⁶²⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî. *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/653.

عَقَدَ الْعِنَادُ عُبَارَهُمْ فَتَوَسَّدُوا لُجَجَ الْعِنَادِ وَكَلَّهُمْ سُفْهَاءُ
عَمَزُوا الشَّرِيعَةَ يَا لَسُقْمِ عُقُولِهِمْ وَبَرَعِمِهِمْ جَهْلًا هُمْ الْعُرَفَاءُ
وَتَبَجَّحُوا وَاسْتَنْتَجَتْ آرَاؤُهُمْ زُورًا وَمُقْلَةً عَقْلِهِمْ زُورًا⁶²¹

Bırak hasetçilerin türlü hâllerini ve dertlerini. Ey oğlum, haset ehline bir deva yoktur.

Hevâlarına uyarak sapıklık içinde renk değiştirirler tıpkı bukalemun gibi, eğrilik onların tabiatıdır.

İnatçılığın tozuna bulanmış, onunla yatıp kalkarlar, inat denizlerinde boğulmuş sefihlerdir hepsi.

Şeriata dil uzattılar-yazık akıllarının hastalığına! Cehaletle kendilerini ârif sanan zavallılardır onlar.

Böbürlenip durdular, görüşleri ise yalanla örülüdür. Zira akıllarının göz bebeği kör, idrakleri eğridir.

Şair, bu beyitlerde Hasetin tehlikesini ve hasetçinin ruh hâlini tasvir eder. Ona göre haset, geçici bir duygu değil, tedavisi olmayan kronik bir hastalıktır. Kalpleri bozar, basîretleri köreltir, sahibine ise daimî bir sıkıntı verir. Hüseyin b. el-Fadl şöyle der: “Allah, bütün şerleri *Felak Sûresi*’nde toplamış ve onu hasetle bitirmiştir. Böylece Hasetin en aşağı huy olduğunu bilmemizi istemiştir.”⁶²² Şair, hasetçileri bukalemuna benzetir; durmadan renk değiştirir, hevâlarının peşinde sürüklenir ve inatçılığın tozunu yutar, onun içinde yatarlar. Onların sefihliği akıl ve gönüllerini karartmıştır. Daha da ileri giderek şeriata dil uzatırlar, hükümlerini küçümserler. Fakat bunu “anlayış” zannıyla yaparlar. Hâlbuki bu, aklın hastalığı ve kalbin sapıklığıdır. Bu nedenle şair, Haseti sadece ahlâkî bir kusur değil, din ve akıl bozukluğunun kaynağı olarak tanımlar. Kur’ân’da da bu gerçeğe işaret edilmiştir: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ “Kitap ehlinin birçoğu, kendi içlerindeki hasetten dolayı, imanınızdan sonra sizi küfre döndürmek isterler.”⁶²³ Dolayısıyla şair, sadece hasetten sakındırmaz; aynı

⁶²¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 13-14.

⁶²² Ebû İshâk Ahmed es-Sa‘lebî. *el-Keşf ve'l-beyân ‘an tefsîri'l-Kur’ân*, thk. Salâh Bâ‘ismân vd. (Cidde: Dâruü’t-Tefsîr, 2015), 30/542.

⁶²³ Bakara 2/109.

zamanda hasetçiden uzak durmayı, onun “hastalıklı nefsi” nden korunmayı öğütler. Çünkü haset, kibir ve cehaletin kardeşi olup dost görünümlü gizli bir düşmanlıktır. İçten içe kalbi yakar, sahibini helâk eder ama başkasına gerçek bir zarar veremez. Bu mânayı, *el- İkdu 'l-ferîd*' de rivayet edilen şu hikmetli söz de teyit eder: “Bir genç, Ramle’de şöyle okudu; onda öyle bir hikmet vardı ki, nice vaaz ve tezkiye kitaplarını andırıyordu...”

إِصْبِرْ عَلَى حَسَدِ الْحَسُودِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ
كَالنَّارِ تَأْكُلُ بَغْضَهَا إِنَّ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ⁶²⁴

Hasetçinin Hasetine sabret! Çünkü senin sabrın, onu öldürür.

Ateş, yakacak bir şey bulmazsa kendi kendini yer.

Hasetçiye karşı sabır göstermek, aslında onu içten içe öldürmektir. Çünkü hasetçi, senin acıyla beslenir. Eğer sen ona ne acı ne de huzursuzluk göstermezsen kendi ateşiyle boğulur. Şair, burada Haseti ateşe benzetir. Şayet yakacak bir şey bulmazsa geri dönüp kendini yakar. Aynı şekilde hasetçi de eğer onu öfkeliendirecek bir şey görmezse içindeki kin ve kıskançlıkla yanar ve tükenir. Şair ayrıca hainlerle dostluktan sakındırır. Çünkü hainler, malına da dinine de güvenilmez kimseler olup sır da emanet de onlara bırakılmaz. Onlar, ihanetlerini tebessümle gizler, sadakat gösterisi yapar fakat güven kazandıkları anda sırtına hançer saplarlar. Hain kişilik, insanî ilişkilerde en karmaşık ve en tehlikeli karakterlerden biridir. Hem kişisel hem mesleki bağlamda, ihanet güveni yok eder ve kapanması zor olan derin yaralar açar. Çünkü ihanet, emanetin ve vefanın bozulmasıdır. Hain, sürekli yalanla kendini örtmeye çalışır; dışarıda bağlılık gösterir ama taahhütlerine sadık kalmaz; başkalarının güvenini kişisel çıkarları için kullanır ve menfaatini, en yakınlarının zararına dahi olsa, her şeyin önüne koyar. Şair bütün bu anlamları şu özlü mısradaki özetler:

وَأَفْطَحِ الْخَائِنِينَ عَنْكَ وَأَعْظِمِ
حَالَ عَبْدٍ مِنَ الضَّعَافِ تَقِيٍّ⁶²⁵

Hainleri hayatından çıkar ve uzaklaştır; takva sahibi, zayıf bir kulun makamını ise yüce tut ve ona değer ver.

⁶²⁴ İbn Abdürabbih el-Endelüsî. *el- İkdu 'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/174.

⁶²⁵ Ravvâs, *Miškâtü 'l-Yakîn*, 380.

Şair burada hainin gönlünde veya çevrende hiçbir yeri kalmaması, onun süslenmiş sözlerine ve yapmacık yakınlığına aldanma demektir. Çünkü Allah katında ve akıl sahiplerinin yanında, zayıf ama takvâ ehli bir kul, güçlü ama hain birinden daha hayırlıdır. Çünkü ondan sadakat beklenmez. Nitekim Allah Teâlâ, müminleri şu sıfatla övmüştür: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾⁶²⁶ “Onlar ki emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler.”⁶²⁶ Münafıklar ise bu esasa muhalefet ettikleri için Allah Teâlâ onları kınamıştır: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾⁶²⁷ “Şüphesiz Allah, hain ve günahkâr olanı sevmez.”⁶²⁷

Şairin sakındırdığı dördüncü şahsiyet ise yalancıdır. Yalancı, yalanı hayatının bineği yapar, etrafındakileri aldatır ama gün gelir, günler onun maskesini düşürür. Yalan, dilde başlayıp kalpte kökleşen çirkin bir huydur; güveni yok eder, ilişkileri bozar, toplumlarda doğruluğu öldürür. “Yalan, günahların en çirkinlerinden, ayıpların en fahişlerindedir.”⁶²⁸ Abdullah b. Mes‘ûd şöyle rivayet etmiştir: Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurdu: “Kişi durmadan yalan söyler ve yalana yönelirse Allah katında yalancı olarak yazılır.”⁶²⁹ Ravvâs da yalancının tehlikesine dikkat çekmiş, özellikle velâyet veya muhabbet kisvesine bürünüp şeriatla kayıtlı olmayan ve ameliyle tasdik edilmeyen kimselerin yalanlarına karşı uyarılmış, onları ‘dâ‘î’ (yalancı iddiacı) olarak nitelemiş ve güvenilmez olduklarını belirtmiştir.

مَنْ قَالَ إِنِّي مِنْهُمْ وَلَمْ يَكُنْ مُقَيَّدًا بِالشَّرْعِ ضَلَّ وَعَوَى
بَيِّنَةٌ ظَاهِرَةٌ فَخُذْ بِهَا وَدَعْ سَبِيلَ كَاذِبٍ قَدْ ادَّعَى⁶³⁰

“Ben onlardanım” diyen kişi, şeriatla bağlı değilse sapmıştır ve dalâlete düşmüştür.

Açık delile sarıl, onu esas al; iddia eden yalancıların yolunu terk et.

Sürekli yalan söyleyen biriyle muhatap olmak, insanın enerjisini tüketir, onu daima şüphe ve gerginlik içinde bırakır. Üstelik yalancının bu tavrı, başkalarının gözünde senin

⁶²⁶ Mu' minûn 23/8.

⁶²⁷ Nisâ' 4/107.

⁶²⁸ Gazzâlî. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, 1024.

⁶²⁹ Müslim. Sahîhu Müslim, 4/2013, (no. 2607).

⁶³⁰ Ravvâs, Mişkâtü'l-Yakîn, 32.

de güvenilirliğini zedeleyebilir. Bu yüzden mümin, yalancıyla ilişkisini sınırlamalı ve ona sınır çizmelidir.

وَقَاطِعِ الْكَذُوبِ فِي فِرْيَتِهِ فَإِنَّمَا الْمَلْعُونُ عَادُ افْتَرَى⁶³¹

Yalancıyı iftirasında yalnız bırak! Çünkü lanetlenmiş olan iftira atan Âd kavmidir.

Şair, yalancıyla ilişkilerin kesilmesini, onun terk edilmesini öğütler. Çünkü ondan uzak durmak kalbi ve dini korur; ona tahammül ise hakikatin kaybolmasına ve gerçeklerin çarpıtılmasına yol açar. Ravvâs, kendi yolunu anlattığı *Tarîkunâ* adlı şiirinde, hayat prensiplerini özetlerken yalancıyı terk etmeyi de temel bir esas olarak zikreder:

طَرِيقَتُنَا هَجْرُ الْكَذُوبِ وَتَرْكُهُ وَحُبُّ صَدُوقِ هَكَذَا الْقَوْمِ الَّذِينَ⁶³²

Yolumuz, yalancıyı terk etmek ve onu bırakmaktır. Doğru sözlüleri sevmektir. İşte bu, büyüklerin yoludur.

Çünkü doğruluk, Allah katında da kullar katında da sevimlidir. Yalancılık, kişi yakınlık kisvesine bürünse bile, kınanmış ve dışlanmış bir sıfattır. Yalancının hâline en büyük uyarı, Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: ﴿فُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ “*Yalancılar kahrolsun.*”⁶³³ Yine Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler.*”⁶³⁴ Dolayısıyla yalan, münafıklığın alâmeti, helâke giden yolun işaretidir. Selamet isteyen kimse doğruluğa sarılmalı, yalancıyı terk etmelidir. Zira kalbin aynası, iftira ve ikiyüzlülük tozuyla kirlenmeden önce temiz tutulmalıdır.

Şair, kötü ahlâklı kimseler arasından son olarak hırslı ve cimri kişiyi zikreder. Ona göre, böyle kimselerle birlikte olmak, nefsi küçültür, himmeti daraltır, ruhun ateşini söndürür. Çünkü cimrilik, mal eksikliği değil, mürüvvet ve yiğitlik eksikliğidir.

وتَرْخُخَ عَنِ الْحَرِيصِ بَعِيدًا حَيْثُ بِالْحَرِيصِ تَصْغُرُ الْكِبْرَاءُ⁶³⁵

Hırslıdan uzaklaş, ondan iyice uzak dur! Çünkü hırs, büyükleri küçültür.

⁶³¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 31.

⁶³² Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 320.

⁶³³ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbi'î. *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed 'Abdüsselâm Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1989), 618. ez-Zâriyât 51/10,

⁶³⁴ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/16, (no. 33).

⁶³⁵ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 25-26.

Şair burada, hırsın büyükleri küçülttüğünü söyler. Zira hırs, kişinin yüceliğini lekeleyen, övülmeye değer vakarını bozan bir duygudur. Nefsi, dar bir açgözlülük hapisanesine hapseder. Böylece kişi, başkalarının haklarını ve ihtiyaçlarını göremez hâle gelir. Bunun karşısında ise şair, cömertlerle dostluk kurmayı tavsiye eder. Ama bu dostluk dünyevî bir çıkar için değil, sevap umarak ve nefsi yüceltmek için Allah rızası için olmalıdır. Çünkü dostluk sadece bedensel bir beraberlik değildir, aynı zamanda fikişsel ve ruhsal bir yol arkadaşlığıdır. İnsan, dostunun ahlakından etkilenir. Burada “cömertlik” sadece mal ile değil, aynı zamanda güzel davranışlarla, vakit ayırmakla, duygularını paylaşmakla ve içten nasihat vermekle ölçülür. Şair, sadece cömertlerle beraber olmayı öğütlemekle yetinmez; aynı zamanda toplumda infak ve cömertlik kültürünün yayılmasını ister. Böylece insanlar dünyaya hırsla bağlanmaz, gönülleri daha yüce değerlere yönelir.

واضحِبِ الْأَسْخِيَاءِ لِلَّهِ فَالْتَأْ سُنْ صُنُوفُ أَبْرُهَأِ الْأَسْخِيَاءِ
عَلِمِ الْبَدَلِ كَلِّ قَوْمِكَ زُهْدًا حَيْثُ أَقْصَى الْقَوَافِلِ الْبُخْلَاءِ⁶³⁶

Allah rızası için cömertlerle dost ol! Zira insanların en hayırlısı, veren gönüllerdir.

Her topluluğa infakı öğret, zühdün diliyle. Çünkü kervanların en gerisinde hep cimriler yürür.

Ne güzel bir tasvirdir bu! Şair, cimrileri kervanın en arkasına atılmış yolcular gibi göstermektedir. Sanki onlar iyilik ve ihsan kervanından geri kalmış, hayır yolculuğunda bulunması gereken yerde yok olmuşlardır. Buna karşılık cömertler, kervanın ön saflarında, hareketin ve ilerleyişin merkezindedir. “Kervan” kelimesi burada hayat yolculuğunu sembolize eder. İnsan, bir hedefe doğru yol alır; cömertler bu yolculuğun önünde giderken, cimriler en sonunda kalır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: ﴿وَمَنْ يُوقِ﴾⁶³⁷ “Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar felâha erenlerdir.”⁶³⁷ Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem da şöyle buyurmuştur: “Allah temizdir, temizliği sever; Allah kerimdir, keremi sever; Allah cömerttir, cömertliği sever.”⁶³⁸ İslâm ise insana gerçekçi bir bakış getirir. İnsanların tabiatında ihtiyaçlar,

⁶³⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 25.

⁶³⁷ Haşr 59/9.

⁶³⁸ Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*, 5/111, (no. 2799).

eğlenceler, sevinçler vardır. İslâm ne her sözün zikir olmasını ne de her sessizliğin tefekkür olmasını ister. İnsan güler, oynar, sevinir, yer ve içer. Bunun yanında ibadetlerini de dengeli bir şekilde yapar.⁶³⁹ Nitekim Hanzala hadîsinde Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurmuştur: “*Ya Hanzala, saat ve saat (yani ibadet için bir vakit, hayatın tabii ihtiyaçları için bir vakit).*”⁶⁴⁰ Dolayısıyla Müslüman’ın sohbetlerinde latife yapması, tebessüm etmesi, şakalaşması meşrudur. Yeter ki haddi aşmasın ve kimsenin onuruna saldırmassın.

İşte bu mânâyı Ravvâs şu beytiyle ifade eder:

وَرَوْحٌ بِالْمُبَاحِ الْقَلْبَ حَيًّا فَتِلْكَ بُيِّ سِيرَةٌ خَيْرٌ دَاعٍ⁶⁴¹

Kalbi, mubah olan şeylerle ara sıra dinlendir. Çünkü bu, ey evlâdım, en hayırlı davetçinin Resûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem yoludur.

Şair burada, bedensel ve ruhsal dengeyi sağlayan bir mesaj verir. Allah’ın helâl kıldığı şeylerle meşru şekilde eğlenmek, insana ibadet için güç kazandırır. Ama aynı zamanda kalbin hakikî huzuru zikirle elde edilir.

رَوْحُ الْقَلْبِ تَارَةً بِالْمُبَاحِ وَاجْلُ بِالذِّكْرِ ظُلْمَةٌ الْأَثْرَاحِ⁶⁴²

Kalbi bazen mubah ile ferahlat. Zikirle de gamların karanlığını dağıt.

Bu beyitteki belâgat, zulmet ve zikir arasındaki tezatla ortaya çıkar. Zulmet, gam ve kederi temsil ederken zikir, nur ve itminanı temsil eder. Şair, zikrin ruhun karanlıklarını aydınlatan tek yol olduğunu vurgular.

Müslüman, sadece ibadetlerde değil, toplumsal ilişkilerinde de denge gözetmelidir. Bunun en güzel örneği, büyüklerle küçüklerle olan muamelede görülür. Nitekim

⁶³⁹ An Enes: Rasûlullah’ın (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem) ashabından bir grup, birbirlerine: “Ben evlenmeyeceğim”, dedi. Bir diğeri: “Ben gece namazı kılacağım, uyumayacağım”, dedi. Bir başkası: “Ben oruç tutacağım, iftar etmeyeceğim”, dedi. Bu sözler Peygamber’e (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem) ulaştınca şöyle buyurdu: “Bazı kimseler şöyle şöyle dedi. Ama ben oruç tutar, iftar ederim; namaz kılar, uyurum; kadınlarla evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir.” İbn Hanbel, *el-Müsned*, 21/169, (no. 13534).

⁶⁴⁰ Müslim. *Sahîhu Müslim*, 4/2106, (no. 2750).

⁶⁴¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 138.

⁶⁴² Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 92.

Peygamberimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem buyurmuştur: “Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimizin hakkını tanımayan bizden değildir.”⁶⁴³ Dolayısıyla küçüklerle ilişkilerde merhamet ve şefkat, büyüklerle ilişkilerde ise saygı ve tazim esastır. Küçüklere yetişkin gibi davranmak, onları çocukluklarının masumiyetinden mahrum bırakır. Büyüklerle ise eşit düzeyde, edepsizce konuşmak, onlara yapılacak en büyük haksızlıktır. Ravvâs, bu hakikati şiirinde açıkça vurgular; küçüklerle ilişkide rahmed, büyüklerle ilişkide ise tazim farzdır. Her iki yön, Kur’an ve Sünnet’in ahlâkî öğretisinin temelini oluşturur.

مَارِحَ الطِّفْلَ عَظِيمِ الشَّيْخِ وَقَرَّ رَّبِّ دِينِ فِي طَوْرِهِ اسْتِحْيَاءُ
وَكِرَامُ الْآبَاءِ فَالْفِئْتُ إِلَيْهِمْ مِنْكَ وَجْهًا فَلَلْكَرَامِ رَجَاءُ⁶⁴⁴

Çocukla şakalaş, yaşlıyı ise yücelt ve tazim et! Allah karşısında haya makamında bulunan din sahibine hürmet et.

Kerem sahibi babalara da yüzünü dön! Çünkü kerem ehlinin yanında daima ümit vardır.

Böylece şair, terbiyeyle davranışı, haya ile hürmeti birleştiren paralel bir üslup örer. Sûfî edebiyatının en güzel yüzü bize şöyle görünür; ahlâkî hikmet şiirsel belagatle kucaklaşır, davranış metnin aynasına dönüşür ve edebiyat lafzın süsü değil, ruhun gıdası hâline gelir.

Burada onun derin ıslahî bakışı belirginleşir; menfaatten arınmış, dengeli bir davet olarak tebarüz eder ve hikmetle dolu, merhamet ile takdirle beslenmiş, faziletli ahlâka karşı gayretle yoğrulmuş bir çağrı hâline gelir. Şair burada bir toplum tabibi gibidir; nefislerin hastalıklarını izler, onlara ince, samimi mısralarla tedavi yazar; kulağa değil, vicdana hitap eder. Onun divanında sosyal ilişkilerin boyutları belirginleşir; yalın öğütlerden başlayarak hilekâr, yalancı, cimri ve hasetçi kimselerin dostluğundan sakındırmaya, ardından sAlîhler ve cömertlerle beraber olmayı tavsiye etmeye, hak edene tevazu göstermeye ve hürmete layık olana saygı göstermeye kadar uzanır. Bu tavsiyeler, hakkın izzeti ile halkın merhametini dengede tutan yüksek bir çizgide yer alır. Bu bölüm, sûfî nasihatın derinliğini yansıtır; insan hayatından kopuk değil, bilakis günlük hayatın

⁶⁴³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 11/345, (no. 6733).

⁶⁴⁴ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 26.

ayrıntılına nüfuz eden bir nasihattir. Dünya toprağına ahiret tohumları eker, her asil ahlâkî davranışa, Allah'a ulaşma tohumunu yerleştirir.

3.2.4. Tahvîf ve Tahzîr (Korkutma ve Uyarı)

Tahvîf, İslâmî vaaz şiirinin temel sütunlarından birini teşkil eder. Zira kalplerde derin bir tesiri vardır. Gafil olanı uyandırır, ihmalkârın vicdanını sarsar, Allah'ın sınırlarında cüretkâr davrananı caydırır. Lugat bakımından "tahvîf", (خَوْف) kökünden gelir; korkutma, ürkütme, dehşete düşürme mânâsına gelir. Bundan dolayı "inzâr" da aynı anlamda kullanılır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ﴾ "Ve onları yaklaşan gün ile uyar"⁶⁴⁵ yani onları azapla korkut.⁶⁴⁶ İbn Fâris de nasihati, "korkutma ve uyarı" olarak tanımlamıştır.⁶⁴⁷ Kur'ân'da da masdar formunda geçmiştir: ﴿وَمَا نُزِيلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ "Biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz"⁶⁴⁸ Yani, onları âyetlerle korkuturuz; eğer iman etmezlerse azaba uğratılırlar. Yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿وَنَخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ "Onları korkuturuz; fakat bu, onların ancak büyük bir taşkınlık göstermesini artırır"⁶⁴⁹ Demek ki Allah, kullarını âyetlerle ikaz eder. Fakat bu ikaz, kâfirlerin ve müşriklerin kalplerinde iman yerine inadı, tevazu yerine azgınlığı artırır.⁶⁵⁰

Gazzâlî, Allah korkusunun tek bir sebepten kaynaklanmadığını, kulun makamına göre çeşitlendiğini belirtir. Bazen bu korku, Allah'ı ve sıfatlarını tanımaktan doğar. Kul idrak eder ki Allah bütün mahlûkatı helâk etse buna mâni olacak hiçbir güç yoktur. Bazen de bu korku, günahların çokluğundan ve sürekli işlenen hatalardan kaynaklanır. Bazen de iki sebep birleşir ve kul, Rabb'inin yüceliğini ve kendi hâlinin kötülüğünü aynı anda idrak eder. İnsan, kendisini ne kadar tanır, Allah'ın azametini ne kadar idrak ederse korkusu o kadar artar. Dolayısıyla Allah'tan en çok korkanlar, O'nu ve nefislerini en iyi bilenlerdir. Ne var ki hakikî korku, sadece duygusal bir hâl olarak kalmaz; kalpte iz bırakır ve bu iz

⁶⁴⁵ Mü'min/28:20.

⁶⁴⁶ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, 2/599.

⁶⁴⁷ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi Kuveyt, 1965/2001), 20/290.

⁶⁴⁸ İsrâ/17:59.

⁶⁴⁹ İsrâ/17:60.

⁶⁵⁰ Tabarî, *Jâmi' el-Bayân*, 17/487.

organlara yansır. Böylece kul, günahları terk eder, ibadetlere sarılır. Bu nedenle Gazzâlî şöyle der: “Ağlayan ve gözünü silen kişi değil, korkusundan dolayı cezalandırılacağını düşündüğü şeyi terk eden kimse hakikî korkan kişidir.”⁶⁵¹ Gerçek korku, sadece gözyaşı değil, günahı terk ile kendini gösterir. Ebû Hafs da bu hakikati şu sözle ifade etmiştir: “Korku, kalpte bir kandildir. Onunla oradaki hayrı ve şerri görürsün. Her şeyden korktuğunda ondan kaçarsın ancak Allah’tan korktuğunda O’na kaçarsın.”⁶⁵²

Bu makamda, Hz. Râbi‘a el-‘Adaviyye hakkında rivayet edilir ki çokça ağlar, derin bir hüznün içinde yaşardı. Cehennem (ateş) anıldığı zaman, vecd ve huşû içerisinde baygınlık geçirecek bir hale gelir, bir süreliğine mahlûkatı (etrafındakileri) görmezdi. Secde ettiği yer, dökülen gözyaşlarının yoğunluğundan dolayı küçük bir havuzcuğa benzerdi. Zira kalbinde Allah korkusundan taşan duyguları tutamazdı. Şöyle derdi: “Cehennem ancak benim gibiler için yaratılmıştır.”⁶⁵³ Bu sözüyle Allah’ın azametini ve hesabının ciddiyetini derinden hissedirdi. Onun korkusunun sırrı şuydu: Cehennemden başka her belâyı hafif görürdü; en küçük günahı bile kendisi ile sevgilisi arasına giren bir perde olarak telakki ederdi. Allah’a yakınlıktan uzak kalmak, ona göre ateşin azabından daha ağırdı.⁶⁵⁴ Bu nedenle korku, onda yalnızca bir “heybet makamı” değil, aynı zamanda bir “muhabbet makamı” idi. Nitekim bazı ârifler şöyle demişlerdir: “Korku, Allah’ın kamçısıdır; kullarını ilim ve amelde sebat etmeye sevk eder. Böylece onlar, Allah’a yakınlık mertebesine erişirler.”⁶⁵⁵

Gerçek anlamda Allah korkusu kalpte yerleştiğinde, bu korku kişiye sevgi ve itaati de getirir. Çünkü Allah korkusu, insanların mahlûklardan ya da dünyevî tehlikelerden duyduğu korku gibi değildir. Bu korku, Allah’ın büyüklüğünü ve kudretini idraktan doğan bir huşûdur. Kul bilir ki Allah kâinatın mutasarrıfıdır, Rahîm ve Ğafûr’dur ama aynı zamanda adildir ve emrine karşı geleni cezalandırmaya kadirdir. İşte bu korku,

⁶⁵¹ Gazzâlî, *Ihyâ’ ‘Ulum el-Dîn*, 1503.

⁶⁵² Muhammad b. Ya‘kub Fîrûzâbâdî, *Besaairu zevi’t-temyiz fi letaifi’l-Kitabi’l-Aziz*, thk. Muhammad ‘Alî el-Naccâr (Kahire: el-Maqlis el-A‘lâ li-’ş-Şu‘un el-İslâmiyya – Lecnet Ihyâ’ el-Turâs el-İslâmî, ty.), 2/577.

⁶⁵³ Abdülkadir Îsâ, *Hakâ‘ik ‘an el-Tasavvuf*, 239.

⁶⁵⁴ ‘Abdü’l-vehhâb eş-Şa‘rânî, *Levâkihu’l-Envâri’l-Kudsiyye fi Beyâni’l-‘Uhudi’l-Muhammediyye*, thk. Muhammed ‘Abdü’s-Selâm İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005), 436.

⁶⁵⁵ Abu el-‘Abbâs İbn Kudâma el-Makdisî, *Muhtasar Minhâj el-Kâsidîn* (Şam: Maktabat Dâr el-Bayân, 1978), 303.

dostlardan, Resûlullah ve ashabından ayrılık, ölümün şiddetli halleri ve Allah'ın huzurunda sırların açığa çıkacağı an; o gün cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğimi bilmememdir."⁶⁵⁹

Çoğu zaman kabir karanlığı düşüncesi, kişinin dünyadaki amellerine göre hak ettiği karşılıkla ilişkilendirilir ve şair okuyucuyu iki seçenekle karşı karşıya bırakır; Allah'ın hidayetiyle yürüyenlere ahirette nur, yoldan sapanlara ise karanlık. Bu açıdan bakıldığında şairin diğer beyitlerinden de korkunun kaynağını, dayanaklarını ve çıkış noktalarını tespit edebiliriz.

وَكُنْ مَعَ الشَّرِّ وَلَا زِمٌ حُكْمُهُ فَظَلَمَهُ الْقَبْرِ جِزَاءُ مَنْ عَدَا⁶⁶⁰

Şeriatla beraber ol, hükmüne sımsıkı sarıl. Zira kabir karanlığı, ona karşı gelenin cezasıdır.

Allah korkusunun iki sebebi vardır. Ya azabından, cehenneminden ve alevinden korkudur – ki Yüce Allah kitabında bunu çokça zikretmiştir. Nitekim şöyle buyurur: ﴿لَهُمْ﴾ *“Onların üstlerinden ateşten gölgeler, altlarından da (ateşten) gölgeler vardır. Allah kullarını bununla korkutur. Ey kullarım, Bana karşı gelmekten sakının!”*⁶⁶¹ Ya da Allah'ın zatına duyulan heybetten kaynaklanan korkudur. Çünkü O, zatıyla korkulmaya layıktır. Bunun en yüksek derecesi, Allah'tan perdeyle ayrılma yani mahrum kalma korkusudur. Bu ise Allah'ı tanıyan ariflerin korkusudur. Onlardan aşağı derecede olanların korkusu ise azap, sorgu ve hesaptandır.⁶⁶² Şair burada bu tür korkuyu, yani sadece Allah olduğu için O'ndan korkmayı dile getirir.

فَكَأَنَّمَا نَوْحُ الْحَمَامِ رَجِيْلُهُمْ جُنْحُ الدَّجَى بِعَجَائِبِ الْأَذْكَارِ
يَبْكُونَ قَدْ رَقَّ الْجَمَادُ لِحَالِهِمْ خَوْفَ الْمُهَيِّمِينَ لَا لِخَوْفِ النَّارِ⁶⁶³

Sanki güvercinlerin iniltisi, gecenin koyu karanlığında garip zikirlerdir.

⁶⁵⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 47/170.

⁶⁶⁰ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 29.

⁶⁶¹ ez-Zümer: 39/16.

⁶⁶² İbn Kudâme el-Makdisî, *Muhtasar Minhâci'l-Kâsidîn*, 305.

⁶⁶³ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 134.

Onlar ağlarlar; hallerine katı taş bile yumuşar. Çünkü korkuları Mevla 'dandır, ateşten değil.

Buradaki teşbih, güvercinlerin iniltilerini pişmanlık ve yakarışın sembolü olarak sunar. “Zecîl” kelimesi, güvercinin çıkardığı ahenkli iniltiyi ifade eder. Şair, bu sesi sıradan bir inilti değil, derin bir duygusal hâl, haşyet ve tevbenin sesi olarak yorumlar. Zikir ve huşûnun tesiri öylesine büyüktür ki cansız taş bile onların hâline merhamet eder. Şair ayrıca, insanlara eziyet etmenin akıbetinden de korkutur. Bu da şu ayeti hatırlatır: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا لَهُمْ فَحَدِّثْهُمْ بَأْسَ الَّذِي كَانُوا يُعْذِرُونَ﴾ “İman eden erkeklere ve kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler, şüphesiz ki büyük bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.”⁶⁶⁴ Şair, ince bir istihza ile kulun tuzağının bir yana, Allah’ın mümin kullarını korumasının başka bir yana olduğunu vurgular. Çünkü Allah, tuzak kuranların tuzağını boşa çıkarır ve hilelerini kendi boyunlarına dolandırır. Nitekim ayette de buyrulur: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “Şüphesiz Allah, iman edenleri savunur”⁶⁶⁵

خَفَ إِلَهًا كَمَا رُمْتَ أَدَى لِلْأَجْبَاءِ لَهُ عَظَلَا
هُمْ بِحِفْظِ اللَّهِ يَا مَسْكِينُ نَمَ أَنْتَ بِالْوَهْمِ أَدَرْتَ الْفَلَا
هُمْ بَعَيْنِ الْمُصْطَفَى فِي مَدَدٍ كَمَا حَارَبْتَهُمْ حَارَبَكَ⁶⁶⁶

Allah'tan kork! Ne zaman ki dostlarına zarar vermek istesen O Allah seni o kötülüğünden alıkoyacaktır.

Onlar Allah'ın korumasındadır, ey zavallı, sen ise uyu! Sen vehimlerle gökleri döndürdüğünü sanıyorsun.

Onlar, Mustafa'nın Sallallâhu Aleyhi ve Sellem nazarında sürekli bir destek içindedirler; ne zaman onlarla savaşsan, O da seninle savaşır.

Bu beyitler, başkalarına zarar vermeye kalkışan kişiye yöneltilmiş güçlü bir uyarı taşır. Şair, Allah korkusunu hatırlatarak insana mesaj verir: “Sakın kullara eziyet etme, çünkü onlar Allah’ın himayesindedir.” Buradaki (*nem*) uyu ifadesi, ince bir istihza taşır; şair düşmana adeta şöyle der: “Sen uyumaya devam et. Çünkü bütün çaban boş bir hayaldir.” Bu benzetme, düşmanın kendini evreni yöneten biri gibi sanmasıyla alay

⁶⁶⁴ el-Ahzâb: 33/58.

⁶⁶⁵ el-Hac: 22/38.

⁶⁶⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 229-230.

etmektedir. Ayrıca şair, düşmanlarına ve özellikle hasetçilere karşı dua ile mukabele eder. Çünkü hasetçi, başkasındaki nimetin devamını çekemeyen ve onun yok olmasıyla huzur bulan kimsedir. Bu, Allah'ın taksimine razı olmamaktır ve İslam'da en tehlikeli kalp hastalıklarından biri olarak görülür. Haset sadece bireysel ilişkileri bozmakla kalmaz; toplumsal güveni de sarsar, kin ve düşmanlığı yayar. Bu yüzden İslam, kader inancını güçlendirerek başkası için “Allah bereket versin” diye dua etmeyi öğreterek ve nimetlerin ilahi taksimle verildiğini hatırlatarak bu hastalığı tedavi etmeye yöneltmiştir. Nitekim Peygamber Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Haset, odunun ateşi yiyip bitirdiği gibi, insanın hasenatını yer bitirir.*”⁶⁶⁷

Şairin Haset edenlere karşı duası, kalbini dolduran öfke ve üzüntünün bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Haset edenin niteliğini az önce açıkladığımız gibi onun kurnazca hilelerinden dolayı şair, şu dizeleriyle Rabbine yakarmaktadır:

وَرُدَّ سِهَامَ الْحَاسِدِينَ لِنَحْرِهِمْ وَخَذَهُمْ بِبَتْرِ الْبَطْشِ مِنْ مَضْمَرِ الْمَكْرِ
وَصَبَّ عَلَيْهِمْ مِنْ عَذَابِكَ مَاطِرًا يَسُومُهُمْ فِي سَاعَةِ اللَّهْوِ بِالشَّرِّ
فَقَدْ أَبْطَلُوا حُكْمًا وَسَاءُوا سَرِيرَةً وَقَدْ أَظْهَرُوا الْإِفْسَادَ فِي الْبَحْرِ وَالْبَرِّ⁶⁶⁸

“*Haset edenlerin oklarını kendi boyunlarına çevir ve gizledikleri hileden dolayı onları keskin kudretinle kökten kopar.*”

Üzerlerine azabından yağmur gibi indir ki gaflet saatlerinde onlara kötülük tattırsın.

Çünkü onlar hükmü boşa çıkardılar, iç dünyalarını çirkinleştirdiler ve kara ile denizde fesadı yaydılar.

Bu dizeler, zulmeden ve Haset edenlere karşı ilahî intikam çağrısını içeren güçlü belâgat örnekleridir. Şair, Haseti hedefini delip geçen bir ok gibi tasvir etmiş, ardından bu okların kendi sahiplerine geri dönmesini dilemiştir. (*betr*) kelimesini kökünden kesmek kullanarak onların gizli niyetlerinden dolayı kökten sökülüp yok edilmelerini istemiştir. Ayrıca “azabın yağmur gibi inmesi” ifadesi, azabın yoğunluğunu ve her yere ulaşmasını vurgulamakta, özellikle de gaflet anlarında gelen ani ilahî cezayı tasvir ederek

⁶⁶⁷ İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, 2/1408, (no. 4210).

⁶⁶⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 122.

korkuyu artırmaktadır. Onların kalplerinde yalnızca ihanet, hıyanet ve kötülük vardır. Bu da ahlâkî ve fikrî açıdan ne kadar aşâğılık olduklarını göstermektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulmuştur: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ “*Karada ve denizde fesat ortaya çıktı.*”⁶⁶⁹ Hasan el-Basrî de bu hakikate dikkat çekerek şöyle demiştir: “*Zalîm birini, mazluma bu kadar benzeyen bir Haset edenden daha çok görmedim. Onun nefesi daimidir, hüznü bitmez, kıskançlığı tükenmez.*” Ardından eklemiştir: “*Hasetin ne adaletli bir yanı var! Haset eden, daha hedefe varmadan kendini öldürür.*”⁶⁷⁰

Şairin bu tür bedduaları ve tasvirleri, divanında sıkça başvurduğu korkutma (tahviîf) ve uyarı (tahzîr) üslubunun bir parçasıdır. Özellikle de hasetçilere ve düşmanlarına yönelik olarak hem tehdit hem de alay dolu imgeler kullanmış, onların sonunda ilahî adalete yenileceklerini vurgulamıştır. Böylece Ravvâs’ın şiirinde meydan okuma ve uyarı ruhu belirgin bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. O, çeşitli yerlerde hakkın daima üstün geleceğini, zalîmlerin ise hak ettikleri cezaya uğrayacaklarını ifade etmiş, aynı zamanda müminlere sabır ve sebat çağrısı yapmıştır. Böylece ilahî adaletin er ya da geç tecelli edeceğini hatırlatarak zayıfların korunacağına, mazlumların destekleneceğine dikkat çekmiştir.

قُلْ لِلْأَعَادِي رُويِدًا وَاذُقُوا خَبْرًا
مِنَ السَّمَاءِ صُرِعْتُمْ مَا لَكُمْ دَارُ
نَمْنَا عَلَى الْأَمْنِ رَيْبٌ يُرْلَزُنَا
وَاللَّهُ لِلْمُخْلِصِ الْمَكْسُورِ جَبَّارُ
رُؤْمُكُمْ بِنَا أَخَذَ ثَارٍ فَانْتَبُوا وَإِذْ
مِنْكُمْ بِعِزِّمِ التَّجَلِّي يُؤْخَذُ النَّارُ⁶⁷¹

Düşmanlara de ki: “Yavaş olun ve gökten gelecek haberi bekleyin! Çünkü siz yıkıldınız, artık size ait bir yurt kalmadı.”

Biz güven içinde uyuduk, ama bir sarsıntı kalbimizi titretti. Oysa Allah, samimi ve kırık gönüllü kullarının mutlak destekçisidir.

Bize karşı intikam almak istediniz, öyleyse bekleyin! Çünkü size karşı intikam, ilâhî tecellînin azmiyle alınacaktır.

⁶⁶⁹ er-Rûm 30/41.

⁶⁷⁰ Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2003), 3/286.

⁶⁷¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 130.

Şair, düşmanlarının durumlarının ani ve kesin bir şekilde değişeceğini, gökten gelecek bir haberle onların zelil olup izzetlerini kaybedeceklerini dile getirir. “Gökyüzünden” ifadesi, kaderin Allah’ın elinde olduğunu, onların ise sadece O’nun emrini icra eden araçlardan ibaret olduklarını hatırlatır. “Düşmanlara söyle (*ruveyden*) yavaş olun ifadesinde kullanılan emir kipi, meydan okuma ve güven havası taşır. Sanki şair, hasımlarını sonlarının yakın olduğuna karşı uyarır. Bu haberin kaynağının Allah olması, korkutucu bir derinlik katar. Çünkü o, beşerî bir güçten değil, gaybı bilen Allah’tandır. (*suri ‘tum*) Yıkıldınız fiilinin geçmiş zamanda gelmesi ise bu sonucun kesin ve gerçekleşmiş gibi görüldüğünü ifade eder. Nitekim Peygamber Efendimiz Sallallâhu Aleyhi ve Sellem de mazlumun duasının Allah katında engellenmeyeceğini belirtmiştir: “*Mazlumun duasından sakının; zira onun duası ile Allah arasında perde yoktur.*”⁶⁷² Allah buyurur: ‘*İzzetim ve celâlim hakkı için, seni elbette vakti gelince yardım edeceğim.*’”⁶⁷³

İkinci beyitte şair, düşmanlarının kalbinde şüphe ve sarsıntı uyandırdığını itiraf eder. Güven içinde olmasına rağmen kalbine bir tereddüt düşmüştür. Ancak Allah’ın rahmedi, kırık kalbini onarmış, azmini kuvvetlendirmiştir. Burada “emniyet” ile “şüphe” arasındaki zıtlık, dış görünüşteki sükûnet ile içteki çalkantıyı gösterir. Bu, görünürdeki huzurun aslında daha büyük bir felaketin işareti olabileceğini ima eder. Üçüncü beyitte ise şair, kendisine karşı kin güden düşmanlarına açık bir meydan okuma yöneltir. Onlara sabretmelerini, zira ilâhî kudretin tecellisi karşısında direnemeyeceklerini alaycı bir dille söyler. Böylece onların bütün tuzaklarının kendi başlarına döneceğini ifade eder. “Allah kiminle beraber olursa o asla mağlup olmaz; mağlup olmayan kimse de hüzne kapılmaya lâyık değildir.”

Sonuç olarak Ravvâs’ın şiirlerinde korkutma (*tahvîf*) ve uyarı (*tahzîr*), vaaz yapısının temel direklerindedir. Şair, çeşitlendirdiği üslûp ve belâgatli tasvirleriyle gafilleri uyandırmış, uyuyan vicdanları harekete geçirmiştir. Kur’ân ve sünnetten beslenen bu korkutma üslûbu, sadece azap tehdidiyle sınırlı kalmaz, Allah’ın yüceliğini, adaletini ve kudretini hatırlatarak ruhu sarsar. Bu bağlamda korkutma, bir eğitim aracıdır. Nefse acziyetini hatırlatır, önceliklerini yeniden düzenler ve onu Allah’a yönelmeye sevk eder. Korkuda huzur, uyarıda ise güven vardır. Ancak hatırlatma fayda vermediğinde şairin dili

⁶⁷² İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre: “*Nebi (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem) Muaz’ı Yemen’e gönderdi ve ona şöyle dedi: ‘Mazlumun duasından sakın, çünkü onun duası ile Allah arasında hiçbir perde yoktur.’*” Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, 3/129, (no. 2448).

⁶⁷³ el-Münzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb*, 3/130.

daha sertleşir ve زجر zecr (azarlama, sert uyarı) devreye girer. Bu, korkutmanın karşıtı değil, onun devamıdır. Hakkın çığnenmesine karşı duyulan gayretin ve öfkenin bir yansımasıdır.

3.2.5. Zecr (Azarlama)

Eğer kalpte telyîn (yumuşatma) kandilleri sönmüşse tezkîr (hatırlatma) ateşı de küllemişse nasihat ve tahzîr (uyarı) artık inatçı nefisleri ıslah etmeye güç yetiremiyorsa işte o zaman kulakları sarsacak, gafilleri uyandıracak bir nida gerekir. Bu, hakikati bâtılın yüzüne çarpan, sözü isyanın sırtına kamçı gibi indiren, gaflette ısrar edenleri yıldırım gibi çarpan zecr (azarlama) üslubudur.

Zecr men etme ve azarlama demektir. el-Halîl şöyle der: (رَجَرْتُ فَلَانًا عَنْ سُوءٍ فَأَنْزَجَرُ) yani:⁶⁷⁴ “Ona kötülüğü yasakladım, o da bundan vazgeçti.”⁶⁷⁵ (رَجَرْتُهُ وَأَزْدَجَرْتُهُ فَأَنْزَجَرُ وَأَزْدَجَرُ) ifadesi bağırarak ve sert bir şekilde men etmek anlamına gelir.⁶⁷⁶ Hadîs-i şerifte “كَأَنَّهُ زَجَرَ” yani “nehy etti” şeklinde geçer; hadîslerde geçen (nehiy, azarlama) çoğunlukla “yasaklama” anlamında kullanılır.⁶⁷⁷ (رَجَرَ الْإِبِلَ) develeri yönlendirmek ifadesi de develeri bağırarak hızlandırmak anlamına gelir.⁶⁷⁸ ﴿فَالرَّاجِرَاتِ رَجْرًا﴾ âyetindeki ifade, Katâde’ye göre Kur’ân’ın (رَوَاجِرٍ) engelleyici uyarılar olup, kötülüklerden sakındırmayı ifade eder.⁶⁷⁹ Mecazî kullanımına örnek olarak (رَجَرَ الرَّاعِي النَّعَمَ) çobanın hayvanları sesle sürmesi gösterilebilir.⁶⁸⁰ Ayrıca ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ ifadesi “O sadece bir tek çığlıktır”⁶⁸¹

⁶⁷⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 6/61.

⁶⁷⁵ Ebû Alî el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-Luğa*, thk. Hişâm et-Ta'ân (Beyrut: Mektebetü'n-Nahda Bağdad, 1975), s. 660.

⁶⁷⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/668.

⁶⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/319.

⁶⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/319.

⁶⁷⁹ el-Bağavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 4/26.

⁶⁸⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/409.

⁶⁸¹ Nâzi'ât: 79/13.

anlamına gelir.⁶⁸² Benzer şekilde (رَجْرُهُ عَنِ السَّيِّءِ) ifadesi, ondan men etti veya sertçe uyardı anlamında kullanılır.⁶⁸³

Zecr şiddet temelli bir hitap türüdür. Görünüşte sertliktir fakat özü “acıtan bir merhamet” tir. Tıpkı annenin çocuğunu bir zarardan korumak için onu dövmesi gibi düşünülebilir. Nasihat eden bir şair bilir ki nefisler aynı değildir. Bazısı sadece asil öfke ve samimi nefesler ile uyanır, vicdanları tutuşturur. Zecr bir kişiyi bağırarak küçümseyici bir şekilde kovmak demektir. Mesela (رَجْرَ السَّائِلِ) dilenciyi azarladı yani onu sertçe geri çevirdi anlamına gelir.⁶⁸⁴ Özetle zecr tehdit yoluyla engellemeyi ifade eder.⁶⁸⁵ el-Karâfi şöyle açıklar: (الرَّوَّاجِرِ) caydırıcı uyarılar şer‘an meşru olup muhtemel fesatları engellemek için konulmuştur. Çoğu zaman günahkârlara uygulanır; hem onları masiyetten vazgeçirmek hem de sonradan gelenlere ibret olmak için. Ancak fiilî günah olmadan da uygulanabilir; örneğin çocuklar ve deliler için zecr yapılır, bu da onların zararlarını önlemek ve ıslah etmek içindir. Aynı şekilde hayvanlar da zecr ile yönlendirilir.⁶⁸⁶

Zecr yöntemi, konuşanın sert tavrın daha isabetli olacağı kanaatine vardığı durumlarda kullanılan bir yaklaşımdır. İbnü'l-Vezîr, nasihatte yumuşatma ve hatırlatmadan caydırma ve sert uyarıya ancak iki şartla geçilebileceğini belirtmiştir.⁶⁸⁷ Buna göre konuşan, diyalogda sertlik kullanmanın muhatabı hakka ikna etmede veya delili daha açık bir şekilde ortaya koymada daha etkili olabileceğine inanmalıdır. Bunu ise yalnızca içgüdü veya hevâdan değil, samimi bir niyetle yapmalıdır.

Ravvâs, üslubunda keskin bir alay, sarsıcı hakikatler ve kötü akıbetten uyarılar üzerine bina etmiştir. Sağlam bir dil ritmi, kısa ve çarpıcı cümleler, coşku dolu ifadeler kullanarak metinlerine duyguları harekete geçiren ve zulmü engelleyen güçlü bir beyan gücü kazandırmıştır. Onun sûfi basîreti ve ruhî tecrübesiyle kavradığı şey şudur ki manevi hastalıklar, nefsin saflığını ve sülûkun selametini tehdit eden en tehlikeli afetlerdendir.

⁶⁸² Ahmed Ridâ, *Mu‘cem Metni’l-Luğa* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1960), 3/16.

⁶⁸³ Ahmed Ridâ, *Mu‘cem Metni’l-Luğa*, 3/16.

⁶⁸⁴ Ahmed Ömer, *Mu‘cemü’l-luğa el-‘Arabîyye el-mu‘âsıra*, 2/973.

⁶⁸⁵ Ebû'l-Hasan ‘Alî el-‘Adavî, *Hâşiyetü’l-‘Adavî ‘alâ Şerhi Kifâyeti’t-Tâlib er-Rabbânî*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ‘î (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 1/121.

⁶⁸⁶ Şihâbuddîn el-Karâfi, *el-Furûk* (Riyad: ‘Âlemü’l-Kütüb, ty.), 1/211.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-‘Avâsım ve’l-Kavâsım fi’z-Zebbi ‘an Sunneti Ebi’l-Kâsim*, thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1994), 1/234.

Kalbi gizlice kemirir, insanın Rabbi ve mahlûkatıyla olan ilişkisini bozar. Bu sebeple o, nasihat eden bir gözle ve uyarıcı bir dille onlarla yüzleşmiştir. Uyarıda yumuşaklık göstermemiş, yönlendirmede taviz vermemiştir. Onun uyarıları, bu manevi hastalıkların büyük tezahürlerini kapsayacak biçimdedir; önce haset, sonra övünme ve ardından kalp huzurunu bozan, ruhun özünü kirlüten diğer kötü sıfatlar gelir. En nihayetinde, kulluğun sınırlarını aşmayı hedef alan ve yüksek bir uyarı niteliği taşıyan bir ifadeyle bitirir; çünkü bu tür aşırılıklar tevhidi zedeler ve murakabe ile inabe esaslarını zayıflatır.

Bizim bu konudaki ele alışımız sadece bu âfetleri tasvir etmekle sınırlı kalmayacaktır. Aynı zamanda şairin onları nasıl karşıladığını anAlîz edecek, kullandığı sanatsal ve ifade araçlarını inceleyeceğiz. Böylece onun şiirinin nasıl keskin bir terbevî hitaba, bâtinî karanlıklara karşı bir dil silahına dönüştüğünü, erdem ve kemâlin bekçilerini onların karşısına diktiğini göreceğiz.

3.2.5.1. Hasetten Sakındırma

(ح س د) “Haset, bir kimsenin elindeki nimetin ondan zail olup kişiye intikal etmesini arzulamaktır.”⁶⁸⁸ Resûlullah’ın şu sözü:⁶⁸⁹ “لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ” yani “İki durumda dışında haset yoktur.” Buradaki ifade, ancak iki şeyde övülen ve kınanmayan bir ‘haset’ olabileceği anlamına gelir.⁶⁹⁰ Övülen haset (hasad-ı mahmûd): Bir kimsenin sahip olduğu nimetin yok olmasını değil, onun gibi bir nimetin kendinde de bulunmasını istemektir. Buna gıpta denir. Kınanan ve gerçek anlamdaki haset (hasad-ı mezmûm): Bir nimetin sahibinden zail olmasını ve kendisine geçmesini temenni etmektir. İşte bu, hakiki hasettir.⁶⁹¹

Haset, Arap edebiyatında önemli bir yer tutmuştur. Şairler ve yazarlar, onun tehlikelerini ve ondan sakındırmayı dile getirirken çok çeşitli tasvirler ve ifadeler kullanmışlardır. Çünkü haset, nefisleri bozmakta, ilişkileri parçalamakta ve niyetleri kirlenmekte yıkıcı bir etkiye sahiptir. Onların gözünde haset sadece kötü bir ahlâk değil,

⁶⁸⁸ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârî's-Sihâh*, 72.

⁶⁸⁹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1/25, (no. 73).

⁶⁹⁰ İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, Ebû'l-Fazl. *Meşârikül-Envar ala Sihahil-Asar fi Şuruhi Garibil-Hadis*, thk. el-Mektebü'l-ilmî bi-Dâru'l-Kemâli'l-Müttehîde (Şam: Dâru'l-Kemâli'l-Müttehîde, 2016), 1/431.

⁶⁹¹ el-Yahsûbî, *Meşârikü'l-envâr*, 1/431.

gizlice sinsice ilerleyen derin bir ruhsal hastalıktı. Sessizce kalbi kemirir, insanı güzel ahlâklardan uzaklaştırır ve Allah'ın gazabına yaklaştırır. Bu yüzden Ebü'l-Alâ, kişinin hasetten uzak durmasını takvânın ve Allah korkusunun bir göstergesi olarak görür ve şöyle der:

إِنْ كَانَ قَلْبُكَ فِيهِ خَوْفٌ بَارِئِهِ فَلَا تُجَاوِزْ حِذَارَ اللَّهِ بِالْحَسَدِ⁶⁹²

Eğer kalbinde Yaratandan bir korku varsa Allah'tan sakınmayı kıskançlıkla çiğneme.

Edebiyatçılar, Haseti güçlü edebî imgelerle resmetmişlerdir. Bazen “içten içe yakan bir ateş”, bazen de “damarlarda dolaşan gizli bir zehir” şeklinde tasvir etmişlerdir. Bu hayAlî tasvirlerle haset, sadece hoş görülmeleyen bir ahlâk değil, mutlaka mücadele edilmesi gereken içsel bir düşman olarak konumlanmıştır. Bu konuda denilmiştir ki: “Hasetçi, meclislerde meleklerden sadece zemmedilmeyi, laneti ve nefreti kazanır.”⁶⁹³ Hasetten sakındırma, pek çok edebî metinde sert bir uyarı tonu ile ortaya çıkar. Bu ifadeler, kendilerini bu gizli hastalığa teslim edenlere karşı keskin bir eleştiri yöneltir. Çünkü haset, ruhun yapısında açık bir bozulmanın göstergesidir ve Allah'ın gazabını celbeden bir sebeptir. Bu yüzden bir adam, kendisine haset edene şöyle seslenmiştir:

أَلَا قُلْ لِمَنْ بَاتَ لِي حَاسِدًا أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَاتِ الْأَدَبِ
أَسَاتِ عَلَى اللَّهِ فِي فِعْلِهِ لِأَنَّكَ لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبَ
فَكَانَ جَزَاؤُكَ أَنْ زَادَنِي وَسَدَّ لَدَيْكَ طَرِيقَ الظَّلْبِ⁶⁹⁴

Ey bana haset eden, söyle bana: Kime karşı edepsizlik ettiğini biliyor musun?

Sen, Allah'ın fiiline edepsizlik ettin. Çünkü O'nun bana bağışladığına razı olmadın.

Ve işte cezan şu oldu: Allah bana nimetimi artırdı, senin talep yolunu ise kapattı.

⁶⁹² Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, “În kâne kalbuke fîhi havfu bâri'îhi...”, *el-Dîvân: Mevsû'atü's-Şi'r el-'Arabî*, erişim: 23 Temmuz 2025.

⁶⁹³ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-Ğâfilîn bi-Ahâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000), s. 182.

⁶⁹⁴ Ebü'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve Muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-bülegâ* (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 2000), 313/1.

Gerçek şu ki Hasetin özü derin bir eksiklik duygusunda ve başkalarının başarısını gördüğünde kendini aşağı hissetmekte yatar. Hasetçi, başkasının kazanımlarına sadece kendi yoksunlukları açısından bakar. Akranlarının üstünlüğünde kendisine yönelik bir tehdit, değerinin küçüldüğü bir işaret görür. Bu seçici körlük, kendi sahip olduğu nimetleri fark etmesini engeller. Böylece o, hınç ve kin esiri olur; kalbinde kıskançlık ateşi yanar ve sonunda onu tüketir. Bu yüzden Muâviye şöyle demiştir: “Bütün insanları razı edebilirim, fakat hasetçiyi asla. Çünkü onu razı edecek tek şey benim nimetime son verilmesidir.”⁶⁹⁵ Kur’ân-ı Kerîm bu ruh hâlinin sapkınlığını şu ayette açıklar: ﴿إِن تَمَسَسْكُم﴾ *“Müminin başına bir iyilik gelse onları üzer.”*⁶⁹⁶ Samimi mümin, kardeşinin başarısıyla sevinir. Hasetçi ise kendi payına düşmeyen şey yüzünden üzüldür. Bu, onun iç âleminin bozukluğuna işarettir.

Edebiyatta hasetten sakındırma, nefsi içten içe kemiren bu duygudan korumaya ve ruhu kirlerinden arındırmaya yönelik bir çağrıdır. Bundan dolayı edebî eserlerde haset, insan vicdanında kapanmayan bir yara olarak tasvir edilmiştir. Ancak tezkiye ile ve Allah’ın kulları arasında taksim ettiği rızka rıza göstermekle iyileşebileceği vurgulanmıştır.

Ravvas hasetçilerin hâlini, düşünce sefaletlerini ve aşağılıklarını defalarca dile getirmiş; onların, en sefillerin bile düşmediği alçaklıklara düştüklerini güven dolu bir imanla ve Allah’ın yardımına olan sarsılmaz bir itimatla açıklamıştır.

نَحْنُ الْبُدُورُ فِي سَمَوَاتِ الْعُلَى
بِكُلِّ ظَمْسٍ مِنْ هُدَانَا شَغَشَعَةٌ
فَقُلْ لِنَابِحِ عَلَيْنَا حَسَدًا
فَلْيَأْتِ إِنْ شَاءَ بِنَابِحِ مَعَهُ
أَيَّدَنَا الْجَبَّارُ رَغْمَ أَنْفِهِ
فَلْيَزْتَقِبْ مِنَ الْغُيُوبِ مَصْرَعَةٌ⁶⁹⁷

Biz, yücelik semalarında dolunaylarız; hidayetimizin her parıltısıyla karanlıkları yarıp aydınlatan.

De ki bize hasetle havlayan kimseye: Varsın, isterse yanına başka bir havlayanı da katsın!

⁶⁹⁵ İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 313/1.

⁶⁹⁶ Âl-i İmrân 3/120.

⁶⁹⁷ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 179.

Bize Cebbâr yardım etti, burnu sürtülse de; gizli âlemlerden gelecek helâkini beklesin!”

Bu beyitlerde meydan okuma, güç ve sebat havası hâkimdir. Hasetten başka silahlı olmayan düşmanlara karşı alaycı bir üslup sergilenmektedir. Dizeler, sarsılmaz bir özgüven ve hasetçilere karşı açık bir küçümseme taşır; aynı zamanda Allah'ın kudretine ve nusretine olan iman ruhunu yansıtır. Şair, kendisini ve yol arkadaşlarını dolunaylara benzetir; onlara kin duyanların ulaşması veya zarar vermesi imkânsızdır. Ne kadar çabalasalar da onların makamlarını silemezler; aksine, ışıkları ve parıltıları daha da artar. İkinci beyitte şair, hem tehdit hem de alay taşıyan bir kayıtsızlık sergiler. Haset edenleri havlamaya davet eder; hatta yetmezse yanlarına başkalarını da getirsinler, der. Buradaki “havlamak” mecazı, şaire zarar verme niyetine kinaye olarak kullanılmıştır. Ancak her ne yaparlarsa yapsınlar, Allah onları savunacak ve koruyacaktır. “Gizlilikten gelecek helâkini beklesin” ifadesi, korku yüklü bir tasvirdir. Hasetçinin düşüşünü kaçınılmaz ve mukadder bir son olarak gösterir. Hasetin çirkinliği, Hâlık'a itiraz etmek ve O'na karşı gelmekten kaynaklanır: Allah birine nimet verdiğinde, bir başkasının bundan hoşlanmaması; ardından Allah'ın fiilini bozmak veya O'nun fazlını ortadan kaldırmak istemesidir.⁶⁹⁸ Şair, hasetçilerin hâlini tekrar tekrar ifşa ederek onların aşağılığını ve mantıklarının düşüklüğünü ortaya koyar. Ona göre, hasetçiler en aşağılık kimselerden bile aşağıdır; onları harekete geçiren tek şey kindir, sahip oldukları tek araç ise gürültü ve havlamadır. Haset, hasetçinin kalbinde yanan bir kor gibidir. Ateşi onun hasenatını yakıp tüketir, geriye sadece kalbin yangınını bırakır.⁶⁹⁹ Buna karşılık şair, bu kini sarsılmaz bir güven ve kaymayan bir yakîn ile karşılar. Gücünü Allah'tan alır, O'nun asla boşa çıkmayan yardımına tutunur. Haset dalgaları kabardığında ve gazap dolu gruplar etrafını sardığında gerçek nur Allah'a ihlâsta ve hakka sebatta bulunur. Gerçek mümin, hasetçilerin hilesine aldırılmaz, kin fırtınaları onu sarsmaz. Çünkü onun basireti hidayetle aydınlanmış, akli iman nuru ile pırıl pırıldır.

فَلَا تَبْغِ إِلَّا اللَّهَ وَالزَّمَّ طَرِيقِي وَدَعَّ زُمَّرَ الْحُسَّادِ أَيْ مَالُوا

⁶⁹⁸ Necmuddin et-Tûfî, *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1998), 1/295.

⁶⁹⁹ el-Emîr es-San'ânî, *et-Tahbîr li-Îzâh Me'ânî't-Teysir*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 3/636.

فَأَنْتَ عَلَى عَقْلِ تَنْوَرُ بِالْهُدَى وَفِيهِمْ مِنَ الشَّرْكِ الْخَفِيِّ حَبَالُ
ذُبَابٌ رَأَوْا فَوْقَ الْجِبَالِ وُجُودَهُمْ أَلَا هُمْ ذُبَابٌ وَالْجِبَالُ جِبَالُ
وَلِلَّسْرِ حُكْمٌ لَا يُفَارِقُ أَهْلَهُ وَلِلَّذِينَ مِنْ بَيْتِ النَّبِيِّ رِجَالٌ⁷⁰⁰

“Allah’tan başkasını arama; yalnız O’nu iste ve benim yoluma sımsıkı sarıl.

Hasetçilerin sürülerini bırak, nereye savrulurlarsa savrulsunlar.

Senin aklın, hidayetin nuruyla aydınlandı. Onların içinde ise gizli şirkin

karanlığından gelen bir bozukluk vardır.

Kendilerini dağların üstünde sanırlar; oysa onlar sinekten ibarettir, dağlar ise dağdır, yüceliğiyle baki.

Sır, ehlini asla terk etmeyen bir emanettir ve dinin erleri, Peygamber’in evinden çıkan seçkin kullardır.

Şair okuyucuya yönelişini yalnızca Allah’a has kılmasını, dünya süslerinin peşine düşmemesini ve hasetçilerin, kin tutanların çabalarına aldırmamasını tavsiye eder. (*zumerü’l-hussâd*) hasetçilerin toplulukları ifadesi, onların çokluğunu ve toplumda ne kadar kökleştiklerini gösterir. Kalplerinde Allah’ın taksimine rıza göstermemekten kaynaklı (*eş-şirki’l-hafî*) gizli şirk vardır. Bu da akıllarında karışıklık, fesat ve bozukluk meydana getirir. Daha sonra şair, hasetçileri dağların tepesine konmuş sineğe benzetir. Sinek, sırf dağın üzerinde olduğu için kendisini büyük zanneder. Burada “dağlar”, hak ehline ve sebatkârlara işaret eder. Küçük sinekler, bu yüce dağlara hiçbir zarar veremez; dağ dağ olarak sinek de sinek olarak kalır. Hak ehli, özellikle de Peygamber Efendimiz’in (sav) ehl-i beytinden olanlar, hidayet ve ilmin sırrını taşırlar. Onlar imanın ve ilmin gerçek vârisleridir. Şair, bu beyitlerde hasetçilere mesaj vermek ister. Onları, koca dağlar karşısında aslında hiçbir ağırlığı olmayan sineklere benzetir. Hak gerçektir, ehl-i hak ise köklüdür; iftiralar, kıskançlık okları onlara zarar veremez. Bunu el-Ferez dak’ın şu mısraı özetler:

⁷⁰⁰ Ravvâs, *Mişkâtü’l-Yakîn*, 260.

ما يُضِيرُ الْبَحْرَ أَمْسَى زَاخِرًا أَنْ رَمَى فِيهِ غُلَامٌ بِحَجَرٍ⁷⁰¹

Coşkun denize, bir çocuğun attığı taş ne zarar verebilir ki?

Ve belki de Ravvâs'ın Hasete karşı zecr bağlamında söylediği en etkili şiirlerinden biri, tamamını hasetçilere yönelttiği kasidesidir.⁷⁰² Onların Allah'ın ihsanına karşı aldıkları tavrı şiddetle kınamış, kullarına geniş verdiği nimetlere daralan nefisleriyle alay etmiş, böylece kin bataklığına saplandıklarını ve kadere karşı hoşnutsuzlukla imtihan edildiklerini ortaya koymuştur. Hasetin, haset edilene zarar vermediğini bilakis sahibini kemiren, onu perişan eden bir afet olduğunu hatırlatmıştır. İşte böylece, Ravvâs'ın şiirlerinde nasıl zecr ve caydırıcılık araçlarını haset illetini teşhir için kullandığını görmekteyiz. O, hasetçinin bayağılığını ve mantığının sefaletini gözler önüne sermiş, alay ve meydan okumanın iç içe geçtiği bir üslup ile onun karanlık derinliklerini çekinmeden açığa çıkarmıştır. Ancak bununla yetinmemiş, Hasetin çirkinliğini belirtmekle birlikte bunun karşısına Allah'ın bağışlarına güvenen, küçük kin ve kıskançlıkların üzerine yükselen, hidayet ve yakîn iplerine sınımsız sarılan huzurlu bir mümin nefsin aydınlık tablosunu koymuştur. Eğer bazı yerlerde onun şiirlerinde nefesine duyduğu övünç ve yoluna olan zafer inancı izlenirse bu bir lüks ya da boş bir gurur olmadığı görülür. Bilakis Allah'ın nimetleriyle meşru bir övünç, doğruluktan ve nübüvvet ağacına mensubiyetten kaynaklanan bir itimattır. Ancak bu, onun divanında -bir sonraki bahiste göreceğimiz gibi- nefsinin, soyunu ya da dış görünüşünü ölçüsüzce yüceltenlere karşı sergilediği sert tavırları görmemize engel değildir. Bu kez zecr, batıl övünç ve sahte yüceliğe karşı keskin bir kılıca dönüşecek; boş böbürlenmeyi kınayan, tevazu, doğruluk ve takvayı yücelten sağlam bir şiir duruşuna şahit olacağız.

3.2.5.2. Övünme ve Kendini Yüceltme İddiasını Eleştirme

Ravvâs'ın sert bir eleştirel tavırla üzerinde durduğu psikolojik ve toplumsal olgulardan biri de sahte övünme (التَّفَاخُرُ الضَّعِيفُ) olgusudur. Bu, kişinin şöhret kazanmak ya da dikkat çekmek için gerçekte sahip olmadığı şeyleri iddia ederek benliğini büyütmeye çalışmasıdır. Fakat bunun arkasında ne gerçeklik ne doğruluk ne de sahih bir asalet vardır. Bu davranış bazen ilim iddiasında, bazen mal veya soy-sop üzerinden, bazen de makam aracılığıyla ortaya çıkar. Ancak bunların hepsi insanın özünü ya da gerçek

⁷⁰¹ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Müntehal*, thk. Şeyh Ahmed Ebû Ali (İskenderiye: el-Matba'atü't-Ticâriyye, 1901), 152.

⁷⁰² Tamamına bakınız: Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 314-315-316.

derecesini yansıtmayan boş görüntülerdir. Kulluk yolunda asıl olan kulun, Allah'ı tanıdıkça O'na karşı tevazusunun ve haşyetinin artmasıdır. Hakiki ilim kibir doğurmaz, bilakis kalbi kırıklık ve huşû doğurur. Çünkü Allah'ı tanıyan kimse O'nun azametini ve kendi zayıflığını görür, böylece kalbi kırılır ve organları boyun eğer. Kur'ân da bu hakikati şu sözüyle tasdik etmiştir: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ “Allah'tan, kulları içinde, ancak âlimler (gerçekten) korkar”⁷⁰³ Yani, gerçek haşyet, O'nun sıfatlarını bilen, isimlerini tanıyan ve kudretinin eserlerini idrak edenlerdedir. İbn Kesîr de bu anlamı şöyle açıklamıştır: “Allah'tan O'nu hakikî manada ancak O'nu bilen âlimler korkar. Çünkü yüce, kadir ve âlim olan Allah hakkındaki bilgi ne kadar tam olursa, O'nun sıfat ve isimleri kalpte ne kadar açık olursa, O'na karşı duyulan haşyet de nefiste o kadar büyük ve vicdanda o kadar güçlü olur.”⁷⁰⁴ Böyle bir tefâhur, dış görüntüye özden daha fazla değer verilen toplumlarda sahibini kolayca kandırabilir. İnsan kimliğini sahte bir temel üzerine kurar, bu kimlik sınav karşısında ayakta kalamaz ve kişi sahte bir üstünlük vehminin kurbanı olur. Oysa içi sessizce tükenmektedir. Bu sebeple psikologlar ve filozoflar, insanın sahip olmadığı şeylerle övünmesini, iç boşluğunu gizleyen kırılğan bir maske ve sahibini kendiyile barışmaktan alıkoyan yalan tasavvurların zindanı olarak görmüşlerdir.

Gerçek şu ki, sahte övünme genellikle hakiki bir büyüklükten değil, kişinin benlik algısındaki bir bozukluktan kaynaklanır. Merhum Abbas el-Akkâd da bu anlamın inceliğine işaret ederek “nefsine güven”in farklı görünüşleri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu güven bazen büyüklük kompleksi, bazen etki deliliği, bazen benlik daralması, bazen eksiklik ve meydan okuma deliliği, bazen de hastalıklı narsisizm şeklinde tezahür eder.⁷⁰⁵ Bütün bu durumlar farklı suretlerde görünse de kişinin sahip olmadığı şeylerle övünmesi veya kendi benliğini şişirerek sahte bir güç ve kemal görüntüsü elde etmeye çalışması olarak aynı noktada birleşir. Bu durum, Ravvâs'ın ortaya koyduğu şiiresel işleyişle tamamen örtüşmektedir. Ravvâs, boşluk üzerine inşa edilen, eksiklik duygusundan, tahakküm arzusundan, inattan veya nefesine hayranlıktan doğan

⁷⁰³ Fâtır 28.

⁷⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsü'd-dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 6/482.

⁷⁰⁵ Ahmed Enver Seyyid Ahmed el-Cündî, *el-Ma'ârik el-Edebiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1983), 629.

böbürlenmeye karşı sert bir eleştiri yönelir. Şair, nefiste dengeyi öğütler ve kişinin kendisiyle övünmesinin, gösteriş veya içi boş bir iddiadan değil, samimiyet ve tevazudan kaynaklanması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “*Kendisine verilmediği hâlde (varmış gibi) gösteriş yapan kişi, iki sahte elbiseyi giyen kimse gibidir.*”⁷⁰⁶

“el-Müteşebbi” ifadesi, elinde olandan daha fazlasına sahipmiş gibi gösteren, kendisini başkalarına karşı şişiren kişidir. “İki sahte elbise” benzetmesi ise ya zahitlerin elbiselerini giyip sanki zahitmiş gibi davranan müraiyi ya da kollarına başka bir elbisenin kollarını ekleyerek tek gömleğini iki gömlek gibi gösteren kimseyi ifade eder.⁷⁰⁷ Böylece, insanın sahip olmadığı şeylerle övünmesi, sahibini güven ve itibar kaybına götüren bir seraptan ibaret olup iç boşluğunun kelimelerle doldurulmaya çalışılmasından başka bir şey değildir.

Ravvâs’ın şiddetle reddettiği bu sahte böbürlenme biçimlerinden biri de sevgi iddiasıdır. Zira insanın diline kolayca gelen sevgi sözleri vardır. Ancak asıl zor olan, bu sevgiyi fiillerle, sadakatle ve sebatla kanıtlamaktır. Gerçek sevgi, sadece dilde söylenen bir söz değil; davranışta samimiyet, ahitte sebat ve sıkıntılar karşısında fedakârlık isteyen yüce bir makamdır. İddia ise kolaydır. Çünkü söz söylemek hiçbir şeye mal olmaz. Fakat hakikatin ölçüsü darlık anlarında ve vefanın imtihanında ortaya çıkar. Şair, aşkı dillerinde geveleyen fakat aslında sahte bir iddia ile öne çıkanları, hiçbir meziyeti olmadığı hâlde fazilet ehline karşı cüretkâr olan cahile benzetir ve şöyle der:

سَوَى شَأْنِ ذِي جَهْلٍ يُنَاطِرُ دَا فَضْلٍ	وَمَا شَأْنُ مَنْ يَرَوِي الْعَرَامَ تَبَجُّحًا
غَدَا يَدَّيْعِي الْمَافُؤُنْ مَرْتَبَةَ الْعَقْلِ	يَرُوحُ فَضُولًا يَدَّيْعِي الْفُضْلَ مِثْلَمَا
يَقْرُ بِذِي عَقْلٍ لَبِيبٍ وَذِي خَبْلِ	هُوَ الْحُبُّ شَيْءٌ فِي الطَّبَائِعِ سَاكِنٌ
إِذَا فِيهِ كَانَ السَّرُّ لَا السَّرُّ فِي النَّصْلِ	وَلَكِنْ شُجَاعُ الْقَوْمِ يَفْعَلُ نَصْلَهُ
حَدِيدٍ نِصَالٍ مُصَلَّتٍ بِبَيْدِ النَّدْلِ	وَمَا النَّفْعُ مِنْ سَيْفٍ مُصَاغٍ بِجَوْهَرٍ
بِهَامَتِهِ مِنْ رَاحَةِ الْبَطْلِ الْفَخْلِ ⁷⁰⁸	مَتَى نَازَلَ الْفَخْلَ الشُّجَاعَ رَأَيْتَهُ

⁷⁰⁶ Buhârî, *Sahîhu 'l-Buhârî*, 7/35, (no. 5219).

⁷⁰⁷ Ebû Abdullâh Muhammed el-Mâzerî, *el-Mu'allim bi-Fevâ'idî Muslim*, thk. Muhammed eş-Şâzîlî en-Neyfer (Tunus: ed-Dâruü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1988), 3/140, (no. 1000).

⁷⁰⁸ Ravvâs, *Miškâtü 'l-Yakîn*, 262.

Aşkı böbürlenerek anlatan kimsenin hâli, fazilet ehline meydan okuyan bir cahilden başka nedir ki?

O, boş bir gururla fazilet iddia eder; tıpkı akıldan nasibi olmayan sefihin kendini akıllı sanması gibi.

Oysa aşk, tabiatın derinliklerinde gizli bir cevherdir; hem akıllı olana hem de deli olana sirayet eder.

Fakat hakiki yiğit, kılıcının darbesiyle tanınır; zira asıl sır kılıçta değil, yiğidin ruhundadır.

Mücevherlerle süslü bir kılıç neye yarar, eğer keskinliği alçak birinin elindeyse?

Ve ne zaman bir kahraman, yiğit bir hasma karşı çıksa, onun alın yazısını kahramanlığının avucunda görürsün.

Şair bu beyitlere, azarlayan bir nasihat ruhuyla başlar; sitemkâr değildir, fakat kalplere sinsice sızan bir afeti, yani sahte sevgi iddiasını, tedavi etmek ister. Çünkü anlamların yüzeyselleştiği, duyguların sahteleştiği bir dünyada, sevgi bazı insanların dilinde böbürlenme sözüne dönüşmüş fakat filde ve hâlde hiçbir karşılığı kalmamıştır. Ne de güzel söylemiştir Yahyâ b. Mu'âz: *“Allah sevgisini iddia eden, fakat O'nun sınırlarını gözetmeyen, kesinlikle samimi değildir.”*⁷⁰⁹

Şair, uykusuzlukla yoğrulmamış, gözyaşlarıyla arınmamış, imtihan ateşinde sınanmamış bir sevgiyle övünenleri eleştirir; onları, hiçbir hazırlığı olmayan bir ahmağın fazilet ehline meydan okumasına benzetir; ellerinde hakikatin araçları yoktur, sadece zan ve kibir vardır. Bu söz de bu konuya işaret eder: *“Zünnûn'a, 'Rabbimi ne zaman severim?' diye soruldu. O da, 'Allah'ın hoşlanmadığı şeyler sana sabırdan daha acı geldiğinde,' dedi.”*⁷¹⁰ Daha derin bir eleştiriye geçerek şunu vurgular: *Sevgi ne zayıf bir zihinsel iddiadır, ne de kırılğan bir duygusal heyecandır; o, içsel bir hazırlık ve ruhî bir istikamettir. Nasıl ki ışık ancak berrak camda karar kılar, gerçek sevgi de kirli kalpleri veya kapalı akılları tanımaz. Bu yüzden Ebû Ya'kûb en-Nahrecûrî şöyle der: “Allah*

⁷⁰⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Revâ'i'u't-Tefsîr “el-Câmi' li-Tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî”* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2001), 1/202.

⁷¹⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977), 31.

sevgisini iddia eden, fakat Allah'a içinde muvafakat etmeyen kimsenin iddiası bâtıldır; Allah'tan korkmayan her sevgili, aldanmıştır.”⁷¹¹

Şair, sahte sevgi iddiasının maskesini düşürdüktan sonra sevginin sözle değil, sadık kalplerle ve asil davranışlarla tartıldığını belirterek daha sert bir eleştiriye yönelir. Bu defa, kendilerine üstünlük atfeden, değerleri unvan ve gösterişle ölçenlere hitap eder. Böylece, bu beyitlerde yüzü sertleşir; cehalet ve iddia ile yükseldiğini sananlara cevap verir, hakikat ehlinin saklı anlamlarını ortaya çıkarır, zannedilen büyüklüğü zengin elbiselerde veya yüksek binalarda olmadığını vurgular.

غَرَكَ الْمَشْهُودُ مِنْ هَيْئَتِنَا يَا أَخَا الْجَهْلِ الْمَعَانِي تَسْتَرُّ
تَنْبِي قَوَّالًا نَطُوقًا أَنْقَا وَلَهُ زَيْقٌ وَسَيْعٌ أَخْصَرُّ
أَوْ لَهُ قَصْرٌ رَفِيعٌ شَامِخٌ وَالْمَعَانِي أَنْتَ مِنْهَا أَقْصَرُّ
يَا أَخَا الْجَهْلِ تَنْبَهُ وَانْتَصِحْ خِرْقَةً تُبَلَى وَقَصْرٌ يُدْتَرُّ
أَنْتَ ظَلَّيْتَ بِنَا مَا لَمْ يَكُنْ كَمْ عَجُولٍ حِينَ يَمْشِي يَغْتُرُّ
أَرَأَيْتَ اللَّبَّ مِنْ بَاطِنٍ وَالَّذِي فِي كَنْزِهِ يُدْخَرُّ
رُبَّ حَالٍ صَبِيٍّ فِي خِرْقَتِنَا دُونَهُ الْبَحْرُ إِذَا يَنْهَمِرُ⁷¹²

“Gördüğün sûretimiz aldattı seni, ey cehâlet kardeşi, mânâlar gizlidir içte.

Ararsın süslü sözlü, ince zarif kimseleri, yeşil kuşakla donansın diye.

Yahut yüksek, görkemli saray beklersin, hâlbuki mânâlardan en uzak olan sensin.

Uyan ey cehâlet kardeşi, ibret al: Hırka eskir, saray da bir gün yıkılır.

Bizde olmayanı bize zannettin; nice aceleci vardır ki yürürken düşer.

Hiç gördün mü özü, içte saklanana, hazinelerde gizlenen kıymeti?

Nice hâl vardır hırkamızda saklı, taşsa bile deniz, ulaşamaz ona.”

Bu beyitlerde Ravvâs'ın sert uyarı (zacr) tavrı edebî ve beliğ bir üslupla ortaya çıkmaktadır. Şair, şekilleri ve dış görünüşleriyle övünen mütekebbirleri sert bir şekilde

⁷¹¹ İbn Receb el-Hanbelî, *İstinşâku Nesîmi'l-Üns min Nefahâti Riyâzi'l-Kuds* [Matbu' dimne Mecmû' Resâ'il el-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî], thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fu'âd el-Helvânî (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2004), 3/302.

⁷¹² Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 139-140.

karşılama, hakikatin elbiseyle ya da saraylarla ölçülmediğini; aksine batinında saklı olan mânâ nûru ve rûh hazineleriyle değerlendirildiğini göstermektedir. “Cehalet kardeş” tabiriyle, insanlarda sadece göz kamaştıran görünüşe aldanan yüzeyselliği ifşa eder. Bu kimseler süslü hutbelere, gösterişli elbiselere aldanır; insanın özünü gözden kaçıtır. Bu noktada Ravvâs, nebevî hidayetle birleşir. Nitekim Katâde’nin rivayetinde Rasûlullah Sallallâhu Aleyhi ve Sellem şöyle buyurmuştur: “Size cennet ehlini haber vereyim mi?” *Ashâb*, “Evet, ey Allah’ın Rasûlü!” diye mukabele etmişlerdir. Bunun üzerine şöyle buyurmuştur: “Her zayıf, hor görülen, Yama Dikişli İki Elbiseli Kimse... Ona aldırış edilmez; fakat Allah adına yemin etse Allah onu doğrular.”⁷¹³

Beyitler, fânî olan zâhir ile –eski bir hırka, yıkılacak bir saray gibi– gizli tutulan batin arasındaki karşıtlığı tasvir eder. Batinında ise kıymetli mânâlar ve sâdık hâller korunmaktadır. Buradan, övünmeyi yasaklayan uyarı konusuna bağlanır. Şair, sadece iddiayı kınamakla kalmaz; aynı zamanda cahilleri yücelten, hakikat ehline değer vermeyen yanlış ölçü kültürünü de reddeder. Bu yüzden şiiri, nefsin tellerine sertçe vuran, onu gaflet uykusundan uyandıran ve ölçüleri doğruluk, huşû ve batin esasına göre yeniden düzenleyen bir vaaz söylemi hâline gelir. Ayrıca beyitler, mecazî tasvirlerle, zıtlıklarla, hicivle ve derin sembollerle doludur. Bunların hepsi dış görünüşle övünme değerlerini yıkmak, doğruluk ve basîret çağrısında bulunma amaçlarına hizmet eder. Şiir, hem hikmet hem izzetle yoğrulmuş sağlam ve yoğun bir tabloya dönüşür. Aynı mânâ Ravvâs’ın başka bir manzûmesinde de yenilenir ve derinleşir. Orada da sadece dış görünüşündeki kırıklık ya da sadelik sebebiyle kendisi hakkında zan besleyenlere karşı çıkar. Dış süslerden başka bir şey görmeyen yüzeysel kimseleri alaya alan beyitlerle onlara sert bir şekilde çıkışır:

رَأَى بَمِزْطِ الْإِنْكَسَارِ أَخُو الْهَوَى	فَأَهْمَلَنِي مِنْ ظَمْسِ طَابِعِ طَبْعِهِ
وَقَاطَعَنِي كِبْرًا بِرِقِّ ثِيَابِهِ	وَمَا ذَاكَ إِلَّا مِنْ عِلْمَةٍ قَطَعِهِ
فَيَا عَجَبًا مِنْ جَهْلِهِ ظَنَّ أَنَّهُ	كَمَالُ الْفَتَى فِي حَسَنِ مَطْوِيٍّ دِرْعِهِ
وَلَوْ كَانَ ذَا ذَوْقٍ لَهُ أَدُنُّ وَعَثْ	لَرَفَّرَقَ شَيْئًا مِنْ كَلَامِي بِسَمْعِهِ

⁷¹³ Muammer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi* [Abdurrezzâk’ın diğer bir eseriyle birlikte basılmıştır], rivayet: Abdurrezzâk es-San’ânî, thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beirut: Tevzi’u’l-Mektebi’l-İslâmî, 1983), 11/306, (no. 20612).

وَلِكِنَّهُ مَا فَرَّقَ الْحُطُّ عِنْدَهُ بِمَعْنَاهُ بَيْنَ الضَّرِّ مِنْهُ وَنَفْعِهِ⁷¹⁴

Hevâ ehli beni kırılmışlık hırkasında görünce kararmış tabiatının damgasıyla önemsemedi.

İnce elbiselerinin kibriyle beni terk etti; oysa bu, kalbin kopukluğunun en açık alametiydi.

Ne garip! Cahil sandı ki gencin kemAlî, zırhının düzgün katlanışındadır.

Eğer biraz zevk ve duyuşu olsaydı, sözlerimden bir damlayı olsun kalbine akıttırdı.

Ama nasip, onda mana ile, zararı faydadan ayırt etme ferasetini dağıtmadı.

Bu beyitlerde Ravvâs, sahte övünme ve gösterişe karşı vaaz niteliğindeki mücadelesini sürdürmekte, bu kez insanları dış görünüş ve elbiseye göre değerlendirenlere oklarını yöneltmektedir. O, aklın nuruna ve kalbin saflığına değer vermeyenleri hicveder. Alaycı ve sert bir üslupla, sırf onu kırılmışlık örtüsüyle gördüğü için birinin onu dışlamasını tasvir eder. Bu kişi zanneder ki kemal, ince kumaşların yumuşaklığında ve dış görünüşün zarafetindedir. Oysa hakikat, mananın derinliğinde ve özün berraklığındadır. İşte buradan şairin acısı doğar. Çünkü hevâ ehlinin “fitrat damgasını kararttıklarını” görür. Artık onlar, insanın özünü kabuğundan, zararı faydadan ayırt edemezler. Sanki nasip, gerçek mizanlarla değil, sahte ölçülerle dağıtılmış gibidir. Bu beyitler, böyle yüzeysel toplumsal tavra bir reddiye ve şairin gösteriş ile iddiaya karşı zecr mesajının estetik bir yansımasıdır. Ayrıca, yalın elbisenin ve kırılmışlığın ardında gizli hakikatlere yeniden değer kazandırır.

Ravvâs’ın şiirini, boş gösterişi ve yalancı iddiayı kınayan belîğ bir zecir ve hikmetli bir vaaz aracı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Onun şiiri, insanın doğruluğunu ve toplumun saflığını zedeleyen tehlikeli bir olguyu ortaya koymaktadır. Çünkü hiçbir çağ, sahip olmadıklarıyla övünen, dürüst insanlara iftira atan topluluklardan hâlî değildir. Bu yüzden onun şiiri, bu kibirli eğilime karşı bir caydırma ve erdemlerin elbiseler veya unvanlarla değil, takvâ ve doğrulukla ölçüldüğüne dair bir uyarı olmuştur. Hakikî kemal, sözlerin veya görünüşün süsünde değil, kalbin temizliğinde ve davranışın doğruluğundadır. Eğer iddia ve övünme, kibir ve aldatmaya götüren sahte davranışların bir tezahürü ise bir sonraki bölüm resmin tamamını “rezil sıfatlardan sakındırma”

⁷¹⁴ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 180.

başlığıyla ortaya koyar. Burada artık sahte gurur ve gösterişin eleştirisinden kibir, gıybet, nifak gibi kalbi kemiren ve insanın Rabb'îyle ve toplumu ile bağını bozan sıfatlar gibi ahlâkî hastalıkların teşhirine geçilir. Böylece şair, vaaz projesini nefsin arındırılması ve tezkiyesi yolunda sürdürür; hem içte hem dışta doğru bir ahlâk doğuran içtenlikli bir dürüstlüğe çağrı yapar.

3.2.5.3. Kötü Ahlâkî Sıfatlardan Uzaklaştırma

Ravvâs, nasihat yolculuğunda yalnızca övünme ve iddia etmeyi zecr etmekle yetinmez; insan nefsinin derinliklerine iner, onun gizli illetlerini ve rezil sıfatlarını ortaya çıkarır. Böylece bizi davranışın dış yüzünden ahlâkın iç yüzüne taşır; orada kalbi bozan, yolu saptıran büyük afetler saklıdır. İşte o, nefisleri kimi zaman yumuşak öğütlerle kimi zaman da sert reddiye ile ıslah etmeye girişir. Bu bölümde, insanın hevasıyla ve kendini beğenmişliğiyle olan mücadelesini yansıtan beyitler okuruz. İnsan, izzet ve yücelik yolunda olduğunu sanır; hâlbuki aslında gurur ve gaflet zincirlerine bağlıdır. Şair, Allah'ın adaletini inkâr edenlerin hâllerini yadırgar; yalnızca şer üreten ellerden hayır bekleyenleri kınar; apaçık parlayan nura rağmen yüz çevirenleri eleştirir. Böylece şiirî bir tavırla gösterir ki rezil sıfatlar, hidayete perde, tezkiyeye engel ve görünüş süslü olsa bile iç boşluğun apaçık delilidir. Elimizdeki beyitlerde şair, başkaları üzerinde fazilet iddia eden, fakat ne bir delili ne de gerçek bir sermayesi bulunan kibirli birine hitap eder. Onun bu iddiasının sahte olduğunu açığa çıkarır; hayal dünyasında kaybolmuş, hidâyeti reddetmiş hâlini resmeder. Şair, ifşadan başlayarak içsel kaybı tasvir eder, ardından bu muhatabın adaleti sevmediğini, zulmü tercih ettiğini, hayra şer yollarıyla ulaşmak istediğini ortaya koyar. Sonunda ise ona, kendisini görsün diye, alaycı ama hakikati yansıtan bir ayna tutar.

قُلْتُ لِي فَضْلٌ عَلَى الْغَيْرِ بِلَا حُجَّةٍ يَا خِبُّ مَنْ فَضَّلَكَ
رُحْتُ بِالْوَهْمِ وَلَمْ تَرْضَ الْهُدَى فِي أَسَالِيْبِ الْعَوَى مُنْسَلِكًا⁷¹⁵

Bana, delilsiz olarak başkalarından üstün olduğunu söyledin; ey hilekâr, seni kim üstün kıldı ki?

Vehimle yola çıktın, hakikatin nuruna razı olmadın; sapıklığın türlü yollarında kaybolup gittin.

⁷¹⁵ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 229.

Şair, sözlerine öfke ve sert bir reddiye ile başlar. Üstünlük ve fazilet iddiasında bulunan, fakat bunu destekleyecek hiçbir delili ya da gerçek liyakati olmayan kimseye hitap eder. (*hib*) hilekâr, düzenbaz nitelemesi muhatabın iç dünyasını ortaya koyar, gerçeği çarpıtan ve batılıyı fazilet kılıfında sunan bir kalptir. Bu beyit, iddia sahibinin içi boş görüntüsünü açığa çıkarır; kendisine ait olmayanı kendine mal eden, elde etmediği şeylerle böbürlenmiş bir kişiyi tasvir eder. Burada şairin dili, dolaylı olarak şu ayeti hatırlatır: ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ “Yapmadıkları şeylerle övülmeyi severler.”⁷¹⁶ Ardından şair, iddiayı ifşa etmekten sapıklığın tasvirine geçer. Muhatabın hidayetden uzaklaşmasını, kendi iradesiyle seçtiği bir yolculuk olarak sunar: (*ruhte bil-vehm*) Vehimle yola çıktın. Bu ifade, kayboluşun ve aldanışın gölgesini taşır. (*esâlibi'l-ğavâ*) sapıklığın yöntemleri ise hak yoldan uzaklaşmanın aşamalı ve çeşit çeşit yollarla gerçekleştiğini ima eder. Şair, kayboluşun aniden değil, art arda verilen yanlış kararlarla oluştuğunu anlatır. Böylece, kasten yapılan bir sapmayı güçlü bir şekilde resmeder. Kur’ân’ın şu ayetinde tanımlanan tiplerin aynısıdır bu kişi: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ﴾ “Onlar, doğru yolu bırakıp sapıklığı satın alanlardır.”⁷¹⁷

لِيَلِكِ الدَّاجِي سَنَطْوِيهِ سُدَى إِنَّ ضَوْءَ الشَّمْسِ يَمْحُو الْحَلَكَا
سَلَسَلْتِكَ النَّفْسُ ظَلِيثًا لِلْعُلَى غَيْرُ ظَلِيثِ النَّفْسِ مَنْ سَلَسَلَكَا⁷¹⁸

Senin koyu geceni boşuna sarıp sarmalayacağız. Çünkü güneşin ışığı, bâtılın karanlığını silip götürür.

Nefs seni sahte bir yüceliş hevesiyle zincirledi; oysa seni zincire vuran şey, hakikatte nefsin taşkınlığından başka değildir.

Bu beyitte şair, sembolik imgeleri ustaca kullanır. Öyle ki gece karanlığı ile güneş ışığını karşı karşıya koyarak bâtıl ile hak, cehalet ile ilim, vehim ile yakın arasındaki ezeli çatışmayı işaret eder. (*leyluked-dâci*) senin koyu gecen, muhatabın içinde bulunduğu gaflet ve dalâlet hâlinin bir mecazıdır; (*dav'u 'ş-şems*) güneş ışığı ise ilâhî hidayeti, inkârı mümkün olmayan hakikati sembolize eder. (*senutvîhi suden*) onu boşuna sarıp sarmalayacağız ifadesiyle şair, bu karanlığın aslında değersiz ve geçici olduğunu hissettirir; hak var oldukça bâtıl yok olmaya mahkûmdur. Bu sahnede okuyucu, nurun

⁷¹⁶ Âl-i İmrân 3/188.

⁷¹⁷ el-Bakara 2/16.

⁷¹⁸ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 229.

ağır basışını ve bâtılın er geç silinişini hisseder. İkinci beyitte ise şair, heves ve nefsin zincirleyici gücünü tasvir eden dikkat çekici bir tablo çizer. Nefsi, (*selseletke'n-nefsu*) nefsi seni zincirledi diyerek sahibini prangalarla bağlayan bir varlık gibi gösterir. Ancak bu bağlanmış, hakikî bir yükseliş değil, taşkınlık ve gururdan doğan bir düşüştür. (*gayru taşıyi'n-nefsi men selseleke*) seni zincire vuran şey, nefsin taşkınlığından başka bir şey değildir sözü, bu trajik çelişkiyi özetler. Öyle ki muhatap kendini yüceliyor zannederken aslında hevesin zincirleriyle dibe çekilmektedir. Böylece beyit, şehvet ve gururun insana nasıl gizli prangalar vurduğunu veciz bir şekilde dile getirir.

تَكَرُّهُ الْعَدْلَ وَتَبَغِي ظَالِمًا عَنِ طَرِيقِ اللَّهِ مَا أَعْدَلَكَا
تَحْضُدُ الشَّرَّ وَتَبَغِي طَيِّبًا يَا أْحَا الْخِسَّةِ لَمْ مِّنْجَلَكَا⁷¹⁹

“Adaleti sevmeyiz, zulmü istersin; Allah’ın yolundan saparken ne kadar da adil görünüyorsun (!)

Şerri biçiyor, iyilik umuyorsun; ey alçaklık kardeşi, suçla kendi orağını!”

Bu beyitte şair, keskin bir alay üslubuyla muhatabını çelişkiyle yüzleştirir. (*mâ a daleka*) Ne kadar da adilsin! ifadesi, aslında sert bir istihzâdır. Çünkü hitap edilen kişi adaletten nefret etmekte, zulme yönelmektedir. Bu ironik söylem, görünen ile öz arasındaki uçurumu açığa çıkarır ve insanı doğrudan ahlâkî sefaletine bakmaya zorlar. Şair, “Allah yolundan sapmak” ile “adaletten uzaklaşmak” arasındaki özdeşliği vurgulayarak zulmün yalnızca insanî değerleri değil, ilahî çizgiyi de çiğnemek anlamına geldiğini ima eder. Burada Kur’an’daki şu ayeti hatırlatır: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ “Allah’ın yol göstermesi olmadan hevasına uyan kimseden daha sapık kim olabilir?”⁷²⁰ İkinci beyitte şair, daha keskin bir hicivle tabloyu tarımsal bir mecaz üzerinden çizer: “Şerri biçiyor, iyilik bekliyorsun!” Bu, hem aklî hem ahlâkî açıdan imkânsızdır; nasıl ki diken tarlasında üzüm bitmez, zulüm ekilen yerde saadet ve hayır da filizlenmez. Şairin (*lum minceleke*) Suçla orağını! ifadesi, başkasını suçlama, elindeki âlet senin kendi seçimin diyerek sorumluluğu doğrudan kişiye yükler. Bu, Arap darb-ı

⁷¹⁹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 229.

⁷²⁰ el-Kasas, 28/50.

meselinde geçen (يَدَاكَ أَوْكَتَا وَفُوكَ نَفَخَ) Ellerin bağladı, ve ağzın üfledi⁷²¹ hikmetini çağrıştırır. Böylece beyitler, zulmün ve aldatici beklentilerin boşluğunu ifşa ederken ahlâkî adaletin değişmez yarasını da pekiştirir: “Ne ekersen, onu biçersin.”

Bu beyitler, süslenmiş batıl ile köklü hakikat arasındaki çarpıcı bir tezatı ortaya koyar; iftira ve yalanla süslenenleri açığa çıkarır. Onlar hiçbir iz bırakmazlar; oysa ihlâslıların izleri hem gönüllerde hem de yapılar da kalıcıdır.

كَمْ جَاءَ بِالزُّورِ قَوْمٌ يَرْفُلُونَ بِهِ كَأَنَّهُمْ وَهُوَ بَيْنَ النَّاسِ مَا كَانُوا
وَأَضْبَحُوا لَا تُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ وَلِلْمُحَقِّينَ آثَارٌ وَأَعْيَانُ⁷²²

*Nice kavim vardı ki yalanla ortaya çıktılar; onunla övünüp böbürlendiler,
sanki insanlar arasında bir varlıkları varmış gibi - hâlbuki aslında hiç olmamışlardı.*

*Sonunda onlardan geriye sadece meskenleri kaldı. Fakat hak ehli için hem izler
hem de kalıcı eserler baki kaldı.*

Şair, (*kem câe bi'z-zûr*) ifadesiyle Ne kadar çok kimse yalanla ortaya çıktı başlar. Bu söz hem bir sitem hem de bir öfke yansıtır. İnsanların içinde nice kimseler vardır ki yalanın ve süsün elbisesiyle gezerler; onları tanımayan aldanır. Estetik paradoks ise şuradadır: Görünürler, gösterişlidirler; ama hakikatte bir hiçtirler (*mâ kânû*) yani aslında yokturlar. Şair daha sonra, bu sahte varoluştan yok oluş sahnesine geçer: Onlardan geriye yalnızca “meskenleri” kalır; yani onlar yeryüzünde dolaşan gölgelerden ibarettir. Fakat “muhakkikler” hak ehli olanlar “izleri ve eserleriyle” kalıcıdır. Onlar sadece isimleriyle değil, geride bıraktıkları hakikat, sAlîh amel ve silinmez tesirleriyle anılırlar. Bu sahne, zühd ve vaaz edebiyatında sıkça tekrar eden bir manzaradır. Kur'an'daki şu ifade gibi:

⁷²¹ Mufaddal, bu anlatımın aslını şu şekilde aktarmaktadır: Bir adam deniz adalarından birinde bulunuyordu. Şişirilmiş bir tulumu (deri veya mide tulumunu) kullanarak karşı kıyıya geçmeyi amaçladı. Ancak, tulumu yeterince iyi bağlamayı beceremedi. Deniz ortasına ulaştığında, tulumdaki hava dışarı çıktı ve adam boğulmaya başladı. Ölüm kendisine tamamen galip geldiği esnada, yakındaki bir başka kişiden yardım talebinde bulundu. O adam ona şöyle dedi: “*Yedâke evketâ ve fûke nefeha*” (Yani: “Bunu sen kendi elinle yaptın, nefesinle üfledin”). Yani başına gelenin sebebi bizzat sensin. Ebû ‘Ubayd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Emsâl*, thk. ‘Abdülmeccid Kutâmîş (Şam: Dâru’l-Memûn li’t-Türâs, 1980), s. 331.

⁷²² Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 338.

﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ﴾ geriye sadece meskenleri kaldı.⁷²³ Şair, bu ilahî anlamın ruhunu kendi şiirinde yankılandırarak görüşünü şekillendirmiştir.

لا يُعْجِبُنْكَ مِنَ الْفُسَاقِ قَوْلُهُمْ
وَكُلُّ نَشْأَةٍ غَيْبٍ تُلْفٍ صَاحِبِهَا
إِنْ أَنْتَ حَقَّقْتَهُ زُورٌ وَبُهْتَانٌ
وَالْمُخْلِصُونَ لِأَهْلِ الْحَقِّ خُلَّانٌ⁷²⁴

“Fâsikların sözleri sakın seni büyülemesin; çünkü hakikatini araştırırsan, yalandan ve iftiradan ibarettir.

Her bâtil oluş, sahibini er geç yok eder; ihlâs sahipleri ise hak ehlinin sâdık dostlarıdır.

Burada doğrudan bir belâgatli uyarı vardır ve içinde azarlama ve yönlendirme tonunu taşır. Şair şöyle der: Fasıkların süslü sözlerine ve parıltılı ifadelerine aldanma; nice söz vardır ki dışı ince bir süs, içi ise sapıklıktır! Onun hakikatini araştırarak olursan, yalan ve iftira olduğunu görürsün. Bu bakış açısı şu ilahî ayeti hatırlatır: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ﴾ “Çok yemin eden, aşağılık, daima ayıplayan, söz götürüp getiren kimseye itaat etme”⁷²⁵ Şair, sonunda tasavvufî bir hikmetle bitirir. “Onlar kendileri için bir makam ya da itibar görmezler.” diyerek fenâya eren ve Allah ile bâki olanları işaret eder. Onların benlikleri hakikatte erimiş, sadece Hakk’a ve hak ehline hizmette var olmuşlardır. Dolayısıyla onlar yüce amaca sadık kalan gerçek eminlerdir. Bu beyitler, daha önceki sahte övünç ve boş iddiaları eleştiren dizelerin doğal bir devamıdır. Ancak burada bir adım daha ileri giderek bâtilin akıbetine ve iddiacıların sonuna ışık tutar. Hakkı, hiç sönmeyen bir nur kılar; hak ehlini ise kalıcı eserleriyle ölümsüzleştirir. Şair, yalan ve iftira üzerine sahte bir şöhret kuranların hâlini tasvir ettikten sonra onların izlerinin yok olup gideceğini; buna karşılık hak ehlinin izlerinin ve varlıklarının baki kalacağını vurgular. Böylece Ravvâs ahlâken kötü sıfatlar ve sahte övünçlere yönelik azarlamalarını kesin bir dille ve eğitici bir üslupla tamamlar. Yalnızca sahteyi ifşa edip sapkın davranışları kınamakla kalmaz; doğruları yüceltir, onların izlerini ebedileştirir. Onun beyitlerinde iddiacıların hâllerinin değişip yok olduğu; hakkın ise sabit kalıp bayrağının yükseldiği tasvir edilir. Sonunda şair, ihlas ehlinin sırlarının nuru ve yakın azmiyle gAlîp geldiği ve batılın ise denizin köpüğü gibi yok olup gittiği bir kahramanlık tablosu çizer.

⁷²³ el-Ahkâf: 46/2.

⁷²⁴ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 338.

⁷²⁵ Kalem 68/10-11.

3.2.5.4. Kulluğun Sınırlarını Aşmaya Dair Eleştiri

İnsan sönmeyen bir merakla, dinmeyen bir arayışla daima varoluşun sırlarına dalmaya, kâinatın şifrelerini çözmeye heves etmiştir. Ancak bu meşru istek bazen hoş karşılanmayan bir cürete dönüşebilir; kişi kendi gücünün sınırlarını aşarak idrak edemeyeceğini kavramaya kalkışır, Allah'ın kendisine mahsus kıldığı bilgileri kurcalar, gayb hakkında konuşur, kader ve akıbet hakkında fetvalar verir, Allah'ın hükümlerine dar aklıyla meydan okur. İşte burada, samimi edebiyatta hikmetin sesi belirir; akılları gafletten uyandırır, insana kendi hakiki ölçüsünü hatırlatır, mutlak hakikati idrak edememenin aslında Yaratıcı'nın kemâlinin ve azametinin bir işareti olduğunu bildirir. Cüneyd'in dediği gibi: “Allah'ı ancak Allah bilir.”⁷²⁶ Bu, Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'ın şu sözleriyle aynı anlamdadır: “İdrakten acziyet, idraktır.”⁷²⁷ Şöyle denmiştir:

حَقِيقَةُ الْمَرْءِ لَيْسَ يُدْرِكُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةُ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ⁷²⁸

İnsanın hakikati idrak edilemez, peki ezelden beri var olan Cebbâr'ın keyfiyeti nasıl idrak edilsin?

Nice kimse hayalî bilgiye aldanmış, gaybın anahtarlarına sahip olduğunu ya da hakikatten bir payı bulunduğunu zannetmiş; böylece bilmediği şeyleri dile getirmiş, zühd veya hikmet perdesine bürünmüş, oysa ki hakikatte kibir ve gururun esiri olmuştur! İşte burada Ravvâs'ın sesi, cesur ve berrak bir şekilde yükselir. Gerçek bilginin acziyetin kabulüyle başladığını, kulluğun ise huşû ile tamamlandığını ilan eder. Ebû Zur'a bu konuda şöyle demiştir: “Kemâlin tamamı yalnızca Allah'a aittir; O'nun hakikati, bütün hakikatlerden mutlak olarak farklıdır. O'nun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir şey ortak olamaz.”⁷²⁹ Kur'an'da da kâfirlerin ateşte söyledikleri şu söz aktarılır: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّدُكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ “Allah'a yemin olsun ki biz açık bir sapıklık içindeymişiz, sizi âlemlerin Rabbi ile bir tutuyormuşuz!”⁷³⁰

⁷²⁶ Muhammed b. Ahmed Meyyâre el-Mâlikî, *ed-Durru's-Semîn ve'l-Mevridu'l-Mu'în*, thk. Abdullah el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 46.

⁷²⁷ Muhammed Meyyâre, *ed-Durru's-Semîn*, 47.

⁷²⁸ Şemseddîn es-Süfeyrî, *el-Mecâlisü'l-Va'ziyye fî Şerhi Ehâdîsi Hayri'l-Beriyye mine Sahîhi'l-Îmâm el-Buhârî*, thk. Ahmed Fethî Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/458.

⁷²⁹ Ebû Zur'a el-İrâkî, *el-Gaysü'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 729.

⁷³⁰ Şuara, 26/97-98.

Aşağıdaki derin mısralarda şair, insanın kendi hakikatini anlamakta bile acizliğini tasvir eder; öyleyse nasıl olur da ilâhın mahiyetini idrak ettiğini iddia eder? Güçlü bir hitabet tarzıyla, hikmet ve uyarı yüklü bir ses tonuyla bizi hakikatin aynasıyla yüzleştirir; iddianın sahteliğini ve fikrî gururun akıbetini ifşa eder. Şair hatırlatır ki insan kendi benliğini keşfetme çabalarına rağmen özünü kuşatmakta yetersiz kalır. O hâlde nasıl olur da hâlâ kendi hakikatini bile bilmezken Yaratıcı'nın mahiyetinden söz etmeye cüret eder?

يَا مَنْ نَزَاكَ بِفَهْمٍ كَوْنِكَ عَاجِزًا وَبِشَأْنِ ذَاتِكَ مَا لَكَ اسْتِيفَاءً
عَنْ كُلِّ شَخْصِكَ فِي شُؤُونِكَ قَاصِرٌ فَاقْصِرْ فَرَعْمَكَ فَوْقَ ذَاكَ عَنَاءٌ⁷³¹

Ey sen ki kâinatı anlamakta âcizsin; ve kendi zatının hakikatinde dahi noksansın.

Kendi varlığının işlerinde bile yetersizsin; sus artık! Çünkü iddian bundan öte boş bir zAhmedtir.

Eğer sen bu geniş ve karmaşık kâinatı anlamaktan acizsen hatta kendi nefsinin bütünüyle tanımaktan da âcizsen nasıl olur da ilâhî zatın idrakine gücün yeter sanırsın? Allah'ın zatını bilmeye heves etmek beyhude bir çabadır. (*feksir*) emri burada bu iddialardan vazgeç, çünkü sana fayda getirmez; sadece yorgunluk ve şaşkınlık verir anlamında açık bir uyarıdır. Nitekim bu maddî varlık, bütün açıklığına rağmen gözlerimizin önünde hâlâ (*burdetun tamsâ'u*) yani karanlık bir örtüdür. Biz ancak dış yüzeyini görürüz, hakikatine nüfuz edemeyiz. İşte bazı hikmet sahibi şairler –rivayete göre Gazzâlî– bu gerçeği ifade etmiş, insanın kendi nefsinin tanımaktaki cehaletini, aklın yetersizliğinin en açık delili olarak göstermiştir. Kendi varlığının sırlarını çözemeyen kimse, Allah'ın zatını ve sıfatlarını bildiğini nasıl iddia edebilir?

قُلْ لِمَنْ يَفْهَمُ عَنِّي مَا أَقُولُ قَصِّرِ الْقَوْلَ قَدَا سَرْحٍ يَطُولُ
ثُمَّ سِرٌّ غَامِضٌ مِنْ دُونِهِ ضَرِبَتْ وَاللَّهِ أَعْنَاقُ الْفُحُولُ
أَنْتَ لَا تَعْرِفُ إِلَّاكَ وَلَا تَدْرِي مَنْ أَنْتَ وَلَا كَيْفَ الْوُضُوءُ
لَا وَلَا تَدْرِي صِفَاتٍ رُكِبَتْ فِيكَ حَارَتْ فِي خَفَايَاهَا الْعُقُولُ⁷³²

Sözlerimi anlayana de ki: Sözüünü kısa tut; çünkü bu açıklamanın sonu yoktur.

⁷³¹ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 14.

⁷³² es-Süfeyrî, *el-Mecâlisü'l-Va'ziyye*, 1/459.

Orada öyle derin bir sır vardır ki, onun uğruna –vallahı– nice büyüklerin boyunları vurulmuştur.

Sen, kendini bile tanımıyorsun; ne kim olduğunu, ne de vuslatın yolunu biliyorsun.

İçine yerleştirilen sıfatları da bilmiyorsun; çünkü onların gizeminde, en yüce akıllar bile hayrete düşmüştür.

Bu beyitlerde şair, aklın ve idrak gücünün sınırlarını çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor. Anlam şudur: Hakikat çok derin ve açıklaması uzundur; o kadar gizemlidir ki nice büyükler bile o sırda şaşkın kalmış, boyun eğmiştir. Üçüncü ve dördüncü beyit açıkça insanın kendi “nefsini” dahi bilmekte aciz olduğunu vurgular: insan, ne özünü tam tanır ne de yolunu kavrayabilir. Bu, Kur’an’daki o temel uyarıyla uyumludur: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ﴾
﴿بِكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ “Bilgin olmayan şeyin ardına düşme.”⁷³³ En çarpıcı delil şudur ki Allah Teâlâ, insana kendi içinde taşıdığı “ruh” hakikatini dahi bildirmemiş, buyurmuştur: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ﴾
﴿الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.”⁷³⁴ Bu ayet, insanın ilminin sınırlılığını ve gayb alanında konuşma cüretinin boş olduğunu apaçık ortaya koyar. Şairin amacı kendi nefsinin bilmeyene, Allah’ın zatı ve gaybı hakkında söz söyletmemektir.

هَذَا الوجودُ وأنتَ تشهدُ شكلَهُ مِنْهُ بِعَيْنِكَ بُرْدَةٌ ظَمْسَاءُ
تُضِي الزَّمانَ بِعُفْرِ بَيْتِكَ كَلَّهُ وَتُماطُ عَنْكَ بِكُلِّهِ أَجْزَاءُ
بِجِدَارِ بَيْتِكَ مِثْلُ شَخْصِكَ جاهِلٌ إِخْرَسٌ فَقولُكَ فِي الإِلهِ بَلَاءٌ⁷³⁵

“Bu varlığı görüyorsun, ama gözünün önünde yalnızca karanlık bir perde var.

Zamanını evinin köşesinde tüketiyorsun, hâlbuki hakikatin bütün parçaları senden gizlenmiş.

Evinin duvarı bile senin gibi cahildir, sus! Çünkü Allah hakkında sözün, beladan başka bir şey değildir.”

⁷³³ İsrâ, 17/36.

⁷³⁴ İsrâ, 17/85.

⁷³⁵ Ravvâs, Mişkâtü'l-Yakîn, 14.

Bu beyitlerde şair, varoluşun sırlarını çözebildiğini sanan fakat gerçekte en basit hakikatlerden bile perdelenmiş insanın durumunu hicivle tasvir ediyor. Dış âlem ona sadece “karanlık bir örtü” gibi görünmekte; o, bu yüzeysel kabuğun ardındaki hakikati kavrayamıyor. Buna rağmen ilahî zat hakkında söz söylemeye kalkışıyor. Şair, insanın zaman ve mekân sınırlılığını da alaya alıyor. Koca evrenden habersiz, evinin dört duvarına sıkışmış, dışarıda olup biteni bile bilmeyen bu insan, göklerin ötesini nasıl kavrayabilir, diye sorguluyor. Nihayetinde onun cehaletini duvarına benzetiyor: “Evinin duvarı bile senin gibi cahildir”. Buradaki doruk nokta, emredici hitap: “Sus!”; çünkü Allah hakkında cehaletle konuşmak, beladan ve gururdan başka bir şey değildir.

أَنْتَ اسْتَحْيَيْتَ إِذَا أَسَاءَكَ شَاتِمٌ مِّنْ شَتْمِ نَفْسِكَ مَا لَدَيْكَ حَيَاءٌ⁷³⁶

Sen utanırsın, eğer biri sana hakaret ederse ama kendi nefsinin hakaretinden hiç hayân yok.

Şair burada hikmet dolu bir uyarıyla sözünü tamamlıyor. İnsan, biri kendisine hakaret ettiğinde öfkelenir, incinir, hatta utanır ama aynı kişi Allah’ın zatı hakkında cahilce sözler söylediğinde en ufak bir hayâ duymuyor! Bu, kişinin kendi onuruna gösterdiği hassasiyet ile Allah’ın yüceliğine karşı sergilediği umursamazlık arasındaki çelişkinin en açık ifadesidir. Şair, insana sınırlarını bilmesini, haddini aşmamasını ve Allah’ın makamına saygı göstermesini öğütlüyor. Bu beyitler, insanın kendini bilmezliği ve bilgi sınırlarını konu edinmektedir. Bu mesele, filozoflar ve mantıkçılar tarafından asırlar boyunca tartışılmıştır. Aynı zamanda bu beyitler, insanın kendini bilmemesine yönelik derin bir felsefi eleştiri taşır; bilgi sınırları, öz-bilincin (kendini bilmenin) önemi ve sağlam bir fikrî temele dayanmadan büyük meselelerde söz söylemenin tehlikesi konusunda pek çok filozofun düşünceleriyle örtüşür. Bu bağlamda, Sokrates’in şu sözü meşhurdur: “*Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir.*”⁷³⁷

Aldanışlarla dolu bir dünyada, kalpler cehalet ile hikmet arasında çalkalanırken bazı nefisler apaçık hakikatler karşısında bile inat ve cehaletle direnir. Bu düşünceler, aslında derin bir şaşkınlık ve hayal kırıklığından kaynaklanır. Zira onlar Allah’ın azametini, kudretini ve celâlini her şeyde görüp idrak edebilecek durumda oldukları hâlde, gözlerini hakikate kapatmayı tercih ederler. Şair burada samimi bir çağrı yapmaktadır. Hakikate

⁷³⁶ Ravvâs, *Mişkâtü'l-Yakîn*, 14.

⁷³⁷ bk. Aflâtun, *Sokrates’in Yargılanması (Euthyphron – Savunma – Kriton)*, çev. Hıdır Çelik, (Kahire: Dâru'l-Envâr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001),

gözlerini açmak isteyenlere seslenir. Çünkü insanın yaşadığı her kriz, her sıkıntı ve her çalkantı, aslında hakikatin darbelerinin yankısıdır. Bunlar, insanı sarsmak ve cehalet uykusundan uyandırmak için vardır.

تَبَّأً وَسُخْقًا لِلَّذِي نَ لَوْأَا عِنَانًا عَن أَوْلِيَاكَ
جَهْلُوا جَلَالِكَ وَهَوَ لَا يَخْفَى وَصَمُّوا عَن نِدَائِكَ
قَرَعَتْهُمْ الْآيَاتُ بِالِ صَدَمَاتٍ مِّنْ فَعَالٍ دَائِكَ
فُدِّسَتْ مَا لِلدَّاءِ إِ لَأَ مَا تَنْزَلُ مِن دَوَائِكَ
حَارَتْ عُقُولُ أَوْلِي النَّهْيِ بِنِمَاطِ نُقْطَةٍ رَّمَزَ بِأَيْكَ⁷³⁸

Onlara yönelmekten yüz çevirenlere yazıklar olsun, kahrolsun!

Onlar, senin yüceliğini bilmediler; hâlbuki bu yücelik gizli değildir. Senin çağrını duymadılar.

Âyetler, Sen'in sürekli etkide bulunan fiillerinin bir yansıması olarak onları sarsıcı darbelerle uyardı.

Münezzehsin; senden gelen ilâhî deva dışında hiçbir şey o maraza çare olamaz.

Basiret sahiplerinin akılları bile, Sen'in "bâ" harfinin işaret ettiği ince remzin mahiyetini kavramakta âciz kalmıştır.

Bu beyitler recez bahrinde düzenlenmiştir; hızlı ritmi ve hitap eden üslubuyla bilinen hafif vezinlerden biridir. Bu hususiyet onu özellikle bu türden vaaz verici, azarlayıcı söylemler için çok uygun kılar. Ahenkli bir müzikal etki oluşturarak şiirin içeriğini şiddet ve süreklilik bakımından destekler; ayrıca yeknesak kafiye de metne uyum ve akıcılık kazandırır. Şair saldırgan bir edayla başlar; dalâlet ehlinin cehaletine ve inatçılığına öfkesini ve kınamasını ilan eder ve şöyle der: “*Helâk ve perişanlık, onlardan yüz çevirenlere olsun.*” Bu söz, hakkı terk eden ve doğru yoldan sapanlara karşı öfkenin ifadesidir. Burada onların rezil ve zelil olmaları için bir beddua vardır; ayrıca ilahî azamet alâmetlerinden yüz çevirenlerin küçümsenmesi vardır - hâlbuki bu işaretler varlıkta son derece açık ve belirgindir. Ardından şair, alaycı ve azarlayıcı bir tonda devam eder: “*Senin yüceliğini gizli sandılar hâlbuki o asla gizli değildir; senin çağrına kulaklarını tıkadılar.*” Bu metin, bireyin ilahi çağrıya karşı gösterdiği yüz çevirmedeki paradoksu

⁷³⁸ Ravvâs, *Miškâtü'l-Yakîn*, 14.

(çelişkiyi) vurgulamaktadır. Oysaki, Allah'ın ayetleri sürekli olarak işitilmekte ve basiretleri (manevi idrakleri) etkilemektedir. Bu yüz çevirme hali, mutlak bir bilgi eksikliğinden ziyade, kibir (büyüklenme) ve manevi körlükle birleşmiş olan bir cehalet (bilgisizlik) türüdür. O ışık apaçık ortada olmasına rağmen sanki kalbin üzerinde ışığı kapatan bir perde vardır. Uyarı tonu, şairin şu sözleriyle yükselir: “*Onları âyetler, Senin derman veren fiillerinden gelen sarsıntularla çarptı.*” O, inatçı nefislerin ancak Allah'ın gönderdiği darbelerle uyanacağını belirtir. Her musibet ve her imtihan, sadece ilahî fiilin bir tecellisidir- “*dilediğini yapan*” Allah'ın kudretinin göstergesidir. Dalâletin ilacı ise ancak Allah'ın indirdiği hidayet ve nurdur. Ne var ki son beyitte şair anlam ve duygu bakımından bir dönüş yapar; insanın -akıl ve basiret sahiplerinin dahi- Allah'ın hakikati karşısında aciz olduğunu itiraf eder: “*Akıl ve basiret sahiplerinin akılları, senin 'Bâ' harfinin sembolik noktasının biçimi karşısında şaşırıp kaldı.*” Burada derin bir tasavvufî sembolizm ortaya çıkar. “Bâ harfinin noktası” -“Bismillâh” kelimesinin ilk harfi- varlığın aslına ve bilginin başlangıcına işaret eder.⁷³⁹ Tasavvuf ve tefsir kitaplarında bu noktanın tevhidin sembolü olduğu belirtilmiştir. O, kul ile Rab arasındaki bağın temsilidir. Dudaklardan çıkan, soğuk ve kuru bir sessiz harf olmasına rağmen Allah onu yüce bir şeref ile seçmiş, besmelenin başlangıcı kılmıştır.⁷⁴⁰

Bu bölümde *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn Dîvânı*, doğrudan vaaz konuları çerçevesinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Araştırmanın başında ele alınan Muhammed Mehdî es-Sayyâdî'nin hayatı, onun ilmî ve tasavvufî çevresiyle birlikte değerlendirilmiş, böylece divanın içeriğini şekillendiren temel dinamikler ortaya çıkarılmıştır. Sayyâdî'nin hem ilmî gelenekten beslenen hem de irşadî yönü güçlü bir şahsiyet oluşu, şiirlerinde vaaz temasının öne çıkmasını açıklamaktadır.

Doğrudan vaaz konularının beş ana başlığı incelendiğinde divanın bütününde didaktik ve irşadî bir üslubun hâkim olduğu görülmektedir. Telyîn (yumuşatma) ile şair muhatabı yumuşak bir dille hakka çağırırken tezkîr (hatırlatma) ile fitratta mevcut olan dini duyguları uyandırmaya çalışır. Nasihat (vaaz) başlığında bireysel ve toplumsal ahlâka yön verir; Tahvîf (korkutma) ile günah ve azabın şiddetini gözler önüne serer; zecr (azarlama) ise toplumsal yozlaşmalara ve bireysel kötü ahlâklara karşı sert bir eleştiri

⁷³⁹ İsmail Hakkı el-İstânbûlî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 6/445,

⁷⁴⁰ Ali b. Muhammed el-Karî, *Mirkatül-Mefatih Şerhu Mişkâtil-Mesabih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 4/1459,

sunar. Bu yaklaşım, divanı yalnızca edebî bir eser değil, aynı zamanda bir ahlâk ve öğüt kitabı halîne getirmektedir.

Bununla birlikte, divanda doğrudan vaaz konuları kadar önemli olan dolaylı vaaz temaları da bulunmaktadır. Tevhîdullah, ilâhî muhabbet, mevcûdu müşâhede, benlik ve tecerrüd, hakikat-i Muhammediyye gibi başlıklar, Sayyâdî'nin tasavvufî yönünü ve metafizik düşünce dünyasını daha derin bir biçimde yansıtmaktadır. Bu temalar, sadece öğüt ve uyarı sınırında kalmaz; sembolik dil ve zengin işaretler aracılığıyla okuyucunun ruhuna nüfuz eder. Dolayısıyla divanın bütüncül olarak anlaşılabilmesi için bu dolaylı vaaz konularının ayrıca yoğun ve kapsamlı bir çalışmaya tabi tutulması gerekmektedir. Bu da ancak müstakil bir araştırma ve özel bir metodolojik inceleme ile mümkün olacaktır.

Sonuç itibarıyla, *Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn Dîvânı*, hem doğrudan hem dolaylı vaaz temalarıyla 13. yüzyılın dinî, tasavvufî ve edebî atmosferini yansıtan güçlü bir eserdir. Sayyâdî'nin şiirleri, edebî estetik ile irşadî misyonu aynı potada eritmiş; vaazı bir sanat, sanatı ise bir tebliğ vasıtası halîne getirmiştir. Bu yönüyle divan, sadece kendi dönemi için değil, genel edebiyat tarihi açısından da dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

Böylece çalışmamız, divanın doğrudan vaaz boyutlarını ortaya koymuş ancak dolaylı vaaz konularının da en az bunlar kadar önem arz ettiği, hatta ayrı bir akademik incelemeyi hak ettiği sonucuna ulaşmıştır. İşte bu sebeple, Sayyâdî'nin divanının daha geniş perspektiflerle, farklı disiplinlerin katkısıyla ve müstakil araştırmalarla yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada, ileride yapılacak çalışmaların hem tasavvuf tarihi hem de edebiyat araştırmaları için değerli katkılar sunacağı açıktır.

Sonuç

Üç bölüm ve çok sayıda alt başlık boyunca sürdürülen bu çalışma sonucunda, hicrî 13. yüzyılda vaaz şiirinin kapsamlı bir görünümüne Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs'ın *Miškâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn* adlı divanı üzerinden ulaşılmıştır. Araştırma, bu şiir türünün yalnızca dinî bir söylemin tekrarı niteliği taşımadığını; aksine akîdevî, ahlâkî ve toplumsal unsurları bünyesinde barındıran edebî ve terbiyeye yönelik bir yapı sergilediğini göstermiştir. Bu bağlamda söz konusu şiirlerin, dönemin toplumsal bilincinin oluşumuna ve manevî hayatın şekillenmesine belirli ölçüde katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hicrî 13. yüzyılda vaaz şiiri, Osmanlı Devleti'nin zayıflığına, sömürgeci güçlerin baskısına ve fikrî-kültürel şartlardaki dalgalanmalara tanıklık eden siyasî ve sosyal bakımdan çalkantılı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu şartlar içinde vaaz şiiri, bireyler ve toplumlar için ruhsal bir direniş ve psikolojik bir teselli aracı olarak öne çıkmış; insanı imanî köklerine ve onu çöküşten koruyan değerlere döndürmeye çalışan bir rehber, yol gösterici ve hatırlatıcı rolünü üstlenmiştir.

Bu çalışma, hicrî 13. yüzyılın “edebî bakımdan kısır” olduğu yönündeki yaygın yargıyı geçersiz kılmaktadır. İncelenen malzemeler, özellikle vaaz şiiri alanında dikkate değer bir üretkenlik ve tematik çeşitlilik bulunduğunu; türün hem dinî-ahlâkî ihtiyaçlara cevap verdiğini hem de dönemin fikrî atmosferiyle canlı bir etkileşim içinde olduğunu göstermektedir. Böylece bu yüzyıl, geleneğin donuk bir tekrarı değil, süreklilik içinde yenilenmenin yaşandığı bir devre olarak belirginleşmektedir.

Tez, 13. yüzyılda vaaz ve irşad merkezli bir şiir söylemi etrafında konumlanan şairlerin varlığını ve sahaya yaptıkları katkıyı belgelendirmektedir. Bu şairler; dua, münâcât, akîdevî hatırlatma, ahlâkî ve toplumsal uyarı gibi başlıklarda düzenli üretim yapmış; böylelikle türün kesintisiz devamlılığını ve kamusal etkisini teyit etmişlerdir.

Karşılaştırmalı okuma, Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Râvvâs'ın üslubunun çağdaşlarına kıyasla ibadet diliyle iç içe geçmiş yalın, doğrudan ve yüksek tesirli bir söylem sunduğunu göstermektedir. Râvvâs'ta, bazı şairlerde rastlanan sanatlı ifadelerin aşırı kullanımı (beyanî tezyinat) veya kalıplaşmış tekrarların aksine; içtenlik (samimiyet), tasavvufî deneyimin yoğunluğu (sıcaklığı) ve vaaz işlevine yönelik kompozisyon (yapısal odaklanma) ön plana çıkmaktadır. Râvvâs, klasik Arap şiirinin araçlarını - vezin, kafiye, imge ve mecaz - vaaz içeriklerinin hizmetine başarıyla tahvil etmiştir. Emir-nehiy, nida

ve istifham gibi nutuk biçimleri ile birlikli ritim ve yeknesak kafiyeler, vaazî mesajın estetik ve ikna gücünü artırmış; böylece biçim ile muhteva arasında denge ve dayanışma sağlanmıştır.

Râvvâs'ın şiiri sadece bireysel arınmaya çağırarak yetinmemiş; sosyal sapmaları teşhis ve tashih yönünde işlev üstlenmiştir. Hasetten sakındırma, batıl iddiaları kınama, rezil sıfatlardan arındırma ve kulluğun sınırlarını hatırlatma gibi başlıklar, şiirin toplumsal ıslah vizyonunu belirginleştirmektedir.

İncelenen divan, telyîn (kalpleri yumuşatma), tezkîr (hatırlatma), nasihat (dinî ve dünyevî alanlar), tahvîf ve tahzîr (korkutma–uyarı) ve zecr (azarlama) eksenlerinde örgülenmiş doğrudan vaaz konularını bütünlüklü biçimde sergilemektedir. Bu yapı, şiirin terbiyevî ve irşadî işlevini metin içinde somut olarak görünür kılmakta ve türün kurucu imkânlarını belgelemektedir.

Öneriler

Bu çalışmada hicrî 13. yüzyılda yaşamış bazı vaaz şairlerinden örnekler verilmiştir. Ancak bu şairlerin her biri, edebî ve tasavvufî yönleriyle ayrı ayrı ele alınmaya muhtaçtır. Her bir şairin müstakil bir çalışmada incelenmesi, onların Arap edebiyatındaki yerini daha net ortaya koyacak ve dönemin edebî manzarasının bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Dönemin bazı şairleri sadece sınırlı kaynaklarda anılmış, hatta pek çoğu hiç zikredilmemiştir. Yazma eserler, seyahatnâmeler, tarihî belgeler ve âlimlerin hâşiyeleri üzerinde yapılacak titiz incelemeler, şimdiye kadar gün yüzüne çıkmamış şairlerin tespit edilmesine imkân sağlayacaktır. Böyle bir keşif, 13. yüzyılın vaaz şiirine dair genel görünümü daha geniş ve kapsamlı hâle getirecektir.

Bu tez, divanı daha çok konu ve işlev açısından değerlendirmiştir. Ancak divanın dil özelliklerini ele alan ayrı bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Şiirin söz varlığı, gramer yapıları, belâgat üslubu ve dua–Kur'an–hadis diliyle olan ilişkisi ayrıntılı bir biçimde incelenmelidir. Bu tür bir araştırma, Râvvâs'ın şiir dilinin hem sadeliğini hem de gücünü ortaya koyacaktır.

Vaaz şiirinin belirli bir bölgeyle sınırlı olmadığı; aksine İslâm coğrafyasının hem doğu kesimlerinde hem de batı kesimlerinde (buradaki “batı”, coğrafî olarak Mağrib bölgesini ifade etmektedir) güçlü bir temsil kazandığı tespit edilmiştir. Bu nedenle doğulu şairler (örneğin Râvvâs ve çağdaşları) ile Mağrib bölgesinde yetişen şairler (örneğin

Harrâk, Yâfi ve benzerleri) arasında karşılaştırmalı araştırmalar yapılması önem arz etmektedir. Böyle bir karşılaştırma, şiirlerdeki üslup farklarını, kullanılan sembol ve mecazları ve şiirin dinî-tasavvufî işlevini analiz etmeye imkân tanıyacaktır. Nihayetinde bu çalışmalar, geç dönem Arap şiirinin İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan ortak temalarını ve ayrışma noktalarını daha açık bir şekilde ortaya koyabilecektir.

İncelenen metinler, çok sayıda sembol ve işaret içermektedir. Bunların anlam bilimsel ve duygusal yönlerden ele alınması, tasavvufî tecrübenin edebî inşaya nasıl dönüştüğünü ve şiirin kalplere tesir gücünü daha iyi açıklayacaktır.



Kaynakça

‘Abbâs, İhsân. *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî ‘inde’l-‘Arab*. Beyrut: Dârü’s-Sakâfe, 4. bs, 1983.

‘Abbâs, Muhammed. *Muhâdarât fi’l-Edebi’l-Mukâren*. Mostaganem: Câmi‘atü Mostaganem, 2008.

‘Abdü’l-‘Âl, Bedî‘a Muhammed. *el-Edebu’t-Türkî el-‘Osmânî*. Kahire: ed-Dârü’s-Sekâfiyye li’n-Neşr, 2007.

Abdülmecîd, Meryem Abdünnebî. *eş-Şi‘ru’s-sûfî fi’l-karni’sâlisî’l-hicrî*. Bağdat: Meşrû‘ Bağdad ‘Âsımetu’s-Sekâfet’l-‘Arabiyye, 2013.

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu’l-hafâ ve muzîlu’l-ilbâs ammâ iştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kuds, 1933.

el-Adevî, Ebû’l-Hasen. *Hâşiyetü’l-Adevî ‘alâ Şerhi Kifâyeti’t-tâlibi’r-rabbânî*. Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ‘î. 2 cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1994.

Aflâtun. *Sokrates’in Yargılanması (Euthyphron – Savunma – Kriton)*. Çev: Hıdır Çelik. 2. Baskı. Kahire: Dârü’l-Envâr li’t-Tıbâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2001.

Ahmed Negrî, el-Kâdî ‘Abdü’n-Nebî. *Dustûru’l-‘ulemâ’ câmi‘u’l-‘ulûm fi istilâhâti’l-fünûn*. Çev. Hasen Hânî Fahs. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.

el-Ahras, Abdulgaffar. *Dîvânü’l-Ahras*. Thk. Velîd el-A‘zamî. Kuveyt: Müessesetü’l Bâbitîn li’l-İbdâ‘i’s-Şi‘rî, 2008.

el-Allâf, Ebû’l-Hüzeyl. *Kitâbü’l-Ef‘âl*. Thk. Hüseyin Muhammed Şeref. Kahire: Müessasat Dârü’ş-Şa‘b li’s-Sahâfe ve’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1975.

Antonius, George. *Yakazatü’l-‘Arab*. Çev. Nâsırüddîn el-Esed – İhsân ‘Abbâs. Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987.

Arbacı, Seyfullah. *es-Sultân Abdülhamîd es-Sânî: Meşârî‘uhu’l-İslâhiyye ve İncezâtuhu’l-Hadariyye*. çev. ‘Abir Süleymân. İstanbul: Dârü’n-Nîl li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 2011.

Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Arslan, Halil İbrahim. *Tasavvuf Ekseninde Sezai Karakoç'un Hızır'la Kırk Saat Şiirinin Analizi*. Yüksek lisans tezi, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

el-Askerî, Ebû Hilâl. *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*. Tert. ve thk. Beytullâh Bayât. Kum: Mü'essese'tü-Neşri'l-İslâmî, 1991.

Assaf, Fatih. *el-Hubb el-İlahi inde es-Sufiyye: "Hubb bila Kerahiyye"*. Philadelphia Üniversitesi. https://www.philadelphia.edu.jo/arts/13th/papers/fateh_assaf.doc

Attâr, Ahmed. "Yâ vâhidan lem yettehiz min veled...". *el-Dîvân: Mevsû'atü's-Şi'r el-Arabî*. Erişim: 11.06.2025. <https://www.aldivan.net/poem92545.html>

Ballaala, Amina. *Tahlil el-Hitab es-Sufî fi Dav el-Menahic en-Nakdiyye*. Tizi Vuzu: el-Emel li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2009.

Banu, Necme ve Muhammed Selim. "Mavzuat el-Vaaz ve'l-Hikme fi Şiir el-İmam Şaf2." *Mecellet el-Kısm el-Arabî*, University of the Punjab, Lahor-Pakistan, sayı 25 (2018).

el-Bâbitîn, Abdü'l-Azîz vd. *Mu'cemü'l-Bâbitîn li-Şu'arâ'i'l-Arabiyye fi'l-Karneyni't-Tâsi' Aşar ve'l-Işrîn*. 25 cilt. Kuveyt: Mu'essesetü Abdü'l-Azîz Su'ûd el-Bâbitîn li'l-İbdâ'i's-Şi'rî, 2008.

el-Bağavî. *Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 4. bs, 2000.

el-Bağdâdî, el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

el-Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Müntehab min Kitâbi'z-Zühd ve'r-Rekâik*. Thk. Âmir Hasen Sabrî. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2000.

Bâşâ, Ömer Mûsâ. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Osmânî*. Şam: Dârü'l-Fikr, 1989.

Basrî, Mir. *A'lâmü'l-Edebi fi'l-İrâki'l-Hadîs*. Londra: Dârü'l-Hikme, 1994.

"Bayne'l-enâniyye ve İnkârü'z-Zât: Kayfa Tebnî 'Alâka Mutevâzine Ma'a'l-Âkherîn". [aljazeera.net](https://www.aljazeera.net). Erişim: 20.07.2025. <https://www.aljazeera.net/lifestyle/2020/11/18/ما-بين-الأنانية-وإنكار-الذات-كيف-تبنى>

Bayar, Mehmed. “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Eğitim Anlayışı.” *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6/16 (2018). Erişim: 29.03.2025. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.440346>

Bekkâr, Yûsuf vd. *el-Edebu'l-Mukâren*. Amman: el-Câmi‘atü'l-Kuds el-Mefteûha, 1996.

Bekrî, Ebû Bekr Şattâ. *İ‘ânetü't-tâlibîn ‘alâ halli elfâzi Fethi'l-mu‘în*. 4 cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 1997.

el-Bennâ, Hasan. *Allah: İslâm Akîdesinde – Risâletü'l-Münâcât*. Kahire: Dârü'l-Ulûm li't-Tıbâa, t.y.

el-Berbîr, Ahmed. *el-Fasîhatü'l-'Acemâ fi'l-Kelâmi ‘alâ Hadîsi «Ahhîb Habîbeke Hevnen Mâ»*. Thk. Ramzî Sa‘duddîn Dımeşkiyye. Beyrut: Dârü'l-Beşâ‘iri'l-İslâmiyye, 2000.

el-Berbîr, Ahmed. “Huyûtü’ş-şeybi kadd müddet bifûdî...”. *Dîvânu Ahmed el-Berbîr*. el-Divân.net. Erişim tarihi: 13/06/2025.

el-Berbîr, Ahmed. “Tenebbehe ‘uheyje femâzâ el-‘amâ...”. *el-Dîvân: Mevsû‘atü’ş-Şi‘r el-‘Arabî*. Erişim: 13 Haziran 2025. <https://www.aldivan.net/poem120991.html>

el-Berbîr, Ahmed. “Ve lem era fi'l-berrîyye misle şahs...”. *Poets Pedia*. Erişim: 29.05.2025. <https://goo.su/zlnuXv>

el-Berbîr, Ahmed. “Ya man ghadâ lid-dâd ahli zamanîhi muta‘arridan...”. *el-Divân: Mevsû‘atü’ş-Şi‘r el-‘Arabî*. Erişim: 29.01.2025. <https://www.aldivan.net/poem120995.html>

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Menâkıbu’ş-Şâfi‘î*. thk. Ahmed Sakr. 2 cilt. Kahire: Mektebetu Dâri’t-Türâs, 1970.

el-Beyhakî, Ebû Bekr b. el-Hüseyin. *Şu‘abü'l-Îmân*. Thk. ‘Abdü'l-Alî ‘Abdü'l-Hamîd Hâmîd. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed ‘AbdülKâdir ‘Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 3. bs, 2003.

Brockelmann, Carl. *Tarih el-Edeb el-Arabi*. Çev. Abdülhalim Neccar. 6 cilt. Kahire: Dar el-Maaref, 5. bs, 1959.

el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Zühayr en-Nâsir. 9 cilt. Beyrut: Dâr Tavki'n-Necât, 2002.

el-Câhiz, 'Amr b. Bahr. *el-Mahâsin ve'l-Addâd*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003.

Canan, Mustafa. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Ebced Hesabı ve Muammâ-Lugaz Türleri." *Şarkiyat Mecmuası* 15/2 (2020).

Cebel, Muhammed Hasen. *el-Mu'cemü's-Şikâkiyyü'l-Mu'assal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

Cebbûrî, 'Abdü'l-Hamîd. *Şi'riyetü'l-Hitâb fî'l-münâcât es-sûfiyye fî'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*. Doktora tezi, Câmi'at el-Hâc Lahdar Bâtine, 2013.

Cebbara, Teysir. *Tarihü'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Ramallah: Kudüs Açık Üniversitesi, 2015.

el-Cemîl, Abdülganî. "Elem ye'n li'l-ahbâb en yunsifû ma'anâ...". *PoetsGate*. Erişim: 03.07.2025. <https://poetsgate.com/poem.php?pm=157032>

Cemîlî, Likâ' 'Âdil Husayn. *Suverü'l-Beyân fî Şi'ri Abdulgaffar el-Ahras*. Bağdat: Mektebetü'l-Habîb, 2018.

el-Cevherî, Ebû Nasr b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed 'Abdü'l-Ğafûr 'Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 4. bs, 1987.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâ'i'u'l-Fevâ'id*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ty.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Madâricü's-Sâlikîn beyne Menâzili 'İyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*. Thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. bs, 1996.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Miftâh Dâr es-Sa'âde ve Menşûr Velâyeti'l-'İlm ve'l-İrade*. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-'İlmiyye, t.y.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Şifâ'ü'l-Alîl fî Mesâ'ili'l-Kazâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1978.

Ciğa, Ömer. "Şeyh Gâlib'in Kaside ve Gazellerinde Redif Kullanım AnAlizi." *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (2015): 45-62.

Cübûrî, Kâmil Selmân. *Mu‘cemü’ş-Şu‘arâ’ mine’l-‘Asri’l-Câhilî hattâ Senet 2002*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003.

el-Cündî, Edhem. *A‘lâmü’l-Edebi ve’l-Fenn*. 2 cilt. Şam: Matba‘atu Mecelleti Savti Sûriyye, 1954.

el-Cündî, Ahmed Enver Seyyid Ahmed. *el-Ma‘ârik el-Edebiyye*. Kahire: Mektebetü’l-Anglo el-Misriyye, 1983.

el-Cündî, Emîn. *Dîvânu Emîn el-Cündî*. Beyrut: Matba‘atu’l-Ma‘ârif, 1903.

el-Cürcânî, Alî b. Muhammed. *Kitâbu’t-Ta‘rifât*. Beyrut: Dârü’l-Kutub el-‘İlmiyye, 1983.

Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*. 10 cilt. Kahire: Dârü’l-Ma‘ârif, 1995.

Demirbilek, Mehmed, *Arap Dilinde Meselle İstîşâd*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

el-Dîneverî, İbn Kuteybe. *el-Cerâsiym*. Thk. Muhammed Câsim el-Humeydî. 2 cilt. Şam: Vizâretü’ş-Sekâfe, ty.

Divan Mehîbî. Hamburg Sanat ve Zanaat Müzesi, Almanya. No. 1886.168, 1554/962.

Doğan, Muhammet Nur. *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Takmiletu’l-Ma‘âcimi’l-‘Arabîyye*. Çev. Muhammed Selîm en-Nu‘aymî vd. 11 cilt. ‘Irâk: Vizâretü’ş-Sekâfe ve’l-İ‘lâm, 2001.

Dürûbî, İbrahim. *el-Bağdâdiyyûn: Ahbâruhum ve Mecâlisuhum*. Bağdat: Matba‘atu’r-Râbîta, 1958.

Ebû Sinna, Zeyneb Sa‘d Zağlûl. *eş-Şu‘arâ’ü’s-Salâtîn el-‘Osmâniyyûn: Nemâziç ve Dirâsât*. Kahire: Mektebetü Zahretü’ş-Şark, 2006.

el-Ebşîhî, Şihâbüddîn Ebû’l-Feth. *el-Mustatraf fi Kulli Fenni’n-Mustazraf*. Thk. Sa‘îd Muhammed el-Lahhâm. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1999.

el-Elfî Cûlek, Alî. “Namûzec li’z-Zühd min Şi‘ri Ebî’l-‘Atâhiye”. *Mecelletu Kulliyeti’t-Tarbiye*, ‘Adad 7 (Mâris 2017).

Emin, Muhsin. *A‘yânu’ş-Şi‘a*. Thk. Hasan el-Emin. 10 cilt. Beyrut: Dârü’t-Ta‘âruf li’l-Matbû‘ât, 1983.

el-Endelüsî, İbn Abdürabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

el-Endelüsî, İbn Hazm. *Tavku'l-Hamâme fî'l-Ülfeti ve'l-Ullâf*. Thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. bs, 1987.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1992.

el-Ezdî, Muammer b. Râşid. *el-Câmi'*. Rivayet: Abdurrezzâk es-San'ânî. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 cilt. Beyrut: Tevzi'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 2. bs, 1983.

el-Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-Luğa*. Thk. Muhammed 'Avad Mur'ib. 8 cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.

Fakîh, Nûruddîn Nâs. *Ahmed b. Acîbe Şâ'iru't-Tasavvufi'l-Mağribî*. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2005.

el-Fayyûmî, Ahmed el-Makrî. *el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

el-Fayyûmî, Hasan b. Alî. *Fathu'l-karîbi'l-mucîb 'alâ't-Tarğîb ve't-Tarhîb*. Thk. Muhammed Âl İbrahim. 15 cilt. Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2018.

el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve âharûn. 8 cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.

el-Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecma'u bihâri'l-envâr fî ğarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*. 5 cilt. Haydarabad: Matbaat Meclis Daireti'l-Maarifil-Osmaniyye, 3. bs, 1967.

Fîrûzâbâdî, Muhammad b. Ya'kub. *Besaairu zevi't-temyiz fî letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*. Thk. Muhammad 'Alî el-Naccâr. 6 cilt. Kahire: el-Maclis el-A'lâ li-'ş-Şu'un el-İslâmiyya – Lecnet İhyâ' el-Turâs el-İslâmî, 1973.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ty.

Göktaş, Mustafa. “Şeyh Gâlib’in ‘Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen’ Mısraı Bağlamında İnsanın Mahiyetine Dair.” *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2009).

Gülpınar, Hatice. *Dîvân-ı Selâmî*. Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

el-Ğâmidî, Sa’îd Nâsir. *el-Inhirâf el-‘akîdî fî Adab el-Hadâsa*. 3 cilt. Cîdde: Dâr el-Endelus el-Khadrâ’, 2003.

el-Ğazzî, Necmüddîn. *Husnü’t-tenebbüh limâ verede fî’t-teşebbüh*. Thk. Nûrüddîn Tâlib. 12 cilt. Şam: Dârü’n-Nevâdir, 2011.

Ğulâm Şa’leb, Ebû Ömer. *Yâkûdetü’s-Sırât fî Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed b. Ya’kûb et-Türkistânî. Medîne: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 2002.

Haccî, Muhammed. *Mavsû‘at A‘lâmi’l-Mağrib*. 10 cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.

Hamada, Hamza. “Cemaliyyet er-Remz es-Sufi fî Divan Ebi Median Şuayb.” Yüksek Lisans Tezi, Kasdi Merbah Üniversitesi, Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, Arap Dili Bölümü, 2008.

el-Hâdimî, Ebû Sa’îd el-Hanafî. *Berîkatü Mahmûdiyye fî şerhi tarîkati Muhammediyye ve şerî‘ati Nebeviyye fî sîreti Ahmedîyye*. 4 cilt. Mısır: Matba‘atü’l-Halebî, 1348.

el-Hafacî, Muhammed Abdülmünim. *el-Edeb fî’t-Türâsi’s-Sûfi*. Kâhire: Mektebetü Garîb, t.y.

Hakkı, İsmail el-İstânbûlî. *Rûhu’l-Beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.

el-Hamra, Huda Fatıma. “Cemaliyyet er-Remz fî ş-Şiir es-Sufi: Muhyiddin Ibn Arabi Örneği.” Yüksek Lisans Tezi, Tlemsen Üniversitesi, Edebiyat ve İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2006.

el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût. *Mu‘cemü’l-Büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 2. bs, 1995.

el-Hammud, Ahmed. *el-Eğrâz eş-Şi‘riyye ‘inde’l-Haddâd*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

el-Hanbelî, İbn Receb. *Câmi'ü'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 7. bs, 2004.

el-Hanbelî, İbn Receb. *el-Fark beyne'n-nasîhati ve't-ta'yîr*. Thk. Alî Hasan Alî Abdulhamîd. Amman: Dâr 'Ammâr, 1988.

el-Hanbelî, İbn Receb. *İstinşâku Nesîmi'l-Üns min Nefahâti Riyâzi'l-Kuds*. Thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fu'âd el-Helvânî. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2004.

el-Hanbelî, İbn Receb. *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ*. Thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977.

el-Hanbelî, İbn Receb. *Revâ'i'ü't-Tefsîr "el-Câmi' li-Tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî"*. 2 cilt. Riyad: Dârü'l-'Âsime, 2001.

el-Harrâk, Muhammed. *Min Envâri Tecelliyâti'l-Meliki'l-Hallâk fî Te'âlîfi Seyyidinâ Muhammed el-Harrâk "Min Dîvânihi"*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Hassân, 'Abdü'l-Hakîm. *et-Tasavvuf fî ş-Şi'ri'l-'Arabî Neş'etühû ve Tatavvuruhû Hattâ Âhiri'l-Karni't-Tâliî'l-Hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1954.

el-Hâşimî, Abdurrahmân Zâkir. *Fıkhu'n-nefs fî hadîsi "ed-dînu'n-nasîha"*.

el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru'l-Edebi fî Edebiyyâti ve İnşâ'i Luğati'l-'Arab*. Thk. Lecne min el-Câmi'iyîn. 2 cilt. Beyrut: Mü'essetü'l-Ma'ârif, ty.

el-Hattâbî, Ebû Süleymân. *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 4 cilt. Haleb: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1932.

el-Heysemî, Ebû'l-Hasen. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. Thk. Husâmü'd-Dîn el-Kudsî. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

el-Heytemî, İbn Hacer. *el-Fethu'l-Mubîn bi-Şerhi'l-Erba'în*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008.

el-Herevî, Ebû 'Ubayd el-Kâsım b. Sellâm. *el-Emsâl*. Thk. 'Abdülmecîd Kutâmîş. Şam: Dârü'l-Memûn li't-Türâş, 1980.

el-Herevî, Ebû 'Ubayd el-Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbü'l-Hadît*. Thk. Muhammed 'Abdü'l-Mîd Hân. 4 cilt. Haydarâbâd: Matba'at Dâ'ireti'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1964.

el-Herevî, Ebû 'Ubayd. *el-Ğarîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999.

el-Himyerî, Neşvân. *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'u Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kulûm*. Thk. Husayn el-'Umrî. 12 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır; Şam: Dârü'l-Fikr, 1999.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. Çev: Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Humeydî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Futûh. *Tefsîru Garîbi mâ fî's-Sahîhayn el-Buhârî ve Muslim*. Thk. Zebîde 'Abdül'Azîz. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1995.

Hüseyn, Muhammed el-Hıdır. *Mevsû'atu'l-'A'mâli'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyn*. 15 cilt. Şam: Dârü'n-Nevâdir, 2010.

İbn Abdullah, Abdu'l-Aziz. *Ma'lâmetü'l-Fikhi'l-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.

İbn Abdülber, Ebû Ömer. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. Thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 cilt. Dammâm: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1994.

İbn. Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Fehrese*. Thk. 'Abdü'l-Hamîd Sâlih Hamdân. Kahire: Dârü'l-Ğad el-'Arabî, 1990. (Jean-Louis Michon'un Fransızca tercümesi esas alınarak hazırlanmıştır).

İbn. Acîbe. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Ahmed Abdullâh el-Kurashî Reslân. 9 cilt. Kahire: Hasen 'Abbâs Zekî, 2. bs, 1999.

İbn. Acîbe. *el-'Umde fî Şerhi'l-Bürde*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*. Thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-Umrevî. 80 cilt. Şam: Dârü'l-Fikr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.

Ibn. el-'Arabî, el-Kâdî Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed 'AbdülKâdir 'Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. bs, 2003.

İbn Düreyd. *Cemheretü'l-Luğa*. Thk. Ramzî Munîr Ba'albakkî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî'd-Dünyâ. *el-Hilm*. Thk. Muhammed 'Abdulkadir Ahmed 'Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.

İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 50 cilt. Beyrut: Mü'essese er-Risâle, 2001.

İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed. *ez-Zühed*. Thk. Muhammed 'Abdü's-Selâm Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. Thk. Halîl Şehhâde. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsü'd-dîn. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Havâşî: el-Yâzicî ve cemâ'at min el-luğaviyyîn. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 3. bs, 1994.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec. *Fazlü 'İlmi's-Selef 'alâ 'İlmi'l-Halef*. Thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fu'âd el-Helvânî. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2004.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1968.

İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, ty.

İbn Teymiyye. *er-Reddu 'alâ'l-Bekrî*. 2 cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâ'i'l-Eseriyye, 1997.

İbn. Teymiyye, Ahmed. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Kâsım. 35 cilt. Medîne: Melik Fahd Mushaf-ı Şerîf Basım Kompleksi, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Thk. Muhammed 'Abdü'lKâdir 'Atâ vd. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *el-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve âharûn. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlü'd-Dîn. *Şerhu Fethi'l-Kadîr 'alâ'l-Hidâye*. 7 cilt. Kahire: Mektebetü ve Matba'at Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1970.

İbnü'l-Vezîr. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fî'z-Zebbi 'an Sunneti Ebî'l-Kâsım*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 9 cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. bs, 1994.

el-İrâkî, Ebû Zur'a. *el-Gaysü'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*. Thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

el-Isavi, Mahmud Casim Muaydi ve Velid Hadi Mustafa. “el-Fikr et-Terbevi fi Islah es-Suluk ve'l-Ahlak inde Ibn Acibe fi Kitabihî Iykaz el-Himem fi Şerh el-Hikem.” *Mecellet el-Ulum el-Islamiyye*, c. 2022, s. 31/1 (31 Ağustos 2022): 225–267.

el-İsfahânî, Râğîb. Ebü'l-Kâsim. *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve Muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-bülegâ*. 2 cilt. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 2000.

İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, Ebü'l-Fazl. *Meşarikül-Envar ala Sihahil-Asar fi Şuruhi Garibil-Hadis*. thk. el-Mektebü'l-İlmî bi-Dâri'l-Kemâli'l-Müttehîde. 3 cilt. Şam: Dâru'l-Kemâli'l-Müttehîde, 2016.

Îsâ, Abdü'l-Kadir. *Hakaik 'an et-Tasavvuf*. Halep: Dâru'l-İrfân, 16. bs, 2007.

Kabâdû, Mahmud. *Dîvânü's-Şeyh Kabâdû*. Tunus: Tunus Devlet Matbaası, 1878.

Kahhâle, Ömer Ridâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.

Kahya, Esin. “Erzurum’lu İbrahim Hakkı.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, sy. 2-3 (Eylül 1999).

el-Kâdî 'İyâz. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sihâhi'l-âşâr*. 3 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-'atîka ve Dâru't-türâs, ty.

el-Kâdî, Ali. “el-İbdâ' fi'r-Ru'ye el-İslâmiyye.” *Dâru'l-Ulûm Diyobend – Arapça Makaleler*. Erişim: <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1247>

Kal'acî, 'Abdü'l-Fettâh Ravvâs. *Min Şi'r-i Emîn el-Cündî*. Şam: Menşûrât Vezâretü's-Sekâfe, 1988.

el-Kâlî, Ebû Alî. *el-Bâri' fi'l-Luğa*. Thk. Hişâm et-Ta'ân. Beyrut: Mektebetü'n-Nahda Bağdad, 1975.

Kalyon, Ahmed. “Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk'ında Bahar Mevsiminin Olumsuz Yansımaları.” *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, sy. 15 (Aralık 2021). <https://doi.org/10.51592/kulliyat.1028343>

Kamil, Adil. *el-Hubb ve't-Tasavvuf inde el-Arab*. Beyrut: Şirket el-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 1999.

el-Karâfî, Şihâbuddîn. *el-Furûk*. 4 cilt. Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, ty.

Karam, Yûsuf Butrus. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Hadîse*. Dubai: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye, 5. bs, ty.

el-Kârî, Mullâ Alî. *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a (el-Mevdû'atü'l-Kübrâ)*. Thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dârü'l-Amâne – Mü'essetü'r-Risâle, ty.

el-Kastallânî, Ahmed. *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*. 3 cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.

el-Kazvînî, İbn Fâris. *Mucmelu'l-Luğa*. Thk. Zuhayr 'Abdü'l-Muhsin Sultân. Beyrut: Mu'assasatü'r-Risâle, 2. bs, 1986.

el-Kazvînî, İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 2 cilt. Kahire: Dâr İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ty.

Kûsa, 'Alâvi. "Nakdu'l-hıtabî's-sûfî fi's-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır". *Mecelletu Dirâsât Mu'âsıra*, 02 (2017).

el-Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye, 3. bs, 1964.

el-Kurtubî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye fi 'İlmi Me'ânî'l-Kur'ân ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cumel min Funûni 'Ulûmihî*. Thk. Mecmû'atü Resâ'il Câmi'iyye. 13 cilt. Şârika: Külliyyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsim. *Erba'u Resâ'il fi't-Tasavvuf*. Thk. Kâsim es-Sâmerâ'î. Bağdat: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmî el-'Irâkî, 1969.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

el-Maarrî, Ebü'l-Alâ'. "În kâne kalbuke fihi havfu bâri'ihî...". *el-Dîvân: Mevsû'atü's-Şi'r el-'Arabî*. Erişim: 23 Temmuz 2025. Şiir sayfası.

Mağribî, el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Bedru't-Temâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*. 10 cilt. Thk. Alî b. Abdullâh ez-Zeben. Kahire: Dâr Hicr, 1994.

el-Makdisî, Abu el-'Abbâs İbn Kudâma. *Muhtasar Minhâj el-Kâsidîn*. Şam: Maktabat Dâr el-Bayân, 1978.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Rivayet: Ebû Mus'ab ez-Zuhrî el-Medenî. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.

el-Mâlikî, Muhammed Alevî. *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*. Kahire: Dârü Cevâmi'i'l-Kelim, t.y.

el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed Meyyâre. *ed-Durru's-Semîn ve'l-Mevridu'l-Mu'în*. Thk. Abdullah el-Miñşavî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.

Mansur, İbrahim Muhammed. *eş-Şiir ve't-Tasavvuf: el-Eser es-Sufî fi'ş-Şiir el-Arabî el-Muasır*. Kahire: Dar el-Emin li'n-Neşr ve't-Tevzi, t.y.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cem Mustalahâti'n-Nakd el-'Arabî el-Kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî*. Thk. Meclî Bâslûm. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî. *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.

Mâzerî, Ebû Abdullâh Muhammed. *el-Mu'allim bi-Fevâ'idî Muslim*. Thk. Muhammed eş-Şâzilî en-Neyfer. 3 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 2. bs, 1988.

el-Mavsîlî, Ebû Ya'lâ. *Musnedü Ebî Ya'lâ el-Mavsîlî*. Thk. Sa'îd b. Muhammed es-Senârî. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2013.

el-Mer'î, Ahmed Hamees Zeki. "el-Mekamat ve'l-Ahval inde Ibn el-Farid beyne el-Mahabbe ve'ş-Şuhud." *Mecellet Kulliyet el-Adab – Camiet el-Iskenderiyye*, c. 73, s. 113 (Temmuz 2023): 1–43. doi:10.21608/bfalex.2023.304690.

el-Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. Thk. 'Âsım İbrâhim el-Kiyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. bs, 2005.

Memduhoğlu, Adnan. "İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Manzûm İlmiyhâli." *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (Nisan 2016).

Menâhicu Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye. *el-Edebu'l-Mukâren*. Kuala Lumpur: Câmi'atü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, ty.

Merdem Bek, Halîl. *A'yânü'l-karnî's-sâlis 'aşer fî'l-fikri ve's-siyâseti ve'l-ictimâ'*. Beyrut: Lecnatu't-Turâs el-'Arabî, 1971.

Mîhî, Nâsır. *el-Hakîkatü'l-Muhammediyye Tetecellâ fî 'Asri'l-İlm*. Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2019.

el-Mufaddal b. Seleme. *el-Fâhir*. Thk. ‘Abdü’l-Alîm et-Tahâvî. Beyrut: Dâr İhyâ’i’l-Kutub el-‘Arabiyye – Îsâ el-Bebî el-Halebî, 1961.

Mubarek, Zekî. *el-Muvâzene beyne ‘ş-Şu ‘arâ’*. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1993.

Mubarek, Zekî. *et-Tasavvufü’l-İslâmî*. Kahire: Dârü’l-Fikr, ty.

Mubarek, Zeki. *et-Tasavvuf el-İslami fi el-Edeb ve’l-Ahlak*. Kahire: Muesseset Hindawi li’t-Taelim ve’s-Sekafe, 2012.

el-Muhâsibî, el-Hâris. *Âdâbü’n-Nüfûs*. Thk. ‘Abdulkadir Atâ. Beyrut: el-Mü’essesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1991.

Mücâhid, Ebû’l-Haccâj b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed ‘Abdüselâm Ebû’n-Nîl. Kahire: Dârü’l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1989.

el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tavkîf ‘alâ Muhimmâti’t-Ta‘ârîf*. Kahire: ‘Âlemü’l-Kutub, 1990.

el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*. 6 cilt. Misr: el-Mektebetü’t-Ticâriyye el-Kübrâ, 1938.

el-Münzirî, Abdülazîm. *et-Terğîb ve’t-terhîb mine’l-hadîsi ‘ş-şerîf*. Thk. İbrahim Şemsüddîn. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997.

Murâdî, Muhammed Halîl. *Silkü’d-Dürer fi A’yâni’l-Karni’s-Sânî ‘Aşar*. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Beşâ’ir el-İslâmiyye; Dâr İbn Hazm, 3. bs, 1988.

el-Mursî, İbn Sîde. *el-Muhassas*. Thk. Halîl İbrahim Ceffâl. 5 cilt. Beyrut: Dâr İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1996.

el-Mursî, İbn Sîde. *el-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-A‘zam*. Thk. ‘Abdü’l-Hamîd Hendâvî. 11 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kutub el-‘İlmiyye, 2000.

Mushaykah, Vefâ Abdullatif. “19. Yüzyılda (Hicrî 13. Asırda) Bureyde’de Sosyal Hayat.” *İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 15 (2016).

Nasr, Âtîf Cevde. *er-Remzu ‘ş-şî‘rî ‘inde’s-sûfiyye*. Beyrut: Dârü’l-Endelus; Dârü’l-Kindî, 1978.

Nekhal, Manal Selim SALîm. *19. Yüzyılda / Hicrî 13. Asırda Arap Şiiri: Konuları – Görünümleri – Yönelimleri – Meseleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2013.

el-Nesâî, Ebû Abdurrahmân. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmün‘im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

el-Nisâbü'rî, Ebû'l-Hüseyin Muslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Muslim*. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 9 cilt. Kahire: Matba'tü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1955.

en-Nüveyrî, Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. 33 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2003.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 cilt. Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.

el-Ömerî, Abdülbaki. *Dîvânü'l-Bâkiyâti's-Sâlihât*. Thk. Ebû Mus'ab el-Basrî. Kum: Emîr Kum, 1992.

el-Ömerî, Abdülbaki. *et-Tiryâku'l-Fârûkî*. Necef: Matâbi'u'n-Nu'mân, 1964.

Ömer, Yasmina Muhammed Mahmûd. "Hasaisu's-Şi'r fî'l-Asr el-Abbasi." *Mecellet Vadi'n-Nil li'd-Dirasat ve'l-Buhus*. sayı 8 (Ekim 2015).

Özel, Harun. *Endülüs Şiirinde Zühd*. Doktora tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

ParıldI, Metin. *Ebü'l-Atâhiye ve Şiiri*. Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

er-Râfi'î, Abdurrahman. *'Asru Muhammed Alî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1951.

er-Râzî, Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 5. bs, 1999.

er-Râzî, Yahyâ b. Mu'âz. *Cevâhiru't-Tasavvuf*. Thk. Sa'îd Hârûn 'Âşûr. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2002.

er-Rendî, İbn 'Abbâd en-Nefrî. *Şerhu'l-hikam el-'Atâ'iyye*. Kahire: Merkezü'l-Ahrâm, 1988.

Ridâ, Ahmed. *Mu'cem Metni'l-Luğa*. 5 cilt. Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hayât, 1960.

Ridâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1990.

er-Rifâ'î, Ahmed. *Hâletü Ehli'l-Hakîka me'a'llâh*. Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, ty.

er-Rifâ'î, Muhammed Nesîb. *et-Tevassul ilâ Hakîkati't-Tevessül – el-Meşrû' ve'l-Memnû'*. Beyrut: Dâr Lubnân li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 3. bs, 1979.

er-Rrifâ'î, Ahmed. *el-Burhânü'l-mü'eyyed*. Thk. Abdulgani Nükhetmî. Halep: Câmi'u'l-'Osmâniyye, ty.

er-Riyâhî, İbrahim. *Dîvânu's-Şeyh İbrahim er-Riyâhî*. Thk. Muhammed el-Ya'levî vd. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1989.

Sabrî Paşa, Ayyûb. *Mavsû'at Mir'ât el-Haramayn eş-Şerîfeyn ve Cezîretü'l-'Arab*. Çev. Mâcide Mahlûf vd. 5 cilt. Kahire: Dârü'l-Âfâk el-'Arabiyye, 2004.

es-Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dârü's-Sâbûnî li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1997.

es-Saffârînî, Şemsuddîn. *Ğidâ'ü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb*. 2 cilt. Mısır: Kırtuba Kurumu, 2. bs, 1993.

es-Sağânî, el-Hasen. *et-Tekmile ve'z-Zeyl ve's-Sıla li-Kitâbi Tâci'l-Luğa ve Sıhâhi'l-'Arabiyye*. Thk. İbrahim İsmâ'îl el-Ebyârî. 6 cilt. Kahire: Matba'at Dârü'l-Kütüb, 1977.

es-Şa'lâbî, Ebû Mansûr. *Ahsenu mâ semî't*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.

es-Sâhib b. 'Abbâd. *el-Muhît fî'l-Luğa*. Thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. 11 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Sami, Seher. *Şiiriyet en-Nass es-Sufî fî el-Futuhat el-Mekkiyye li Muhyiddin Ibn Arabi*. el-Heyet el-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, 2005.

es-Sâmit, İbnü'l-Muhibb. *Sıfât Rabbü'l-Âlemîn*. Thk. Ammar Temâlet. 5 cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hazâne, 2021.

es-San'ânî, el-Emîr. *et-Tahbîr li-İzâh Me'ânî't-Teysir*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Salâh Bâ'ismân ve âharûn. 10 cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015.

es-Sayyâdî, Ebü'l-Hüdâ. *Kulâdetü'l-Cevâhir fî Zikri'l-Ğavsi'r-Rifâ'î ve Etbâ'ihî'l-Ekâbir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.

es-Sayyâdî, Muhammed Ebü'l-Hüdâ. *Vesîletü'l-'Ârifîn fî Ahbâri Seyyidinâ'l-Kutbi'l-Câmi'i'l-Mehdî Bahâ'uddîn*. Thk. Mahmûd ed-Durre. Şam: Mektebu Ebî'l-Me'âlî, 2001.

es-Sayyâdî, Muhammed Mehdî. *Dîvân Mişkâtü'l-Yakîn ve Mehaccetü'l-Muttakîn*. Kahire: Matba'atü'l-Kâhire, 1898.

es-Sayyâdî, Muhammed Mehdî. *Merâhilü's-Sâlikîn*. Thk. Ahmed Ramze b. Hamûd Cuhâ. İstanbul: Dârü'l-Beyrûtî, ty.

es-Sayyâdî, Muhammed Mehdî. *Tayyü's-Sicci*. Thk. Hasen b. 'AbdülHakîm 'Abdülbâsit. Şam: Dârü'l-Beşâ'ir, 2004.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr. *el-Müntehal*. thk. Şeyh Ahmed Ebû Ali. İskenderiye: el-Matba'atü't-Ticâriyye, 1901.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr. *Timâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ty.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tenbîhu'l-Ğâfilîn bi-Ahâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn*. Thk. Yusuf Alî Bedîvî. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 3. bs, 2000.

Sezgin, Fuad. *Tarih et-Turas el-Arabi: Ilm el-Luga ila Havle Senet 430 H.* çev. Arafe Mustafa. Göz. Mazen Amavi. Riyad: Imam Muhammed bin Suud el-Islamiye Universitesi, 1408/1988.

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdü'l-Hamîd. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ty.

es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed. *Eş'âru Evlâdi'l-Hulefâ' ve Ahbâruhum*. Gîze: Matba'atü's-Sâvî, 1936.

es-Süfeyrî, Şemseddîn. *el-Mecâlisü'l-Va'ziyye fî Şerhi Ehâdîsi Hayri'l-Beriyye mine Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*. Thk. Ahmed Fethî Abdurrahman. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

eş-Şa'rânî, 'Abdülvehhâb. *Levâkihu'l-envâr el-kudsiyye fî beyâni'l-'uhûdi'l-Muhammediyye*. Thk. Muhammed 'Abdüsselâm İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs, 2005.

eş-Şâtibî, Ebû Ishâk İbrahim. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr Âl-i Selmân. 7 cilt. Kahire: Dâr İbn 'Affân, 1997.

eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Şam-Beyrut: Dâr İbn Kesîr; Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1994.

Şeyh Emîn, Bekrî. *Mutâla'ât fî's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-'Osmânî*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs, 1986.

Şeyho, Luvîs el-Yesû'î. *el-Âdâbü'l-'Arabîyye fî'l-Karnî't-Tâsi' 'Aşar*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.

eş-Şeybani, Delal Musa. “Ez-Zuhd fi Şiir Ibn er-Rumi”, Yüksek Lisans Tezi, Sebha Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, 2019.

eş-Şihâbeddîn, Muhammed. “Tetavvuru'ş-şi'r-i'l-Arabî fî'l-Asr-i'l-'Osmanî”. *el-Bâşu'l-İslâmî*, 11 Temmuz 2022. Erişim: 03 Aralık 2025. <https://albasulislami.com/> - [تطور الشعر العربي في العصر العثماني](#)

et-Tabbâh, Muhammed Râğib. *Î'lâmü'n-Nübelâ' bi-Târîhi Halebe'ş-Şehbâ'*. Thk. Muhammad Kamâl. 8 cilt. Halep: Dâr el-Kalam el-'Arabî, 2. bs, 1988.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsim. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Târik b. Muhammed ve âh. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsim. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. 'Abdil-Mecîd. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. bs, ty.

et-Taberânî. *Du'â'*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Mahmûd Şâkir. 24 cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ty.

et-Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 15 cilt. Kahire: Dâr Nehdat Misr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.

Et-Tarrazî, Abdullâh Mübşir. *Kavâ'idü'l-Luğati't-Türkî el-'Osmâniyye*. Cidde: Kulliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûm el-İnsâniyye, ty.

et-Tartûşî, Ebü Bekr. *Sirâcü'l-Mülûk*. Mısır: Min Evâ'ili'l-Matbû'âti'l-'Arabîyye, 1872.

Tayyib, Muhammed Süleyman. *Mavsû'at el-Kabâ'il el-'Arabîyya – Buhûth Maydâniyya va Târîkhiyya*. 12 cilt. Kahire: Dâr el-Fikr el-'Arabî, 3. bs, 2010.

et-Tayâlisî, Ebü Dâvûd. *Musnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 4 cilt. Kahire: Dâr Hecer, 1999.

Teymûr, Ahmed b. İsmâ'îl b. Muhammed. *Mu'cem Teymûr el-Kebîr fi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye*. Thk. Hüseyin Nassâr. 6 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. baskı, 2002.

- Tieghem, Van. *el-Edebu'l-Mukâren*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1951.
- et-Tîbî, Şerefuddîn el-Hüseyin. *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sünen*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 13 cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1997.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve başkaları. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1975.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ. *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. Thk. Subhî es-Sâmerraî vd. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb – Mektebetü'n-Nahda el-'Arabiyye, 1989.
- Tiryakioğlu, Oğuz. *Sultan Süleyman Kanûnî: Muhteşem Çağın Efendisi*. çev. 'Abdulkâdir 'Abdullî. Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm Nâşirûn, 2013.
- Tiryakioğlu, Okay. *Sultan Süleyman el-Kanuni Seyyid el-Asr er-Rai'*. Çev. Abdülkadir Abdelli. Beyrut: ed-Dar el-Arabiyye li'l-Ulum Naşirun, 2013.
- et-Tûfî, Necmuddin. *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in*. Thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1998.
- et-Tûsî, Ebû Nasr. *el-Luma'*. Thk. 'AbdülHalîm Mahmûd ve âhrûn. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960.
- et-Türk, Nikola. *Nusus ve Vesâik Tarihiyye – Dîvânü'l-Muallim Nikola et-Türk*. Thk. Fuad Efram el-Bustani. Beyrut: Vizaratü'l-Ma'arif ve'l-Funun el-Cemile – Vizaratü't-Terbiye el-Vataniyye, 1949.
- Türkiye Diyanet Vakfı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Türkmen, Sabri - Alhrdan, Abduljavad - Demirbilek, Mehmed. *Ebcad Miftâhü'l-Edebi'l-Arabî*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- vuld el-Hasan, Ahmed. *19. Yüzyılda (Hicrî 13. Asırda) Şinkîti Şiiri: Üslupların Tasvirine Katkı*. Doktora Tezi, Tunus Üniversitesi, 1987.
- el-Yâfî, Ömer. *Dîvânu Ömer el-Yâfî*. Beyrut: el-Matba'atü'l-'İlmiyye, 1894.
- Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- ez-Zebîdî, Murtaazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fî Kuveyt, 1965/2001.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk. *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Thk. 'Abdü'l-Celîl 'Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1988.

Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 4 cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2013.

Zemahşerî. *Esâsü'l-Belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

ez-Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed. *Şerhu'l-Kavâ'idi'l-Fikhiyye*. Sh. ve ta'lik: Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ. Şam: Dârü'l-Kalem, 4. bs, 1989.

ez-Ziriklî, Hayrû'd-Dîn. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. bs, 2002.

Zubeyrî, Velîd b. Ahmed vd. *el-Mavsû'a el-Muyassara fî Tarâjim A'immat el-Tafsîr va'l-Ikrâ' va'n-Nahv va'l-Lugha*. 3 cilt. Manchester: Majallat el-Hikma, 2003.

Zühâr, 'Adnân. *Keşfü'l-Lisâm 'an Cevâzi't-Teveşşüli bi-Seyyidi'l-Enâm*. Dârü'l-Beydâ': Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, ty.