



BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ

T.C.
BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

RÂGİP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DÎVÂN'INDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ
UNSURLAR

EMİNE FEYZA DOĞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. BAHANUR ÖZKAN BAHAR

BURDUR – 2025

T.C.
BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

**RÂGİP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DÎVÂN'INDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ
UNSURLAR**

Emine Feyza DOĞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN: Doç. Dr. BAHANUR ÖZKAN BAHAR

Üye: Prof. Dr. Parvana BAYRAM

Üye: Prof. Dr. Selami TURAN

BURDUR – 2025

T.C.
BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ETİK BEYAN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'ne göre hazırlamış olduğum “Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında Dinî ve Tasavvufî Unsurlar” adlı tezin hazırlanması sürecinde akademik ve etik kuralları ihlal etmediğimi, tezimin özgün olduğunu, başvurduğum kaynakları metin içinde, dipnotlarda ve kaynakçada eksiksiz ve bilimsel kurallara uygun olarak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Emine Feyza DOĞAN

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans eğitimim boyunca, ilk günden itibaren adım adım beni bu sürecin sonuna hazırlayan; bilgeliğiyle, insânlığıyla, cesaretiyle kendimi geliştirmemi, iyi hissetmemi ve bu işi başaracağıma inancımı teşvik eden, bu zorlu yolda iyi ki rehberim olmuş dediğim değerli hocam Doç. Dr. Bhanur ÖZKAN BAHARA'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

İlmî gelişimim süresince, tasavvuf dersleriyle bana ışıktan kıymetli hocam Prof. Dr. Parvana BAYRAM'a da şükranlarımı arz ederim.

Değerli görüş ve önerileriyle bana yol gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. Selami TURAN'a katkılarından dolayı teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Bu süreçte desteğini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili annem Fatma ÖZSARIKAYA'ya, hayat arkadaşım Enes Sait DOĞAN'a ve desteklerini her daim hissettiğim tüm aileme ve dostlarıma gönülden teşekkür ederim.

Burdur, 2025

(Doğan, Emine Feyza, “Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında Dinî ve Tasavvufî Unsurlar”, Yüksek Lisans Tezi, Burdur, 2025)

ÖZET

Klâsik Türk şairlerinin, diğer asırlarda olduğu gibi, XIX. yüzyılda da dinî ve tasavvufî kaynakları rehber edindikleri görülmektedir. XIX. yüzyıl şairlerinden olan Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, dinî ve tasavvufî etkiler doğrultusunda şiirler kaleme alan önemli isimlerden biridir. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ı, dinî ve tasavvufî unsurlar bakımından oldukça zengin bir eserdir. Bu dîvân, günümüzde varlığını sürdüren Nakşibendî tarîkatından izler taşıması açısından da dikkate değer bir konumdadır.

Râgıp Paşa-zâde Lutfî’nin hayatını sürdürdüğü beldeler arasında yer alan Hicaz, Mısır, Yemen ve Medine, aynı zamanda Nakşibendî-Hâlidîliğin yaygınlık kazandığı önemli merkezlerdendir. Eserin tahlili, XIX. yüzyılda Nakşî-Hâlidî tarikatının tarihsel süreç içerisindeki konumunu ortaya koyması ve tasavvufun toplumsal yapı üzerindeki etkilerini değerlendirme imkânı sunması açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Dîvân’ını, Nakşî-Hâlidî tarikatının ortaya koyduğu tasavvuf anlayışı ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin düşünce yapısının tasavvufa katkıları doğrultusunda ele almayı amaçlamaktadır. Tez, Giriş ve Sonuç bölümü dışında iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde dinî unsurlar, ikinci bölümde ise tasavvufî unsurlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: 19.yy, Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, din, tasavvuf, Nakşî-Hâlidîlik.

(Doğan, Emine Feyza, “Religious and Sufi Elements in Ragıp Paşa-Zade Lutfi Dîvân”, Master Thesis, Burdur, 2025)

ABSTRACT

As in other centuries, Classical Turkish poets in the nineteenth century also adopted religious and Sufi sources as their guide. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, one of the poets of the nineteenth century, is one of the important names who wrote poems in line with religious and mystical influences. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân is a very rich work in terms of religious and mystical elements. This dîvân is also noteworthy in that it bears traces of the Naqshbandî order, which continues to exist today.

Hejaz, Egypt, Yemen and Medina, which are among the places where Râgıp Paşa-zâde Lutfî lived his life, are also important centers where Naqshbandî-Khalidism gained widespread popularity. The analysis of the work is important in terms of revealing the position of the Naqshbandî-Khalidî order in the historical process in the nineteenth century and providing the opportunity to evaluate the effects of Sufism on the social structure.

This study aims to analyze Râgıp Paşa-Zâde Lutfî's Dîvân in line with the understanding of Sufism put forward by the Naqshî-Hâlidî order and the contributions of Mawlânâ Hâlid-i Baghdâdî's thought structure to Sufism. The thesis consists of two chapters apart from the Introduction and Conclusion: In the first part, the religious elements will be analyzed and in the second part, the Sufi elements will be analyzed.

Keywords: 19th century, Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, religion, mysticism, Naqshî-Hâlidîsm.

İÇİNDEKİLER

İÇ KAPAK.....	iii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ	1
XIX. Yüzyılda Osmanlı Devletinin Durumu	1
XIX. Yüzyılda Nakşî-Hâlidîlik	2
Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Hayatı.....	4
Râgıp Paşa-Zâde Lutfî ve Nakşî-Hâlidî Tarîkatı.....	4
Tezin Amacı, Varsayımları/Araştırma Soruları	5
Tezin Konusu	6
Tezin Yöntemi/Araştırma Evreni	6
Tezin Kapsamı ve Sınırlılıkları	7
Araştırmanın Modeli ve Bilgi Toplama Kaynağı.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

RÂGIP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DÎVÂN'INDA DİNİ UNSURLAR

1.1. DİN.....	8
1.1.1. ALLAH	9
1.1.2. MELEKLER.....	17
1.1.2.1. Cebraîl	18
1.1.2.2. İsrâfîl	19
1.1.2.3. Azraîl	19
1.1.2.4. Şeytan	20
1.1.3. DİNİ KİTAPLAR	20
1.1.3.1. Kur'ân-ı Kerîm.....	20
1.1.3.1.1. Ayetler ve Sûreler.....	23
1.1.3.2. Hadisler.....	30
1.1.4. PEYGAMBERLER	32
1.1.4.1. Hz. Âdem.....	32
1.1.4.2. Hz. Nuh	34
1.1.4.3. Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl	35

1.1.4.4. Hz. Yûsuf ve Hz. Yakup	37
1.1.4.5. Hz. Eyyüp	39
1.1.4.6. Hz. Mûsâ	39
1.1.4.7. Hz. İsâ	41
1.1.4.8. Hz. Süleymân	42
1.1.4.9. Hz. Hızır	43
1.1.4.10. Hz. Yunus	44
1.1.4.11. Hz. Muhammed	45
1.1.5. AHİRET HAYATIYLA İLGİLİ UNSURLAR	49
1.1.5.1. Ahiret	49
1.1.5.2. Ölüm	50
1.1.5.3. Sûr	51
1.1.5.4. Mahşer	51
1.1.5.5. Haşr	52
1.1.5.6. Sırat	52
1.1.5.7. Cennet/ Cehennem	53
1.1.6. İBADETLE İLGİLİ UNSURLAR	55
1.1.6.1. Namaz	55
1.1.6.1.1. Kıyâm	56
1.1.6.1.2. Mescid	56
1.1.6.1.3. Mihrap/ Kible	56
1.1.6.1.4. Minber	57
1.1.6.1.5. İmam	58
1.1.6.1.6. Seccade	59
1.1.6.2. Kurban	59
1.1.6.3. Zekât	60
1.1.6.4. Hac	60
1.1.6.4.1. Vakfe	61
1.1.6.4.2. Tavaf, Say, Safa/Merve	61
1.1.6.4.3. Zemzem	62
1.1.6.5. Oruç	63
1.1.6.6. Dua	64
1.1.7. AHLÂKLA İLGİLİ UNSURLAR	65
1.1.7.1. İhlâs	66
1.1.7.2. Edep	67
1.1.7.3. Sıdk	68

1.1.7.4. Fazl	69
1.1.7.5. Kanâ't	70
1.1.7.6. Rızâ	71
1.1.7.7. Kibr	72
1.1.7.8. Güft gu/ Kil u Kâl	72
1.1.7.9. Riyâ	74
1.1.7.10. Hırs	74
1.1.7.11. Hased	75
1.1.8. DİĞER DİNÎ UNSURLAR	76
1.1.8.1. Hayr/Şer	76
1.1.8.2. Kaza/Kader	77
1.1.8.3. Tûbâ	78
1.1.8.4. Kevser	78
1.1.8.5. Hûri	79
1.1.8.6. Arş/Ferş	80
1.1.8.7. Günah/ Cürm	81
1.1.8.8. Tayy-i Mekân	83
1.1.8.9. Mübarek Ay ve Geceler	83
1.1.9. DİNLE İLGİLİ UNSURLAR	85
1.1.9.1. İman	85
1.1.9.2. Müslüman	86
1.1.9.3. İslam	87
1.1.9.4. Ümmet	87
1.1.9.5. Amel/Farz/Sünnet	88
1.1.9.6. Fetva	89
1.1.9.7. Put	90
1.1.10. DİNİ MEKÂNLAR	90
1.1.10.1. Mekke/Medine	90
1.1.10.1.1. Kâ'be (Mescid-i Harâm)	92
1.1.10.1.2. Hacerü'l Esved	93
1.1.10.1.3. Altın Oluk	94
1.1.10.1.4. Ravza-i Mutahhara (Mescid-i Nebevî)	95
1.1.10.1.5. Mînâ	96
1.1.10.2. Mısır	97
1.1.10.3. Hicaz	97
1.1.10.4. Yemen	99

İKİNCİ BÖLÜM

RÂGİP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DÎVÂN'INDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

2.1. TASAVVUF	100
2.1.1. TASAVVUFÎ KAVRAMLAR	100
2.1.1.1. Tevhid.....	100
2.1.1.2. Vahdet/Kesret	102
2.1.1.3. Mâsivâ	104
2.1.1.4. Hicâp	106
2.1.1.5. Cemâl/ Hüsn	107
2.1.1.6. Aşk.....	110
2.1.1.7. Dört Kapı: Şerîat, Tarîkat, Hakîkat, Marifet	115
2.1.1.8. Havf-Recâ.....	118
2.1.1.9. Kabz-Bast	119
2.1.1.10. Basîret.....	120
2.1.1.11. Nazar	121
2.1.1.12. Keşf	124
2.1.1.13. Tevekkül.....	125
2.1.1.14. Hayret	127
2.1.1.16. Tecellî	132
2.1.1.17. Himmet	134
2.1.1.18. Gaflet	135
2.1.1.19. Terk	137
2.1.1.20. Nefs	139
2.1.1.21. Âlem/Dünya/Devr	143
2.1.1.22. Verâ	147
2.1.1.23. Tevbe	148
2.1.1.24. Seyr-i Sülûk (Menzil, Sefer, Telvin-Temkin)	150
2.1.1.25. Gönül	154
2.1.1.26. Cezbe	157
2.1.1.27. Fenâ-Bekâ.....	158
2.1.1.28. Mahv/İsbât.....	159
2.1.1.29. Sır/Esrâr.....	162
2.1.2. TASAVVUFÎ TİPLER	164
2.1.2.1. Âlim/Müderres/Molla	165
2.1.2.2. Ârif	166
2.1.2.3. Âşık	167

2.1.2.4. İnsan-ı Kâmil	169
2.1.2.5. Pir/Şeyh/Mürşid.....	167
2.1.2.6. Rind/Zâhid.....	169
2.1.2.7. Sâlik.....	169
2.1.3. DİNÎ-TASAVVUFÎ VE TARÎKAT EHLİ ŞAHSİYETLER	170
2.1.3.1. DİNÎ ŞAHSİYETLER.....	171
2.1.3.1.1. Al ve Ashab.....	171
2.1.3.1.2. Dört Halife.....	172
2.1.3.1.3. Bilal-i Habeşî.....	176
2.1.3.1.4. Veysel Karanî.....	177
2.1.3.1.5. Zeyd Bin Amr.....	177
2.1.3.2. TASAVVUFÎ VE TARÎKAT EHLİ ŞAHSİYETLER.....	177
2.1.3.2.1. Şâh Bahâüddîn Nakşibend.....	176
2.1.3.2.2. Şeyh Mevlânâ Hâlid	177
2.1.3.2.3. Abdullah Dehlevî	179
2.1.3.2.4. Seyyid Ahmed Bedevî.....	179
2.1.3.2.5. Seyyid Ayderus	179
2.1.3.2.6. Seyyid Abdü'l-Bârî	180
2.1.3.2.7. İbrâhîm Edhem	180
2.1.3.2.8. Baba Kâsım	180
2.1.3.2.9. Alâeddîn Attar	180
2.1.3.2.10. Ubeydullah Ahrâr	181
2.1.3.2.11. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî	182
2.1.3.2.12. Sultan Veled	183
2.1.3.2.13. Şeyh Muhammed Âşık	184
2.1.3.2.14. Hulûsî Mustafa Efendi.....	184
2.1.3.2.15. Şeyh Cunûnî	184
2.1.3.2.16. Muhyiddîn İbn-i Arabî (Fütûhât ve Füsûs)	185
2.1.3.2.17. Şeyh Sâkîp Dede	185
2.1.4. NAKŞÎ-HÂLİDÎ TARÎKATI	186
2.1.5. TARÎKAT EHLİYLE İLGİLİ UNSURLAR.....	189
2.1.5.1. Zikr/Evrâd	189
2.1.5.2. Semâ	192
2.1.5.3. Kûlah	193
2.1.5.4. Râbîta.....	194
2.1.5.5. Keşkûl.....	196

2.1.5.6. Âsitân/Dergâh/Tekye.....	196
2.1.5.7. Ulemâ/Kudemâ.....	200
2.1.5.8. Destâr.....	200
2.1.5.9. Kabâ.....	201
SONUÇ.....	203
KAYNAKÇA.....	210
ÖZGEÇMİŞ.....	216



KISALTMALAR

(a.s.m) :Aleyhi's-selatü ves'selâm

(c.c) :Celle Celâlühü

C. :Cilt

Çev. :Çeviren

EKEV :Erzincan Kültür Eğitim Vakfı

G. :Gazel

Hız. :Hazreti

Haz. :Hazırlayan

s. :Sayfa

K. : Kaside

L. :Lügaz

M. :Manzume

Muh. :Muhammes

Muk. :Mukatâd

Mur. :Murabba

Mus. :Musarra

Müf. :Müfredât

Müs. :Müseddes

T. :Tarih

TDV :Türkiye Diyanet Vakfı

Tah. :Tahmis

Yay. :Yayınları, Yayınevi



GİRİŞ

XIX. Yüzyılda Osmanlı Devletinin Durumu

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin, Batı medeniyetinin bilimini yakalamak için çaba sarf ettiği bir dönemdir. Bu dönemde dağılmaya karşı değişim ve yenileşme çabası görülür. Nihat Sami Banarlı'ya göre "XIX. asır, Osmanlı Türklerinin yaşayabilmek için; Avrupa medeniyetine dehâlet mecburiyetinde kaldıkları asırdır" (2022: 804). XIX. asırda tahta çıkan sultanlar ise: III. Selim, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'tir. Adı zikredilen bu padişâhlar, Batı'nın getirmiş olduğu bilim ve teknolojiyi yakından takip ederken sosyal, siyasi, içtimâî ve iktisadî alanlar başta olmak üzere birçok alanda düzenlemeye gitmişlerdir (Yücer, 2021: 55). Mesela II. Mahmud döneminde yenileşmenin önünde bir engel olarak duran Yeniçeri Ocağı kaldırılmış, yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adıyla yeni bir ordu kurulmuştur. Abdülmecid döneminde, Mustafa Reşit Paşa'nın gayretiyle 1839'da Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Yine bu dönemde 1856'da Mehmet Emin Ali Paşa tarafından Istılah Fermanı ilan edilmiştir. 1876'da II. Abdülhamid döneminde ise Meşrutiyet'in ilanı ile özellikle hukuk alanında köklü değişikliklere gidilmiştir (Şentürk-Kartal, 2020: 671-679). Bunun yanında XIX. asrın en önemli olaylarından birisi de 1826'da gerçekleşen "Vak'a-yı Hayriye"dir. "Vak'a-yı Hayriye" ile birlikte Bektâşî tekkelerinin kapatılması da bu olayın sosyal hayattaki en ciddi tesiridir (Yücer, 2021: 71).

XIX. asırda Osmanlı Devletinde siyasi, ekonomik, sosyal zorlukların olduğu ve yukarıda belirtildiği gibi birçok alanda düzenleme çabalarının gerçekleştiği görülmektedir. Bunun yanında XIX. asırda, II. Mahmud tarafından kapatılan tekkelerin kamulaştırıldığı yahut diğer tarikatların hizmetine verildiği görülür. Bektaşî tekkelerinin kapatılması II. Mahmud'un Nakşî-Hâlidî tarikatına olan ilgisini artırırken, bu tarikatın padişâh tarafından devlet desteği almasında etkili olmuştur. Nitekim Ören'e göre bu durum; Bektaşî etkisini kırarken, Hâlidî tarikatı için yayılım alanını genişletmede etkili olmuştur (2022: 6). Hâlidiliğin kazandığı ivmeye bağlı olarak yaygınlaşmasında, Şia baskısı ve sömürgecilik anlayışının önemli bir yeri vardır (Kavak, 2013:176-177). Çünkü bu dönemde "Anadolu dışında tasavvuf demek, sömürüye ve emperyalizme karşı direniş, Şâhlânış, tecdid anlamı taşımaktadır" (Yücer, 2021: 35). Bu sebeple XIX. asırda birçok tarikat, sömürgecilik başta olmak üzere toplum düzenini korumak ve sosyal hayatın

refahını sağlamak için tasavvuf kalesinden, üzerine düşeni yapmak gayretinde olmuşlardır.

XIX. Yüzyılda Nakşî-Hâlidîlik

Tasavvuf edebiyatı itibariyle tarîkat kavramı “Allah’a giden yol; Allah düşüncesiyle beraber olmak için kullanılan yol manasına gelir” (Altıntaş, 2018: 121). “Mutasavvıflara göre, tarîkat “seyrun illah” kalp planında Allah’a doğru yükselmedir” (Altıntaş, 2018: 121). Bu yükseliş bir mürşide bağlanmak sûretiyle vuku bulur. Sûfilere göre Allah’a ulaşmanın sayısız yolları bulunur, bu sebeple her tarîkatın kendisine has olan usul ve metotları vardır (Kara, 2021: 146). Zaman içinde önde gelen din âlimlerinin de etkisiyle sosyal hayatın içinde ilim ve erkânın tahsil edildiği kılavuz bir yol olan tarîkatlar, dinî ve tasavvufî hayatın ana hatlarını oluşturmuştur. Bu asırda Klâsik Türk Edebiyatında bir yandan Nedim tarzı devam ederken diğer yandan dinî-tasavvufî kaynaklardan beslenen aslı esası bu olan tasavvuf, şiirlerdeki etkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Yukarıda bahsi geçen yollardan biri de Nakşibendî tarîkatıdır. Bu tarîkat Bahâeddin Nakşibend tarafından kurulmuş olup onun zamanında “Hâcegâniyye” tarîkatı olarak anılırken, Bahâeddin Nakşibend’ten sonraki dönemde Molla Abdurrahman Câmî tarafından ilk defa kullanılan “Nakşibendîyye” adı ile anılmıştır (Yiğiterol, 2024: 204). Hâlidîyye kolu ise XIX. asırda Nakşibendîliğin devamı olarak, Mevlânâ Hâlid-i Bâğdadî tarafından yaygınlık kazanmıştır (Abdullah Hânî, 2022: 71). Mevlânâ Hâlid-i Bâğdadî etrafında şekillenen Nakşîliğin, XIX. asırdan sonra “Hâlidîyye” adıyla anıldığı ve bu isimle yaygınlık kazandığı görülür. Nakşibendîliğin Hâlidî kolu siyasî, sosyal ve kültürel açılardan döneme damga vuran bir işleve sahiptir (Yücer, 2021: 71). Bu dönemde Sultan Abdülmecid’in de hususen verdiği destekle birçok yerde Hâlidî tekkeleri açılmıştır. Kâdiriliğin ve Mevleviliğin yanında, zaman içerisinde büyük ölçüde Osmanlı topraklarında Nakşibendîliğin Hâlidî koluna olan rağbetin giderek arttığı görülür. XIX. asrın ilk çeyreğinde Hâlidîlik; Süleymâniye, Bağdat, Şam, Hicaz, Kudüs, Anadolu, İstanbul ve Kafkasya’da binlerce müntesibi ve muhibbanı olan bir tarîkat haline gelmiştir (Kavak, 2013: 30). Tarîkat, özellikle Kürt bölgelerinde, Kuzey Kafkasya’da ve Güneydoğu Asya’da etkili olmuş, farklı yerlerde yerel yapılarla kaynaşarak çeşitli roller üstlenmiştir (Algar, 1997: 295-296). Hâlidîlik, Ortadoğu’dan Asya ve Uzakdoğu’ya varıncaya dek yaygınlaşmıştır (Kavak, 2013:141). “Dinî kaynakları kendine referans edinen Hâlidîler, medrese kökenli olan halifeleriyle tarîkatlarının tanınırlığını arttırırken,

evlilik ve miras gibi sosyal düzeni sağlayan konularda çözüm sağlayarak XIX. asırda tasavvuf olgusunu yeniden gündeme getirmişlerdir” (Yücer, 2021: 41). Mevlânâ Hâlid etrafında toplanan şahsiyetlerin çoğunun âlim ve müderris olmaları, bu tarîkatının ilmiye sınıfının tarîkatı olarak anılmasına sebebiyet vermiştir (Kavak, 2013:181).

Yukarıda çeşitli alıntılarla belirtildiği şekilde, Nakşî-Hâlidîliğin XIX. asırda yaygınlık kazanmasının sebepleri maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. XIX. asırda tasavvufun bir kale olarak görülmesi, sömürgecilikle bu kale üzerinden yapılan mücadelede Nakşî-Hâlidîliğin sosyal düzeni sağlamadaki rolü ve sömürgeciliğe karşı olan duruşu, tarîkatın yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Hâlidî tarîkatının, ehl-i sünnet anlayışını benimseyerek, Şia baskısını kırması da sosyal düzeni sağlamada önemli bir husus olmuştur (Yücer, 2021: 35-36).

2. Mevlânâ Hâlid, bu asırda Nâkşibendiliğin âdem-i merkeziyetçi yapısının değiştirerek, merkeziyetçi bir yapıyı getirmiştir (Kavak, 2013:149). Bu sayede kısa sürede birçok âlimi etrafında toplamıştır. Etrafında toplanan âlimlerin, dinî yetkinliğe sahip olması da Nakşî-Hâlidî tarîkatına olan ilgiyi artırmıştır.

3. XIX. asırda Osmanlı Devletinin de desteğiyle açılan tekke ve dergâhların sayısındaki artış, bu dönemde diğer zamanlara göre daha fazladır (Yücer, 2021: 80). Bu da Nakşî-Hâlidî tarîkatının yaygınlaşmasında etkili olan bir husus olmuştur.

4. Nakşî-Hâlidî müntesiplerinin Anadolu’da Doğu-Güneydoğu şehirleri, Karadeniz sahillerinde ve bunun gibi birçok ülke ve şehirde din adamı görevini üstlenmiş olmaları, Hâlidî tarîkatının benimsenmesinde etkili olmuştur (Yücer, 2021: 75-76).

5. Hâlidî şeyhlerinin birçoğunun irşat faaliyetlerine tekke, cami, köy odaları gibi icra yerlerinin yanına yaptırıkları misafirhanelerde her sınıf ve her kademedan insâna açık olmak sûretiyle devam etmeleri, Hâlidî tarîkatının yaygınlık kazanmasını hızlandırmıştır (Yücer, 2021: 75).

6. Bu asırda tekkelerin tarîkat faaliyetleri dışında fahri konsolosluk gibi önemli görevleri üstlenmeleri de yaygınlık kazanmalarında etkili olan bir faktördür (Yücer, 2021: 76).

7. Hâlidî tasavvuf geleneğinin önemli özelliklerinden birisi de Hâlidîliğin, İmâm-ı Rabbanî’den bu yana gelen Müceddidiyye kolunun devamı olarak görülmesidir.

Hâlidîliğin siyasilere yakın duruşu ve onlarla ilişkileri kesmemesi de Hâlidîliğin yaygınlaşmasında önemli bir basamak olmuştur (Kavak, 2013:2).

8. Hâlidî kolunu devam ettiren Mevlânâ Hâlidî, hem çeşitli tarikatlar tarafından icazet almasıyla hem de Şâh Abdullah Dihlevî gibi bir âlim tarafından “Mevlânâ” ve “Hilafet-i Tâmmе” lakapları ile anılması büyük bir şöhrete ulaşmasını sağlamıştır (Kavak, 2013: 58). Mevlânâ Hâlid, ulaşmış olduğu bu şöhretle birçok müntesip ve ilim adamını çevresinde toplamıştır.

9. Bu dönemde Mevlânâ Hâlid, râbitanın yalnızca kendisine yöneltilmesi gerektiğini belirtir. Mevlânâ Hâlid’in sergilediği bu tutum Nakşibendî-Hâlidî tarikatının bölünmesini önlemeye yönelik bir tedbir olarak değerlendirilir (Algar 1997: 269–296).

10. Mevlânâ Hâlid’in etrafında toplanan âlimlerin aynı zamanda bulundukları coğrafyanın yönetimini idare eden, seçkin ve nüfuzlu ailelerden olmaları da Hâlidîliğin yaygınlık kazanmasında önemli bir işlev görmüştür (Kavak, 2013: 185).

Hız. Peygamber’in izinde bir rehber olmasından hareketle Hâlidîlik; XIX. asırdaki gücünü XX. asırda da devam ettirmiş ve bu tarikatın muvakkitleri olmuştur.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Hayatı

Nakşibendî tarikatına intisap eden ve döneminde “II. Râgıp” olarak anılan Râgıp Muhammed Paşa’nın oğlu Mehmed Emin Lutfî’dir (Bursalı Mehmed Tahir, 1972: 315; Tanrıku, 2020: 6). XIX. asırda yaşayan ve Lutfî mahlasıyla şiirler kaleme alan Mehmed Emin’nin, bilinen tek eseri mürettep dîvânıdır (Tanrıkulu, 2020: 220). Lutfî’nin Dîvân’ında yer alan tarih ve manzumelerden hareketle onun kardeşinin Nûreddin Paşa olduğu ve Mehmed Râgıp adında erken yaşta vefâat eden bir oğlunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinden hareketle Lutfî’nin bir süre Mısır’da teşrifatçılık görevini üstlendiği ve bu dönemde Mehmed Ali Bey ailesiyle yakın temasta olduğu söylenebilir (Tanrıkulu, 2020: 6). Lutfî teşrifatçılık görevi dışında defterdarlık, askerlik ve kâtiplik gibi görevleri de üstlenmiştir (Tanrıkulu, 2020: 6-7). Lutfî’nin doğum yeri ve yılı hakkında net bir bilgi bulunmazken, vefatının 1284/1868 yılında, emekliye ayrıldıktan sonra Medine’de gerçekleştiği düşünülmektedir (Tanrıku, 2020: 7).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî ve Nakşî-Hâlidî Tarîkatı

Mevlânâ Hâlid, tasavvuf ve tekkelerin yaygınlaşmasındaki faaliyetlerin yanı sıra kaleme aldığı eserlerle; din, tasavvuf, hadis, kelam ve edebiyat sahasına da önemli

katkılar sağlamıştır. Nitekim Mevlânâ Hâlid: “Risâle fi’t-tarîk, Mektûbat, Risâle-i Râbta, Risâle fi âdabı’z-zikr li’l-mürîdîn, el-İkdü’l-cevherî fi’l-fark beyne kesbeyi’l-Mâtürîdî ve’l-Eş’ârî, Ta’likât alâ Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî, Hâşiyetü’s-Siyâkûtî, Dîvân, Şerh-i Hadîs-i Cibrîl” gibi eserlerin sahibidir (Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, 2016: 28). Şeyh Hâlid’in takipçileri de edebiyat başta olmak üzere birçok alanda eserler bırakmışlardır. XIX. asırda yazılan mektupların yanı sıra, günümüze ulaşan dîvânlar da bu önemli katkının mahsülleridir (Cabbar, 2013: 364). Dîvânındaki şiirlerinden hareketle, bu dönemde kendini Hâlidî olarak gören şairlerden birisi de Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’dir. Lutfî’nin babası Şamlı Râgıp Paşa da Mevlânâ Hâlidîye olan sevgisini dile getirmek ve onu övmek amacıyla üç beyitten meydana gelen bir kaside kaleme almıştır (Tanrıkulu, 2020: 7; Bakaç, 2018: 88). Lutfî’nin de tıpkı babası Râgıp Paşa gibi Mevlânâ Hâlid’e olan ilgisi şiirlerinde görülmektedir. Lutfî’nin Nakşî-Hâlidî geleneğine bağlı bir şair olmasında etkili olan tek amil yalnız babası değildir. Bu dönemde, Lutfî’nin bulunduğu coğrafyalarda, Hâlidîlerin birçok tekkesi ve bu tekkelerde birçok halifeleri bulunmaktadır. Bu sebeple Nakşî-Hâlidîliğin, Lutfî’nin şiirlerinde yer almasının bulunduğu coğrafya ve dinî-kültürel etkileşim ile gerçekleşmiş olabileceği yahut babası Râgıp Paşa’nın Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî’ye olan alakası sebebiyle de ilgisinin artmış olabileceği düşünülebilir. Lutfî belli bir dönem Mısır’da teşrifatçılık, Yemen’de defterdarlık görevini üstlenmiştir. Bulgaristan’da, Batı Sûriye’nin bazı şehirlerinde ve Konya’da ordu maiyetinde çalışmıştır. Bunun dışında Batum’da bir süre görev yapmış, ardından ailesiyle birlikte Medine’ye yerleşmiş, hac vazifesi sebebiyle bir sürede Mekke’de bulunmuştur (Tanrıkulu, 2020: 6). Lutfî’nin bulunduğu bu coğrafyalar, XIX. asırda Nakşî-Hâlidîliğin ve tekkelerin de yaygınlık kazandığı yerler arasındadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Nakşî-Hâlidîliğin yaygın olduğu bu yerler ve bu yerlerde ön plana çıkan şahsiyetler, Lutfî Dîvân’ından verilen örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

Tezin Amacı, Varsayımları/Araştırma Soruları

Bu tezin amacı, Râgıp Paşa-zâde Lutfî’nin Dîvânı’nda yer alan dinî ve tasavvufî unsurların tespit edilmesidir. Bu yolla, hem şairin düşünce dünyasına hem de sosyal hayattaki konumuna ışık tutulması hedeflenmektedir. Aynı zamanda, Lutfî’nin yakın temas içinde bulunduğu Nakşibendî tarikatının Hâlidî koluyla ilişkisi de ortaya konulacaktır. Bu çalışma, XIX. yüzyıldaki tasavvufî çevrenin ve bu çevrenin

şekillendirdiği dinî-tasavvufî düşünce yapısının gelişimini anlama yolunda bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. XIX. yüzyıl şairlerinden Râgıp Paşa-zâde Lutfî'nin Dîvânı'nda yer alan bu unsurların belirlenerek ilim dünyasına sunulması, çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Bu tezin araştırma soruları ise şöyledir:

1. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında XIX. asra ait dinî ve tasavvufî unsurlar nelerdir?
2. XIX. asırda Nakşi-Hâlidîliğin yaygınlık kazanmasının sebepleri nelerdir?
3. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'yi dinî ve tasavvufî şiirler yazmaya yönelten amiller nelerdir?
4. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Nakşi-Hâlidîlik ile olan ilişkisinin şiirlerine yansımaları nelerdir?

Tezin Konusu

Tezin ana konusu, Klâsik Türk edebiyatının önemli kaynaklarından biri olan tasavvufur. XIX. yüzyılda tasavvufî çevrelerde en çok rağbet gören yol, Nakşibendîliğin Hâlidîlik koludur. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki duraklama döneminde, batıya yönelişin arttığı ve geleneğin yenilikle birleştiği bir ortamda, Râgıp Paşa-Zâde Lutfî; Nâbi, Niyazî Mısırî ve Şeyh Galip gibi önemli şairlerin etkisiyle, onlara nazireler yazarak geleneği sürdürmüştür. Lutfî'nin şiirlerinde, babasının Nakşibendî-Hâlidî tarikatına olan ilgisi ve yaşadığı coğrafyalardaki deneyimleri (Hicaz, Yemen, Mısır, Medine) etkili olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, tasavvuf ve tarikatların hem nitelik hem de nicelik açısından duraklama yaşadığı bir dönemdir. Lutfî'nin şiirlerinde bu tasavvufî altyapı belirgin bir şekilde yer alırken, Klâsik Türk Edebiyatındaki çalışmalar genellikle Mevlevî şairler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle, Lutfî'nin dîvânı, Nakşibendîlik/Hâlidîlik açısından önemli bir eksikliği tamamlamaktadır.

Tezin Yöntemi/ Araştırma Evreni

Tezde öncelikli olarak literatür tarama yöntemi kullanılacaktır. Ardından Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında geçen dinî-tasavvufî unsur ve kavramlar belirlenecektir. Belirlenen unsur ve kavramlar beyitleri şerh yolu ile izah edilmeye çalışılacaktır. Dinî ve tasavvufî kavramlar ele alınırken yapılmış doktora, yüksek lisans tezleri ayrıca bu konuda yazılan makale, dergi ve kitaplar da göz önüne alınacaktır. Tez "Giriş" ve "Sonuç"

bölümü dışında iki bölümden oluşacaktır: Birinci bölümde dinî unsurlar, ikinci bölümde ise tasavvufî unsurlara yer verilecektir.

Tezin Kapsamı ve Sınırlılıkları

Râgıp Paşa-zâde Lutfî'nin Dîvân'ı, dinî ve tasavvufî unsurlar bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Bu yönüyle de Lutfî Dîvân'ı, "Klâsik Türk Edebiyatı" geleneğinin izlerini taşıyan dikkate değer bir eser olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada, şairin XIX. yüzyılda yaşamış olduğu dikkate alınarak, dönemin tasavvufî çevreleri ve muhitleriyle olan ilişkisi de ortaya konulacaktır. Özellikle Lutfî Dîvân'ında yer alan tasavvufî unsurlar, dönemin anlayışıyla birlikte ele alınacak ve söz konusu unsurların esere yansımaları analiz edilecektir.

Ayrıca çalışma kapsamında, Lutfî'nin Dîvân'ındaki tasavvufî söylem, özellikle Hâlidîlik geleneği çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu bağlamda, eserde yer alan tasavvufî şahsiyetler ve onların temsil ettiği düşünce yapısı incelenecektir. Böylelikle XIX. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında tasavvufun yeri ile Klâsik Türk Edebiyatı arasındaki etkileşim daha net bir biçimde ortaya konulacaktır.

Araştırmanın Modeli ve Bilgi Toplama Kaynağı

Bu tezin araştırma modeli, daha önceden benzer biçimde yapılmış olan dîvân tahlilleri başta olmak üzere dinî ve tasavvufî muhteva içeren dîvânlar üzerine yapılan çalışmalardır. Çalışmanın temel bilgi toplama kaynağı Mustafa Tanrıkulu tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan "Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Dîvânı"dır.¹ Çalışmanın ara bölüm başlıkları belirlenirken Mustafa Tatcı'nın hazırlamış olduğu Yûnus Emre Divânı İnceleme'si adlı eserden ve tahlil çalışmalarında tespit edilen genel başlıklardan yararlanılmıştır.

¹ Bu çalışmada yer alan beyitler, Mustafa Tanrıkulu'nun yüksek lisans tezi olan "Râgıp Paşazâde Lutfî'nin Dîvânı" adlı çalışmadan alınmış; anlam bütünlüğü ve dilsel tutarlılık gözetilen beyitlerde gerekli düzenlemelere gidilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

RÂGİP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DİVAN'INDA DİNİ UNSURLAR

1.1. DİN

Sözlükte yol, yaşam biçimi gibi manalara gelen din; inanç sistemlerinin temel yapı taşı olarak görülür (Gündüz, 1999: 96). Tasavvufî manada ise din; ayrılık makamında meydana çıkan inanç yahut sevgi ve aşktır (Uludağ, 1999: 149; Şimşek, 2017: 93). Kur'ân-ı Kerîm'de din kavramı "kanun, hüküm, hesap günü" manalarında kullanılmakla beraber, İslam dininin gerektirdiği yaşam biçimi olarak da değerlendirilmektedir (Gündüz, 1998: 96).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin şiirlerinde din kavramının Hz. Peygamber ile anlam kazandığı görülür. Bir portre olarak görülen Hz. Peygamber, İslam dininin temelini atan ve dinin nasıl yaşanması gerektiğini gösteren bir rehberdir:

Emîn-i dîn u devlet nâm-ı vâlâsı Muhammed'dir

Mu'în-i şer'-i garâ kendü zâten irtisâm üzre (Lutfî, T. 15/5)

(Din ve devletin güvenilir koruyucusu olan yüce isim Muhammed'dir; kendisi zaten yüce şeriatın yardımcısı olarak yaratılmıştır.)

Lutfî, dinin hükümlerinin işleyişini bir çalar saate benzettiği bu beyitte; bu devrin hâkimlerinin dinin hükümlerine riayet etmediği, bu yüzden de onların mühürlerinden gelen seslerin başka sesler olduğu üzerinde durmuştur:

Çalar sâ'at gibi eyler beyân ahkâm-ı dîn ammâ

Gelür hükkâmî tab'ından bu devrin başka ses peyda (Lutfî, G. 8/2)

(Din hükümlerini çalar saat gibi beyan eyler amma, bu devrin hâkimlerinin mühründen başka sesler meydana gelir.)

Aşağıdaki beyitte, Hz. Peygamber'in Medine'ye olan hicreti dolayısıyla, Hz. Allah'ın dinin olgunluk ilmini ve diyanetin hükmünü Medine şehrine verdiği görülür:

Mevlâ kemâl-i dîn 'ilmin anda nasb idüp

Devre medâr-ı hükm-i diyânet Medînedir (Lutfî, G. 44/7)

(Hz. Mevlâ, dinin olgunluk ilmini onda nasip edip, diyanet hükmünün dönüş devresini Medine kıldı.)

Aşağıdaki beyitte gamı bir kuşa benzeten şair, bu gam kuşunun en uzun tüyünün din derdiyle meşgul olduğunu görünce, cennete uçmak için âşığa iki kat bükülmüş kanadın gerektiğini dile getirmiştir:

Âşıka bâl-ı düta uçmak için uçmaga dek

Derd-i dîn ile berâberce ise şehper-i gam (Lutfî, G. 119/6)

(Beli bükülmüş âşığa cennete kadar uçmak için iki kanat gerekir; eğer gamın büyük kanadı da din derdiyle birlikteyse, bu uçuş tamam olur.)

1.1.1. ALLAH

Kâdir-i Mutlak olarak da bilinen Hz. Allah: ezelî ve ebedîdir, doğmamış ve doğrulmamıştır, gücü her şeye yetendir, esma-i hüsnâ olarak bilinen bütün güzel isimlerin sahibidir, bütün âlemlerin Rabbi'dir, yerde ve gökte bulunan her şey onun hâkimiyeti altındadır (Arca, 2017: 117-165).

“Lafza-i Celâl” olarak bilinen Allah ismi, diğer lafızlarda olmayan geniş bir manaya, derinliğe ve müthiş bir uyuma sahiptir. “Allah isminden birçok harf kaldırılırsa, ya isim olarak ya da zamir olarak yine ona delâlet eder” (Şimşek, 2017: 207). “Allah kelimesinin başındaki elif kaldırılrsa “Lillâh” kalır. Bu da “Allah için Allah”ındır.” demektir. Birinci “Lâm” kaldırılrsa “Lehû” kalır ki o da “Onundur.” demektir. İkinci “Lâm” da kaldırılırsa “O’na dönen” “Hû” zamiri kalır.” Nûr sûresi kırkikinci ayeti kerime de bu duruma işaret eder: “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Ve dönüş ancak Allah'adır.” Allah lafzından geriye kalan “Hû” zamiri, bütün kâinatın, nebatatın ve hayvanatın da zikridir. Hüviyyetin gayb sırrı âdetâ “Hû” zahirine gizlenmiştir (Şimşek, 2017: 207).

Allah, “Nûrü'n-nûr”dur; yani “ışıkların ışığı”dır. O, zamanın sahibi olan “Sâhibü'z-zamân”, vaktin sahibi olan “Sâhibü'l-vakt” ve hâlin sahibi olan “Sâhibü'l-hâl”dir. Her anı kuşatan mutlak kudretin sahibidir. O, “Kenz-i mahfî”dir; yani “gizli bir hazine”dir (Şimşek, 2017: 195; 273; 297). “Ben bilinmeyen bir hazineydim. Tanınmak istedim. Bunun için de bir varlık yarattım ve onlara kendimi tanıttım, onlar da beni bilip tanımış oldular” (Aclûnî, III, 2019: 311). Hz. Allah, kendi cemalini ve kendi kudretini bildirmek için bütün eşyayı yoktan var etmiştir (Levend, 2021: 70). Allah, tecellî edeceği zaman, yüce zatıyla tecellî eder. Bu tecellî Allah'ın mutlak isim ve sıfat perdeleri

arkasında gerçekleşir (Hanî, 2022: 51). Güneşe bakınca nasıl ki, gözler sadece belirli bir ışığı görüp kamaşırsa, Allah'ın nûru da öyle gözleri kamaştırır. Bu sebeple gözler Allah'ın nûrunun tamamını değil, yalnızca o nûrunun tecellî eden yansımasını algılar. İsim ve sıfat perdeleri arkasından, o tecellîler kalp aynasına yansır. Allah'a ait ilahî sıfatlar “eimmetü'l esmâ” adıyla bilinir. Yedi imam olarak geçen bu ilahî sıfatlar sırasıyla şunlardır: Hay, Âlim, Kâdir, Mürîd, Semî, Basîr ve Mütakellîm'dir (Şimşek, 2017: 107). Hz. Allah farklı ve sonsuz isimlerinin içerisinde küllî ve cüzî olarak tezâhür etmektedir (Arslan, 2020: 153).

“Mevlânâ Hâlid'in Allah inancında, Allah'a ait isim ve sıfatlar kadimdir. Allah'ın ismi ve Zâtı'nın sıfatları hiçbir şekilde yok olmaz.” (Bostancı, 2022: 39). Şeyh Hâlid'e göre Allah'ın kudreti ve ilmi her şeye yeter. Bir şey meydana gelmişse, bu Allah'ın takdiri ve iradesiyle gerçekleşmiştir (Bostancı, 2022: 40). Allah'ın kudreti öyle yücedir ki o yalnız ağızlardan çıkan sözleri değil, kalplerden geçenleri de bilendir (Bostancı, 2022: 42). Bu sebeple, Allah'ın zâtını düşünmek caiz değildir. Allah, kâinattaki her zerrede tecellîsini gösterir. Akıl sahipleri de Allah'ın zatını düşünmek yerine her şeyde Allah'ın varlığının delilini görmelidir (Bostancı, 2022: 39).

Mevlânâ Hâlid, arştan dahi yüksek olan ve kubbesinden bütün âlemlerin aydınlandığı bu otağın sahibinin Hz. Allah olduğunu istifham sanatıyla akla getirmek ister:

“În bargâh-ı kîst ki ez arş berter est

V'ez nûr-i künbedeş heme âlem münevver est” (Mevlânâ Hâlid, K.2)

(Arş'tan daha yüce olan bu makâm kimindir? Ve kubbenin nuru ile bütün âlem aydınlanmıştır.)

Mevlânâ Hâlid, ebedî bir hayata sahip olmasıyla birlikte her işini bırakıp Allah'a her daim hamd ve sena edeceğinden bahseder:

“Vallâhi lev u'tiytu umre'l-âhireti

Ve terektu gayre'l-hamdi külle fiâli” (Mevlânâ Hâlid, K. 1093).

(Vallâhi, bana sonsuz ahiret hayatı verilseydi, Allah'ı övmek dışında tüm işleri bıraktırdım.)

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise Allah: Gaffar, Zü'l-Celâl ve'l-ikram, Rahîm, Celil, Hayy, Kerîm, Gafur, Rezzak, Cemal, Settâr, Azîmu'l-ceberut, Hafîzü'l-islâm, Hakîm, Nûr, Vâcid, Sübhân gibi pek çok isim ve sıfatlarıyla anılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde Allah'ın yardımı istenildiğinde, onun her şeye gücü yeteceğinden Allah lafzı kullanılmıştır. İşini Allah'a bırakmanın yani ona teslim olmanın önemi de vurgulanmıştır.

Râgıp Paşa-Zade Lutfî Dîvân'ında Allah'ın zikredildiği başlıca beyitler aşağıdaki gibidir:

Beyitte Allah'ın yardımının her zaman Hz. Peygamber'in üzerinde olduğuna değinilmiş ve Allah'tan dinin emir ve hükümlerine kıyamete kadar uyulması hususunda yardım talep edilmiştir:

Heman Allah buyursun hıdmet-i hâs-ı Resûlunda

İla yevmi'l-kıyâme şer'-i pâkin i'tisâm üzre (Lutfî, T. 15/13)

(Allah hemen, yüce Peygamber'in özel hizmetin, kıyamet gününe kadar temiz şeriata bağlılık üzere devam ettirsin.)

Bu beyitten hareketle Allah; zorlukları kolaylaştıran, şanı çok yüksek olan ve işlerini Allah'a ısmarlayanlara en iyisini veren olarak değerlendirilmiştir:

Musırr olma umûrunda ulu Allah'a ısmarla

Müsehhel oldur her kâr u 'amelde derde dârû da (Lutfî, Ml.146/5)

(Yaptığın işlerde ısrarcı (bir kimse) olma. Sen işini ulu Allah'a ısmarla. Her işin ve amelinde derdine ilaç olan da her işi kolaylaştıran da odur.)

Aşağıdaki beyitte Allah'ın rızık verici olma özelliğine değinilmiş, güneşin parlak olmayan zerrelere parlaklığını bulmasına da misal verilmiştir:

Feyz-i Mevlâ lâbüd her bir yerde erbâbın bulur

Şemsi gör kim muttasıl zerrât-i bî-tâbın bulur (Lutfî, G. 49/1)

(Mevla'nın bereketi gerekli olan her bir yerde sahibini bulur. Güneşi sürekli gör ki parlak olmayan zerrelere birleşiminden, parlaklığını bulur.)

Bu beyitte sema yapmak, vücut elbisesini temizleyip günahlardan arındıran bir işleve sahiptir. Allah'ın "El-Gaffar" ismi de günahları arındıran, temizleyen manasıyla sabuna teşbih edilmiştir:

Libâs-ı ta'ati pâk eyle Lutfî sem'a levsinden

Ana Gaffâr istiğfâr gibi sâbûn göstermiş (Lutfî, G. 84/5)

(Ey Lutfî! Semayla Allah'ın emirlerini yerine getirerek elbisenin pisliğini tertemiz eyle. Allah, ona Gaffar adıyla sabun gibi temizleyen istiğfarı göstermiştir.)

Aşağıdaki beyitte, günahlar içinde sürekli kalmaktan korkan şairin, Allah'ın "Gaffar" ismine sığındığı görülmektedir:

Gelemez sonu reh-i ma'siyete bu gidişin

Umarız karşımıza rahmet-i Gaffâr gelür (Lutfî, G. 58/2)

(Günah yolunda bu gidişin sonu gelmez. Bu sebeple umarız ki karşımıza Allah'ın Gaffar adıyla günahları temizleyen bağışlayan rahmeti gelir.)

Bu beyitte Lutfî, Allah'ın "Zü'l-Celâl ve'l-ikrâm" ismini öne çıkarmaktadır. Allah'ın azameti ve ululuğuna ve Allah'ın ikrâm sahibi olmasına değinmiştir:

Diş kirası vere çün mükerrerem olan bendelerün

Biz de da'vetlüleriz zâtın ise Zü'l-ikrâm (Lutfî, K. 2/31)

(Sana tanzim edilen kölelerin için diş kirası vermelisin çünkü biz de o davetlilerdeniz. Ey Rabbim! Senin zatın ise öyle ulu ve yüce ki ikram sahibi olan (ancak) sensin!)

Aşağıdaki beyitte Allah'ın 'Rahîm' isminin, sekiz cennet ile tecelli eden bir sıfat olduğu ifade edilir. Ancak vaiz bunu idrak edemez; gözünü hâlâ dünya nimetlerine dikmiştir. Oysa asıl olan, bu nimetleri veren Mün'im olan Allah'tır; O ise her daim oradadır:

Behişt-i heşt-i âsâr-ı Rahîmiyyet sıfât-iken

Gözün ni'metdedir Mün'im tururken har-gedâ vâ'iz (Lutfî, G. 93/3)

(Ey değersiz ve dilenci olan vaiz! Cennet, Rahîm sıfatının sekiz yönlü bir eseriye, senin gözün sadece nimete takılmış; oysa nimeti veren Allah oradayken, dikenler içinde dileniyorsun!)

"Rahîm" ismi insânın gönlünde tecellî eder. Çünkü o varlığın özüdür. İnsandaki Rahîm boyutu, Allah hakîkatinin idrake dönüştüğü yerdir (Dinçer, 2021: 45). Bu sebeple Allah'ın doğru yolundan ayrılmış kimseye bir başkasının lütfu da olmaz:

Rahîmânâ Hudâ-yı fazlın olmaya cüdâ dilden

Serin kırdırmaya şeytan efendisi ana kat'â (Lutfî, G. 1/2)

(Rahîm olan, fazl ve merhamet sahibi Allah'tan gönlü ayrılmış olana sen de fazlını gösterme. Kalbi Allah'tan soğutmaya çalışan şeytanın efendiliği altındaki kimseye ise asla fırsat verme.)

Celîl ismi: “Halkiyette tekliğini gösteren, kesreti tekliğiyle tutan, kesrette vahdetin güzelliğidir” (Dinçer, 2021: 122). Bu beyitte hayra uzanan zaman, Allah'ın “Celîl” isminde tecellî etmiştir:

Hâdi ola Rabbü'l-Celîl hayra zamân-ı mustatîl

Yâver ola bahtı çü Nîl düşmenleri mislû'l-bakam (Lutfi, T. 7/14)

(Doğru yola ileten ve Celîl olan Rabbimiz, hayır dolu uzun bir zaman nasip etsin; çünkü Nil'in düşmanlarının bahtı, bakam ağacı gibi bükülmüş ve zayıftır.)

Aşağıdaki beyitte “Celîl” nidası ulu, güzel, yüce manalarıyla kullanılmıştır. Yeni doğmuş çocukların hayırlı evlat olmaları için kesilen kurbanın adı “nesike”dir. Şair, bu beyitte nesike kurbanının hem bereketini ister hem de devamlılığını talep eder. Bu da “Celîl” isminin yansıması yani kesrette vahdetin güzelliğidir:

Ey Celîlu'n-ni'amâ her nesikemde feyzin

Bu zelîl 'abde delîl kıl mütevâlî ü müdâm (Lutfi, K. 2/13)

(Ey nimetler veren Celîl olan Allah! Bu aciz kuluna her nesike kurbanımın feyzini aralıksız ve devamlı kıl.)

Bu beyitte Allah'ın “Hayy” ve “Selâm” isimlerine yer verilmiştir. Gönlü dirilterek feraha erdirmesi ve bir düzen bahşetmesi de bu isimlerin yansımalarıdır:

Nice ifâ olunûr şükrün eyâ Hayy u Selâm

Eyledin lutfun ile hâl-i dile bahş-ı nizâm (Lutfi, K. 2/1)

(Ey Hayy ve Selâm olan Allah'ım! Nice şükrün nasıl eda edilir? Lutfun ile gönlün haline bir düzen bahşeyledin.)

Allah'ın ilahî sıfatlarından biri olan “Hayy” esması kâinatı ve hayatı sabitleyendir (Şimşek, 2017: 107). Bu beyitte ise “Hayy” esması bütün mevcudatı diri tutan, ayakta tutan manasındadır. Kâğıt ve kâlem destelerinin beyitte geçmesi hem sabitliğe hem de Allah'ın nimetlerinin sayısız olmasına, bu sebeple ona şükredilmesinin gerekliliğine değinilmiştir. Bir vezirin sayısız yetenekleriyle övünmesi de elbette Allah'ın “Hayy” isminin bir tecellîsidir:

Al deste gel kâğıd kalem bâ-şükr-i Hayy-ı zu'n-ni'am

Bir asafın vasfın bu dem çek safha-i fahre rakam (Lutfi, T. 7/1)

(Eline kâğıt kalem destesini al. Hayy olan Allah'ın nimetlerine şükür ile gel. Bu anda, bilgenin övgüsünü şan ve şeref sayfalarına yazıp kaydet.)

Ölü dahi olsa her gönle sevmek derdi ikrâm edilmiştir. Kerîm olan Allah'ın tecellisi, gönlü ölen de değil, gönlü âgâh olanlardır:

Keremdir her dil-i mürde dilâ derd-i velâ illâ

Değil âgâh dil-mürde odur vâlâ der-i Mevlâ (Lutfi, G. 19/1)

(Ey gönül! Her ölü gönlü diriltecek yegâne lütuf, Allah aşkının derdidir. Gerçek ölü, Allah'ın yüce kapısında uyanık olmayan kişidir.)

Hiz. Allah "Kerîm" ismiyle ikrâm sahibi olmasıyla ve "Vâcid" ismiyle her istediğini gerçekleştirme bakımından ele alınmıştır:

Kerem-i Vâcidü'l-ekremle gelür mes'uller

Salt u sâitde hele mes'ele-i mekr u vehim (Lutfi, G. 121/6)

(Her türlü meselelere cevaplar, lütuf sahibi olan Allah'ın "Kerîm" adıyla gelir. Özellikle hile ve vehme dair konularda, basit ve karmaşık meseleler de onunla açıklık kazanır.)

Aşağıdaki beyitte, Allah'ın sonsuz kerem denizinin "Gafûr" ismine bağlı olduğu ve gayb âleminde bir şubesinin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu ilahî merhametin maddi dünyadaki ani ve belirgin tezahürü ise çölde görünen deve dir:

Belki bahr-ı kerem ğayb-ı Gafûr şu'besidir.

Seri sahrâ-yı şehâdetde görünmüş çü senam (Lutfi, K. 2/23)

(Belki kerem denizi, Gafûr olan Allah'ın bilinmeyen bir şubesidir. Çünkü bir deve çölde hızla ilerlerken aniden belirirse, o da şehâdet âleminde öylece görünmüştür.)

Aşağıdaki beyitte, setrelemek kelimesinin kullanımı ile Hiz. Allah'ın "Settar" ismi hatırlatılmıştır. Hiz. Allah günahları örten ve gizleyen manasındaki "Settar" ismine sahiptir. "Azîmü'l-ceberut" ifadesi Allah'ın kudretiyle her işi düzenlemesine, "Hafîzü'l-islâm" ifadesi ise Hiz. Allah'ın İslâm'ı muhafaza etmesi bakımından ele alınmıştır:

Kimsemiz yok bizi setreleyecek illâ sen

Yâ 'Azîmü'l-ceberrût u yâ Hafîzü'l-islâm (Lutfi, K. 2/28)

(Ey! İslam'ın koruyucusu olan, ey kudreti azim olan Allah'im bizim senden başka (kusûrlarımızı) örtecek kimsemiz yok.)

Hz. Peygamber: “Ameller ancak niyetlere göredir. Herkesin niyet ettiği ne ise, eline geçecek olan şey ancak odur” buyurmuştur (Buhârî, I, 1987: 143). Aşağıdaki beyitte, niyetlerin Allah'ın bir tecellîsi olduğu söylenmiştir:

Bi-hamdillâh tecellî-i Hudâ vefk-i merâm üzre

Olup devr-i 'Azîzî mü'minîne iğtinâm üzre (Lutfî, T. 15/1)

(Şükürler olsun ki Allah'ın tecellîsi müminin arzusu üzerinedir. Onun azîz devri, müminler için bir ganimet elde etme dönemi oldu.)

Allah'ın “Hakîm” ismi bu beyitte istiğfar macunuyla hikmetini göstermektedir. Allah'ı anmak ve günahlara istiğfar etmek isyana sebep olan hastalıkları tedavi eden bir macun gibidir:

Marîz-i dâ-i 'isyâna hemân birden virür sıhhat

Hakîm-i kudretin terkîbidir ma'cûn-ı istiğfar (Lutfî, G. 47/4)

(İstiğfar macunu, kudreti “Hakîm” olan Allah'ın terkibidir. İsyana sebep olan hastalığa birden sıhhat verir.)

İnsan olmanın asıl kaidesi dünyaya gelip bir isim almak değil, hangi yol olursa olsun asıl kaide Allah'a ulaşmaktır:

Dehre gelmeklikle âdemlik değildir sâde âd

Mâlikü'l-mülke vüsûlündür üsûl-ı her murâd (Lutfî, Müh. 40/1)

(Cihana gelmekle sadece bir isim almak âdemlik değildir. Her muradın usulü mülkün sahibi olan Hz. Allah'a ulaşmaktır.)

Aşağıdaki beyitte, “nûr-ı alâ nûru'l-Hudâ” ifadesiyle, Hz. Allah'ın yüce ve kuşatıcı nurundan, yani hidayet nurundan söz edilmektedir. Bu ilahî nur, Hz. Peygamber'e sirayet etmiş ve onunla birlikte zahir olmuştur. Dolayısıyla yapılan her hizmetin kaynağı da bu nura ve onun en mükemmel tecellisi olan Hz. Peygamber'e dayanmaktadır:

Nûr-ı 'alâ nûru'l-Hudâ olsun dili subh u mesâ

Vefk-i murâd-ı Mustafâ üzre ola sadrû'l-hidem (Lutfî, T. 7/3)

(Sabah akşam dili Allah'ın nûruyla nûr üstüne nûr olsun. O, Hz. Muhammed'in muradına uygun biçimde hizmet ehlinin başı olsun.)

Aşağıdaki beyitte Allah'ın "Vekîl" isminin, âlimlerin vekillerinden bile daha güvenilir olduğuna değinilmiştir. Hz. Allah'ın vekilliği daha koruyucu ve güvenilirdir:

Vükelâ-yı fühemâdansa da Allah vekîl

Buldu kâlâ-yı vekâlet bile zâtıyla behâ (Lutfî, K. 5/4)

(En bilge vekillerin vekilliği bile olsa, asıl vekil Allah'tır. Çünkü vekâletin sözü dahi, ancak Allah'ın zâtıyla kıymet bulur.)

Tüm tecellîlerin sahibi olan Allah "Sübhân" ismiyle ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in yolunda yananlar, Hz. Allah'ın tecellî yerinde bir dağ haline gelmişlerdir:

Reh-i şevk-i Muhammed'de nice yanmış yakılmışlar

Bütün kuhsâr olmuşlar tecellî-gâh-ı sübhânî (Lutfî, K. 1/6)

(Hz. Muhammed'in şevki yolunda nice yanmış, yakılmışlar. Sübhanî olan Hz. Allah'ın tecellî yerinde bütün bir dağ olmuşlar.)

Lutfî Dîvân'ında Allah tasavvuru; zorlukların kolaylaştırılması, rızkın verilmesi ve ilahî tecellînin müminin niyetiyle ilişkili oluşu bağlamında ele alınmaktadır. İnsanın yaratılış amacı ise yalnızca bir isim olarak var olmak değil; Allah'a ulaşmaktır.

Lutfî Dîvân'ında geçen el-Gaffâr ismi, günahları bağışlayan yönüyle; Zü'l-İkrâm ifadesi, ilahî ikramın kaynağı olarak; er-Rahîm ismi ise cennetin sekiz sıfatıyla ilişkilendirilerek ve Allah yolunda olanlar için bir lütuf sebebi olarak yer bulur. Hayra yönelen zaman, el-Celîl isminin tecellîsi olarak değerlendirilir; bu tecellî, ilahî büyüklük ve merhametle ilişkilendirilir. El-Hayy ismi, gönüllerin diriltilmesiyle; es-Selâm, yaratılmış her şeyin düzene konulmasıyla; el-Kerîm, ihsan ve cömertlikle; el-Vâcid, mutlak kudret ve iradeyle ilişkilendirilmiştir. Es-Settâr ismi, günahları örtme özelliğini; Azîmü'l-Ceberût ifadesi, ilahî kudretle işlerin düzenlenmesini; Hafîzü'l-İslâm, dinin muhafazasını ifade etmektedir. Lutfî Dîvân'ında El-Hakîm ismi, istiğfar ile manevî arınmanın kaynağı olarak değerlendirilmiş; isyana neden olan her hastalığın bu isimle giderilebileceği belirtilmiştir. "Nûr-ı alâ nûru'l-Hudâ" ifadesi, ilahî nurun hidayetle birleşerek varlık âlemini kuşattığını bildirir. El-Vekîl ismi, güven ve korumayı; Sübhân ise her türlü eksiklikten uzak oluşu ifade eden bir yücelik kavramı olarak yer almaktadır.

Bu bölümde; Hz. Allah'ın anıldığı esma ve sıfatlar hem yukarıdaki beyitlerle belirtilmiş hem de ayetler, hadisler ve peygamberler bahsinde de zaman zaman ele alınmıştır.

1.1.2. MELEKLER

Melekler, Allah'ı her an tesbih eden, yerdeki ve gökteki çeşitli görevlerle sorumlu olan mucizevi varlıklardır. Ruhanî ve nûranî olan bu varlıkların halleri diğer yaratılmışlardan farklıdır. Günah işlemezler, yemezler, içmezler ve uyumazlar (Pala, 2018: 303). Büyük meleklerden olan Cebraîl, İsrâfîl, Mikâîl ve Azraîl diğer meleklerden ayrı özelliklere sahip ve daha üstündürler (Pala, 2018: 303). Kimi melekler dünya hayatıyla ilgilenirken kimisi de ahiret hayatıyla ilgili ve görevlidir (Güneş: 2021: 46-47).

Klâsik Türk Edebiyatında ise melekler; genellikle iyilik ve güzelliğiyle anılarak, sevgiliye teşbih edilmişlerdir. Aşağıdaki beyitte de sevgili ay yüzlü bir meleğe benzetilmiştir:

‘Âlem-i milkde melek süslü o mehrûsun ki
Kâm alur olsa melik-i sâil ke’l-‘âde [sana] (Lutfî, G. 18/3)

(Mülk âleminde sen, o ay yüzünle süslü bir meleksin ki! Her zamanki gibi, dilenci hâline gelmiş bir hükümdar (bile) sana arzuya yönelir olsa.)

Şair, sevgiliyi melek yüzlü bir yâre benzetmiştir. Tasavvufî bir altyapıya sahip olan bu beyit, Hz. Allah ile kulun yalnız kalmasını, tarikatlerdeki halvet veya çilehane uygulamalarını akla getirmektedir. Bu halvet süreci sonucunda, pek çok genç Allah'ın nûruyla aydınlanmış ve manevî bir ışığa kavuşmuştur. Diğer bir ifadeyle felek, daha önce de nice genç ve tecrübesiz kişiye güzelleri göz kamaştıracak şekilde sergileyip göstermiştir:

Melek-rûyum idüp ikbâl-ı nâz ile şebistâne
Ana pir-i felek tıflâna çok bedri fener çekmiş (Lutfî, G. 83/2)

(Sevgilimi melek yüzlü sayıp, nazlı talihimle gece odasına getirdim. Zamanın ihtiyarı olan felek, nice çocuklara dolunay ışıyla yol göstermiştir.)

Bir tarih manzumesinden alınan aşağıdaki beyitte, Hz. Hamza mescidinin açılmasıyla ona dua edenlerin çoğaldığına değinilir. Şair, Hz. Hamza'nın yüceliğini vurgularken, onun binlerce padişah yılı boyunca meleklerle kader birliği ettiğini, bahtının onlarla aynı doğrultuda olduğunu dile getirir:

Açup tefsîh buyurdukda du‘âciyânı olmuşlar

Meleklerle hezâr esnîyye-i şâhîde hep tev’em (Lutfî, T. 3/4)

((Hz. Hamza mescidi) açılıp detaylıca anlatıldıkça, ona dua edenler çoğaldı. Zira binlerce padişah yılı boyunca meleklerle kaderi bir, bahtı ortak biri gibiydi.))

Bu beyitte meleklerin feleklerde bulunduğuna işaret edilmiş olup akla şu ayeti getirmektedir: “Göklerde nice melekler vardır ki; onların şefaati, Allah’ın şefaati edilmesini dilediği ve râzı olduğu kullarının hâricinde kimseye fayda sağlamaz” (Necm, 53/26):

Pür olsunlar felekler hüsn-i sît-i ‘adl u dâd ile

Per açsunlar melekler şevk-i şâpâş-ile rûhânî (Lutfî, T. 4/2)

(Felekler, adalet ve doğruluk ile sedanın yahut iyi şöhretin güzelliğiyle dolu olsunlar. Takdir etmenin şevkiyle rûhânî olan melekler kanat açsınlar.)

1.1.2.1. Cebraîl

Hız. Cebraîl, gizlide zat âleminin tecellisi iken görünüşte bir melektir (Şimşek, 2017: 70). İslam düşürlerine göre vahiy semavi akıldan alınır, bu sebeple Cebraîl de faal akılla karşılanır (Eraslan, 2021: 179). Faal akıl, ilmi kemale sevk eden ilahî nûrlar ve tecelliler olarak düşünülebilir. Hız. Cebraîl de faal akılla, Allah’ın emirlerini vahiy yoluyla nebîlere iletir (Tomor, 2022: 18). Dört büyük melekten biri olan Cebraîl, ilmi cihetiyle üstün güç sahibi olan bir melektir (Karataş, 2018: 36). Bu sebeple Cebraîl, Şedîdü’l-Kuvâ ismiyle de anılmıştır. Bu ismin yanında Hız. Cebraîl için: “Resûlün Kerim, Rûh, Rûhu’l-Kuds, er-Rûhu’l-emin ve Namusu’l-ekber” isimleri de kullanılmış ve ona “akl-ı kül” de denilmiştir (Karataş, 2018: 37; Şimşek, 2017: 70). Hız. Cebraîl, Hız. Peygamber’in miraca çıkmasına rehberlik etmiştir. Sidretü’l-Müntehâ’dan sonrasına ise geçememiştir. Bu sebeple Cebraîl’in Sidretü’l Müntehâ’da yani göğün altıncı katında yaşadığı düşünölmektedir (Selvi, 2017: 73). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında da Cebraîl, Hız. Peygamber’in miracında, bir rehberdir. Sidretü’l Müntehâ’dan sonrasına geçememesi, ilminin oraya kadar ve sınırlı olmasıyla beyitlerde yer bulmuştur.

Aşağıdaki beyitte Hız. Peygamber’in miraca çıkmasına telmih yapılmıştır. Hız. Peygamber’e bir yere kadar Cebraîl eşlik etmiş, fakat bir parmak daha ileri gidemeyeceği için sidre yolunda durmuştur:

Turur Rûh-ı mükerrem de olur da sedd reh-i sidre

Ser-i râh-ı ilâh-ı ekreminde ol dem-i İsrâ (Lutfî, K. 3/11)

(Sidre yolu, Cebrâil'e bile engel olur ve o durur. İsrâ zamanı ise, kerem sahibi Allah'ın yolunun başlangıcıdır.)

1.1.2.2. İsrâfil

Dört büyük melekten biri olan İsrâfil, âlemlerin hayatının sebebi olarak görülür (Şimşek, 2017: 182). Hz. İsrâfil, her bir sûretin kendine ait olan hayatına sûruyla üfler, böylelikle her mahlûkta bir tesir ve yakınlık arz eder (İbn Arabî, 2017: 32).

Bu beyitte “dem-i Sûr” ifadesiyle kast edilen İsrâfil’in sûra üflemesidir. Bu olayla birlikte akıldaki bütün sorulara cevap bulunacak ve ilahî uyanış gerçekleşecektir:

Ol sû meded Göksu değil

Dârü'l-hevâ Resmo değil

Ammâ hirâsın o değil

Ki var dem-i Sûr u soru (Lutfî, Mur. 2/11)

Sâlik, çıktığı seyr-i sülûk yolunda, yani aşk mektebinde, benliği yok etmenin usulünü öğrenmekle yükümlüdür. Çünkü bu ilim, mânevî terakkinin temel şartıdır. Eğer sâlik bu dersi hakkıyla anlayamaz, yokluk hakikatine nüfuz edemezse, bir gün hakikat kendini apaçık gösterdiğinde, onu gaflet uykusundan uyandıracak olan, artık kendi iradesi değil; İsrâfil’in sûru gibi sarsıcı bir ilâhî çağrı olacaktır:

Ta'lim-gâh-ı 'aşkda oku nahv-ı mahvı dil

Bu varlığın ki var giderek sana sûr ider (Lutfî, G. 50/4)

((Ey) gönül! Aşk mektebinde benlikten geçiş (mahv) nahvini öğren, zira bu varlık (benlik), sonunda sana sûru üfleyerek (yokluk çağrısı yaparak) seni hakikate uyandırır.)

1.1.2.3. Azraîl

Azraîl'in tasarrufuna verilen ölüm hadisesi, sûretten ibaret olan ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlanabilir (İbn Arabî, 2017: 32.) Zahiri olan âlemde bulunan her bir sûret, bir mananın açığa çıkması içindir ki o manada sûretin ruhudur (İbn Arabî, 2017: 32).

Azraîl aşağıdaki Farsça beyitte, ebedî hayatı bulmanın bir vesilesi olarak düşünülmüştür. Bu sebeple şair, ölüm karşısında dahi ölümsüz ve genç kalacağı ebedî bir hayat istemektedir:

Be-yâd-ı taht-ı mergî mîresam baht-ı civânî râ

Ze ‘Azrâil beyabed dil hayât-ı câvidânî râ (Lutfî, G. 15/1)

(Ölüm tahtını anarak gençliğin talihini, Azrail’in elinden ise ebedî hayatı kalbimde buluyorum.)

1.1.2.4. Şeytan

Bakara sûresi otuz dördüncü ayette bütün meleklerin Hz. Âdeme secde ettiğine yalnız iblisin secde etmediğine değinilir. Bu sebeple iblis; vesveseleriyle insânları günaha, isyana ve kötülöklere sevk eden bir varlık olarak görölür (Gündüz, 1998: 353). Şeytanın şanı ise “Telbis” yani aldatıcı ve hilekâr olarak bilinmektedir (İbn Arabî, 2017: 32).

Aşağıdaki beyitte geçen vaiz, yaptığı işi Allah için değil de gösteriş için yapmaktadır. Bu durum da şeytanı oldukça eğlendirmektedir:

Ne bitmez boyuna kürside İblis’i de güldürerek

Dü-çeşmin mâverâsı galibâ cûy-ı riyâ vâ‘iz (Lutfî, G. 93/7)

(Vaiz, Riyâ ırmağı iki gözün ardında galiba kürsüde ki İblis’i güldürerek bitmek bilmeyen bir vaaz vermekte.)

Aşağıdaki beyitte, rakiplerin adeta şeytana benzetildiği görölmektedir. Bu benzetmenin temelinde, rakiplerin de tıpkı şeytan gibi Ramazan ayına ezeli bir düşmanlık beslemeleri bulunmaktadır:

Rukabâ geçse yere İblis’le var yeri de

Oldu anlar ezeli çünkü hısâm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/10)

(Rakipler, İblis’le beraber yere geçse yeri var. Çünkü onlar Ramazan’ın ezeli düşmanları oldu.)

1.1.3. DİNİ KİTAPLAR

1.1.3.1. Kur’ân-ı Kerîm

Kur’ân-ı Kerîm; Hz. Allah’ın Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirmiş olduğı dört büyük kitaptan biridir (Gündüz, 1998: 226). Kur’ân-ı Kerîm; İslamın temelini oluşturan, Müslümanlara davranış ve inanç bakımından kaynaklık eden son semavî kitaptır (Gündüz, 1998: 226; Uludağ, 1999: 322).

Kur’ân- ı Kerîm, Kâşânî tarafından “tefrikayı cem gözüyle rüyet etmek” şeklinde tarif edilmiştir (Şimşek, 2017: 201). Bu tarife göre Kur’ân-ı Kerîm, parçaların toplanıp

bir araya getirilmesi sûretiyle oluşturulmuştur. Tarifte geçen rüyet etmek ise Allah'ı onun ayet ve sözlerinden temaşa etmek manasında düşünülmektedir.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Dîvân'ında dört büyük kitaptan yalnız Kur'ân-ı Kerîm'e yer verilmiştir. Kur'ân- ı Kerîm öncelikle, gül varaklı yanağa, gül varaklı mushafa benzetilmiş; şüphesiz bir dayanak ve kaynağın özü olarak da ifade edilmiştir. Tüm bunların yanında Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın sözleridir. Bu sebeple Allah'ın azametini ve yüceliğini gösteren bu kutsal kitap, tüm insânlığa rehberlik eden ilahî bir göreve sahiptir.

Şaire göre sevgilinin gül yapraklarıyla bezenmiş yanağı, Allah'ın kudretinin kusursuz bir göstergesidir. Bu sebeple gönül bülbülü de, Lutfî'ye aşk dersini bu kitaptan aldırılmaktadır:

Ders-i 'aşk almakdadır dil 'andelîbi Lutfiyâ

Gül varaklı âyet-i sübhân değil de ya ne ruh (Lutfî, G. 37/9)

(Ey Lutfî! Gönül bülbülü aşk dersini almaktadır. Gül yapraklarıyla bezenmiş o yanak, Allah'ın kudretinden bir ayet değilse nedir ki?)

Kur'an-ı Kerîm'in hangi ayetine ve hangi sayfasına bakılırsa bakılsın, Allah'ın "Hû" isminin tecellîsi görülmektedir. Bu da varlığın ruh boyutudur (Dinçer, 2021: 180). Kur'an-ı Kerîm'de bulunan her harfin kendine ait bir ruhu vardır. Kur'an-ı Kerîm'de bir araya gelen her harf birleşir, ayetler meydana gelir. "Hû" dairesi de, adeta harflerin zikridir:

Her varak tâli'ine dâire-i hû çıkıyor

Mushaf-ı verdden etdikce tefeül bülbül (Lutfî, G. 113/9)

(Bülbül gül varaklı mushaftan fal baktıkça her varağın bahtına hû dairesi çıkıyor.)

Arapça ve Arap alfabesine dayanan Osmanlı Türkçesinde yazılış sağdan sola doğrudur. Bu beyitte, kalemin mürekkebinin akış yönünün "bismillâh" kelimesi doğrultusunda olması gerektiğine değinilir. Her zaman en başta bulunan bu söz, Allah'ın rahmetiyle gelen manevî bir kuvvettir:

Kalem oldukça mecrâ-yı midâd-ı medd-i bismillâh

Ser-âmeddir sühen imdâd-ı rahmâniyyeden her gâh (Lutfî, Muk. 1/1)

(Kalemin ucu, besmelenin mürekkebiyle akmaya devam ettikçe; (bu) söz, her zaman Rahman'ın yardımıyla en önde gelir.)

Kur'an-ı Kerîm içinde bulundurduğu fehm, fikir, fıkıh, itibar, nazar gibi kelimeler ele alındığında bu kelimelerin aklın işlevleri anlamında kullanıldığı görülür (Uludağ, 2023: 161-162). Buradan hareketle Kur'an-ı Kerîm'in bir akıl ve düşünce kitabı olduğu söylenebilir (Uludağ, 2023: 161). Kur'anî akla karşılık olarak kullanılan kelime "Lübb" olup, kirlenmemiş saf ve halis akıl için kullanılır. "Lübb" olan akıl önce kötülüklerden ve günahlardan arındırır ardından fazilet ve ihsanlarını gösterip, kurtuluş yoluna sevk eder (Uludağ: 2023: 165).

Şaire göre Kur'an-ı Kerîm, düşüncenin dayanağı ve kaynağın özüdür. Mevlânâ Celâleddin tarafından yazılan Mesnevî kitabı ise Kur'an'ın feyiz ve ihtişamından alınan ilhamın eseridir. Bu sebeple Mesnevî kitabı muradına ermemiş olan kişiye muradını verip, kanat takması bakımından ele alınmıştır:

Kıl kadar yok ıstibâhım mağz-ı Kur'ândır velî

Kâm-ı nâ-kâMînâ per-mûdur kitâb-ı Mesnevî (Lutfî, K. 10/7)

(Kıl kadar yanılmam, çünkü (düşünce) kaynağımın özü Kur'an'dır. Lakin, Mesnevî kitabı (da) muradına erememiş olan kişiye muradını verir.)

Aşağıdaki beyitte cisim adeta bir rahleye benzetilmiştir. Kur'an-ı Kerîm'i baştan sona hatmetmeye çalışan kişi, bitirdiğinde cismin rahlesini de kapatmış ve cennete göçmüştür:

Sa'y iderken hatm-ı Kur'ân-ı kerîmi şevk-ıla

Rahle-i cismin kapayup kıldı 'adne irtihâl (Lutfî, T. 14/4)

(Şevk ile Kur'an-ı Kerîmi hatmetmeye çalışırken (çaba sarf ederken), cismin rahlesini kapatıp cennet âlemine göçtü.)

Kaf ve nun harfleri birlikte okunduğunda "kün" kelimesi ortaya çıkar. "Kün", Allah'ın bir şeyi dilemesiyle hemen olması manasına gelir. Tasavvufta, Allah'ın bu hitabı "kelimetü'l-hazret" ve "kelime-i tekvin" olarak da bilinir (Şimşek, 2017: 206). Kur'an-ı Kerîm bu sebeple sadece kaf ve nun harflerini göstererek, Allah'ın azametini her okuyucuya aksettirir:

Ne görmüşdür 'azmü'l-kadr-i Kur'ânîden her kârî

Dü kevnî gerçi sâde harf-i kâf u nûn göstermiş (Lutfî, G. 84/4)

(Her okuyucu şerefi büyük Kur'an-ı Kerîm'den ne görmüştür? Gerçi (o) kaf ve nun harfi ile iki cihanı (dünya ve ahireti) göstermiştir.)

1.1.3.1.1. Ayetler ve Sûreler

İslam kültürünün temelinde bulunan Kur’ân-ı Kerîm; tasavvuf edebiyatının ve tasavvuf düşüncesinin ana kaynağı durumundadır (Kara, 2021: 37). Kur’ân-ı Kerîm gerek muhtevasıyla, gerek ayet ve sûreleriyle tasavvufî tefekkürün idrak edildiği kıymetdâr bir kitaptır (Altıntaş, 2018: 77). Bu sebeple Klâsik Türk Edebiyatı şairleri, eserlerinde zaman zaman Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ayet ve sûrelerden yararlanarak; şiirlerini telmih, iktibas gibi söz sanatlarıyla zenginleştirmişlerdir.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Dîvân’ında geçen ayet ve sûreler göz önüne alındığında, şairin en çok Necm sûresine yer verdiği görülür. Şair, Necm sûresiyle: Hz. Peygamber’in Cebrâil eşliğindeki gece yürüyüşüne, Hz. Peygamber’in Sidretü’l Münthâ’yı tek başına geçmesine, diğer peygamberlerle göğün farklı katlarında görüşmesine, Hz. Peygamber’in Hz. Allah ile iki yay aralığı bir mesafeden konuşmasına ve Hz. Allah’ın resûlüne vahyini bildirmesine değinmek istemiştir.

Şair, aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber’i överken Necm sûresine telmihte bulunmaktadır. Beyitte geçen “ev-ednâ ve mâ evhâ” ifadesi, Necm sûresinin 9 ve 10. ayetleriyle ilişkilidir: “Peygambere olan mesafesi iki yay aralığı kadar yahut daha da yakın oldu. Böylece Allah, kuluna vahyedeceğini vahyetti.” (Necm, 53/9-10). Bu ayetler, Hz. Muhammed’in, Miraç gecesinde Hz. Allah’a olan manevî yakınlığını dile getirmektedir:

Eyâ şâh-ı serîr-ârâ-yı “ev-ednâ ve mâ evhâ”

Eyâ ser-matla’-ı divân-ı ibdâ’ât-ı yezdânî (Lutfî, K. 1/37)

(Ey “Ev-ednâ ve mâ evhâ” makamının tahtını süsleyen şâh! Ey Yezdanî! Meydana getirdiğin dîvân matlanın başıdır.)

Aşağıdaki beyitte “levlâk” sözü ile kast edilen “Sen olmasaydın, eğer sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.” hadisidir (el-Aclûnî, III, 2019: 389). Bu beyitte Hz. Peygamber’in miraçta Hz. Allah’la olan konuşması, “lî ma’allâh” sözünün sırrını aşikâr eylemiştir. “Lî ma’allâh” lafzıyla iktibas edilen hadis ise şöyledir: “Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne Allah’a yakınlştırılmış (mukarreb) bir melek ne de elçi olarak gönderilmiş bir peygamber (nebîyyün mürsel) girebilir” (el-Aclûnî, III, 2019: 412). Hadiste bahsedilen bu vakit, “Mâkam-ı Muhammedî” olarak da bilinen ehâdiyyet makamıdır (Keleş, 2021: 382). Lutfî, bu beyitte “lî ma’allâh” ifadesinin taşıdığı birçok

ince anlam olduğundan bahseder. Bu ince anlamlardan birisi, Necm sûresi dokuzuncu ayette zikredilen, Hz. Peygamber ile Hz. Allah'ın arasındaki manevî yakınlık ve bu yakınlığa kimsenin erişemeyeceğidir:

Ey şeh-i evren-i levlâk ve mâ evhâ ni'ât

Remz-i kavî-i "Lî ma'allâh"dan bilindi çok nü'ât (Lutfî, Müsd. 1/2)

(Ey levlâk tahtının şâhı! Allah kuluna vahyini bildirdi. "Lî ma'allâh" (Ben Allah'la beraberim) sözünün işareti çok ince anlamlardan bilindi.)

Lutfî, bu beyitte Necm sûresi onuncu ayetten hareketle "mâ evhâ âlimi" ifadesiyle Hz. Peygamber'in yüce makâmînâ dikkat çekmektedir. Şair, bu ifadeyle, Hz. Peygamber'in sahip olduğu "nûr-ı Muhammedî"den bahseder. Tasavvufî düşüncede Hz. Peygamber, Muhammedî nûr ile tanımlanır; bu nûr, yaratılmış ilk varlık ve Hak yolunu aydınlatan bir kandile benzetilir (Uludağ, 2023: 114). Beyitte geçen "meh-i ser-matla'-ı esmâ" ifadesi, tasavvufî düşüncede "Hakikat-i Muhammediyye" kavramına atıfta bulunur. Bu kavram, Hz. Peygamber'in, hakiki tecellînin ilk meydana geliş yeri ve varlıkların ilk yaratılanı olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır (Uludağ, 2023: 235-236). Bunun yanında tasavvufta, "Hakikat-i Muhammediye" ifadesiyle "insân-ı kâmil" kavramı da ifade edilmek istenmiştir (İdiz, 2014: 180). Şair, Hz. Peygamber'in diğer ruhlardan daha üstün ve yüce olmasını; Necm sûresi başta olmak üzere, "nûr-i Muhammedî" ve "Hakikat-i Muhammedî" kavramlarını akla getirerek ifade etmiştir:

Meded sırr-ı 'avâlim 'âlim-i serâr-ı "mâ evhâ"

Mu'allâ rûhu'l-ervâh u meh-i ser-matla'-ı esma (Lutfî, K. 3/1)

(Ey "mâ evhâ" sırlarının bilgisine ermiş, âlemlerin derinlikteki hikmet sırlarına vâkıf olan yüce rehber, yardım et! Sen, bütün ruhların en yücesi ve ilahî isimlerin doğuş ufkunda parlayan ilk ay gibisin.)

Hz. Peygamber'in Miraç'a çıkışını anlatan bu beyitte, "lev denev" ifadesi, Hz. Cebrâil'in Sidretü'l-Müntehâ'da "Bir parmak kadar ilerlersem yanarım" sözünü dile getirdiğine dair rivayetten kaynaklanmaktadır. Bu ifade, tasavvuf ve edebiyatta kabul görmüş ve sıkça kullanılmıştır:

Geçince "lev denev" haddinden "ev ednâ" ya minhâcım

İdüp tehniyyet ervâh-ı rûsul cismânî mi'râcım (Lutfî, Müsd. 3/2)

(Eğer (Cebrail) yaklaşıyaydı kendi sınırına (yanardı), sen kendi yolunla daha da yakın olan makaMînâ yani “ev-ednâ’ya” geçtin. Ruhlar âleminde peygamberlerin cisimleri senin miracını tebrik ettiler.)

Kur’ân-ı Kerîm de “(Ortalığı) bürüdüğü zaman geceye andolsun” şeklinde geçen Leyl sûresinin ilk ayeti; zarif sözlerin altın yıldızı olarak görülmüştür (Leyl, 92/1). Bunun sebebi ise sabahın cılası olan şafak vaktinin yıldızlarla süslenmiş olmasından kaynaklıdır:

Leyl âyeti nücûm-ıla oldu zer-nükât

Kenâre zîb-i şafak bak tılâ-yı subh (Lutfî, G. 36/3)

(Leyl ayeti, yıldızların altın benekleriyle süslendi. Şafak vaktinin sınırında oluşan sabahın altın ışıklarına bak.)

Sâd sûresi yetmiş ikinci ayette “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.” Hz. Allah’ın insâna kendi ruhundan üflediği dile getirilir (Sâd, 38/72.). Bu sebeple ruhun şifası da Allah’dan gelecektir. Bu beyitte şair, Sâd sûresinden hareketle, hasta gönlüne seslenerek; bedenindeki bu sıkıntının ruhsal bir hastalık olduğunu ve şifanın ancak Allah’tan geleceğini dile getirir:

Dil-i bîmâre ‘ilâcın yoksa min rûhiden

Geç tabîbâ yaramaz ruhlar ile dermânın (Lutfî, G. 109/3)

(Ey tabip! Eğer hasta gönlüme ruhanî bir ilacın yoksa, ruhlar ile yapılan tedavi bana fayda vermez.)

Lutfî, Enbiyâ sûresi yüz yedinci ayetinin “Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” kendisi için bir ilaç olduğunu dile getirir (Enbiyâ, 21/107). Çünkü yılan yüreklerin sohbeti kendisini zehirlemektedir; Hz. Allah’ın ayetleri ise bu zehirlere bir tiryak hükmündedir:

Lutfiyâ mâr-ı dilân sohbeti zehr oldu sana

Ola tiryâk-ı meded-i şâh-ı “vemâ erselnâk” (Lutfî, G. 108/4)

(Ey Lutfî! Sana yüreklerin yılan sohbeti zehir oldu. “Vemâ erselnâk” şâhının mededi ilaç olsun.)

Lutfî, bu beyitte, Kıyâme Sûresi’nin birinci ayetinde geçen “Kıyâmet gününe yemin ederim” ifadesine atıfta bulunmaktadır (Kıyâme, 75/1). Bu sebeple şair, Hz. Peygamber’in hizmetinde bulunmak için Allah’a niyaz etmektedir:

Heman Allah buyursun hıdmet-i hâs-ı Resûlunda

“İla yevme'l-kıyâme” şer‘-i pâkin i‘tisâm üzre (Lutfî, T. 15/13)

(Kıyamet gününe kadar mübarek şeriatin hükümlerine sıkı sıkıya sarılmak üzere.

Allah hemen, Resûlünün has hizmetini buyursun.)

Aşağıdaki beyitte geçen “yüseyyir kum” ifadesi Yûnus sûresi yirmi ikinci ayete işaretir: “O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır.” (Yûnus, 10/22). Tarîkatın anlayış sahibi olanları, bu sırrı apaçık gören kimselerdir:

“Yüseyyir kum” buyurmuşdur Hudâ hem bahr u hem berde

‘Ayân gördü bu esrârı tarîkat ehl-i iz‘ânı (Lutfî, K. 1/16)

(Hudâ hem karada hem denizde “yüseyyir kum” buyurmuştur. Gizli sırları, tarîkatın idrak ve anlayış sahipleri açıkça gördü.)

Aşağıdaki beyitte şairin gönlü kışta da olsa sanki Ka’bede gibidir. “Semme vechullahi” sırrı ise Bakara sûresi yüz on beşinci ayettedir: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (Bakara, 2/115). Beyitte geçen “meyl-i sobâ” (sobaya meyil), sembolik olarak dünyevî sıcaklık, rahatlık ya da geçici huzur arayışını simgelerken; gönlün Ka’be’de olması, Allah’a yönelmeyi temsil eder. Şair bu beyitle, gönlün yöneldiği yerin hakikî mekân olduğunu, Allah’a yönelen bir kalbin nerede olursa olsun nâr (ateş, yani ısınma) ve nûr (aydınlanma, yani manevî ışık) bulacağını vurgular. Çünkü “Semme vechullâhi” sırrınca, yönelinen yer değil, yönelinenin kim olduğu esastır.

Meyl-i soba olsa da sermâda gönlüm Ka’bede

“Semme vechullahi” sırrın eyler îmâ nâr u nûr (Lutfî, G. 51/3)

(Gönlüm soğukta sobaya meyletse de sanki Kabe’dedir. Ateş de ışık da, “Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın yüzü oradadır” sırrını işaret eder.)

Şair, beyitte kıyamet gününde, gizlenen her şeyin açığa çıkacağını söyler. O gün, bütün sırların ortaya çıkacağı ve gerçeklerin gözler önüne serileceği, bu yüzden dillerin tutulacağı, yani kimsenin söyleyecek bir şey bulamayacağı bir zaman olacaktır. O zaman, Hz. Allah’ın insânlara ezelde verdiği “kâlû belâ” ahdi, yani Rabbin birliğine dair verdikleri söz hatırlatılacaktır. Araf sûresinde geçen “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusu ve insânların buna verdiği “Evet, Şâhit olduk” cevabı, kıyamet günü, gizli kalmış olan bu sözleşmenin yeniden hatırlanacağı bir zamanı ifade eder (Araf, 7/172). Tarık

sûresinde ise “Bütün sırların yoklanacağı günü hatırla!” denerek, kıyamet gününde herkesin içindeki sırların açığa çıkacağı ve buna kimsenin itiraz edemeyeceği belirtilmektedir” (Tarık, 86/9):

Hacâletden zebânlar tutulur çün bunda zâhirdir

Dem-i kâlû belâ ‘ahdiyle “tublâ” sırr-ı pinhânî (Lutfî, K. 1/27)

(Gizlenenlerin açığa çıkarıldığı gün ervah-ı ezelde verilen “kâlû belâ” sözüyle hatırlanır. Çünkü bu günde mahcup olmaktan diller tutulur.)

Bu beyitte, gönül, bir gemiye teşbih edilmiştir ve bu geminin dümeninin “Bismillahi mecrâhâ” ayeti olduğu ifade edilmektedir. “Binin ona. Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Hûd Sûresi, 11/41) ayeti, Nuh Tufanı’nın anlatıldığı bir bölüme işaret etmektedir. Şair burada, Nuh Tufanı’na atıfta bulunarak telmih sanatına başvurmuştur. Tufanda, Hz. Allah’ın adıyla gemiye binenler kurtuluşa ermişlerdir. Bu durum, şairin anlatmak istediği ilahî rehberlik ve manevî kurtuluşu simgelemektedir. Buradaki mesaj, Allah’ın adıyla çıkılan yolda, bir rehber ve insânı doğru yönlendirecek bir mürşide olan ihtiyacın önemini vurgulamaktadır. Yani, manevî bir yolculukta, gemi gibi gönül de ancak Allah’ın adıyla ve doğru bir rehber ile güvenli bir şekilde ilerleyebilir.

Dümandir fülk-i dilde bâ-yı “Bismillâhi mecrâhâ”

Muhît-i ‘aşk-ı rahmânîyi ister bâd-bân pîrâ (Lutfî, G. 1/1)

(“Bismillâhi mecrâha”nin başındaki “be” harfi gönül gemisinin dümenidir. Gönül, aşk muhitindeki Rahman olan Allah’ı kuşatmak için bir pir ve gemi kaptanı ister.)

Şair aşağıdaki beyitte uyanık olan kişinin Hûd sûresini kendine, miğfer almasının gerekli olduğundan bahseder. Çünkü bu sûrede, ders alınması gereken pek çok hadise yer almaktadır. Lutfî verdiği sözde durmalı, Hz. Allah’ın karşısına kara yüzle çıkmamalı ki; yaptığı hataları tekrar yapmasın, tevbesinde ısrarcı olsun ve âgah kimselerden olabilsin:

Sûre-i Hûd’e ger âgaşsan demâdem hûde ol

Lutfiyâ ‘ahdinde tur varma ma‘âda rû-sevâd (Lutfî, G. 40/5)

(Eğer Hûd Suresi’ne vakıfsan, daima hidayet üzere ol. Ey Lutfî! Sözünde dur, sonra (Allah’ın huzuruna) kara yüzünle çıkma.)

Lutfî, bu beyitte, Kesin hükmün fermanının “vel-yebkû” ile tuğralı olduğunu söyler. “Vel-yebkû” ifadesi, Tevbe sûresi seksen ikinci ayette şu şekilde geçmektedir:

“Artık kazandıklarının karşılığı olarak az gülsünler, çok ağlasınlar.” (Tevbe 9/82). Adaletiyle sabır ve rıza mülkünün sahibi olan hükümdar, Hz. Allah’tır. Gam yeri olan gönül de Hz. Allah’ındır:

“Nass-ı vel-yebkû” ile tuğrâlıdır menşûrî

Sabr ile mülk-i rızâ dâveridir mazhar-ı gam (Lutfî, G. 119/4)

(Kesin hükmün fermanı “vel-yebkû” ile tuğralıdır. Gam yeri olan gönül, sabır ile rıza mülkünün sahibi olan adaletli hükümdarındır.)

Aşağıdaki beyitte bahsi geçen ayet, Yâsin sûresinde şu şekilde geçmektedir: “Keşke kavmim, Rabbimin beni bağışladığını ve beni ikrâm edilenlerden kıldığını bilseydi!” (Yâsin 36/26). Şair, Taybe’nin hesapsız bereketine ve ikrâmînâ bu ayetin de nail olması gerektiğini, istifham sanatıyla dile getirmiştir:

Olmasun mı “kâle yâ leyte kavmî ya‘lemûn”

Nâil-i ikrâm-ı feyz-i bî-hesâbı Taybe’nin (Lutfî, G. 106/14)

(“Kâle yâ leyte kavmî ya‘lemûn” ayeti, Taybe’nin hesapsız bereketinin ikrâmînâ nâil olmasın mı?)

Lutfî, bu beyitte Tâhâ ve Yâsin sûrelerini rızanın tahsili için gerekli görür. Bu sebeple de bu sûrelerin huruf-u mukatta olmasından hareketle; şanın sesinin arşa çıkıp, levh-i mahfuza yazılmasının gerektiğini dile getirir. Şair, Tâhâ ve Yâsin lafızlarını kullanarak iktibas sanatına başvurur (Tâhâ, 20/1-Yâsin, 36/1):

Sît-ı şânı ‘arşa çıksun da yazılsun levhe hem

Ya‘ni tahsîl-i rızâ-yı Tâhâ u Yâsin ile (Lutfî, T. 6/11)

(Şanın sesi arşa çıksın da Tâhâ ve Yâsinin rızası ile levhe yazılsın.)

Aşağıdaki beyitte şair; Tâhâ sûresini, şiirlerinde zikrederek süslemesi gerektiğini söyler. Çünkü ömrünün manzumesi olan bu şiirler, iman da süsü olacaktır:

Zikr-i Tâhâ ile ver nazMînâ Lutfî ziynet

Ola manzûme-i ‘ömrüne de zeyn imânın (Lutfî, G. 109/5)

(Ey Lutfî! Tâhâ sûresinin zikriyle nazMînâ ziynet eyle. İmanın ömür manzumende süs olsun.)

İsrâ sûresi birinci ayette Hz. Peygamber’in gece yolculuğu şu şekilde anlatılmaktadır: “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu

(Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (İsrâ, 17/1). Bu ayetten hareketle şair; acılar içinde geçirdiği en uzun gecenin, kalan ömrünü aydınlattığından bahseder. Şair, İsrâ sûresinin hakkı için Hz. Allah’tan kendisini affetme sabahına eriştirmesini niyaz eder:

‘Ömür fecr oldu yâ Rabbî fücûrumsa şeb-i yeldâ

Yetişdir subh-ı gufrâna bi-hakk-ı sûre-i İsrâ (Lutfî, G. 1/4)

(Ya Rabbi! Ömür az olsa da günahlarım en uzun gece kadar çok oldu. Ya Rabbi! İsrâ sûresinin hakkı ile beni affetme sabahına eriştir.)

Yukarıdaki beyitte de geçen İsrâ sûresi birinci ayetten hareketle, bu beyitte şair; İsrâ sûresini gördükten sonra kendisini aydınlatmış, bu sebeple de artık mollalara soru sormaktan vazgeçmiştir. Çünkü o hükümdar yolunu bilen İsrâ sûresini öğrenmiştir:

Sûre-i İsrâ’da gördüm de mum urdum dersime

Sormam ol mollâlara reh-dâra oldum muttali (Lutfî, G. 94/4)

(İsrâ sûresinde gördüm de, dersime ışık tuttum. Artık o mollalara sormam, yol gösterici olarak kendim bilgili oldum.)

Bu beyitte geçen “sudûru’n-nâs” ifadesi şeytanın vesveseleriyle tuzağa düşürüp, kötü işler yapmaya sevk ettiği kişilerdir. Nâs sûresinde de bu kişilerin şerrinden Hz. Allah’a sığınılır: “Cinlerden ve insânlardan; insânların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, insânların Rabbine, insânların Melik’ine, insânların İlâh’ına sığınırım.” (Nâs, 114/ 1-6):

Aceb şeytân ‘akılluyı çeker sadre sürülür nâs

Vesâvisle revâdır ki yeri olsun “sudûru’n-nâs” (Lutfî, Müf. 84)

(Acaba şeytan, halktan akıllıyı ortaya çeker, insanlar (cennetten) sürülür. Vesveselere layıktır ki yeri “sudûru’n-nâs” olsun.)

Lutfî, kevser sûresinin önemini dile getirdiği bu beyitte; Kevser suyunun sırrının baştanbaşa gönlün pırıltısı olduğunu söyler. Onun bir katresinin bereketi, âlemlerin suyunu şâd eden bir özelliğe sahiptir:

Dilin ser tab‘-ı sırr-ı sûre-i kevser ki sertâser

Anın bir katre feyzidir eden şâd âb-ı ekvânı (Lutfî, K. 1/38)

(Kevser sûresinin sırrı baştanbaşa gönlün baş pırlıtsı ki âlemlerin suyunu şad eden, onun bir katre bereketidir.)

1.3.1.2. Hadisler

Kur'ân-ı Kerîm'den sonra hadisleri ikinci derecede bir kaynak olarak gören Klâsik Türk Edebiyatı şairleri, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını kendilerine örnek alarak şiirlerinde hadislere de yer vermişlerdir (Kara, 2021: 92). Bu bağlamda, Râgıp Paşa-zâde Lutfî'nin Dîvânı'nda “men zâre”, “lî ma'allah”, “hâl-i men'aref”, “hüffetü'l-cennet”, “men benâ”, “şefâ'at-i kebâir” ve “hadîs-i beşşirû” gibi hadislere atıfta bulunulduğu görülmektedir.

Aşağıdaki beyitte “men zâre” olarak geçen hadis şöyledir: “Kim benim kabrimi ziyaret ederse, şefaati ona vacip olur.” (el-Aclûnî, IV, 2019: 25). Gönlün dergâhı Hz. Peygamber'in ravzası olduğunda, günahkâr birisi dahi kabrine kara yüzünü sürse, Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olacaktır:

Dil iderdi âsitânın ârzû çokdan berû

Hamd kim “men zâre” fahrin buldu sürdü kara rû (Lutfî, Müsd. 1/5)

(Çoktan beri gönül dergâhını arzu ederdi. Kim hamd “Men zâre” övgüsünü buldu, kara yüzünü sürdü.)

Sıradaki beyitte geçen “lî ma'allah” ifadesi, bir kişinin Allah ile doğrudan ve derin bir bağlantı kurduğunu anlatan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Şair burada, “lî ma'allah” sırrına ermiş olanların, diğer insânlar gibi konuşma gerekliliğini bile hissetmediklerini belirtir. Bu kişiler, o kadar Allah'a yakın bir hale gelmişlerdir ki, dünyasal ve dünyevi her şeyden, hatta kelimelerden de uzaklaşmışlardır. Şairin işaret ettiği hadis de bu derin manevî hâli anlatan bir örnektir: “Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne Allah'a yakınlaştırılmış (mukarreb) bir melek ne de elçi olarak gönderilmiş bir peygamber (nebîyyün mürsel) girebilir.” (el-Aclûnî, III, 2019: 412). Bu hadis, kul ile Allah'ın arasındaki yakınlığı gözler önüne sermektedir:

Şâh-ı taht-ı “lî ma'allahın” zihî şibâkına

Muttasıl kâim esâtinden harasdır eşher (Lutfî, T. 1/21)

(Ne hoş bağlanma ancak “lî ma'allahın” tahtının şâhıdır. Sürekli var olan kuvvetleriyle şehri (varlığı) koruyup muhafaza eden odur.)

Şair, bu beyitte kişinin kendi gönül evinden (kalbinden) dahi tam anlamıyla haberdar olmadığını vurgular. İbn Arabî'nin Füsûsü'l-Hikem adlı eseriyle ilişkilendirdiği tasavvufî derinliklere işaret ederek, hakikati ve halini bilenlerin nerede olduğunu istifham sanatıyla sorgular. Beyitte anlatılan mana, tasavvufta çok önemli bir yer tutan “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisiyle paralellik gösterir (el-Aclûnî, IV, 2019: 52).

Şeyh efendi bak değil dil hânesinden de habîr

Kandedir bahs-i Füsûs u nerde hâl-i men ‘aref (Lûtfî, G. 101/6)

(Şeyh Efendi, o gönül evinden de haberli değil bak! Füsûs-ül-Hikem'in bahsi vardır ve arifin gerçek hali orada bulunur.)

Aşağıdaki beyitte şair, bedevîlerin önüne kolay yol açılmadığı durumlarda, Taybe'nin (Medine'nin) payına düşen hadisin şu olduğunu ifade eder: “Cennet, nefsin hoşlanmadığı şeylerle örtülüp saklanmışır.” (el-Aclûnî, II, 2019: 265). Şaire göre nefse zor gelen bu şeyler, insanı cennete götüren fakat görünmeyen bir sır perdesidir:

Yol da virmezse kolay ‘urbân râh-ı heyûlâ

Hüffetü'l-cennet hadisi çün nisâbı Taybe'nin (Lutfî, G. 106/4)

(Korkunç yol, bedevîlere kolaylıkla açılmaz. Çünkü cennetin lütfu Medine'nin (Taybe'nin) ölçüsüdür.)

Şaire göre, Hz. Peygamber'in “men bena” sözüne uyan kimseyi şu hadis hoşnut eder: “Kim Allah için bağirtlak kuşunun yuvası kadar bir mescid bina ederse, Allah da onun için cennette bir ev bina eder.” (el-Aclûnî, III, 2019: 577).

Hep harem tecdîd olundu bâbdan mihrâba dek

“Men benâ” bâbında hoşnûd kılmağa peygamberi (Lutfî, T. 1/4)

(Kapıdan mihraba dek, haremde hep yenilenme olundu. Peygamberin “Men bena” hadisinin kapısında hoşnut kılmalısınız.)

Aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber'in şefaatinin, büyük günah sahiplerine olacağına dair olan hadisi şu şekildedir: “Şefaetim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” (el-Aclûnî, II, 2019: 579).

Şefâ'ât-i kebâir müjdesi ger dilde dâirdir

Benim havfım budur ki kılmadım bir âh-ı nedmânî (Lutfî, K. 1/20)

(Eğer gönülde büyük şefââtin müjdesine dairse; benim korkum budur ki pişmanlığın âhını bir kılmadım.)

Aşağıdaki beyitte, beşşirû olarak geçen hadis şöyledir: “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin nefret ettirmeyin.” (Buhârî, I, 1987: 230). Buradan hareketle şair, kendindeki cesareti bu hadisten almış ve halka bu manayı söylemiştir:

Hadîs-i beşşirûdur cür’etim ‘arza bu ma’nâyı

Du‘â-yı hayr-ı şâhî gerçi ‘abde de’bin erkânı (Lutfî, K. 4/12)

(Arza bu manayı söylemeye cesaretim hadiste geçen “kolaştırın, zorlaştırmayın” ifadesindendir. Gerçi şâhin hayır duasını, kula da bin yolu bu hadisin müjdesi gösterir.)

1.1.4. PEYGAMBERLER

Allah’ın emirlerini insânlara ulaştırmakla görevli olan nebîler, Kur’an-ı Kerim’de çeşitli kıssalarla anılmışlardır. Peygamberleri kendilerine örnek alan mutasavvıflar, peygamberlerin kendine has olan halleri karşısında büyük hayranlık duymuşlar ve onların yollarından gitmişlerdir (Altıntaş, 2018: 57-58). Tasavvufî düşüncede Hz. İbrâhîm Halîlullah, Hz. Mûsâ Kelîmullah, Hz. İsâ “hatemü’l-velâye” sıfatlarıyla bilinirken; Hz. İsmâîl teslimiyetin sembolü, Hz. Yûsuf iffetin sembolü haline gelmiştir. Hz. Peygamber ise güzel ahlakıyla insân-ı kâmil olmanın, göğüsünün açılması sebebiyle inşirah hikmetinin ve Sidretü’l Müntehâ’nın da ötesine geçmesiyle miracın sembolü olarak görülmüştür (Altıntaş, 2018: 58-60). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında Hz. Âdem başta olmak üzere Hz. Nuh, Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâîl, Hz. Yûsuf, Hz. Yakup, Hz. Eyyüp, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Süleymân, Hz. Hızır, Hz. Yunus ve Hz. Muhammed’e (a.s.m) yer verilmiştir.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Dîvân’ında, büyük nebîlerin övülmesi ikiyüzlülük olarak görülmez; aksine bu, samimiyetin bir göstergesidir. Bu sebeple, değerli nebî, övgüyü kendisinden ziyade hoş kokuya çekmiştir:

Kıldıklarıçün bî-riyâ medh-i resûl-ı kibriyâ

Kâr-ı hulus elbet bû yâ çekdi nebî-yi muhterem (Lutfî, T. 7/11).

(Büyük resullerin övgüsünü riyasızlık kıldıkları için muhterem nebî, halis olan kalp temizliğinin kârını elbet de hoş olan kokuya çekti.)

1.1.4.1. Hz. Âdem

Hz. Âdem ilk peygamber ve ilk muallimdir. Meleklerle eşyanın isimlerini bildirmesi sebebiyle de “Muallim-i evvel-Muallim-i melek” olarak adlandırılır (Şimşek,

2017: 241). Hz. Âdem'e ilk insân olmasından kaynaklı olarak Allah'ın bütün isimleri öğretilmiştir. Hz. Âdem zamanında bu sebeple bütün melekler hamd sancağı altındaydılar. Bu sancağın asıl sahibi ise Hz. Peygamber'dir (Agitoğlu, 2005: 57). Hz. Âdem de Muhammedî hakikat olarak bilinen bu çekirdeğin ilk mahsulüdür (Uludağ, 2023: 235-236). Hz. Allah, ilahî tecellîlerini hem batınî hem de zahirî olarak meydana getirip, kendisini gösterdiği bir tecellîgâh olarak Hz. Âdemi seçmiş ve ona Allah'ın halifesi vasfını vermiştir (İbn Arabî, 2023: 21).

Klâsik Türk Edebiyatında, Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssalar hasebiyle Hz. Âdem'in cennetten kovulması en çok işlenen konular arasındadır (Levend, 2021: 106-107). Bakara sûresinde “Ey Âdem, eşinle beraber cennete yerleşin, oradaki nimetlerden istediğinizi bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zâlimlerden olursunuz” (Bakara 35 / A'râf 19) denilmiştir.

Buna rağmen Hz. Âdem ve Hz. Havva, şeytanın vesvesesi ve hilesiyle yasak ağacın meyvesinden yemişlerdir. Tâ-Hâ sûresinde ise bu durum şöyle anlatılmıştır: “Âdem ve Havva o yasak ağaçtan yediler. Bunun üzerine ayıp yerleri kendilerine açılıp belli oluverdi de oraları hemen cennet yapraklarıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem, Rabbinin emrine karşı geldi ve şaşırıp kaldı.” (Tâ-Hâ 20/121).

Yaşanılan bu olaydan sonra Hz. Allah (c.c), ikisini de cennettinden çıkartıp Hz. Havva'yı Cidde'ye, Hz. Âdem'i ise Hint taraflarına indirmiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 27). Hz. Âdem yaptığı hatadan çok pişman olmuş ve gözyaşı dökmüştür. Hz. Allah (c.c) onun tövbesini kabul etmiş ve Mekke tarafına git diye vahy etmiştir. Mekke'ye giden Hz. Âdem, Hz. Havva ile buluşmuştur ve onlardan nice kavimler ve insânlar türemiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 27).

Lutfî Dîvân'ında da Hz. Âdem, yasak meyveyi yiyerek cennetten kovulması ile anılmıştır. Hz. Âdem, Allah'ın esma ilminde; pişmanlığından ve hataları sebebiyle tövbe etmesinden kaynaklı olarak, eğri bir yaya benzetilmiştir:

Kelamında meâl i' lâm-ı ism ü resm-i mevhûmun

Ola ma'lûmun Âdemsin kemâl-i 'ilm-i her esma (Lutfî, G. 16/2)

(Allah'ın kelamında anlatılan ismi ve resmi vehmedilen Âdemsin. Sen, her esmanın ilmini taşıyan ve bu bilgiyle olgunluk derecesine ulaşmış olan bir Âdemsin.)

Aşağıdaki beyitte, yaratılışın maddelerin sırrıyla tılsımlandığından bahsedilir. Âlemin halifesi olarak görülen ilk insan Hz. Âdem'in, yaratılmasıyla birlikte bu sır; bir hâl meselesine dönüşür ve Hz. Âdem'in davası böylelikle devam eder:

Mükerremlik dilâ sırrında âmâde mevâd ammâ

Mutalsamdır dem-i Âdemle hâl olmadadır da'vâ (Lutfî, G. 16/1)

(Ey yüce gönül! Maddeler senin sırrında hazır amma onlar tıslımlıdır. Dava, Hz. Âdem'in (yaratılış) anıyla hâl olmadadır.)

Şair, kadına benzettiği dünyadan bilge kimsenin vefa beklememesi gerektiğini öğütler. Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasına telmih yapar:

Zen-i dünyâdan ümmîd-i vefâ eyler mi dâna hiç

Olur ma'lûm bunda hâl-i Âdem-zâd ile bak pîç (Lutfî, G. 35/1)

(Akıllı olan bir kimse, dünya süsünden hiç vefa bekler mi? İnsanoğlunun durumu karma karışık olmasıyla bu halinden belli olur.)

Hz. Âdem'in yaratılışındaki zahiri yan âlemi orataya çıkarırken, batınî olan yanı ise Hz. Allah'ın isim ve sıfatlarını orataya çıkarmaktadır. Bu sebeple Hz. Âdem meleklerden daha üstün tutulmuştur (İbn Arabî, 2023: 21). Cennet güzelliğini manâda bir zerreye veren, Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten kovulup dünyaya geldikten sonra, Allah'ın evi olan Kâbe'nin yani Mekke'nin arayıcı ve isteyicisi olmuşlardır:

Verdiler cennât hubbın ma'nâda bir habbeye

Oldular cüyendesî Havvâ vü Âdem Mekke'nin (Lutfî, G. 105/3)

(Cennet güzelliğini ma'nâda bir zerreye verdiler. Hz. Havva ve Hz. Âdem Mekke'nin arayıcısı, isteyicisi oldular.)

1.1.4.2. Hz. Nuh

Kur'an- ı Kerim'den hareketle, Hz. Nuh peygamber, döneminde kendi kavmine imana gelmeleri için açıktan ve gizliden davetler yapmış buna rağmen kavmini ikna edememiştir (Kırkız, 2009: 300-306). Muhyiddin İbn-i Arabî, Hz. Nuh peygamberin yaptığı bu davette "Furkân" yani ayrılık olduğunu dile getirir, davetteki bu ayrılık sebebiyle kendi kavmi daveti kabul etmeyerek kulaklarını tıkamışlardır (İbn Arabî, 2023: 47-61). Bunun üzerine Hz. Nuh, kavminin helakı için Allah'a dua etmiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 28.) Duası kabul olan Hz. Nuh peygambere "Gemi yap" emri gelmiş, bunun üzerine Hz. Nuh gemi yapmaya başlamıştır. Gemi bittiğinde, ona inanan müminler

ve her çeşit hayvandan birer çift gemiye binmişlerdir (Ahmet Cevdet, 2024: 28). Geride kalanlar ise helak olmuşlardır. Allah’a sığınan müminler kurtuluşa ermiştir.

Lutfi Dîvân’ında, Hz. Nuh peygamber yapmış olduğu gemiyle ve davetini kabul eden müminlerle anılmıştır. Aşağıdaki beyitte de Hz. Nuh’un yaşamış olduğu bu olaya telmih vardır. Tıpkı bir gemi gibi gönlünde, Allah’ın yolunda ilerleyebilmesi için “Bismillahi mecrâha” dümenine ihtiyacı vardır. Allah’ın adıyla onun rahmetine kavuşmak için çıkılan yolda, Hz. Nuh’un rehberliği gibi bir rehberliğe ve yönlendirmeye gerek duyulur. Tasavvufi bağlamda bu yol tarikatlar iken, rehber de bir mürşid-i kâmindir:

Dümendir fülk-i dilde bâ-yı “Bismillahi mecrâhâ”

Muhît-i ‘aşk-ı rahmânîyi ister bâd-bân pîrâ (Lutfi, G. 1/1)

(“Bismillahi mecrâha”nin başındaki “be” harfi gönül gemisinin dümenidir. Gönül, aşk muhitindeki Rahman olan Allah’ı kuşatmak için bir pir ve gemi kaptanı ister.)

Aşağıdaki beyitte geçen “sırr-ı mürsâhâ” ifadesi Hud sûresi on birinci ayette işaretler: “Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.” (el-Hud 11/ 41). Bu ayetten hareketle şair, bela tufanıyla, Nuh tufanı arasında bir ilgi kurmuştur. Bela tufanının limanı Medine’dir. Nuh tufanının limanı ise Hz. Nuh peygamberin davetini kabul eden müminlerdir. Tasavvufi bağlamda, bu beyit; manevî yolculuk sırasında karşılaşılan zorluklara rağmen, Hz. Allah’ın rahmeti ve bir mürşidin rehberliği sayesinde zorluklardan kolaylıkla geçilebileceğini ifade eder:

Medîne Lutfî mersâ gerçi tûfân-ı belâyâya

Süvâr-ı fülk-i dîne dâir ammâ sırr-ı mürsâhâ (Lutfi, G. 10/7)

((Ey) Lutfî! Medîne şehri, belaların tufanına rağmen bir sığınak olmuştur; din gemisine binenler, ancak manevî rehberin sırrına ererler.)

1.1.4.3. Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl

Hz. İbrâhîm, yaşadığı imtihanlara gösterdiği rıza sonucunda “Halîlullah” lakabına mazhar olmuştur (Aygün, 2006: 132-133). Muhyiddin İbn-i Arabî’ye göre Hz. İbrâhîm’e “Halîl” isminin verilmesi iki sebebe bağlıdır. Birincisi Hakk’ın, onun varlığını kuşatıp kapsamıyla diğeri de Allah’ın isim ve sıfatlarının Hz. İbrâhîm’de açılıp ortaya çıkmasıyla alakalıdır (2023: 75-76).

Kıssaya göre Hz. İbrâhîm'in eşi Sare'den çocuğu olmuyordu. Bu sebeple Sare, Hz. İbrâhîm'in Hacer ile evlenmesine müsaade etmişti. Bu evlilikten İsmâîl dünyaya gelmişti. Fakat Sare bir süre sonra bu durumu kabullenememiş, bu yüzden Hz. İbrâhîm'den, onları uzak bir yere götürmesini talep etmişti (Ahmet Cevdet, 2024: 30-31). Hz. İbrâhîm, Hacer ve İsmâîl'i Mekke yakınlarında kurak ve taşlık bir yere bırakıp Kenan'a dönmüştü. Bu ayrılık ileride gerçekleşecek olan Kâbe'nin inşası içindi (Kırkız, 2009: 410-411).

Yaşanılan ayrılığın ardından Hacer, oğlu İsmâîl'e su bulmak için her yeri aramış fakat bulamamıştı. Allah'a ettiği dua ve yalvarmaların ardından, bulundukları yerden su çıkmıştı. Bu su zemzemdi. Allah'ın, Hz. İsmâîl'e ve Hacer'e bir ikrâmıydı. Aşağıdaki beyitte de şair, Altınoluk başta olmak üzere Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in ayrılık yeri olan bu kutsal mekânlarda üstüne düşen görevin, hatta daha fazlasının yapılmasının gerektiğini dile getirmiştir. Şair, "Hicr-i İbrâhîm ve İsmâîl" ifadesiyle hem ayrılık makamını kast etmiş hem de Altınoluk'un baktığı yer anlamında bu ifadeyi kullanmıştır:

Edâ kıl zemzeme ile Mültezem Altûnoluk'da

Makâm u Hicr-i İbrâhîm u İsmâîl'de hattâ (Lutfî, T. 17/15)

(Mültezem Altınoluk'da zemzeme gereken saygıyı göster ki burası İbrâhîm ve İsmâîl'in de ayrılık makamıdır.)

Lutfî, Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların ne kadar öğretici bir niteliğe sahip olduğunu bu beyitle ortaya koymuştur. Hz. İbrâhîm'in yıldıza, aya ve güneşe gönül vermemesi, bunlardan daha üstün bir gücün olduğuyla yani Allah'ın varlığıyla alakalıdır. Hz. İbrâhîm, aklıyla hareket ederek ve tahkiki bir imanla Rabbini bulmuştur. "Hz. İbrâhîm'e göklerde ve yerde Allah'ın mülkiyet ve tasarrufu altında bulunan şeylerin mahiyetleri ve hakikatleri açık seçik gösterilmiş, o da bunları tefekkür ederek bilinçle izlemiştir" Aklî delillerle kavmini davete çağırmıştır (Polatoğlu, 2023: 222):

Kıl nazar mushafa bil kıssa-ı İbrâhîm'i

Necm u mâh u mihre dil virmez o kim 'âkildir (Lutfî, Muk. 8/1)

(Kur'an-ı Kerim'e nazar kıl, İbrâhîm kıssasını bil. O öyle akıllıdır ki yıldıza, aya ve güneşe gönül vermez.)

Aşağıdaki beyitten hareketle, Hz. İbrâhîm'in Allah'a olan teslimiyeti ve kadere olan rızası, Allah'ın dostu (Halîl) olarak anılmasında etkili olmuştur. Hz. İbrâhîm ateşe

atıldığı vakit onun yanına Cebraîl gelmiş ve hacetini sormuştur. Hz. İbrâhîm ise hacetinin Allah'da olduğunu söylemiştir (Levend, 2021: 109). Bu sebeple atıldığı ateş ona bir anda gül bahçesi olmuştur:

Rızâ-yı Hakkı her şeyden müreccah bildi sâdıklar

Halîl'e nâr gülzâr olmadı mı bi'r-rızâ vâ'iz (Lutfî, G. 93/5)

(Sadıklar Hakk'ın rızasını her şeyden üstün bildi. Ey vaiz! Hz. İbrâhîm rıza ile, ateşe atılır iken ateş ona gül bahçesi olmadı mı?)

1.1.4.4. Hz. Yûsuf ve Hz. Yakup

Kur'an-ı Kerimde bahsi geçen Yûsuf kıssası, Hz. Yûsuf'un görmüş olduğu rüya ile başlar. Hz. Yûsuf görmüş olduğu bu rüyayı Hz. Yakup'a anlatır. Babası da bu rüyayı kimseye anlatmaması konusunda Hz. Yûsuf'u tembihler (Erkaya, 2020: 77-78). Hz. Yûsuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldız kardeşlerine, güneş ve ay da anne babasına işaretler ki hepsi de Yûsuf peygambere secde etmişlerdir (Ahmet Cevdet, 2024: 30-31). Muhyiddin İbn-i Arabî'ye göre bu rüya misal âleminde gerçekleşmiştir ve aslında Hz. Yûsuf'un hayal dünyasının yansımasıdır. Hz. Yûsuf'un gördüğü bu rüyanın ilerleyen süreçte doğruluğu da kesinleşecektir. Bu durumu Muhyiddin İbn-i Arabî; "rüya içinde rüya görmek" olarak tabir etmiştir (2023: 125).

Aşağıdaki beyitte, Züleyhâ'nın Hz. Yûsuf'a olan aşkı sonucu onun başına gelen musibetlere telmihte bulunulmuştur. Bu musibetler içinde en bilineni Yûsuf'un iftiraya uğrayarak zindana atılması hadisesidir. Beyitte zindan kelimesi doğrudan geçmese de bu olay dolaylı biçimde çağrıştırılmaktadır:

Kıyâmetler kopardı başına mihri Züleyhânın

Tutup meğar-ı bezmini pertev sûz-efken-i Yûsuf (Lutfî, G. 100/2)

(Züleyha'nın sevgisi, (Hz. Yûsuf'un) başına kıyâmetler kopardı. Yûsuf'un yakıcı ateşi, meclisin köşesini tutup parlattı.)

Aşağıdaki beyitte Lutfî, Mesnevîlerde anlatılan meşhur bir hadiseyi telmih sanatıyla akla getirir: Rivayete göre, Hz. Yûsuf, Mısır'da köle pazarında satışa çıkarılır. Ona pek çok kişi talip olur. Taliplerden biri ise, elinde yalnızca birkaç eğrilmiş ip bulunan yaşlı bir kadındır. Bu kadın, Yûsuf'un paha biçilmez bir değere sahip olduğunun farkındadır. Sahip olduğu kıymetsiz birkaç ipi sunarak onun alıcıları arasında anılmak bile onun için büyük bir anlam taşır (Yılmaz, 2024: 71). Lutfî de bu kıssaya telmihte

bulunarak, kendisini bu yaşlı kadınla özdeşleştirir. Yûsuf'un değeriyle kıyaslanamayacak kadar zayıf bir şey sunmakla birlikte, onun alıcısı olduğunu söyleyebilmenin kendisi için yeterli ve kıymetli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, elinde yalnızca Yûsuf'a dair yazdığı birkaç beyit bulunan şair, bu beyit ile Hz. Yûsuf'a yakın olma isteğini ve aşkını dile getirir:

Bulmasa sûk'el-Mısır'da ipliğim hiç i'tibâr

Yûsuf-ı 'asrın elimde dâmen-i Lutfî ne var (Lutfî, Müf. 10)

(Mısır'daki çarşıda ipliğim hiç itibar (değer) bulmasa asrın Yûsuf'u elimde, Lutfî eteğinde ne var?)

Bu beyitte, Hz. Yûsuf'un bir köle gibi değersiz bir fiyata satılması hadisesine telmih vardır. Aynı zamanda, "dürr-i yetîm" ifadesiyle, Hz. Peygamber'in nübüvvet silsilesinden gelen yegâne ve kıymetli bir varlık olduğu vurgulanmaktadır. Şair, bu üstün değere karşılık, dünya hazinelerinin Yûsuf'un satıldığı bedele bile değmeyecek kadar kıymetsiz olduğunu ifade etmektedir:

Odur dürr-i yetîm asdâf-ı âbâ-ı nübüvvetden

Künûz-ı ümm-i dünyâ pek behâ-yı ehven-i Yûsuf (Lutfî, G. 100/3)

((Hz. Muhammed) O, peygamber atalarının sedeflerinden çıkmış benzersiz bir incidir. Dünya hayatının bütün hazineleri ise, Yûsuf'un satıldığı değerden bile daha ucuzdur.)

Klâsik Türk Edebiyatında, Hz. Yûsuf kanlı gömlekle birlikte anılmıştır. Bunun sebebi kardeşlerinin Hz. Yûsuf'u babalarından kıskanmaları ve babaları Hz. Yakup'a bir oyun kurmalarıyla alakalıdır. Hz. Yûsuf'u bir kurdun yediğini babalarına söylerler, bunun üzerine Hz. Yakup oğlunun hasretiyle yanıp tutuşur. Ne zaman ki Yûsuf'un gömleği gelir, o zaman Hz. Yakup'un hasretten ve hüzünden göremeyen gözleri açılır ve Kenan'a yeniden bayram gelir (Ahmet Cevdet, 2024: 31-37):

Velî gülgûni-i şâm-ı hüzünde hûnı Ken'ân'a

Sabâh-ı sûra döndü sabr ile pirâhen-i Yûsuf (Lutfî, G. 100/9)

(Ken'ân'ın hüzüün gecesindeki gül renkli kanı sabırla beklemekte iken, Yûsuf'un gömleğinin gelmesiyle (Ken'ân) bayram sabahına döndü.)

1.1.4.5. Hz. Eyyüp

Kurân-ı Kerîm’de adı zikredilen peygamberlerden biri olan ve sabrın sembölü haline gelen Hz. Eyyüp peygamber, “Eyyüp” ismini rahatlık ve sıkıntıda her zaman Allah’a yönelmesi dolayısıyla almıştır (Erkaya, 2020: 93). Hz. Eyyüp önceleri başına gelen hastalık karşısında direnmiş fakat hastalığı giderek ilerleyip, ibadetlerine dahi engel olmaya başladığı zaman Allah’a dua etmiştir. Hz. Eyyüb’ün yaşadığı bu süreci İbn Arabî şöyle değerlendirmiştir; kulun musibetlerden kurtulmak için Allah’a yönelmesi sebeplere yönelmesinden daha hayırlıdır (İbn Arabî, 2023: 255).

Şair bu beyitte, kalpleri Eyyüp oyuncağına benzetmiştir. Hz. Eyyüp, başına gelen imtihan sonucunda bütün vücudunu kurtlar yemeye başlamış ve sonunda bu kurtlar kalbine ve diline zarar verir hale gelmiştir. Bu denli hastayken ise ona kimse yardım etmemiş, yüz çevirmiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 37-38). Bu sebeple şair, aşağıdaki beyitte Eyyüp’ün sabrı ile nefsinı kır, gönülleri kırmaktan vazgeç der:

Sanup Eyyüb oyuncağı begim kesr-i kulûb itme

Nefs kır sabr-ı Eyyubî ile geç dil-şikenlikden (Lutfî, G. 128/5)

(Beyim! Kalpleri Eyüp oyuncağı sanıp da kırma, zarar verme. Eyüp’ün sabrı ile nefsinı kır, gönül kırmaktan geç.)

Hz. Eyüp peygamberin sabrın sembolü haline geldiğini anlatan bir tahmis bendi örneği:

Hümâ-yı himmetim bî-ihciyâcım hem per u bâle

Sarılmam da şikârımdır deyü her zeyl u dñnbâle

Sıfat-ı sabr-ı Eyyübî’den oldukça ‘atâ bâle

Zirih-pûşum dönersem dâğ-ı a’dâ ile ğırbâle

Tahammül ma‘nevî hısnım siper-i destimde bir ala (Lutfî, Tah. 2/1)

(Kol ve kanada ihtiyacım yok, himmet hümasıyım. Eyyüp sabrı gibi armağanım oldukça, avımdır diye kimsenin eteğine yapışmam. Zırh giymişim eğer düşmanın iziyle kalbura dönersem, tahammül elimde manevî bir siper olacaktır.)

1.1.4.6. Hz. Mûsâ

Kur’ân-ı Kerîm’e göre Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları’na gönderilmiş büyük peygamberlerden biridir. Onun daha çocukken Firavun’un zulmünden kurtarılması ve ilahî bir takdir gereği Firavun’un sarayında yetişmesi, Kur’an’da ayrıntılı biçimde

anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ, birçok mucizeyle desteklenmiştir. Bunlardan biri, Kızıldeniz'in ikiye ayrılması ve İsrâiloğulları'nın bu yoldan geçerek kurtulması, ardından Firavun ve ordusunun denizde boğularak helâk olmasıdır. Bir diğer önemli mucizesi ise, Hz. Allah'ın tecellîsine Tûr-ı Sînâ'da mazhar olması, yani vahyi doğrudan tecrübe etmesidir (Gündüz, 1998: 271).

Fusûsu'l-Hikem adlı eserde, Firavun'un doğacak her çocuğu, bu çocuk Hz. Mûsâ olabilir düşüncesiyle ölüme mahkûm ettiği belirtilir. Bu nedenle, doğacak olan her çocuğun sahip olduğu kabiliyetlerin, Hz. Mûsâ'da toplanmış olduğu ifade edilir (İbn Arabî, 2023: 293). Lutfî de aşağıdaki beyite dünyevî istek ve arzularını Hâmân karakteri üzerinden ele alır. Hâmân, Hz. Mûsâ zamanında yaşayan Firavun'un veziridir ve oldukça zengindir. Hâmân, Hz. Mûsâ'nın doğacağını öğrenince Firavun'a bütün erkek çocukları öldürtmesi gerektiği fikrini veren kişi olarak da bilinir (Pala, 2018: 187). Şair, nefsin isteklerinin Hâmân gibi helaka sürükleyeceğini; bu sebeple yönünü Hz. Mûsâ'nın ilahî tecellîlere mazhar olduğu, Tur dağına çevirmesi gerektiğini dile getirir:

Çeker bahr-ı helâke hep hevâ Hâmânı ey dil hâ

Çekil Tûr-ı Hudâ'da tur bu tavr-ı nâbecâdan geç (Lutfî, G. 32/6)

(Ey gönül! Bu istek Hâmân'ı hep helak denizine çeker hâ! Bu yersiz tavrından geç, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın tecellîlerine mazhar olduğu Tur dağında dur.)

Hz. Mûsâ, ilahî tecellîlere ve çeşitli mucizelere mazhar olan peygamberlerden biridir. Onun en büyük mucizesinden biri, Mısır'a giderken Hz. Allah'ın hitabına mazhar olduğu Tur-ı Sina dağıdır (Şimşek, 2017: 360); bu dağda Hz. Mûsâ, Allah'ın zâtını görmek istemiş, Hz. Allah'ın zâtı da dağda tecellî edince bayılmıştır (Levend, 2021: 116-117).

Dâğ-ı gayret sîne-i Sînâ'ya gayrı işbu tâğ

Mehbit-i envâr-ı üstâdır bunun çünkim yeri (Lutfî, T. 1/11)

(İşte bu dağ, Sînâ'nın bağrından farklı bir gayret dağıdır. Çünkü orası, ilâhî nurların indiği yüce makamdır.)

Tur-ı Sina dağında Hz. Mûsâ ile Hz. Allah (c.c) arasında gerçekleşen konuşma sonucunda, Hz. Mûsâ "Kelîmullah" lakabına mazhar olmuştur (Altıntaş, 2018: 58; Levend, 2021: 136). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise Hz. Mûsâ; Tur dağında,

Allah'ın tecellîlerine mazhar olduğu yerde ve Firavun'un Kızıldeniz'de boğulduğu zamanda, yaşanan olayların tekrar hatra getirilmesi sebebiyle telmih edilmiştir:

Yidürmezsen göze mevc-i yem-i Hâmân-ı Fir'avn'ı

Kenâr-ı dâmen-i tûr-ı Nebî Mûsâ'da bul savnı (Lutfî, Müf. 17)

(Firavunu ve Hâmânı denizin dalgalarını göze yediremezsen, onu koruyanı Tur Dağının eteklerinde, Mûsâ peygamberin ilahî feyizlere ve tecellîlere mazhar olduğu yerde bul.)

1.1.4.7. Hz. İsâ

Kıssalardan hareketle, Hz. İsâ daha doğmadan evvel; Hz. Cebraîl, Hz. Zekeriyya peygamberin yanına gelerek Yahya isminde bir çocuğu olacağını ve Hz. İsâ'nın dünyaya geleceğini haber vermiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 54). Hz. Cebraîl insân kılığına girerek Hz. Meryem'in yanına gelmiş, Allah'ın elçisi olduğunu ona bir çocuk bahşedeceğini söyleyerek, yakasından üfürmüş böylelikle Hz. Meryem hamile olmuştur. Hz. Meryem'in bir çocuğu olunca kavmi ona inanmayarak onu taşlamaya kalkmıştır. Hz. Meryem susmuş ve oğlunu işaret etmiştir. O zaman bir mucize gerçekleşmiş ve bebek dile gelerek kendisinin bir peygamber olduğunu söylemiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 54-55). Hz. İsâ kendisine indirilen İncil ile Hak dine davette bulunmuş, pek az kimseler ona inanmıştır. Hz. İsâ'yı kavmi öldürmek isteyince, Hz. Allah'ın (c.c) emriyle melekler, Hz. İsa'yı göğün dördüncü katına çekmişlerdir (Levend: 2017: 122). Tasavvufî anlayışta Hz. Meryem teslimiyetin sembolü olurken, Hz. İsâ'da velilik mührünün sahibi olarak anılmıştır (Altıntaş, 2018: 58). Hz. İsâ, ölüleri diriltmek, körlerin gözünü açmak, su üzerinde yürümek gibi çeşitli mucizelere mazhar olmuştur (Ahmet Cevdet, 2024: 55-56).

Lutfî'nin dîvânında Hz. İsâ, ölüleri dirilmesi, hastalara şifa dağıtması mucizeleriyle ele alınmıştır. Hz. İsâ'nın doğum mucizesi ve göğ çekilme hadisesi de şair tarafından dikkat çekici bir unsur olarak şiirlerde işlenmiştir:

Çâk-ı zahm-ı dil fem-i 'İsî-i sıhhat şod merâ

Rişte-i Meryem borîden nabz-i hikmet şod mera (Lutfî, G. 14/1)

(Gönül yarasının yarığı İsa'nın nefesiyle sıhhat buldu. Nasıl ki Meryem'in ipliği (vahiy anında) kesildi, işte o kopuş gibi bir an, hikmetin nabzını başlattı.)

Dem-i 'İsî-i zamândan ala gör dil nefha

Göğ çeksun sana yok feyz-i Mesihâ-yı emel (Lutfî, G. 114/8)

((Ey) gönül! Can veren nefesi İsa'nın nefesinden öğren ki göğ'e çıksın. Yok sana arzu Mesîhi'nin feyzi yok.)

Görünmez olan ruh, Hz. İsa'nın bedeninde görünür olmuştur. Bu sebeple Hz. İsa'ya "Rûhullah" denilmiştir (M. İbn Arabî, 2023:202):

Semâ-i mihirde mihrin medâr-ı revh-i Rûhullâh

Hem en sonra olur dârü'l-mutahharda sana revsâ (Lutfî, K. 3/13)

(Güneş semasında güneşin (sevginin), feraha dönüşü Rûhullah'tır. Sonunda, sana en büyük yücelik ve bereket, temizlenmiş makamda verilir.)

1.1.4.8. Hz. Süleymân

Hz. Allah, Hz. Süleymân peygambere hükümdarlığında, kimsede bulunmayan bazı özellikler bahşetmiştir. Bu özellikler sayesinde Hz. Süleymân peygamber; hayvanlarla konuşmuş, ins, cins ve rüzgâra hükmetmiştir (Levend, 2021: 118). Hz. Süleymân peygamber, Allah'tan dua ile kendisine mülk verilmesini istemiştir (İbn Arabî, 2023: 225). Sahip olduğu bu mülk ile hükümdarlığını devam ettirmiştir. Bu sebeple Fusûsu'l-Hikem adlı eserde, Hz. Süleymân peygamberin rahmet hikmeti üzerinde durulmuştur (İbn Arabî, 2023: 223-235). Onun hükümdarlığında Hüthüt kuşunun ona haberler getirmesi ve peygambere bir nevi rehberlik etmesi de büyük öneme sahiptir (Levend, 2021: 119). Feridüdîn Attâr'ın, Mantıku't-Tayr adlı eserinde de Hüthüt'ün Simmurg'a ulaşmak isteyen kuşlara rehberlik ettiği görülür. Buradan hareketle hem Mantıku't Tayr adlı eserde hem de Hz. Süleymân'ın hükümdarlığında rehberlik ve yol göstericilik görevini üstelenen bu kuşun diğerlerinden daha kıymetli bir yeri olduğu söylenebilir. Yemen melikesi Belkıs'dan haber getirip Hz. Süleymân'ı bilgilendiren de yine Hüthüd'dür (Onay, 2021: 194).

Hz. Süleymân aşağıdaki beyitte, hükümdarlığı bakımından Anka kuşuna teşbih edilmiştir. Şehname'ye göre Anka, Hz. Süleymân'ın hükümdarlığı gibi elde edilmesi güç şeyler için de kullanılmıştır (Fırdevsi, 1/ 425). Hz. Süleymân peygamber çok uzun yıllar yaşamıştır buna rağmen ölümünden sonra Hüthüt o günleri aramış lakin bulamamıştır:

Bulmamış Hüdhüd de eyyâm-ı Süleymânî'de ya

Bu Hüdâ 'ankâsının âsâr-ı feyz-i şehperi (Lutfî, T. 1/25)

(Hüthüt de Süleymân'a ait olan günleri bulamamış ya, bu Allah'ın Anka'sının en uzun tûyünün bereketinin eseridir.)

Bu beyitte Kays, perilere ve cinlere hükmetmesiyle, Hz. Süleymân'a teşbih edilmiştir:

Per-i mürgân-ı vilâ sorğucu sultân idi Kays

Div nefesi çü perî zabta Süleymân idi Kays (Lutfî, G. 78/1)

(Kays, kuş tüyü kadar yumuşak ve nazik olan (sevgilisinin) tüylerini sorgulayan, inceleyen bir sultan idi. Çünkü Kays, dev nefesiyle peri ve cinlere hükmeden Süleymân idi.)

Aşağıdaki beyitte Hz. Süleymân olmak için sadece zenginliğin ve mal sahibi olmanın yetmeyeceğinden bahsedilmiştir:

Ben ana kâh-ı Süleymân'dır dimem

Çok metâ'ı vardır bedestândır dimem (Lutfî, L. 6/3)

(Ben ona Süleymân'ın köşküdür demem. Çok değerli şeyleri vardır, diye bedestendir demem.)

1.1.4.9. Hz. Hızır

Klâsik Türk Edebiyatında, Hz. Hızır âb-ı hayat içip ölümsüzlüğe kavuşmasıyla dikkat çeker. Salâhî'ye göre Hızır'dan murat edilen, peygamberlere bahş edilen ilhamın ruhunu taşıyan kâmil bir velidir (Şimşek, 2017: 162). Anlatılara göre ölümsüzlük suyunu içen Hz. Hızır denizde, Hz. İlyas ise karada sıkıntıya düşenlere yardım ederlemiş; yılda bir kez ikisinin buluşup bir araya geldiği güne de "Hıdırellez" denilmiştir (Pala, 2018: 204-205).

Lutfî bu beyitte kendi ağzının kuruluşundan yakını. Çünkü o da Hz. Hızır gibi ölümsüzlük suyuna kavuşmayı ister. Tasavvufî bağlamda ise Lutfî, Hz. Hızır'ın sahip olduğu ledün ilmine sahip olmak ister, çünkü bu ilim gönül ferahlığına da sebeptir (Pala, 2018: 205):

Benem bir huşk-fem bende o kevserden umaram nem

Neme lâzım cihânda zât-ı Hızırın âb-ı hayvânı (Lutfî, K. 1/39)

(Bir kuru ağız da benim. Bende o kevserden bir ıslaklık umarım. Hızır gibi bir zatın ölümsüzlük suyu cihanda kime lazım değil?)

Şair, gönül ateşinin taze güzellikleri yok etmekle kalmayıp, bu ateşin Hz. Hızır'ın ölümsüzlük sembolüyle de bağlantılı olduğunu ifade eder. Hızır'ın her daim yeşil kalan kutsal ağacıyla ilişkilendirilen bu ateş, ölümsüzlüğün ve sürekli yenilenmenin simgesidir:

Dil mi var yakmadığı tâze nihâl-i hüsnün

Şecerü'l-Hızır'a dâir olan ol nâr mıdır (Lutfî, G. 60/3)

(Taze güzellik fidanın yakmadığı gönül mü var? Hızır'ın ağacına dair olan o ateş midir?)

1.1.4.10. Hz. Yunus

Hz. Yunus, imana gelmeyen Ninova halkına tebliğlerde bulunur, azabın onlara geldiğinden bahseder. Fakat bahsettiği azap gerçekleşmeyince halkının kendisini yalancı sanmasından korkar, halkına tebliğ etmekten vazgeçer ve bir gemiye biner (Levend, 2021: 120-121). Bu gemide bir kaçak olduğu söylenir, üç defa kura çekilir, üçü de Hz. Yunus peygambere çıkar. Kuranın ardından Hz. Yunus peygamber denize atlar, onu da bir balık yutar (Ahmet Cevdet, 2024: 48; Sâffât 37/142). Balığın karnında karanlıklar içinde kalan Hz. Yunus peygamber, Hz. Allah'a yalvardığı şu münacaat ile bilinir: “Senden başka ilâh yoktur. Sen her türlü kusûrdan, eşi-ortağı olmaktan uzaksın. Şüphesiz ben kendine yazık edenlerden oldum” (Enbiyâ 21/87).

Sâffât sûresinde, Hz. Yunus'un Allah'ı zikreden kimselerden olmasaydı, haşre kadar balığın karnında kalacağından da bahsedilir (Sâffât 37/143-144). Fusûsu'l Hikem'de, Hz. Yunus nefes hikmetiyle ele alınmıştır (İbn Arabî, 2023: 245-251). Buradaki nefes hikmeti şu şekilde açıklanabilir: Hz. Yunus, balığın karnında dahi olsa Hz. Allah ona nefesi kadar yakındır ve Hz. Yunus, yaptığı münaccat sayesinde balığın karnında sağ salim çıkarak yeniden doğmuş adeta hayat bulmuştur. Buradaki nefes Rahmanî nefestir. Hz. Yunus'un yaptığı dua ise nefsinin kınayan bir münacaattır.

Aşağıdaki beyitte Yunus sûresi onuncu ayette geçen “Yüseyyir kum” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade “Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur” anlaMînâ gelmektedir (Yunus 10/22). Şair de şiirinde, hem karada hem denizde ve her yeri rahmetiyle kuşatan Hz. Allah'ın sözlerine dikkat çeker. Bu sözlerin sırrını ise yalnız tarikat ehlinde olan âgâh kimseler anlayabilirler:

“Yüseyyir kum” buyurmuşdur Hudâ hem bahr u hem berde

‘Ayân gördü bu esrârı tarikat ehl-i iz‘ânı (Lutfî, K. 1/16)

(Huda hem karada hem de denizde “Yüseyyir kum” buyurmuştur. Bu esrarı feraset ehli olan tarikat açıkça gördü.)

1.1.4.11. Hz. Muhammed

Klâsik Türk Edebiyatında Hz. Peygamber ve hayatı, Ahmediyye, Muhammediyeler başta olmak üzere birçok Mevlid-i Nebî'ye konu olmuştur. O'nun hayatı ve özelliklerini işleyen pek çok eser, özellikle Şemâilnâme ve Miracnâme gibi türlerde kaleme alınmıştır. Klâsik Türk Edebiyatında ayrıca, Hz. Peygamber sevgisinin dile getirildiği çok sayıda Mesnevî, naat, gazel, kaside ve murabbaya da yer verilmiştir. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise Hz. Peygamber genellikle kaside, gazel, murabba ve tarih nazım şekillerinde ele alınmıştır.

Lutfî, Hz. Peygamber'i, peygamberler arasında Hz. Allah'a en sevgili olan olarak tanımlar. Onun yanında, Hz. Peygamber'in yolunda nice gönüller yanmış ve O'nun varlığını içlerinde derin bir dağ gibi hissedenden insânlar olmuştur. Lutfî Dîvân'ında, Hz. Peygamber “yetim incisi” olarak anılmakta, ayrıca Ahmed, Mahmud ve Muhammed isimleriyle de O'na hitap edilmektedir.

Fusûsu'l-Hikem'de ise Hz. Peygamber'in ismindeki “Muhammed” kelimesinin teklik hikmeti üzerinde durulmuştur (İbn Arabî, 2023: 318). Muhyiddin İbn Arabî'ye göre yaratılış, Hz. Peygamber ile başlamış ve O'nunla son bulacaktır. Bu durum Nûr-u Muhammedî'den yani onun yaratılan ilk nûr olmasından kaynaklıdır. İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in yaratılış hikmeti ferdiyettir. Varlık âleminde beliren ilk görüntü ise “Hakikat-i Muhammediyye” dir (2023: 313). Hz. Âdem bahsinde de belirtildiği gibi, “Hakikat-i Muhammediyye” bir çekirdek gibidir. Bu çekirdek, çeşitli şekil ve görüntüleri içinde barındıran, kuşatıcı hakikatlerin kemâl noktasıdır (Uludağ, 2023: 235). Konevî'ye göre ise “Hakikat-i Muhammediyye”, daha önce belirginleşen Hz. Peygamber'in, güzel isimleriyle ulaşmış olduğu yüksek mertebedir (Şimşek, 2017: 138). Hz. Peygamber, yaratılış itibarıyla peygamberlerin ilki olmakla birlikte, peygamberlikle görevlendirilen son kişidir. Hz. Peygamber'in yaratılışından gelen Muhammedî hakikat, aynı zamanda insân-ı kâmilin de tezahürüdür (Uludağ, 2023: 236). Bu hakikat, Hz. Muhammed'in (a.s.m) yaratılışından kaynaklanan bir ışık gibi, nebîlerden velilere doğru dalga dalga yayılan bir tecellidir (Kara, 2021: 112-113).

Hz. Peygamber, Allah'a diğer peygamberlerden çok daha sevgili bir şahsiyettir. Bu durum, Hz. Peygamber'in hem “hâtemü'l-velâyet” (velâyetin sonu) olmasından hem de “mişkât-ı nübüvvet” (peygamberlik ışığının kaynağı) olmasından kaynaklanmaktadır

(Uludağ, 1999: 227; Uludağ, 2023: 114). Sûfiler, Hz. Allah (c.c) ile Hz. Peygamber arasındaki yakınlığı, Hz. Peygamber'in Ahmed ismiyle ve Allah'ın Ahad sıfatının yazılışlarının benzerliği açısından değerlendirirler (Kara, 2021: 113). Bu iki kelimenin yazılışındaki tek fark, Ahmed ismindeki mim harfidir (Kara, 2021: 113). Ahmed kelimesindeki mim harfinin ortaya çıkışı, "ehad hakikatine mazhar olan taayyün-ü Muhammedî" ile ilgilidir (Şimşek, 2017: 239). Ahmed Fahri'ye göre, mim harfi "mürşid-i kâmil" iken, Salâhî'ye göre ise mim harfi doğrudan Hz. Peygamber'e işaret etmektedir (Şimşek, 2017: 239).

Hz. Peygamber'e henüz anne karnındayken "Muhammed" ismi verilmiştir. Muhammed ismi "pek çok hamd ü sena olunmuş, övülmüş" anlamlarına gelmektedir (Pala, 2018: 330). Hz. Peygamber'in melekler katında bilinen isimleri ise Ahmet ve Mahmut'tur:

Mihâda mâde-i sa'd ol Muhammed ism-i hâdindir

Semâda Ahmed u Mahmûd adın me'vâda sevr-ârâ (Lutfî, K. 3/3)

(Kutlu annenin rahminde sana tasdik edilen isim Muhammed'dir. Göğü süsleyen semada ise onurlu adın Ahmet ve Mahmut'tur.)

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre, Hz. Peygamber (a.s.m) adeta bir muma benzer. Hz. Muhammed'in (a.s.m) varlığının mumu olmasa, tüm âlem karanlıklar içinde kalırdı (Döner, 2007: 18-19). Bu sebeple aşağıdaki beyitte Hz. Muhammed, tüm âlemleri aydınlatan doğru yola ulaştıran bir rehber olmuştur. Onun şevkiyle yananlar da, Hz. Allah'ın tecellî yeri olan insânın gönlünde bir bütün dağ olmuşlardır:

Reh-i şevk-i Muhammed'de nice yanmış yakılmışlar

Bütün kuhsâr olmuşlar tecellî-gâh-ı sübhânî (Lutfî, K. 1/6)

(Hz. Muhammed'in şevkiyle o yolda nice yanmış yakılmışlar. Sübhanî olan Hz. Allah'ın tecellî yerinde bütün bir dağ olmuşlar.)

Lutfî'nin, Hz. Peygamber'e (a.s.m) olan sevgisini dile getirdiği bir murabba örneği:

Gönülde verd u dilde vird-i sermed

Sürûr-ı sırr u rûha revh-i mas'ad

Serimde elde alâ ü ser-âmed

Muhammeddir Muhammeddir Muhammed (Lutfî, Mur. 1/1)

(Gönülde, gül ve dilde sonsuz ebedî zikir Muhammed'dir. Ruha rahatlık veren sevincin sırrı yüksek mertebe Hz. Muhammed'dir. Başıma gelen elde, yüce başımda Muhammed'dir, Muhammed.)

Aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber'in on sekiz bin âleminde serveri olduğuna dair izler mevcuttur. Hz. Peygamber, Hz. Allah'a ulaşmada bir vasıtaadır:

Ol südde-geh-i sarh-ı mu'allâ-ı Muhammed

Her 'âleme ol dâire-i hâ-i ruhamdır (Lutfî, K. 4/37)

(Hz. Muhammed o yüce köşkün kapı eşiğidir. O her âleme mermer daireleridir.)

Bazı kimseler, Hz. Muhammed'in zâtının yani özünün nûrdan meydana geldiğini idrak edemezler; ancak güneş ve ay dahi bu sırra Şâhitlik etmek için Hz. Peygamber'in ışığından nasiplenmişlerdir. İlk insân ve ilk peygamber olan Hz. Âdem de, Muhammedî nûrdan yaratılmıştır. Hz. Allah (c.c) bütün insânlara kendi zâtından bir nûr üflemiştir. Bu nûr, Cenâb-ı Hakk'ın insânın kalbine yerleştirdiği bir çeşit feyiz ve tecellîlerdir (Şimşek, 2017: 272-273). Aşağıdaki beyitte anlatılmak istenen, Hz. Peygamber'in nûrunun her yeri kuşattığı ve bu nûrun güneşe ve aya dahi yansıdığıdır:

Nâdiler görmezse zâtı olduğunu nûr-ı zât

Mihr u mâh olmakda ol sırra güvâh-ı Mustafâ (Lutfî, G. 4/5)

(Eğer nadir kişiler, (Hz. Muhammed'in) zatının nûr olduğunu görmezse, o zaman varlık da sadece bir ışıkla var olur. Güneş ve ay da, bu sırra tanıklık etmek için Hz. Muhammed'in ışığından türemiştir.)

Bu beyitte Hz. Muhammed'in (a.s.m) parmağıyla işaret ederek, ayı iki parçaya bölmesi mucizesine telmih yapılmıştır:

Ey be yek îmâ nemudi sırr-ı vahdet-râ be-halk

Meh betû'et şod dü-nîm-i emr û pür teb mâhitâb (Lutfî, G. 26/2)

(Ey, bir tek işaretle halkın önünde vahdet sırrını açığa çıkaran (yüce zat)! Ay, itaatle ikiye bölündü ve böylece senin emrinle dolup taşan ışıklı bir ay halini aldı.)

Aşağıdaki beyitte dünyaya gelen her insânın çeşitli dert ve sıkıntılar çektiğine değinilmiş, bu dertelerin en çoğunu da peygamberlerin çektiği söylenmiştir. Hz. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (a.s.m) dahi birçok cefa ve eziyete uğramıştır:

Bu dünyâya gelen her ibn-i asl âdemce gam çekdi

Cefânın ekserin zîrâ cenâb-ı Bû'l-beşer çekmiş (Lutfî, G.83/3)

(Bu dünyaya gelen her insan âdemce gam çekti. Cefanın çoğunu zira Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (a.s.m) çekmiş.)

Aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber, hem iki kanat sahibi olarak tasvir edilmiş hem de Miraç sırasında “kâbe kavseyn” makaMînâ ulaşarak Allah ile arasında iki yay aralığı mesafe bırakmıştır (Şimşek, 2017:186). Bu iki yay aralığı, aynı zamanda Muhammedî edep ve ölçünün simgesi olarak da kabul edilir (Şimşek, 2017:186).

Açmış hü mâ-yı himmeti dîn bâbına iki cenâh

Rûh-ı nebîyyü'r-rahmeden almakda çün feyz-i medîd (Lutfî, T. 2/4)

(Hz. Peygamber'in gayreti din kapısına iki kanat açmış. Çünkü Hz. Peygamberinin ruhundan, sonsuz ve genişleyen bir ilham almaktadır.)

Seyr makamlarından olan seyr-i ma'allaha gelindiğinde artık zıtlıklar ortadan kalkar, veliliğin nihayeti olan bu makam “kâbe kavseyn” olarak da bilinir (Altıntaş, 2018: 123). Bu makama gelen Hz. Muhammed, meleklerden ve diğer peygamberlerden daha üst bir konumdadır. Daha üst bir konumda olması da Allah'a diğer peygamberlerden daha sevgili olmasından kaynaklıdır:

Resûllerde o denlî sevgilüsündür ki Allah'a

Dem-i sırr-ı ma'allahın melek u mürsel değil derâ (Lutfî, K. 3/5)

(Sen Allah'a Resullerin içinden o denli sevgilisindir ki! Ma'allah sırrının yaşandığı o anda, ne melek ne de başka bir resûl oraya girebilir.)

Hz. Peygamber, daha önce hiç kimseye nasip olmayan Miraç hadisesi ile İsrâ gecesi Hz. Allah'ın huzuruna çıkmış ve orada Hz. Allah ile konuşmuştur. Böylelikle aklın sınırlarına sığmayan en yüce yüksek mevkinin sırrına ermiştir. En yüce âlemde de, yüce tahta ulaşan Hz. Peygamber'dir:

Hadd-i 'aklın mâverâsı sırr-ı câh-ı Mustafâ

'Arş-ı a'lâdan da a'lâ taht-gâh-ı Mustafâ (Lutfî, G. 4/1)

(Aklın sınırının ötesinde yüksek mevkinin sırrına eren Mustafa'dır. En yüce âlemde de yüce olan Mustafa'nın bulunduğu yerdir.)

1.1.5. AHİRET HAYATIYLA İLGİLİ UNSURLAR

Klâsik Türk Edebiyatında dâr-ı bekâ, dâr-ı fenâ, ukbâ, ahiret yurdu gibi isimlerle anılan ahiret, genellikle dünya hayatı ile beraber ele alınmıştır (Pala, 2018: 12). Fani âlemden ebedî âleme geçiş ölüm ile mümkün olur. İki âlem arasında bir köprü olan ölüm, ahiret hayatının başlangıcı olarak görülür (Gündüz, 1998: 20). Dünya hayatının gelip geçici olduğu şu ayette açıkça görülür: “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir! Âhiret yurdu ise Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?” (En’âm 6/32).

Hız. Allah, Yunus sûresinde iman edenler için hem dünya hayatında hem de ahirette nice müjdelerin olduğunu söyler:”Onlar için dünya hayatında da, âhirette de müjdeler vardır. Allah’ın verdiği sözlerde ve hükümlerinde asla değişme olmaz. İşte en büyük başarı ve kurtuluş budur.”(Yunus 10/64).

İman edip, Allah’ın emir ve isteklerine uyanlar için ahiretteki mükâfat daha hayırlıdır çünkü ahirette ebedî bir hayat vardır:”Bununla birlikte, iman edip Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için âhiret mükâfatı elbette daha hayırlıdır” (Yûsuf 12/57).

Ali el-Mersefi’ye göre; tasavvuf yolunu tutan bir kimse önce dünya ve ahiret sevgisini kalbinden çıkmalıdır ki zühd halini elde edebilsin (Abdullah Hânî, 2022: 90). Bu da aslında “Ölümeden önce ölünüz.” demektir (el-Aclûnî, IV, 136). İslamda ve tasavvufta dünyaya karşı zahid olmanın gerekliliği dile getirilir. Çünkü ebedî bir hayat için dünyadan daha çok ahirete kıymet vermek gereklidir (Uludağ, 2023: 326). Yunus Emre’ye göre hakiki âşık, “ahiret terkinini vurmuş” kişidir ve dünyada ahirette insânın kendi vücudundadır (Tatçı, 2005:145).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında ahiretle ilgili mefhumlar; ölümle başlayıp sûr, haşr, mahşer, sırat, cennet /cehennem gibi ahirete ait unsurları içine alır.

1.1.5.1. Ahiret

İnsanoğlunun yeryüzündeki hilâfeti evvel ve ahir arasında geçen bir yola benzetilir, bu sebeple ahiret; hem dünya hayatının sonu hem de ebedî hayatın başlangıcı olarak görülür (Uludağ, 1999: 31).

Lutfî’nin dîvânında ahiret kavramının felekle beraber ele alındığı görülür. Bunun sebebi de dünya hayatında yaşanan bütün sıkıntı ve dertlerin ölüm ile son bulacağı

gerçeğidir. Ebedî olan ahiret yurdunda, insânoğlu feleğin bütün çemberlerinden geçmiş olur:

Âhiret-i ‘iyd gibi sahasına nisbet-i çarh

Halkasından geçirür halkı bu ol çenber-i gam (Lutfî, G.119/2)

(Feleğin sahası olan dünya, bayram gibi neşeli haliyle âhirete benzer görünür; fakat bu gam çemberi, insanları o (zamanın) halkasından geçirip durur.)

Lutfî bu beyitte, ahiret yolunun ilk durağı olan ölümün yavaş yavaş görüldüğünü sezdirmektedir:

Göründü râh-ı dâr-ı ahiret olmaz mı dil bî-dâr

Seher sökmüş celmel çökmüş dahi sahhâre bağlanmış (Lutfî, G. 82/6)

(Ey sahipsiz gönül! Ahiret yurduğun yolu göründü. Seher sökmüş, deve çökmüş üstelik sahralar da bağlanmış olmaz mı?)

1.1.5.2. Ölüm

Sûfilere göre ölüm iki türlüdür. Birisi tabîî ölüm diğeri de ihtiyarî-irâdî ölümdür. İlki bedeninin ölümüken diğeri ise ölmeden önce nefsin arzularının öldürülmesidir (Uludağ, 1999: 363/ 417-418).

Şair, aşağıdaki beyitte dostlarının lütfu bile artık tabiatını incitecek bir hâl almıştır der. Bu kadar hassas bir ruh hâlindeyken, düşmandan gelecek bir iyilik bile onun için ancak bir “ölüm” hükmündedir:

Lutf-i yârânla azürde olurken tab‘ım

Mevtdir Lutfi ider hayr-ile bir düşmen men (Lutfî, G. 125/5)

(Ey Lutfî! Dostlarının lütfu bile yaratılışını incitirken, bir düşman beni iyilikle öldürse, bu benim için ancak ölümdür.)

Aşağıdaki beyitte Lutfî, ecel rüzgârının kendisini hissettirmesiyle gül renkli nice yüzlerin ansızın bir çiçek gibi solacağından ve binlerce akrabanın bin türlü feryat içinde kalacağından bahseder:

Ne gül-reng çehreler solmuş ecel bâdıyla bî-hengâm

Hezârân akrabâ kalmış hezâr-âsâ figân içre (Lutfî, T. 13/2)

(Nice gül renkli yüzler ecel rüzgârıyla, vakitsizce solmuş; binlerce akraba, bin türlü feryat içinde kalmış.)

1.1.5.3. Sûr

Hız. İsrâfil tarafından üç defa üflenecek olan sûr; ilk olarak kıyamet gününde, ikinci olarak haşırde, üçüncüsü de mahşer yerinde toplanmanın çağrısı olacaktır (Pala, 2018: 409).

Lutfî, ölü kalbiyle rahmet kapısına girdiğinde günahlarından sıyrılmış ve gafletten uyanmıştır. Burada geçen “sûr-ı merâhim” ifadesi ise rahmetin uyaran sesi manasında kullanılmıştır:

Der-i rahme dil-i mürdemle taldım re’s-i me’ mûlum

Sûre sûr-ı merâhim ol da sâir mürdeler âsâ (Lutfî, K. 3/34)

(Cansız ve ölü gönlümle ben umulan baş rahmetin kapısına başıma gelecekleri bilmeden daldım. Diğer ölüler gibi merhametler sûru o zaman da üflendi.)

Kamış kaleminin hıştırtısını işiten kulaklar o sözleri duyar gibi olurlar; fakat kamıştan gelen ses, gönülden ve dumandan değil, veliliğin davetinden gelen ilahî bir sestir:

Sem’ ur sürûd-ı kılke o re’s-edâlara

Sûr-ı velâ sadâ o dillü dîdun değil (Lutfî, Müf. 40)

(Kamış kaleminin hıştırtısını işiten kulaklar, o güçlü sözleri duyar gibi olur. Ama aslında o ses, gönül ve dumanın değil, veliliğin davetidir.)

1.1.5.4. Mahşer

Klâsik edebiyatta mahşer; canlıların dirilip toplandığı, amellerin bir bir ortaya döküldüğü hesap yeri olarak bilinir (Pala, 2018: 295).

Şair, kerem ve lütufların sahibi olan Hız. Allah’a niyaz etmektedir. Mahşer gününde ona gölgelik edecek bir bulut istemektedir. Bu durum gerçekleşirse Allah’ın “Kerîm” ismi tecellî edecektir:

Niyâzım bu Kerimâ bahr u berrde rûz-ı mahşerde

Serimde sâye-güster ola çetr-i sırr-ı encina (Lutfî, G. 1/3)

(Ey Allah’ım! (Bana) Mahşer gününde denizde ve karada üzerimde yüce sırların gölgesini sağlayan bir çadır göster!)

1.1.5.5. Haşr

Kıyametten sonra gerçekleşcek olan ve insanların yeniden dirilip toplanacakları yer (Pala, 2018: 196).

Aşağıdaki tarih manzumesinde şair, Sadeddîn Efendi'nin Mevlânâ Celâleddîn gibi yüksek bir talih ve yücelik içinde, izzet ve sağlıkla kıyamete kadar anılmasını dilemektedir:

Metn-i 'izz u sıhhati olsun kenâr-ı haşre dek

Hâşiye-pîrâ-yı ikbâl-i Celâle'd-dîn ile (Lutfî, T. 6/10)

(Celâleddîn'in ikbâliyle süslenmiş olarak, izzet ve sıhhati haşir gününe kadar daim olsun.)

1.1.5.6. Sırat

Kur'an-ı Kerîm'de "sırat-ı müstakîm" olarak geçen dosdoğru yol kavramı, Fatıha sûresinde ise; Hz. Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimselerin yolu olarak geçer (M. İbn Arabî, 2023: 326). Sırat, Cehennem üzerine kurulacak olan kılıçtan bile daha keskin olan yoldur. Bu yolu mümin olanların yıldırım hızıyla geçeceklerine inanılır (Pala, 2018: 403).

Lutfî, bu beyitte sırat yolunda rehberlik eden âlimin, düşmanlar karşısında durmasının kolay olduğunu belirtir. Çünkü her peygamberin izlediği yolun temelinde gayret etme ilkesi yer alır:

Sırat-ı a'dalindir eshel u mûsul reh 'allâme

Odur asl-ı usûl râh-ı her mürsel meğr turrâ (Lutfî, K. 3/14)

(Sıratla yol gösteren âlime, düşmanlar karşısında durmak çok kolaydır. Meğr her peygamberin izlediği yolun asıl yöntemi gayret etmektir.)

Lutfî'ye göre Mesnevî, içinde boş ve gereksiz sözlerin bulunmadığı, Müslüman için sırat gibi kesin ve doğru bir yoldur. Mevlânâ'nın altı ciltlik Mesnevî'sinin her bir cildi cennete açılan bir kapı hükmündedir:

Kıl u kavli yok sırâtıdır müselleme müslime

Cennette lîk altı kapûdur kitâb-ı Mesnevî (Lutfî, K. 10/10)

(Mesnevî, içinde boş söz ve laf kalabalığı olmayan, Müslüman için şüphesiz bir sırat yoludur. Ancak cennette bile, onun altı (cildi) birer kapıdır.)

Sırat yolu, Allah'ın yolu olduğundan salîğe çok kolay gelir. Sırat yolunda korku ve endişe varsa bu nefis-i emmareden gelmektedir:

Reh-i mevlâdır sırat-ı eshel amâ sâlike

Varsa vehm u hev1 o rehde mersad-ı emmâredir (Lutfî, G. 67/3)

(Sırat yolu salike çok kolaydır. Ama o yol Allah'ın yoludur. O yolda endişe ve korku varsa o emreden nefsin gözetleme (pusu) yeridir.)

1.1.5.7. Cennet/ Cehennem

Kur'ân-ı Kerîm de cennet; salih ameller işleyen ve Hz. Allah'a karşı gelmeyerek ona iman edenlerin, ebedî kalacakları yer olarak tanımlanır (Bakara 2/82; Âl-İmrân 3/133). Kur'ân-ı Kerîm de ahiret yurdu, selâm yurdu gibi isimlerle anılan cennette; içinden çeşit çeşit ırmaklar akan bahçeler, köşkler, konaklar, yemişlerin her türlü ve tükenmez nimetler bulunan cennetler vardır (En'âm 6/127; Tevbe 9/21; Ra'd 13/35; Rûm 30/15; Kefh 18/ 107-108; Tevbe 9/72; Muhammed 47/12). Cennet ehli; tahtlar üzerine kurulacak, altın bileziklerle süslenecek ve ince kalın ipekten yeşil giyisiler giyeceklerdir (Kefh 18/31; Hac 22/23).

Kur'ân-ı Kerîm de cehennem ise; Allah'a ortak koşup onu inkâr edenlerin barınaklarıdır (Âl-İmrân 3/151; Mâide 5/10). Cehennem ehli için ebedî kalacağı cehennem ateşi ve çetin bir azap bulunur (Nisâ 4/14). İman etmeyenlere, çılgın bir ateş olarak cehennem yetecektir (Nisâ 4/55). Cehennem ehlinin altında ateşten yatak, üstünde ise cehennem ateşinden örtüler bulunur, orada kendilerine irinli su içirilir (A'râf 7/41; İbrâhim 14/16). Cehennem ehlinin hali Tevbe sûresinde şöyle anlatılmaktadır: "O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek." (Tevbe 9/35).

Cenet ve cehennemliklerin arasındaki fark ise Haşr sûresinde şöyle belirtilir: "Cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz. Cenettikler kurtuluşa erenlerin tâ kendileridir." (Haşr 59/20).

Aşağıdaki beyitte şair, kederin insanoğluna yazgı olarak verildiğini ifade eder. Aden Cenneti'ni andıran dünyanın en güzel bahçelerine bile hüznün bulaştığını hayıflanarak dile getirir:

Âdem evlâdına da vâir imiş îrâs-ı keder

Cennet-i ravzına da ‘ayn-ı ‘aden-âsâ hayfâ (Lutfî, K. 5/31)

(İnsan evladında da kederin meydana getirdiği bir hüznün var imiş. Ne yazık ki Aden Cenneti gibi olan o gül bahçesine bile hüznün bulaşmış!)

Lutfî bu beyitte “Sen olmasaydın, eğer sen olmasaydın felekleri (âlemleri) yaratmazdım” hadisine telmihte bulunmuştur (el- Aclûnî, III, 2019: 389). Bu beyite göre “levlâk” yani felekler, sekiz cennet ehline dolanma yeri olmuştur:

Tayyibe ki sultân-ı levlâkın ulu dergâhıdır

Heşt-cennet ehline ma‘lûm geşt-gâhıdır (Lutfî, M. 49)

(Medine ki levlâkın sultanının ulu dergâhıdır. Malum levlâk, sekiz cennettin ehline gezme yeridir.)

Beyitte söz konu edilen Hz. Peygamber’in evi ve minmeri arasındaki o şerefli hadis şudur: “Evimle minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.” (el-Aclûnî, III, 2019: 435). Bu beyitte Hz. Peygamber’in zatı cennete benzetilmiştir. Eviyle minberi arası ise cennet bahçelerinden bir bahçe olarak görülmüştür:

Vasf u na‘tî zât-ı cennetle o memdûhu’n-nebî

Bâ-hadîs-i eşref-i mâbeyni beyti ve minberi (Lutfî, T. 1/19)

(Vasfî ve na‘tî cennet zatiyla övülen o nebînin evi ve minberi arası o şerefli hadise mazhardır.)

Şair, sevinç kapısını mesken tutan yüce dergâhı cennet olarak görülmüştür. O yüce dergâha ulaşmak isteyen kişi ise meşakketlere sabreder gerçek bir zâhid olursa ancak o zaman o dergâha varabilir:

O dergâh-ı mu‘allâdır der-i dârü’s-sürûr oldur

Mekârihdir ana hâris meğer vâsıl ola ahmes (Lutfî, G. 79/3)

(Sevinç kapısını mesken tutan odur. O yüce dergâhtır. Meğer, ona ulaşmak isteyen kişi zorluklara göğüs geren gerçek bir zahid (ahmes) olursa ona ulaşabilir.)

Aşağıdaki beyitte, sevgiliden uzak olma korkusunun cennete yakın olduğundan fakat sevgilden uzak kalmak gibi bir korkunun yoksunluğunun neticesi ise cehennemin yakınlığı olarak görülmüştür:

Dûr-ı dildâr olmadır dildâdelerde her hirâs

Dûr değil ol dillere evkâr tâmû gelmese (Lutfî, G. 144/4)

(Ey sevgili! Senden uzak olma korkusu bütün âşıklarda bulunmaktadır. O korku, gamlı gönüllere gelmesede de cehennem (yine de) onlara uzak değildir.)

Bu beyitte, cehennem gibi bir yerde bulunan bir kişinin Mevlanın derdiyle dertlendiğinde orasının bir cennete dönüşebileceği düşüncesi vardır. Adeta Hz. İbrâhîm'in ateşe atıldığında gül bahçesiyle karşılaşması gibi, Lutfî'nin de gözyaşları göl, gövdesi kül olsa ve cehennemde de olsa orası ona bir cennet hükmündedir:

Dumû'un göl u gövden kül olursa derd-i mevlâda

Sana güllük olur Lutfî eğer olsan da tamuda (Lutfî, G. 146/6)

(Ey Lutfî! Mevlanın derdiyle gözyaşların göl ve gövden kül olursa, eğer cehennemde de olsan orası sana güllük olur.)

1.1.6. İBADETLE İLGİLİ UNSURLAR

İslam dininin temelini oluşturan ibadetler, Hz. Peygamber'in sünnetleri ve Kur'an-ı Kerim'in ayetleriyle müminlere bildirilmiştir. İbadetler; insânın ruh ve kalp temizliğini sağlayan, kişinin hal hareketlerini ve yaşantısını düzenleyen uygulamalar olarak görülmüştür (Gündüz, 1998: 179). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise namaz, kurban, zekât, hac, oruç gibi ibadetlere ve bu ibadetlerle ilgili olan unsurlara yer verilmiştir:

1.1.6.1. NAMAZ

İslamın beş şartından biri olan namaz; Sûfilerce Hz. Allah'ın huzurunda olmak onun dışında her şeyden yüz çevirmek, maddi ve manevî kirlerden arınmaktır (Erkaya, 2024: 143-145). Miraç gecesinde Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine namaz hediye edilmiştir. Bu sebeple namaz da müminin miracı olarak görülmüştür (Uludağ, 1999: 368).

Lutfî aşağıdaki beyitte, her iki mescidin de namazsız kimseler gibi perişan olduklarını dile getirir. Çünkü namaz kılmayan bir insân Hz. Allah'ın davetinden mahrum olmuştur. Lutfî bu durum karşısında Rabbine yalvarır ve değersiz gönlünü bir zerre de olsa irfanla doldurmasını niyaz eder:

Miyân-ı her dü mescidde perîşân bî-namâz-âsâ

Koma ya rab dili erzân buyur bir şemme 'irfânı (Lutfî, K. 1/31)

(Her iki mescidin meydanı da namazsız kimseler gibi perişan. Ya Rab! Gönlü pek değersiz koyma, bir zerre de olsa irfan buyur.)

1.1.6.1.1. Kıyâm

Kıyâm zahiren namazda ayakta durmak olsa da, hakîkatte Hz. Allah'ın karşısında olduğunu bilmek onun büyüklüğü karşısında boyun eğmektir (Erkaya, 2024: 146).

Bu beyitte de Hz. Allah'ın davetine karşı ona icabet etmemenin zor olduğu dile getirilir. Lutfî, bu davete icabet edip Hz. Allah'ın huzurunda kıyâm etmiştir. Bu aeebeple Hz. Allah'a hamd etmektedir:

İstimâ' eylememek da'vetini müşkildi

İşidüp hamdola biz kıldık icâbetle kıyâm (Lutfî, K. 2/4)

(Davetini dinlememek ona kulak vermemek zordu. Hamdolsun, biz davetini işitip o davete icabetle kıyam kıldık.)

1.1.6.1.2. Mescid

Mescidler ilk zâhidlerin ibadet etmek için çekildikleri köşe veya namaz kılınan küçük yapılı cami benzeri ibadet yerleri olarak bilinmektedir (Uludağ, 1999: 360). Hz. Peygambere göre mescideler, cennet bahçelerdir (Erkaya, 2024: 60).

Aşağıdaki beyitte de Lutfî, Sultan Abdü'l-Mecîd zamanında başlayan Mescid-i Nebevî'nin inşasının Abdü'l- Azîz zamanında tamamen bittiğini dile getirmiştir:

Bu muhkem üss-i ikbâl-ı şehenşâhiye 'ahdinde

Binâ-yı mescid-i fahr-ı risâlet buldu pâyânı (Lutfî, T. 4/5)

(Bu kuvvetli Şâhlar Şâhının ikbalinin üssü olan zamanda (yahut yeminde), resul övgüsü alan mescit binası tamamlanarak son buldu.)

Lutfî, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan Mescid-i Nebevî'nin değerinin dokuz felekten dahi daha yüce ve yüksek olduğunu söyler:

Güzel ziynetlenürken böyle bir mescid ki 'ahdinde

Nizâm-ı mülki kat kat fâik olmaz mı nüh-eflâke (Lutfî, T. 5/7)

(Böyle bir mescit ki senin sözlerinde güzelce süsülenirken, dokuz felekte mülkün düzeni kat kat yüksek olmaz mı?)

1.1.6.1.3. Mihrap/Kible

Mihrap, camilerde kibleyi gösteren, imamın namaz kılarken durduğu oyuntulu mekân olarak bilinmektedir (Gündüz, 1998: 262).

Aşağıdaki beyitte Mescid-i Nebevî'nin kapısından, mihrabına dek yenildiğinden bahsedilir. Ardından Hz. Peygamber'in "Men bena" hadisi üzerinde durulur: "Kim Allah için bağırtlak kuşunun yuvası kadar bir mescid bina ederse, Allah da onun için cennette bir ev bina eder." (el-Aclûnî, III, 2019: 577).

Hep harem tecdîd olundu bâbdan mihrâba dek

Men benâ bâbında hoşnûd kılmağa peygamberi (Lutfî, T. 1/4)

(Kapıdan mihraba dek, haremde hep yenilenme olundu. Peygamberin "Men bena" hadisinin kapısında hoşnut kılmalıyız.)

Bu beyitte şair, peygamberlerin alınlarını secdeye koydukları kıblenin aslında kalp meclisi olduğunu söyler. Mekke'nin ulu kadri de kalplerin meclisi olan Kâbe'de saklıdır:

Kalb-gâhıdır cibâh-ı mürseline kible-gâh

Bundan artık kadrini ey hâcî fahem Mekke'nin (Lutfî, G. 105/8)

(Nebîlerin alınlarında kible yeri kalp meclisidir. Ey hacı! Mekke'nin kıymetini bundan bil artık.)

1.1.6.1.4. Minber

Minber, camilerde hutbe okunmak için çıkılan yüksek ve taht biçiminde olan yere verilen isimdir (Gündüz, 1998: 263).

Aşağıdaki beyitte şair, Hz. Peygamber'in evinin yanında bir mescidin ve minberin olmasından bahsetmektedir. Övgülerin sahibi olan Hz. Peygamber, vasfıyla her an cemaatle beraberidir:

Vasf u na'tı zât-ı cennetle o Memdûhu'n-nebî

Bâ-hadîs-i eşref-i mâbeyni beyti ve minberi (Lutfî, T. 1/19)

(O, zatı övülen, vasfı ve na'tı cennetle anılan Nebî'dir. Zira onun beyti (evi) ile minberi arasının cennet bahçelerinden biri olduğu, o en şerefli hadisile sabittir.)

Şair bu beyitte, camideki saflardan gelen yalvarmalarla minberden edilen duaların kabul olacağından bahseder. Allah'ın huzurunda edilen bu dualar kalpleri saflaştırıp vicdanları temizlemektedir:

Olundukca edâ ed'iyyeler minberde saflarda

Habîb-i müste'ânın mahzarında sâf u vicdanı (Lutfî, T. 4/13)

(Minberde dualar, saflarda yalvarmalar oldukça kendisinden yardım istenilen sevgilinin huzurunda kalpler saflaşır, vicdanlar temizlenirdi.)

İslama olan davet öyle güzeldir ki bu davet minberlerde ve meclislerde okunûr. Manevî mertebelerin merkezi Mekke ve Hicaz'dır:

Okunur minber u mahfelde ki da'vât-ı behî

Kutbdur dâiresi Katar-ı Hicâz u Hemsâ (Lutfî, K. 5/9)

(O ne güzel davet ki minber ve mecliste okunûr. Mekke-i Mükerrerme ve Hicaz dairesi manevî mertebelerin merkezidir.)

1.1.6.1.5. İmam

Müslümanlar arasında, en yetkin ve ilim sahibi olan, liderlik vasıflarıyla halifelik görevini üstlenen kişiler imam olarak kabul edilmiştir (Gündüz, 1998: 188).

Aşağıdaki beyitte Lutfî, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerin imamı olduğundan bahsetmektedir. İslam dininde onun peygamberliğinden başka ümmetlerde haber verilmiştir:

Mürsellere her hâlde imam ol es'ad-ı 'âlem

İslâm da sâir ümeme sa'den ememdir (Lutfî, K. 4/43)

(Âlemin hayırlı resullerine sen her halde imam ol. İslam'da başka ümmetler o uğurdan haberdardır.)

Şair, beyitte "imâm-ı asfiyâ" ifadesiyle Hz. Peygamber'i kasteder ve onu varlığın ve sözün başlangıcı olarak kabul eder. Bu bakış açısıyla, Hz. Peygamber'in vasfıyla başlayan her söz, artık sıradan olmaktan çıkar. Şair, bu bağlamda kendine seslenerek, onun sözlerinin de İsmâîl Hakkı Bursevî tarafından kaleme alınan Rûhu'l-Beyân adlı eserdeki ayet tefsirleri gibi, saf ve derin anlamlar taşıyan, manevî hakikatleri açıklayan bir nitelik kazandığını ifade eder. Beyitte geçen "rûhu'l-beyân" ifadesi hem "sözün ruhu" anlamında hem de Bursevî'nin meşhur tefsir eserine telmih olarak kullanılmıştır. "Saf saf" ifadesi ise bu sözlerin arınmış, içten ve katışıksız olduğunu vurgular:

İmâm-ı asfiyânın bak olunca vasfı ser-i matla'

Kelâmın Lutfiyâ rûhu'l-beyân olmaz mı yâ saf saf (Lutfî, G. 99/7)

(Ey Lutfî! En saf, en seçkinlerin imamının vasfını şiirin başında gördüğünde, bak senin sözün de saf saf Rûhu'l-Beyân (sözün ruhu) olmaz mı?)

1.1.6.1.6. Seccade

Seccade, üzerinde Müslümanların namaz kıldığı kumaştan bir yaygıdır (Uludağ, 1999: 455).

Bu beyitte seccadenin yüzünün kibleye dönük olmasından çok, namazı kılan kişinin yüzünün nereye dönük olduğunun öneminden bahsedilir. Lutfî seccadenin yamuk olması gibi hesaplarla değil, sebepte hakkı bilmeyi istemektedir:

Esbâb değil hesâbda Lutfî Hakkı bilmedir

Seccade rast değilse rû-be-Ka‘be yâ yeter (Lutfî, G. 53/7)

(Lutfî hesapta değil, sebepte Hakkı bilmelidir. Seccaden düzgün serilmemişse bile, yüzün Kâbe ‘ye dönükse yeter.)

Yukarıdaki beyitte olduğu gibi bu beyitte de şair, ikiyüzlülük ve gösterişe düşen biri gibi seccadeleri koymak için dolap istemenin ne kadar küçük bir hesap olduğundan bahseder:

Riyâbârî gibi seccâdeyi vaz‘itmek için hâlâ

Efendim ger yük olmazsa Haremden bir dolab ister (Lutfî, Muk. 4/2)

(Efendim, hâlâ bir riyâbârî gibi (gösteriş için) seccade sermekle meşgul; eğer yük olmazsa, Harem ‘den bir de dolap ister!)

1.1.6.2. Kurban

İslam dininde, Hz. Allah’a olan kulluk vazifesi sebebiyle belli özelliklere sahip olan bir hayvanın ibadet maksadıyla kesilmesine “kurban” denilmektedir (Uludağ, 1999: 323). Lutfî Dîvân’ında ise kurban genellikle tasavvufî bir maksatla ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitlerde kurban, aşığın kendini ve nefsini Hz. Allah’a kurban etmesiyle alakalıdır.

Şair bu beyitte gönlüne seslenerek, Hz. Allah’a canı feda eylemenin kolay bir iş olduğunu söyler. Asıl zor olan kurban ettiği canın hepsini Hz. Allah’a takdim etmek ve onun rızasını kazanmaktır. Şair bu beyitte sorduğu sorunun cebanını bilmekte fakat bilmemezlikten gelerek tecahü’l-i arif sanatına başvurmaktadır:

Eylemek yâre fedâ eylemek cânı kolay şeydir lîk

Var mı takdîme yarar ey dil o fevc-i kurbânın (Lutfî, G. 109/2)

(Ey gönül! Eylemek, canı yâre feda eylemek kolay şeydir lakin kurbanın her bir parçasını takdime yarar var mı?)

Aşağıdaki beyitte âşığın kendini Hz. Allah’a feda etmesinden bahsedilir. O delikanlı genç, kan ter içinde dahi olsa gönlün sahibini aramaktadır. Çünkü o âşık, içindeki aşkın kurbanıdır. Elbette bir gün Mevlasını bulacaktır:

Ol gözü kanlı civânı kan ter içre dil arar

Çünkü ‘aşk kurbânıdır elbette kasâbın bulur (Lutfî, G. 49/5)

(O gözü kanlı olan delikanlı genç, kan ter içinde gönül arar. Çünkü o aşk kurbanıdır. Elbette kasabını bulur.)

1.1.6.3. Zekât

İslam dininde maddi durmu olan Müslümanlardan, sosyal hayattaki düzenin sağlanması sebebiyle yıllık olarak alınan vergidir (Gündüz, 1998: 402). Lutfî Dîvân’ında ise zekât Yemen’in malı olan elemin ters çevrilmiş hali olan sürûrdur. Zekât olarak bilinen bu ibadet, servet sahiplerinden alınırken Yemen’de fakirlerden alınmaktadır:

Emel itme Yemen’in mâlî elem maktûbu

Fukarâdan alınur bunda zekât çün meşhur (Lutfî, G. 48/4)

(Yemen’in malı olan elemi arzu etme, o elemin ters çevrilmiştir. Çünkü meşhurdur burada zekât fakirlerden alınır.)

1.1.6.4. Hac

Müslümanların Zilhicce ayında kutsal mekânlardan olan Mekke ve Medineyi ziyaret ederek gerçekleştirdikleri ibadete hac denilirken bu ziyareti yapan kişilere de hacı denilmektedir (Uludağ, 1999: 211). Lutfî Dîvân’ında hac ibadetinin öneminden ve bu ibadeti yerine getirmenin faydalarından bahsedilir:

Şair aşağıdaki beyitte, İslamın beş şartından biri olan hacca gitmenin öneminden bahseder. Hacca giden kimsenin günahları affolur ve bu kimseler Hz. Peygamber’in eşiğinde adeta nûr olurlar:

Hac idenler şübhesiz bâ-lutf-i hak mağfûr olur

Âsitân-ı hazret-i peygamberîde nûr olur (Lutfî, Muk. 9/1)

(Şüphesiz hac edenler, Allah’ın lütfu ile affedilmiş olur. Hazreti peygamberin eşiğinde nûr olur.)

Bu beyitte Ka’be’, hacıların istek ve dualarının kabul olduğu yer olarak görülür. Hac zamanında Allah’ın yardımı istenmeli ve hac yapmaya ek olarak gayret gösterilmelidir:

Teşmîr -i zeyl-i himmet-ile vakt-i hacda da

Hâcât-ı hâcîyânına der-kâr Ka'bedir (Lutfî, G. 45/5)

(Hac vaktinde de Allah'ın yardımına ek olarak gayret göstermeli. Hacıların hacetlerine aşikâr olan yer Ka'bedir.)

Aşağıdaki beyitte şair, haccın ve çokluğun asıl manasının bilinmesi gerektiğini dile getirir. Çünkü aslında hac ve çokluk mahşerin bir timsalidir. Mînâ'da şeytan taşlarken ise aslında Allah için, nefsin taşlanması gerektiği söylenir:

Mînâ'da nefsimizi fîdye-i hak eyleyelim

Hacc u seccin bu imiş ma'nâsına bil ihâm (Lutfî, K. 2/25)

(Mînâ'da nefsimizi Allah'a kurban edelim. Hac ve kurbanın asıl manası budur.)

Şair, deve hacıya gitmekle hacı olmaz atasözüne yer verdiği beyitte; hacıya gittik diye eski halimize dönmeyelim, küçük bir günah dahi olsa günaha yaklaşmayalım, selamete ermiş kişilerin yanında yer alalım demek ister:

Devesi hâcî gibi dönmeyelim gayrı eve

Buyurup hâcî-yi nâcîlere lutfen ilmâm (Lutfî, K. 2/30)

(Lütfen selamete ermiş olan hacılara önderlik edip, artık eve hacı devesi gibi dönmeyelim.)

1.1.6.4.1. Vakfe

İki makam arasında duraklamaya veya hacıların belirli bir bölgede bir süre durmasına vakfe denilmiştir (Uludağ, 1999: 555). Lutfî'de aşağıdaki beyitte Müzdelife vakfesinde bahsetmektedir. Yapılan bu vakfe sonucunda kişi hutbede durmakla dahi isteklerine kavuşur:

Müjdesi Müzdelife vakfesinin muzdesidir

Hutbesinde bulunulmakla olur neyl-i merâm (Lutfî, K. 2/24)

(Müzdelife vakfesinin müjdesi bu sevindirici haberdur. Hutbesinde durmakla arzuya ulaşılan olur.)

1.1.6.4.2. Tavaf, Say, Safa/Merve

Hacıların Ka'be'nin etrafında sağdan sola yedi kez dönmek sûretiyle gerçekleştirdikleri ibadete tavaf denilmektedir (Gündüz, 1998: 363).

Hız. Hacer'in oğlu Hız. İsmâîl'e su bulmak için gidip geldiği Safa ile Merve tepeleri, hacılar tarafından o günün tekrar hatırlanması maksadıyla gerçekleştirilir. Yapılan bu ibadete say adı verilir (Pala, 2018: 307).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî aşğıdaki beyitte, haram aylardan olan Muharrem'de Hız. Allah'ın güvendiği ve razı olduğu kişilerden olmanın faydasından bahseder. Mekke'nin safasının tavaf ve say olduğunu dile getirir:

Ol emânullah mahrem-i muharrem ol da mücrimâ

Tavf u sa'y ile safâsın bul demâdem Mekke'nin (Lutfî, G. 105/6)

(O günahkâr olanlara haram kılınan Muharrem'de, Allah'ın güvendiği kişi ol da, tavaf ve sa'y ile Mekke'nin saflığını daima bul!)

Bu beyitte şair, say ile Merve'den tez olarak geçmiştir. Bunun sebebi de aşğılık kimselerin değişimden şaşkına dönmeleri ve etkilenmeleridir:

Sa'y ile tiz-rev-i Merve olarak merdâne

Düşeler herveleden velveleye deyü liâm (Lutfî, K. 2/19)

(Safa ile Merve arasında yiğitçe ve hızlıca sa'y eden kişi; düşmek isteyenleri, telaş ve yaygara içinde azarlayarak yola devam eder.)

Şair aşğıdaki beyitte, Safâ ile Merve arasında yapılan sayın dünya için çalışıp çabalamaktan daha değerli olduğundan bahseder:

Dünya için revâ değil o sa'y û perestîşin

Meşkûr o sa'y-ı Merve Safâ ki sana yeter (Lutfî, G. 53/4)

(O çalışma ve tapınma dünya için layık değil. Merve ve Safâ arasındaki şükre layık olan o say ki sana yeter.)

1.1.6.4.3. Zemzem

Rivayetlere göre Hız. Hacer'in oğluna su bulabilmek için Safâ ve Merve arsında koştuğu tam o sırada bir mucize olarak Hız. İsmâîl'in ayağını yere vurmasıyla ortaya çıkan mübarek bir sudur (Pala, 2018: 490-491).

Şair bu beyitte, kalbi imanla dolu olan bir kimsenin şifa bulmasına zemzemin yeteceğini söylemektedir:

Kâmil görür ki derd u devâ hükm-i mutlakın

Pür-i'tikâd-ı sadre o zemzem şifâ yeter (Lutfî, G. 53/6)

(Kadiri mutlak olan Hz. Allah'ın hükümlerinin derde deva olduğunu kâmil olan insân görür ki, kalbi iman dolu olan kişiye o zemzem şifa olarak yeter.)

Şair aşağıdaki beyitte, sıddıkîler yolundan gittiğini belirtir. Gönlü Ka'be'ye benzeten şair, buradan akan zemzemleri tatlandırılmış olarak içtiğini dile getirir:

Vâdiler aşup sa'y-ile sıddıkî yolundan

Dil Ka'besi zemzemlerin ihlâ içeriz biz (Lutfî, 75/2)

(Biz, Say ile vadiler aşıp, sıddıkîlerin yolundan gönül ka'besinin zemzemlerini tatlandırılmış bir halde içeriz.)

Lutfî, zemzem suyunu şehirlerin anası olarak kabul edilen Mekke'nin bereketinin sütü olarak görülmüştür:

Vasf-ı vâlâsın buyurmuştur Hudâ ümmü'l-kurâ

Şîr-i feyzidir hemân iç âb-ı zemzem Mekke'nin (Lutfî, G. 105/6)

(Hz. Allah yüce vasıflarıyla ümmü'l-kurâ buyurmuştur. Hemen zemzem suyunu iç, o su Mekke'nin bereket sütüdür.)

Aşağıdaki beyitte Harem'in kum taneleri sevgi güneşinin bereketi olarak görülürken, zemzem suyu hükmünde olan inci saçan denizin tek bir katresi dahi Ka'be olarak görülmüştür:

Rîk-i harem ki dâneleri mihr-i mihr u feyz

Yek katre zemzemi yemm-i dürbâr Ka'bedir (Lutfî, G. 45/7)

(Haremin kum taneleri ki feyiz ve sevgi güneşidir. İnci saçan denizin yani zemzemin tek bir damlası Ka'bedir.)

1.1.6.5. Oruç

Nefsi terbiye altına alan oruç, insânlara maddi ve manevî olarak kazançlar sağlayan ibadetin en üst seviyesi olarak görülür (Erkaya, 2024: 152-161). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise orucun önemi üzerinde durulur. Oruç halinin insândaki olumsuzlukları aldığı ve gafleti giderdiği söylenir. Ramazan ayında tutulan orucun ise, tehlikelerden ve her türlü kötülüklerden koruyan ve insâna huzur veren bir gölgelik hükmünde olduğundan bahsedilir:

Siyâmım sa'y u 'umremle tavâfım geçdi gafletle

Eger hac vakti de böyle kalırsam vay perîşânî (Lutfî, K. 1/21)

(Orucum say ve umremle tavafım ise gafletle geçti. Eğer hac vakti de böyle gaflet içinde kalırsam, halime vay perişan!)

Sâye-bahş-ı ser-i ümmet sırrı cûd û rahmet

Çetr-i sütr-i hatarât oldu siyâm-ı Ramazân (Lutfi, G. 124/7)

(Ümmetin başına ihsan edilen gölgenin sırrı cömertlik ve rahmettir. Ramazan orucu tehliklerin üstünü örten bir gölgelik oldu.)

1.1.6.6. Dua

İbadetlerden biri olan dua; Hz. Allah’a yalvarma, aczini görme, ondan yardım dilemektir (Pala, 2018: 124). Dua, insânın Rabbi ile olan konuşmasıdır. Dua etmek insâna verilen değerlerin bir neticesidir: “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! “ (Furkân 25/77).

Lutfi Dîvân’ında zorlukları kolaylaştırmak ve kötülüklerden korunmak için duaya başvurulduğu görülür. Bunun yanında dua ile ilgili olarak; duanın gayesi üzerinde durulur, duanın her şeye yeteceği ve kalp gözünü açmanın duanın kabulüne sebep olduğuna dair konulara değinilir:

Şair, aşağıdaki beyitte “Rabbi yessir” duasına yer vermiştir. Bu duanın anlamı ise “Rabbim! İşlerimi kolaylaştır, zorlaştırma, Rabbim işlerimi hayırla sonuçlandır” demektir (Tâhâ 20/ 25-26).

Karalarsa tıfl ne zem müştle meşk-i ‘aşkı

Rabbi yessir lâ tu‘asir rabbi temmim bi’l-hayr (Lutfi, Müf. 4)

(Eğer bir acemi (henüz yolun başındaki biri) aşkı anlatma çabamı avucuyla karalarsa, onu kınamayın. (Bu durumda ben sadece) Rabbi yessir duasına sığınırım.)

Lutfi, zor durumda kaldığında aşağıda geçen dua ile Allah’ın korumasını talep edecektir:

Bir ayakla gezer ol Lutfi cihânı bâk

Eb‘iden ‘anniy İlâhî külli şerrin bi-sivâk (Lutfi, L. 2/5)

(Ey Lutfi! Allah’ın lütfuna mazhar olmuşsan, tek ayakla bile olsa bu baki (ebedî) âlemi dolaşabilirsin. Ey Rabbim! Senin dışındaki her türlü kötülüğü benden uzak eyle.)

Şair aşağıdaki beyitte, duanın gayesinin taktim etmekten ziyade sıdk ile dua etmek olduğuna değinmiştir. Parça parça yani bölünmüş olarak yapılan hayır duasının da süslenmesi gerektiğini dile getirmiştir:

Hüner arzı değildir hep garaz bahs-ı sıdkdır

Du‘â-yı hayr-ı mefrûzuyla da ziynet gerek yâ (Lutfî, T. 17/14)

(Gaye, taktim etmenin hüneri değildir sıdkın bahsidir. Bölünmüş hayır duasına da süs gerek yâ.)

Bu beyitte şair, mızımız yani nazlı ve isteksiz olan bu asrın da artık geçtiğini söyler. Bu asırdan bir şey ummanın hata olduğundan bahseder. Kâ’be’ de bulunan Mizap adlı oluğun suyundan da içilse yine her işe duanın yeteceğinden bahsedilir:

Bu mızımız ‘asrımızda mezâ ummamız hatâ

Zîr-i Mîzâb’da her işe zîrâ du‘â yeter (Lutfî, G. 53/5)

(Bu mızımız asrımızda geçti, ondan bir şeyler ummamız hata. Zira Mizap’ın altındaki sudan da her işe dua yeter.)

Aşağıdaki beyitte, duanın kabul olması; kişinin kalp gözünü açmasına bağlanmıştır. Bunun sebebi de dürüstlikle edilen duanın isabetli olacağı kanaatidir:

Dil gözün aç kim du‘â bulsun icâbet göz göre

Çün dürüst-endaz-ı dest eyler isâbet göz göre (Lutfî, G. 136/1)

(Kalp gözünü aç ki dua icabet bulsun, göz göre göre. Çünkü dürüst atan el, isabet eyler göz göre göre.)

Bu beyitte şair, Hz. Allah’a niyaz ederek kendini bilmeyi istemektedir. Kendini bildiğinde, gönlündeki güzelliğin ve zamanın sahibi olan Hz. Allah’ı da bilecektir. Bu da akla “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hadisini getirmektedir (el-Aclûnî, IV, 2019: 52):

Yâ rab kemâl-i lutf-ıla bildir beni bana

Melhûz-ı ân u hîn dil idüp seni bana (Lutfî, G. 7/1)

(Ya Rab! Lutfunun olgunluğuyla beni bana bildir. Güzelliğin ve zamanın düşünülen ihtimalini bana gönül edip, seni bildir.)

1.1.7. AHLÂKLA İLGİLİ UNSURLAR

Ahlâk; toplumunda bulunan eksiklikleri gideren, insânî hal ve hareketleri süsleyip güzelleştiren bir unsur olarak görülmektedir (Uludağ, 2023: 18). Bu sebeple

ahlâkın yaptırım gücü de başta dinî olmak üzere aklî ve vicdanî özelliklere sahiptir (Uludağ, 2023: 19). Tasavvufta ahlâk kavramı; insân-ı kâmil olma yolunda bir yapı taşı olmakla birlikte, genel kurallara sahip olması itibariyle de bir anayasa hükmündedir (Uludağ, 2023: 18-19). Güzel ahlâk, insânın güzel hastlelere sahip olmasıyla, örnek davranışlar sergilemesiyle ve içindeki cevherin açığa çıkmasıyla görünür hale gelir. Kalem sûresi dördüncü ayetten hareketle güzel ahlâkın en güzel timsali, hal ve hareketleriyle bütün insânlığa örnek olan Hz. Peygamberdir (Kuşeyrî, 2023: 330). Şâh Şucâ Kirmânî'ye göre güzel ahlâkın var olduğu kişinin cefâ ve eziyet vermekten kaçınmasıyla; cefâ ve eziyetlere maruz kaldığında ise onlara sabır göstermesiyle mümkün olur (Kuşeyrî, 2023: 332).

Mevlânâ Hâlidî ise ahlâk konusunda müridelerine; ihlaslı olmalarını, mücadeleyi terk etmelerini, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmelerini, edepli olmalarını ve güzel ahlâk üzere olmalarını emretmiştir (Abdullah Hânî, 2022: 244). Mevlânâ Hâlid, kâmil mürşitlerden ve nebîlerden feyiz alabilmenin yolunun üç şeyden geçtiğinden bahseder. Ahlaka ait olan bu unsurlar; ihlas, edep ve muhabbettir (Mevlânâ Hâlid, 2016: 44-45).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ahlâk-ı hamîde olarak bilinen güzel huylar ihlas, edep, sıdk, fazl, kanâat ve rıza iken; ahlâk-ı zemîme olarak bilinen kötü huylar ise kibr, güft gu/kîl u kâl, riya, hırs ve hasettir:

1.1.7.1. İhlâs

Lügatlerde ihlâs; halis, temiz, saf, bitmek, son bulmak gibi manalara gelmektedir (Altıntaş, 2018: 236). Istilahî manada ise ihlâs, kalbe keder veren onu karıştıran her şeyden arındırmaktır (Şimşek, 2017: 174). İhlâs, yaptığın fillerde ve ibadetlerde yalnızca Hz. Allah'ın rızasını gözetmek, riyadan uzak durmak olarak da değerlendirilir. (Kuşeyrî, 2023: 289-290; Altıntaş, 2018: 236). Cüneyd'e göre ihlâs; kul ile Hz. Allah arasında olan bir sırdır (Kuşeyrî, 2023: 291).

Aşağıda ihlâs kavramına yer verilen beyitte, şair kendini soyutlayarak tecrîd sanatına başvurmuştur. Şairin, tecrîd sanatına yer vererek anlatmak istediği; ihlâsın riyadan uzak olması gerektiğidir. Kendisini hayal bahçesinin mana papağına benzeten şair, mazmunların en doğrusunu hâlis ve temizlikle seçmektedir. Beyitte geçen biz ifadesi ise; ihlâslı olmanın ve riyadan arınarak benlikten geçilmenin bir neticesi olarak görülmelidir:

Tûtî-i ma‘ânî periyüz bâg-ı hayâlin

Mazmûnların ihlâsını Lutfî seçeriz biz (Lutfî, G. 75/5)

(Biz hayal bahçesinde kanatlı bir mana papağanıyız. Ey Lutfî! Mazmunların en doğrusunu ihlasla biz seçeriz.)

1.1.7.2. Edep

Edep, usul ve esaslarıyla nezaket, incelik gibi güzel hasletlerin hal ve hareketlerde ortaya çıkmasıdır (Uludağ, 1999: 162). Necm sûresi on yedinci ayette Hz. Peygamber’in miraca çıktığındaki hal ve davranışı şu şekilde anlatılır: “Gözü ne sapmış, ne de kaymıştı.” (Necm 53/17; Kuşeyrî, 2023: 372). Hz. Peygamber’in miraç gecesinde Hz. Allah’a olan edebî, sufînin seyr-i sülukunda nasıl bir tavırda olması gerektiğine iyi bir örnektir. Bu sebeple edep, bütün hayır ve iyiliklerde insânın ahlâkına en yaraşır olan davranış biçimi olarak görülür (Kuşeyrî, 2023: 372). Şeyh Hâlid edep için “Tasavvuf bütünüyle edeptir.” sözünü örnek göstermiştir (Mevlânâ Hâlid, 2016: 44-45). Abdullah Bin Mübareğe göre edep nefsini bilmektir, nefsini bilen insân ise nerede nasıl davranması gerektiğini de bilir (Kuşeyrî, 2023: 374). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında edeple ilgili olarak aşağıdaki beyitler örnek gösterilmiştir:

Şair aşağıdaki beyitte, edebi kalem erbabının savaş ilmindeki kılıcı olarak nitelendirmiştir. Buradan hareketle rütbede ilerlemek isteyen kalem ehlinin edebine yakışan, savaş ilminde elindeki kalemi bir kılıç gibi kullanmasıdır. Kalem ehlinin rütbesinde ömrü kısa olan velinin, savaş ilmindeki galibiyeti ve şenlikleri pek nadir görülmektedir:

‘İlm-i harb u edeb u seyf u kalem erbâbı

Nâdir etrâbı velî rütbede bahtı kûtâh (Lutfî, T. 16/3)

(Kalem erbâbının savaş ilmindeki kılıcı edeptir. Rütbede bahtı kısa olan velinin şenlikleri nadirdir.)

Edebin öneminden bahsedilen bu beyitte, edebin hem dünya hem de ahirette sahip olduğu kudretle şanın ne kadar yüce olduğundan bahsedilmiştir. Edep, aynı zamanda hoş yaşama makamı olarak görülen huzurun paha biçilemez bir nakdi olmuştur:

Dü cihânda sebeb-i ‘izz u ‘alâ olmuş edeb

Mâye-i ‘ayş-ı hoşî nakd-ı safâ olmuş edeb (Lutfî, G. 24/1)

(Edep, iki cihanda izzeti sebebiyle şanlı olmuş. Edep, hoş yaşama makamı olan huzur nakdi olmuş.)

Aşağıdaki beyitte, iffet ile aslı veli olan edebin göbeğinin birlikte kesildiğinden bahseder. Bunun sonucunda ise edebin öz babası ar, namus ve hayâ olmuştur:

Bir kesilmiş göbeği ‘iffet ile aslı veli

Öz babası ‘ar u nâmus u hayâ olmuş edeb (Lutfî, G. 24/3)

(İffet, kesilmiş göbeğin aslıdır. Velakin edebin öz babası ar, namus ve hayâ olmuştur.)

Lutfî bu beyitte kendini soyutlayarak tecrîd sanatına başvurur. Edebe sımsıkı tutunan Lutfî, onun tâ arşa çeken ahlakî bir değer olduğundan bahseder. Lutfî’ye göre edep, manevî olarak ulaşılabilecek en son mertebe olan “Sidretü’l Müntehâ” olmuştur:

Lutfiyâ ‘arşa çeker tâ mütemessiklerini

Sidre-i ma‘nevi-yi müntehâ olmuş edeb (Lutfî, G. 24/7)

(Edep, sımsıkı tutunan Lutfî’yi tâ arşa çeker. Edep, son manevî mertebe olan Sidre olmuş.)

1.1.7.3. Sıdk

Sıdk ile kast edilen özünde sözünde doğru olmak, halka görüldüğün gibi olmaktır (Altıntaş, 2018: 242). Ebû Ali Dekâk’a göre sıdk nefsin arzularından arınmaktır, sıdk sahibi olan sadıkta kendini beğenmişlik yoktur (Kuşeyrî, 2023: 290). “Sıdkın en aşağı derecesi, için dışa eşit olmasıdır.” (Kuşeyrî, 2023: 292). Sıddîk ise hep doğru söyleyen manasında olup, kendisinde sıdk galip gelen demektir (Şimşek, 2017: 313; Kuşeyrî, 2023: 292).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında geçen sıdk kavramı aşağıdaki beyitler ile örneklendirilmiştir:

Lutfî bu beyitte, niyettin doğruluğundan ve halin ferahlığına sarılmaktan bahsetmektedir. Halin böyle olmasından, yaratılıştan gelen ikrâmın Hicaz’a sevk edileceği bellidir:

Salâh-ı hâl u mâl u sıdk-ı niyyetden de nem vardı

Ezel ihsânı sevk itdi Hicâz’a cân-ı kehlânı (Lutfî, K. 1/18)

(Niyetin doğruluğundan, halin iyiliğinden ve maldan da bir bereket vardı. Allah'ın ezeli lütfu, hasta canı Hicaz'a sevk etti.)

Aşağıdaki beyitte şair, ayetlerin bir davet niteliği taşıdığını dile getirir. “Fahr-i âlem” olan Hz. Peygamber’in huzurunda vazifenin tam bir doğruluk üzerine olduğundan bahseder:

O günlerden berü da‘vat-ı hayr-âyâtı olmakda

Huzûr-ı fahr-i ‘âlemde vazîfe sıdk-ı tâm üzre (Lutfî, T. 15/12)

(O günlerden beri ayetler hayırlı davet ve işaretler bulunmaktadır. Âlemin övüncü huzurunda, vazife tam ve samimi bir doğruluk üzerine yerine getirilmektedir.)

Bu beyitte doğruluk bahsi üzerine durulur. Farz olan hayır duasını süslemek de ihlas ve sıdk ile mümkündür:

Hüner arzı değildir hep garaz bahs-ı sıdkdır

Du‘â-yı hayr-ı mefrûzuyla da ziynet gerek yâ (Lutfî, T. 17/14)

(Hüner, sadece bir gösteri arzusu değildir; bu iş tümüyle samimiyet meselesidir. Bu samimiyeti, özel hayır dualarıyla süslemek gerekir, yâ!)

1.1.7.4. Fazl

Lutûf, ihsan, bağış gibi anlamları olan fazl; tasavvufî manada ise doğrudan halis olarak yapılan iyilik olarak bilinir (Uludağ, 1999: 187).

Hucurât sûrsi sekizinci ayette Allah’ın fazl sahibi olduğundan bahsedilir: “Allah, kendi katından bir lütuf ve nimet olarak böyle yaptı. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Hucurât, 49/8).

Bu beyitte Hz. Peygamber’in âl ve ashabının her birinin değeri parlayan bir yıldıza benzetilmiştir. Onları bu derece kıymeti yapan ise karşılıksız olarak ve halis niyetle yaptıkları iyilikleridir:

Be-fazl-ı cümle âl u ashâb-ı vefâ-elkâb

Semâvât-ı hüdânın her birisi necm-i rahşânı (Lutfî, K. 1/35)

(Lakapları vefalı olan al ve ashabın cümle fazlında, Allah'ın yedi kat göğünün her birisi parlayan bir yıldızdır.)

Şair bu beyitte, Mevlâ’nın fazl ve ikrâmından bahseder:

Eylesün mevlâ hemân behcet-serâ-yı fazlını

Dâimâ hem-rûzuna hep kasr-ı ‘illiyyîn ile (Lutfî, T. 6/9)

(Mevlâ hemen fazlını, toprağın güzelliği eylesin. Mevlâ, daima cennetin en üst makamı olan köşkü hep gündüz eylesin.)

1.1.7.5. Kanâat

Kanâat sahibi olmak; elindekiyle yetinmek, Hz. Allah tarafından sana taksim edilene rıza göstermek, elindekinin kıymetini bilip idareli kullanmak, kısmete razı olmaktır (Erkaya, 2024: 405; Şimşek, 2017: 192). Ebû Abdullah B. Hafîf’e göre “kanâat elde bulumayana istek duymamak, bulunana da ihtiyaç duymamaktır” (Kuşeyrî, 2023: 246). İbrâhîm Hakkı, Marifetname adlı eserinde kanâat etmenin rahatlık ve selamet sebebi olduğunu söyler. Kanâat etmenin, hem dünya hem de ahiret lezzetlerine ulaştıracağını dile getirir (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 527-528).

Bu beyitte şair, malın kıymetini takdim etsen bile, bana bunu sunmaya çalışma der. Çünkü tasavvufi anlayışta gerçek dönüşüm nefis-i emareden (kötü nefis) arınıp güzel ahlaka ulaşmakla yani kanâat ile mümkün olur. Bu dönüşüm, kimyaya benzetilir; simyada maddenin özüne erişmek gibi, nefsin temizliği ve gönül zenginliği kanaatle sağlanır. Dolayısıyla şair, maddi servetin geçici değerine değil, kanaatle elde edilen manevî hazinenin kıymetine vurgu yapar:

Arza geçsün mâl kâdrini bana ‘arz itme geç

Hep kanâ‘atdır begim bak bunda kîmyâdan garaz (Lutfî, G. 89/3)

(Malın değerini bana arz etme, bu konuda konuşup kendini yerin dibine geçir (utan), geç git! Beyim bak, bu kanaatte kimyadan (efsanevi simya, yani altın yapma sanatından) gelen bir maksad vardır.)

Aşağıdaki beyitte, kanâat ve arzu kavramlarını kuşlar üzerinden ele almıştır. Lutfî, kanâat sahibi bir ankâ kuşu olmanın kendine çok kolay olduğundan bahseder. Buna rağmen şair, pek çok zaman doğrulup kalkma ehli olan insânlara arzunun yaban kargası olmuştur:

Lutfî ‘ankâ-yı kanâ‘at olmak âsân tab‘ıma

İnti‘âş-ı ehl için oldum kelâg-ı ârzû (Lutfî, G. 130/5)

(Ey Lutfî, Kanâat ankâsı olmak gücümün kuvvetine çok kolay. Doğrulup kalkma ehli için arzunun yaban kargası oldum.)

1.1.7.6. Rızâ

Bir durum veya işi kolaylıkla kabullenmek olan rızâ kavramı; Allah'ın ilahî kanunları karşısında tevekkül etmek, takdir-i ilahî karşısında her şeyin Allah'tan geldiğini bilerek hareket etmektir (Kuşeyrî, 2023: 275). Ebû Bekr Bin Tahir, rızâ kavramıyla ilgili olarak şunu dile getirir: “Rızâ, kalpte neşe ve sevinçten başka bir şey kalmayacak şekilde hoşnutsuzluğun çıkarıp atılmasıdır.” (Kuşeyrî, 2023: 277). Hazreti Allah rızâ kavramını ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki Allah'ın kulundan razı olması, diğeri de kulun Rabb'inden razı olmasıdır (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 753; Uludağ, 1999: 436). Tüm amellerden daha efdal olan rızâ, Hazreti Allah'ın takdirine sızlanmamak, hükümlerindeki hikmetleri anlamaya çalışmaktır (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 752). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında ise rızâ kavramı; kapı, yol, çare, gülbahçesi gibi mefhumlar üzerinden ele alınmıştır:

Şair bu beyitte, dik başlılı olmanın insana yararından çok zararının olduğundan bahseder. Gönül ancak inatçılığı bırakıp, Hazreti Allah'ın ilahî kudreti karşısında eğilirse rahata kavuşur ve Allah'ın rızâsını kazanır. İnsanoğlu, felek denilen gökyüzüne direk olamaz. Çünkü insan bu âlemde kalıcı değildir:

Serkeşliği terk eyle dil eğil bâb-ı rızâya

Âdem felek haymesine hiç direk olmaz (Lutfî, G. 71/5)

(Ey gönül! Dik başlılığı terk eyle rızâ kapısına eğil. İnsanoğlu feleğin gökyüzüne (çadırına) hiç direk olmaz.)

Aşağıdaki beyitte, rızâ yolunda çekilen âhın heves rüzgârı sebebiyle meydana geldiğinden bahsedilir. Rızâ yolunun harcında bulunan bu âh zamanla ciğerin dağına yerleşir:

Râh-ı rızâda bâd-ı hevâdır hep âhımız

Îfâ edince dâg-ı ciğer harc-ı râhımız (Lutfî, G. 73/1)

(Yolumuzun harcı ciğerimizin dağına ifa edince, rızâ yolunda âhımız hep heves rüzgârıdır.)

Sıdk üzere olan sadıklar, Hakkın rızâsını her şeyden üstün tutmuşlardır. Hz. İbrâhîm'in ateşe atıldığındaki rızâsı da Allah'a olan teslimiyetinin bir göstergesidir. Allah'ın rızâsını kazanan Hz. İbrâhîm peygamberi ateş yakmamış, bulunduğu yer adeta

bir gül bahçesi olmuştur. Hakkın rızâsını kazanmak; ona teslim olmak ve takdir ettiği her olayı hoşnutlukla karşılamakla mümkün olur:

Rızâ-yı hakkı her şeyden müreccah bildi sâdıklar

Halîl'e nâr gülzâr olmadı mı bi'r-rızâ vâ'iz (Lutfî, G. 93/5)

(Sadıklar Hakk'ın rızasını her şeyden üstün bildi. Ey vaiz! Halîl'e rızâ ile ateş gül bahçesi olmadı mı?)

Lutfî, bu beyitte kendini günahlara bulaşmış bir kara yüzlü olarak görür. Hazreti Allah'ın lütfu ise sabır ve rızâ gösterenlere hemen erişir ve çare olur:

Lutfiyâ çâre buna sabr u rızâ oldu hemân

İrişür lutf-i Hudâ çok sürülür kara yüzüm (Lutfî, G. 118/5)

(Ey Lutfî! Sabır ve rızâ buna hemen çare oldu. Kara yüzüm çok sürülür ise Hudâ'nın lütfu erişir.)

1.1.7.7. Kibr

Ahlâk-zemîmeden biri olan kibir; kendini insanlardan üstün görmek, insanlara küçümser bir gözle bakmaktır (Uludağ, 1999: 317). Kibir, insanın kalbine saklanmış olan herkesin uzağında sandığı lakin yanibaşında olan bir unsur olarak da görülür (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 953). Marifetnâme adlı eserde kibir ve benliğin sebepleri yedi unsur olarak belirlenmiştir. Bunlardan ilki ilim, ikincisi ibâdet, üçüncüsü neseb, dördüncüsü güzellik/yakışıklılık, beşincisi güç altıncısı servet, yedincisi çocukları ve ailesiyle iftihâr etmektir (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 95-953).

Lutfî'nin Dîvân'ında ise kibir; büyüyen bir çocuğun artık atalarını saymaması, onları küçük görmesi ve gururundan kendini onlardan üstün görmesiyle ilişkilendirilmiştir:

Tıfl-ı ebcedken okutmuşduk anı bâ-emr-i eb

Kibr u nahvetden kebîr oldukca saymaz oldu hep (Lutfî, M. 1/26)

(Henüz ebced okuyan çocukken onu okutmuştuk. (Ancak) büyüdükçe kibir ve gururundan, atalarını hep saymaz oldu.)

1.1.7.8. Güft gu/Kil u Kâl

Bir kimsenin gıyabında, onun aleyhine konuşmak; kusûr ve ayıplarını söylemek dedikodu ve gıybet olarak adlandırılmaktadır (Kuşeyrî, 2023: 244). Kur'an-ı Kerim'de dedikodu yapmak, ölü kardeşinin etini yemeye benzetilmiştir. Hucurât sûresinde bu

durum şöyle ifade edilir: “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusûrlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Her hangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphe siz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir” (Hucurât, 49/12).

Lutfî, kaleme aldığı aşağıdaki beyitte Hucurât sûresine telmih yaparak, dedikodu ve gıybet yapmanın ölü kardeşinin etini yemek olduğunu anımsatmıştır:

Sûfî enfiye-keş ahabbı çekiştirmekle

Sokarak burnunu ammâ yemiş ihvân etini (Lutfî, Muk. 10/1)

((Ey) sûfî! Tütün tozu müptelaları dostları çekiştirmekle, (dedikoduya) burnunu sokarak kardeşlerinin etini yemiş.))

Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, dedikoduyu terk etmenin faydalarından birinin gönül hoşluğunun ne olduğunu idrak etmek olduğunu söyler. Çok konuşanların ise aşk şarabından nasiplenmeyeceğini dile getirir (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 632-635).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında dedikodu, yapılması doğru olmayan bir unsur olarak görülür. Aşağıda örnek gösterilen beyitlerden ilkinde doğruluğu kesin olmayan haberler için dedikodu denilmiştir. İkincisinde fitnenin dedikodusunun, hattın değneği olmaya devam ettiği söylenmiştir. Üçüncü beyitte, ehl-i dünyanın yaratılış gayesini bilmemesi ve bunun mevzu edilmesi dedikodu olarak görülmüştür. Dördüncü beyitte ise değişim dedikodusunun, aşkın kudretiyle giderek yok olduğundan bahsedilmiştir:

Çünkü nâib-i eb bulunduk şer‘an îkâz olmalı

Gelmese imlâya da hakke’l-kalem bu güft-gû (Lutfî, M. 1/30)

(Ata vekili bulunduk çünkü şer‘ata göre bir uyarma olmalıydı. Kalemin hakkı bu imlaya gelmese de bu bir dedikodu.))

Sâfken devr-i cemâli âh ol sultânımın

Kîl u kâl-ı fitnenin âhir medârı oldu hat (Lutfî, G. 91/4)

(Ah! O sultanımın, safkan yüzünün güzelliğinin devri olsa. Fitnenin dedikodusu kıyamete kadar hattın değneği oldu.)

Âferîniş içre görmez ehl-i ser yek mû ‘abes

Gerçi kil u kâlle kılmaktadır şu bu ‘abes (Lutfî, G. 33/1)

(Baş ehli saçının tek telini yaratılış içinde görmez, abes. Gerçi şu bu dedikodu kılmaktadır, abes.)

Kîl u kâl ‘akldan yok ihtilâl-ı milketi

‘Aşk ikliminde yekser şevketi dîvânenin (Lutfî, G. 112/3)

(İhtilalin bütün dedikodusu akıldan yok oldu. Aşk ikliminde ise kudret bütünüyle dîvânye aittir.)

1.1.7.9. Riyâ

İhlâsın zıddı olan riyâ; samimiyetin ortadan kalkması, yerini ikiyüzlülük ve gösterişin almasıdır (Uludağ, 1999: 438). Allah’a olan yakınlığı kaybetmek, gösterişin kölesi olmak da riyâ olarak görülmüştür (Erzurumlu İbrâhîm Hakkı, 1999: 885). Şöhret kazanmak sebebiyle, gösteriş için ibadet yapmakta riyâ kabul edilmiştir. Riyânın asıl nedeninin, insânın Allah’ı bırakıp, onun dışındaki şeylerle meşgul olmasından kaynaklı olduğu düşünülür (Hamza Yûsuf, 2020: 85-97).

Beyitte geçen riyâ bir ırmağa benzetilmiştir. Bunun sebebi riyânın gösteriş ve iki yüzlülük gibi kavramları kapsamasından kaynaklıdır. Şair bu beyitte, vaizi eleştirmektedir. Vaiz, yaptığı işte gösteriş içerisindedir, şeytan da vaizin bu haline gûlmektedir:

Ne bitmez boyuna kürside İblis’i de güldürerek

Dü-çeşmin mâverâsı ğalibâ cûy-ı riyâ vâ’iz (Lutfî, G. 93/7)

(Vaiz, riyâ ırmağı da iki gözün ötesinde galiba. Vâiz, kürsüde İblisi de güldürerek ne bitmez bir vâazda?)

Şair, dünya malının eski bir hasır kadar bile değeri olmadığını belirtir. Buna rağmen insanların, değersiz olan bu dünyalıkları halka göstermek için gösterişe kapılmalarını eleştirir. Lutfî’ye göre bu, açık bir riyâdır:

Dünyâ metâ’ı değmez iken köhne buriya

Halka döşenmekle n’ola Lutfî bu riyâ (Lutfî, Müf. 64)

(Ey Lutfî! Dünya malı eski bir hasıra bile değmezken, halka sergilemekle bu gösterişten ne olur?)

1.1.7.10. Hırs

Meâric sûresi on dokuzuncu ayette “Şüphesiz insân çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır.” denilir. Bu ayetten insânın yaratılışı itibariyle hırs ve sabırsızlığa meyyilli

olduğu görülür (Meâric 70/19). Bir şeye ulaşmak amacıyla kişinin kendine her şeyi mübah görmesi, hak hukuk gözetmeden davranmasına hırs denilmiştir (Uludağ, 1999: 239).

Beyitte, kemâle ermiş kişilerin giydiği kıyafetlerin bir tür “ar” (utanma, haya) ifadesi olduğu belirtilir. Ancak bu erdemli duruma gelin hırsı karıştığında, utanma duygusu artık kürk ve atlas gibi maddi süslemelere, yani nesnelere borçlu kalır. Şair, hırs ve dünyevi arzuların varlığıyla, böyle süslenme ve gösterişin kemâle ermiş kişilerin işi olmadığını vurgular:

‘Ar olmada kâmillere a‘lâ o kisveler

Hırs-ı ‘arûs edâ hele kâlâ samûr u atlasa (Lutfî, G. 134/5)

(Kemâle erenler için io giysiler utanma nedenidir. Samur ve atlas gibi gösterişli süslerse gelinlerin hırsına kalsın.)

1.1.7.11. Hased

Kelime anlamı olarak haset; kıskanmak, çekememek manalarına gelmektedir. Haset eden kişi; zâlim, inkârcı, kibir sahibi, cimri olup kendi çıkarlarını ön planda tutmaktadır. Bu sebeple haset eden kişinin amelinin de bir değeri yoktur (Kuşeyrî, 2023: 242-243). Hasetten ve haset edenlerin şerrinden Hz. Allahâ sığınmak gerekir (Felâk, 113/4).

Lutfî’nin Dîvân’ında geçen, haset kavramının ele alındığı beyitler ise aşağıda belirtilmiştir:

Lutfî haset kavramını bu beyitte, şarabın kırmızı dudağa olan kıskançlığından kükremesi olarak görür. Bu kükreme sonucunda ise o kırmızı dudak cömert bir kızıl güle dönüşmektedir:

Mül-i sârâ hased-i la‘linle kükrecede

Kerem-rû olmada ‘âren gül-i hamrâ da sana (Lutfî, G. 18/2)

(Katıksız şarap kırmızı dudağın hasediyle kükremekte, sana o yarık kerem yüzlü kızıl bir gül olmada.)

Şair, aşağıdaki beyitte sevgiliye olan hasetlerinin yüz âhı meydana getirdiğini söyler. Şair, her zaman âhının halkası gibi olup sevgiliye sarılmayı arzu etmektedir:

O mâhe dâir âh-ı tâli‘a sad sad hasedler ki

Demâdem ahım-âsâ hâle olsam da sarılsam hâ (Lutfî, G. 19/2)

(O ay yüzlü sevgiliye dair olan hasetler talihe (doğan, meydana gelen) yüz âh ki, her zaman âhım gibi halka olsam da sarılsam ne olur?)

Bu beyitte haset ile kast edilen durum kıskançlıktan meydana gelmiştir. Ramaz'ın gelince Mînâreler parlamış, göğün ışıkları dahi hasetten yanar hale gelmiştir:

Hep fitil aldı hasedden dahi gök kandilleri

Parladınca bak minârâtını câm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/4)

(Bak! Ramazan şarabı Mînâreleri parlatınca, gök kandilleri dahi hasetten hep fitil aldı.)

Şair bu beyitte, yapay olan İrem cennetinden ve Selâm cennetinden bahseder. Hasedin etkisiyle İrem cenneti de insana bir yurt olsa, bu yurt kıymetsiz değildir:

İrem germ-i hasedle kûm olursa ger değildir kem

K'ola dârü's-selâma südde-î vâlâ harem me'vâ (Lutfî, K. 3/24)

(Eğer hasetin sıcaklığıyla irem cenneti, yurt olursa değersiz değildir. Selâm cenneti ki harem yurdunun yüce bir kapısı olsa.)

Aşağıdaki beyitte, hasetin acılarla gönlü delmekte olan bir yılan olduğundan bahsedilmektedir:

Ammâ ki hased kâr-ı dehr o sırada

Âlâm-ıla dil delmede de mâr-ı delemdir (Lutfî, K. 4/2)

(Ama o anda, dünyanın işi olan haset; acı ve elemle gönlü delen bir yilandır.)

1.1.8. DİĞER DİNÎ UNSURLAR

1.1.8.1. Hayr/Şer

Birbirinin zıttı olan hayr ve şer kavramları, ahirette iyilik ve kötülüğün bir neticesi olarak ortaya çıkarlar. Kur'an-ı Kerim'de hayr kavramı şu şekilde ele alınmaktadır: “Allah’a karşı gelmekten sakınan kimselere, “Rabbiniz ne indirdi?” denildiğinde, “Hayr indirdi” derler. Bu dünyada iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlara iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha hayırlıdır. Allah’a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzeldir.” (Nahl 16/30). İnsanın iyiliğine dua ettiği kadar kötülüğüne de dua ettiğini ise şu ayet belirtmektedir: “İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir.” (İsrâ 17/11). Allah’tan korkan ve malını Allah için harcayanlar ise cennetle müjdelenen

kimselerdir: “Temizlenmek için malını hayra veren en muttekî (Allah’a karşı gelmekten en çok sakınan) kimse o ateşten uzak tutulacaktır” (Leyl 92/ 17-18).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Dîvân’ında ise; ahiret gününde dünya hayatında elde edilen iyiliklerin hayır, kötülüklerin ise şer olduğuna değinilir. Hayırların toplam sermayesi nûr olurken şerlerin toplam sermayesi de ateş olmuştur:

Günde günün gûne gûne vâridâtı bî-hesâb

Şerr u hayrolmuş yekûn sermâye ammâ nâr u nûr (Lutfî, G. 51/4)

(Hesapsız günde günün çeşit çeşit gelirleri şer ve hayır olmuş. Amma toplam sermaye ateş ve nûr olmuş.)

1.1.8.2. Kaza/Kader

Hz. Allah, ezeli bilgisi ve hükmüyle önceden bildiği kaderi “Levh-i mahfuz” olarak bilinen bir defter ile kayıt altına almıştır. Bu defter de yazılanın meydana gelmeden önceki haline kader denilirken, meydana geldikten sonrasına ise kaza denilmiştir (Pala, 2018: 247).

Aşağıdaki beyitte de şair, Allah’ın ezelde belirlemiş olduğu mahkemden yani ahiretten mümine gerekli olan her şey verilmiştir. Çünkü hüznü gibi görünen ahiretin ötesinde müminler için bir esenlik ve kurtuluş vardır:

Haceti mahkeme-i dâr-ı kazâdan verilür

Ötede mü’min için fevze sened mahzer-i gam (Lutfî, G. 119/3)

(Onun ihtiyacı olan her şey Allah’ın ezelde tayin ettiği mahkemeden verilir. Görünüş gamının ötesinde mümin için selamet sanatı vardır.)

Bu beyitte şair, arzu tarlasının zahmetle, uğraşla tane vermeyeceğini söyler. Çünkü o arzu tarlası ezelden yazılmış olan kaderin, yağmur bereketi olan zamanı bekler:

Habbe virmez kuru zahmetlere tarla-yı emel

İder ol bariş-i feyz-i kader edvâ-yı emel (Lutfî, G. 114/1)

(Emel tarlası kuru zahmetlere tane vermez. O emel devri yağmur bereketini kader eder.)

Şair bu beyitte, kader dîvânının kurulmasından bahseder. Kurulacak bu dîvân, âlemin de sonu olduğundan ahirettir. Tok şarap kadehinin meclisi bu yerde sana iken onun tesiri ise banadır:

Bize dîvân-ı kader kur‘aları sonu budur

Buriyâ nakşı sana câm-ı şebân-gâh bana (Lutfî, G. 5/5)

(Bize kaderin dîvânını kur, âlemin sonu budur. Tok şarap kadehinin meclisi sana, nakşı bana yani burayadır.)

1.1.8.3. Tûbâ

Cennet ağaçlarından biri olan Tûbâ, hadislerde genellikle gölgesi ve büyüklüğü başta olmak üzere ele alınır. Ayrıca bu ağacın meyvelerinin cennet ehline kıyafet olacağından da bahsedilir (el- Aclûnî, III, 2019: 92). Bir rivayete göre Tûbâ ağacı; Hz. Allah’ın kendi elleriyle dikmiş olduğu kendi ruhundan üflediği, ziynet eşyaları veren bir ağaçtır (el- Aclûnî, III, 2019: 93). Bunun yanında Tûbâ’nın bir nehir veya havuz olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır (Nazik, 2015: 150). Klâsik Türk Edebiyatında ise Tûbâ, diğer ağaçlardan farklı olarak ilahî mucizelere mazhar olmasından ötürü, şairler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında ise Tûbâ hem manevî bir ağaç olarak hem de halis bir su olan zemmî yahut kevser olarak görülmüştür:

Zât-ı haremde görseler bünyâd-ı nev-âbâdını

Ecdâd-ı zi emcâdı dir rûhânî tûba ber-mezîd (Lutfî, T. 2/4)

(Onlar şen olan yeni yapıyı benim kumaşımın zâtında görseler. Manevî bir ağaç olan Tûba, artan mahsulleriyle ataları gibi şerefli dir.)

Sidre dir tûbâ lehâ bî-müntehâ evsâfına

Kıldı ya tûbâyı tertib-i âb u nâbı Taybe’nin (Lutfî, G. 106/2)

(Tûba’nın vasıfları hakkında en son yer sidre değildir. Allah (c.c) Tûba’yı Taybe’nin düzenine halis bir su kıldı.)

1.1.8.4. Kevser

Kur’an-ı Kerim’de bir sûreye ad olan “Kevser”; Hz. Peygamber’e ait olan bir havuzun adı olarak da bilinmektedir (Kevser 108/1; Pala, 2018: 268). Çeşitli özelliklere sahip olan Kevser suyu, anlatılara göre bir kez içeni bir daha susatmazmış (Pala, 2018: 268). Lutfî Dîvân’ında ise Kevser suyu; saf ve tatlı olmasıyla, Allah dostlarının içtiği bir su kaynağı olmasıyla ve Hz. Peygamber’den miras olarak gelip kalbi mesken tutan, doğruluk gibi bir erdemin sembolü olarak ortaya çıkar:

Kazılırken pîş-gâhı kıldı hak bir sû ‘atâ

Sâf u ahlâ öyle kim basdırdı kadr-i kevseri (Lutfî, T. 1/23)

(Bağış yönü kazılırken onun ön yerini hak bir kıldı. Kevserin kudretini saf ve tatla öyle ki bastırdı.)

Adn-ı rızâ-yı hakka göçen Hâlidîleriz

Sıddikilerle kevser içen Hâlidîleriz (Lutfî, G. 74/1)

(Biz rıza cennetinden hakka göçen Hâlidîleriz. Allah dostlarıyla kevser içen Hâlidîleriz.)

Dil-i Sıddîk-i nebîdendir anın feyzi hemân

Gurfe-i kalbi tutan Lutfî içer kevser-i sıdk (Lutfî, G. 104/7)

(Onun gönlünün bereketi ancak Allah dostu olan peygamberdendir. Lutfî, kalbi köşk tutan doğruluk kevserini içer.)

1.1.8.5. Hûri

Kur'an-ı Kerim'de iri siyah gözlü olarak geçen hûriler, saklı inciler gibi güzel ve temizdirler. (Dûhan 44/54; Tûr 52/19-20; Rahmân 55/ 70-72; Vâkı'a 56/ 22-23). Klâsik Türk Edebiyatında ise hûri; genellikle sevgili, eş için kullanılan güzelliğiyle ve gözleriyle ön plana çıkan bir unsur olmuştur. Lutfî'nin Dîvân'ında da hûri sevgili veya eş için kullanılmış güzelliği ve gözleriyle dikkat çekmiştir.

Aşağıdaki beyitte, baş tacı olan eşin dünyadan göçüp baki âleme gitmesiyle adeta yola revan olan koşucu bir cennet kızına dönüştüğünden bahsedilmektedir:

Anın baş kadını tâc-ı ser-i 'iffet bu fânîden

Çeküp pâyn revân olmuş devanî hûriyân içre (Lutfî, T. 13/4)

(Onun baş kadını, başının iffet tacı, bu faniden ayağını çekip adeta yola revan olan bir koşucu cennet kızı olmuş.)

Şehnamede adı geçen kara yağız atı gittiği yere korku ve heyecan salan bir özelliğe sahiptir. Kara yağız atı, bastığı yerlerden toprakları havaya kaldırarak geçmektedir (Firdevsi 1/29). Bu sebeple aşağıdaki beyitte; hûriler kara yağız atının tırnağındaki tozun sahibini ararlar, eğer bu tozun sahibini görürlerse sevinçlerinden bu tozu sürme olarak gözlerine çekerler. Bu beyitte şair; hûrilerin siyah iri gözleriyle kara yağız atı arasında, her ikisinin siyah renge sahip olmaları bakımından bir ilgi kurmuştur:

Ararlar gerd-i süm-i edhemîn emlâk göklerde

Alurlar sürme mesrûran görürlerse eger havrâ (Lutfî, K. 3/12)

(Hüriler göklerde kara yağız atının tırnağındaki tozun mülkünü ararlar. Eğer görürlerse kendilerine sevinçle sürme alırlar.)

Cennette bulunan, on yaşında bir genç kızdan bahsedilmektedir. Şair bu genç kıızı hem süslü bir güle hem de hoş sözlü bir bülbüle teşbih etmiştir:

Tâze bir dûşîze-i deh-sâle viridi cennete

Hem gül-i zibâ idi hem ‘andelîb-i hoş-makâl (Lutfî, T. 14/3)

(Cennette on yıllık taze bir genç kız verdi. Bu genç kız hem güzel süslü bir gül idi hem de hoş sözlü bir bülbül.)

1.1.8.6. Arş/Ferş

Edebiyatta arş u ferş, yer ve gök anlamında kullanılan bir tabirdir. Arş, eski astronomi de bütün felekleri çevreleyen, hepsinin üste olan göğün sekizinci katı olarak bilinir (Pala, 2018: 27). Arş’ın tam olarak kapsayıcılığı ve büyüklüğü ise Allah’ın bilgisi dahilindedir (Gündüz, 1998: 41-42). Arş, Hz. Allah’ın kuderetinin yayıldığı yer olarak görülür: “Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş’a kurulan Rahmân’dır.” (Furkân 25/59, Ra’d 13/2). Lutfî Dîvân’ında arş ve ferş ile ilgili olarak aşağıdaki şu beyitleri kaleme almıştır:

Lutfî bu beyitte arşın manevî yüksekliğine, insânî anlayışı sahip olan Hümâ kuşunun dahi eremeyeceğini dile getirir:

O dergâha firâz-ı arşı ferş itmiş Hudâ ma‘nen

‘Ulûvv-i tâkına irmez Hümâ-yı fehm-i insânî (Lutfî, K. 1/24)

(Huda manen o dergâha arşın yüksekliğini yaymış, insânî anlayışın hüma kuşu o kubbenin yüceliğine eremez.)

Aşağıdaki beyitte, şanı yüce olan köşkün kıymetinin arşa kadar olduğu söylenilir. Sabâ rüzgârı niteliğiyle arşta bir döşeme olsa berraklaşır, saf hale gelir:

Kadr-ı kâşâne-i şânı yücedir ‘arşa kadar

Sâha-ı vasfına ferş olsa bulur safvı sabâ (Lutfî, K. 5/10)

(Şanı süslü köşkün kadri arşa kadar yücedir, sabâ rüzgârı vasfı nisbetinde bir döşeme olsa berraklık bulur.)

Şair, bu beyitte aşk derdinden çıkan âhın arşı geçebileceği üzerinde durmuştur. Hz. Peygamber’in miraç hadisesi de buna bir örnektir:

Kemterîn bir bendesinin nûr-ı feyz-i nisbeti

‘Arşı geçmiş dense togrudur çok âh-ı derd-i ‘aşk (Lutfî, K. 8/7)

(En değersiz bir kulun, nisbetin bereket nuru, aşk derdinin âhlarıyla arşı aşmış denilse doğrudur; çünkü aşkın çok derin âhları vardır.)

Arş bu beyitte; bir çadır, döşeme olarak düşünülmüştür. Gökyüzü kubbesinde bir çadırın kurulması, Hicaz sultanının arşı otağına bir döşeme kılmasına bağlanmıştır. Buradan hareketle sultanların otağlarının da arş gibi yücelik makamını belirtmek için kullanıldığı görülür:

Kurulursa yeri var haymesi bir târem-i çarh

‘Arşı ferş kıldı otağına çü sultân-ı Hicâz (Lutfî, G. 70/6)

(Gökyüzü kubbesine bir çadır kurulsa yeri var. Çünkü Hicaz’ın sultanı arşı otağına bir döşeme kıldı.)

1.1.8.7. Günah/ Cürm

İslam dininde, dinin emir ve yasaklarına uygun olmayan davranışların sonuçlarına günah denilmiştir. Günah iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki kişiyi Müslüman olmaktan çıkaran davranışlar iken ikincisi ise Allah’ın yasaklamış olduğu şeyleri yapmakla ilgili olan büyük ve küçük günahlardır (Gündüz, 1998: 148). Edebiyatta cürm de günaha benzer bir mahiyette, suç manasında kullanılmıştır (Devellioğlu, 2017: 168). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında geçen günah ve cürmle alakalı olan beyitler ise aşağıda belirtilmiştir:

Lutfî bu beyitte, feleğin yüzü ak kimselere attığı iftira ve zulmünden, yani feleğin zalimliğinden bahsetmektedir:

Yüz aklıklarının üstüne gaddâr felek

Anı ta karalara atma değil miydi günah (Lutfî, T. 16/6)

(Ey gaddâr felek! Yüzü ak, temiz olanların üzerine kara sürmek (iftira atmak) günah değil miydi?)

Beyitte şair, sevgilinin yüzünün günahlarla karardığını buna rağmen saçlarının beyaz kaldığını ifade eder. Bu çelişkili görünüm, hem fiziksel hem de manevî bir yozlaşma ve mahcubiyet duygusunu ima eder:

Gît gît siyâh rû-yı günâh u mû-sefid olup

Gel gel demekde bu yüzle hayf-ı ‘adem bana (Lutfî, G. 3/3)

(Ey sevgili! Günahla kararmış siyah yüzün ve beyaz saçlarınla, git git. Bana bu yüzle gel gel demek, yazık değil mi?)

Bu beyitte şair, günahların affı için şefa'at eden kişinin Hz. Peygamber olduğunu söylemek ister. Bu sebeple şair, günahların karanlığı içinde mumun ışığına dahi ağlayıp inler:

Günâhımçün şefî'â âh u zârım varsa sendendir

O zulmetgâh içinde şem'e-zârım varsa sendendir (Lutfî, G. 46/1)

(Günahlarım için şefa'at eden ah edip inlemem varsa sendendir. O karanlık yer içinde muma dahi ağlayıp inlemem varsa sendendir.)

Aşağıdaki beyitte günahlar, ümidin gözüne çekilen bir cila sürmesi olarak görülür:

Bîdâre âh-ı nîm-şeb olur medâr-ı feyz

Çeşm-i ümide kühl-i cilâdır günahımız (Lutfî, G. 73/4)

(Bereket devri gece yarısının uyanık ahı olur. Günahımız ümidin gözüne çekilen bir cila sürmesidir.)

Bu beyitte şair, günahlarından hatalarından pişmanlık duymadığını dile getirir. Bu sebeple de nefsinin tezkiyesini ister:

Gelmez ne hâl-i cürm u hatâdan nedem bana

Yâ rabb bîrûz-ı mahz-ı 'atâya nedem bana (Lutfî, G.3/1)

(Bana ne suçluluk halinden ne de hatadan pişmanlık gelir? Ya Rab! Bana azgın, değersiz nefsim pişmanlık ver.)

Aşağıdaki beyitte şair, birçok suçu ve günahıyla yatacak yerinin olmadığından bahseder. Bu haletle yine de bir mezarı varsa bunun sebebi Hz. Peygamber'in şefa'atidir:

O denlû ser-hümâr-ı cürm olup bilmem yatacak yer

Bu hâletle riyâzî bir mezârım varsa sendendir (Lutfî, G. 46/6)

(O denli baş suçun sarhoşu olup, yatacak yer neresidir bilmem. Bu haletle belli bir mezarım varsa sendendir.)

Günahların çokluğunun bir kum kalesine benzetildiği bu beyitte; kerem olan Hz. Allah'ın deniz seddi günahları temizleyen, affeden anlamındaki "Gaffar" isminin bir neticesidir:

Cürmünün çokluğu da olsa eğer kum kal'a

Sedd-i bahr-ı kerem-i hazret-i affâr mıdır (Lutfî, G. 60/6)

(Eğer suçumun çokluğu kum kalesi gibi çok olsa da, kerem denizinin seddi hazreti “Gaffar” mıdır?)

1.1.8.8. Tayy-i Mekân

Tayy sözlükte atlma, üzerinden geçme manasına gelir; tasavvufta ise “tayy-i mekân” olarak geçen tamlama yerin ayak altında dörülmesidir. Böylelikle bir şeyh veya kutb bir anda iki yerde görünebilir (Pala, 2018: 443).

Tayy-i mekân kavramı, Lutfî Dîvân’ında velilerin kerametlerinden biri olarak görülür. Veli de trenin tozu gibi hemen memleketten memlekte gider:

Çokdur veli kerâmeti tayy-ı mekân bir ‘adeti

Nâkil hemân vilâyeti gerdûne-i şimendüfer (Lutfî, G. 52/4)

(Velilerin kerameti çoktur. Tayy-i mekân bunlardan biridir. Veli de şimendişerin tozuyla hemen memlekten memlekte gider.)

Aşağıdaki beyitte, yolculuk sırasında saf saf dizilen nice düşkünlerin; tayy ile ne vadileri aşır gittiklerine değinilir:

Ne vâdîler iderler tayy nice üftâdeler bunda

Temekkünde cebel seyr-i revânda dâimâ saf saf (Lutfî, G. 99/4)

(Bu yolda nice düşkünler vardır ki, ne vadiler kat eder, ne dağlar aşarlar; manevî yolculukta bu engelleri saf saf geçerek ilerlerler.)

1.1.8.9. Mübarek Ay ve Geceler

Şuhur-u mübareke-i selase olarak adlandırılan üç aylar, manevî feyiz ve güzel haletlerin ahlaka ve ibadetlere yansıdığı mübarek zamanlardır. Bu aylardan ilki Recep, ikincisi Şaban ve üçüncüsü Ramazan’dır. Hadislere göre bu üç ay, diğer aylardan daha üstündür: “Recep ayının diğer aylara üstünlüğü, Kur’ân’ın, diğer sözlere üstünlüğü gibidir. Şaban ayının diğer aylara üstünlüğü, benim diğer peygamberlere üstünlüğüm gibidir. Ramazan ayının diğer aylara göre üstünlüğü ise Allah’ın, kullarına üstünlüğü gibidir.” (el-Aclûnî, III, 2019: 188). Asap ismiyle de bilinen Recep ayı; tövbe edenlere rahmetin, ibadet edelene nûrun yağdığı mübarek bir aydır (İmam-ı Gazâlî, 2024: 538). Faydalı bir yol demek olan Şaban ayı, amellerin Allah katına çıktığı, içinde Berat gecesini barındıran kıymetdâr bir aydır (İmam-ı Gazâlî, 2024: 541). Kızgın taş manasına gelen

Ramazan, günahların eriyip dökülmesine vesile olan orucun ve mükâfatı cennet olan sabrın ayıdır (İmam-ı Gazâlî, 2024: 544-545).

Mübarek aylar dışında barış ayları olarak da bilinen haram aylar vardır. Diğer ayların süsü niteliğinde olan bu aylar ise şöyledir: Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receptir (Sancaklı, 2017: 46-47; İmam-ı Gazâlî, 2024:538).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Divân'ında bu mübarek aylardan Recep, Şaban ve Ramazan ayı ile ilgili beyitlere; haram aylardan ise Recep ve Muharrem ayıyla ilgili beyitlere aşağıda yer verilecektir. Bunun dışında Lutfî'nin Dîvân'ında yer alan, mübarek gecelerden Mevlid ve Mi'raç gecesine de aşağıda değinilecektir:

Lutfî; Recep, Şaban ve Ramazan aylarında tutulan oruçlar ve iftarlar sebebiyle gönlü tok bir kimseye dönüştüğünü dile getirmektedir:

Feyz-i mevlâ ile dil-sîr olur 'âşık bunda

Recebiyyûn dahi şa'bân-ı ta'âm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/8)

(Âşık, Mevlanın bereketiye Recep, Şaban ve Ramazan aylarının dahi aşlarıyla gönlü tok bir kimse olur.)

Şair aşağıdaki beyitte, imsak ile Ramazan ayının geldiğini belirtir. Bu ayda tutulan oruçlar ve yapılan ibadetlerle Ramazan ayı, bütün ayların imamı haline gelmiştir:

Şimdi imsâk-ile temkîn olunûr anlara da

Bulunan hân-ı kerîmânda imâm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/9)

(Şimdi onlara da imsak ile tedbirli olunûr. Bulunan, Kerîm olan Allah'ın hanında Ramazan ayı bütün ayların imâmıdır.)

Bu beyitte şair, Ramazan ayının gelmesiyle cihanın düzene girdiğini ve gönüllerin huzur bulunduğunu dile getirmiştir:

Müjdeler buldu cihân tâze nizâm-ı Ramazân

Kılmadır dilleri tervîh-i merâm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/1)

(Cihan, Ramazanın taze düzeniyle müjdeler buldu. Ramazanın maksadı gönülleri rahatlatmakta, huzur vermektedir.)

Haram aylardan biri olan Muharrem ayı, her yılın başında insâna imkânsız gibi görünen bir şölen olması yönüyle ele alınmıştır:

Mâdâm ser-i sâlde her mâh-ı Muharrem

Âdemde muhâl olmaludur sûr demâdem (Lutfî, Müh. 38)

(Madem Muharrem ayı her yılın başında, insânda her an imkânsız gibi görünen bir şölen olmalıdır.)

Şair bu beyitte, son peygamber olan Hazreti Muhammed'in doğumundan bahsetmektedir. Hazreti Peygamber, on sekiz bin âlemin sultanı olarak görülmüştür. Onun doğumu sırasında Mekke'nin her köşesinde farklı olaylar meydana gelmiştir. Hazreti Peygamber'in doğduğu bu dönem de Mekke'de ise büyük bir cehalet baş göstermektedir. Bu sebeple şair, bu konulara dikkat çekmek istemiştir:

On sekiz bin 'âlemin sultânının ki mevlidi

Aç gözün her kûşesin gör kim ne 'âlem Mekke'nin (Lutfî, G. 105//7)

(Bu on sekiz bin âlemin sultanının mevlidi. Gözünü aç ki Mekke'nin her köşesini gör, kim ne âlem?)

Miraç hadisesinin anlatıldığı bu beyitte şair, aşkın nûrunu Mecnûn ve Leyla'dan almak yerine; İsrâ gecesinin sırrını ve parlaklığını tek başına almıştır:

Nûr-ı 'aşkı kılmadım Mecnûn'la 'Azrâ'dan ahz

Eyledim yek-lem'a-ı sırr-ı şeb-i İsrâ'dan ahz (Lutfî, G. 43/1)

(Mecnûn ile Azrâ'dan aşkın nûrunu almadım. Ben onu, sadece İsrâ gecesinin sırrından bir parıltı ile aldım.)

İsrâ gecesinde Hz. Peygamber, Cebraîl'in rehberliğinde miraca çıkmıştır. Fakat bu yolculukta Cebraîl, Sidretü'l Müntehâ'dan sonrasına geçememiş bu sebeple Hz. Peygamber kalan yolu tek başına devam etmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber, miraca çıkarken çeşitli sema katlarından peygamberlerin cisimleriyle görüşmüş ve onların tebriklerine de mazhar olmuştur (İmam-ı Gazâlî, 2024: 510-513):

Geçince lev denev haddinden ev edna ya minhâcın

İdüp tehniyyet ervâh-ı rûsul cismânî mi'râcın (Lutfî, Müsd. 3/2)

(Lev denev sınırından ev edna yoluna geçince, ruhlar âleminde peygamberlerin cisimleri Hz. Peygamber'in miracını tebrik ettiler.)

1.1.10. DİNLE İLGİLİ UNSURLAR

1.1.10.1. İman

Kur'an-ı Kerîm'de ise inanılması ve kabul edilmesi gereken hükümlere olan inanç, iman olarak görülür. İslam dininde iman, o denli önemlidir ki altı esası bulunur.

Bunlardan ilki ise kelime-i tevhittir (Gündüz, 1999: 189). İman dil ile tasdik edildikten sonra bütün hücelere işlenmelidir, iman zaman zaman artıp eksilebilir (Buhârî, I, 1987:161). Irâkî, “İstılâhutu’s-Sûfiyye” adlı eserinde; imanın Hz. Allah hakkında bir miktar bilgi, olduğunu dile getirir (Şimşek, 2017: 177). Hakiki iman Allah’ın varlığını tasdik etmek iken; sûfilere göre iman, kulluğu anlamak ve vuslata ulaşmaktır. Âşıklara göre iman, aşk ve hakikat mertebesinde Hz. Allah’ın vahdetanîyetini temâşa etmektir (Şimşek, 2017: 177; Uludağ, 1999: 265).

Lutfî Dîvân’ında şiirin süsü Tâhâ sûresinin zikriyken, imanın süsü de bu şiirin süsüyle süslenen bir ömürdür:

Zikr-i Tâhâ ile ver nazMînâ Lutfî ziynet

Ola manzûme-i ‘ömrüne de zeyn imânın (Lutfî, 109/5)

(Ey Lutfî! Şiirine süsü Tâhâ sûresinin zikriyle ver. Senin imanının süsü ömrünününde manzumesi olsun.)

Şair aşağıdaki beyitte, imanın nûrunu mumun alevine benzetir. Bu alev de bir fanus mahiyetinde hem imanın nûrunu korur hem de imanın nûrunu nefsin arzularından sakınır:

Nûr-ı imânı hevâdan sakınır tâ‘at-ı sâf

Şu‘le-yi şem‘eyi fânus gibi Lutfî yok lâf (Lutfî, Müf. 68)

(Saf olan ibadet imanın nûrunu arzudan sakınır. Ey Lutfî! Mumunun alevi bir fanus gibi, buna söylenecek söz yok.)

1.1.10.2. Müslüman

Selâm kökünden gelen Müslüman sözcüğü; teslim olan, boyun eğen manalarına gelmektedir. İslam dinin gerekliliklerini yerine getiren ve İslam’ın yaşam tarzını benimseyen kişi veya kişilere Müslüman denilmektedir (Gündüz, 1998: 275).

Lutfî’nin Dîvân’ında, XIX. asırda Müslümanlığın Hâlidî Şeyhi tarafından yaygınlaştığı ve bereket kazandığı dile getirilir:

Be hân-ı hânedân-ı Nakşbendî bâ salâ hânî

Çü feyz-i kutb-ı Hâlid şod müsellemler müslümânî râ (Lutfî, G. 15/2)

(Nakşibendî hanedanı olan hâna davet hani! Çünkü Müslümanlık, Hâlidî kutbunun bereketiyle kesinlik buldu.)

1.1.10.3. İslam

Selâm kökünden gelen İslâm; barış esenlik gibi manalara gelmektedir. Müslümanların tevhid inancına ve Hz. Muhammed'in rehberliğinde dinin getirmiş olduğu hükümlere İslâm denilmiştir (Uludağ, 1999: 274; Şimşek, 2017: 181). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Divân'ında İslam; belirli dinî hükümleri kapsayan, hayırlı kapılar açan, nûrlar saçan ve mübarek aylardan Ramazan'ın ehemmiyetini ortaya koyan özelliklere sahiptir:

İslama göre cihanın ruhu candan daha yücedir ki Hz. Allah'ın bereketi olan sözleri, Müslümanlar başlarında duymalıdır:

Cihânın rûhu İslâm'a göre cândan 'azîzdir ki

Duyarlar serlerinde kâl-ı hayr feyz-i yezdânî (Lutfî, K. 4/3)

(Cihanın ruhu İslam'a göre candan azîzdir. İnsanlar başlarında Allah'tan gelen hayırlı sözlerin lütfunu duyarlar.)

Şair, İslam'ın çok anılmasının Taybe'ye varan bir yol bulacağını söyler. Ağlamayı bırakan âşık, gözünün yaşını silse, İslam'ın kapısını görecektir ve ne çok nûrlar ile karşılaşacaktır:

Dirsens İslâmbol bol bol bul da bir yol Taybe'ye

Göz silüp bâb-ı İslâm'ı gör ne bol envâr vâr (Lutfî, G. 63/4)

(Bol bol İslambol dersen, bir yol bul da Taybe'ye; gözünün yaşını silip, İslam'ın kapısını gör! Ne bol nûrlar var.)

Şaire göre İslam tahtının zamanı Ramazan ayıdır, bu sebeple Ramazan'ın ehemmiyeti İslam dininde bulunmaktadır:

Rûy-ı dünyânın odur taht-geh-i İslâmı

Lutfi anda bulunur hayli mehâm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/12)

(Dünyanın yüzü, İslam'ın tahtı gibidir. Ey Lutfî! Ramazan'ın ehemmiyeti İslâm'da bulunur.)

1.1.10.4. Ümmet

İslam dininde aynı inaç ve değerlere sahip olan topluluk veya halk için kullanılmaktadır (Gündüz, 1998: 378). Lutfî Divân'ında ise ümmet; çaresizlerin çaresi olan Hz. Peygamber'in etrafında oluşan, cennetin asıl kaynağını bulan ve işrâk ehline eriştiren bir topluluktur:

Çâreler bî-çâre kılmışdı dil-i bî-çâremi

Çâre-sâzımken der-i ümmet-penâh-ı Mustafâ (Lutfî, G. 4/6)

(Çareler beni çaresiz bırakmıştı, gönlüm çaresizliğe düşmüştü. Oysa ben çare olmalıydım, ama çarem Hz. Mustafa'nın ümmetine açılan sığınak kapısıdır.)

Sâye-bahş-ı ser-i ümmet sırrı cûd û rahmet

Çetr-i sütr-i hatarât oldu siyâm-ı Ramazân (Lutfî, G. 124/7)

(Ne bu zencefil suyunu devlet içti, bu ümmet zencefil suyunda cennetin asıl kaynağını buldu hem de kevser suyunu içti.)

Bu tebşîrin olup da müjdecibaşısı her hâcî

İrişsün millet-i İslâma rağmı ehl-i işrâke (Lutfî, T. 5/14)

(Bu sevinçli haberin müjdecisi olan her hacı, İslâm milletine ve aydınlık ehline erişsin.)

1.1.10.5. Amel/Farz/Sünnet

Amel defteri; ahirette herkesin yaptığı iyilik ve kötülöklere göre verilecek olan bir defterdir (Pala, 2018: 22). Bu sebeple bir mümin cennete ulaşmak için iyi ameller edinmelidir. Farz, Allah'ın kesin olarak yapılmasını emrettiği uygulamalar iken; sünnet Hz. Peygamber'in yemesi içmesi gibi hayatı boyunca söylediği sözler ve yaptığı hareketlerle, insânlığa örnek olduğu uygulamalardır (Pala, 2018: 148; 415).

Aşağıdaki beyitte sünnetin farz gibi kabul edildiğinden bahsedilir. Bu durum aslında Hz. Peygamber'in sünnetlerine sıkı sıkı bağlanmaktan kaynaklıdır. Şöhretin kötü bir şey olduğunu bilenlerin, bu gizli yola gelmesi istenmiştir:

Yokdur 'amelce ruhsatı farz 'add iderler sünneti

Âfet bilenler şöhreti gelsün tarîk-i hufyeye (Lutfî, G. 135/2)

(Amelce izini yoktur fakat sünneti farz addederler. Şöhreti afet bilenler gizli yola gelsin.)

Gönlün Allah korkusu, gönlü deler. Fakat Allah korkusunun olduğu bu gönüllerin kimler olduğu bilinmemektedir. Zatında ve sıfatlarında eşî benzeri olmayan Hz. Allah'a olan korku sana bir ameldir, sus ve bunu kimseye söyleme:

Deler sehm-i dilin dillü o diller hâ değil ma'lûm

Gör ön son vâhiden vâhid sana 'âid 'ameldir sus (Lutfî, G. 88/3)

(Gönlün oku kalbi deler; ancak bu derin duygular kelimelerle tam ifade edilemez. Başlangıç ve son aslında birdir; sana düşen ise sadece kendine ait olan amelinle meşgul olmaktır, bu yüzden sus.)

Bu beyit amellerin nasıl yapılması gerektiği ve nelerin esas olduğu hakkında bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Lutfî'ye göre; Hz. Allah'ın emirlerini istekle yapmak, salih amellerde devam ve düzenlilik esastır:

Mesk-i emrullâh gerek tav'an değildir kürh-le

Olmalu sâlih 'amellerde devâm u ittîrâd (Lutfî, G. 40/2)

(Allah'ın emirlerini zahmetle değil, istekle yapmak gerektir. Salih amellerde devam ve düzenlilik olmalıdır.)

1.1.10.6. Fetva

Din adamları veya âlimler tarafından verilen şerî hükümlere denilir (Pala, 2018: 156). Tasavvufta ise kalbin sahibinin hükmü, vicdanın sesi olarak değerlendirilmektedir (Uludağ: 1999: 191).

Lutfî Dîvân'ında Sadü'ddîn Efendi'nin tedbirleriyle, şeyhülislamlık makamının çok sağlamlaştırıldığı dile getirilir. Dört fetva makamı gücünde olan şeyhülislamlık, fetvaların verildiği önem arz eden bir makam olarak görülmüştür:

Oldu çâr-erkân-ı fetvâ û meşîhat pek metîn

Ya'ni Sa'dü'd-dîn Efendi-i zevî't-temkîn ile (Lutfî, T. 6/3)

(Sadü'ddîn Efendilerin ihtiyatıyla, dört fetva makamı olan şeyhülislamlık pek sağlam oldu.)

Fetva ilminden bahsedilen bu beyitte, iyiliği ve takva yolunu göstermek fetva ilminin olgunluğundan kaynaklanmaktadır. Fazlın gücü ise, hep Hz. Allah'ın ilminden nasip edilmiştir:

Kemâl-i 'ilm-i fetvâ birr u takvâ

Yed-i fazlına hakdan hep muhavvel (Lutfî, T. 8/2)

(Fetva ilminin olgunluğu iyilik ve takvadır. Fazlın kudreti, haktan hep ısmarlanmıştır.)

Şair, bu beyitte hatır gözetilerek yapılan işleri eleştirir. Fetva gibi ciddi meselelerde bile doğruluk yerine hatırın ön planda tutulmasını, oldukça tehlikeli ve yanlış bir gidiş olarak görür:

Gerçi çok fetvâlar istiftâyâ tâbî'dir hemân

İltizâm-ı hâtır üzre bir gidiş ki pek yaman (Lutfî, M. 36)

(Aslında çok fetvalar fetva istemeye tabidir. Bir de hatır gözeterek yapılan öyle bir gidiş var ki, gerçekten çok fena!)

1.1.10.7. Put

Klâsik Türk Edebiyatında sevgili; güzelliği ve ilgisizliği bakımından bir putu andırır. Âşık da bu puta tapar, onun etrafında döner dolaşır (Pala, 2018: 78-79). Lutfî'nin Dîvân'ında ise put; Ferhat'ın, şanı yüce olan dağı aşkından delerek onun bir toprak parçası olduğunu görmesi ve gafletten uyanmasını ele alır:

O bir büt-gerdi çînî bilmeden âyîn-i dîn halkı

Firâz-ı kûh-ı şân-ı 'aşkdan irşâd eyledi Ferhâd (Lutfî, G. 39/6)

(O bir toprak putu, halkı çini nedir bilmeden dinî adet edinmiş. Ferhad, şanı yüce olan o dağı aşkdan irşat eyledi.)

1.1.11. DİNİ MEKÂNLAR

1.1.11.1. Mekke/Medine

Kur'ân-ı Kerîm'de "Beldeü'l-Emin" olarak geçen Mekke şehri, hem Mescid-i Haram'ı içinde bulundurması bakımından hem de Hz. Peygamber'in doğumunun ve nübüvvetinin gerçekleştiği yer olması bakımından mukaddes bir şehirdir (Gündüz, 1998: 63; Pala, 2018: 302). Mekke, Hz. Peygamber'in gönlü başta olmak üzere, hakikat makaMînâ ulaşan âşık ve "hakk-el-yakîn" makaMînâ ulaşan "insân-ı kâmil" şehri olarak da bilinmektedir (Şimşek, 2017: 229).

Eski adı Yesrib olan ve "Belde-i Tayyibe" olarak da bilinen Medine şehri, hicret zamanında Hz. Peygamber'e ve ashabına kucak açarak onları ağırlamıştır. Bundan kaynaklı olarak da peygamber şehri ünvanını almıştır. Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesiyle Medine, İslam devletinin başkenti haline getirilmiştir. Günümüzde Hz. Peygamber'in kabri de Medine'de bulunmaktadır (Gündüz, 1998: 63; 171; 253; 257-258).

İslam dininin yaygınlık kazanmasıyla birlikte Mekke ve Medine şehirlerinin önemi artmıştır. Hac görevini yerine getirmek isteyen Müslümanlar bu kutsal şehirleri

ziyaret etmişlerdir. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Dîvân'ında Mekke; hac ibadatiyle ve kalp meclisi olarak da bilinen Kâ'be ile birlikte ele alınmış, Nebîlerin şehri ve mescidi olarak görülmüştür.

Şair bu beyitte, haccını tamamlayarak hacı olan kişiye seslenir. Nebîlerin alınlarını secdeye koydukları, kible yerleri aslında Hz. Allah'ın anıldığı kalp meclisleridir. Mekke'nin kadri de bundan bilinmelidir:

Kalb-gâhıdır cibâh-ı mürselîne kible-gâh

Bundan artık kadrini ey hâcî fafhem Mekke'nin (Lutfî, G. 105/8)

(Nebîlerin alınlarına kible yeri olan Mekke, aynı zamanda nebîlerin kalp meclisidir. Ey hacı! Mekke'nin yüce kadrini bundan bil artık.)

Lutfî Dîvân'ında Medine; vahdetin nûru, nûrun parlayışına katılan şehir övgüleriyle ele alınırken Medine'de yapılan basit işlerin bile ibadet olabileceğine değinilmiştir. Lutfî Medine şehrini, zaman zaman Taybe ismiyle de zikretmiştir. Hz. Peygamber'in Medine şehrine verdiği önemden kaynaklı olarak şair, gökkubbeyi tutan çadırın altın ipinin Medine'de olduğunu dile getirmiştir. Lutfî, Medine şehrinin peygamber şehri olarak anılmasından hareketle, Taybe'nin sonsuza dek kalacağı yerin, halis cennet olduğu kanısındadır:

Tâbişine telâhukıdır nûr-ı vahdetin

Bahşışine metâlib-i ümmet Medînedir (Lutfî, G. 44/2)

(Vahdetin nûru, nûrun parlayışına katılmaktadır. Ümmetin talepleri bahşışine katılan ise Medine'dir.)

Ey rızâ-cûyâ-yı hû beyhûde sûye kılma pû

Uyusa 'aynın 'ibâdet 'ayn-ı h'âbı Taybe'nin (Lutfî, G. 106/7)

(Ey rıza ırmağı! Irmağın huyu belli ona yön kılman, araştıрман beyhude. Taybe'nin (Medine'nin) gözü uyusa, uyuyan gözü ibadettir.)

Sayebân-ı emn u âsâyış değil mi 'âleme

İşbu gökkubbe otâğ-ı zer-tınâbı Taybe'nin (Lutfî, G. 106/8)

(Güvenlik ve emniyetin gölgelik mahiyetindeki koruyuculuğu âleme değil mi? İşte bu gökkubbe Taybe'nin (Medine'nin) çadırının altın ipidir.)

Bunda ol dirlik dilersin dîr u gec ey mürde dil

Mahz-ı cennetdir bakî müstetâbı Taybe'nin (Lutfî, G. 106/10)

(Ey ölü gönül harcından geç, bunda o huzuru dilersin. Taybe'nin (Medine'nin) bakî olduğu yer halis cennettir.)

1.1.11.1.1. Kâ'be (Mescid-i Harâm)

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Kâ'be, Mescid-i Harâm ismiyle zikredilen ve insânlar için yeryüzünde inşa edilen ilk mabet olma özelliğini gösteren kutsal mekânlardandır (Güç, 1993: 271; Gündüz, 1998: 207). Beytullah olarak da adlandırılan bu kutsal mabet; hem İslâm'ın ilk kıblesi hem de nebîler mescididir. Çünkü Kâ'be'nin ilk inşası Hz. Âdem peygambere zamanında gerçekleşirken, onarım faaliyetleri Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl dönemlerinde tamamlanmıştır. Hz. Peygamber döneminde ise Mekke'nin fethiyle birlikte, Kâ'be tamamen putlardan temizlenmiş, İslâm dinî resmen bu dönemde vuku bulmuştur (Gündüz, 1998: 207). Kâ'be; Hac, umre başta olmak üzere tavaf ve say ibadetlerinin yapılp, Hz. Allah'a niyazlar edildiği, günahların temizlenme imkânı bulunduğu dinî bir merkezdir (Güç, 1993: 272). Lutfî Dîvân'ında Kâ'be; nûrların taksim yeri, Hz. Allah'ın verdiği rızıkların bereketi, kalbin yeri, gönül hitabındaki tecellî, inceliklerin mertebesi, makamların en yücesi, cihan çeşmesinin gözbebeği, Selâm kapısının yüz görümlüğü ve Hz. Allah'ın evidir:

Sevdâlısına nûr-ı sevâdı yüz aklığ

Her bir cihetle maksem-i envâr Ka'bedir (Lutfî, G. 45/6)

(Karanlığın nûru sevdâlısına yüz aklığ olur, her bir yönde nûrların taksim yeri Ka'be'dir)

İcnâs-ı nakd-ı feyz-i hüdayı etek etek

Bây u gedâya eyleyen işâr Ka'bedir (Lutfî, G. 45/9)

(Allah'ın cinslerin nakdi üzerindeki bereketini belirleyen, zengin ve yoksulu bildiren Ka'be'dir.)

Açmasan revzen-i kalbin eğer perdesini

Çeşmine kalb-geh-i Ka'be dahi târ gelür (Lutfî, G. 58/4)

(Eğer kalp penceresinin perdesini açmazsan, gözüne kalbin yeri olan Ka'be dahi dar gelir.)

Duydu setrinde hitâb-ı dile sad lebbeyki

Ka'bede kendü tecellîsine hayrân idi Kays (Lutfî, G. 78/8)

(Gönül hitabının setrinde yüz lebbeyki duydu, Kay's Ka'be'de kendi tecellisine hayran idi.)

Üzülüp Ka'be vedâ'ıyla 'aceb üzüm üzüm

Geçmeden merhale-i haddeyi tel oldu özüm (Lutfi, G. 118/1)

(Acep, Ka'be vedasıyla üzülüp üzüm üzüm, inceliğin mertebelerini geçmeden tel oldu adeta özüm.)

Gecdiler haddeyi hep Ka'be-yi maksûda eren

Lutfi mihnet-zedenin çektiği geçdi hadden (Lutfi, Müf. 53)

(Ka'beyi maksuda erenler hep haddeyi geçtiler. Lutfi gibi mihnet zedenin çektiği hadden geçti.)

Ka'be kim merdümün çeşm-i cihân oldu 'ayân

Kurre-i 'ayn idinmez mi anı hâs-ıla 'âm (Lutfi, K. 2/11)

(Ka'be ki cihan çeşmesinin gözbebeği gibi aşikâr oldu. Haslara ait olan gözün parlaklığı onu ayırt edemez mi?)

Göricek dîde-i terbiyeti o dem cân be-dest

Yüz görümlük diyelim işte sana Bâb-ı selam (Lutfi, K. 2/8)

(Can o zaman el ile terbiyetin gözünü görecektir. Selam kapısı işte sana bu sebeple yüz görümlük diyelim.)

Türkçesi Allah evi dendi yeter ana şeref

Bâb-ı vasfında örümceklik olur nesc-i kelam (Lutfi, K. 2/12)

(Türkçesi Allah evi denildi, bu şeref ona yeter. Kelamın dokuması, vasfının kapısında örümceklik olur.)

1.1.11.1.2. Hacerü'l Esved

Mekke'de Kâ'be duvarında bulunan siyah taş "Hacerü'l-Esved" denilmiştir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber Kâ'be'nin tamiri sırasında bu mübarek taşı yerine yerleştirmek isteyen kabileler arasında arabuluculuk yaparak, olası bir tartışmayı önlemiştir (Gündüz, 1998: 191). Aşağıdaki beyitte geçen "min kabli" ifadesi Enâm sûresinde şöyle ele alınmıştır: "Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkân ve iktidarı onlara vermiştik. Onlara bol bol yağmur yağdırmıştık. Topraklarından nehirler akıttık. Sonra da günahları sebebiyle onları helâk ettik ve arkalarından başka bir nesil var ettik." (Enâm 6/6). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî

de önceki nice nesillerin helâk oluşunu Enâm sûresinden hareketle dile getirmiş ve yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Peygamber'in ve onun zamanında yaşayan kabilelerin birlik içerisinde Hacerü'l-esadı Kâ'be'ye yerleştirdiklerini göz önüne alarak, Hacerü'l esadın ve onun bu güzel davranışının sünnet olarak kaldığını dile getirmiştir:

İhtirâmen Hacerü'l-es'ad'ı takbîl idelim

Kaldı sünnet bize çün min kabli Fahre'l-enâm (Lutfî, K. 2/14)

(Saygı duyulan Hacerü'l-esadı öpelim, tebrik edelim. Çünkü o yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'den (a.s.m) bize sünnet kaldı.)

Lutfî, bu beyitte ise Hacerü'l-Esved'in diğer taşlar gibi sıradan bir taş olmadığını dile getirir. Onun parçalanmış olması kıymetini azaltmamış tam tersine kadrini daha da yüceltmıştır:

Pârelense bu tecellîye erer mi her hâcer

Kim verir elmâs olursa ger bu kadre müşteri (Lutfî, T. 1/10)

(Her taş parçalansa bu tecellîye erer mi? Eğer bu kıymete talip olursa kim elmas verir?)

1.1.11.1.3. Altın Oluk

Kâbe'nin damında biriken yağmur suları altın oluşun ucunda bulunan ve suyun hafifçe akmasını sağlayan "lihyetü'l mîzâb" (oluğun sakalı) veya "zaknü'l-mîzâb" (oluğun çenesi) denilen yere hafifçe akmaktadır (Özel, 1989: 537-538). Bu sebeple Lutfî, aşağıdaki beyitte yağmur damlalarını gözyaşlarına benzetilmiş ve Mizap'tan aşağı akmasının günahları temizleyeceğini dile getirmiştir. Çünkü bu oluk Allah'ın "El-Gaffar" adına mazhar olmuştur:

Zîr-i Mîzâb'da rîzân idelim âb-ı sirişk

Kıldı Gaffâr anı çün kim çirk-şû-yı âsâm (Lutfî, K. 2/16)

(Gözyaşlarıyla Mizap'dan aşağıya doğru akıp gidelim. Çünkü Allah onu "Gaffar" adıyla, günahların kirlerini yıkayan bir oluk kıldı.)

Mültezem Altınoluk'tan akan zemzem suyu, Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in ayrılık yeridir. Bu sebeple burada yapılan ibadetler de yaşananları hatra getirmek içindir:

Edâ kıl zemzeme ile Mültezem Altûnoluk'da

Makâm u Hicr-i İbrâhîm u İsmâ'îl'de hattâ (Lutfî, T. 17/15)

(Mültezem Altınoluk'da zemzeme ile üstüne düşeni yerine getir. Hatta bunlarla kalma, İbrâhîm ve İsmâîl'in ayrılık makamında da üstüne düşeni yerine getir.)

1.1.11.1.4. Ravza-i Mutahhara (Mescid-i Nebvî)

Hız. Peygamber'in Medine'de bulunan kabrine "Ravza-i Mutahhara" denilmektedir (Gündüz, 1198: 319). Yeşil bahçe olarak da geçen "Ravza-i Hadra"dan anlaşılan ise nefis-i mülhime mertebesidir (Şimşek, 2017: 284). Hız. Peygamber, Mescid-i Nebvî'de bulunan evi için: "Evimle minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir." demiştir (el-Aclûnî, III, 2019: 435). Lutfî'de bu hadise aşağıdaki beyitte yer vermiştir:

Vasf u na'tı zât-ı cennetle o memdûhu'n-nebî

Bâ-hadîs-i eşref-i mâbeyni beyti ve minberi (Lutfî, T. 1/19)

(Vasfı ve na'tı cennet zatıyla övülen o nebînin evi ve minberi arası o şerefli hadise mazhardır.)

Lutfî, Abdülmecid Han zamanında Mescid-i Nebvî'nin onarılmasına tarih düşmüştür. Bu beyitte de Abdülmecid Sultan'ın ve nebîlerin yaratılışlarındaki ol emrinin övgü vesilesi olduğuna değinilmiştir. Kıymeti çok yüce olan ravza, onarıldığında içindeki hazineleri ortaya çıkarmıştır:

Âb-rû-yı künfekân u enbiyâ u sultânın

Ravza-ı 'ulyâsı ta'mîrinde açdı cevheri (Lutfî, T. 1/3)

(Sultanın ve nebîlerin yaratılışlarındaki ol emri iftihâr vesilesidir. Çok yüce olan ravza, onarıldığında içindeki cevheri açtı.)

Hız. Peygamber'in evinin üstü sadece bir çatı iken, zaman içinde hem ravza haline hem de kubbeler yapılarak cami haline getirilmiştir. Bu sebeple şair, feleğin her bir kubbesinin bir övgü kaynağı olduğunu dile getirir:

Sakf iken fevkü'l-harem hem ravza yapıldı kîbâb

Künbed-i eflâkın oldu her biri bir mefharı (Lutfî, T. 1/17)

(Haremin üstü çatı iken hem ravza hem kubbeler yapıldı. Feleğin kubbesinin her biri bir iftihar vesilesi oldu.)

İki âlemin sultanı olan Hız. Peygamber'den bahsedilen bu beyitte, yeniliğin bereketi Hız. Peygamber'in ravzasından gelmektedir. Şair tarafından gülbahçesine benzetilen ravza, toprağa bakışını çevirse kıskançlık eder:

Alur sultân-ı kevneyn ravzasından feyz-i nev çün kim

Gülistân reşk ider ‘atf-ı nazar buyurursa ber-hâke (Lutfî, T. 5/6)

(İki âlemin sultanı ki, yeniliğin bereketini ravzasından alır. Çünkü gülbahçesi, toprak üzerine nazarını çevirse kıskançlık eder.)

Şairin istifham sanatına başvurduğu aşağıdaki beyitte, Hz. Peygamber’den kalan mübarek emanetlerin saygıyla ravzaya alındığı dile getirilir:

Alındı ravzaya ta‘zîmle ol mes‘ûd emânetler

Kimin kalmışdı rikkatden mecâli eşkîn imsake (Lutfî, T. 5/10)

(O mübarek emanetler ravzaya hürmetle alındı. Kimin gözyaşının mecâli incelikten imsak zamanına kalmıştı?)

Şairin kendine seslendiği bu beyitte, ravzaya verilen değer göz önüne alındığı görülmektedir. Bu sebeple şair, Hz. Peygamber’in ravzasına yüz sürerse, vücudunu ravzanın mübarek toprağı ile şekillendirecek, böylelikle her iki dünyasını da kurtaracaktır:

O hâk-ı ravzaya yüz göz sürersen bir dahi Lutfî

Vücûdı anda ifnâ kıl hemân her dü-serâdan geç (Lutfî, G. 32/5)

(Ey Lutfî, Bir daha o ravzanın toprağına yüz sürersen, hem vücudunu onda şekillendir, her iki dünyadan geç.)

1.1.11.1.5. Mînâ

Arapça’da insânların toplandığı ve kan akıntıları yer Mînâ olarak adlandırılmıştır. Hz. Âdem burada cenneti arzu etmiş ve Hz. İbrâhîm’e burada gökten inen bir koç ihsan edildiği rivayet edilmiştir. Mekke ve Müzdelife arasında yer alan Mînâ; şeytan taşlama ve kurban kesme gibi hac ibadetlerinin yerine getirildiği yerdir. (Şener, 2020: 96-97; Gündüz, 1998: 262).

Lutfî, aşağıdaki beyitte Mînâ’dan bir dağ olarak bahsetmiş ve Hz. Allah’ın gizli olan rahmetinin orada bulunduğunu dile getirmiştir:

Kenz-i rahmet rasadîdir samedî bak o cebel

Talması nâle-i lebbeyk ‘asrdan tâ şâm (Lutfî, K. 2/21)

(Bak o dağ, Samed olan Hz. Allah’ın gizli olan rahmetidir. Lebbeyk iniltisi o asırdan tâ akşam dalmasının gözlemine aittir.)

Şair, Arafat ve Mînâ da ihtişamlı bir rehber olunması gerektiğini dile getirir. Arafat ve Mînâ da inatla yapılan şeytan taşlama gibi ibadetler, tozun toprağıyla perdeleri ihtişama çeker:

‘Arafât u Mînâ’da debdebe-i mevkebin ol

Gerd-i rağm ile çeke perdeleri kevkebe tâ (Lutfî, K. 5/49)

(Arafat ve Mînâ’da ihtişamlı bir rehber ol. İnadin, toz ve toprağıyla perdeleri tâ gökyüzüne çeksin.)

1.1.11.2. Mısır

Hız. Yûsuf Peygamberin hayatının ve nübüvvetinin geçtiğı Mısır, Klâsik Türk Edebiyatında adından sıklıkla bahsedilen bir ülkedir. Şeker kamışının Mısır’da çok olmasından hareketle şairler, bu hususa da şiirlerinde yer vermişlerdir (Pala, 2018: 315). Lutfî de Divân’ında Mısır; Hız. Yûsuf peygamberi anımsattığından onun güzelliğı sebebiyle ele alınmıştır. Muhabbeti hoş olan kişı nebîlerin nûrunun yardımını her yerde bulabilir. Fakat ihsan dolu olan Mısır, Hız. Yûsuf’a ve onun güzelliğine henüz doyamamıştır:

Neyl-i pür-tâmi-i ihsânı fakat Mısır’a mı hâs

Bulur her yerde muhibbi meded nûr-ı nebevî (Lutfî, K 6/3)

(Muhabbetli hoş kişı her yerde nebîlerin nûrunun yardımı bulur. Fakat ihsan dolu olup, doymayan arzu Mısır’a mı has?)

Lutfî aşğıdaki beyitte, Hız. Yûsuf’un güzelliğinin Mısır’ı dolunay haline getirdiğini dile getirmiştir. Onun güzelliğini kıskanan sazcı da eskimiş bir keten gibi yeni dolunayın karşısında fesatlanarak fitne sahibi olmuştur:

Olur kettâni-veş hep sâzkâr fitne fersûde

Edince Mısır’ı bedristan cemâl-i ahsen-i Yûsuf (Lutfî, G. 100/4)

(Yusuf’un en güzel yüzü Mısır’ı dolunay gibi aydınlatınca, süsle gösterişle iş yapan tüm fitneci sanatçılar, eski keten gibi yıpranmış ve değersiz kalır.)

1.1.11.3. Hicaz

Arap yarımadasında bulunan Hicaz bölgesi; güneyinde Taif, Mekke ve Cidde şehirlerini kuzeyinde ise Medine ve Yanbu’ya kadar olan bu kısım, İslam dinî ve tarihi açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu bölgenin İslamlam dinine alışma süreci, Mekke’nin Müslümanlar tarafından fetih edildiğı, Hız. Peygamber döneminde

gerçekleşmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber kimi çevreler tarafından Hicaz’a gelen peygamber olarak da anılmıştır. Dinî ilimlerde öne çıkan Hicaz’ın lehçesi adeta Kur’ân’ı Kerim’in Arapçasıyla bütünleşmiş, vahyin ve İslam’ın lisanı haline gelmiştir (Küçükkaşcı, 1998: 432-437). Klâsik Türk Edebiyatında Hicaz bölgesi mübarek şehirleri içinde barındırdığından ve bir musukî terimi olarak da kullanılması bakımından şairlerin dikkatini çekmiştir (Pala, 2018: 206).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında en çok zikredilen yerlerden birisi Hicaz olmuştur. Şair, Mekke ve Medine şehirlerini içinde barındırmasından kaynaklı olarak Hicaz’a ayrı bir önem atfetmiştir. Lutfî’ye göre Hicaz; sır dilinin her bir dikenini, Rum diyarının gülbahçesi, insânı ferahlatan bir musukî makamı, meşhur devedikeninden güller açan diyar, manevî mertebelerin en yücesi, şairin yoluna başını ayağı ettiği mübarek şehir ve mecazî aşkın arzusunda bir kanattır:

Her hârî bir zebân-râz kim Hicâz’dır

Lutfî nedir ki verse bu Rûm gülşeni bana (Lutfî, G. 7/5)

(Sır dilinin her biri dikenini ki Hicaz’dır. Lutfî, bu Rum (Anadolu’nun) gülbahçesini bana verse nedir ki?)

Olalı gayrı ferah-nâk makâmât-ı Hicâz

Dinlemem başka nevâ câna ‘araz-ı bâr gelür (Lutfî, G. 58/7)

(Gayrı Hicaz makamı ferahlı oldu. Başka nağme dinlemem, cana sıkıntı alameti gelir.)

Çün Hudâ kıldı cinânını mekkâre ile saff

Gül-i ra’nâlar açar şûk-ı muğaylân-ı Hicâz (Lutfî, G. 70/4)

(Allah, cennetini kervancıların saflarıyla bezeyince, Hicaz’ın deve dikeninden güzel hoş güller açar.)

Okunûr minber u mahfelde ki da’vât-ı behî

Kutbdur dâiresi katar-ı Hicâz u Hemsâ (Lutfî, K. 5/9)

(Güzel davet ki minber ve mecliste okunur. Mekke-i Mükerreme ve Hicaz’ın sıra dairesi manevî mertebelerin en yükseği olan makamdır.)

Yâ Rab eyile dilimi seyr-i ser-ihvân-ı Hicâz

İdeyim pâ serimi olmağa pûyân-ı Hicâz (Lutfî, G. 70/1)

(Yâ Rab! Gönlümü Hicaz'ın samimi başı olan seyr eyle. Hicaz'ın koşucusu olmaya başımı ayağım edeyim.)

Per olup 'aşk-ı mecâzîsi hevâsıyla Hicâz

Pîşrev-i nağme-i her hâr-ı mugaylân idi Kays (Lutfî, G. 78/4)

(Mecazi aşkın arzusuyla kanat olup Hicaz, ateşin yakıcı olan her nağmesinin öncüsü idi Kays.)

1.1.11.4. Yemen

Edebiyatta melekût âlemi, nefis-i nâtuka ve ruhlar âleminden kinayeli olarak kullanılan Yemen, Arap yarımadasında yer alan bir ülkedir (Şimşek, 2017: 386). Klâsik Türk Edebiyatında ise daha çok Akik taşının Yemen'de bulunması ve Şeyh Sanân'ın memleketinin Yemen olması sebebiyle ele alınmıştır (Pala, 2018: 482). Lutfî Dîvân'ında Yemen; sevgilinin dudağının akik taşına, dişinin ise bir inciye benzemesi bakımından ele alınmıştır. Akiğin ve incinin taneli olmasından dolayı şair, Yemen'i taneyle gezdirmektedir:

Dürr-i dendân u 'akîk-i leb-i cânân emeli

Bizi gezdirmededir Lutfî 'adette Yemen'i (Lutfî, Müf. 36)

(Sevgilinin arzusu dudağının akik ve dişinin inci olmasıdır. Lutfî bizi, taneyle Yemen'i, gezdirmededir.)

Lutfî yukarıdaki beyitte olduğu gibi bu beyitte de; Yemen neşesini sevgilinin mücevher kutusuna benzeyen ağzına, dişlerini akik taşına ve dudağını ise la'l taşına benzetmiştir. Buradan hareketle Şeyh Sanân'ı da içine düştüğü aşktan, içinde mücevherler saklayan bir dudak haline geldiğini dile getirmiştir:

Yemânî şûhunun dürr-i 'Aden dürc-i dehânında

'Akîk-i la'l-ı San'ânîyi sun'ullah dudag itmiş (Lutfî, G. 81/3)

(Yemen neşesinin cennet incisine benzeyen mücevher kutusu olan sevgilinin dişinde akik taşı, dudağında ise la'l taşı, Allah'ın kudretiyle Şeyh Sanân'ı içinde mücevherler saklayan bir dudak haline getirmiş.)

İKİNCİ BÖLÜM

RÂGİP PAŞA-ZÂDE LUTFÎ DÎVAN’INDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

2.1. TASAVVUF

Hız. Peygamber döneminde Mescid-i Nebvî’nin sofasında barınan yoksul sahâbîlere “Ashâb-ı Suffe” adı verilmiştir. Bu sahâbîler, yokluk ve yoksulluğu benimseyerek sade bir hayat tarzı sürdürdüklerinden dolayı “sûfî” olarak anılmış; onların bu hâl ve davranışları ise “tasavvuf” olarak adlandırılmıştır (Gölpınarlı, 1985: 7).

Bunun yanı sıra, tasavvuf kelimesinin kökenine dair farklı görüşler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, kelimenin Yunanca “Sofes” (bilge) sözcüğünden Arapçaya uyarlanarak “sûfî” teriminin buradan türediği yönündedir (Gölpınarlı, 1985: 9).

Tasavvuf, birçok tanıma konu olmuş, geniş ve derin anlamlar taşıyan bir kavramdır. Bir denize benzetilen tasavvuf, kişinin tüm varlığını Allah’a adayarak, fenâ fi’llâh makaMinâ ulaşması olarak yorumlanmıştır (Lings, 1986: 9, 31).

Tasavvufa dair bazı klasik tanımlar ise şunlardır: Ma’rûfu’l-Kerhî’ye göre tasavvuf, hakikati idrak etmek, mâsivâyâ (Allah dışındaki her şeye) gönül bağlamamak ve yaratılışın gayesini anlamaya çalışmaktır. Osman el-Mekkî tasavvufu, kulun her an Allah’ı anması ve sürekli zikirle meşgul olması olarak tanımlar. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre ise tasavvuf, kişinin nefsinde fânî olup Hakk’ta bâkî kalmasıdır (İz, 1969: 29; 38; 40).

Râgıp Paşa-zâde Lutfî’nin Dîvânı, içerdiği çok sayıda tasavvufî kavram bakımından dikkat çeken önemli bir eserdir. “Tasavvufî Kavramlar” başlığı altında, eserde yer alan ve tasavvufun alanına giren çeşitli kavramlar ele alınacak; söz konusu kavramlar, beyitler üzerinden değerlendirilecektir. Böylece şairin tasavvufî düşünceye olan yaklaşımı ve bu yaklaşımın şiirlerine yansımaları ortaya konulacaktır.

2.1.1. TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

2.1.1.1. Tevhid

Tasavvufî düşüncede tevhid, yalnızca Allah’ın birliğine inanmakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda Allah’ın eşsiz, benzersiz ve mutlak varlık olduğuna kesin bir imanla bağlanmaktadır. Tevhidin hakîkati, görünüşte kesret barındıran âlemin aslında bir tek

hakîkatin tecellîsi olduğunu ifade eder. Bu bağlamda tevhid, Hakk’tan kula gelen ilahî sırlar olarak da değerlendirilir (Üstüner, 2014: 65-66). Seyyid Kutup’a göre, Allah’a yönelen gerçek tevhid inancı, insânı başka insanlara kulluk etmekten kurtarır; böylece kulluk yalnızca Allah’a yönelir (İnce, 2022: 123). Tasavvuf geleneğinde, tevhid çok katmanlı bir hakikat olarak ele alınır. Bu katmanlar içerisinde, fiil tevhidi, sıfat tevhidi ve zât tevhidi önemli yer tutar. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olanlar, fiillerde yalnızca Allah’ı fâil, isimlerde yalnızca onu müsemma, sıfatlarda ise sadece onu mevsuf olarak görürler (Uludağ, 1999: 535). Bu anlayış, varlıkta Allah’tan başka bir hakîkatin bulunmadığını gözler önüne serer.

Tevhid, sâliğin eğitim sürecinde rehberlik eden manevî bir kaynaktır. Bu sebeple Mevlânâ Hâlid, tasavvuf yoluna giren sâlikin terbiyesinin, tevhid denizinde gerçekleşeceğini dile getirir. Zikre başlarken sâlikin söylediği “lâ” lafzı, kalpteki kötü hasetleri süpüren bir işlev görürken; “illâ” lafzı, kalbi Allah’ın nûruyla doldurmaya vesile olur. Bu bağlamda “kelime-i tevhid”, sadece sözlü bir tekrar olarak görülmemelidir (Bostancı, 2022: 59-60).

Tevhid düşüncesi, tasavvufî eğitim sisteminin yapısında da temel bir unsur olarak yer alır. Özellikle Nakşibendî tarikatında, Abdullah Gücdüvânî tarafından geliştirilen temel prensipler; yâdkerd (Allah’ı zikretmek), bâzgeşt (Allah’a dönüş), nigâhdâşt (kalbi muhafaza etmek) ve yâddâşt (Allah’ı unutmamak) tevhid esasına dayandırılmıştır (Kavak, 2013: 126). Bu prensipler, sâlikin manevî yolculuğunda ilerlemesi ve Allah’ın zât ve sıfatlarını idrak edebilmesinde oldukça önemlidir.

Aşağıdaki beyitte de Lutfî, ömrünün sonunda “kelime-i tevhid” sözünü yani “lâ ilâhe illallah” zikrini dile getirerek, bu dünyadan göçmeyi niyaz etmektedir:

Olıcak ömrümüz ahir biz de ey rabb-i latîf

Kavl-i tevhîdinle eyleyelim hatm-i kelam (Lutfî, K. 2/37)

(Ey en ince işelerin bütün inceliklerini bilen Rabb'im! Ömrümüz bir gün son bulacak, biz de kelamın hatmini senin tevhidinin (lâ ilâhe illallah) sözleşmesiyle bildirelim.)

Şair, İbn Arabî’nin iki büyük eseri olan “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye” ve “Füsûsü’l-Hikem” üzerinden “vahdet-i vücûd” anlayışına bir gönderme yapmaktadır. Bu eserleri

okuyan kimseler eşyanın hakikatini yani tevhidi gören canlardır, bu sebeple ikilikte kalmazlar. Çünkü Allah'ın birliği murat sahiplerine apaçık görünür:

Yohsa koymaz ikilikde bunlar ehl-i hâhişi

Cân-ı tevhîd-bîne 'ayândır Fütûhât u Füsûs (Lutfî, Muh. 1/3)

(Tevhidi gören câna Fütûhât ve Füsûs âşikardır. Gerçek murat sahipleri, ikilikte durmazlar.)

2.1.1.2. Vahdet/Kesret

Tasavvuf düşüncesinde varlık anlayışı, “vahdet” ve “kesret” kavramları etrafında şekillenir. “Vahdet”, Allah'ın zatında ve varlığında mutlak tekliğini ifade ederken, “kesret” ise O'nun isim ve sıfatları vasıtasıyla kâinatta tezahür eden çokluk hâlidir. Bu çokluk, hakiki bir varlık değil, birliğin zuhuratıdır. Yani çokluk, Hakk'ın isim ve sıfatlarının aynalarda yansması gibidir. Bu bağlamda kesret, sadece bir tezahür olarak kabul edilir; zira Hakk'tan başka hakikî varlık yoktur. Tasavvufî anlayışta vahdetin özü, kesret aynasında görülen varlık görüntülerini aşp, onların ötesinde “Hakk'ı Hakk için” görebilmek ve bu çokluk içinde birliğin hakikatine ulaşabilmektir (Şimşek, 2017: 369; Uludağ, 1999: 309-310).

Lutfî aşağıdaki beyitte; Hak yoluna girmek isteyen sâliklere, vahdetin mahiyetini kavramak arzusunda olanlara ve birden bine ererek manevî mertebeleri kat etmek isteyen kimselere seslenmektedir. Lutfî, bu bağlamda sâliğe; gizli zikri esas alan ve manevî terbiyede istikametli bir yol sunan Nakşbendî-Hâlidî tarikatına intisabı tavsiye ederek davette bulunmaktadır:

Hak yoluna girsem diyen vahdet nedir bilsem diyen

Birden bire ersem diyen gelsün tarîk-i hufyeye (Lutfî, G. 135/7)

(Allah'ın yoluna girmek isteyen, birliğin ne olduğunu öğrenmek isteyen, hiç vakit kaybetmeden Allah'a ulaşmak isteyen, (bu) gizli zikir yoluna gelsin.)

Hız. Muhammed'in ilahî bir kuderetle ayın ikiye bölünmesi emri, Kur'an-ı Kerîm'in Kâmer sûresi, birinci ayetinde şu şekilde ifade edilmiştir: “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı” (Kâmer, 54/1). Bu mucizeye göre, dolunay ilâhî emirle ikiye ayrılmış, ancak parlaklığından hiçbir şey kaybetmemiştir. Bu olay, sadece bir mucize olarak değil, aynı zamanda Allah'ın kesret içinde vahdetini sergilemesi olarak da yorumlanabilir. Zira zahirde ikiye ayrılan ay, bâtında birliğini ve bütünlüğünü korumuştur. Ancak bu açık

mucizeye rağmen, bazı kimseler Hz. Peygamber'i yalancılıkla itham etmiş, onun peygamberliğini inkâr etmişlerdir:

Ey be yek îmâ nemudi sırr-ı vahdet-râ be-halk

Meh betû'et şod dü-nîm-i emr û pür teb mâhitâb (Lutfî, G. 26/2)

(Ey, vahdetin sırrını halka tek bir işaretle gösteren dolunay! (Hz. Peygamber'den) gelen emirle ay ikiye bölündü ve ışık dolu haliyle parlamaya devam etti.)

Yukarıdaki beyitle ilgili olarak Niyazî-i Mısırî, Vahdeti kesrette, kesreti ise vahdette bulan kişilerin ilim ve irfan sahibi olan ve "insan-ı kâmil" mertebesine erişenler olduğunu söyler (Ülgen, 2013: 42). Ve bu durumu bir beyitinde şöyle ifade eder:

"Vahdet-i kesretde bulmak kesreti vahdetde hem

Bir 'ilimdür ol ki kamu 'ilm ü irfân andadur" (Mısırî, 33/4)

Şair bu beyitte, evlat ve torunların çokluğu vesilesiyle Allah'tan bol bağışlanma ve ihsan talebinde bulunulması gerektiğini dile getirir. Tasavvufî düşünce açısından bakıldığında, evlât ve torunların çokluğu "kesret" kavramını temsil eder. Ancak burada söz konusu olan kesret, sadece sayısal bir çokluk değil, aynı zamanda Allah'ın vahdâniyet aynasında tezahür eden rahmet ve kudretinin bir yansımasıdır. Şair, kesret içindeki bu nimetleri, Hakk'ın birlik sırrının çoklukta görünmesi olarak yorumlar. Bu anlayışla birlikte, yalnızca nesil çoğalmasını değil, bu çokluğun getirdiği huzur ve istikrarı da bir temenni olarak sunar. Böylece kesret, kişinin gaflete düşmesine neden olan bir unsura değil; aksine, vahdeti idrak etmenin ve şükürle yaşamının bir vesilesine dönüşür.

Kesret-i evlâd u ahfâd-ile ol cevvdâı Hak

Eylesün cevlet-serâ-yı 'âfiyetde müstakar (Lutfî, T. 12/9)

(Torunların, evlatların çokluğuyla Hakk'tan çok ihsan buyur ki yeryüzü cömertliği onu âfiyet yurdunda daim kılsın.)

Lutfî, "kesret" kavramını ele aldığı bu beyitte, şüphe ehli kimselerin sebeplerin çokluğunda takılı kaldığından bahseder. Bu sebeple, şüphe ehli kimseler kesret içinde boğulur ve gelen emirleri karışık bir hale getirirler. Oysa Hicâz'ın her emri düzen içinde yerine getirmesi kesretin berekete dönüşmesine vesile olur:

Hicâzın Lutfî her emri dönerken kendi feyziyle

İder ehl-i tereddüd kesret-i esbâbla pür-pîç (Lutfî, G. 35/6)

(Lutfî! Hicaz'ın her emri bereketiyle dönerken, tereddüt ehli sebeplerin çokluğuyla her emri karmaşık bir hale getirir.)

2.1.1.3. Mâsivâ

Tasavvufta, Allah'ın dışındaki her şey “mâsivâ” olarak adlandırılmıştır, tasavvufî terbiyede ise sâliğe düşen görev mâsivâdan kendini tecrit etmektir (Şimşek, 2017: 223; Uludağ, 1999: 348). Hz. Allah ile Hz. Musa'nın Tur dağında geçen konuşması, Tâhâ sûresi onikinci ayette konu olmuştur: “Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.” Herevî “Menâzilü's-Sârin” adlı eserinde, Allah'tan gelen emirle, Hz. Musa'nın ayakkabılarını çıkarmasını; mâsivâ ile olan bağlardan kurtulmak, dünya ve ahiret sevgisini kalpten çıkarmak olarak yorumlamıştır (Erkaya, 2016: 382). Kelebâzî, tasavvufta sâlikin gönlünü tamamıyla Allah'a çevirmesi ve diğer her şeyden ayırmasını; bitişmek ve vuslat manalarına gelen “ittisâl” kavramı üzerinden ele almıştır (Erkaya, 2016: 378). Gazâlî ise Hz. Allah'a olan muhabbeti kuvvetlendirmek için mâsivâyı gönülden çıkartmak gerektiğini vurgulamıştır (Erkaya, 2016: 177). Mâsivâyı gönülden çıkarmak, mârifete ulaşmaya da vesile olmaktadır (Erkaya, 2024: 38). Bu sebeple mârifete ulaşan müridin yaşadığı hal “ölmeden önce ölmek” olarak ifade edilir, bu tasavvufî mertebenin en yüce noktasıdır (Erkaya, 2024: 84). Abdullah Hânî “Behcetü's Seniyye” adlı eserinde, Nakşî-Hâlidî tarikatının izlediği tasavvufî terbiye yolundan bahsetmektedir. Bu eserde, her türlü dünyevî bağdan kurtulmak “mâsivâ” kavramını ifade etmektedir. Dünyevî bağlardan kurtulmanın ilk basamağı ise makam sevgisinden kurtulmaktır ve bu kalbi temizlemenin ilk safhası olarak görülmüştür. Makam sevgisinden kurtulan mürid; şan, şöhret sevgisinden, baş olma sevdasından ve dünya ve ahiret sevgisinden kurtulmalıdır ki mâsivâyı tamamen kalbinden çıkararak tamamen Allah'a yönelebilsin (Abdullah Hânî, 2022: 88-91). Mevlânâ Hâlid'in tasavvufî eğitiminde ise sâlik; mâsivâdan tamamen umudunu kesmeli, mâsivâ olarak bilinen ne varsa reddetmeli, mâsivâyla amel etmekten kaçınmalı ve mâsivâdan olabildiğince uzak durmalıdır.

Mâsivâ kavramının ele alındığı bu beyitte, kalpte çok az da olsa Allah aşkının bulunmasını, hakiki mertliğin bir göstergesi olarak sunulmuştur. Şair, sâliğin gönlünde Allah'tan başka ne varsa bunların hepsini mâsivâ olarak değerlendirir ve bunların fâniliğine dikkat çeker. Bu anlayışa göre, kalpte yer tutan her şey gelip geçicidir; baki olan ise yalnızca Allah'tır. Bu nedenle kalp eğer bir sevgiye yönelecekse, bu sevgi

yalnızca “lillâh” yani Allah için olmalıdır. Lutfî, bu beyitle sâlikin kalbini dünyevî bağlardan koparmasını ve bu sayede hakikî aşka ulaşmasını temenni eder:

Olmalu dilde ser-i mû derd-i Mevlâ merdsin

Mâsivâ sevmek gönülde varsa gel lillâh sev (Lutfî, G. 132/4)

(Kalbinde kıl ucu kadar bile Allah derdi (aşkı) olmalı ki mert kişi sayılasın. Eğer gönlünde Allah’tan başka bir sevgili varsa, onları bırak, sadece Allah için sev!)

Kendini bir kul (bende) olarak gören şair, Hz. Muhammed’in manevî huzurunda bulunmayı ve ona daima yakın olabilmeyi içten bir yakarıyla Allah’tan talep etmektedir. Beyitte geçen “câr” ifadesi, bu yakınlığın sürekliliğini vurgularken, “Habîbin dârı” ifadesi ise Hz. Peygamber’in yüce makamına işaret etmektedir. Şairin bu makama lâyık olabilmesi ve orada daimî olarak kalabilmesi ancak kalbin mâsivâdan, yani Allah’tan başka tüm bağlardan ayrılmakla mümkündür. Beyitte, mâsivâ ile meşgul olan kişinin; Hz. Peygamber’in yakınlığından muzdarip olacağı ve ayrılıkla sınanacağı mesajı verilir. Bu sebeple şair, bu tür bir manevî kopuştan korunmak için Allah’a niyaz etmektedir:

Câr kıldın bendeni yâ Rab Habîbin dârına

Mâsivâdan çek çevir çekdirme fîrkat göz göre (Lutfî, G. 136/5)

(Ya Rab! Beni, Hz. Muhammed’in huzurunda daimî bir kul eyle. (Kalbimi) mâsivâdan uzaklaştı, göz göre göre bana ayrılık çektilme.)

Şair, bu beyitte, mürekkebinin siyahlığının (yani yazdıklarının), kötü hallerini örtüp temiz ve hayırlı bir hale getirmesini istemektedir. Şair, kalbi mâsivâdan temizleyen gözyaşından yardım dilemektedir. Beyitte geçen “mâh-ı dümûs” ifadesi gözyaşı ayı manasında olup, tasavvufî renk sembolizminde “bî-renk” ifadesini yani renksizliği temsil eder (Özkaya, 2023: 71). İsmâîl Hakkı Bursevî’ye göre, sıfatlar âleminde renklerin aslı siyah ve beyaz olarak bilinir. Diğer renkler bu ikisinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır (Özkaya, 2023: 63). Aşağıdaki beyitte de şair, siyah ve beyaz renklerini kullanarak aslî renklerin anlam dünyasından bahseder ve bunlardan sıyrılıp “mâh-ı dümûs” ifadesiyle renksizliğin ötesine geçmeyi yani mâsivâyâ dair olan her şeyden uzaklaşarak, Allah’a kavuşmayı diler:

Midâdım sûd-rû serd-i sevâd-ı sûi hâlimde

Meded mâh-ı dümûs -ı mâsivâ ola o hâl emhâ (Lutfî, K. 3/36)

(Kötü halimin karanlığını bastıran mürekkehim, yüziün ak olsun. Mâsivâyâ dair her şeyi yok eden, gözyaşı ayı bana yardım eylesin.)

Lutfî, bu beyitte, kalbini mâsivâdan çevirerek özgürlüğünü kazanan kişilere hitap etmektedir. Bu kişiler, dış dünyada (âfâkta) nefeslerini tutarak nefsin tezahürlerinden (enfûsten) arınmış ve içsel afetlerden kurtulmuşlardır. Bu şekilde, hem dış dünyada hem de iç âlemde huzura ererek, mâsivâyâ karşı özgürleşmişlerdir. Beyitte, içsel ve dışsal kurtuluş arasındaki dengeden ve bu dengeyi sağlayan nefisin terbiye sürecinden bahsedilmiştir:

Habs-ile enfâsını âzâdgân-ı mâsivâ

Oldular âfâkda âfât-ı enfûsden halâs (Lutfî, G. 86/3)

(Mâsivâdan hür olan kişiler, nefeslerini tutarak; (dış dünyada) âfâkta, (iç âlemlerin afetlerinden) enfûsten kurtulmuş oldular.)

Lutfî, mâsivâyâ olan aşkın hücumu ile gönlünün giderek karardığını dile getirmektedir. Ancak, en uzun gecede bile gündüzün geleceği umudu varsa, şair, kararan gönlünün de tıpkı bir gecenin ardından gelen sabah gibi aydınlanmasını ümit etmektedir. Beyitte, gönlü karartan mâsivânın, tövbe ve ümitvâr haller ile gönülden çıkacağı ve şairin manevî huzura kavuşacağı anlatılmak istenmektedir:

Hücûmiyle sivânın dil kararmış lîk hubbınla

Şeb-i yeldâda ümmîd-i nehârım varsa sendendir (Lutfî, G. 46/4)

(Allah'tan gayrı olan aşkın hücumuyla gönül kararmış. Lakin, en uzun gecede gündüzün olmasına ümidim varsa sendendir.)

2.1.1.4 Hicâp

Klâsik Türk Edebiyatında “hicâp” kavramı âşığı sevgilisinden ayıran engel yahut perde olarak ifade edilmiştir (Nazik, 2016: 263; Uludağ, 1999: 239). Tasavvufta ise hicâp, sâlik ile muradı arasına giren engel, âşığın gözünde türlü sebeplerle bulunan perde, hakiki tecellilerin kabulüne mani olan sûretlerin kalpte yer edinmesidir (Uludağ, 1999: 239; Şimşek, 2017: 162).

Hicâp kavramının dile getirildiği bu beyitte, gözün parlaklığının manevî haller ve içsel sıkıntılar nedeniyle perdelenip gerçeği göremez hale geldiğini ifade etmektedir. Şair, içsel engellerin etkisiyle gönül gözünün kararmasından ve hakikatleri tam anlamıyla fark edememekten bahseder. Ancak, kalbindeki binlerce üzüntü ve manevî sıkıntılar sonunda,

çektığı bu acılar gerçek görüşe ulaşmasına ve hakîkati tam manasıyla kavramasına vesile olmuştur:

Rûşenî-i çeşm-i ser-i Lutfi be-sırrem şod hicâb

Dâgdâg-ı dil hezârân ‘ayn-ı rû’yet şod mera (Lutfi, G. 14/5)

((Ey) Lutfî! Gözünün parlaklığı (nûru) sırrım ile perdelenmiş oldu. Kalbimdeki binlerce üzüntü, gözümün gerçek bakışı oldu.))

Lutfi, insanın bakış açısının hakîkatleri görmeye idraki yetmediğinde, çok fazla engelle karşılaşabileceğinden bahseder. Bu engeller başta nefsanî arzular ve dünyevî isteklerdir. Ancak, bu engeller insanı gerçek hakîkatlere ulaştırmaz, aksine ona büyük bir yük bırakır. Beyitte, dünya malına ve maddi arzulara duyulan bağıllık, insanın manevî olarak ilerlemesine engel olur:

Bak çeşm-i âz nâkîsa çok hicâb olur

Dünyâ hesâb olunmada bir dest-mâl mâl (Lutfi, Muk. 3/2)

(Bakışın yetersiz olduğu vakit gördüğü çok hicap olur. Dünya hesabı yapıldığında, biriktirilen ancak yük olur.))

Peygamber şehri olarak anılan Taybe, İslam’ın ilk öğretilerinin yayıldığı yer olarak bilinmektedir (Gündüz, 1998: 253). Bu sebeple Tâye, manevî engellerin kalktığı, gönül gözünün açıldığı, nefsanî karanlıkların aydınlandığı manevî bir merkez olarak tasavvur edilmiştir. Burada, Allah’ın nûrunun etkisiyle gönül gözünün açılması ve gerçek hakîkatlere ulaşılması temenni edilir. Lutfi, Allah’ın nûrunun kalpteki perdeyi kaldırmasıyla, Tâye şehrindeki engellerin de ortadan kalkacağını dile getirmektedir:

Çeşme mihri târ iderdi âfitâbı Taybe’nin

Mihri ref ‘eylerse ger dilden hicâbı Taybe’nin (Lutfi, G. 106/1)

(Güneşin ışığı, Medine’nin güneşini karartırdı. Eğer ilahî ışık kalpten perdeyi kaldırırsa, Taybe’nin engelini de ortadan kaldırır.))

2.1.1.5. Cemâl/ Hüsn

Hz. Allah’ın sıfatlarından biri olan “cemâl”, ilâhî tecellîlerin tezahür ettiği ve kemâlât aynasından insana yansıyan güzelliklerin ifadesidir. Bu güzellikler, doğrudan Hz. Allah’ın zâtına aittir; çünkü âlemde bulunan bütün güzellikler O’nun ilâhî tecellîlerinden kaynaklanır. Tasavvuf düşüncesinde, âşığın sevgiliye olan yönelişi ve arzusu neticesinde sevgilinin güzelliklerini ortaya koyması da “cemâl” kavramıyla açıklanır (Uludağ, 1999:

116–252). Hz. Allah’ın zâtında bulunan kemâlât “hüsn” olarak adlandırılır ve bu sıfat doğrudan Allah’ı tanımlar (Şimşek, 2017: 169). Allah’ın cemâli, gönülde tecellî ettiğinde “üns” hâli ortaya çıkar. Bu hâl, âşığın Hz. Allah’a olan yakınlığını, huzurunu ve dünyevî sıkıntılardan arınarak ruhsal bir hafiflemeyi ifade eder (Erkaya, 2024: 247). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, cemâl ve hüsn kavramlarını ele alırken genellikle sevgili ve âşık arasındaki ilişkiden yararlanmış, bunun yanında gülbahçesi başta olmak üzere çiçeklerin sembolik ve tasavvufî anlamlarını kullanarak da konu bütünlüğünü sağlamıştır.

Hz. Allah’ın zâtının insana tecellîsi, yüz güzelliği anlaMînâ gelen “cemâl” kavramıyla ifade edilir (Şimşek, 2017: 71). Bu beyitte şair, sevgilisi için “gül-cemâl” ifadesini kullanarak, ilâhî tecellîlerin tezahür ettiği yer olarak sevgilinin yüzüne dikkat çekmiştir. Lâle gibi bir çiçek dahi, sevgilinin yüzünü hayal etmek sûretiyle kemâle ermeyi arzular; onun kokusunu duyduğunda ise bu vecd hâliyle sual etmeye başlar. Lutfî, bu beyitte gül sembolüyle Allah’ın cemâlini veya Hz. Peygamber’i; lâle sembolüyle ise bu ilâhî güzelliği düşünerek kemâle ulaşmaya çalışan âşığın temsil etmektedir:

İdüp hayâl rûyun irer kemâle lâle

Ey gül-cemâl bûyun çıkar suâle lâle (Lutfî, G. 142/1)

(Ey gül yüzlü sevgili! Lâle, senin yüzünü hayal edip kemâle erer. Senin kokun ki lâleyle sual ettirir.)

Lutfî, bu beyitte sevgilinin gül yüzünü, ilâhî tecellîlerin daima tezahür ettiği bir mekân olarak tasvir etmektedir. Tasavvufî anlamda bülbül, mecazî aşkı veya henüz hakîkate ulaşmamış âşığın temsil eder. Bu bağlamda beyitte, mecazî aşkların ve onların temsilcisi olan âşıkların gül bahçesine girmesi durumunda, bu bahçenin tazeliğini yitireceği ve ilâhî tecellîlerin kesileceği vurgulanır. Bu nedenle şair, bülbül gibi divâne olmuş âşıkların, ilâhî güzelliklerin mekânı olan gülbahçesinden uzak durması gerektiğine işaret eder.

Bülbül gibi şeydâları artık ötegitsün

Gülzâr-ı cemâli o gülün tâze kalursa (Lutfî, G. 140/2)

(O gül yüzünün, gülbahçesi taze kalırsa, bülbül gibi divâne (âşıkların) artık o bahçeden uzak dursun.)

Lutfî aşağıdaki beyitte, sevgilinin sözü bülbüllerden daha güzel, yüzünü ise gülden daha güzel olarak nitelendirmiştir. Hz. Allah zâtıyla, gül bahçesine teşrif ettiğinde, bütün gül bahçesi ondan gelen tecellilerle şenlenecektir:

Sözü bülbül yüzü gülden de daha ahsen sen

Eyle teşrîf ki cemâlinle ola gülşen şen (Lutfî, G. 125/1)

(Sen, sözü bülbül olandan da yüzü gül olandan da daha güzelsin. Sen, güzel yüzünle gülbahçesine teşrif et ki gülbahçesi şen olsun.)

Lutfî, sevgilinin saçlarının güzel yüzünü örtüp sakladığı gibi baharın da her köşesini bulutlar ile çevrelediğini dile getir. Şair, tasavvufî açıdan bu beyitte, ilahî güzelliklerin perdelenmiş olduğunu ve herkes tarafından bu güzelliklere ulaşmanın mümkün olmadığını anlatmaktadır. Bu sebeple sevgilinin saçları gibi bahar mevsiminde içindeki güzellikleri saklı tutmaktadır:

Zülfü cemâlin örtmede yârin taraf taraf

Tutdı nihâd-ı ebri bahârın taraf taraf (Lutfî, G. 103/1)

(Yârin saçları güzel yüzünü taraf taraf örtmede, baharın her köşesini ise bulutlar sarıp sarmalamakta.)

Tasavvufî mecazların öne çıktığı bu beyitte, gül bahçesindeki bülbül, âşığı temsil eder. Lutfî, âşığın yüreğinin feryadından çatlamadığını ifade eder. Şaire göre, asıl çatlayan; henüz açılmamış bir goncaya benzetilen, suskun ve sır saklayan ağızdır. Yani âşığın kalbi değil, içinde taşıdığı derin aşkı söyleyemeyen dili parçalanmıştır. Lutfî, bu beyitte, aşkın dile dökülemeyen yönünü ele alır ve suskunluğun insana verdiği o tarifsiz acıyı dile getirmeye çalışır:

Hezâr zâr-ı gülzârî ki sanma zârı çatlatmış

Dehân-ı gonce-bâ‘iskim cemâl esrârî çatlatmış (Lutfî, G. 85/1)

(Gülbahçesinin ağlayan bülbülü sanma ki inleyen yüreğini çatlatmıştır. Asıl çatlayan, gonca gibi kapalı ağızdır; çünkü o, güzelliğin sırlarıyla parçalanmıştır.)

Şair, aşağıdaki beyitte, sevgiliye seslenerek geçici olan güzelliğe, zamana ve yüzünün parlaklığına aldanılmaması gerektiğini dile getirir. Çünkü bu güzellikler fanî olan ömürde, çok çabuk geçip gider:

Pek hüsn u ân u ‘ârız-ıla kılma gel gurur

Ol ‘ârızî cemâl begim tîz ‘ubûr ider (Lutfî, G. 50/2)

(Güzelliğe, zamana ve yüzünün parlaklığına aldanıp da gururlanma, sevgili. Çünkü o yüz güzelliği çok çabuk geçer.)

Beyitte, güneşin parlaklığının bile sevgiliyi görme arzusundan kaynaklandığını ifade edilir. Tasavvufî anlamda burada geçen “cemâl”, sıradan bir yüz güzelliği değil, ilâhî güzelliğin tecellisidir. Şair, sevgilinin cemâlini öyle yüce bir nûr olarak görür ki, güneşin en parlak ve olgun hâli bile bu güzelliğin bir yansıması gibidir. Bu bağlamda beyitte, kâinattaki tüm hareketin, ilâhî cemâle duyulan şevkten doğduğu fikri işlenmektedir:

Ey cemâlin tâbiş-i ‘aksi kemâl-i afitâb

Şevk-i didârladır hep ‘izz-i hâl-i afitâb (Lutfî, G. 21/1)

(Ey sevgili! Güzel yüzünün aksinin parlayışı güneşin kemâlini andırır. Güneşin bütün yüceliği, senin (yani sevgilinin) didarına olan şevkindendir.)

Tasavvuf düşüncesinde süveydâ, ilâhî tecellîlerin meydana geldiği “sır” makamı olarak kabul edilir ve kalbin ortasında yer alan manevî siyah nokta şeklinde tanımlanır (Şimşek, 2017: 323). Lutfî, bu beyitte süveydâyı, ilâhî güzelliğe duyulan aşkın fayda dolu bir denizi olarak betimler. Şairin benliği, bu denize dalan bir gavnâs, yani bir dalgıçtır. Şair, bu bağlamda, iç dünyasına dalarak, gönül denizinin derinliklerinde gizli olan hikmet incilerini gün yüzüne çıkarır:

Süveydâmı yemm-i pür-sûd-ı sevdâ-yı cemâl idüp

Yed-i gavnâs-ı tab‘ımda ola a‘lâ güher peyda (Lutfî, G. 2/2)

(Kalbimin en derin yerini, cemâl sevgisinin fayda denizi edip, yaratılışım dalgıç eliyle oradan en değerli cevherleri meydana getirsin.)

2.1.1.6. Aşk

Klâsik Türk Edebiyatında “aşk” kavramı, yalnızca iki kişi arasındaki mecazî sevgi ilişkisiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda aşkın, âşığın gönlünde bıraktığı yakıcı hâl ile tanımlanır. Bu çerçevede âşık, maşuğuna kavuşamasa bile, onun uğruna çektiği çilelerle aşkı derinden hisseder. Tasavvufî bağlamda ise aşk, mecazî seviyenin ötesine geçerek, hakikî aşka, yani Allah sevgisine yönelir. Bu anlamda âşık, ilâhî muhabbeti talep eden ve onunla bütünleşmeyi arzulayan kimsedir. Tasavvufta aşk; sevginin en yüksek mertebesi, insanın yaratılış gayesi, marifetin meyvesi, nefsin terbiyesinde ilâhî bir kuvvet, kimi zaman da aşığa yönelen iltifat veya Allah’ın kuluna olan muhabbeti olarak farklı

boyutlarda ele alınmıştır (Soyaldı, 1998: 187–216; Uludağ, 1999: 59; Levend, 2021: 28; Şimşek, 2017: 43; Kuşeyrî, 2023: 405). İnsanın, nefisle mücadelesi esnasında onu Hakk’a ulaştıran en temel unsur yine aşktır. Bu bağlamda insanın yaratılışı da aşk üzerine inşa edilmiştir. Çünkü aşk, kul ile Hakk arasında var olan en derin bağ olarak, insanı ancak hakikî bir maşuka, yani Allah’ın muhabbetine ulaştırabilir (Levend, 2021: 28). Tasavvufî literatürde aşk, aynı zamanda ıstılâhî bir anlamda Hakk’ın isimlerinden biri olarak da değerlendirilmiştir (Şimşek, 2017: 43). Kur’ân-ı Kerîm’de aşk doğrudan geçmemekle birlikte, aşkın karşılığı olan “muhabbet” kavramı sıkça yer alır. Bu sebeple sûfiler, aşkın temelini ilâhî muhabbet olduğunda hemfikirdirler (Soyaldı, 1998: 188–193). Kuşeyrî ise Allah’ın kuluna olan muhabbetini, onu güzel sıfatlarla övmesi ve ilâhî iltifata mazhar kılması şeklinde yorumlamıştır (Kuşeyrî, 2023: 405).

Lutfî, bu beyitte Kays ve Vâmık gibi aşk yolunda çile çekmiş, sadık ve hakikî âşıkların varlığına dikkat çeker. Ancak şair, onların sevgilileri olan Leylâ ve Azrâ’nın ise görünmediğini belirtir. Bu durum, tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde, aşkın esas sahibinin âşık olduğu anlayışıyla ilişkilidir. Çünkü tasavvufî düşüncede maşuk (sevgili), âşığı hakikî aşka ulaştıran bir vesile konumundadır. Bu nedenle sevgili, başlangıçta görünür, fakat asıl gaye olan hakîkatın idrakiyle birlikte görünmezliğe çekilir; yani âşığın dikkatinden ziyade, gönlünün derinliklerine gizlenir. Buna rağmen, bu sevgililer bütünüyle yok olmaz; âşığın gönlünde sır gibi saklı kalır, zaman zaman ilham yoluyla kendini hissettirip yeniden kaybolurlar.

Bu arzda ‘aşk-ı sâdık Kays u Vâmıklar bulunmakda

Görünmez Leyli ü ‘Azrâ meğher remkerde gızlânı (Lutfî, K. 1/5)

(Bu yeryüzünde sadık âşıklardan Kays ve Vâmıklar bulunmaktadır. Leylâ ve Azrâ gibi sevgililer görünmüyor, ancak gizlice bakan bir yerde saklıdır.)

Kendisini değersiz bir kul olarak gören şair, ilahî muhabbetten aldığı nûrun her şeyden yüce olduğunu dile getirir. Hatta bu nûr arşı dahi aşmış denilse yeri vardır. Çünkü ulaşılan bu hal, âşığın, aşk derdiyle ettiği ahların bir sonucu olarak görülür:

Kemterîn bir bendesinin nûr-ı feyz-i nisbeti

‘Arşı geçmiş dense togrudur çok âh-ı derd-i ‘aşk (Lutfî, K. 8/7)

(En değersiz bir kulunun, ilahî yakınlıktan aldığı nûr öyle yücedir ki, O nûr arşı aşmış denilse doğrudur, (çünkü) bu aşk derdiyle edilen çokça ahın bir sonucudur.)

Şair, tasavvuf yoluna giren sâliklerin, ilâhî aşkın tesiriyle kuru bir odun parçası haline geldiklerini dile getirir. Sâlik, dıştan bakıldığında ibadetlerinde ve amellerinde bir dağ gibi güçlü görülür, lakin bu görünüş sâlikin kuru bir odun parçasına dönmeden evvelki halidir. Çünkü sâlik gösterişli hallerden çok, Nakşibendî yolunun ince düşüncesi ve sadeliğini esas almalıdır ki dıştan bakıldığında dağ kadar büyük görünen amel, Allah katında, kalp samimiyeti taşımıyorsa, adeta saman hükmündedir:

Sâlikânı çüb-veş solmuş sararmış ‘aşkla

Kûhdır senc-i ‘amelde lîk kâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/5)

(Sâlikler, bir odun parçası gibi aşkla solup sararmışlardır. Lakin amelde bir dağ gibi görünseler de, aslında Nakşibendî yolunda sadece bir samandırlar.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte, gönlündeki aşkın geldiği son noktayı anlatmaktadır. Öyle ki aşka giren gönül, bülbülü de pervaneyi de aşarak ilahî aşka ulaşmıştır. Bu sebeple de pervane dahi, âşığın bu halini kıskanmaktadır:

Öyle dil ‘aşka girdi ki çıkışmaz bülbül

Bâl yakmakta yanar reşk-ile pervâne bana (Lutfî, G. 6/2)

(Gönül öyle aşka girdi ki artık bülbül bile oradan çıkamaz. Kanatlarını yakarak yanmakta olan pervane bile bana hasetle bakar.)

Lutfî, bu beyitte, aşkın yakıcı etkisiyle gözlerinden kanlı yaşlar döken bir âşık olarak görünür. Şair, öylesine derin bir aşkla yanmaktadır ki, döktüğü gözyaşı artık kana dönüşmüştür. Ancak buna rağmen, bu gözyaşları bile gözü kanlu civâna, yani aşk yolunda gözü kararmış sevgiliye yetmemektedir. Burada “gözü kanlu civân”, mecazî sevgili gibi görünse de, tasavvufî yorumda, aşkın kendisi olarak düşünülebilir. Lutfî, aşka hiçbir çabayı, hiçbir gözyaşının yetiremez:

Kanı dem ‘aşkına şâhid bu akan dîde kan

O gözü kanlu civânım ne zamân kana bana (Lutfî, G. 6/3)

(Koyu renkte akan bu gözün yaşlı kanı ki aşkına şâhit, o gözü kanlı yığidim ne zaman bana kanar?)

Aşk yolunda çekilen her çilenin değerli bir yanının olduğu anlatılan, bu beyitte; aşk uğruna katlanılan her türlü mihnet, zahiren bir sıkıntı gibi görünse de, âşık için hakikî bir saadettir. Bu nedenle, aşk yolunda bükülen boylar, aslında devletle ve manevî lütufla taçlanmış gibidir:

Eğer kaddim olursa dâl-ı mihnet

Odur ‘aşkın yolunda dâl-ı devlet (Lutfî, G. 28/1)

(Eğer boyum aşk yolunda mihnetle bükülürse, bil ki o çile, aşk yolunun gerçek saadetidir.)

Lutfî, akıl ve tedbirle aşk yolunda ilerlemenin mümkün olmadığını ifade eder. Zira ne kadar düşünülüp plan yapılırsa yapılsın, sevgilinin zülfü, yani aşkın ve kaderin gizemi, takdir ipliğine sıkıca bağlanmıştır. Bu bağı çözmek ise aklın ve iradenin sınırlarını aşar, bu yalnızca ilâhî lütufla açılacak bir düğümdür:

Pây-ı tedbîrem tüvân borden be ser der-râh-ı ‘aşk

Zülf-i dilber rişte-yi takdîr şod muhkem bebest (Lutfî, G. 30/2)

(Tedbirin ayağıyla aşk yolunda yürümek mümkün değildir. Çünkü sevgilinin saçı, kader ipliğiyle sıkıca bağlanmıştır, çözülmesi imkânsızdır.)

Şair, bu beyitte aşk uğruna kendini feda eden gözü kanlı yığidi aramaktadır; oysa aslında aradığı kişi, bizzat aşkın kurbanı olan, âşığın ta kendisidir. Çünkü aşk yolunda olan bir gönül, kanlar içinde kalmaya, ahlarla yanmaya razı olmalıdır. Kalbini bu hale getirecek olan da, elbette ki sevgili, yani aşkın celâl tecellisidir.

Ol gözü kanlu civânı kan der içre dil arar

Çünkü ‘aşk kurbânıdır elbette kasâbın bulur (Lutfî, 49/5)

(O gözü kanlı yığidi, gönül, kan ter içinde arar. Çünkü aşk kurbanıdır, elbette kasabını bulur.)

Aşağıdaki beyit, Lutfî’nin aşk anlayışının özünü anlatmaktadır. Şair, aşkın hükmünde asıl maksadın rıza olmasını temmeni eder. Çünkü aşka talip olan bir âşık, aşk yolunda karşılaşacağı her şeye razı olmalıdır. Cefa ya da vefa yolunu seçen âşığa, aşkın yolu önünde duran bir engel olarak belirir:

Dilde maksad Lutfiyâ olsun rızâ bir hükm-i ‘aşk

Sedd-i rehdir tâlib eyler ise hulyâ nâr u nûr (Lutfî, G. 51/6)

(Ey Lutfî! Aşkın hükmünde gönüldeki maksadın, rıza göstermek olsun. Çünkü bir tâlib, aşk yolunda nârı ya da nûru (cefa ya da vefayı) hayal edip seçerse, bu onun için yolun önünde duran bir engeldir.)

Şair, aşağıdaki beyitte, aşkın kitabında akli kaybetmenin temelini, Allah aşkıyla divâne hale gelmek olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda, Kays’ın aşk ateşiyle yanarak

aklını kaybetmesi ve halk arasında “Mecnûn” diye anılması akla gelmektedir. Şair, burada Kays’ı sadece mecazî aşkın değil, ilahî aşk yolunun da talibi olarak görür. Bu nedenle Kays, metanetle aşkın zorluklarına göğüs geren, aşk yolundakilere sabır ve direniş dersi veren bir “sebak-hâna”, yani bir “metanet durağı”na benzetilmiştir. Lutfî’ye göre, aşk yolunun hakikî talibi, tıpkı Kays gibi delilikle metaneti cem eden bir âşıktır:

Hâcesi kûh-ı cünûn olduğu metn-i ‘aşkda

Bellü andan ki metânentle sebak-hân idi Kays (Lutfî, G. 78/9)

(Aşk metninde onun hocası delilik dağı olmuştur. Bu yüzden bellidir ki Kays, sabır ve metanetle aşkın öğreticisiydi.)

Lutfî, beyitte, aşka ve onun getirdiği dîvânelik hâline dikkat çeker. Şaire göre, aşkın deliliği zahiren bir akıl kaybı gibi görünse de, bu hâlin gerçek kıymetini ancak ârifler idrak edebilirler. Çünkü dîvânelik, aşk ehlinin temel vasfıdır. Bu kişiler, akıl ölçüleriyle değerlendirildiğinde deli gibi görünseler de, aslında manevî bakımdan son derece sıhhatli kimselerdir. Bu yüzden onların hâli bir hastalık değil, aşk yolunda bir kemal derecesidir. Dolayısıyla bu aşk ehli, şifahaneye değil, marifet meclislerine layıktır. Lutfî bu beyitte, tasavvufî aşkın dışarıdan delilik gibi görünen ama hakîkatte ilâhî bir bilinç hâli olduğunu vurgular:

Sıhhat-ı kadr-ı cünûn-ı ‘aşkı ‘ârif bildi kim

Zikrolunmuş ehli çün dârü’ş-şifâ söylenmemiş (Lutfî, G. 80/4)

(Aşkın deliliğinin gerçek kıymetinin sıhhat olduğunu ârif bilirdi ki, çünkü aşk ehlinden bahsedilmiş, (fakat onlar delilikleri bakımından) şifahâneye layık görülmemiştir.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte, zahiren akıllı gibi görünen kişilerin dahi aşkın hakîkatini, halk arasında dîvâne olarak bilinen kimselerden harf harf öğrenmekte olduklarını dile getirir. Tasavvufta bu âşıklara “meczûb-ı sâlik” denilmektedir. Beyitte, anlatılan bu sâlikler, zamanla seyr-i sülûk görmemiş doğrudan cezbe yoluyla yokluk ve varlık duraklarını aşmış bu sebeple de diğerlerinden daha üstün kabul edilmişlerdir (Gölpınarlı, 1985: 82). Şaire göre, bu dîvâneler görünüşte akıllarını yitirmiş gibi olsalar da, bâtında Hak âşıklarıdır:

Lutfiyâ dîvânelerde kaldı kâr-ı sıdk-ı ‘aşk

‘Âkilân ol dersi anlardan alurlar harf-be-harf (Lutfî, G. 101/7)

(Ey Lutfî! Aşkın içtenliği, sadaketi dîvânelere kaldı. Görünüşte akıllı olanlar, o dersi, dîvânelerden harf harf öğrenirler.)

Beyitte, âşığı simgeleyen bülbül, aşk ateşiyle yanarak adeta bir çerağa dönüşmüştür. Bu durum, tasavvufî anlamda aşk yolculuğuna çıkan bir sâlikin, nefs terbiyesi ve aşkın yakıcılığıyla olgunlaşarak kemâl mertebelerine ulaşmasına benzemektedir. Aşkın ateşiyle yanan bülbül, yalnızca kendi içsel dönüşümünü yaşamakla kalmaz; aynı zamanda çevresine de nûr yayan, irfanı başkalarıyla paylaşan bir hâle gelir. Bu yönüyle bülbül, tasavvuf yolunda aşk ile yanarak pişen ve sonunda âleme ışık saçan “insan-ı kâmilî” temsil eder:

Gül ocağından olup âteş-i ‘aşk ile çerağ

Yorulup ‘âleme itmekde tafaddül bülbül (Lutfî, G. 113/3)

(Bülbül, gül ocağından çıkmış olup aşk ateşiyle yanarak bir ışığa dönüşmüştür.

Bülbül, bu haliyle bir lütuf gibi âleme nûr saçmaktadır.)

2.1.1.7. Dört Kapı: Şerîat, Tarîkat, Hakîkat, Marifet

Mutasavvıflar, “şerîat, tarîkat, hakîkat ve marifet” kavramlarını birer merhale olarak ele almış ve bu dört kavramı “dört kapı” şeklinde tasnif etmişlerdir. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber’in sözleri şerîat, davranışları tarîkat, yaşantısı hakîkat ve Allah’a olan yakınlığı ile irfanî bilgiye sahip olması ise marifet olarak değerlendirilmiştir (Uludağ, 1999: 493).

Aşağıdaki beyitte, Lutfî de tıpkı mutasavvıflar gibi, “şerîat, tarîkat, hakîkat ve marifet” kavramlarını dört yol ağzına benzeterek teşbih sanatına başvurmuştur. Ardından her mezhebin farklı olmasını ilahî rahmetin bir tecellîsi olarak görmüştür. Bu düşüncesi tarîkat usullerinin farklılığını gözler önüne sererken, her yolun bir olan Allah’a varmasına da dikkat çekmiştir:

Dörtyol ağzı gibidir savb-ı cenâb-ı hakka

‘Ayn-ı rahmet ihtilâfât-ı mezâhib didiğîn (Lutfî, G. 111/6)

(Cenabı Hakk’a olan yön dörtyol ağzı gibidir. Gözle görülen rahmet dediğîn,

mezheblerin farklılığıdır.)

Şerîat, Allah’ın peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirdiği ilahi kanunlar bütünüdür. Hakîkatin dış yüzü olarak kabul edilen şerîat, Allah’a giden yolda ilk adımı

temsil eder (Uludağ, 1999: 493; Kara, 2021: 244). İmam Rabbânî'ye göre ise tarîkat ve hakikat, şeriate hizmet eden iki temel unsurdur (Kara, 2021: 244).

Tarîkat, sâliğin Allah'a ulaşmak amacıyla katettiği ruhani yolu ifade eder. Bu yolculuk "seyr-i sülûk" olarak adlandırılır. Tarîkat bir anlamda yolda olmak, yani manevî ilerleme süreci içinde bulunmaktır. Bu sürecin sonunda sâlik, olgunlaşarak "insan-ı kâmil" mertebesine ulaşır (Şimşek, 2017: 342).

Lutfî, aşağıdaki beyitte tarikatların temelini şerî kurallar olduğunu belirtir ve hakikate ulaşmak isteyen kişinin mutlaka kâmil bir mürşide bağlanması gerektiğini vurgular. Mürşid aracılığıyla sâlik, marifet bilgisine erişir. Şair bu yaklaşımıyla, tasavvufun dört temel merhalesi olan "şeriat, tarikat, hakikat ve marifet" kavramlarını birlikte ele alır. Bu yolculukta her kapı, bir sonrakinin şartı ve tamamlayıcısı durumundadır:

Tarâik oldu a'mâl-i şerî'at zübdesi hâlen

Eğer kasdın hakikatse el âl bir pîr-i ekmelden (Lutfî, G. 127/4)

(Şimdilerde şeriat amellerinin özü tarikatlar oldu. Eğer maksadın hakikate ulaşmaksa kâmil olan pirden (şeyhten) el al.)

Hakikat, sâlikte Allah'tan başka hiçbir şeyin kalmaması, yani tüm dünyevî bağlardan arınarak yalnızca Hak ile hemhâl olma halidir. Bu makam, velilik mertebesine yaklaşmak ve tevhid anlayışının hakiki anlamda ortaya çıkması ile mümkündür (Şimşek, 2017: 138).

Hakikate, ancak şeriat ve tarikat kapılarından geçilerek ulaşılabilir. Bu nedenle hakikat, Hz. Allah'ın kâinat üzerindeki mutlak idaresini bildirmesi ve kulun bu ilahî nizâmı idrak etmesi olarak tanımlanır (Kuşeyrî, 2023: 176). Hakikat makaMînâ ulaşan kişi, âlemde Allah'ın güzelliği gibi bir güzellik ya da O'nun nûru gibi bir ışığın bulunmadığını kavrar. Bu ise hakikatin idrakidir. Hakikat makamının yanında şair, marifet kavramından da bahseder. Şairin, Allah'a olan sevgisinden bir iz meydana gelmesini istemesi yani hakikat talebi, marifet yoluyla Hakk'ı tanıma çabasının bir yansımasıdır:

İlâhî eyle mihrinden dilimde bir eser peydâ

Hakikat 'âleminde olmaya mı hiç kamer peydâ (Lutfî, G. 2/1)

(İlahî! Senin sevginden gönlümde, aşkının bir izi meydana gelsin. Hakikat âleminde hiç senin gibi bir ay ortaya çıkar mı?)

Marifet ise bazı sûfilere göre, velilerin kalplerinde doğan inayet nûrlarının izleri olarak tanımlanır (Şimşek, 2017: 222). İslam düşüncesinde marifet yalnızca ilim bilmek değil, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını onun dilediği şekilde bilmeye çalışmaktır. Ruzbihan Baklî bu durumu “Allah'ı Allah'la tanımak” şeklinde ifade etmiştir. Marifet, kalp gözüyle yani ilhamla elde edilen bir irfan yolu olarak da değerlendirilmiştir (Kara, 2021: 97-99).

Sûfiler marifet kavramını çeşitli şekillerde tanımlamıştır. İbn Atâ'ya göre marifet, Allah'ın birliğine dair kullarına verdiği bilgidir. Cüneyd-i Bağdadî, bu bilgiyi yalnızca Allah'ın bileceğini savunurken, Hz. Ebû Bekir marifetin, insanın Allah'ın zâtını kavrayamayacağını bilmesi olduğunu ifade eder. Zünnûn-ı Mısri ise marifeti, Hakk'ın özel kullarına ihsan ettiği bir bilgi olarak tanımlar. Marifetle ilişkili bir başka kavram olan “marifet-i nefis”, insanın kendini tanıması ve özünü bilmesidir. Ruveym bin Ahmed bu durumu şöyle ifade eder: “Ârif için marifet ayna gibidir; onda Mevlâ'sının tecellisini görür” (Uludağ, 2023: 230).

Ayrıca tasavvuf düşüncesinde aşk ve marifet kavramları arasında sıkı bir bağ olduğu kabul edilir. Tasavvuf yolu, marifet ve muhabbet yolu olarak görülür. Bu nedenle muhabbet (ilahi aşk), marifetin bir meyvesi olarak değerlendirilir (Soysaldı, 1998: 216).

Aşağıdaki beyitte şair, marifet yolunun, dünya hayatındaki güneş gibi parlak olan her şeyden çok daha yüce olduğunu ifade eder. Felek kavramı ise, gönül ehli âşıkları temsil eder. Ancak felek, onları değersiz kimseler gibi gösterir. Oysa aslında marifet sahipleri, zahiri değerlere göre çok daha yüksek bir kıymete sahiptir:

Semâ-ı ma'rifetde zerresi olmaz iken hûrşîd

Felek kendü gibi sâhib-dili pek dûn göstermiş (Lutfî, G. 84/2)

(Güneşin marifet semasında zerresi olmaz iken, felek kendi gibi gönül sahibini pek değersiz göstermiş.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte Allah'tan gelen her şeyin özünde bir ihsan ve lütuf olduğunu dile getirir. Gönلünü çelen sevgilinin âşığa yaptığı eziyet, zahirde bir cefa gibi görünse de, hakikatte bir nimet ve ikrâmdır. Tasavvufta, Hakk'tan gelen her hâl, kul için terbiye edici ve olgunlaştırıcı bir değere sahiptir. Bu anlayış, kulun nefsinin terk ederek Allah'ın iradesine girmesiyle mümkündür. Lutfî de bu beyitte, teslimiyet mertebesine

ulaştığını ima etmektedir. Şairin bu yaklaşımı, hem hakikat hem de marifet kavramlarının izlerini taşır: Her şeyde Hakk'ın tasarrufunu görmek “hakikat”, bu tasarrufu kalp gözüyle idrak edebilmek ise “marifet”tir. Böylece aşkın görünürdeki cefası, hakikatte ilahî bir lütfa dönüşür:

Her ne eylerse hakikatde lutufdur Lutfiyâ

Cevrini ol dil-rübâ bildim mecâz eyler bana (Lutfî, G. 9/5)

(Hz. Allah, Lutfî'ye ne eylerse hakikatte bu bir ihsandır. Gönül kapan o sevgilinin eziyetini mecaz olarak bilirim, bana hep lütuf gibi gelir.)

2.1.1.8. Havf-Recâ

Mutasavvıflar, bir Müslümanın kalbinde havf (korku) ve recâ (ümit) hallerinin dengeli bir şekilde bulunması gerektiğini savunurlar. Bu iki kavram, gelecekte vuku bulması beklenen durumlarla ilgilidir. Gazâlî, elem ve korkuyla gerçekleşmesi beklenen bir durumu havf, umut edilen ve arzulanan bir şeyin beklentisini ise recâ olarak tanımlar (Erkaya, 2016: 165). Tasavvuf yoluna giren sâlikte ilk ortaya çıkan hal genellikle havf olur. Bu hal, Allah korkusunun sâliğin kalbinde yer etmeye başladığını gösterir (Altıntaş, 2018: 234). Kur'ân-ı Kerîm'in Âl-i İmrân sûresinde de iman eden kimselerin içlerinde Allah korkusu taşıdıkları ifade edilmektedir (Âl-i İmrân 3/175). Ebu Hafs'a göre havf, Allah'ın kamçısı gibidir; bu kamçıyla yoldan çıkan serkeş kimseler tekrar doğru yola getirilir (Kuşeyrî, 2023: 216-217). Recâ ise tasavvufta havf kavramının zıddı olan ümittir ve sâliğe havf kavramından sonra gelen haldir (Altıntaş, 2018: 240). Recâ, Allah'ın bol ihsanına güvenmek, ona sığınmak ve ahiretteki rahmet ve ikrâmlara erişmeyi umut etmektir. Bazı sûfilere göre ise recâ, sâlikte ortaya çıkan manevî bir neşe ve gönül huzurudur (Kuşeyrî, 2023: 222-223).

Her ne kadar zıt kavramlar gibi görünseler de havf ve recâ, tasavvufî hayatın iki denge unsurudur. Ebû Tâlib el-Mekkî de bu dengeye dikkat çekerek, recâ duygusunun içinde daima bir miktar havf barındırdığını ifade eder (Erkaya, 2016: 169).

Şair, aşağıdaki beyitte Allah'a gönül veren kişilerin, uykuya benzetilen dünya hayatında çeşitli korku ve tehlikelerle karşılaştığını dile getirir. Bu durum, tasavvufta havf haliyle ilişkilendirilir. Ancak bu korkular geçici olup sâlikî terbiye eder; asıl hedef, bu korkuların ardından gelen recâ Hâlidir, yani Allah'ın lütuf ve ihsanına kavuşma ümididir.

Şair, bu dünya uykusunun korkularla dolu olmasına rağmen, gerçek hakikate (âhirete) uyanıldığında bu korkuların hayra vesile olacağını ifade eder:

Görür havf u hatar bu hâb-gehde ehl-i dil hakkâ

Çıkar ta‘bîri hayra korhulu hâbında bak ferda (Lutfî, G. 10/4)

(Hakkın gönül ehli, bu uyku yeri olan dünyada korku ve tehlike görür. Ama bak, korkulu rüyanında tabiri ertesi gün hayra çıkar.)

Lutfî, sâliğin gönlünü tıpkı bir gemi gibi fırtınaya verdiğiine değinir. Sâliğin bu korkusuz hali recâ kavramıyla alakalıdır. Sâlik, Allah’a öyle güvenir ki başına geleceklerden korkmak yerine, teslimiyeti seçer. Sarsılmaz bir sadakete sahip olan sâlik, dünyevî arzulardan geçtiği ve Allah’ın ihsanına mazhar olmayı umduğu recâ limanında, havfı aşarak, sıdk demirini atmıştır:

Havfî yok furtunaya sîne virir keştî gibi

Ol ki limân-ı ferâgatde atar lenger-i sıdk (Lutfî, G. 104/5)

(Gönlün korkusu yok ki gemi gibi fırtınaya yürek verir. O ki ferâgat yeri olan limanda sıdk demirini atar.)

Şair, beyitte, tabiatı gereği gönlünü Allah dışında olan şeylere yani ağyare yönlendirdiğini dile getirir. Bu durum sonucunda, şairin ettiği binlerce yakarış ve ümit duası sadece boş bir emekten ibarettir. Çünkü recâ tam bir ihlas ve samimiyetle, sâliğin kalbinde yer edinir:

Meyl-i ağyârı tabi‘at idinen dildâre

Bin niyâz ile recâ bir boş emektir bilürüz (Lutfî, G. 72/6)

(Ey sevgili! Tabiatın gereği gönlü hale ağyâre yönlendirirsin. Bin yakarış ile ümit etsen de bu boş bir emektir, biliriz.)

2.1.1.9. Kabz-Bast

Tasavvufta “kabz” hali, sâliğin gönlünün bir anda daralması ve sıkışması olarak tanımlanırken; “bast” hali ise sâliğin gönlünün genişlemesi ve rahatlaması olarak ifade edilir (Erkaya, 2016: 291). Mevlânâ Hâlid’e göre, “kabz” hali, sâliğe gelen manevî sıkıntılardır (2016: 119). Sûfiler, “kabz” halinin daha çabuk geçebilmesi için bu dönemde sabır göstermeyi öğütlerler (Altıntaş, 2018: 237). “Bast” hali ise kabz haline benzer bir şekilde “yaymak, sermek, döşemek” gibi anlamlarla kullanılır ve genellikle kabz halinden daha şiddetli olarak kabul edilir (Altıntaş, 2018: 231).

Lutfî, kabz ve bast kavramlarına yer verdiği aşağıdaki beyitte, bu iki hâli acı ve tatlı olarak ele alır. Kabz, sâlihe manevî sıkıntılar verdiği için acıya, bast ise sâliğin gönlünü ferahlatıp rahatlatması bakımından tatlıya benzetilmiştir. Her iki hâl de sâliğin seyr-i sülûk yolculuğunda birer devâ ve şifa kaynağıdır. Şaire göre, kabz ve bast, hikmet gösteren gözlerin en yüksek hali olarak değerlendirilmiş, derin bilgiye ve anlayışa sahip olma yolunda önemli birer aşama olduklarını vurgulamıştır:

Mürr u halavîdir devâ derde şifâdır kabz u bast

Çeşm-i ulu'l-ebîsâre ya hikmet-nümâdır kabz u bast (Lutfî, G. 90/1)

(Kabz ve bast, acı tatlı her derde devadır, şifadır. Kabz ve bast hikmet gösteren gözlerin yüce gözüdür.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte gönlünü ağyâra yani Allah'tan başkasına yönlendiren sâliğin, gönlünde manevî eksikliklerin ve zararın meydana geleceğinden bahseder. Ancak, dostâne bir şekilde, karşılıksız olarak gönül dünyasında ortaya çıkan kabz ve bast halleri, birbirini tamamlayan kavramlardır. Bu iki hal, sâliği manevî olarak olgunlaştıran ve ruhsal gelişimine katkı sağlayan önemli aşamalardır:

Ağyâre verse muhtemel biri hâlel biri kesel

Dostâne ammâ bî-bedel çift dil-rübâdır kabz u bast (Lutfî, G. 90/3)

(Eğer bir kişi, ağyâra yönelirse, ya eksilme, bozulma ya da zarar olur. Ama dostane, karşılıksız olarak gönül dünyasında meydana gelen, iki zıt yönlü kabz ve bast hâli, birbirini tamamlayan bir durumdur.)

2.1.1.10. Basîret

Tasavvufta basîret, sâliğin gaflet hâline düşmeden, hakikati ve geleceği görme yeteneği olarak tanımlanır. Mutasavvıflara göre basîret, kalbin hakikatleri görebilir bir hâle gelmesidir. Bu hâl, eşyanın yalnızca dış yüzeyini değil, onun iç yüzünü ve özünü de idrak etmeyi sağlar. Basîret, akıldan ziyade kalbe özgü bir kuvvet olarak kabul edilir (Uludağ, 1999: 86; Şimşek, 2017: 56). Kur'ân-ı Kerîm'de ise basîret, manevî bir görme gücü olarak kullanılır. Bu anlamda, hakikati keşfetme, doğru ile yanlış ayırt edebilme ve doğru yolu bulabilme gibi derin manalar taşır (Erkaya, 2016: 140). Sûfî Serrâc, basîreti "rü'yetü'l-kulûb" yani kalbin görmesi ve sırlara vâkıf olması şeklinde tanımlamış; böylece onun bilgiyle değil, kalbî tecrübe ile ortaya çıkan bir idrak biçimi olduğunu vurgulamıştır (Erkaya, 2016: 140-141).

Şair, bu beyitte basîret sahibi, yani gönül gözü açık olan kişileri ele alır. Bu kimseler, başkalarının sıradan ve değersiz gördüğü toprağın dahi bâtinî hakikatini idrak ederler. Onların nazarında bu toprak, âdeta misk gibi değerli ve güzel kokuludur. Ancak bu miskin kıymetini amberle kıyaslamak doğru değildir; çünkü amberin kokusu zâhîrîdir ve herkes tarafından hissedilebilir. Oysa basîret ehlinin duyumsadığı bu misk, sadece hakikati görenlerin kalbiyle fark edebileceği bir hikmettir:

Basîret ehline hâk-i rehin ki müşg-i azferdir

Mederler kıymeten elbette ‘anberlerden evferdir (Lutfî, Müs. 2/6)

(Gönül gözüyle gören basiret sahibi kimseler için ayak altında çiğnen toprak bile misktir. Elbette onun değerini amberle kıyaslamayın, çünükü o amberden daha kıymetlidir.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte kalp gözünün aydınlığını isteyen kimseleri, Nakşî-Hâlidî yoluna davet eder. Beyitte geçen “tarik-i hufye” hem gizli bir yol hem de bu yoldadaki gizli zikir şeklidir ki bu da Nakşî-Hâlidîlere özeldir. Şair, beyitte, Mevlâya yakınlık isteyen kimseleri, sade ve gösterişsiz olan Nakşî-Hâlidî yoluna çağırmaktadır:

Nûr-ı basîret isteyen gelsün tarîk-i hufyeye

Mevlâya kurbet isteyen gelsün tarîk-i hufyeye (Lutfî, G. 135/1)

(Basiretin nûrunu isteyen gizli olan bu yola gelsin. Mevlâya yakınlık isteyen bu gizli yola gelsin.)

2.1.1.11. Nazar

Mutasavvıflar, nazar kavramını iki şekilde ele almışlardır: İnsanî nazar ve Rahmânî nazar. İnsanî nazar, bireyin kendisine veya bir başkasına olan bakışını ifade ederken; Rahmânî nazar, Hakk’ın kuluna yönelttiği bakışı temsil eder (Şimşek, 2017: 261). Tasavvuf geleneğinde nazar, sadece bir bakış değil; bir yakınlık ve manevî etkileşim Hâlidir. Allah dostlarının nazarı, Allah’ın nazarı gibi kabul edilir. Bu nedenle sâlikler, Allah dostlarının yakınlığını ve onların nazarını talep ederler. Çünkü bu nazar, sâliğin gönlünde feyiz ve manevî uyanış meydana getirir. Mürşidler, sâliklerin kalplerine tesir ederek, onları bâtinî olarak besler ve olgunlaştırırlar (Uludağ, 1999: 402). Yunus Emre, nazarın bakışta olduğunu ve bu bakışın sıradan bir göz teması olmadığını ifade eder. Ona göre nazar, mürşidin sâliğe yönelttiği feyiz yüklü bir bakıştır. Bu nazar, sâlikin beşerî varlığını ilâhî varlıkta yok eden güçlü bir manevî etkidir (Tatçı, 2005: 336).

Şair, aşağıdaki beyitte, nazar kavramını ele alır ve tasavvuf yolculuğunda sadece zahirî gözle (basar) ilerlemenin mümkün olmadığını dile getirir. Bu yolda asıl ilerleme, Allah dostlarının feyiz yüklü bakışı yani “nazar”ı ile gerçekleşir. Sâlik, kendi imkânlarıyla bir adım bile atamazken, bir Allah dostunun nazarıyla tüm seyr ü sülûk sürecini bir anda kat edebilir. Bu da nazarın, manevî yolda ne denli güçlü bir kuvvet olduğunu gösterir:

Basar mı bir adım sâhib-basar âdem tehî pâyin

Nazar bir pâdan eyler hep bu yolda kat‘-ı seyrânı (Lutfi, K. 1/9)

(Göz sahibi bir insan, ayağı boşsa bu yolda bir adım bile atamaz. Bu yolda ancak bir nazar, bir adımla tüm seyr ü sülûku katettirebilir.)

Bu beyitte nazar, âhîret yurdu için bir azık olarak görülür. Bu sebeple, Allah dostlarından gelen bu feyizli bakış, manevî yolculuktaki en büyük kazançtır. Bu sebeple şair, böylesine kıymetli bir nazar varken, dünyanın geçici ve değersiz meselelerinden biri olan geçim derdine düşmeyi yersiz ve anlamsız bulur:

Aslı hüsn-ı nazarın zâd-ı me‘ad ‘ad iderim

Bunda oldukça ‘abes fikr-i ma‘âş-ı dünya (Lutfi, K. 5/29)

((Ben) bakışın güzelliği olan nazarı, aslı ahîret olan dönüş yurduna azık ederim. Bu (nazar) varken, dünya geçiminin derdini düşünmek oldukça yersizdir.)

Lutfi, aşağıdaki beyitte, Hz. Peygamber’in ravzasına yönelen ve tasavvuf yoluna yeni adım atan sâlikten söz eder. Bu sâlik, gönlünü toprağa yani tevazuya, sadeliğe ve hakikate çevirirse; bu içten yönelişi ona manevî bir bereket kazandırır. Öyle ki, dış güzelliği ve zarafetiyle bilinen gülbahçesi bile bu hâle imrenir. Şair burada, hakikatin ve tevazunun, zahirî güzelliklerden çok daha değerli olduğunu vurgular.

Alur sultân-ı kevneyn ravzasından feyz-i nev çün kim

Gülistân reşk ider ‘atf-ı nazar buyurursa ber-hâke (Lutfi, T. 5/6)

(İki âlemin sultanı ravzasında yeninin bereketini alır. Çünkü kim toprak mahsûlune nazarı çevirirse gülbahçesi haset eder.)

Lutfi, bu beyitte “nazar” kavramını diğer beyitlerinden farklı ve tasavvufî bir bakış açısıyla ele alır. Şair, her şeyin Allah’tan geldiğini bilen bir âşığın, rakibe bile kötü gözle bakmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü rakip olarak görülen kişide de Allah’ın bir tecellisi vardır. Klâsik şiirde sıkça görülen bir tutum olarak şairler genellikle feleğe sitem

ederken, Lutfî burada farklı bir tutum sergiler; feleği de sevgilinin edasından bir pay almış olarak görür. Bu yaklaşımıyla Lutfî, hem hasetten uzak durulması gerektiğini hem de her varlıkta Hakk'ın ilâhî güzelliğinin bir yansıması bulunduğunu dile getirir:

‘Âşıkâne bed-nazar kılma rakîbi mu‘teber

Eylemiş çarh ol edâyı dilber-i râ’nâdan ahz (Lutfî, G. 43/3)

(Gerçek bir âşık gibi, saygı duyulan rakibe kötü gözle bakma. Çünkü felek, o gönül çeken sevgilinin edâsını almış.)

Nazar kavramının mürşid üzerinden ele alındığı bu beyitte; nasıl ki karanlıkta bile güneş ışığını yansıtmaya devam ederse, mürşitte bir güneş gibi her dâim sâliğin gönülüne yön vermeye devam eder. Bu sebeple sâlik karanlıkta kalmaktan ve şüpheyeye düşmekten korkmaz, çünkü mürşidinden gelen ışıkla aydınlanacağını bilir:

Tâbîşine hûrşîd de zulmetde olur ya

Bir dilde o mürşid-nazarı varsa şek olmaz (Lutfî, G. 71/4)

(Güneşin parlaması da karanlıkta olur ya, bir gönülde o bakış klavuzu olan mürşit varsa şüphe olmaz.)

Şair, aşağıdaki beyitte, zahirî güzelliklerin zamanla kaybolduğundan bahseder. Şairin gözleri, zahirî olan güzellikleri görmeyi terk edip, batınî olan güzellikleri keşfetmek üzere katıldığı cilve kervanında, artık dışsal güzellikleri görmekte zorluk çeker. Şairin gözleri artık manevî hakikatlere yönelmiş ve zahirî güzelliklerin ötesine geçmiştir. Bu süreçte ise gözler, sadece görünmeyen, içsel güzellikleri ve ilahi tecellîleri görmeye başlamıştır:

Ol perî-rû gâib oldu çok nazar-ı dîdeden

Kâr[b]ân-ı cilveye hayf oldu reh-zen gözlerim (Lutfî, G. 120/3)

(O peri yüzlü sevgili, çok gözün nazarından gözle görünmez oldu. Yol kesen gözlerim ise cilve kervanında yazık oldu.)

Lutfî, beyitte olgunluğa ulaşmış bir kişinin nazarının, yani bakış açısının, gerçek irfanı ve bilgiyi anladığını ifade eder. Ancak bu içsel bakışın ve bilgeliğin kolayca gösterilebileceği bir hale gelmesi durumunda, o zaman bu bilgelik gerçek bir değer taşımaz. Gerçek irfan, zahirî bir gösteriştense çok daha derin ve içsel bir anlayış gerektirir:

Kâmil-nazar ‘irfânı bilür kadrini Lutfî

Yohsa hüneri pek kolay ibrâze kalursa (Lutfî, G. 140/5)

(Ey Lutfî! Kâmil bir nazar, irfanı bilir ve değerini anlar. Eğer hünerin gösterilmesi kolay olursa, o zaman gerçek anlamda bir değer yok demektir.)

Lutfî, hakikat ışığını, seher vaktinin aydınlığı olarak görür. Şair, bu vakitte uyanık ve Hakk’a yönelmiş olan kâmil kimselerden, Allah’ın bereketinin eksik olmayacağını söyler. Şair, bu manevî duruma gönül nazarıyla bakılması gerektiğini vurgular. Çünkü her gün doğmaya sadık olan güneş, hakikatin ışığı gibi daima parlaktır; tıpkı semada doğan güneşin uzak gibi görünsede her gün dünyayı aydınlayabilecek yakınlıkta olması gibi. Lutfî de kalbî bir bakışla bu manevî ışığı görenlerin, hakikatten asla uzak kalmayacağını ifade eder:

Kesilmez feyz-i hak kâim olanlardan seherlerde

Nazar kıl dûr olur mu şems-i ‘amûd subh-ı sâdıkdan (Lutfî, Müf. 49)

(Seher vakitlerinde ayakta olanlardan hakkın feyzi kesilmez. Nazar kıl, sadık olan sabahtan semanın güneşi uzak olur mu?)

2.1.1.12. Keşf

Tasavvufî düşüncede keşif, sözlük anlamıyla “örtülü olanın açığa çıkması” manasına gelirken, terim olarak gayb âlemine dair hakikatlerin sâliğin kalbinde tecellî etmesi ve böylece doğrudan ilahî bilgiye ulaşması olarak tanımlanır (Şimşek, 2017: 196). Bu süreç, sadece duyusal veya aklî bilgiyle elde edilemeyen, kalbin mâsivâdan arındırılmasıyla mümkün olan bir hakikat idrakidir. Sûfiler, kalp gözünün açılması ve dünyevî perdelerin kalkması durumunu “keşf” kavramı ile ifade etmişlerdir. Bu bağlamda keşif, sezgisel ve manevî tecrübeye dayalı bir irfan biçimidir (Uludağ, 1999: 311).

Keşif, özellikle tarîkat yoluna girmiş olan sâliğin seyr ü sülûk sürecinde, ilahî aşk ve vecd anlaMînâ gelen istiğrak hâliyle bazı bâtinî hakikatlere ulaşmasıyla doğrudan ilgilidir. Bu türden tecrübeler, kalp gözünün açılması ve beden-his perdelerinin ortadan kalkması ile mümkün olur (Gündüz, 1998: 218; Uludağ, 1999: 310). Keşif, bu yönüyle ilahî hakikatin kalpte doğrudan tecellî etmesi anlaMînâ gelmektedir. Bu nedenle keşif, Hakk’tan doğrudan alınan ilahî bilgi veya hitap olarak da bilinir (Uludağ, 1999: 311).

Aşağıdaki beyitte “keşf” kavramı, Hz. Peygamber’e olan bağlılıkla ilişkilendirilir. Şaire göre, Hz. Peygamber’in yolunun toprağını gözüne sürme gibi değerli gören ve onu hayatının merkezine alan bir sâlik, ahiret hakikatlerini daha bu dünyadayken idrak edebilir. Beyitte, keşfin ancak Hz. Peygamber’in sünnetine ve manevî izine bağlılıkla

mümkün olacağı vurgulanır. Bu bağıllık, sâlikin kalp gözünü açar; böylece gaybî hakikatler, sâliğin nazarına serilir:

Bunda cümle hâl-i ‘ukbâ keşfolur her dîdeye

Ger iderse iktihâl-ı hâk-râh-ı Mustafâ (Lutfî, G. 4/4)

(Sâlik eğer, Mustafa’nın yolunun toprağını gözüne sürme diye çekerse, ahiretin her hali her göze keşfolunûr.)

Kendini beklentisiz bir bülbül olarak gören şair, rıza halinde olma durumuna dikkat çeker. Beyitte bülbül ile kast edilen âşık, gül ile kast edilen sevgili, diken ile kast edilen ise sâliğin çektiği manevî sıkıntı ve eziyetlerdir. Şair, dünyadan beklentisini kestiğinde, ilahî sırları keşf eder. Sâliğin, seyr-i sülûk yolunda yaşadığı her türlü cefâ ise sâliğin gönlünü olgunlaştırıp hoş eder. Tüm bu süreç, sâliğin ilahî hakikatlere yaklaşmasına vesile olur:

Bî-niyâz ol bülbülüm gül keşf-i râz eyler bana

Hâr ezâyı her ne türlü kılsa âz eyler bana (Lutfî, G. 9/1)

(Bülbülüm beklentisiz ol, gül sırrı keşf eyler bana. Diken her türlü ne eziyet ederse etsin, bana hoş gelir.)

2.1.1.13. Tevekkül

Tevekkül, tasavvufî düşüncede kalpte ortaya çıkan bir teslimiyet hali olup, bir bakıma kadere razı olmak ve Allah’a güvenip bağlanmak anlaMînâ gelir (Altıntaş, 2018: 243-244; Kuşeyrî, 2023: 219). Sûfiler tevekkülü, her türlü işi Allah’a havale etmek ve O’nu kendine vekil tayin etmek şeklinde tanımlarlar (Kuşeyrî, 2023: 248). Tevekkül ehli, şikâyet ve şüpheden uzak durarak, her şeyin hikmetini ve sonucunu Allah’ın mutlak kudretine bırakırlar (Kuşeyrî, 2023: 254). Bu bağlamda tevekkül, yalnızca bir güven hali değil, aynı zamanda tevhid inancının bir yansımasıdır. Zira mutasavvıflar, Allah’tan başkasına güvenmeyi şirk ile eşdeğer görmüşlerdir (Kara, 2021: 43). Tasavvuf geleneğinde önemli bir isim olan Tusterî, tevekkülün üç temel alametinden söz eder, bunlar: “Kimseden bir şey istememek, verileni reddetmemek ve ele geçeni biriktirmektir” (Kara, 2021: 81). Bu üç özellik, sâliğin hem dünyevî bağlardan hem de benliğinden arınarak yalnızca Allah’a yönelmesini ve tam bir teslimiyet içinde yaşamasını amaçlar.

Tasavvufî şiirde tevekkül, kulun gönlünü tam olarak Allah’a vermesi, O’ndan başka hiçbir varlığa dayanıp bağlanmaması anlaMînâ gelir (Şimşek, 2017: 355). Lutfî, bu

beyitte tevekkül ehli olan hacıların, Allah katındaki yüksek değerini vurgular. Tevekkülün dünyevî tedbirlerin ötesinde bir kudrete ulaştırdığına işaret eden şair, zahiren imkânsız gibi görünen yolculukların bile tevekkül sayesinde mümkün hale geleceğini ifade eder. Beyitte geçen “Senyûk-ı bahr-ı Şa‘b” ifadesi, coğrafi bir göndermeyle birlikte derin bir mecaz içerir. Burada “Senyûk” ifadesi, Arap yarımadasındaki Senyûk kabilesine veya bölgesine bir gönderme olabileceği gibi, aynı zamanda deniz aşırı bir yolculuğu ifade eden teşbihî bir unsurdur. “Bahr-ı Şa‘b” ise hem fizikî anlamda zorlu bir geçit ya da deniz yolculuğu hem de sâliğin iç dünyasında aşması gereken manevî engeller olarak düşünülebilir. Şair, yine bu beyitte, tevekkül ehlinin sanki buharlı bir gemiyle denizleri aşarcasına rahat ve güven içinde yol alabileceğini ifade eder. Lutfî, bu beyitte tevekkülün önemine değinir ve coğrafi zorlukların dahi tevekküll haliyle kolaylaşarak aşılabileceğini ifade eder:

Hüccâc-ı bâ-tevekküle Hak bak neler virür

Senyûk-ı bahr-ı Şa‘bı zihî bir vapûr ider (Lutfî, G. 50/3)

(Allah, tevekkül sahibi hacılara bak ne nimetler verir! O (Allah), Şa‘b denizinin dar boğazlarında giden küçücük bir kayığı bile ne güzel bir gemi yapar.)

Lutfî, tevekkül sırrının Allah’a güvenmek ve teslimiyet olduğunu dile getirdiği bu beyitte, bu duruma örnek olarak huzurla uyumakta olan bir köpeği örnek göstermiştir. Beyitte geçen bu köpek, sıradan bir köpek değil, muhtemelen Ashâb-ı Kehf’in köpeği Kıtmîr’dır. Şair, telmih sanatına başvurduğu bu beyitte, tevekkülün önemini vurgulamaktadır. Kıtmîr, Ashâb-ı Kehf ile birlikte yaşadığı toplumun zulmünden kaçan, bu sebeple yıllarca mağarada uyuyan ve Allah’ın korumasına mazhar olan bir köpektir (Gündüz, 1998: 219). Lutfî, bu beyitte bir köpek olan Kıtmîr’i örnek göstererek, tevekkülün ne kadar önemli olduğunu ve gerçek teslimiyetin, Allah’ın koruması ve rehberliği altında huzur bulmayı sağladığını anlatır:

Tevekkül savnını Lutfî bak öğren bari bundan kim

Basılmaz reh-güzerler üzre âsûde seg-i huftu (Lutfî, Müf. 67)

((Ey) Lutfî! Tevekkül sırrını bundan öğren ki; yolların üzerine bile basılmaz, çünkü o yolların ortasında tevekkül içinde huzurla uyuyan bir köpek vardır .)

2.1.1.14. Hayret

Tasavvufta hayret, sâliğin kalbine gelen ilahî tecellîler neticesinde düşünemez hâle gelmesi, şaşkınlık içinde kalması durumudur (Abdullah Hânî, 2022: 373; Uludağ, 1999: 231; Şimşek, 2017: 148). Serrâc, Allah'ın tecellîlerini idrak ederken hayrete düşmeyi sıddikîlik (dürüstlük ve hakikate sadakat) belirtisi olarak değerlendirir (Uludağ, 1999: 231). Hem Herevî hem de Serrâc, bu “aklın baştan gitmesi ve şaşırıp kalma” hâlini dehşet kavramı çerçevesinde ele almışlardır. Herevî, dehşet kavramını açıklarken Yûsuf sûresinin otuzbirinci ayetini örnek göstermektedir (Erkaya, 2016: 366-367). Bu ayette, Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında hayrete ya da dehşete düşen kadınlardan söz edilir:

“Kadın, onların dedikodularını işitince haber gönderip onları davet etti. (Ziyafet düzenleyip) onlar için oturacakları yer hazırladı. Her birine birer bıçak verdi ve (Hizmetçisine) 'Çık karşılarına!' dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu gözlerinde çok büyüttüler, şaşkınlıkla ellerini kestiler ve dediler ki: 'Hâşâ! Allah için, bu bir insan olamaz; bu, ancak şerefli bir melektir!’” (Yûsuf 12/31).

Bu ayette tasvir edilen durum, tasavvufî bağlamda hayretin yoğun tecellî karşısındaki hâlini örneklemektedir. Güzellik karşısında idrak yetisinin devre dışı kalması, sâlikin yaşadığı mânevî hayretin sembolik bir anlatımıdır.

Lutfî'nin hayret kavramına yer verdiği bu beyitte, öncelikle seher vaktinin ilahî lütfâ mazhar olduğuna dikkat çekilmektedir. Seher vakti, tasavvufî düşüncede mânevî uyanışın, gönlün arınmasının ve gafletten kurtuluşun zamanı olarak kabul edilir. Bu nedenle şair, her gün bu bereketli vakte ulaşabilme arzusuyla “seher derdi” çeker. Beytin ikinci mısraında ise şair, gecenin karanlığında gökyüzünde parlayan yıldızları, baştan sona hayrete düşmüş gözlere benzeterek dikkat çekici bir teşbih sanatına başvurmuştur. Burada yıldızlar, âdeta Allah'ın kudreti karşısında hayretle bakan varlıklar gibi tasvir edilmiştir. Bu benzetme aracılığıyla evrendeki her şeyin ilahî tecellîlere tanıklık ettiği ve bu tanıklığın hayret duygusunu doğurduğu düşüncesi vurgulanmaktadır:

Çeker derd-i seher görmek için tekrâr ol ihsân[1]

Serâser çeşm-i hayret oldu çarhın necm-i tâbânı (Lutfî, Müs. 3/2)

(Seher vaktinin o ilahî lütfunu yeniden görebilmek için kişi seher vakti derdini çeker (uyanır, niyaz eder). Gökyüzünün parlak yıldızları ise baştan sona hayret dolu gözlere dönüşmüştür.)

Lutfi, aşğıdaki beyitte, dünyaya daha önce Hz. Muhammed kadar değeri ve yüce bir kimsenin gelmediğinden bahsetmektedir. Onun bu dünyaya gelişi, dikkatli ve uyanık olan her göz için yani basiret ehli için hayret verici bir tecellî niteliğindedir:

Bu zîbâyışle aslâ bir teberrük gelmemiş evvel

Temâşâsı olur hayret-fezâ her çeşm-i derrâke (Lutfi, T. 5/13)

(Daha önce bu güzelliğe (bir varlık) ile daha önce asla bir teberrük (kutsanmışlık, değeri bir varlık) gelmemiştir. Onun seyri, dikkatli ve keskin her göz için hayret verici olur.)

Lutfi, bağı bulunduğı Nakşibendî-Hâlidî tarikatının mürşidinden, hayret makamının sebep olduğu zihinsel ve ruhsal sıkıntılardan kurtulabilmek için, attığı her adımda kendisine özel bir rehberlikte bulunmasını niyaz etmektedir. Şair, mürşidinin izini takip ederek bu hayret hâinden ferahlığa ulaşmayı ummakta; bu sürecin ancak sürekli bir irşat ile mümkün olacağına inanmaktadır:

Lutf it ferağ-ı hayreti her nakş-ı pâydân

Sen reh-nümâ-yı hâs olarak her kadem bana (Lutfi, G. 3/4)

(Sen her bir adımından bana hayretin sıkıntısından kurtulma lütfunu bahşet. Sen ki bana mahsus bir kılavuzsun; attığım her adımda bana yol göster.)

Lutfi, beyitte, aşk yolunda yürüyen ve bu yola talip olan sâliğin durumunu ele alır. Şair, hayret haline ulaşan sâliğin, aklını bu yüksek sırlarla birleştirmesini delilik olarak görür. Çünkü bu manevi haller, kalpte tecellî eder ve hayret, aklın ötesinde bir kavramdır. Dolayısıyla da akıl, bu derinlikleri idrak edemez:

Tâlib ki reh-i ‘aşkda bula yek-dem-i hayret

Kılmak ne cünûn ‘aklı dahi mahrem-i hayret (Lutfi, Müf. 24)

(Aşk yolunda yürüyen talip ki hayret halinden bir anlık pay bulsa, artık akli bile hayretin sırlarına ortak etmek, delilik olur.)

2.1.1.15. Nûr

Nûr, Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biri olup, görünür olan ilahî tecellîleri ifade etmek üzere kullanılır. Tasavvufî anlayışta bu kavram, sâliğin gönlünden dünya sevgisini ve mâsivâyı çıkarmasıyla birlikte tecellî eder. Bu tecellîyi ilk olarak idrak eden ise basîret yani kalp gözü olarak kabul edilen içsel idrak yetisidir (Şimşek, 2017: 272-273).

Tasavvufta nûr kavramı, Allah'ın zâtı başta olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed için de kullanılmaktadır (Uludağ, 2023: 114). Bu bağlamda, "Allah'ın yarattığı ilk şey, senin Peygamber'inin nûrudur ey Câbir!" (Aclûnî, II, 2019: 67) şeklindeki hadis, tasavvufta "Hakikat-i Muhammediyye" olarak bilinen ilk yaratılışın Hz. Peygamber'in nûru ile gerçekleştiği inancına işaret eder. Bu manevî nûr, insanlığı aydınlatan bir kaynak olarak değerlendirilmiş ve "mişkât-i nübüvvet" (peygamberlik kandili) şeklinde de adlandırılmıştır (Uludağ, 2023: 114).

Serrâc ise Hakk'ı bâtıldan ayırma gücünü ifade eden furkân kavramını da bir tür nûr olarak değerlendirmiştir (Uludağ, 1999: 414).

Kur'ân-ı Kerîm'de "nûr" kelimesi, birçok ayette geçmekle birlikte, bu kavramla doğrudan ilişkilendirilen ve altmış dört ayetten oluşan bir sûre olan Nûr Sûresi bulunmaktadır. Bu sûrede özellikle aile hayatına dair temel esaslara yer verilir. Nûr Sûresi'nin otuzbeşinci ayetinde ise Allah'ın nûru mecazî bir anlatımla tasvir edilir:

"Allah, göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun temsili şuna benzer: İçinde kandil bulunan bir oyuk (niş); kandil, cam bir fanus içindedir. Fanus, inci gibi parlayan bir yıldız gibidir. (Bu kandil) ne doğuya ne de batıya ait olan, mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse ışık verir. Nûr üstüne nûrdur. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlara örnekler verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." (Nûr, 24/35)

Bu ayet, Allah'ın nûrunun kapsayıcılığını ve idraki aşan mahiyetini gözler önüne sermektedir. Nûr, burada hem bir varlık hem de hakikatin idraki olarak ele alınmakta; Allah'ın nûruna ulaşmak ise ilahî bir lütuf olarak görülmektedir.

Lutfî, aşağıdaki beyitte yaratılışın sebebini Hz. Peygamber'in nûruna dayandırmak sûretiyle hüsn-i ta'lîl sanatına başvurmuştur. Şair, Hz. Muhammed'in "Muhammedî nûr"a sahip olması hasebiyle, ilahî yaratılış nûrunun tecellîsinin ilk ve en yüce mertebesi olduğunu ifade etmektedir. Beyitte kâinat, ilahî bir "menşûr" (açılmış parşömen) metaforuyla betimlenmiş; bu kutsal varlık kitabının "ser-'unvânı" (başlığı) ise Hz. Muhammed'in pâk ismi olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, yalnızca yaratılışın başlangıç noktası değil, aynı zamanda varlık nûrunun en temiz ve en kâmil tezahürü olarak konumlandırılmıştır.

Eyâ nûr-ı vücûdun emr-i kevnin sırr-ı ilânı

O menşûrun Muhammed nâm-ı pâkindir ser-‘unvânı (Lutfî, Mûs. 3/1)

(Ey varlık nûrunun, yaratılış emrinin açıklanmış sırrı! O (yaratılış) parşömeninin en üst başlığı, temiz ismiyle Muhammed'dir.)

Beyitte, varlık nûrunun zerrelerinin yaratılması “hakikat güneşi”ne benzetilerek, yaratılışın kaynağına tasavvufî bir izah getirilmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in nûrlu zâtı, kevnî âlemin aslı ve merkezî özüdür. Şair, tüm varlıkların onun nûrlu cisminden türeyerek dallanıp budaklandığını ifade eder. Böylece kâinattaki her bir varlık, Hz. Peygamber’in zâtına bağlı bir tecellî, bir yansıma olarak değerlendirilir (Uludağ, 2023:114). Bu anlayış, klâsik tasavvuf düşüncesinde önemli bir yeri olan “nûr-ı Muhammedî” kavramını yansıtmaktadır:

Hakikat şemsidir nûr-ı vücûdun hulk-ı zerrâtı

Fürû‘un oldular ecrâm-ı nûrânîsinin zâtı (Lutfî, Mûs. 3/3)

(Varlık nûrunun zerrelerinin yaratılması, hakikatin güneşidir; onun nûrlu cisimlerinin zâtı dallanıp, budaklandılar.)

Beyitte, tasavvuf ehlinin yaşadığı mânevî hâllerin, iki cihanın sultanı Hz. Peygamber’in nûrundan süzülerek geldiği ifade edilmekte ve bu hâller, yönelmesi gereken kutsal bir merkez olan Kâbe’ye benzetilmektedir. Bu bağlamda beyitte teşbih sanatına başvurularak, mânevî tecrübelerin kaynağı olarak Hz. Peygamber’in nûrî varlığı gösterilmiştir. İkinci mısra da ise Bahâeddin Nakşibend’in yalnızca Buharalı bir sûfî olmadığı, Hz. Peygamber’den doğrudan manevî feyz alarak, manevî olarak kemâle ermiş bir mürşid olduğu vurgulanmaktadır. Şair, onun mânevî yüceliğini “bedr-i mâh” (dolunay) benzetmesiyle ifade etmiş ve onu, Hz. Peygamber’in nuruyla nurlanmış seçkin bir sûfî olarak takdim etmiştir:

Nûr-ı mihr-i şâh-ı kevneynden kâbesdir hâlleri

Sanma zînhâr nahşebîdir bedr-i mâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/7)

(Tasavvuf ehlinin yaşadığı mânevî hâller, Hz. Peygamber’in nûrundan geldiği için adeta bir Kâbe gibidir. Sakın ha, Nakşibend’in dolunay gibi parlayan yüzünü sadece bir Buharalı sanma!)

Lutfî, aşağıdaki beyitte Muhammed Bahâeddin Nakşibend ile Hz. Muhammed’in hem isim bakımından (hem-nâm), hem de tarikat silsilesi yönünden birbirlerine bağlı olduklarını ifade etmektedir. Şair, bu mânevî ve nisbî yakınlığa dikkat çektikten sonra,

Allah'tan, her iki zatı da cemâl nuruyla nurlandırmasını niyaz eder. Beyitte, isim ortaklığı ve mânevî bağ vesilesiyle yapılan bu dua, tasavvufî geleneğin hem edebe hem de muhabbet esasına dayalı yapısını yansıtmaktadır:

Hem karîn cedd-i hem-nâmı buyrulmak ile

Nûr ede ikisini feyz-i likâsıyla ilâh (Lutfî, T. 16/10)

(Hem adaş hem de ceddine yakın olduğu söylenerek, Allah, onları cemâl nuruyla nurlandırır.)

Şair, bu beyitte nûr ve nâr (ateş) kavramları üzerinden iki zıtlığın bir araya gelişine, sevgilinin aşkının hem yakıcılığına hem de zâtından yayılan nûrun büyüleyici etkisine dikkat çekilmektedir. Şair, dış güzelliği resme benzetilen bu sevgilide, ilâhî tecellîyi görür. Böylece yalnızca beşerî değil, aşkın hakikî boyutuna da vurgu yapar. Sevgilinin hem nûr hem de nâr ile nitelenmesi, onun sıradan bir varlık olmadığını, ilâhî sıfatları cem eden bir mahiyet taşıdığını düşündürür. Bu yönüyle beyit, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tutan “insan-ı kâmil” anlayışını çağrıştırır. Şair, aşk yoluyla varlık birliğine (tevhîd) ulaşmanın mümkün olduğunu ifade ederken, zahirde zıt olan unsurların hakikatte nasıl bir bütünlük içinde var olabileceğine de işaret eder:

‘Ayn-ı âteş-meşrebin zâtın mücessem nûr iken

Bu ne efsûn sende cem‘olmuş nigârâ nâr u nûr (Lutfî, G. 51/2)

(Ey resim gibi güzel sevgili! Yaratılış ateşinin kaynağı zâtının cisminin nûru iken, bu ne tılsım ki ateş ve nûr sende birleşmiş.)

Bu beyitte, “nûr” kavramı iman nurunu temsil edecek şekilde teşbih edilmiştir. Şair, bu nurun insanı hevâ yani nefsânî arzuların zararından koruduğunu ifade eder. İmanın nurunu, mumun alevine; samimi ibadeti ise bu nuru koruyan bir fânusa benzeten şair, böylece nûr ve hevâ, mum ve fânus arasında anlamlı çağrışımlar kurarak “lefü neşr” sanatını kullanmıştır. Bu sanatla, ilk mısradaki zikredilen unsurlar (iman nuru ve hevâ), ikinci mısradaki karşılıklarıyla (mum ışığı ve fânus) ilişkilendirilmiştir. Lutfî, bu benzetmeler aracılığıyla, içtenlikle yapılan ibadetin, kişinin imanını koruyarak nefsin tehditkâr arzularından, kalbi muhafaza ettiğini vurgulamaktadır:

Nûr-ı imânı hevâdan sakınır tâ‘at-ı sâf

Şu‘le-yi şem‘eyi fânus gibi Lutfî yok lâf (Lutfî, Müf. 68)

(Ey Lutfi! Saf ibadet iman nûrunu nefsin arzusundan sakınır. Fânus nasıl mumu koruyorsa, sâlih amel de imanı öyle korur; bu sözde abartı yoktur.)

2.1.1.16. Tecellî

Lügatte “bilme, ortaya çıkma, meydana gelme” anlamlarına gelen tecellî, tasavvufî anlamda, ârif bir kimsenin gönlünde gerçekleşen bir hakikat olarak tanımlanır. Bu tecellî neticesinde ârif, varlık âlemindeki her şeyde Hakk’ın tezahürünü görmeye başlar. Bu durum, keşif nûru olarak da adlandırılmaktadır (Şimşek, 2017: 345; Uludağ, 1999: 514; Kara, 2021: 259). Tecellî, gayb âleminden gelen ilahî hakikatlerin kalpte görünür hale gelmesidir. Bu hal, sâliki bazen cezbe haline, bazen de sükûnete sevk edebilir (Uludağ, 1999: 514). Bazı mutasavvıflar, tecellî kavramını mükâşefe ile açıklamaktadır. Bu durum, kalbin keşif makaMînâ ulaşarak kalp gözünün açılmasıyla ilgilidir. Ancak Hakk’ın mükâşefe sûretiyle gösterdiği bu ilahî tecellîler, avâm için bir perde (hicâb) ile örtülmüştür (Altıntaş, 2018: 242). Bu noktada, setr (örtülme), avâm için bir ceza iken, havâs için bir rahmet olarak görülmüştür (Kuşeyrî, 2023: 168).

Lutfî, kaleme aldığı aşağıdaki beyitte, dünyadaki tecellîlerin zıtlıklar üzerine kurulu olduğunu vurgulamaktadır. Şair, “gülbahçesi” ifadesiyle, dünya üzerindeki güzelliklerin ve zorlukların ilahî kudretin bir tecellîsi olarak varlık bulduğunu söyler. Bu tecellîlerin zıddiyetler üzerinden gerçekleşmesi, dünyadaki her şeyin tezâtlar içinde tecelli ettiğini gösterir. Beyitteki deve örneği, bu zıtlıklar karşısında şükür ve tevekkül anlayışını simgeler. Deve, dikenli yollarda karşılaştığı zorluklara rağmen şükreden bir varlık olarak tasvir edilir. Bu, Allah’ın her türlü durumdaki tecellîsine rıza gösteren ve her şartta sabreden bir insanı temsil eder. Diğer taraftan, bülbül, güzel sesiyle bilinen bir kuş olup, dikenlere karşı şikâyet eden bir şâki olarak betimlenir. Bu durum, nefsin arzularına ve zorluklara karşı sabırsızlık ve şikâyet etme halini simgeler. Şair, bu karşıt figürlerle, insanların ilahî tecellîlere ve dünya hayatındaki zorluklara farklı şekillerde tepki vereceklerini anlatır:

Bu gülzâr-ı cihânın kim tezâd üzre tecellîsi

Hezâr olur iken şâki şütür şâkir dikenlikden (Lutfî, G. 128/10)

(Bu cihanın gülbahçesinin tecellîsi tezat üzere ki, deve dikenlikten şükreden şâkir iken bülbül şikâyet eden şâki olur.)

Beyitte, Tûr Dağ'ına yapılan telmih sanatıyla, bu kutsal yere yalnızca kalbi nûr ile dolu kimseler tarafından erişilebileceği vurgulanır. Tûr Dağı, hem Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğu yer olarak hem de ilahî tecellîlerin insanlara en yüksek seviyede açıldığı bir nokta olarak simgelenir. Burada, Allah'ın hitap tecellîsinin yalnızca manevi olarak arınmış ve kalbi nurlanmış bir kimseye ulaşabileceği anlatılmak istenir. Şair, bu anlamda, bir kimsenin, Tûr Dağ'ının zirvesine çıksa bile, manevî açıdan hazırlıksız bir kalple Allah'ın tecellîlerini anlamasının mümkün olmadığını ifade eder. Beyitte, ilahi tecellîlerin sadece manevî temizlikten geçmiş kimseler tarafından algılanabileceği vurgulanır. Bu, tasavvufî anlayışa göre, kalp saflaştıkça ve manevi olgunluk kazandıkça, Allah'ın ilahî yansıması ve tecellîsi kişinin ruhunda belireceğinin bir ifadesidir:

Hak ider ancak tecellî kalb-i pür-nûr üstüne

Nâ ehil çıksa ne hâsıl zirve-i Tûr üstüne (Lutfî, G. 137/1)

(Allah, ancak nûr dolu kalpte tecelli eder. Ehli olmayan Tûr Dağı'nın zirvesi üstüne çıksa ne hasıl olur?)

Lutfî, bu beyitte, Hallâk yani yaratıcı olan Allah'ın her tecellîsinin, kuluna özel olduğunu ifade eder. Şair, Allah'ın ilahi yansımasının o kadar özel ve hayret verici bir özellik taşıdığını dile getirir ki, her bir elbisede ve davranışta, bu tecellînin etkisi hissedilir. Beyitte, bu tecellînin doğrudan ve derinden hissedilen etkisi, Tûr Dağı'ndaki bal arısının çalışmasına benzetilmiştir. Tûr Dağı, Hz. Musa'nın Allah'la bulunduğu kutsal bir mekân olarak, ilahi tecellîlerin en yüksek ve özel bir şekilde tecelli ettiği yer olarak kabul edilir. Bal arısının sabırlı çalışması ve balla beslenmesi, burada ilahi hikmet ve manevî olgunlaşma ile ilişkilendirilmiş olup, Allah'ın tecellîsinin birikmesi ve kulun ruhuna sirayet etmesi gibi bir anlam taşır. Şair, bu benzetme aracılığıyla, ilahi tecellîlerin insan ruhundaki manevî yansımasını ve bu yansımanın hayatın her alanına sirayet etmesini dile getirir:

Hallâkı bir tecellî-i hâsda 'abdına

Her bir giyâhı Lutfî belî nahl-i tûr ider (Lutfî, G. 50/5)

(Ey Lutfî! Allah, kuluna özel bir tecellîde bulunur; bu tecellî, her bir elbisede, her bir davranışta, adeta Tûr Dağı'ndaki bal arısının çalışması gibi hissedilir.)

Değişen ilahî tecellîler, Hakk'ın bir sırrıdır. Bu sır itibarile bazen dost görünen düşman, düşman görünen de insana dost olur. Bu sebeple de her şey Allah'ın ilahî

tecellilerin sır perdesi arkasından gerçekleşir. Şair ise değişen bu ilahî tecellilerin sırrını idrak etmeye çalışmaktadır:

Lutfi esrâr-ı tecellî-i ilâhîdir dönen

Gâh yâr ağyâr olur hem gâh olur ağyâr yâr (Lutfî, G. 63/5)

(Ey Lutfî! Dönen (değişen) ilahî tecellînin sırrıdır. Bazen yâr ağyâr olur hem bazen ağyâr yâr olur.)

Şair, aşağıdaki beyitte, Hakk'ın birliğini ifade eden “Ahad” isminin tecellisini, gül ağacından fışkıran bir şimşekğin parlaklığına benzeterek teşbih sanatına başvurmuştur. “Berk” (şimşek), burada ilâhî tecellînin anî ve sarsıcı zuhurunu simgelemektedir. Bu tecellî o denli etkileyicidir ki, bülbül, bu manzara karşısında süslenme, cilve ve naz gibi benlik tezahürlerinden tamamen vazgeçer. Sâlik için artık görünüşteki estetik ve dünyevî arzular sona ermiş, yerine ilâhî hakikatin haşyet verici nûru gelmiştir. Beyitte, bülbülün bu dönüşümü, Allah'ın “Ahad” isminin kalpte tecellî etmesinin sonucu olarak değerlendirilmiştir:

Nahle-i gülden olup berk-i tecellî-i Ahad

Görünüşde edecek terk-i tecemmül bülbül (Lutfî, G. 113/10)

(Gül ağacından fışkıran “Ahad” isminin şimşek gibi parlayan tecellisi görüldüğünde, bülbül artık süslenmeyi ve cilve yapmayı bırakır.)

2.1.1.17. Himmet

Lügat anlamı itibarıyla “azim” ve “yüksek irade” gibi manalara gelen himmet, kişinin kendisini ya da başkasını kemale erdirmek amacıyla kalbin bütün gücüyle Allah'a yönelmesidir (Şimşek, 2017: 164). Tasavvufi perspektiften bakıldığında ise himmet, bir velinin Allah'ın izniyle olağanüstü halleri gerçekleştirmesi olarak tanımlanır (Mevlânâ Hâlid, 2016: 118). Tasavvuf geleneğinde, şeyh; sâliğin kalbinde bulunan manevî hastalıkları gidermek için Allah'tan gelen bir yardımla himmette bulunur (Abdullah Hânî, 2022: 255). Bu yönüyle himmet, sadece bireysel bir olgunluk hali değil, aynı zamanda mürşidin mânevî terbiyesinde etkili bir vasıtaadır.

Aşağıdaki beyitte, yüce bir zâta sahip olan devletin, hem zahirî (görünen) hem de bâtinî (görünmeyen) yardımlarla manevî bir yüceliğe eriştiği ifade edilmektedir. Bu yükselişin arka planında, doğrudan zikredilmese de, bir pîrin yani kâmil bir mürşidin himmeti yer almaktadır. Şair, mütevazı bir tutumla bunu açıkça dile getirmekten kaçınır

ve “ben söylemem” ifadesiyle, bu gerçeği ima yoluyla belirtir. Ancak beyitteki “manzûrudur” kelimesi, bu yüceliğin aslında doğrudan pîrin iltifatına ve himmetine bağlı olduğunu açıkça göstermektedir:

Zâhirle bâtin rıf'atı bulmuş o zât-ı devleti

‘Aynen bu pîrin himmeti manzûrudur ben söylemem (Lutfî, T. 7/9)

(O devletin zâtı, zâhirle bâtinin yüceliğini bulmuş. Ben söylemem fakat bu pirin yardımı aynen görüldüğü gibidir.)

Şair, Ferhâd’ın dağları delmesi ile sâliğin taştan himmet baltasını çıkarması arasında derin bir ilişki kurmaktadır. Ferhâd, sevgiliye ulaşmak için dağı delerek zorlu bir yolculuğa çıkarken, sâlik de himmet baltasını çıkararak Allah’ın yardımına ve ilahî feyze ulaşmayı hedeflemektedir. Tasavvufî bağlamda, sâliğin yola çıkarken taşıdığı azığının bereketi, ancak himmetle mümkündür. Yani sâlik, zorluklarla karşılaşsa da, mürşidinin veya kendi manevî çabalarıyla doğru yolu bulur ve Allah’ın yardımı nihayetinde manevî yüksekliğe ulaşır:

Çıkardı tîşe-i himmetle taşdan tûşe-i feyzin

Vilâ kûhunda zâdın böyle müzdâd eyledi Ferhâd (Lutfî, G. 39/4)

(Ferhad, bereketin azığıyla taştan himmet baltasını çıkardı. Ferhad, yakınlık dağında azığını böyle bereketli eyledi.)

2.1.1.18. Gaflet

Gaflet, kulun kalbinin Hakk’tan habersiz olması, Allah’ı zikretmekten mahrum kalması ve dinî hususlarda tembellik etmesi veya gereken önemi göstermemesi olarak tanımlanabilir (Abdullah Hânî, 2022: 371). Bu durum, ilahî feyizden nasibini alamamak şeklinde de yorumlanmaktadır (Şimşek, 2017: 123). Tasavvuf açısından, bir kişi gaflete düştüğünde, manevî olarak iyileşebilmesi ve toparlanabilmesi için halvet yani bedenini toplumdan uzak kalması yöntemi uygulanmaktadır (Erkaya, 2024: 131).

Aşağıdaki beyitte şair, gaflet kavramını derin bir deniz gibi betimleyerek, insanların Hakk’ı unutarak nefse sarıldıklarında nasıl bir çıkmaz içinde boğulduklarını ifade eder. Beyitte, gaflet denizi içinde boğulan bir kişinin yardım talep ettiğinde eline yılan gibi bir tehlikenin geçtiği belirtilerek, gafletin ve nefsin tuzaklarının kişiyi daha da zor duruma soktuğu vurgulanır. Burada “denize düşen yılanı sarılır” deyimini, şairin irsalî mesel sanatını kullandığının bir göstergesidir. Bu deyim, gaflet içinde olan bir kimsenin,

çıkış arayarak daha da kötü bir duruma sürüklendiğini ifade eder. Gafletin ne kadar tehlikeli ve çıkılmaz bir durum olduğunu anlatan şair, aslında insanın nefesine sarılmasının, onun manevî düşüşüne yol açan bir tuzak olduğunu gözler önüne sermek ister:

Sarılır hakkı ferâmûş ile herkes nefese

Yem-i gaflet bu garikin yedine mâr gelür (Lutfî, G. 58/6)

(Hakk'ı unutarak herkes nefesine sarılır. Gaflet denizi bu ya, boğulmuş kimsenin eline yılan gelir.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte, gönlün dünya işlerine dalıp çok şey görmüş olsa da gaflet içinde kaldığını ifade eder. Dünya meşguliyetleri, insanın manevi anlamda kaybolmasına ve içsel boşluğa düşmesine neden olabilir. Geçim kaygısı ve dünya işlerine olan müdahale, insanı aşırılığa sürükleyebilir. Şair, burada istifham ve tecaü'l-i arif sanatlarını kullanarak, geçim derdine aşırı müdahale etmenin doğru olup olmadığını sorgular ve rızkın Allah'tan geldiğini hatırlatır. Beyitte, gafletin manevi anlamda kayıplara yol açtığı ve dünya meşguliyetlerinin ruhsal dengeyi bozabileceği ifade edilir:

Cihân-gerd oldun ammâ ey gönül bir gerd-i gafletsin

Tecâvüz itmemek câiz mi fikrin girde-i nânı (Lutfî, K. 1/4)

(Ey gönül! Cihanın her yerini gezdin ama (hala) gaflet hâlindesin. Senin fikrine göre geçim derdine müdahale etmemek caiz mi?)

Beyitte, ömrün boş ve kıymetsiz şeylerle çok çabuk geçtiği, bunun da gaflet sonucu olduğu vurgulanır. Şair, ömrünü gafletle geçiren kişinin, zamanın hızla geçmesi nedeniyle sonunda pişmanlık yaşacağını ifade eder. “Ayağını eşige basmış” ifadesiyle, hayatının sonuna yaklaşmış ve ölüme doğru adım atan kişinin, artık elinde hiçbir tedbir olmadığına dikkat çekilir. Bu kişi, hayatındaki hatalarını fark etse de artık dönüşü olmayan bir yolda ilerlemektedir:

Altı günlük ‘ayş u gaflet yedi gitdi ‘ömrü

Elde tedbîr yok ayâgın eşige basdı ‘ases (Lutfî, G. 77/4)

(Ömrü, altı günlük yeme içme ve gaflet yedi gitti. Elde tedbir yok, ayağın eşige basmış, bu işin sonu kötü.)

2.1.1.19. Terk

Tasavvuf literatüründe “terk” kavramı, dünyevî her türlü bağdan kurtulma anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram, kimi zaman “zühd” ile eş anlamlı olarak değerlendirilmiştir (Şimşek, 2017: 352). İslam düşüncesinin önemli unsurlarından biri olarak ele alınan zühd ise, manevî derinliğe ulaşmak amacıyla dünyevî meşgalelerden uzak durma ve onlardan feragat etme anlaMînâ gelmektedir (Kara, 2021: 70). Tasavvufi semboller arasında yer alan sûfî külâhı ise bu anlayışı simgesel biçimde yansıtır. Sûfilerin giydiği külâhın dört dilimi bulunmaktadır ve bu dilimlerin her biri “terk” olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu dört dilim; dünyayı terk, âhireti terk, varlığı terk ve terk etmeyi terk anlamlarını simgelemektedir (Pala, 2018: 449).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî, “terk” kavramını aşağıdaki beyitlerde geçen; dünya, varlık ve nefsî arzuların terk edilmesi bağlamında ele alır:

Şair, beyitte geçen “Dârü’l-Habîb” ifadesiyle Medine şehrini, “Beyt-i Ma’mûr” ifadesiyle ise Kâbe’yi işaret etmektedir. Bu ifadeler, yalnızca mekânları değil, aynı zamanda tasavvufi bir yönelişi de sembolize eder. Beyitte, Medine’ye yerleşen Lutfî’nin, dünyevî arzularından sıyrıldığı ve dünyayı terk ettiği anlaşılmaktadır. Şair, Kâbe’ye yönelmekle birlikte hem zahirî bir hicret gerçekleştirmiş, hem de gönül dünyasındaki yıkıntılardan kurtularak içsel bir huzura ve ilahî tecellilere ulaşmıştır:

Câr olup dârü’l-habîbe eyledim dünyâyı terk

Beyt-i ma’mûru bulup virânedan kıldım ferağ (Lutfî, G. 97/3)

(Habîbin yanına komşu olup (Medine şehrine), dünyayı terk eyledim. Gelişip güzelleşen Kâ’be’yi bulup, harap olmuş yıkıntılardan vazgeçtim.)

Lutfî, bu beyitte dünyevî ve nefsî arzuların terk edilmesini öğütlerken, âhiret saadetine ve hakikate ulaşma arzusunun Nakşî-Hâlidî yolunda mümkün olacağını dile getirmektedir. Şairin işaret ettiği “tarîk-i hufye”, gösteriştan uzak, gizli ve derûnî bir tasavvuf yoludur. Bu ilahî yola davet, yalnızca nefsin isteklerinden vazgeçenlere değil; aynı zamanda içsel sıkıntılarına deva arayanlara ve hakîki makam, izzet ve zenginlik arzusunda olanlara da yöneliktir. Böylece Lutfî, hakikat arayışındaki her bireyi, bu manevi yolda sükûnet ve huzur bulmaya çağırmaktadır:

Terk-i hevâ isteyen derde devâ isteyen

Berg u nevâ isteyen gelsün tarîk-i hufyeye (Lutfî, G. 135/3)

(Nefsin arzularını terk etmek isteyen, derdine deva isteyen, makam, izzet ve gerçek zenginlik isteyen, gizli olan bu yola gelsin.)

Yokluğun, yani varlığı terk etmenin insanı Allah’a yaklaştırdığına işaret eden bu beyitte, yoklukta yok olanların ancak Allah dostu kimseler olduğu vurgulanmaktadır. Şair, bu kimselerin Allah’ın rahmet ve muhabbet nazarına mazhar olduklarını ifade eder. Tasavvufî düşüncede varlığı yok etmek, benlikten ve nefsanî arzulardan sıyrılmak anlaMînâ gelir. Bu süreç, kişinin kendi varlığını silerek yalnızca Allah’ın varlığında var hâle gelmesini ifade eden “fenâ fillâh” makaMînâ ulaşmak olarak değerlendirilir. Bu mertebeye erişen kişi, hakiki vuslata ermiş ve ilahî hakikate mazhar olmuş kabul edilir:

Varlığı terk it ne varsa bunda hep yokluktadır

Yokla bir yoklukla ehl-i dil nice manzûr olur (Lutfî, Muk. 9/2)

(Varlığı terk et, bu âlemde ne varsa hepsi yoklukla ilgilidir. Yoklukla yok ol ki, gönül ehli nasıl da nazar-ı ilâhîye mazhar olur, bir gör.)

Şair, dünyevî arzular ve servetten vazgeçilmesinin nefsin arzularından kurtulmaya yetmeyeceğini vurgular. Bu bağlamda, manevî arınma sürecinin ancak dünyevi kimliklerden ve bağılıklardan sıyrılmakla başlayabileceğini ifade eder. Şairin dile getirdiği bu görüş, nefsin terbiye edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Tasavvufî perspektiften bakıldığında, kötülüğü emreden nefsin eğitilmesi ve saflaştırılması, gerçek anlamda manevî bir arınma için elzemdir. Şair, beyitte asıl terkin, insanın dünyevî olan beden gömleğini yırtması ile nefis terbiyesinin gerçekleşeceğini dile getirir:

Terk-i servetle midir nefs-i bedin ıslâhı

Hal‘-i pirâhenidir tâze hayât-ı hayyât (Lutfî, Müf. 8)

(Kötülüğü emreden nefsin ıslahı servetten vazgeçmekle mümkün müdür? Gerçek hayat, eski elbiseyi (dünyevî zevkleri) çıkarıp, yeni bir hayatla (manevî bir yaşamla) başlamaktır.)

Şair, henüz hayattayken dünyevî olan her şeyi terk ederek, tasavvufî anlamda “ölmeden önce ölme” (fenâ) ilkesinin gerekliliğini vurgular. Bu anlayışa göre, kişi yaşarken nefsin terbiye etmeli, mal, mülk ve arzular gibi geçici bağılıklardan uzaklaşmalıdır. Aksi halde, ölüm anında bu bağlardan kopmak zor ve acı verici olacaktır. Dolayısıyla şair, kendi isteğiyle dünyadan yüz çevirmemenin, daha derin bir manevi olgunluğa ulaştıracağını ifade eder:

Tadlulukla eyle Lutfi şimdiden dünyâyı terk

Sonra pek çok acılarla etdirir hâ terk-i merk (Lutfî, Müf. 32)

(Ey Lutfî! Şimdiden dünyayı tatlılıkla terk eyle. Yoksa sonra pek çok acılarla ölüm, dünya terkini ettirir, hâ!)

2.1.1.20. Nefs

“Nefis” kelimesi, lügatte bir şeyin kendi varlığı anlaMînâ gelmektedir. Bu sebeple sûfiler, “nefis” terimini genellikle bir şeyin varlığını veya cismini ifade etmek için kullanırlar. Tasavvufî bağlamda bu varlık ya da cisim, kulun kötü vasıflarını, yerilen huy ve davranışlarını temsil eder (Kuşeyrî, 2023: 181). Kur’ân-ı Kerîm’de ise “nefis” kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamlar arasında; Allah’ın zâtı, insan ruhu, kalp, insan bedeni, ruh, iyiliği ve kötülüğü emreden kuvvet, zât ve cins yer almaktadır (Altıntaş, 2018: 84-91; Abdullah Hânî, 2022: 382; Uludağ, 1999: 405).

Yunus Emre, nefisle ilgili olarak, onun çeşitli makamlar çerçevesinde farklı tavırlar sergilediğini belirtmiştir. Sûfiler tarafından nefis, insan vücudunun en alt tabakası olarak kabul edilir. Ancak bu alt tabakadan yukarı doğru yükselmek mümkündür. Bu bağlamda sûfî, önce “tab”dan nefse, daha sonra ise ruhtan sırra geçerek ilahî mertebelere ulaşmayı hedefler (Tatçı, 2005: 297-298).

Nakşibendî-Hâlidî tarikatındaki sâlik eğitimi kapsamında ise nefse daima aşağı bir konum atfedilmekte; nefsi savunmaktan uzak durulması, sürekli hesaba çekilmesi ve ona karşı sıkça muhalefet edilmesi gibi tavsiyeler ön plana çıkmaktadır (Abdullah Hânî, 2022: 96; 98; 105; 110). Sûfilere göre nefisle mücadele, tövbe ile başlar ve sâlik, nefsin çeşitli mertebelerinden geçerek nihayetinde “nefs-i kâmile”ye ulaşmayı amaçlar (Kara, 2021: 38; 160).

Lutfî, nefis kavramını insanın kendine yakıştırmak istemediği kötü bir huyun temsili olarak görür. Şaire göre birey, nefsine en küçük bir kusûru dahi yakıştırmaz; daima kendini haklı ve temiz görme eğilimindedir. Oysa dünya hayatı gelip geçicidir; bu dünyadan nice hükümdarlar gelip geçmiş, hükümlerine rağmen varlıklarını toprağa gömmüş, yani fanîliklerini ve acizyetlerini idrak etmişlerdir. Lutfî’nin bu yaklaşımı, nefis terbiyesi ve benlikten geçmenin gerekliliği üzerine tasavvufî bir uyarı niteliğindedir. Beyitte, insanın kendine yönelik körlüğü ile dünyanın geçiciliği arasında anlamlı bir

karşıtlık kurulur; nefsini mutlak iyi gören insanın aslında fanî olduğunu unutmaması gerektiği vurgulanır:

Yidürmezler iken nefse bir ednâ vaz‘-ı bed ammâ

Yidürmiş varlığın kuma cihânın nice mîrânı (Lutfî, K. 1/12)

(Kendi nefesine en küçük bir kötü huyu bile yakıştırmazken, varlığını dünya toprağına gömen nice hükümdarlar gelip geçmiştir.)

Lutfî'nin aşağıdaki beyitinde nefis, terbiyesiz ve başboş bir vahşi ata benzetilmiştir. Beyitte geçen “Bâdiye-i Ehviye” ifadesi, tasavvufî anlamda bir manevî çölü, yani nefsin aşılması gereken zorlu arzularını temsil ederken; doğrudan Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “el-Hâviye” kavramına göndermede bulunur. Kâri’a Sûresi’nin dokuzuncu ayetinde bu durum, “İşte onun varacağı yer Hâviye’dir” (Kâri’a 101/9) şeklinde ifade edilmiştir. Burada “Hâviye”, cehennem anlamında kullanılarak ilâhî cezayı simgeler. Şair bu beyitte, nefsin henüz terbiye edilmediği ve “nefs-i emmare” (kötülüğü emreden nefis) makamında bulunduğunu ima eder. Bu makamda nefis, irade dışı istek ve arzularla hareket eden, kontrolsüz ve karanlık yönleriyle öne çıkan bir varlık konumundadır. Beyitteki “pek süste zemâm” (dizgini gevşek) ifadesi, nefsin denetimden uzak olduğunu vurgular. Öte yandan, “nefs-i levvâme” (kendini ayıplayan nefis) makamı ise nefsin ilk farkındalık düzeyi olarak, kişinin hatalarını sorgulamaya başladığı aşamayı temsil eder (Kara, 2021: 160). Dolayısıyla beyitte, nefsin bu iki mertebesi arasında bir geçiş vurgulanırken, terbiye edilmeyen nefsin, zorlu bir manevi mücadele alanı olan Ehviye Çölünde ilerlemesinin, yani tasavvuf yolunda mesafe katetmesinin mümkün olamayacağı dile getirilmiştir:

Ba‘dezâ eylemeye “Bâdiye-i Ehviye”de

Tevsen-i nefis-ile pûya dahi pek-süste zemâm (Lutfî, K. 2/34)

(Bundan sonra sert başlı nefis ile, çok ayıplayıcı yıkanmış nefis, dahi Ehviye çölünde koşucu olmasın.)

Şair, bu beyitte nefsi Ashâb-ı Kehf’in köpeği Kıtmîr’e benzeterek teşbih sanatına başvurur. Kıtmîr’in sadakati ve hakikat yolcularına olan yakınlığı, nefsin terbiyesi bağlamında örnek gösterilir. “Kehf-i dil” ifadesiyle kalp, bir mağara metaforu içinde ele alınmakta; nefsin Hâlidî şeyhi Mevlânâ Halid-i Bağdâdî’nin feyziyle bu mağarada ebedileşmesi temenni edilmektedir. Bu durum, nefsin gafletten uyanarak manevi

olgunluğa ulaşmasını simgeler. Beyit, nefsin ıslah edilmesi ve sadakat yoluyla hakikate yönelmesi gerektiği fikrini, Kur’ânî ve tasavvufi sembollerle işler:

Muhalled ola nefsim kehf-i dilde feyz-i Hâlid’le

Tufeyl-i âdem olsun bâri mîsl-i kelb-i Yemlîhâ (Lutfî, G. 1/5)

(Nefsim gönül mağrasında Hâlid’in bereketiyle ebedî olsa. Hiç değilse, Ashâb-ı Kehf’in köpeği gibi insanın yakını ve izinden giden biri olsun.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte nefsine seslenirken kendi zayıflığını karıncaya, nefsinin gücünü ise arslana benzetir. Bu benzetme, şairin insanın nefsine karşı zayıflığını ve nefsin güçlü arzularına karşı çaresizliğini simgeler. Nefsin ıslah edilmesi sürecinde, Allah’ın yardımı ve mürşidin rehberliği olmadan, karınca ile arslan arasındaki mücadelenin gerçek anlamda mümkün olmayacağı vurgulanır. Çünkü nefis, insanın zayıf yönlerini çok iyi bilir ve bu yüzden insana üstün gelir. Bu bağlamda şair, içsel mücadelenin yalnızca ilahi yardım ve manevi rehberlikle anlam kazanabileceğini ifade eder:

Ey nefis ne Lutfî-i za’if üzre hücumun

Bu süddede bir mûr ile arslân idemez bahs (Lutfî, G. 31/5)

(Ey nefis! Kuvvetsiz Lutfî’ye olan hücumun ne üzerine? Bu kapı eşiğinde bir karınca ile bir arslanın mücadelesi (dahi) söz konusu olamaz.)

Lutfî, beyitte nefsin arzularına tâbi olmayı, ateş kadar tehlikeli bir yol olarak değerlendirir. Bu nedenle sâliğin, nefsin isteklerinden uzak durması ve onlardan vazgeçmesi gerektiğini ifade eder. Beyitte geçen “kâmil bir mürşidin yolunda toprak olmak” ifadesi, Mevlânâ Celaleddîn Rûmî’nin meşhur “tevazuda toprak gibi ol” ilkesini hatırlatır. Bu yaklaşım, kibir ve gururdan arınmayı, yerine alçakgönüllülüğü ve itaatkârlığı yerleştirmeyi esas alır (Yaran, 2012: 39). Beyitte ayrıca, müridin manevî terbiyede ilerleyebilmesi için cilve taşından geçmesi gerektiği ifade edilir. Bu mecaz, nefsin gösterişli arzularından, kendini beğenmişlikten ve dünyevî tutkularından sıyrılmayı temsil eder. Dolayısıyla bu beyit, tasavvufî eğitimde nefsin ıslahı, mürşide teslimiyet ve tevazu ilkeleri etrafında şekillenmiştir:

Suyunca gitme nefsin nârdan dûr ol hevâdan geç

Yolunda hâk olup bir kâmilin sengî edâdan geç (Lutfî, G. 32/1)

(Nefsin ateşten olan suyuna gitme, uzak ol arzudan geç. Bir kâmilin yolunda toprak olup, cilve taşından geç.)

Şair aşağıdaki beyitte, nefsin içsel dünyasında gizlediği tehlikeli yönüne dikkat çekmektedir. Nefis, bazen hasta rolü yaparak bireyin merhamet duygularını istismar etmeye çalışır; ancak bu, onun aslî niyetini perdeleyen aldatıcı bir tavidir. Şair, böyle bir durumda nefsin görünürdeki zaafına aldanılmaması gerektiğini vurgular; zira yılanın hasta olması, onun tehlike arz eden doğasını değiştirmez. Beyitte geçen “bî-mâr” (hasta), “mâr” (yılan) ve “timâr” (şefkat, bakım) kelimeleri arasındaki ses ve kök benzerliği, iştikak sanatının başarılı bir örneğidir:

Kînesi izmâr içündür nefis umarsa ruhsat

Virme yüz bî-mâr olursa görmesün timâr mâr (Lutfi, G. 62/4)

(Nefis sinsice kinini gizler çünkü bir fırsat kolluyordur. Nefis, hasta rolü yapıp acındırabilir; ama bu onun tehlikeli olduğu gerçeğini değiştirmez.)

Lutfi, beyite, talihin kişiyi nefis arabasını süren bir figüre dönüştürmesine değinir. Talih insana bu gücü verse dahi, kişi nefsin kontrol edemiyorsa bunun bir kıymeti kalmaz. Şaire göre, nefis atını kullanarak onu dizginleye bilen kişi, insan-ı kâmil mertebesine ulaşan bir Şâhın süvarisindendir. Tasavvufta bu durum “mürşid” ve “mürid” kavramlarıyla açıklanır ve manevî terbiye ile mürid nefis atını dizginlemeyi öğrenir:

Gerdûnı fayton eylese ger dîn yok i’tibâr

Kim kullanûrsa nefis atını şeh-süvâr odur (Lutfi, G. 64/4)

(Eğer dönen felek seni fayton eylese dahi değersiz olanın yine itibarı yoktur. Kim kullanırsa nefsin atını, ata binen Şâh odur.)

Lutfi, beyitte, vaize seslenerek, başkalarına öğüt vermeden önce kendi nefsinin kusûrlarından kurtulmaya çalışılması gerektiğinde değinir:

Ne lâzım kâle almak Lutfiyâ erbâb-ı afâkı

Kusûr-ı nefsinin def’inde ol sen ibtidâ vâ’iz (Lutfi, G. 93/8)

(Ey Lutfî, çevre erbabı kâle almak sana ne lazım? Ey vaiz! Sen nefsinin kusûrlarından kurtulmada bir başlangıç ol.)

Lutfi, insanın nefsi yolunda bir esir değil, onu kontrol altına alan bir padişah olması gerektiğini istifham sanatıyla dile getirir. Gerçek zafer ve başarı, imaret yerlerinin görkemiyle değil, nefsin terbiyesi ile mümkün olur:

Pâşâ mı ol ki esîr ammâ reh-i nefsine

Ol bî-fürûg imâret u ol bir dübâra yuf (Lutfî, G. 102/2)

(Ne o, nefsinin esiri mi, yoksa padişâh mı? Gerçek zafer, ıslıl ıslıl binalara ve dışsal görkeme değil, nefsin ıslahına dayanır.)

Şair, emreden nefisten (nefs-i emareden) bahsettiği bu beyitte, kötülüğü emreden nefsin terbiye edilmesiyle huzura ulaşılacağını dile getirir. Allah'ın var olan mülküne, insanın gerçek sahipliği söz konusu değildir. Bu nedenle şair, “ser-i mû-vâr” ifadesiyle, insanın tüylü başına dikkat çeker. Buradaki tüy, kesretin (çokluğun) bir ifadesi olarak görülebilirken, baş ise vahdetin (birliğin) ifadesi olarak anlaşılabilir:

Değil mâlik ser-i mû-vârın Allah'ın serâser mülk

Eğer emmârene mâlik olursan oldun âsûde (Lutfî, G. 146/2)

(Allah'ın baştanbaşa mülküne tüylü başın sahip değil. Eğer emreden nefesine sahip olursan, huzurlu oldun demektir.)

Şair, nefsinin arzularının, işlediği günahların pişmanlığını daha da artırdığını dile getirir. Bu sebeple, manevi bir şifa arayışıyla doktora seslenir ve nefsin ölümüyle sağlanacak derin bir tedaviyle şifasını diler:

Yâre-i cürmümü azdırdı hevâ-yı nefsim

Ey tabîbim dilerim hâk-i derinden derman (Lutfî, Muk. 5/1)

(Nefsimin arzusu kabahatimin yarasını azdırdı. Ey doktorum! Derin topraktan derman dilerim.)

Lutfî, nefis terbiyesinin zikir yolu olan tarîkatlarla olan ilgisine değinir. Beyitte vurgulanan zikir yolu ise, Nakşî-Hâlidî tarîkatıdır. Bu tarikat, nefsin kontrol altına alınarak manevi olgunluğa ulaşmayı hedefler ve sürekli zikrin önemini öne çıkarır:

Nisbeti var bir tarîka gâlibâ

Zikrider habs-i nefisle dâimâ (Lutfî, L. 6/4)

(Galiba hapsedilen nefsin de, daima zikredilen yolla bir ilgisi var.)

2.1.1.21. Âlem/Dünya/Devr

Klâsik Türk Edebiyatında kimi zaman “âlem” ve “devr” kavramlarıyla da ifade edilen dünya, genellikle eşya ve madde âlemini temsil eder. Bazı mutasavvıflara göre dünya, sâliğin kalbinin saflaşmasına engel teşkil eden bir mekândır (Kocaman, 2016: 565-567). Bu nedenle, Allah'ın “marifetullah”ına ulaşmayı engeller. İnsanda bulunan

dünya sevgisi, kişiyi Hak'tan uzaklaştırır. Bu bağlamda, Nakşî-Hâlidî tarîkatı, tövbe ile birlikte dünya sevgisinin kalpten çıkarılmasını öğütlemiştir (Abdullah Hânî, 2022: 88). Dünyayı kalpten çıkarmak, “masivâdan arınmak” şeklinde de yorumlanabilir. Bu amaçla sâlik; uzlet, çile, seyahat/sefer ve riyâzet gibi nefis terbiyesi yöntemlerinden geçerek kalbini arındırır (Kocaman, 2016: 575-584).

Tasavvuf düşüncesinde “âlem”, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir yansıma alanı olarak kabul edilir. Bu sebeple, âlem genellikle “ikinci gölge” kavramıyla tanımlanır (Şimşek, 2017: 36-37). Lutfî âlemi, Hz. Peygamber'in mahşerde taşıyacağı “Livâü'l-hamd” (Hamd sancağı) ile ilişkilendirmiştir. Beyitte geçen “dü-serâ” ifadesi, hem dünya hem de ahiret anlaMînâ gelmekte olup, Hz. Peygamber'in her iki âlemde de diğer peygamberlerden üstün olduğunu vurgular. Lutfî'ye göre, kerem sahibi ve seçkin ümmetlerin yeri, mahşer günü Hz. Peygamber'in sancağı altında toplanacakları makamdır. Bu yorum, tasavvufi düşüncede âlemin Hz. Peygamber'de tecellî ettiğini göstermesi bakımından kıymetlidir:

O sâlâr-ı rûsulsun ki sana her dü-serâ eslem

Livâü'l-hamd 'âlem mühde'l-ümem-vâlâ kerem-kârâ (Lutfî, K. 3/2)

(Sen o peygamberlerin liderisin ki sana iki âlem de çok selametlidir. Keremli yüce ümmetlerin yeri, âlemin (Hz. Muhammed'in) hamd sancağıdır.)

Lutfî, “âlem” kelimesini kullandığı bu beyitte dünya hayatını kast etmektedir. Şairin asıl gayesi dünya değil, yüce dergâh yani Allah'a varan yolu elde etmektir. Bu yolda ilerlerken bazen “nefs-i levvâme” (kınayan nefis) ve insanların ayıplamalarıyla karşılaşmak mümkündür; ancak bu tür engeller, sâlik Hakk yolunda daha fazla azim ve gayrete sevk eden unsurlar olarak değerlendirilir:

Âlem emelimde değil elde ulu dergâh

Levvâm-ı liâm olmada geh kâr-ı himemdir (Lutfî, K. 4/19)

(Benim gayem âlem değil; yüce dergâhı (ilâhî huzuru) elde etmektir. Bu yolda bazen nefsin ve insanların kınaması gerekir.)

Gayb âleminde olan “hâ” harfî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın sırrı olarak kabul edilir ve bu harf, ilahî kudretin bir tecellisi olarak görülür (Şimşek, 2017: 133). Aşağıdaki beyitte, seçkinlerin en seçkini olan “hâ” harfî, Hz. Peygamber için kullanılmıştır (Şimşek,

2017: 133). Şaire göre, Hz. Peygamber'in yüce köşkünün kapı eşiği dahi, "hâ" harfinin dairesi gibi merkeze alınmalı, yani her şeyin merkezi ve kaynağı olarak kabul edilmelidir:

Ol südde-geh-i sarh-ı mu'allâ-ı Muhammed

Her 'âleme ol dâire-i hâ-i ruhamdır (Lutfî, K. 4/39)

(O Muhammed'in yüce köşkünün kapı eşiği, bütün âlemler için "hâ" harfinin dairesi gibi merkezdir.)

Lutfî, "Âlem-i hû" ifadesine yer verdiği aşağıdaki beyitte, Allah'ın varlık âlemine ve O'nun tecellilerine dikkat çeker. Şaire göre, gerçek huzur ve ilahî hakikat yolu, Nakşibendî tarikatının seyr yeri olan kalptir. Beyitte, kalbin içsel huzurun ve Allah'a yakınlaşmanın merkezi olduğu vurgulanmakta, gerçek huzurun ise ancak bu manevi yolculukla elde edilebileceği anlatılmaktadır:

Encümen-i ez milel hîc halvete vermez hâlel

'Âlem-i hûdur vatanda seyr-gâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/3)

(Milletler arasındaki meclisler, yalnızlık içinde huzur arayışına zarar vermez. Gerçek huzur âlemi ise, Nakşibendî tarikatının seyr-gâhıdır.)

Şair, "âlem-i nâsût" ifadesiyle madde âlemine, yani dünya hayatına işaret eder ve bu dünyada insanın derdinin, sıkıntılarının olduğunu vurgular. Bu maddî âlemden kurtuluşun ise gönlü rahatlatan ve gamı silen bir yer olduğunu, istifham sanatıyla ifade eder:

'Âlem-i nâsût-ıla vahşetdesin

Dil-nüvaz u gam-küsârın kandedir (Lutfî, Mur. 3/1)

(Madde âlemi olan dünya ile vahşettesin, gönül okşayan ve üzüntüleri yok eden yer ise neresidir?)

Şair, hakikat âleminde, Allah'ın sevgisinin güneş gibi tecellî etmesiyle bir ayın, yani mânevî ışığı yansıtan bir varlığın ortaya çıkmasından söz eder. Tasavvufî anlamda bu "ay", sâliğin "insan-ı kâmil" mertebesine ulaşarak Allah'ın nurlarını ve tecellîlerini yansıtmıştır. Böylece sâliğin gönlünde ilahî bir iz, yani Allah'tan gelen bir eser ve yansıma meydana gelir:

Îlâhî eyle mihrinden dilimde bir eser peydâ

Hakikat 'âleminde olmaya mı hîc kamer peydâ (Lutfî, G. 2/1)

(Ya İlahi! Hakikat âleminde hiç ay meydana gelmesin mi? Sevginden gönlümde bir iz bırak, bir eser meydana getir.)

Lutfi, Hz. Peygamber’e duyulan sevginin, insanı mânen olgunlaştırarak mâhir ve âlim bir kimseye dönüştürebileceğini ifade eder. Şaire göre, kendi gönlü ise Hz. Peygamber’in yüce âleminde sadece onun sevgisiyle dolmuş, sade ve teslim olmuş bir hale gelmiştir:

Mâhir û ‘âlim olur mihrlle dildâde sana

Gönlüm ol ‘âlem-i vâlâna melâ sâde sana (Lutfi, G. 17/1)

(Gönül veren âşık sana olan sevgisiyle usta ve ilim sahibi olur. Gönlüm o yüce âleminde sadece sana (seninle) dolu.)

Lutfi, Hz. Peygamber’in mülk âlemindeki görünümünü, melek gibi süslenmiş bir sevgiliye benzetir. Ona göre, Hz. Peygamber’in maddî varlığı bile nûrânî bir güzelliğe sahiptir. Bu yücelik karşısında, bir hükümdar dahi onun huzurunda bir dilenci gibi tevazu gösterir, ondan bağış ve iltifat bekler; kalbinde derin bir muhabbet taşır:

‘Âlem-i milkde melek süslü o mehrûsun ki

Kâm alur olsa melik-i sâil ke’l-‘âde [sana] (Lutfi, G. 18/3)

(Mülk âleminde melek gibi süslenmiş o ay yüzlü sevgilisin ki, sana gelen bir hükümdar bile, bir dilenci gibi sana sevgi besler.)

Şairin gönlüne seslendiği bu beyitte, hayatın beyazlaşan tüyü, insanın yaşlanmasını simgeler. İnsan ömrü hızla geçerken, dünya sıkıntılarını yaşamadan gerçek bir oruca başlamak mümkün değildir. Şair, maddî ve manevî arınmanın, önce olgunlaşmayı gerektirdiğini vurgular:

Ağarup riş-i hayât olmada hayt-ı ebyaz

Gam-ı dünya yemeden yok mu dilâ hîç imsak (Lutfi, G. 108/4)

(Ey gönül! Hayatın beyazlaşan tüyü gibi, dünya gamını yemeden gerçek oruca başlamak mümkün değil mi?)

Lutfi, aşağıdaki beyitte “ümm-i dünyâ” ifadesiyle dünya annesini, “duhter-i gam” ifadesiyle ise gam kızını tasvir eder. Şair, dünyanın düzeninin tüm üzüntülerin kaynağı olduğunu belirtirken, her insanın ölüme kadar bu gamları yaşayarak olgunlaşması gerektiğini vurgular:

Ümm-i dünyânın ise vaz‘ı bütün duhter-i gam

Er olan olmaludur merge kadar şevher-i gam (Lutfî, G. 119/1)

(Dünyanın anasının düzeni, tüm gamların kızıdır. Her erkek (insan) ölüme kadar, gamın değerli taşlarını (acılarını) yaşamalıdır.)

Şair, derdinin yolundaki tozu, âlemin dönüşünün bir yansıması olarak görür. Eğer bu dönüşte sevgili şairin mahremi olursa, o zaman dünya, şaire manevi açıdan fayda sağlamaya başlar. Bu bağlamda, sevgilinin varlığı şairin ruhsal yolculuğunda önemli bir rehberlik işlevi görür:

Gerd-i râh-ı derdim âhımdır medâr-ı ‘âlemim

Sûd alur devrimde ger sevdâ olursa mahremim (Lutfî, G. 123/1)

(Derdimle ilgili yolun tozu, âlemin dönüşünün ahıdır. Eğer dönerken sevgilim mahremim olursa, bu bana fayda sağlar.)

2.1.1.22. Verâ

Günahtan sakınmak ve korkmak anlaMînâ gelen verâ, tasavvufta şüpheli durumlardan uzak durmak olarak değerlendirilir (Kara, 2021: 82). Kuşeyrî, verâ kavramını şüpheli şeyleri terk etmek şeklinde tanımlarken, Fuzûlî buna ilaveten insanı Allah’tan uzaklaştıran boş işlerden kaçınmayı da verâ olarak görmüştür (Kuşeyrî, 2023: 203).

Şair, aşağıdaki beyitte verâ hâlini işlerken, kendini kınayan kimselerin sözlerini verânın bir örtüsü gibi betimler. Verâ sahibi kimse, insanların kınamalarına önem vermez; onun için esas olan Allah’ın rızasıdır. Bu nedenle başkalarının sözleri, onun için sadece bir perde, bir örtü yerine geçer. Beytin ikinci mısraında ise, dışarıdan temiz ve arınmış görünen gönlün aslında içten içe riyâdan kurtulamadığına dikkat çekilir. Kınamalar, verâ sahibini bir elbise gibi örter; onu gizler ama yolundan döndüremez. Aynı zamanda bu kınamalar, kişiyi gösteriştan koruyan bir perde işlevi görür ve toplumla zühd ehli arasındaki anlaşılmaazlığı örtmeye yarar. Bu beyitten hareketle, verâ kavramı Hak yolunda yürüyenlerin dışardan gelen tepkilere karşı takındıkları duruşu temsil eder:

Levm-i lâim ki ridâ olmada hâl-i verâ

Dil-i sâlûs var ama ki mu‘arrâ degil â (Lutfî, G. 22/3)

(Verâ hâli, kınayanların sözlerini bir örtü gibi taşır. Ama ikiyüzlü gönül, tüm görünüşüne rağmen temizlenmiş değildir.)

Lutfî, kaleme aldığı bu beyitte verâ hâli ile menekşeler arasında bir ilgi kurar. Verâ hâli, içindeki zarafet ve saflığı temsil eden birkaç menekşeye yüzünü sunar. Şair, verâ hâlinin sadece seçkin ve yüksek ruhlu kimseler tarafından anlaşılabileceğine dikkat çeker. Menekşe, zarif ve nazik bir çiçek olduğu için şair, verâ hâlini menekşeye benzeterek bu hâlin ne kadar saf ve zarif bir durum olduğunu anlatmak ister:

‘Arz ider birkaç menekşe bak‘alâ vechu’l-verâ

Nâzikâne ‘aşka hüsnün bergüzârı oldu hat (Lutfî, G. 91/2)

(Bak! Yüce verâ hâli, yüzünü birkaç menekşeye arz eder. Hat, nazik aşka güzelliğin yadigârı olmuştur.)

2.1.1.23. Tevbe

Tasavvuf geleneğinde tevbe, sâliğin ilk menzili, tâlibin ise ulaştığı ilk makam olarak kabul edilir. Bu yönüyle tevbe, kulun içinde bulunduğu gaflet hâlinden uyanışı olarak da tanımlanır (Kuşeyrî, 2023: 187-188). Tevbe, genel anlamda günahattan dönmek ve pişman olmak anlamlarına gelir. Cürcânî’ye göre tevbe, günaha dair ısrarın çözülmesi ve kulun Allah’a yönelmesi şeklinde tanımlanır (Erkaya, 2016: 123). Tevbe anlayışı sûfiler arasında çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, tevbenin üç farklı boyutu olduğunu ifade eder: “Birincisi nedâmet (pişmanlık), ikincisi Allah’ın yasakladığı fiilleri terk etme hususunda kararlılık, üçüncüsü ise işlenen hataları telafi etmek için çaba göstermektir” (Erkaya, 2016: 123).

Mahmut Esad Erkaya, tevbe kavramının Kur’ân-ı Kerîm kaynaklı olduğunu vurgular. Kur’ân’da seksen sekiz kez geçen bu kavram, bazı ayetlerde “evbe” ve “inâbe” terimleriyle birlikte zikredilerek aynı anlam çerçevesinde değerlendirilir (Erkaya, 2016: 128).

Seyyid Kutub ise tevbenin, sâliğin hayatındaki köklü bir değişimin ilk adımı olduğunu belirtir. Kutub’a göre hakiki tevbe, yalnızca sözle değil, kalpten gelen bir pişmanlıkla ve samimi bir yönelişle gerçekleşmelidir. Bu nedenle tevbenin özü, ancak imanla ve fiillerde kendini gösterir (İnce, 2022: 108, 112). Nakşî-Hâlidî tarîkatında ise tevbe, müridin nefsine uygulaması gereken edeplerden biri olarak ele alınır. Bu bağlamda müridin, açık ya da gizli, büyük ya da küçük tüm günahlarından pişmanlık duyarak, halis bir kalple tevbe etmesi beklenir (Abdullah Hânî, 2023: 85). Nakşî-Hâlidî tarîkatına göre

gerçek tevbenin üç temel sırrı bulunmaktadır: Birincisi, müridin halis takvayı riyadan ayırt edebilmesi; ikincisi, Allah’a yönelip tevbe ettikten sonra geçmiş günahlarını unutmaması; üçüncüsü ise yapılan her tevbeye rağmen tevbenin sürekli yenilenmeye muhtaç olduğunun bilincinde olmasıdır (Abdullah Hânî, 2022: 87). Gerçek tevbenin sırrına ulaşmak ancak bu esaslar doğrultusunda mümkün olmaktadır.

Lutfî, bu beyitte tevbe kavramını merkeze alarak nefsin arındırılması sürecinde katlanılması gereken gamı ve çileyi vurgular. Şaire göre, kişinin tezkiye yolunda karşılaşacağı bu ağır manevi yükü sabırla ve kararlılıkla taşıması gerekir. Bu çaba, Allah’ın lütfuyla bir ömür boyu sürecek samimi bir tevbenin gerçekleşmesi umuduyla yapılmalıdır:

Buyura ‘umre sürer tevbe müyesser Mevlâ

Takalım ağzına da tezkiyeden muhkem gâm (Lutfî, K. 2/7)

(Ağzımıza tezkiye (nefsin arınması) yolunun ağır gamını sıkıca takalım ki, Mevlâ'nın izniyle bir ömür sürecek tevbe bize nasip olsun.)

Şair, aşağıdaki beyitte nefsi, fethedilmesi gereken bir kale olarak tasvir eder. Bu kalenin zaptı ise ancak manevî bir orduyla mümkündür; o ordu da zikirle donanmış kalptir. Nefisle mücadelenin en etkili yolunun zikir olduğunu ifade eden şair, tevbede kararlılık göstermenin ve ısrarla bu yolda sebat etmenin önemine işaret eder. Ona göre, istiğfarın asıl yasası, samimiyetle, kalpten gelen bir pişmanlıkla yapılan ve süreklilik arz eden tevbede gizlidir:

Hücûmen kal’a-ı nefse yürüt tâbûr-ı ezkârı

Sebât-ı tevbe kıl mîrim budur kânûn-ı istiğfar (Lutfî, G. 47/3)

(Zikir ordusunu nefsin kalesine doğru hücum ettir. Efendim, tevbede sebat et; işte istiğfarın kanunu budur.)

Şair, sâlikin ilk menzili olan tevbe hâlinde öylesine derin bir manevi hastalığa düşmüş olduğunu anlatır ki, bu halden ya gözleri susuz kalmış ya da susuz kalan gözleri tevbe ile hastalanmıştır. Bu yüzden şair, aşkın gerçek sahibinden, sâliğin kalbinde oluşan manevi yaraya şifa talep eder. Çünkü şaire göre asıl ihsan, bu manevi tedavidir:

Çeşm-i bî-âb-ıla ol tevbede bimâr etdi

Dâğ-ı ‘aşkınla devâ kıl odur ahir ihsân (Lutfî, Muk. 5/2)

((Ey aşkın sahibi!) Susuz kalan gözleriyle o, tevbe esnasında hastalandı. Aşkın yararıyla ona şifa ver; çünkü gerçek ihsan işte budur.))

2.1.1.24. Seyr-i Sülûk (Menzil, Sefer, Telvin-Temkin)

Tasavvufta seyr-i sülûk, bir sâliğin bir şeyhe intisabından başlayarak tasavvufî yolculuğa çıkması ve bu yolculukta çeşitli makam ve hallerden geçerek ilerlediği kalbî bir seferdir (Mevânâ Hâlid, 2016: 123; Kara, 2021: 159-160). Allah’a doğru olan bu yolculukta, çeşitli makamlardan yahut menzillerden geçilir. Sâliğin, seyr hâlindeki olduğu ve geçtiği konaklama yerine menzil denilir (Uludağ, 1999:358). Bu menziller ise şöyledir: Seyr ilellah (Allah’a seyr), seyr fillah (Allah’da seyr), seyr maallah (Allah ile seyr), seyr anillah (Allah’tan seyr) olarak bilinir (Kara, 2021: 160; Altıntaş, 2018: 123). Seyr-i sülûk, sâliğin hâl gözüyle bir makamdan bir diğerine geçmesi olarak da bilinir (Şimşek, 2017: 312-313). Nakşî-Hâlidî tarîkatının “sefer-der-vatan” esasında halktan Hakkâ doğru yol almak vardır. Bu esas doğrultusunda sâlik kötü huylarını güzelleriyle değiştirmelidir. Sâliğin iç âleminde gerçekleşen bu yolculuğa “seyr-i enfûsî” de denilmektedir (Abdullah Hânî, 2022: 111; Uludağ, 2023: 344).

Aşağıdaki beyitte de böyle bir kullanım mevcuttur. Şair, “Her dü sarâyı birde geçen” ifadesiyle hem dünyevi hem de ahirete dair her türlü ihsanı geride bırakıp, gerçek amacına, yani Allah’a yakınlığa ulaşmaya çalışan bir kişiliği anlatmaktadır. Tasavvufî bakış açısında bu, dünyayı ve ahireti bir arada aşan, yalnızca Allah’a yönelen Nakşî-Hâlidîlerin bir özelliğidir:

Seyri vatanda sırren idüp kurb-ı ‘izzete

Her dü sarâyı birde geçen Hâlidîleriz (Lutfî, G. 74/4)

((Biz) vatanda yolculuğun sırrını Allah’ın izettinin yakınlığı edip, her iki sarayı (dünya ve ahireti) birden geçen Hâlidîleriz.))

Kuşeyrî beden ve kalpte olmak üzere iki seferden bahseder. Bedende olan sefer bir yerden bir yere geçmekten ibaret iken kalp ile olan sefer bir makamdan diğer makama geçmekle ilgilidir (Kuşeyrî, 2023: 376-377). Bu sebeple de Nakşîbendîler zâhiri sefere değil, bâtinî olan sefere önem verirler (Uludağ, 1999: 456). Hâlidîler devamlı olarak seyr halinde olmayı düstur edinmişlerdir. Bu düstura göre, seyr halinde sâlik uğrayacağı hiçbir makamda durmamalıdır. Buna da telvin denilmektedir (Abdullah Hânî, 2022: 111). Seyr-i sülûkla ilgili bir kavram olan temkin ise “bir mekânda yerleşme, karar kılma”

manâlarına gelmektedir (Kuşeyrî, 2023: 172). Telvin hâl ehlinin sıfatı olup Allah'ın boyasına boyanmak, istikamet üzere olmak iken; temkin hakikat ehlinin sıfatı olup Allah'a ulaşmaktır (Uludağ, 1999: 522; Kuşeyrî, 2023: 172; Abdullah Hânî, 2022: 389).

Aşağıdaki beyitlerde seyr-i sülûk başta olmak üzere, menzil ve temkin kavramlarının Lutfî tarafından ele alındığı görülmektedir:

Şair, çıktığı seyr-i sülûk yolculuğundaki yegâne amacının Allah'ı görebilmek ve O'na yakınlaşmak olduğunu dile getirir. Bu manevi yürüyüşü bahar yolculuğuna benzeterек ifade eder. Nasıl ki bahar yolculuğunda ağaçlar meyve verse de vermese de o yolda bulunmak başlı başına kıymetliyse; şaire göre de Allah'a ulaşma sürecinde olmak, neticeye ulaşmaktan daha değerlidir:

Kasd bir görmek visâl-i yâr olsun olmasun

Nev-bahâr seyri merâm esmâr olsun olmasun (Lutfî, G. 126/1)

(Sevgiliye kavuşmak olsun ya da olmasın, benim niyetim onu bir kez görebilmektir. Bahar yolculuğunun amacı meyve vermek olsun ya da olmasın, fark etmez.)

Şair, asıl kurtuluşun ve mutluluğun geçici ve dünyevî unsurlarda değil, kalıcı ve manevî değerlerde aranması gerektiğini vurgular. Ona göre, bu dünyada en büyük saadet ve hakiki kurtuluş, sâliğin seyr-i sülûk yolculuğunda kazandığı gönüllerde saklıdır:

Meâl-mihr arama dehr u mihr u mâh u meh-rûda

Gönül al ki dilâ oldur sülûk ahvâl-ı mes'ûda (Lutfî, G. 146/1)

((Ey gönül!)) Güneşin doğduğu yeri (kurtuluşu), zamanla gelip geçen dünya güzelliklerinde, ayda, güneşte ya da ay yüzlü sevgilinin yüzünde arama. Gönül kazan, çünkü sülûk yolculuğunun en mutlu hâli odur.)

Şair, sâliğin tasavvuf yoluna girişinde ilk adımını mürşidin rehberliği ve huzurunda attığını ifade eder. Zira bu, tasavvufî terbiyenin temel bir ilkesidir. Bu usulün doğruluğuna ise Nakşibendî geleneği bizzat tanıklık etmektedir:

Pîş-i pâda buldu ehli menzilin evvel kadem

Resm-i râhı böyle çün bunda güvâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/2)

((Tasavvuf) yolunun ehli, ilk adımını mürşidin huzurunda attı; çünkü bu yolun usulü böyledir, buna Nakşibendî yolu tanıktır.)

Lutfî, aşk yolunun başlangıcındaki o ilk konak yerinde, içindeki âhın ona yoldaşlık ettiğini dile getirir. Ancak şair, sevda çölüne düşüp seyr-i sülûka başladığı andan itibaren, o âhın bile ona yetişemez olduğunu ve yoldaşlık edemez hâle geldiğini ifade eder. Şair, aşk yolunun ilk konak yerinden ilerleyerek, sevda çölüne geldiğinde artık daha derin bir manevî hale bürünür bu sebeple şairin iç çekileri bile ona yetemeyecek hale gelir:

Geh-i ‘aşk menzil iken hem-dem idi âh bana

Deşt-i sevdâya düşelden yetemez âh bana (Lutfî, G. 5/1)

(Aşk yolu bir menzilken, âh bana yoldaş olmuştu. Fakat sevdanın çölüne düştüğümünden beri, o âh bile bana yetmez oldu.)

Şair, sâliğin seyr-i sülûk sürecindeki uzun bekleyişinden bahseder. Bu uzun bekleyiş, onu ulaşmak istediği hedeften uzaklaştırır. Oysa, hedefi Allah’a ulaşmak olan sabırlı yolcunun yolu her zaman selametle ve huzur içinde olur:

Çok intizâr menzil-i maksûdu dûr ider

Sâbir rihâl u hattını hep bâ-huzûr ider (Lutfî, G. 50/1)

(Çok uzun bekleyiş, ulaşılmak istenen hedefi uzaklaştırır. Hedefi belli olan sabırlı yolcunun yolu her zaman huzurlu ve hazırlıklı olur.)

Lutfî, Nakşî-Hâlidî yolundan bahsettiği bu beyitte, şimendiferi mürşide benzetmiş ve müridi birlik yoluna çeken bir araç olarak tanımlamıştır. Beyitte, gizli zikir esasına dayalı olan Nakşî-Hâlidî yolu, menzile kolaylıkla ve huzur içinde ulaşmak isteyenlerin yolu olarak ifade edilmiştir:

Misl-i şimendifer bu fen pîr ittihâdidir çeken

Menzil umanlar bî-mihen gelsün tarîk-i hufyeye (Lutfî, G. 135/4)

(Bu fen, şimendifer gibi ihtiyarı, birliği çeken bir yoldur. Sıkıntısız menzil umanlar, gizli olan bu yola yönelsin.)

Şair, dinin oldukça sağlam bir temele sahip olmasını temkin kavramı üzerinden ele alır. Temkin, bir yerde karar kılmak, sabırlı ve sağlam bir duruş sergilemek anlaMînâ gelir. Bu bağlamda şair, kişinin dinî inancında sabit olması gerektiğini vurgular. Din, yalnızca bilgiyle değil, temkinli bir yaşam tarzıyla doğru bir şekilde yaşanabilir. Kişi, korku içinde olsa dahi, Allah’a ulaşmak için temkinli bir şekilde, dikkatle ve titizlikle

dinin gerekliliklerini yerine getirir. Böylece temkin, sadece sabırlı olmak değil, aynı zamanda dinsel sorumlulukları yerine getirirken gösterilen dikkat ve istikrar anlaMînâ gelir:

Gayet asdaktır ‘imâdü’ d-dîndir

Korkuduşlu hayli zi-temkîndir (Lutfî, L. 1/7)

(Din, oldukça sağlam ve doğru bir temele sahiptir. Korku içinde olan kişi, temkinli bir şekilde onu yaşar.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte, Sadü’ d-dîn Efendi gibi temkinli bir Şâhsın himayesinde, fetva makamı ve şeyhlik makamının nasıl sağlam bir hale geldiğini anlatır. Temkin, hem hakikat hem de makam sahiplerinde bulunması gereken bir erdemdir. Sadü’ d-dîn Efendi de bu temkin sayesinde hem hakikat ehli hem de Allah dostu olarak tanınır. Onun temkinli duruşu, sadece dinî otoriteleri değil, aynı zamanda manevi liderliği de güçlendirir, böylece bu makamlar sağlam bir temel üzerine oturur. Şair, temkin kavramını hem kişisel bir özellik olarak hem de dinî bir sorumluluk olarak ele alır:

Oldu çâr-erkân-ı fetvâ û meşîhat pek metîn

Ya’ni Sadü’ d-dîn Efendi-i zevî’ t-temkîn ile (Lutfî, T. 6/3)

(Fetva erkânın dördü ve şeyhlik, Sadü’ d-dîn Efendi gibi temkin sahibi bir zât ile pek sağlam oldu.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte temkini bir dağa benzetmiştir. Şair, temkinli insanın sağlam, sarsılmaz bir kişiliğe sahip olmasından dolayı bu benzetmeyi yapmıştır. Bu yüce şahsiyeti övmek ise, sıradan kişilere değil, ancak bilgeliğiyle meşhur Anka kuşuna yaraşır:

Cenâbı kûh-ı temkîn u fehâmetdir ki öyle

Sezâdır kûh-ı Kâf’ da vâsfhân olsa ‘ankâ (Lutfî, T. 17/2)

(O yüce zat, temkin ve yücelik dağı gibidir ki, onun vâsfını yapmak, ancak Kaf Dağı’nda bulunan efsanevi kuş Anka’ya yakışır.)

Yukarıdaki beyitte olduğu gibi, bu beyitte de temkin kavramı bir dağa benzetilmiştir. Şair, temkinli insanın sağlam, sarsılmaz bir kişiliğe sahip olmasından dolayı böyle bir benzetme yapmış olabilir. Bu yüce zâtın vâsfını yapmak ise ancak Anka kuşuna yakışacaktır. Ancak aynı şekilde, burada şair, yaşlı felek ile yaşlı bir kadını karşılaştırır. Bunun sonucunda ise feleğin gücünün yetmediği bir yerde, ihtiyar bir

kadının, Ferhad'ı nasıl perişan ettiğine değinilir. Şair, temkinin bile bazen, dışsal ve küçük gibi görünen etkenler karşısında nasıl çaresiz kalabileceğini ironiyle ortaya koyar:

Pîr-i çarh itmeye mi yok nice kûh-ı temkîni

Bir 'acûze kıldı Ferhâd'ı heder kûhkenken (Lutfî, G. 125/4)

(Zamanın yaşlısı olan felek (kader), nice temkin dağı gibi insanları devirmeye güç yetiremiyor mu? Bir ihtiyar kadın, Ferhad'ı dağları delerken heder etti.)

2.1.1.25. Gönül

Tasavvuf, gönlü merkeze alan bir anlayışla bireyin manevî terbiyesini esas alır. Bu anlayış, tasavvufî eğitimde gönlün sıhhatini, kemale ermesini ve yücelmesini hedefler (Kara, 2021: 135). Gönül, birçok mutasavvıf tarafından ilahî sırların mahalli olarak görülmüş, tıpkı Kâbe gibi mukaddes bir mekân olarak değerlendirilmiştir. Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir alan olan gönül, bu yönüyle "tecellîgâh" olarak nitelendirilmiştir (Şimşek, 2017: 128). Yunus Emre gönlü "Çalap tahtı" olarak tanımlarken, Hz. Mevlânâ ise Mesnevî adlı eserinde gönlü; insanın manevî dünyasının merkezi, bilgi ve marifet mekânı, hakikatleri yansıtan bir ayna, bir konak ve güzelliklerin kaynağı olarak tasvir etmiştir (Akbalık, 2013: 28; Yalçın, 2019: 178-180). Kalp ise sadece bir uzuv değil, aynı zamanda iman hazinelerinin madeni ve ilahî hitabın muhatabı olan yerdir (Uludağ, 1999: 297). Tasavvuf geleneğinde kalbin yedi farklı hali veya mertebesi bulunduğu kabul edilir. Bunlar: Sadr, kalp, şeğaf, fuâd, habbetü'l-kalp, süveyda ve muhacetü'l-kalptir (Uludağ, 1999: 297).

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, tasavvufî eğitimde ve zikir uygulamalarında sâlikin kalbini merkeze alır. Kalbin günahlardan arındırılması ve mânevî anlamda hazır hale getirilmesi gerektiğini vurgular. Bu anlayış, Nakşbendî-Hâlidî geleneğinde "vukûf-i kalbî" esasıyla ifade edilir. Vukûf-i kalbî, kalbin bütün varlığa vakıf olması, diğer bir ifadeyle sâlikin benliğinden sıyrılarak ilahî huzurda sürekli bir farkındalık hali kazanması anlaMînâ gelir (Bostancı, 2022: 57).

Lutfî, bu beyitte, her şeyi arzu eden gönlün Mısır şeker sineği gibi her arzuya konmadığını, bir mürşidin rehberliğinde gönlünü yücelterek Ankâ kuşu gibi meşhur olduğunu dile getirir:

Mekes-i sükker-i Mısır olmadı dil bü'l-hevesî

Nefes-i pîr ile 'ankâlanarak oldu benâm (Lutfî, K. 2/3)

(Her şeyi arzulayan (dünyevî heveslerin peşindeki) gönül, Mısır'ın şeker sineği (tatlılığa koşan sıradan varlık) olamadı. Ancak bir pîrin nefesiyle Anka gibi yücelerek (mana âleminde yücelip) meşhur ve itibarlı oldu.)

Şair, gönüllerin daima sevgi bağıyla birbirine bağlı olduğuna değinir. Bu bağlılık ise gönlü, sürekli olarak aşkın tuzağına çeker. Bu sebeple şair, kendisini o aşkın etrafında dönüp duran balıklara benzetir. Sâlik de tıpkı bir balık gibi o aşkın suyunda yüzer ve onunla hayat bulur:

Gönüller dâimâ 'avvâmdır dâ'mâ-yı vüddünde

Medâr-ı devr-i dûr-â-dûr revâh-ı semekdir mâ (Lutfî, K. 3/16)

(Gönüller daima sevgi tuzağına düşen avlardır.. Biz ise o tuzağın etrafında dönen balıkların nefesi (hayatı) gibiyiz.)

Feleğin türlü eziyetlerinden usanan gönlün anlatıldığı bu beyitte, zamanla gönlün sadece kaderin sıkıntılarından değil; can ve cihan dâhil olmak üzere her şeyden iğrendiği belirtilir. Şair, bu ifadeyle, gönlünün dünyevî bağlardan koparak mânevî bir yöneliş içine girdiğini vurgulamak ister:

Feleğin dürlü ezâsından usanmışdı gönül

Şimdi etdirdi bütün cân u cihandan ikrah (Lutfî, T. 16/1)

(Gönül, feleğin türlü eziyetlerinden usanmıştı. Şimdi bütün can ve cihandan iğrendirdi.)

Şair bu beyitte kendisinden söz ederek, her daim gönül Kâbesine dahil olduğunu ifade eder. Bu söylem, Lutfî'nin sıradan biri olmadığını; gönül ehli, manevî olgunluğa erişmiş bir kişi olduğunu ortaya koyar. Lutfî, gönlünü tıpkı Kâbe gibi mukaddes bir mekân olarak görmüş; bu nedenle ilahî lütuf ve emanetlere mazhar olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca, beyitte geçen "lütf" vurgusu, şairin "Lutfî" mahlasını seçmesinin de bilinçli bir tercih olduğunu ve bu mahlasın, Allah'tan gelen lütuf ve ihsanlarla olan ilişkisine işaret ettiğini göstermektedir:

Her ân kûşed dahîl-i Ka'be-yi dil şod Emîn Lutfî

Ki sazed mazhar-ı lutf û emânet kâr u bârem râ (Lutfî, G. 12/6)

((Ey) Emin Lutfî! Her ân gönül Ka'besinin içine dahil ki bu sayede lütuf ve emanete mazhar olmuştur.)

Aşağıdaki beyitte, şair, cihanı parlatan güneşi gönle teşbih eder. Gönül, eğer kederden dolayı aydınlığına veda ederse, bu durumda gönlün karanlığa düşmesi kaçınılmazdır. Bu sebeple şair, beyitte gönlün sürekli olarak ilâhî ışıkla beslenmesi gerektiğini vurgular. Beyittin çevirisinde yer alan “gönül bukalemunudur” ifadesi, gönlün sürekli değişen ve ilâhî ışığa göre şekil alan bir varlık olduğunu ifade eder. Tasavvufî anlamda gönül, âşık ve müridin ruhsal hâllerine bağlı olarak şekil değiştiren, ilâhî nurla aydınlanan bir mekân olarak kabul edilir. “Kederden ışık görmemek” ise, gönlün kararması ve manevî ışığını kaybetmesi anlaMînâ gelir:

Gönül hırbâsıdır Lutfî o hûrşid-i cihân-tâbın

Eger görmezse bir günde olur endûhden pertev (Lutfî, G. 25/5)

((Ey) Lutfî! Cihanı parlatan o güneş gönül bukalemunu gibidir. Eğer bir günde kederden ışık görmezse (aydınlığını kaybeder).))

Lutfî, sevgilinin çene çukurunu bir kuyu olarak tasvir eder. Bu kuyuda şairin gönlü, aşkın büyüüne kapılarak tutsak olmuştur. Gönlü büyüleyen ise, ruhun cana karşı uyguladığı hile, aldatıcı duygulardır:

Çâh-ı efsûn-ı zenahdânında kalmış çok gönül

Câna al itmekde kendin atmasun yâbâne ruh (Lutfî, G. 37/5)

(Gönül, en çok sevgilinin çene çukurunun büyüülü kuyusunda kalmış. Cana hile etmekte olan o ruh (da) kendini yabana atmasın.))

Lutfî, bu beyitte sevgilinin gönlün en yüce makamında yer aldığını ifade eder. Böylesi bir konumda bulunan sevgilinin âşığı güldürmesi de, ağlatması ya da öldürmesi de fark etmez; çünkü âşık nazarında sevgiliden gelen her hâl bir kerem, yani lütuf olarak kabul edilir:

Ger olsa müvellâ o dil-ârâm gönülde

Güldürse de öldürse de her hâlde keremdir (Lutfî, G. 57/2)

(O gönül dinlendiren sevgili, eğer gönülde yüce bir makamda bulunursa; ister güldürsün, ister öldürsün, yaptığı her şey yine de bir lütuftur.))

Şair, bu beyitte sevgilinin kirpiğini oka, gönlün en yüce ve ulaşılmaz noktasını ise Ankâ kuşuna benzetmiştir. Sevgilinin bakışıyla gönlünün en derin yerine isabet eden âşık, aşkın bin bir hâlini yaşamış biri olarak artık direnmeyi bırakmış; gönlünü, yani yayını sevgilinin alnına asarak ona tam bir teslimiyet göstermiştir:

Tîr-i müjgânın yetişdi tâ gönül ‘ankasına

Yâyını bin yüzcü şûhum tâ cebîn-i âna as (Lutfî, G. 86/2)

((Ey sevgili!) Kirpiğinin oku, gönlümün Ankâ'sına (en yüce yerine) erişti. Ben de aşkın bin bir hâlini yaşamış bir âşık olarak yayımı senin alnına astım.)

Şair bu beyitte, “ser-sebz-i hatt” ifadesiyle yüzünde çıkmakta olan ince yeşil tüyleri kast etmiştir. Bu beyitte, şairin, cennette sevgiliye naz ettiği görülür, burada geçen fesleğenlik ifadesi ise şairin dünya hayatından kalan hatıralarıdır. Geçmişten gelen bu hatıralar, şairin hem ayağını incitmesine hem de gönlünün kırılmasına sebep olacaktır:

Gönül ser-sebz-i hattınla nâz eyler iken ‘adne

Olur âzürde-pâ uğrarsa hâtır fesleğenlikden (Lutfî, G. 129/2)

(Gönül, hattının yeşil başıyla (sevgiliye) cennette naz eder iken, fesleğenlikten kalan hatır uğrarsa ayağı incinmiş olur.)

Şairin gönlüne seslendiği bu beyitte, anlatılmak istenen; dünyanın geçici güzelliklerine değil, gönül kazanmaya ve mutlu bir hayat yaşamaya önem verilmesi gerektiğidir:

Meâl-mihr arama dehr u mihr u mâh u meh-rûda

Gönül al ki dilâ oldur sülûk ahvâl-ı mes‘ûda (Lutfî, G. 146/1)

(Ey gönül! Dünya, güneş, ay ve ay yüzü sevgilide sevginin mealini arama. Gönül al ki mesut bir hayat yolculuğuna ulaşsın.)

2.1.1.26. Cezbe

Tasavvufta cezbe, sâliğin dünyevî hâllerden sıyrılarak ilâhî sıfatlarla hallenmesi ve gönlüne gelen tecellilere Şâhitlik etmesi durumudur (Abdullah Hânî, 2022: 366). Bazı mutasavvıflara göre ise cezbe, ilâhî tecellîlerin etkisiyle sâliğin kalbinde ansızın ortaya çıkan manevî bir coşkunluk Hâlidir (Koltaş, 2017: 121). Nakşî-Hâlidî tarikatında cezbe, tasavvufî eğitim sürecinde yer alan ve nefsin tezkiyesine yönelik uygulanan bir usuldür. Bu usule “cezbe tarikî” adı verilmektedir (Abdullah Hânî, 2022: 366).

Şair, aşağıdaki beyitte, cezbeye kapılan dervişin halini anlatmak ister. Dervişin cezbesi gerçekse dış etkenlerden etkilenmez ve kendinden geçer fakat derviş sahte bir cezbe halindeyse çevresindeki uyarılarla hemen kendine gelebilir. Bu sebeple şair, dervişin cezbisinin gerçek olup olmadığını anlamak için pirlерinin (yani mürşitlerin) devreye girdiğini dile getirir:

Cezbelense dahi ol çün dervîş

Götürür pîrleri sahve buçuk iş (Lutfî, L. 3/9)

(Çünkü dervîş cezbelense dahi, pîrleri, uyanık kalan dervîşlere yarım kalan işleri götürür.)

2.1.1.27. Fenâ-Bekâ

Tasavvufta “fenâ” kavramı, kulun Allah'ta yok oluşunu; “bekâ” ise Allah'ta var oluşunu ifade eder (Kara, 2021: 121). Sûfiler, “fenâ” ile nefsin arındırılmasını, kötü sıfatların ortadan kaldırılmasını kastederken; “bekâ” kavramı ile güzel vasıfların kazanılmasını ve kalıcı hâle gelmesini anlatırlar (Kuşeyrî, 2023: 160). Sâlik, fenâ hâliyle kendi benliğinden sıyrılarak Hakk'ın sıfatlarında baki hâle gelir. Allah'ı temaşa eden bir sâlik, zamanla Hakk'ın sıfatlarında da fani olur. Bu durumda artık kendi fenâsını dahi göremez hâle gelir ve “fenâ fillâh” mertebesine ulaşır (Kuşeyrî, 2023: 162).

Fenâ, sûfî terminolojisinde manevî sarhoşluk ve kendinden geçme hâli olarak değerlendirilir. Bu nedenle fenâ hâline erişen sûfî, seyr-i sülûk sürecini tamamlamış kabul edilir (Kara, 2021: 122). Ancak bu hâlin ardından bekâ hâline geçmek gereklidir. Mutasavvıflara göre “bekâ”, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, yani ilâhî sıfatların kalıcı şekilde kulda yer bulması anlaMînâ gelir (Altıntaş, 2018: 231).

Lutfî, aşağıdaki beyitte, gönlün mahvıyla yani fenâ hâline erişmesinden söz eder. Aşkın talimgâhı, sâliğin girdiği tasavvuf yoludur. Şair bu yolda gönlünü mahv hâline, yani benlikten arınmaya yöneltir. Bu süreçte benlik yavaş yavaş yok olurken, bu yokluk (fenâ), sâliğe Allah'a kavuşmanın manevi sevincini yaşatır. Böylece varlık iddiasından sıyrılan sâlik, hakiki varlığa ulaşma yolunda ilerler:

Ta'lim-gâh-ı 'aşkda oku nahv-ı mahvı dil

Bu varlığın ki var giderek sana sûr ider (Lutfî, G. 50/4)

(Gönül mahvının söz dizimini aşkın talim yerinde oku. Bu varlığın ki var giderek sana şölen eder.)

Şair, bu beyitte, ak sakallı bir dervîşten söz ederken, onun saçlarının yalnızca yaşlılıktan değil, fenâ hâline erişerek manevî olgunluk kazanmasından dolayı ağardığını vurgular. Şair, böylesi bir dervîşin fenâ makamının sultanı olduğunu ifade eder ve ona yakışan ödülün, ancak elmas bir taç gibi yüce ve kıymetli bir makam olabileceğini dile getirir. Beyitte geçen elmas taç, hem maddî hem sembolik anlamda nefis terbiyesiyle elde

edilen saf hâli, parlaklığı, dayanıklılığı ve değeriyle, özellikle nefs-i kâmile mertebesine benzetilebilir. Lutfî'nin beyitinde geçen “elmas efser” bu bağlamda, nefsi aşmış, fenâ ve bekâ mertebelerini geçmiş bir sâliğin manevî yüceliğini temsil ediyor olabilir:

Dervîş-i sefid-rîşin eğer başı ağarsa

Ol şâh-ı fenâdır ki sezâ efser-i elmas (Lutfî, G. 76/7)

(Eğer aksakallı bir dervişin başı ağarmışsa, bil ki o, fenâ mertebesinin sultanıdır ve ona elmas bir taç yaraşır.)

Fenâ, kulun “nefs-i mutmainne” derecesine çıkması ve insanın bütün bilincinin Allah düşüncesi ile kaplanması halidir (Altıntaş, 2018: 232). Şair de bu beyitte, sâliğin fenâ hâline ulaşmadan, geçici dünya huzurundan ne kazanabileceğini sorgular. Tasavvufî anlayışa göre, hakikî esenliğe ulaşmak, ancak benliği terk edip dünyevî arzuların sınırlarını Allah'ta yok olmakla mümkündür:

Fenâsız böyle sağlıklı esenlikten ne buldun sen

Efendi sen sen ol geç müste‘ârî öyle benlikten (Lutfî, G. 128/6)

(Efendi! Yokluk (fenâ) hâline ermeden bu geçici sağlık ve huzurdan ne elde ettin? Sen sen ol; benlik iddiasını bırak ve o geçici varlıktan geç!)

Şair, aşağıdaki beyitte sevgilinin şarkı söylemesiyle ömrünün de sonsuzluğa erdiğini ifade etmektedir. Beyitte geçen içki kadehi, ilahî aşk şarabıdır. Şair, sevgilisi şarkı söylese de ömrü sonsuzluğa erse de, bu içki şarabının arzusuyla yanmaktadır. Bu beyitte, bekâ kavramı, ilahi aşk ve sonsuz varlık ile ilişkilidir. Şair, dünya ve zamanın ötesinde bir varlık hali olarak bekâyâ erdiğini dile getirmektedir. Bekâ, tasavvufî anlamda ölümsüzlük ve Hakk'la bir olma durumunu ifade eder; burada şair, dünyevi zamanın sona erdiği bir noktada, ilahi aşkın ve sonsuzluğun peşinden gitmenin arzusunu duyar:

Yârim gınâyâ başladı sâkî piyâle ver

‘Ömrüm bekâyâ başladı sâkî piyâle ver (Lutfî, G. 61/1)

((Ey) sâkî! Sevgilim şarkı söylemeye başladı, içki kadehini ver. (Ey) sâkî! Ömrüm bekâyâ başladı, içki kadehini ver.)

2.1.1.28. Mahv/İsbât

Tasavvuf düşüncesinde “mahv”, bireyin alışkanlık haline getirdiği kötü huyları ve nefsanî sıfatları ortadan kaldırması anlaMînâ gelirken; “isbât” ise ibadetin hükümlerini yerine getirerek manevî kemale ulaşmayı ifade etmektedir (Kuşeyrî, 2023: 167). Sâliğin

mahv ve isbât sahibi olması, onun kötü huyları kendisinden uzaklaştırıp yerine övgüye değer hâl ve davranışları koyması ile gerçekleşir. Bu bağlamda sâliğin kalbinden kötü hasletlerin silinmesi, Allah'ın günahları örtücü ismi olan “Settâr” oluşuyla mümkün hale gelir ve bu hâl “mahv” olarak tanımlanır. Öte yandan, Allah'ın sâliğin gönlünde güzel hasletleri meydana getirmesi ise “isbât” olarak adlandırılmaktadır (Kuşeyrî, 2023: 167).

Seyr-i sülûk sürecinde sâliğin kalbindeki gafletin yok olması mahv, makamlarda çeşitli menzillere ulaşması ise isbât şeklinde değerlendirilir (Kuşeyrî, 2023: 167). Ayrıca, Hakk'ın yüksek derecedeki kullarını kendine cezbederek nefislerini tezkiye etmesi de mahv kapsamına girmektedir. Bu durumda kulun fiilleri, Allah'ın fiilleri içinde yok olur (Uludağ, 1999: 344).

“Âriflere göre mahv, kişinin alışılmış sıfatlarının tamamen ortadan kalkmasıdır” (Şimşek, 2017: 219). Mutasavvıf anlayışa göre ise mahv üç kısımda ele alınır: Bedenlerden, kalplerden ve sırlardan günah izlerinin tamamen silinmesidir (Altıntaş, 2018: 238). Bu üç aşama, bireyin hem zahirî hem de bâtinî boyutta tam bir arınmaya ulaşmasını hedefler.

Lutfî Dîvân'ında geçen “mahv” ve isbât” kavramları aşağıdaki beyitlerde ele alınmıştır:

Lutfî, tarîkatlardaki silsile yahut zikir halkalarına atıfta bulunduğu bu beyitte, sâliki mahv hâline ulaştıran usulün her halkada açık bir biçimde görüldüğünü ifade etmektedir. Sâliki mahv mertebesine götüren bu usul, her defasında ledünnî bilgi kapısını aralamaktadır. Bu nedenle, bu kapının açıldığı her makam, manevî anlamda bir Ka'be hükmünde kabul edilmektedir:

Her halkasında kâ'ide-i nahv-ı mahv 'ayân

Bâb-ı ledünnî vâz iden her bâr Ka'bedir (Lutfî, G. 45/8)

(Her halkasında mahvın dilbilgisi kuralı açıkça görünür. Her seferde ledünnî kapıyı açan, o makam Ka'be hükmündedir.)

Bu beyitte şair, felek kavramını bir elek gibi tasvir etmektedir. Felek, tasavvufî bakış açısında, insanın kaderini yönlendiren, onu sınavan ve manevî olgunlaşmasına katkı sağlayan bir güç olarak kabul edilir. Beyitte asıl anlatılmak istenen, sâliğin çeşitli manevî hallerden geçerek, nefisini tezkiye etmesi ve benliğinden kurtulması sürecidir. Bu süreç, sâliğin benliğini ve dünyevi bağlarını temizlemesine rağmen, felekin süzgecinden arta

kalan kepekler gibi küçük kalıntıların hala fark edilmesidir. Bu kalıntılar, sâliğin mahv haline ermesiyle, yani benliğin yok olmasıyla tam anlamıyla temizlenebilir:

Mahv ider ehl-i denî çarhı elekdir bilürüz

Eleyüp yüzde bıraktığı kepekdir bilürüz (Lutfî, G. 72/1)

(Alçak felek insanı yok eden bir elektir, biliriz. Eleyip yüzde bıraktığı kepektir, biliriz.)

Şair, dünyayı bir varlık âlemi olarak görmüş bu sebeple de dünyanın bâkî olduğu umuduyla âleme dalmıştır. Fakat şair sonunda bu âlemin fânî olduğu kanısına varmış, bu sebeple de yokluğa yani mahv hâline vararak varlığın aslı olan Hakk'ı temaşa etmiştir:

Vâr gördüm hem de vâ umdum da taldım 'âleme

Mahve vara vara asl-ı vâra oldum muttali' (Lutfî, G. 94/3)

(Hem var gördüm hem de var umuduyla daldım âleme, yokluğa vara vara varlığın aslı gibi oldum.)

Şaire göre, aşk, kişinin özünde saklı olan bir madene benzetilir. Bu aşk madeni, kişinin iç dünyasında derinlerde ve gizli bir şekilde bulunur. Ancak, bu madene ulaşabilmek için, kişinin yokluk nedir bilmesi ve benliğinden arınması gerekmektedir. Yani, benliğin ve nefsin terk edilmesi yoluyla gerçek aşka, yani ilahi sevgiye ulaşmak mümkündür. Şair, aşkın kaynağına ulaşmanın, yokluk (mahv) deneyimini yaşamadan mümkün olamayacağını ifade eder:

Tıynetimdir ki derûnumda o ma'den-i 'aşk

Olmadıkca mahv geçemem ben o sîm-gerdenden (Lutfî, G. 125/2)

(İçimdeki o aşk madeni ki yaratılışımdandır. Yokluk gümüşe dönüşten olmadıkça ben o halden geçemem.)

Lutfî, bu beyitte tecrid sanatına başvurarak, insanın olgunlaşma sürecini ve Allah'ın "hû" sırrına erme halini anlatmaktadır. Şairin ifade ettiği "insanın yokluğu", benliğin terk edilmesi ve nefsin arınması süreciyle ilgili bir anlam taşır. Bu olgunlaşma anında, insanın yokluğu, adeta bir âlem halini alır. Bu, insanın ilahi hakikatle bulunduğu, tüm varlıkların ötesine geçip gerçek benliğe ulaşmasını simgeler. Gerçek benliğine ulaşan sâliğin, Hakk'a olan vuslatı gerçekleşir, bu hâle ise isbât denilir (Uludağ, 1999: 344). Beyitte yokluk, aslında varlığın en yüksek mertebesine ulaşmanın yolunu açan bir aşk ve olgunlaşma süreci olarak kabul edilir:

Lutfi evvel vehlede ‘âlem olur mahv-ı ‘adem

Ol dem-i kâmil ki resm-i sırr-ı hû hû gelme (Lutfî, G. 144/5)

((Ey) Lutfî! O kâmil zaman ki hû sırrını âşikâr eden bir resim olmasa, evvelki ilk anda insanın yokluğu âlem olur.))

Şair, ömür sermayesini kıymetli kılmanın yolunu, kulun Allah’ın hükmüne yönelmesinde bulur. Nefeslerin kıymetini bilmeden, zamanın dünyevî meşguliyetlerle ve gaflet içinde geçirilmesini açık bir hırsızlık gibi görür. Bu yaklaşım, tasavvufta temel iki merteye olan mahv ve isbât kavramlarıyla açıklanabilir. Mahv, kişinin nefsinden ve kötü huylarından arınarak dünyevî ilgilere göz kapatması, yani benliğini yok etmesidir. İsbât ise, bu arınma sürecinin ardından Hakk’ın hükümlerine yönelip, ilahi hakikatin kalpte sabit kılınmasıdır. Şair, beyit aracılığıyla sâliki, bu iki temel adımı takip ederek ömrünü anlamlı ve Hakk’a yakın bir şekilde yaşaması gerektiği konusunda uyarmaktadır:

Nakd-i enfâsın gözet isbât-ı hakla göz yumup

Rûzigâra Lutfiyâ etdirme sirkat göz göre (Lutfî, G. 136/7)

(Ey Lutfî! Nefeslerinin (ömür sermayenin) hakkını gözet; Hakk’ın isbâtına (hükmüne) yönelip gözünü kapat. Zamanı (ömrünü) açıkça çaldırma, gaflet içinde ziyan etme.))

2.1.1.29. Sır/Esrâr

Tasavvuf anlayışında sır, Allah’ın ilahî kudretiyle her şeyi bilmesi, kulun ise ancak Allah’ın bildirmesi ölçüsünde bilgiye ulaşabilmesi olarak tanımlanır. Bu durum, “sırru’s-sır” olarak adlandırılır (Uludağ, 1999: 269; Şimşek, 2017: 314). Sır, tıpkı ruh gibi insan bedeninde bulunan latif bir cevherdir ve Allah’ı temaşa hâli ile ilişkilendirilir (Uludağ, 1999: 269; Şimşek, 2017: 314). Aynı zamanda, kul ile Allah arasında geçen, başkalarına kapalı kalan gizli manevî hâller de “sır” kavramıyla ifade edilir. Sûfilere göre ise sır, insanın kalbine doğrudan yerleşen, ilahi kudretten gelen özel bir bilgidir (Kuşeyrî, 2023: 182). Bu bağlamda sır, hem kulun iç dünyasındaki ilahî bağın tezahürü hem de Allah ile kul arasındaki mahremiyeti ifade eden bir alandır.

Şair, bu beyitte gurur ve gösteriş sebebiyle hakikati göremeyen gözleri, zamanla ayna işlevini yitiren bir nesneye benzetir. Bu gözler, artık yalnızca hakikatten kör olmakla kalmaz, aynı zamanda önlerinden geçen hakikati yansıtamaz hâle gelir. Şair, bu

benzetmeyle insanı, nefsanî arzular ve kibir sebebiyle hakikatin sırrına perde çekmiş bir varlık olarak tasvir eder:

Oldu pîş-pâları hâlet-nümâ mir'ât-veş

Görmez ol göz kim bu sırrı perde çekmiş 'ucb u zerk (Lutfî, K. 8/9)

(Ayna gibi haletlerini gösteren ayaklarının önü oldu. O göz ki gurur ve gösteriş ile bu sırrı perde çekmiş bir kimse gibi görmez.)

Lutfî, bu beyitte kendisini “serseri” olarak tanımlayarak, acziyetini ve dünya karşısındaki çaresizliğini dile getirir. Bu ifade, şairin nefsinin küçük görmesi ve benliğini yok sayması yönüyle tasavvufî anlamda mahv hâlinin bir tezahürüdür. Şair, bu benlikten arınma talebiyle birlikte, Allah’tan tevfik sırrını kendisine yoldaş kılmasını niyaz eder. Bu niyaz, yalnızca bir kurtuluş çağrısı değil; aynı zamanda ilahî hakikate ulaşma ve manevî rehberlikle doğru yolda sabit kalma arzusunu da içerir. Beyit, şairin sonunda günahlardan korunma ve Hakk’a yönelme isteğiyle neticelenerek, sâlikin içsel dönüşüm sürecini yansıtır:

Serserîyim beli pespâyeye tutdurma elim

Sırr-ı tevfikin ilâhî kılup hem-râh bana (Lutfî, G. 5/6)

(Allah’ım evet, serseriyim. Fakat tevfik sırrını bana yoldaş kıl, aşağılık işleri elimi tutturma.)

Lutfî, bu beyitte kendinin sözlerini gelişigüzel bulanlara seslenmektedir. Madem şairin sözleri gelişigüzel, Allah’ın yaratmasındaki güzellik, ölçü ve düzenin sırrı neden gözlerden kaçmaktadır? Şair, bu sorunun cevabını arar ve kâfir olan kişinin o sırra vakıf olmadığına değinir. Fakat kâfirin bilmediği o sır aslında canlı bir ruh gibidir:

Mühmel-i sırr-ı hû mühmelse kelâm-ı Lutfî

Mülhidâ sana o ma‘lum değil ammâ rûh rûh (Lutfî, G. 34/5)

(Lutfî’nin sözleri gelişigüzel ise hû sırrı neden ihmal edilmiş? Ey kâfir! Sana o sır malum değildir belki ama o canlı bir ruhtur.)

Gönül, hem dünya hem de ahiret sırrını içinde barındırır. Ancak, gönül mâsivâdan, yani dünyadan arındığında ilahi muhabbet içinde sürekli var olabilir. Bu arınma, gönlün Allah’ın sırrını kabul etmeye hazır hale gelmesini sağlar. Dünya ve ahiret arasındaki dengeyi doğru kuran kişi, gönlünde Allah’ın sırrını taşıyarak ebedî bir hayat sürer:

Dilâ sırrında turdurma sivâdır her dü ‘âlem sür

Müdâvim ol der-i dildâre vâs sür demâdem sür (Lutfî, G. 59/1)

(Ey gönül! Senin sırrında her iki âlemi durdurma, mâsivâyı sür (Allah dışındaki her şeyi gönlünden at). Sevgilinin içinde devamlı var ol, daima onunla hayat sür.)

Âlemde yaratılışın gayesini bulmaya gelen insanı şair, yaratılış dalgıcı olarak tasvir etmiştir. İnsan olmanın gayesi ise gönle saklanmış bir hazine gibidir. Gönülün deryaya benzetildiği bu beyitte, gönlünden maksat içindeki değerli hazineyi bulabilmektir:

Dilde bul gavvâs-ı tab‘ım âdemiyyet sırrını

Bir girân-kıymet güherdir böyle deryâdan garaz (Lutfî, G. 89/2)

(Yaratılış dalgıcı, insan olma sırrını gönlünde bul. Çünkü böyle bir deryadan maksat, kıymeti ağır bir mücevherdir.)

Şair, gönül ve ruhun Allah’ın hükümetine teslim olmasını, bu yolda ilerlemesini gerektiğini ifade etmektedir. Cennetler ve ilahi sırların sahibi olan Allah, insanın gerçek hükümdarıdır ve kişinin bu yolculukta ona yönelmesi gerektiği anlatılmaktadır. Beyitteki şehriyâr, sadece bir manevi hükümdar olarak değil, aynı zamanda her yönüyle ilahi kudretin ve hakkın sembolüdür:

Mülk-i dil u cinân u sırra mâlik oldu hep

Hükmü revândır o şehriyârın taraf taraf (Lutfî, G. 103/3)

(Gönül saltanatına, cennetlere ve sırlara sahip olan o hükümdarın hükmü doğru yolu tutmaktır.)

Şairin beyitte işaret ettiği sırlar, dünya âleminde gizlidir. O, dünyayı ve dünyevî bağılıkları terk ederek ilahî sırlara vakıf olmuştur. Sevgiliye veda etmekle de, mecazî aşkın ötesine geçip, hakikî sevgili olan Allah’a yönelmiştir. Böylece dünyevî perdeler kalkmış, şair hakikatin özüne ulaşmıştır:

Dil vedâ‘-ı dehr-ile esrâra oldum muttali

Var sana da elvedâ‘ dildâra oldum muttali (Lutfî, G. 94/1)

((Ey) gönül! Sırların âlemine veda etmekle sırlara vakıf oldum. Sana da veda etmekle, sevgiliye vakıf oldum.)

2.1.2. TASAVVUFÎ TİPLER

Râgıp Paşa-zâde Lutfî Divânı, tasavvufî düşüncenin edebî temsiline önemli katkılarda bulunan kıymetli eserlerden biridir. Şair, tasavvufî hakikatleri işlerken soyut

kavramların ötesine geçerek, tasavvuf düşüncesinde yer alan çeşitli tasavvufi tiplere de şiirlerinde yer vermiştir. Şairin, dîvânında yer alan başlıca tasavvufi tipler arasında tarikat kurucusu büyük sûfî şahsiyetler, şeyh, müşşid, mürid, insan-ı kâmil, âlim, hoca, müderris, molla, sâlik, rind, zâhid, âşık ve ârif gibi tipler öne çıkar. Bu tipler, Lutfî'nin şiirlerinde sadece bireysel kimlikler olarak değil, aynı zamanda tasavvufî yolculuğun farklı aşamalarını ve anlayışlarını temsil eden sembolik kişilikler olarak da düşünülebilir. Aşağıdaki beyitlerde, Lutfî Dîvân'ında yer alan tasavvufi tipler, tasavvuf ve tarikat anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır:

2.1.2.1. Âlim/Müderris/Molla

Edindikleri ilim aracılığıyla Allah'ı tanıyan kimselere “ilim sahibi” anlamında “âlim” denilmiş; ilim öğreten hocalar ise “müderris” ve “molla” olarak adlandırılmıştır (Mevlânâ Hâlid, 2016: 115; Uludağ, 1999: 371).

Lutfî, aşağıdaki beyitte, bir kişinin tasavvuf yoluna girmesinde etkili olacak asıl unsurun irşad ehli bir rehberle karşılaşmak olduğunu vurgular. Ona göre, bu yolda ilerlemeye vesile olacaksa, sıradan bir âlim dahi sâliğe yakınlık ehli sayılabilir. Ancak her hoca ya da ilim sahibi kişi, gerçek anlamda bir müşşid ya da kâmil bir âlim değildir. Eğer her hoca müderris kabul edilirse, ilim zahiren yayılır ama hakikatin bilgisi bulanıklaşır. Âlem âlimlerle dolup taşar, fakat kimin hakikî âlim olduğu ayırt edilemez hâle gelir:

Eğer ‘âmilse her ‘âlim olur ehl-i velâ ammâ

Tolar ‘âlemde ‘âlimle müderris olsa her molla (Lutfî, Müf. 42)

(Eğer bir işin meydana gelmesine sebepse her âlim yakınlık ehli olur. Ama her hoca müderris olsa âlemde âlimle dolar.)

Lutfî, Osmanlı dönemindeki medreselerin eğitiminden bahsettiği bu beyitte, medreselerin durumunu eleştirmektedir. Gönüllerde medreseler ne kadar molla ve müderrislerle dolu olsa da, bu medreseler gerçek ilmi bırakıp sıradan şiirleri ders diye okutmaktadır. Bu durum XIX. yüzyıldaki medrese eğitimini gözler önüne sermektedir:

O dillerde medârisler tolu mollâ müderrisler

Resâille değil amâ mesa eshâr alurlar ders (Lutfî, G. 79/2)

(O gönüllerde medreseler, molla ve müderrislerle dolu. Ancak bu medreseler, gerçek risaleler yerine masa başında yazılmış sıradan şiirleri ders olarak okurlar.)

2.1.2.2. Ârif

Ârif, keşif ve müşâhede yoluyla Allah'ı bilen, bu sebeple de “ehl-i yakîn”, “ehl-i din” ve genel olarak “ârif-billâh” olarak tabir edilen irfan sahibi bir kimsedir (Mevlânâ Hâlid, 2016: 115).

Mesnevî kitabının ele alındığı bu beyitte, kitabın zâhirî olarak suskunluk gösterdiği fakat ârif kimselere karşı bâtınını gösteren kıymetli bir kitap olduğu dile getirilmiştir:

Resm-i hâmuşî-nümâ hümekâya ama ‘ârife

Lutf-ıla dâim sühen-gûdur kitâb-ı Meşnevî (Lutfî, K. 10/6)

(Mesnevî kitabı, dış görünüşte dostlarına suskunluk resmini gösterse de, ârif kişiye lütufla daima söz söyleyen bir kitaptır.)

Lutfî, ârif bir kişinin nasıl olması gerektiği konusunda bilgi verdiği bu beyitte, ârif kişinin hedefine ulaşmak için acele etmeyen bir kimse olduğuna değinir. Çünkü ârif bir kişi, her şeyin bir olgunlaşma zamanı olduğunu bilir ve buna göre hareket eder. Sabırla bekler ki, umduğuna nail olsun:

Hiç tehâlûk eylemez ‘ârif husûl-ı kâmda

Vaktini bekler bilür kim muktezâ her şeyde tâv (Lutfî, G. 131/3)

(Ârif kişi, maksadına ulaşmak konusunda hiç acele etmez. O, her şeyin gerçekleşmesi için gerekli olan bir olgunlaşma zamanı olduğunu bilir ve sabırla vaktini bekler.)

2.1.2.3. Âşık

Allah aşkıyla dolu olan ve bu aşktan biçare düşen tutkun kimseye “âşık” adı verilmiştir (Uludağ, 1999: 58).

İmtihan gereği âşığın yüreğinde bir yara açması gereklidir. Bu yara ise, âşığın âşıklık nişanına işaret etmektedir:

Dâğ-ı sîne ‘âşıkâ lâzım berây-ı imtihân

Sıdkına Şâhsın nişân-ı imtiyâz olmak gerek (Lutfî, G. 110/6)

(İmtihan maksadıyla âşığa yüreğin dağı lazım. Şâhsın sıdkına ayrıcalık nişânı olmak gerekir.)

2.1.2.4. İnsan-ı Kâmil

Hız. Muhammed'in nûrunu ifade eden "insan-ı kâmil", âlemin var oluşunun sebebi olmakla birlikte Allah'ın zât ve sıfatlarının en güzel biçimde kendisinde tecellî ettiği hakikî mürşittir (Uludağ, 1999: 269).

Şair bu beyitte, derdin de devanın da Allah'ın hükmü olduğunu dile getirmiştir. Buna inanan "insan-ı kâmil"de bu inanç sayesinde zemzem suyunda şifasını bulacaktır:

Kâmil görür ki derd u devâ hükm-i mutlakın

Pür-i'tikâd-ı sadre o zemzem şifâ yeter (Lutfî, G. 53/6)

(Kâmil insan, derdin de devanın da Allah'ın mutlak hükmüyle olduğunu görür ki ortaya çıkan o inanç zemzemi iyileşmeye yeter.)

Lutfî, "insan-ı kâmil" mertebesine ulaşan bir kişinin, değer bulmasının ardından, hemen bir imtihana tabi tutulacağını dile getirmiştir:

Bulsa nakd-i kadri farzâ kâmilin bir dem revâc

Gör ki ol sûk içre seng-i imtihân ardıncadır (Lutfî, G. 65/2)

(Gör ki, o pazar içinde kâmil kişinin değerinin bir itibar bulması ardından imtihan taşını getirir.)

İlahî hikmetlere mazhar olan "insan-ı kâmil", perişanlığı ile bu hikmetleri gizler. Kâmil insanın virane gönlü ise ilahî hikmetlerin bir hazine gibi saklandığı yerdir:

Kâmilin anla perişânlık nişân-ı 'irfânına

Kenzler hikmetle gizlenmekdedir vîrâneye (Lutfî, G. 139/4)

((Ey) kâmil olan insan! İlahî hikmetlerin nişanının perişanlık olduğunu anla. Virane olan kalbe, hazineler hikmetle gizlenmektedir.)

2.1.2.5. Pîr/Şeyh/Mürşid

Allah dostu olan şeyh yahut mürşide "pîr" denilir. Herkesin hal ve hareketlerini örnek aldığı bu önder, nefisini Allah'ta yok etmiş ve yine O'nda bâki olmuştur (Şimşek, 2017: 278; Uludağ, 1999: 496).

Lutfî, yaratılıştan gelen nefsî arzularının karanlığından kurtulmak için aydınlık bir menzile yani bir tarîkata ihtiyaç duyar. Tarîkat kurucusu bir şahsiyet ise nefsin tezkiyesi için şairi tasavvuf yoluna çeker:

Tabi'at zulmetinde kalma Lutfî pâk-dâmen tut

Seni bir rûşenâ-yı menzile pîrân çeker elbet (Lutfî, G. 27/5)

((Ey) Lutfî! Yaratılışının karanlığında kalma eteğini temiz tut. Sen aydınlık bir menzile bir tarîkat kurucusu çeker elbet.))

Tarîkat yolundaki şerî işlerinin özünün tasavvuf yolunda bulunduğu söylenir. Bu sebeple şair, hakîkate ulaşmak için kâmil bir mürşit rehberliğinde seyr-i sülûka ulaşmalıdır. Bu yolun sonunda mürşidinden el alan sâlik, tasavvuf yolunda yol gösterme iznini almış demektir:

Tarâik oldu a‘mâl-i şerî‘at zübdesi hâlen

Eğer kasdın hakîkatse el âl bir pîr-i ekmelden (Lutfî G. 127/4)

((Şerîat hükümlerine uygun işlerin özü hâlen tasavvuf yolundadır. Eğer kastın hakîkatse kâmil bir mürşitten el âl.))

Beyitte “pîr-i ekmel” olarak geçen ifade ile kast edilen kâmil bir mürşittir. Şair, olgunluğa ulaşan bu mürşitten, önce el almalı, daha sonra da, tasavvuf ilminin denizine dalmalıdır. Şairin mürşide olan bu intisabı ise, rabîta ile mümkün olmaktadır. Rabîta sayesinde şair, manevî yolculuğunda mürşidinî kendine rehber edinmektedir. Bu sayede de rabîta denizinden güzel cevherler bulup, neticeye ulaşmaktadır:

Pîr-i ekmelden el alda sonra gel tal bahrine

Bul güzel cevher muhassal kıl şînâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/9)

((Önce kâmil bir mürşitten el alda sonra gel (mürşidin ilim) denizine dal. Rabîta denizinde yüzerken güzel cevher bul, neticeye ulaş.))

Şair, başını dertten kurtarmak için aşk şarabını sunan mürşidin yani “pîr-i mugânın” yoluna girmeli ve ondan el alıp tasavvuf yolunda ilerlemelidir:

Kurtulursun derd-i serden fi’l-hâl

Ayağın pîr-i mugânın ele al (Lutfî, Müf. 31)

((Sen şu) ihtiyar meyhanecinin yani mürşid-i kâmilin yoluna girip ondan el al ki, şu başı dertli halden o zaman kurtulursun.))

Aşağıdaki beyitte, sevgilinin zikir halkasına katılmasıyla birlikte, şeyh gibi bir zâtın dahi aklının zikir dairesinden çıkarak, aşkın cazibesine kapıldığına ve zikrde olduğunu unutarak, sevgilinin güzelliği karşısında aklın sevgiliye kayan meyli dile getirilmiştir:

Şeyhin ‘aklı vehleten oldu birûn-ı dâire

Halkaya ol şûh girdikde mavâl-hân elde def (Lutfî, G. 101/5)

(Halkaya uzun hava söyleyen elinde defî olan o neşeli sevgili girdiğinde, şeyhin akli ansızın dairenin dışına çıktı.)

Lutfî bu beyitte, taç ve heykelden hatta dış görünüşe bağlı olan her şeyden uzak durmak gerektiğini ifade eder. Çünkü insanın ulaşacağı mertebe taç ile değil, içsel bir olgunluk kazanması ile mümkündür. Beyitte ifade edilen “şeyh-i müşekkel” ise makam sahibi olan şekle bürünmüş, bir kalıptan ibarettir. Hakiki bir şeyh değildir:

Kulub lâzımdır adamda ne hâsıl tâc u heykelden

Kalıbdır sâde kârı dûr ol şeyh-i müşekkelden (Lutfî, G. 127/1)

(İnsandaki kalp olmasa taç ve heykelden ne meydana gelir ki? O şekle bürünmüş şeyhten uzak ol. Çünkü o sadece bir kalıptır.)

2.1.2.6. Rind/Zâhit

Rind, rıza mertebesinde ulaşan, her şeyin Allah’ın takdiriyle meydana geldiğini bilen, dinin özünü anlayan ve idrak eden bir kimse iken; zâhid, dünyaya rağbet etmeyen fakat dinî manâda tam olgunluğa ulaşamayan, âşıkları sürekli eleştiren bir kimsedir (Uludağ, 1999: 437; 581; Şimşek, 2017: 389).

Şair, rindin özgür ve rahat olan tavırlarının, zâhidi etkileyerek şaşırttığını dile getirmiştir:

O rind-i lâubâlinin edâsı zâhidi ham-veş

Bu şişkinlik ile keskin mi asâbârı [çatlatmış] (Lutfî, G. 85/4)

(O lâubâli rindin davranışı ham gibi olan zâhiti, bu şişkin tavırlar ile akbulutlar gibi kesin mi keskin çatlatmış.)

2.1.2.7. Sâlik

Sâlik, tasavvufta Allah’a ulaşmak maksadıyla, mürşidin rehberliğinde “seyr-i sülûk” eden; “ayne’l yakîn” türünden bilgiye sahip olan kimsedir (Uludağ, 1999: 451).

Lutfî, bu beyitte Nakşibendî tarikatını ve bu yola intisap etmiş sâlikleri ele almıştır. Beyitte geçen “kâh-ı Nakşibend” ifadesi Nakşibendî yolunun önderlerini yahut Bahâüddin Nakşibend hazretlerini işaret etmektedir:

Sâlikânı çûb-veş solmuş sararmış ‘aşkla

Kûhdır senc-i ‘amelde lîk kâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/5)

(Sâlikler aşkla tahta parçası gibi solmuş sararmış. Lakin Nakşibendî köşkü âmelde yükselen bir dağdır.)

Nefsin ateşten bir suya sahip olduğu dile getirilen bu beyitte, nefsi ilah edinmekten ve onun isteklerinden kaçınmanın gerekli olduğu öğütlenir. Bu sebeple sâlik, Allah yolunda kâmil bir mürşidin rehberliğinde olmalıdır:

Suyunca gitme nefsin nârdan dûr ol hevâdan geç

Yolunda hâk olup bir kâmilin sengî edâdan geç (Lutfî, G. 32/1)

(Nefsin ateşten olan suyuna gitme, uzak ol arzudan geç. Bir kâmilin yolunda toprak olup, cilve taşından geç.)

2.1.3. DİNÎ-TASAVVUFÎ VE TARÎKAT EHLİ ŞAHSİYETLER

2.1.3.1. DİNÎ ŞAHSİYETLER

Dinî şahsiyetler ile kast edilen, İslam dininde Hz. Peygamber’den sonra önemli rolleri ve görevleriyle ön plana çıkan kişilerdir. Bu şahsiyetlerden “âl-i aba” olarak bilinen Hz. Peygamber’in ailesi; Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir (Uludağ, 1999: 41). Ashâb-ı Kiram olarak da bilinen, Hz. Peygamber’in ashâbı ve sahabeler ise onu gören ve onun sohbetinde bulunan, Müslüman kimselerdir (Gündüz, 1998: 43/328). Çâr-yâr ise Hz. Peygamber’in vefatından sonra halifelik görevini üstlenen; Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’dir (Gündüz, 1998: 87; Pala, 2018: 99). Hicretten sonra Medine’de inşa edilen, Mescidü’n-Nebî mescidinin çevresinde yani suffa da bulunan Müslümanlara ise “Ashâb-ı Suffa” denilmiş ve tasavvufta sûfîlerin ilk temsilcileri bu sahabeler kabul edilmiştir (Gündüz, 1998: 431; Uludağ, 1999: 57). Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin Dîvân’ında ise adı zikredilen dinî şahsiyetler şu şekildedir: Âl ve ashâbı başta olmak üzere Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin; Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Bilal-i Habeşi, Veysel Karanî ve Zeyd b. Amr’dır.

2.1.3.1.1. Al ve Ashab

Lutfî, Hz. Peygamber’in âl ve ashabına gönülden salavat kılmanın öneminden bahsettiği bu beyitte; okunan salavat-ı şereflerin kıyamette bir gölgelik görevini üstleneceğine değinir:

Âl u ashâbına dilden kılalım çok salavât

Serimiz sâyelerinde ola tâ yevm-i kıyâm (Lutfî, K. 2/36)

(Âl ve ashabına gönülden çok salavat kılalım. Tâ kıyamet gününde başımız onların gölgelerinde olsun.)

Lakapların en güzeli, en vefalı olanı Hz. Peygamber başta olmak üzere, onun ailesi ve ashâbına verilmelidir. Çünkü Hz. Allah'ın yedi gök katlarının her birisi parlak bir yıldızı andırır. Bu konuda rivayet edilen hadis ise şöyledir: “Zira ashabım, gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, doğru yolu bulursunuz. Ashabımın ihtilafı da sizin için bir rahmettir.” (el-Aclûnî, I, 2019: 149):

Be-fazl-ı cümle âl u ashâb-ı vefâ-elkâb

Semâvât-ı hüdânın her birisi necm-i rahşânı (Lutfî, K. 1/35)

(Lakapların vefâsını Hz. Peygamber'in ailesine ve ashabına cümle fazl ile ver. Çünkü, Hüdâ'nın yedi gök katlarının her birisi parlak bir yıldız gibidir.)

İbn Arabî'ye göre Muhammedî makamın imamları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyindir. Bu makamın imamı olmalarının sebebi, hem velayet hem de hilafet sebebiyle risaletin vasrileri olmalarından kaynaklıdır (Tezel, 2022: 90-91). Aşağıdaki beyitte risaletin varisi olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'nin, daha yeni açmış bir tomurcukken şehit edilmelerine değinilmiştir:

Be-lutf-i goncehâ-yı gülşen-ârâ-yı risâlet kim

Henüzken nev-şikefte eylemişler terk-i viranı (Lutfî, K.1/34)

(Risalet gülbahçesini süsleyen goncanın lütfuyla ki henüz yeni açmış bir tomurcukken harap olmuş bu dünyayı terk eylemişler.)

2.1.3.1.2. Dört Halife

Cennetle müjdelenen on kişiden olan dört halife, Ashâb-ı Kiram'ın da en efdallerindendir. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in iki veziri mertebesinde iken, Hz. Osman ve Ali İbn Talib ise vahiy kâtibi olan sahabelerdendir (Ahmet Cevdet, 2024: 301-320). Hadislerden hareketle çâr-yâr-ı güzîn arasında en merhametli olanın Hz. Ebûbekir, adaletiyle nam salanı Hz. Ömer, edebi ve hayâsıyla bilenen halife ise Hz. Osman'dır: “Ümmetim içerisinde ümmetime karşı en merhametli olan kişi Ebû Bekir; Allah'ın emrine riayet konusunda en tavizsiz olanı Ömer; hayâ duygusu en samimi olanı Osman'dır...” (el-Aclûnî, I, 2019: 263). Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in taşıdığı bu özelliklerinden dolayı Hz. Peygamber; kendisinden sonra bu iki sahabeye uymanın, Hz. Allah'ın ipine sarılmak olduğunu şu hadisle dile getirmiştir: “Benden sonra iki kişiye,

Ebû Bekir ve Ömer'e uyun! Çünkü onlar Allah 'ın uzatılmış ipidir. Kim o ikisine sıkı tutunûrsa, hiç kopmayan, sağlam bir kulpa tutunmuş olur.” (el-Aclûnî, I, 2019: 396). Hz. Ali ise davet ve velayet makamlarından gelen sırlarla çeşitli ilimlere mazhar olmuş; Allah'ın aslanı ve Murtaza gibi lakapların sahibi haline gelmiştir (Tezel, 2022: 75). Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye Allah katından verilen paylar ise şu şekildedir:

“Rabb’inden Ebû Bekir’e verilen pay, Azamet mülkündendir, Ömer’in payı, Celâl mülkünden, Ali’nin payı ise, Kuds mülkündendir. Bu payların ne olduğuna gelince, Ebû Bekir’in (r.a) payına düşen hayâdır. Ömer’in (r.a) payı haktır. Ali’nin payı muhabbettir. Resûlullah (s.a.) ‘in makâmı, Allah’ın huzûrundaki Mülkü’l-Mülk’tedir ve onun payına düşen Allah’ın vahdaniyetidir.” (Döner, 2007: 196).

Hz. Peygamber, İslam’ın ilk halifesi olan Ebûbekir için “Peygamberlerden sonra, Ebû Bekir’den daha fazîletli bir insân üzerine güneş doğup batmamıştır.” dediği kimi kaynaklarca haber verilmiştir (Ahmet Cevdet, 2024: 322). Bu da Hz. Ebûbekir’in hayâsı, imanı ve sadakatiyle alakalıdır. Yine başka bir hadiste Hz. Ebûbekir için insânların en hayırlısı ve faziletlisi olduğu dile getirilir: “Ebû Bekir, benden sonra, bir peygamber bulunmadıkça insânların en hayırlısıdır.” (el-Aclûnî, I, 2019: 72). Hz. Peygamber’in en yakın dostu olan Hz. Ebûbekir, Miraç gecesinde Hz. Peygamber’in yaşadıklarına inamasiyla “Sıddıkî”, Hz. Peygamber yolunda servetini harcamasiyla “Zü’l-Hilâl”, çok şefkat ve merhamet sahibi olmasıyla da “Evvâh” lakabına mazhar olmuştur (Acar, 2020: 131; Ahmet Cevdet, 2024: 322). Resulü Ekrem, Hz. Ebûbekir’in dostluğunu ise şöyle dile getirmiştir: “Ebû Bekir benim arkadaşım ve (Sevr) mağarasındaki yarenimdir. Eğer (Rabbimin dışında) bir halîl edinecek olsaydım Ebû Bekir’i halîl edinîrdim. Ebû Bekir’in girdiği kapı dışında mescide açılan bütün kapıları kapatın.” (el-Aclûnî, I, 2019: 72-73).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfi’nin Dîvân’ında, Nakşi-Hâlidîliğin mürişitler aracılığıyla uzandığı silsilenin Hz. Ebûbekir’e dayandığı görülür (A. Hânî, 2022: 47; Tezel, 2022: 112). Hz. Ebûbekir’in lakaplarından birinin Sıddıkî olması ve bununla bilinmesinden hareketle şair, onun yolunu tutarak Hz. Peygamber’e ulaşmayı ister. Kendisini de Sıddıkîler’den gören şair, bu sebeple say ile vadiler aşar, gönül kâbesinin zemzemlerini içer:

Vâdiler aşup sa’y-ile sıddıkî yolından

Dil Ka‘besi zemzemlerin ihlâ içeriz biz (Lutfî, G. 75/2)

(Biz say ile vadiler aşır siddikilerden olan Hz. Ebûbekir yolundan, gönül kâbesinin zemzemlerini tatlı tatlı içeriz.)

İslam dininin ikinci halifesi olan Hz. Ömer zamanında, İslam memleketleri genişlemiş, devletin hazinesi oldukça artmıştır. Hz. Ömer, bu zenginliğin getirebileceği fitneden endişe etmiştir. Huzeife'ye göre; Hz. Ömer ile bu fitne arasında kapalı bir kapı vardı, o kapı ise Hz. Ömer'di (Ahmet Cevdet, 2024: 465-466). Anlatılanlara göre, o kapı kırıldığında artık Hz. Ömer'in adaleti gibi bir adalet kalmayacak, kırılan o kapı ise kapanamayacaktır. Dürüstlüğü, cesareti ve adaletiyle öne çıkan Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber tarafından doğruyla yanlış ayırt eden manasındaki "Farukî" lakabı verilmiştir (Gündüz, 1998: 297; Tezel, 2022: 55). Hz. Ömer de ön plana çıkan özellik ve kabiliyetler, Hz. Ebûbekir gibi veraset-i nübüvvet tarafının ağır bastığı bir şahsiyet olmasından kaynaklıdır (Tezel, 2022: 55). Lutfî'nin Divân'ında ise Hz. Ömer, adaletin sembolü olarak görülmüştür. Hz. Ömer'in adaleti gibi bir adaletin umulsa da bulunamayacağına değinilmiştir:

Tomar-ı 'ömr-i devrle Lutfî durulmada

Umma daha ki 'âleme 'adl-i 'Ömer gelür (Lutfî, G. 56/5)

(Devrin ömür tomarıyla Lutfî durulmada, daha umma ki âleme Hz. Ömer adaleti gelir.)

Hz. Ömer halifeliği zamanında, ülkesinin geldiği zenginlikten endişe etmiş; bu sebeple her zaman hile ve endişe korkusu içinde olmuştur. Hz. Ömer'in kudretinin idaraki ise, gönlünü rahata erdirmiştir:

Hevl-dâr-ı mekr u vesvâs olsa da dâim eğer

Gölgelikle müdrik-i havl-ı 'Ömer gönlümdür ol (Lutfî, G. 116/4)

(Eğer o gönül, hile ve vesvese korkusuna sahip olsa da daima, Hz. Ömer kudretinin idraki o gölgelikle yine gönlümdür.)

Hz. Peygamber, şu hadisi ile İslam'a kuvvet niyaz etmiştir: "Allah'ım! Şu iki kişiden sana en sevimli geleniyle İslam'a kuvvet ver, yardım eyle: Ebû Cehil veya Ömer bin el-Hattab ile." (el-Aclûnî, I, 2019: 451). Bu duanın akabinde İslam'a kuvvet, Hz. Ömer bin Hattap'a ikrâm edilmiş ve onun tarafından İslam'a güç, kuvvet ve zenginlik gelmiştir:

Be-hakk-ı esbak-ı ashâb u havl u savl-ı Bin Hattâb

Yanaştırma ilâhî gâr-ı tab‘a şek u şeytân (Lutfî, K. 1/32)

(Öncekinden önceki senenin hakkıyla ve Hz. Ömmer b. Hattap'ın gücüyle; İlahî! Yaratılış mağrasına şüphe ve şeytanı yanaştırma.)

İslam'ın üçüncü halifesi olan Hz. Osman, Hz. Ebûbekir'in davetiyle İslam'ı kabul eden beş kişiden birincisi ve en önce Habeş'e hicret eden sahabelerdendir (Ahmet Cevdet, 2024: 323). Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenmesinden ötürü “Zi'n-nûreyn” lakabını alan Hz. Osman, halifelik döneminde Kur'an'ı Kerîm'in düzenlenmesini ve çoğaltılması görevini de üstlenmiştir (Gündüz, 1998: 296; Ahmet Cevdet, 2024: 499-502). Aşağıdaki beyitte de Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenerek aydınlık soya intisap ederek, iki nûr sahibi bir zât olmasına değinilmiştir. Yine bu beyitte, Hz. Ebûbekir ise doğruluğun ve dürüstlüğün sembolü olarak görülmüş, Sıddikî lakabıyla öne çıkmıştır:

İntisâbı zât-ı Zi'n-nûreyne rûşen ez-neseb

Levh-i sâfi rûh-ı sıddikîden eyler sıdkı meşk (Lutfî, K. 8/3)

(Bağlılığı aydınlık soydan olan iki nûr sahibi zât Hz. Osman'dır. Saf, temiz olan yazı sıddikî ruha sahip olan Hz. Ebûbekir'den doğruluğu meşk eyler.)

Hz. Peygamber'in damadı, İslam'ın dördüncü halifesi olan Hz. Ali; güzel huylu, mütevâzi, Kur'an'ın sırlarına vakıf, âlim, eşsiz bir hatip ve adil bir şahsiyettir (Ahmet Cevdet, 2024: 323). Onun savaş meydanındaki cesreti dillere destan olmuştur, bu sebeple Allah'ın aslanı, Murtaza, Şâh-ı Merdan gibi lakaplara mazhar olmuştur (Tezel, 2022: 75). Hz. Peygamber cesareti ve adaletinden dolayı Hz. Ali için “Yargı meselelerini en iyi bileniniz Ali'dir.” buyurmuştur (el-Aclûnî, I, 2019: 401). Hz. Ali, ilme karşı gösterdiği özenden ve ilgiden dolayı Hz. Peygamber'den “Ben ilimin şehriyim, Ali de kapısıdır.” övgüsünü almıştır (el-Aclûnî, I, 2019: 503).

Şair, bu beyitte huy yumşaklığı ve hayâsı sebebiyle Hz. Osman'dan “İbn-i Affan” lakabıyla bahsederken; gücünün kevveti ve yiğitliği ile Hz. Ali'den “Şeh-i Merdan” olarak bahsetmiştir. Hz. Peygamber'in hem damadı hem de İslam'ın halifelerinden olan bu iki şahsiyet; şairin gönlündeki nûr ve kuvvetle imanını karar eylemektedirler:

Be-hilm-i İbn-i 'Affân u be-nîrû-yı Şeh-i Merdân

Dilimde nûr u kuvvetle mukarrer eyle îmânı (Lutfî, K. 1/33)

(Huy yumşaklığı ile İbn-i Affan ve gücünün kevvetiyle Şeh-i Merdân, gönlümdeki nûr ve kuvvetle imanı bende karar eyle.)

Sûfilere göre Hz. Ali tasavvuf yolunun ışığı, usul yolunun piridir (Tezel, 2022: 86). Bu sebeple aşağıdaki beyitte; kâmil insânın usul yoluyla, at üstündeki düldüle, Hz. Ali'ye ulaşacağına değinilir:

Ser hâle-i merâma ger süvâr olursa kem

Kâmil varur usûlle düldül-süvâre dek (Lutfî, G. 107/2)

(Arzu ışığının bağı eğer fena bir ata binmiş olursa, kâmil kişi usulle at üstündeki düldüle dek varır.)

Lutfî'nin bu beyitte ledünni ilmine talip olduğu görülür. Bu ilmin atası ise Hz. Ali olarak bilinmektedir. Bu sebeple de şair, Hz. Ali'den el istemektedir:

Olsa şâkirdi sezâdır Bû 'Ali

Lutfiyâ var 'ilm-i simyâda eli (Lutfî, L. 7/10)

(Lutfî'nin simya ilminde eli var. Onun atası Hz. Ali olsa da, Lutfî onun talebesi olsa uygundur.)

2.1.3.1.3. Bilal-i Habeşî

İslam'ın ilk ezanını okuyan Bilal-i Habeşî'nin yer aldığı aşağıdaki beyitte; şair, her ayın yeni doğduğu zamanki gibi kalamayacağından bahseder. Çünkü İslam'ın yeni doğduğu zamanda Habeş demek Bilâl demektir. Bilâl demekse Hz. Peygamber'in "Bizi onunla (namaz ve ezanla) rahatlat ey Bilal!" sözündedir (el-Aclûnî, I, 2019: 262):

Her hilâl olmaz bedir çün her habeş zaten Bilâl (Lutfî, Mus. 2)

(Her ay yeni doğduğu zamanki gibi olamaz. Çünkü her Habeş zaten Bilâl.)

2.1.3.1.4. Veysel Karanî

Veysel Karanî, Hz. Peygamber'i fiziken görememiş fakat onun ruhaniyetinden feyz aldığından "Üveysî" lakabına mazhar olmuştur (Pala,2018: 468). Annesinin sözünden ayrılmayan Veysel Karanî, Hz. Peygamber'in muhabbetine ve hırka-i şerifine de nail olmuştur. Üveys'in cisminin fidan gibi uzun bir yasemine benzetildiği beyitte şair, Üveys'in mücanatına telmih yapar. Bu münacata göre; Üveysîn hürmetine, Rebîa ve Mudai kabilesinin koyunları adedince ümmeti Muhammed'in günahkâr kullarına şefaatt edilecektir (Feridüddin Attar: 2016: 11-16):

Cismi benzer o sehî kaddin 'aceb yâsemine

Vâr imiş nisbet-i 'ırkiyyesi Uveysu'l-Karane (Lutfî, L. 2/1)

(Aceb o fidan gibi uzun cismi yasemine mi benzer? Veysel Karani ırkının bir kabilesi mi var imiş?)

2.1.3.1.5. Zeyd Bin Amr

Zeyd bin Amr, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce Haniflik inancına göre yaşayan bir kimsedir (Erkocaaslan, 2020: 425-426). Zeyd b. Amr zamanında Mekke'de cahiliyet hâkimdir, bu dönemde herkes putlara taparken, o Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in tevhid inancını devam ettirmiştir (Erkocaaslan, 2020: 430). Bu sebeple şaire göre, Zeyd b. Amr'ın umresi ömre tazelik vermekte, Mekke'nin saati belki bin yıllık ömre eş hale gelmektedir:

Tazelendirmekde 'ömr-i Amr u Zeyd'i 'umresi

Sâ'ati bin yıllık 'ömre belki tev'em Mekke'nin (Lutfî, G. 105/5)

(Zeyd Amr'ın umresi ömrü tazelendirmekte, Mekke'nin saati belki bin yıllık ömre eş.)

2.1.3.2. TASAVVUFÎ VE TARİKAT EHLİ ŞAHSİYETLER

2.1.3.2.1. Şâh Bahâüddin Nakşibend

Nakşibendî tarikatının isim babası olarak kabul edilen Şâh Bahâüddîn Nakşibend, manevî terbiyesini Abdülhâlik Gücdüvânî'den; zâhiren ise Baba Semmâsî ve Seyyid Emir Külâl'den ders almıştır (Yiğiterol, 2024: 33). Kendisinden önce de mevcut olan bu tasavvufî yolu sistemleştiren Bahâeddin Nakşibend, takipçileri tarafından geliştirilen yapı sayesinde günümüze ulaşan biçimiyle Nakşibendiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilmiştir. (Mevlânâ Hâlid, 2016: 34; Altıntaş, 2018: 131; Algar, 2006; 335-342).

Lutfî, Şâh Bahâüddîn Nakşibend'ten bahsettiği aşağıdaki beyitte; "dinin ışığı anlaMînâ gelen "Ziyaüddîn" lakabıyla Mevlânâ Hâlid'den de bahsetmiştir:

Husüsen Şâh Bahâüddîn Ziyaüddîn ki eylerler

Cenâb-ı Ahmed'e vâsıl nice 'aciz fûrûmânî (Lutfî, K. 1/29)

(Özellikle Şâh Bahâüddîn ve Ziyaüddîn ki Hz. Ahmed'e ulaşır ve nice aciz kullar gibi baş eğerek itaat ederler.)

Şâh Bahâüddîn Nakşibend'in kurduğu Nakşibendîlik hem doğuyu hem de batıya yayılmıştır. Lutfî'de XIX. yüzyılda bu tarikattan büyük ölçüde etkilenmiştir:

Kemterîn bir bendesin düşkün mü kor bir yerde kim

Şark u garbı kaplamışdır lutf-ı Şâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/8)

(Sen en aşağı bir kul, perişan ve zavallı bir düşkün müsün ki, bir yerde bırakılmışsın? Oysa Şâh-ı Nakşibend'in lütfu doğuyu ve batıyı kaplamıştır.)

Lutfî, Bahâüddîn Nakşibendî'nin kim olduğunu Mevlânâ Ziyâüddîn'in ile birlikte öğrenmelidir. Çünkü Nakşibendîliğin farkı, Mevlânâ Hâlid ile daha çok fark edilir bir hale gelmiştir.

Bil Bahâü'd-dîn'i neymiş gel Ziyâü'd-dîn'le

Birbirinden eyle Lutfî iktinâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/9)

((Ey) Lutfî, Bahâüddîn'in (kim) olduğunu, gel Ziyâüddîn ile bil! Nakşibend'in ayrımını yap, farkı gözet.)

2.1.3.2.2. Şeyh Mevlânâ Hâlid

Şeyh Mevlânâ Hâlid, dönemin büyük âlimlerinden olan Abdullah Dehlevî'ye intisap ederek, Nakşibendî yolunun terbiyesine girmiştir. Bu manevî terbiyenin ardından Şeyh Hâlid, beş tarîkatın irşad metodunu öğrenmiş ve Nakşibendî, Kâdirî, Kübrevî, Sühreverdî ve Çiştî tarikatlarından icazet almıştır (Mevlânâ Hâlid, 2016: 19). Şeyh Hâlid'in künyesi Ebü'l-Behâ, lakabı ise çift kanatlı manâsına gelen "Zülcenâheyn"dir (Abdullah Hânî, 2022: 315).

Nakşibendî şeyhlerinden olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, döneminin en şöhretli âlimi olmuştur. Bu sayede etrafında birçok âlimi toplamıştır. Mevlânâ Hâlidî'nin bu bereketi, Hâlidîliğin yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Hâlidî'nin çeşitli tarikatlar tarafından icazet almış olması da onu diğer âlimlerden ayırmıştır. Şair, bundan dolayı onu salâ okuyarak davet etmek gerektiğine değinir:

Be hân-ı hânedân-ı Nakşibendî bâ salâ hânî

Çü feyz-i kutb-ı Hâlid şod müsellemler müslümânî râ (Lutfî, G. 15/2)

(Nakşibendî şeyhi olan Mevlânâ Hâlidî'nin bereketi, Müslümanlığın yayılmasında bir vesile olmuştur. Bu sebeple onu salâ okuyarak davet etmek lazımdır.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte, Hâlidîliğin Şam'da çok yaygın ve önemli bir tarikat haline geldiğine dikkat çekmektedir:

Eyleyüp envâr-ı vahdaniyye zu'l-ebşâra berk

Kıldı Mevlânâ Ziyâü'd-dîn-i Hâlid Şâm'ı şark (Lutfî, K. 8/1)

(Mevlânâ Ziyâüddîn Hâlid, vahdaniyet nurlarını görür gözlere bir şimşek gibi çaktıracak, Şâm'ı adeta doğu haline getirdi.)

Lakabı “Ziyâüddîn” olan Mevlânâ Hâlid’in soyu Hz. Osman’a daynamaktadır (Bostancı, 2022: 7). Bu sebeple Lutfî, Mevlânâ Hâlidî, Hz. Peygamber’in soyunun manevî varisi olarak tanımlamıştır:

Olduğundandır Nebî-yi müctebânın vârisi

Aldılar gencînesinden feyz-i nakdî hayli halk (Lutfî, K. 8/2)

(Seçilmiş peygamberin yani Hz. Muhammed’in manevî varisi olduğu içindir ki, pek çok insan onun manevî hazinesinden gerçek feyizler aldı.)

Lutfî, bu beyitte Mevlânâ Hâlid’in, hem Şâh Bahâüddîn Nakşibend’in sırrını hem de Abdulkadir Geylânî’nin zikrini birleştirerek Nakşî-Hâlidîliği oluşturduğuna dikkat çeker:

Sırr-ı şâh-ı Nakşibend u verd-i sultân-ı Kâdirî

Nûkhet-i ‘irfâna kıldı çok meşâm cânı gark (Lutfî, K. 8/4)

(Şâh-ı Nakşibend’in sırrı ile Sultan-ı Kâdirî’nin zikri, irfânın hoş kokusunu birçok gönüle öyle yaydı ki, cânı tamamen onunla doldurdu.)

Şair, nefsinin Hâlid-i Bağdâdî’nin feyziyle kalbin mağarasında ebedîyen kalmasını ve tıpkı Ashab-ı Kehf’in köpeği Kıtımîr gibi sadık bir şekilde insana hizmet etmesini diler:

Muhalled ola nefsim kehf-i dilde feyz-i Hâlid’le

Tufeyl-i âdem olsun bâri misl-i kelb-i Yemlîhâ (Lutfî, G. 1/5)

(Nefsim, Hâlid-i Bağdâdî’nin feyziyle kalbin mağarasında asılı dursun. Tıpkı Yemlîhâ köpeği gibi en azından âdemin çocuğu olsun.)

Lutfî, bu beyitte, Râbitanın gizli sırrının Anadolu’da olduğuna değinir. Nakşî-Hâlidî tarikatında, Mevlânâ Hâlidî ile ayrı bir önem kazanan râbita; XIX. yüzyılda bu zâtın kalbinden ruhlanarak bütün Anadolu’ya yayılmıştır:

Bu hafî sır gerçi ahfâ idi kalb-i Rûm’da

Rûhlandı kalb-i Hâlidten ziyâ-yı râbita (Lutfî, G. 133/10)

(Bu gizli sır, Rûm’un (Anadolu, Osmanlı) kalbinde saklıydı. Râbitanın (manevî) ışığı Mevlânâ Hâlid’in kalbinden rûhlandı.)

2.1.3.2.3. Abdullah Dehlevî

XIX. yüzyılın önemli âlimlerinden Abdullah ed-Dehlevî, Mevlânâ Hâlid'in şeyhidir ve Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolu, onun en etkili halifesi olan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî aracılığıyla Hâlidîyye adıyla Arap topraklarında, Türkiye'de ve Kürt bölgelerinde geniş ölçüde yayılmıştır (Mevlânâ Hâlid, 2016: 29; Algar, 2006: 335-342).

Ya'ni Mevlânâ Ziyâü'd-din sırr-ı Dehlevî

Nakşibendîyâne virmekde safâ-yı râbıta (Lutfî, G. 133/11)

(Yani Abdullah Dehlevî'nin sırrı Mevlânâ Ziyâüddîn idi, Nakşibendî usulüne göre râbitanın safâsını vermekteydi.)

2.1.3.2.4. Seyyid Ahmed Bedevî

"Bedevîyye" tarikatının kurucusu kabul edilen Seyyid Ahmed Bedevî, Mısır'ın kurtarıcısı olarak kabul edilmiş, bu sebeple de "mücübü'l-üserâ min bilâdî'n-nasârâ" lakabına mazhar olmuştur (Kara, 1989: 47-48). Seyyid Ahmed, Afrika bedevîleri gibi peçe taşımasından ötürü de "Bedevî" lakabını almıştır (Altıntaş, 2018: 131).

Bu beyitte, Mısır'ın ünlü şeyhi olan Seyyid Ahmed Bedevî'nin soyunun Hz. Peygamber'e dayandığı görülür. Bu sebeple o evliylar içerisinde yüksek topluluğa özgürlük veren bir lider olarak görülür:

Fahr-ı ensâb-ı nebîdir Seyyid Ahmed Bedevî

Evliyâ fırka-ı vâlâsının âzâde-revi (Lutfî, K. 6/1)

(Seyyid Ahmed Bedevî, peygamber soyunun şerefidir, evliyânın yüksek topluluğunun özgürlük veren lideridir.)

2.1.3.2.5. Seyyid Ayderus

Yemen'in en büyük velililerinden olan Seyyid Ayderus, "Ayderusîyye" tarikatının da kurucusu olan kıymetdâr bir zâttır (Uludağ, 1991: 232).

Aşağıdaki beyitte, Lutfî'nin, "şehr-i Aden" olarak bahsettiği yer büyük ihtimalle Yemen'dir. Seyyid Ayderus'un türbesi de burada bulunmaktadır. Seyyid Ayderus eşi benzeri olmayan bir inciye saran zarif bir sedef kabuğuna benzetilmiştir:

Hazret-i 'Ayderus'un merkadine şehr-i 'Aden

Hey'eten bir sedef-i lü'lü-i bî-misl u semen (Lutfî, K. 7/1)

(Hazret Ayderus'un türbesi, Aden şehrinde, görünüşte eşi benzeri olmayan bir inciye saran zarif bir sedef kabuğu gibidir.)

2.1.3.2.6. Seyyid Abdü'l-Bârî

Lutfî'nin şiirlerinden hareketle Seyyid Abdü'l-Bârî'nin, Yemen'de irşat vazifesiyle uğraşan bir şeyh olduğu görülür. Lutfî aşağıdaki beyitte, Seyyid Abdü'l-bârî'nin yardımı ile ahiret yurduna sevinç içinde gideceğini dile getirmiştir:

Lutfiyâ kutb-ı Yemânî Seyyid 'Abdû'l-bârî

Meded eyler de gidersin vatana ol mesrur (Lutfî, G. 48/5)

(Ey Lutfî! Yemen kutbu olan Seyyid Abdü'l-bârî sana meded eylerse o ahiret yurduna sevinçle gidersin.)

2.1.3.2.7. İbrâhîm Ethem

Belh sultanının oğlu olan İbrâhîm Ethem, şehzâdelik ve sultanlık makamını terk ederek sûfilîği benimsemiş; geçimini ise ekin biçme ve bağ bekçiliği gibi gündelik işlerle sağlamıştır (Altıntaş, 2018: 248):

Ol süvâr-ı edhem-i levvâme Edhem-vâr sür

Mülhimen hem-râh imâmende hüdâ eksik değil (Lutfî, G. 115/3)

(Levvâme nefse sahip o simsiyah süvari atını, İbrâhîm Ethem gibi sür. Çünkü seninle ilham alan nefis (mülhime) yoldaştır, öncün Allah'tır, o eksik olmaz.)

2.1.3.2.8. Baba Kâsım

Kâdiriyye tarikatına mensup olduğu düşünülen Baba Kâsım'ın, Arvâsî şeyhlerinin Anadolu'ya ilk gelen cediti olduğu ve tarikat icâzetini Abdulkadir Geylânî gibi bir zâtın torunu Şeyh Abdurrezzak el-Kâdiri'den aldığı düşünülmektedir (İdiz, 2023: 238-245).

Lutfî' kış tasviri yaptığı bu beyitte; kışı Baba Kâsım'dan icâzetler alan ve herkesi çileye koyan bir tarikat şeyhi olarak tasavvur ettiği görülür:

Baba Kâsım'dan icâzetler alup herkesi de

Erba'ın çillesine koydu cefâ kıldı şitâ (Lutfî, G. 11/5)

(Kış, Baba Kasım'dan icâzetler alıp herkesi kırk çillesine koydu ve cefâ kıldı.)

2.1.3.2.9. Alâeddîn Attar

Nakşibendî tarikatına intisap eden Alâeddîn Attâr, Bahâüddîn Nakşibend'in hem önde gelen müritlerinden biri hem de mânevî evlâdı ve damadıdır (Yığiterol, 2024: 207-

209; Algar, 1989: 319-320). Bahâüddîn Nakşibend'in menkıbelerini derlemesi olan "Makâmât-ı Bahâ'eddîn Nakşibend" adlı eser de Alâeddîn Attâr'a atfedilmektedir (Algar, 1989: 320).

Aşağıdaki beyitlerde, Lutfî'nin şuurunun ipliğini Alâeddîn Attâr'a bağladığı ve kendi nefsini yok ederek bu zâta sırdaş olduğu görülür:

Gönül bâzârı bu yâ herkesin bir Yûsuf'ı vardır

Şu'urum riştesi Lutfî gül-i 'Âttâre bağlanmış (Lutfî, G. 82/7)

((Ey) Lutfî! Bu gönül pazarı ya böyledir; herkesin (gönül verdiği) bir Yûsuf'u vardır. Benim de şuûrumun ipliği, Attâr'ın gülüne bağlanmıştır.))

Mahv-gel ol da vargıl 'Attâr'e mahrem ol

Lutfî mesâr-ı revh-i ârâma gülde lâlede (Lutfî, G. 145/5)

((Ey Lutfî! Kendini yok et, benliğini sil de, git Attâr'a sırdaş ol. Huzur veren esintilerin gezindiği yer ise gülde ve lâlede olsun.))

2.1.3.2.10. Ubeydullah Ahrâr

Bahâüddîn Nakşibend'in ardından gelen halifeler içinden en kıymetdâr olan Ubeydullah Ahrâr, Nakşibendîliğin "Ahrariye" kolunu kurmuş; bunun yanı sıra Nakşibendîliği Anadolu'ya taşıyan Abdullah İlahî gibi bir müridin şeyhliğini yapmıştır (Yiğiterol, 2024: 209).

Aşağıdaki beyitlerde, Lutfî, Hoca Ahrâr gibi bir şeyhin kulluğu üzerinde durarak onun yüce bir zât olduğunu dile getirmiştir:

Lutfiyâ bendegî-i hâce-yi Ahrâr'dır bu

Halka kulluklar olan câh gelür çâh bana (Lutfî, G. 5/7)

(Halka kulluk olan yüksek rütbelere bana bir çukur gibi gelir. Ey Lutfî! Bu Hoca Ahrâr'ın kulluğudur.)

Emekdâr-ı der-i vâlâ medâr-ı dâr-ı Ahrâr'ım

Mahal sadrolsa da kûdek-dile olmam eved lâlâ (Lutfî, G. 19/6)

((Ben), yüce makamlarda hizmet etmiş, övgüye değer olan Hoca Ahrâr'ım. Yüksek bir makamda olsam da, çocuk gönüllü gibi olamam, lâlâya boyun eğemem.))

Ümerâ olmalı der-kâr kerem-i Ahrâr'e

Sâde ahkâma gele herkes üsârâ değil â (Lutfî, G. 22/2)

(Yöneticiler, Ahrâr'ın cömertliğinden sorumlu olmalı, herkes basit hükümler yerine, üstün kimselere başvurmalı.)

Bendegândan olayım mı ya kibâr-ı 'asra

Halkı anlar kul ider Hâce-i Ahrâr mıdır (Lutfî, G. 60/9)

(Çağımızın büyüklerinden biri mi olmalıyım, yoksa bir kul, bir hizmetkâr mı olayım? Halkı anlayıp kul eden Hoca Ahrâr mıdır?)

Biz bende-i Ahrâr'ız leşker-keş-i ezkârız

Vesvâside çâr-bârız hem safder-i ehvâyız (Lutfî, G. 69/6)

(Biz, Hoca Ahrâr'ın kulları olan zikir ordusunun askerleriyiz. Hem, vesveselerle dört bir yandan kuşatılmışız (hem de) hevâ ve hevesin yolunu aşmaktayız.)

2.1.3.2.11. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî

Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, özellikle Mesnevî adlı eseriyle ün kazanmış büyük bir İslâm âlimi ve mutasavvıftır (Altıntaş, 2018: 199). Tasavvufi kişiliğinin oluşumunda babası Bahâeddin Veled'in yanı sıra dostu Şems-i Tebrizî'nin de büyük etkisi olmuştur. Mevlânâ'nın hem hayatında hem de eserlerinde önemli bir yer tutan semâ, Mevlevîlik tarikatı açısından hem simgesel hem de zikir haliyle derin bir anlam taşır (Altıntaş, 2018: 200; Arpaguş, 2007: 108). Mevlânâ'nın başlıca eserleri arasında Mesnevî, Divân-ı Kebîr, Fîhi Mâ Fîh, Mecâlis-i Seb'a ve Mektûbât yer almaktadır (Arpaguş, 2007: 99). Tüm tarikatlar için ayrı bir öneme sahip olan Mesnevî zamanla yalnızca Mevlevîler değil, Nakşibendîler tarafından da okunarak; saygı ve ilgiyle benimsenen bir eser konumuna gelmiştir (Yiğiterol, 2022: 229).

Lutfî Dîvân'ında Mevlânâ; Konya'daki pir aşçı, bir velî, ruhlar âleminde semâ yapmaya devam eden bir âlim ve Mesnevî kitabının sahibi olarak ele alınmıştır:

Hâl-i kurbı neyse Mevlânâ-yı Rûm'a kabri dâl

Kâl-ı vasfiçün 'Irâk u Şâm ırâkdır orda kal (Lutfî, M. 1/16)

(Mevlânâ-yı Rûm'un manevî yakınlık hâli neyse, mezarı ona delildir. Onun vasfını sözle anlatmak için Irak ve Şam uzaktır; sen orada kal.)

Çok kerâmâtı veli bizlerce sırdı çîl düşer

Pîr aşçı Konya'da cânlarda bunda bî-haber (Lutfî, M. 1/18)

(Velîlerin birçok kerâmeti bizlere sırdı, kırk gün geçmeden anlaşılmaz. Konya'daki pîr aşçı, cânlarda (gönüllerde) var, ama bundan habersiziz.)

Çün denilmiş nist peygamber velî dâred kitâb
Ol işârât olunan bûdur kitâb-ı Mesnevî (Lutfî, K. 10/11)
(Peygamber değildir ama velînin de kitabı olur, denilmiş. İşte o işaret edilen kitap, bu Mesnevî'dir.)

Mültebesdir sırr-ı Mevlânâ hurûf u lafz-ıla
Hakca baksan belki kendûdur kitâb-ı Mesnevî (Lutfî, K. 10/12)
(Mevlânâ'nın sırrı, harfler ve sözlerle gizlenmiştir. Eğer hak gözüyle bakarsan, Mesnevî belki de bizzat Mevlânâ'nın kendisidir.)

Sâ'id-i meşşâte-i sa'd-ı Celâle'd-dîn'le
Bak cemâl-ı dîne gîsûdur kitâb-ı Mesnevî (Lutfî, K. 10/17)
(Bak, Mesnevî kitabı, Celâleddîn'in uğurlu eliyle süslenmiş, dinin güzelliğine saç gibi süs olmuştur.)

Dinle kâl-ı kerem-i dehri kavâl olma girift
Der-i Mollâ'dan işit gel neymiş nây-ı emel (Lutfî, G. 114/9)
(Zamanın aldatıcı tatlı sözlerini dinleme, o sözlerle esir olma. Gel, arzunun gerçek sesi neymiş, Mevlânâ'nın kapısından dinle.)

Âlim-i esrâr-ı hû mollâ-ı Rûm ma'lûmdur
Âlem-i ervâhda sürmekle ol server semâ (Lutfî, G. 96/7)
(Hû sırrını bilen âlimin Mevlânâ Celâleddîn olduğu aşikârdır. O önder, ruhlar âleminde semâ sürmektedir.)

Yukarıdaki beyitlerden hareketle, Lutfî'nin Nakşî-Hâlidî kimliğiyle “Mesnevî”ye büyük bir değer verdiği görülmektedir.

2.1.3.2.12. Sultan Veled

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin oğlu Sultan Veled, babasının ortaya koyduğu tasavvufî esasları sistemleştirerek Mevlevî tarikatının kurumsallaşmasını sağlamıştır (Altıntaş, 2018: 119).

Lutfî, aşağıdaki beyitte, Allah'ın velilik mülkünün cevherini Sultan Veled'e verdiğine değinir. Semâ, sırrının ise Sultan Veled'in sayesinde gönüllerde hüküm sürmeye devam ettiğini ifade eder:

Gevher-i milk-i velâ dâdâr-ı sermeddir Veled

Lutfi sirren urmada dillerde o dâver semâ (Lutfi, G. 96/9)

((Ey) Lutfî! Velâyet mülkünün cevheri Sultan Veled'tir; onu ezeli adalet sahibi Allah vermiştir. Semâ, sırrını kalplere vurur, gönüllerde hüküm sürer.))

2.1.3.2.13. Şeyh Muhammed Âşık

Mısır'da Hâlidîliğin ilk olarak Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden olan Muhammed Âşık Mısırî tarafından yayılmaya başladığı ve bu zât için Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa'nın bir dergâh yaptırdığı bilinmektedir (Kavak, 2013: 283).

Lutfi, Mısır teşrifatçılığı görevinde bulunurken büyük ihtimalle Şeyh Âşık ile tanışmıştır. Lutfi'nin Mısır kutbu olan Şeyh Âşığa intisap etmiş olabileceği düşüncesi ise ilk defa Mustafa Tanrikulu tarafından dile getirilmiştir (Tanrikulu, 2020: 7). Aşağıdaki beyitte de Lutfi'nin, Mısır Kutbu Şeyh Âşığa büyük bir önem verdiği görülmektedir:

Eger mîrem be mihr-i kutb-ı Mısrîstânî Şeyh 'Âşık

Remîm-i üstühânem fer dehed kand-i me'ânî râ (Lutfi, G. 15/3)

(Lutfi, Mısır kutbu olan Şeyh Âşığın sevgisiyle ölürse çürümüş kemiği dahi mana şekerine parlaklık vermeye devam edecektir.)

2.1.3.2.14. Hulûsî Mustafa Efendi

Şeyh Muhammed Âşık'ın damadı olan Hulûsî Mustafa Efendi, tıpkı kayınpederi gibi Nakşî-Hâlidî tarikatına mensuptur. Lutfi, şiirlerinde övgüyle bahsettiği bu zâtın Mısır kutbu bir şeyh olduğunu da ifade eder:

Hulûsiyle muhallas ercümendim

Semiyy-i Mustafâ oğlum efendim (Lutfi, M. 2/1)

(Sen, içtenliğiyle temizlenmiş, seçkin ve değerli kişisin ve adı Mustafa olan (Peygamber'le adaş) oğlum ve efendimsin.)

Fütüvvetle sahîri kutb-ı Mısrî

Kamerlikle karîni mihr-i 'asrın (Lutfi, M. 2/2)

(Fütüvvetiyle Mısır'ın kutbu olan bu zât, ay gibi olan parlaklığıyla da çağın güneşine denk tutulur.)

2.1.3.2.15. Şeyh Cununî

XVI. yüzyılda yaşamış olan Şeyh Cununî, Mevlevî tarikatına mensup olup Bursa Mevlevîhanesi'nin de kurucusudur (Kara, 1993: 130).

Lutfî, Şeyh Cunûnî adlı zâtın tekkesinde okunan zikirlerin ve feryatların etkisinden bahseder. Bu etki öyle çoktur ki Kays'ı dahi kendine getirecek bir güce sahiptir:

Şeyh Cunûnî tekyesinde na'râdır evrâdımız

Kays'ı huşyâr eylemişdir Lutfiyâ feryadımız (Lutfî, Müf. 19)

((Ey) Lutfî! Şeyh Cunûnî'nin tekyesinde, zikrimiz nâralarla okunur. Feryadımız öyle etkilidir ki, Kays'ı bile kendine getirir.))

2.1.3.2.16. Muhyiddîn İbn-i Arabî (Fütûhat ve Füsûs)

Zâhiri ve bâtinî ilimlerde ileri giden Muhyiddîn İbn-i Arabî, vahdet-i vücud anlayışını sistemli olarak ilk ileri süren şahsiyettir (Altıntaş, 2018: 259). Birçok eseri bulunan İbn Arabî'nin, en çok bilinen eserleri arasında Füsûs'ül Hikem ve Fütûhât'ül-Mekkiyye vardır.

Lutfî'nin, aşağıdaki beyitlerde, Füsûs'ül-Hikem ve Fütûhât'ül-Mekkiyye'nin önemini tasavvufî bir dille vurguladığı görülür:

Mîhr u mâh-ı 'âlem-i cândır Fütûhât u Füsûs

Cilve-gâh-ı sırr-ı sübhândır Fütûhât u Füsûs (Lutfî, Muh. 1/1)

(Fütûhât ve Füsûs hem can âleminin güneşi ve ayı hem de Sübhan olan Allah'ın sırrının tecelli ettiği yerdir.)

Şeyh efendi bak değil dil hânesinden de habîr

Kandedir bahs-i Füsûs u nerde hâl-i men 'aref (Lutfî, G. 101/6)

(Şeyh efendi, bak ki sadece dil oyunu ile bilen biri değilsin; gerçekten haberdar da değilsin. Füsûs'un bahsi nerede, kendini bilen hâli nerede?)

2.1.3.2.17. Şeyh Sâkîp Dede

Seyyid Mehmed Dede'nin intisabında bulunan Şeyh Sâkîp, çile çıkarıp “dede” unvanını alan; Mevlevî tarikatına mensup bir şahsiyettir (Arı, 2009: 4-5).

Lutfî, Mevlevî tarikatına mensup olan Şeyh Sâkîp Dede'yi şairliği bağlamında ele almış ve onun şiirini ifade bakımından en üstün şiir olarak kabul etmiştir:

Mevlevî Şeyh Sâkîb'ın “sebk u kalemde” güftesin

Ser-kasâid eyleyüp yazdırmış anı en peşin (Lutfî, M. 1/4)

(Mevlevî Şeyhi Sâkib'in üslup ve ifade bakımından en üstün şiirini, baş kaside olarak yazdırmışlar ve dîvânın en başına koymuşlar.)

Yukarıdaki beyitlerden hareketle; Lutfî Dîvân'ında zikredilen tasavvuf ve tarîkat ehli şahsiyetlerin büyük bir kısmının Nakşibendî ve Mevlevî olduğu; bunun yanında diğer tarikatların az bir kısmının ise Kadîri, Bedevî ve Ayderusî tarikatına mensup olduğu görülür.

2.1.4. NAKŞÎ-HÂLİDÎ TARİKATI

Abdülhâlik Gücdüvânî'den aldığı terbiye ile Nakşibendî tarikatını inşa eden Şâh Bahâüddîn Nakşibend, Nakşibendî tarikatının kurucusu kabul edilmiştir (Mevlânâ Hâlid, 2016: 34; Altıntaş, 2018: 131). Silsilesi itibariyle Hz. Ebû Bekir'e dayanan Nakşibendîlik, merkezine Hz. Peygamber'i almakta; Kur'ân ve Sünnet'e bağlılık, gizli zikir ve nefis terbiyesine verdiği önem ile ön plana çıkmaktadır (Yiğiterol, 2024: 34; Mevlânâ Hâlid, 2016: 34). Bu tarikatın tasavvuf öğretisinin temelini oluşturan bazı prensipleri bulunmaktadır. Bu prensiplere "kelimât-ı kudsiyye" adı verilir ve bunlar Nakşibendî dervişlerinin uyması gereken kurallar olarak kabul edilir (Yiğiterol, 2024: 35). Bu esasların ilk sekizi Abdülhâlik Gücdüvânî tarafından belirlenmiştir: "Hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen, yâdkerd, bâzgeşt, nigâhdaşt." Şâh Bahâüddîn Nakşibend ise bunlara üç ilke daha eklemiştir, bunlar: "Vukûf-ı zamanî, vukûf-i adedî, vukûf-i kalbî" olarak bilinmektedir (Yiğiterol, 2024: 35; Uludağ, 2023: 343–350). Bu tarikata intisap etmek isteyen bir dervişe şeyhi tarafından yapılan ilk telkinler arasında "Daima mütebessim ol" ve "Şefkatte güneş gibi ol" prensipleri yer almaktadır (Altıntaş, 2018: 132).

Nakşibendî tarikatının dört temel esasa dayandığı görülür, bunlar şu şekilde sıralanabilir: "(1) Şeriatta zahiri temizlemek, (2) Tarîkatta bâtını temizlemek, (3) Hakîkatte kurb-ı İlahîye ulaşmak, (4) Marifette Allah'a ulaşmaktır" (Kara, 2021: 233). Bu dört esas, ceviz sembolü ile açıklanır: "Birincisi yeşil kabuğu, ikincisi sert kabuğu, üçüncüsü zarı, dördüncüsü ise ceviz özünü temsil eder" (Kara, 2021: 234).

XIX. yüzyılda Mevlânâ Hâlid ile birlikte büyük bir yayılım gösteren Hâlidî kolu, İslam dünyasında önemli bir etki yaratmış ve tasavvufun en güçlü ekolleri arasında yer almıştır (Yücer, 2021: 247; Mevlânâ Hâlid, 2016: 36). Bu dönemde Mevlânâ Hâlid, Nakşibendî esaslarına bağlı kalmakla birlikte, icazet aldığı diğer tarikatların bazı

esaslarını da bu yol ile birleştirmiştir. Ancak genel itibarıyla Nakşibendî yolunun prensiplerine sadık kalmış ve özellikle râbîta ile sohbe büyük önem atfetmiştir (Mevlânâ Hâlid, 2016: 421).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin aşağıdaki beyitleride Nakşî-Hâlidîlikten ve bu tarikatın özelliklerinden bahsettiği görülür:

Aşağıdaki beyitte, Lutfî'nin Nakşibendî tarikatına intisap ettiği görülür. Şair bu yolun bir dervişi olunca, tarikat büyüklerinin himmetlerine de vasıl olmuştur. Ancak Lutfî'ye evliyâdan ulaşan her türlü manevî yardımın asıl kaynağı, Hz. Peygamber olarak görülmektedir:

Olunca bende ben de hâcegân-ı Nakşibendîye

Ne denlü evliyâdan dest-yârim varsa sendendir (Lutfî, G. 46/2)

(Olunca ben de bende Nakşibendî büyüklerinin kulu olunca, (o) evliyâların bana ne kadar yardımı varsa, hepsi sendendir.)

Lutfî'nin bu beyitte Nakşibendîliğin tarikat silsilesini Hz. Âli'ye dayandırdığı görülür. Abdullah Hânî, "Behcetü's Seniye" adlı eserinde bu silsilenin İmam Ali'den Ebû Tâlib'e oradan ise Hz. Peygambere vardığını zikretmiştir (Abdullah Hânî, 2022:69). Şair, beyitte, Hz. Ali gibi her nefeste nefsiyle mücadele halinde olduğunu ve Allah dışındaki her şeyi bu mücadeleden saf dışı ettiğine değinir. Şairin bu mücadeledeki kılıcı ise Hz. Ali'ye atfedilen "Zülfikâr"dır. Şair, bu kılıçla ve keskin bir manevîyatla mâsiyaya galip gelen, bir Hâlidî dervşidir:

Kerrârîyiz de saf-ı sivâyı beher nefes

Lâ zü'lfikârî ile biçen Hâlidîleriz (Lutfî, G. 74/2)

(Biz Kerrâr (Hz. Ali) gibi olanlarız ve her nefeste Allah'tan başka olanları saf dışı ederiz. Zülfikâr gibi keskin bir mâneviyatla masivâyı biçen Hâlidîleriz.)

Şair, bu beyitte Hâlidî dervişlerinin kimler olduğuna değinir ve özellikleri üzerinde durur. Bu beyite göre Hâlidîler; dostun rızasını gözeten, zahmete razı olan, rahatlıktan uzak duran, hakiki güzellikle çirkini ayırt edebilen kimselerdir:

Biz dost-kâm-ı mihnet u bîzâr-ı râhatız

Bak nice hüsn u kubhı seçen Hâlidîleriz (Lutfî, G. 74/3)

(Biz, dostun rızasını arayan, zahmete razı olan ve rahatlıktan uzak duran kimseleriz. Bak, biz Hâlidîleriz; hakiki güzellikle çirkini ayırt edebilenleriz.)

Mevlânâ Hâlidî'in, birçok tarikattan icazet aldığı bilinmektedir. Bu sebeple şair Hâlidîliğin, en başta Nakşibendîlik ardından da Geylânîliğin esaslarıyla birleşip ilerlediğini belirtmektedir:

Dü cenâhı sırr-ı Nakşibend u Geylânî olup

Tayerân u sayerân ede behiştde her gâh (Lutfî, T. 16/9)

((Biz), Nakşibendîlik ve Geylânîliğin sırrını taşıyan, her zaman cennette uçan ve dolaşan kimseleriz.)

Bir tarihten alınan bu beyitte, Mehmet Emin Bey'den söz edildiği görülmektedir. Şair, onun iltifat görmediği zamanlarda kalbinin Allah'a yöneldiğini ifade eder. Samimi bir Nakşibendî dervişi olan Mehmet Emin Bey'in kalbinin, sağlam ve sarsılmaz bir manevî temel üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır:

Teveccühle görüldü iltifâtı görmeden evvel

Hulûsî Nakşibend olmuşdu kalb-i müstehâm üzre (Lutfî, T. 15/11)

((Onun) İltifâtı görmeden önce de Allah'a yöneldiği görüldü. (O), samimi bir Nakşibendî olup kalbini sağlam bir temele oturtmuştu.)

Aşağıdaki beyitte, Nakşibendî ve Mevlevî tarikat büyüklerinden Şâh-ı Nakşibend'in bereketinin gönüllerdeki kirleri arındırdığına; Molla Hünkâr, yani Mevlânâ'nın ise huzur bulmak için gölgesinde durulması gereken bir sultan olduğuna değinilmiştir:

Sâf kılmışdı sevâdın feyz-i şâh-ı Nakşibend

Molla Hünkârın da hâlâ sâyesinde sûd-mend (Lutfî, M. 1/15)

(Şâh-ı Nakşibend'in feyziyle, gönlündeki kirleri arındırmıştı. Molla Hünkâr'ın da hâlâ gölgesinde (durup) huzur bulmuştu.)

Şair, Nakşibendî dergâhını korunmuşluk dağının zirvesine benzetir. Bu dergâhta, nefeslerin tevhid bilincinin pâsıyla pâslanması, başlı başına bir sığınak olarak değerlendirilir. Beyitte, Nakşibendî tarikatının temel esaslarından "hûş der-dem" (her nefeste uyanıklık) ilkesine yer verilmiş; nefesin taşıdığı mânevî yük, korunmanın ve huzurun bir vesilesi olarak sunulmuştur:

Kulle-i kâf-ı amândır hânkâh-ı Nakşibend

Pâs-ı enfâsı dahi diğer penâh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/1)

(Nakşibendî dergâhı, sığınma dağının zirvesi gibidir. Nefesin kontrolü bile Nakşibend'in sığınağıdır.)

Nakşibendî büyüklerinin tarikat tüccarlarına benzetildiği bu beyitte, onların sözü üzerinde özellikle durulmuştur. Beyitte, Nakşibendî yolunun, Allah'ın zâtına ulaşma konusunda kesin ve açık bir yol olduğu; bu sebeple artık başka söz söylemeye gerek bırakmadığı ifade edilmektedir:

Çün bezirgân-ı tarikat böyle kesdirmiş sözü

Zât-ı bî-çüne varır kesdirme râh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/4)

(Tarikat bezirgânı olan büyükler sözü böyle dile getirmiştir; Çünkü Nakşibendî yolu, Allah'ın zâtına en kestirme yoldan varır.)

Şair, aşağıdaki beyitte Nakşibendî tarikatının büyüklerinin şanını kavrayabilmek için hâl ehli olmanın şart olduğunu dile getirir. Zira Bahâeddin Nakşibend gibi yüce bir zâtın izzeti, sözle tarif edilemeyecek ve sadece akıl yoluyla anlaşılamayacak kadar derin ve kıymetlidir:

Anlayanlar şân-ı ashâbını hep hâlincedir

Vasfolınmaz kâlle çün 'izz u câh-ı Nakşibend (Lutfî, K. 9/6)

(Anlayanlar, Nakşibendî yolunun büyüklerinin şanını ancak hâl ile bilir. Çünkü Bahâeddin Nakşibend'in izzet ve yüceliği, sözle tarif edilemez.)

Nakşî-Hâlidî tarikatının hâfi (gizli) zikir usûlüne işaret eden bu beyitte, dünyanın boş ve aldatıcı ümitlerine kapılmamak gerektiği vurgulanmakta; er kişinin ise kalbini sürekli manevî zikirle beslemesi gerektiği dile getirilmektedir:

Ümm-i dünyâdan em umma kuru Lutfî memesi

Recül ol ver veled-i kalbe hafî zikr-ile şîr (Lutfî, Müf. 26)

((Ey) Lutfî, dünya anasından kuru memeyle süt bekleme (yani boş ümitlere kapılma). Er kişi ol, kalbin çocuğuna gizli zikirle (manevî) süt ver.)

2.1.5. TARİKAT EHLİYLE İLGİLİ UNSURLAR

2.1.5.1. Zikr/Evrâd

Tarikatların temel unsurlarından biri olan zikir (evrâd), ıstılahî anlamda Allah'ın isimlerini ve belli duaları belirli miktarlarda sesli veya sessiz bir şekilde tekrar etmeyi ifade eder (Kara, 2021: 152). Kuşeyrî Risâlesi'nde zikir, müridin düşmanlarına karşı

kullandığı bir “kılıç” olarak tanımlanmış ve bir mücadele aracı olarak görülmüştür (Kuşeyrî, 2023: 302). Sûfî anlayışına göre zikir, nefsin tezkiyesini sağlayan bir unsurdur. Bu yönüyle zikir, sûfinin benliği aşarak gönlünü karanlıktan arındırması, sürekli Allah’ı anması ve bu sayede manevî bir dönüşüm yaşaması anlaMînâ gelir (Özgen, 2013: 215).

Zikir, yalnızca dil ve kalple sınırlı bir ibadet değildir; zihin ve ruhla da gerçekleştirilmesi gereken bir hâl olarak değerlendirilir (Özgen, 2013: 221-222). Sûfî bu ibadete devam ettikçe, bu durum onda bir alışkanlık hâline gelir ve sûfî zamanla ihsan bilincine ulaşır; bu bilinç, Allah’ı her an görüyormuşçasına bir farkındalıkla yaşamayı gerektirir (Özgen, 2013: 219-221).

Tarîkatlarda zikir hem bireysel hem de toplu şekilde icra edilir. Nakşibendî tarikatında toplu olarak yapılan özel zikirlerden biri “hatm-i hâce”dir. Bu zikir, şeyhin huzurunda oturularak gerçekleştirilir. Herkes, okuyacağı bölüme şeyhin işaretleriyle başlar. İnşirah Sûresi’ni bilen kişi sayısı ondan fazla ise “büyük hatim”, az ise “küçük hatim” yapılıır. Zikir, şeyhin duasıyla sona erer (Kara, 2021: 155).

Mevlânâ Hâlid’e göre “hatm-i hâcegân” zikrinin iki temel şartı vardır: Yabancı bir kimsenin zikre alınmaması ve zikir esnasında kapının kapatılmasıdır (Abdullah Hânî, 2022: 246). Bu zikrin bazı edepi de bulunur. Bunlar arasında gözlerin kapatılması, on beş defa “estağfirullah” denmesi ve sağ ayağın sol altından çıkarılacak şekilde oturulması yer alır. Hatm-i hâcegân zikrinin rükünleri ise şu şekildedir: Yedi defa Fâtiha, yüz defa salavât-ı şerife, yetmiş dokuz defa İnşirah, bin bir defa İhlâs, tekrar yedi defa Fâtiha, yüz defa salavât-ı şerife okunur. Bu zikir, başta Hz. Peygamber olmak üzere ahabına ve tüm velîlerin ruhlarına hediye edilir (Abdullah Hânî, 2022: 247-248).

Nakşî-Hâlidî tarikatında benimsenen hâfî (gizli) zikir, Hz. Peygamber’in hicret sırasında Hz. Ebû Bekir’in kulağına üç defa zikir telkin etmesine dayandırılır (Kara, 2021: 153). Şâh Bahâüddîn Nakşibend’in bu zikir biçimini tercih etmesinin sebebi, üveysî olarak aldığı manevî terbiyede Abdullah Gücdüvânî’nin gizli zikri tavsiye etmiş olmasıdır (Yiğiterol, 2024: 201). Bu anlayışa göre gizli zikrin amacı, zikir sırasında şeytanın bile bunu fark etmemesi, dolayısıyla zikir eyleminin riyadan uzak ve ihlâsa yakın olmasından kaynaklıdır (Yiğiterol, 2024: 201). Nakşî-Hâlidî yolunda, gizli zikrin yanında tasavvufî terbiyeye yönelik bazı özel zikir türleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri olan letâif zikri, insan bedenindeki mânevî merkezlerin yani latîfelerin uyanışını hedefler. Bu zikir, sûfinin

içsel yapısında bir uyanma ve arınma sürecini başlatır. Ardından uygulanan nefy ve isbât zikri, sûfinin “fenâ” makaMînâ, yani benliğinden geçip yalnızca Allah’a yöneldiği hâle ulaşmasını amaçlar (Mevlânâ Hâlid, 2016: 94-97).

Nakşî-Hâlidî tarîkatının temel esasları arasında zikir uygulamaları önemli bir yer tutar. Bu esaslardan biri olan “vukûf-i adedî”, sâliğin yaptığı zikirlerin sayısını denetleyerek zihnini dağılmaktan korumasını ve kalbini toplamasını hedefler. Böylece zikir sadece dilde kalmaz, kalbî bir şuura dönüşür. Diğer bir ilke olan “yâdkerd” ise, sâliğin her gün belirli sayıda “lâ ilâhe illallah” zikriyle meşgul olmasını ifade eder. Bu uygulama, zikrin sürekliliğini sağlayarak müridin Allah’la olan bağını canlı tutmayı amaçlar (Abdullah Hânî, 2022: 227).

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin aşağıdaki beyitlerde, zikir kavramını Nakşî-Hâlidî tarîkatı bağlamında ve tasavvufî bir terbiye yöntemi olarak ele alındığı görülmektedir. Şair, zikir yoluyla sâliğin nefsin mertebelerinden geçerek manevî arınmaya ulaşmasını ve Hakk’a yaklaşmasını merkeze alan bir anlayışı yansıtır. Bu yaklaşım, Nakşîbendî geleneğinin; zikri yalnızca dilsel bir tekrar değil, kalbî ve ruhî bir hâl olarak görmesiyle de alakalıdır:

Mürîd-i hâcegân ol gir hisâr-ı halka-ı hatme

Metânetle olursan tâibâ mahsûn-ı istiğfâr (Lutfî, G. 47/2)

(Ey tövbe eden (âdem), bir hocanın müridi ol, hatme halkasının korumasına gir.

Sabırlı olursan istiğfârın (tövbenin) (gizlenmiş) hazinesi olursun.)

Açup dükkânçe-i ‘aynin gece hâce alup virmiş

Metâ’-ı feyz-i Mevlâyâ dürr-i meknûn-ı istiğfâr (Lutfî, G. 47/5)

(Hoca, Geceleyin göz dükkânını açmış, oradan alıp vermiş. Allah’ın feyz

nimetlerinin metâi (değeri) olan gizli inci istiğfardır.)

Ola ez mu‘tefikân-ı kûy-ı ‘aşkın Lutfî

Zikr u fikrinde devâm eyleyerek subh-ıla şâm (Lutfî, K. 2/33)

((Ey) Lutfî, sabah akşam bu zikir ve fikrinde devam eyleyerek aşk yolunun

yoldaşlarından olasin.)

Lutfî’nin, Nakşî-Hâlidîliğin esasları olan hâfî (gizli) zikir uygulamasından bahsettiği görülür:

Kalb-i Rûm'dan sırrı ihfâ idi zikr-i hufyenin

Rûhlandı bi't-teveccüh hacb-ı bid'at oldu hark (Lutfî, K. 8/5)

(Gizli zikrin sırrı, Anadolu halkının kalbinde saklıydı. Bir teveccühle ruhlandı ve bid'at perdesi yırtıldı.)

Cevherli gönüllerde döner zikr-i ilâhi

Pervâne-i sâ'at gibidir mihver-i elmas (Lutfî, G. 76/8)

(İlahî zikir cevhere sahip gönüllerde döner, elmasın dönüş merkezi, saatin pervanesi gibidir.)

Visâlullah ararsan her seher evrâd-ı esmâ sür

Dilâ mâdâm geldin devre durma devr-i a'lâ sür (Lutfî, Müf. 37)

(Ey gönül! Eğer Allah'a kavuşmayı arıyorsan, her seher vakti esmâ zikrini yap. Madem yüksek bir mertebeye geldin, durma, (yolculuğuna devam et.))

2.1.5.2. Semâ

“Dinleme ve işitme” anlamlarına gelen semâ, tasavvufta ilahî ya da dinî mûsikîyi dinleme veya bu mûsikînin etkisiyle cezbe hâlinde dönme olarak değerlendirilmiştir (Uludağ, 1999: 461). Mevlevî tarîkatının zikir şekli olarak görülen semâ, ayakta ve dönerek, mûsikî eşliğinde icrâ edilmektedir (Kara, 2021: 155). Kuşeyrî Risâlesi'nde semâ, mârifet ehli için ruhun gıdası olarak nitelendirilmiştir (Kuşeyrî, 2023: 425). Kulu vecd hâline ulaştıran semâ, tövbekâr, müştak, mümin ve mürit üzerinde farklı tesirler meydana getirmektedir (Altıntaş, 2018: 241-242). Sûfîlere göre semâ, Hak'tan gelen bir mesaj ve ilahî bir davettir (Uludağ, 1999: 461). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ise şöyle der: “Âşıklar indinde semâ helâldir, münkirler indinde ise haramdır” (Şimşek, 2017: 306).

Lutfî, aşağıdaki beyitlerde semâ kavramını Mevlevîlik bağlamında ele almıştır. Beyitlerde, âlemin dönüşüne etki eden ve sâliğin ilahî cezbe hâlini ifade eden semâ; kış, güneş, ay, dergâh, lâle, cevher ve dede gibi semboller aracılığıyla işlenmiştir:

Cânları lerze semâ'ıyla idüp cezb-i semâ

Câmlar neyzen u def serd-i nevâ kıldı şita (Lutfî, G. 11/11)

(Kış, canları semâ cezbesiyle titretip semâya (kaptırdı). Şarap şişeleri, neyzen ve davul soğuk ahenk kıldı.)

Hâle gelse ursa ehl-i derd-i mevlâ ger semâ

Mihr u mâh derhâl olurlar her semâda der semâ (Lutfî, G. 96/1)

(Eğer Allah derdiyle yanıp tutuşan kişi semâ eder hale gelse, her semâda güneş ve ay derhâl belirir.)

Lâle-sâr ola külehlerle semâ'-gehler o dem

Sûrla me'vâda da sürse revâ 'ar'ar semâ (Lutfî, G. 96/4)

(O an (semâ anı), külâhlar ile semâhâneler lâlelerle dolsa yeridir. İsrâfîl sûruyla me'vâda (cennetlerde) bile dönse, ona semâ yaraşır.)

Derd-i mevlâdır medâr-ı devr-i dâim 'âleme

Anla ki husmûr-vâr ol devr ider mihver semâ (Lutfî, G. 96/6)

(Bu âlemin sürekli dönüşün sebebi, Mevlâ derdidir (ilâhî aşktır). Anla ki o eksen, cevher gibi parlayan bir özle semâda dönüşünü sürdürür.)

Olmada ol rûh-ı vâlâ arada hâlâ dedem

Olur ââ dergâhlarda revh-i ârâ her semâ (Lutfî, G. 96/8)

(Dedem (mürşidim) artık bu dünyada olmasa da, her semâda, dergâhlarda onun ruhu süsleyici bir şekilde hazır olur.)

2.1.5.3. Külâh

Dervişlerin başlığı olan külâh, “serpuş, sikke” gibi manâlara da gelmekte ve Mevlevî tarikatındaki dervişler tarafından kullanılmaktadır (Uludağ, 1999: 327; Begiç, 2019: 136). Destârı olan külâhlar Mevlânâ'yı yahut Mevleviliği temsil ettiğinden, bu külâhlar “sikke-i şerif” olarak anılmıştır (Begiç, 2019: 137).

Lutfî, ay ve hilâl mecazlarını kullandığı bu beyitte, sevgilinin iltifatı karşısında başındaki külâhın yücelmesini kendine lâayık görmektedir:

Mâhum hilâl-ebrûy-ıla kıldı iltifât

'Arş-ı 'alâyı geçse revâdır külâhımız (Lutfî, G. 73/3)

(Ay yüzlü sevgilim, hilâl kaşlarıyla iltifât etti. Külâhımız yüce arşı geçse bu bize layıktır.)

Şair, derdin dergâhı olarak gördüğü bu dünyada mum gibi eridiğini ifade eder. Bu dünyadaki arzuları, şairin birikmiş iç çekişlerinden ibaret olsa da, kendi mumunun alevi adeta sırma bir külâh kadar kıymetlidir:

Dergeh-i derde irâdemle mum oldum Lutfî gör

Küllî âhımsa hevâ sırma külâhımdır 'alev (Lutfî, G. 132/5)

(Ey) Lutfî! Derdin dergâhına irademle mum oldum, gör. Arzu, tüm âhlarımsa alev de sırma külâhımdır.)

2.1.5.4. Râbîta

“Bağ” ve “birlik” gibi anlamlar taşıyan râbîta, tasavvuf düşüncesinde, sâliğin dünyevî bağlarını keserek, kalbini mânevî rehberi olan şeyhin kalbine bağlaması şeklinde tanımlanır (Kara, 2021: 189). Tarîkatlarda ise râbîta, müŞâhede makaMînâ ulaşan sâliğin, kâmil bir şeyhin hem huzurunda hem de gıyabında, onun sûretini daima zihninde canlı tutması olarak kabul edilir (Abdullah Hânî, 2022: 180). Bu hâle ulaşan sâlik, şeyhinin vasıflarıyla vasıflanır, onun halleriyle hallenir. Sâlikteki bu durum, “fenâ fi’ş-şeyh” olarak adlandırılır; yani kişinin tüm varlığını şeyhinin şahsiyetinde yok etmesidir. Bu mertebe, “fenâ fillâh”a ulaşmada bir başlangıç kabul edilir (Abdullah Hânî, 2022: 181).

Mevlânâ Hâlid, râbîtayı Nakşibendî tarîkatının en temel esaslarından biri olarak görmüş; tasavvufî terbiyede ise râbîtayı özel bir eğitim yöntemi olarak değerlendirmiştir (Abdullah Hânî, 2022: 197; Mevlânâ Hâlid, 2016: 122). Hâlidî şeyhleri de râbîtanın, Allah’a ulaşmada en büyük sebep ve vesile olduğunu özellikle vurgulamışlardır (Mevlânâ Hâlid, 2016: 29). Şâh-ı Nakşibend de râbîtaya büyük önem atfetmiş; ancak râbîta hâlindeyken sâliğin kalbine “sekr” ve “gaybet” gibi kendinden geçme durumları geldiğinde, râbîtayı bırakıp bu manevî hâllere yönelmesini tavsiye etmiştir (Abdullah Hânî, 2022: 181-182). Öte yandan İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendî tarîkatındaki râbîtanın muhabbet esasına dayandığını belirtmiş; bu anlayışa göre sâlik, in’ikâs (yansıma) ve insibâğ (boyanma) yoluyla Allah’a ulaşmayı hedeflemektedir (Abdullah Hânî, 2022: 183).

Lutfî, aşağıdaki beyitte râbîtanın önemi üzerinde durmuş, bir şeyhin râbîtasını alıp onun hizmetinde bulunmayı, ebedî olan hazinen berketi olarak görmüştür.

Kenz-i lâ yefnâ-yı nakd-i feyze mâlikdir olan

Hâk-i zîr-i pâ-yı pîrinde gedâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/5)

(Şeyhin ayağının bastığı toprakta râbîta için hizmet eden kişi; ebedî olan bir hazinenin ilahî bereketine sahiptir.)

Şair, bu beyitte râbîtanın menzili gösteren bir bağ olduğunu dile getirir. Bu sebeple sâlik her daim yola râbîta ile çıkmalıdır:

Uğradır mı div u riv-i vehme fehm-i sâliki

Bî-girîve rehdedir menzil-nümâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/7)

(Sâlikin idraki, şeytanın ve şüphenin yanılsamasına izin verir mi? Râbîta, menzili gösteren bir bağıdır; bağlanmadan yola çıkmak ise doğru bir yol değildir.)

Râbîta yolunun başı aslında Hz. Peygambere dayanmaktadır, fakat marifet bağı araya girdiğinde sâlik, şeyhinin vasfı ile vasıflanarak ve bu yolda merhaleler aşarak, sonunda Allah’a ulaşır:

Ser-sebili hazret-i fahr-i rusuldur fi’l-asl

Ma’rifet bâğında ammâ macerâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/8)

(Yolun başı, aslında Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) doğru yoludur. Ancak, marifet bağına, râbîtanın macerası farklıdır.)

Tasavvufta mürid, mürşidine râbîta ile bağlanarak gerçek hakîkate ulaşmayı temenni eder. Aşağıdaki beyitte şair, mürid ile mürşid arasında râbîta yoluyla gerçekleşen bu durumu; ruha ruh katmak yani ruha canlılık vermek olarak dile getirmiştir:

Ger bekâyı bulsa pek a’lâ fenâ-yı râbîta

Rûha rûh ilkâ ider oldum likâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/1)

(Eğer pek yüce olan fena rabitası bekâyı bulsa, rabıtaya kavuşmakla ruha ruh yerleştirir oldum.)

Râbîtanın cilâsını en önce alan gönül olduğunda, kalpte Allah’ın “Cemâl” ve “Celâl” sıfatlarının tecellisi sürekli yansımaya devam edecektir:

‘Aks ider dâim tecellâ-yı Cemâl-i Zü’l-Celâl

Alsa dil mir’âtı en evvel cilâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/2)

(Eğer gönül, önce râbîta cilâsını alırsa, daima, Allah’ın “Cemâl” ve “Celâl” sıfatlarının tecellisi sürekli olarak yansır.)

Lutfî, aşağıdaki beyitte râbîta kavramının sıradan kimselere değil, ancak havâs ehline âşikâr olduğunu ifade eder:

Bir de ‘ayne’l-cem’i bu yüzden gören binlercedir

Hep havâsı kılmalı amâ fedâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/3)

(Bir de birlik aynasını bu yüzden görenler binlercedir. Ancak bunlar, sadece havâs olmalı ve hepsi de râbîta uğruna özlerini feda etmelidir.)

Şair, ikbâl ışığının parlayarak kuşun kanatları gibi kanatlanmasını, ruhun ve aklın râbîta yoluyla yükselmesine bağlar ve râbîta sayesinde Hümâ kuşu gibi yol kat eden mürşide dikkat çeker:

Pertev-i ikbâl-ı bâle bâl u perdîr rûh u ser

Pür-fütûh pîr ise ger ol hümâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/4)

(İkbâl ışığının paryalıp, kuşun kanatları gibi kanatlanması ruhun ve aklın yükselmesidir. Eğer o bir şeyh ise, râbitanın Hümâ kuşu fetih doludur.)

Lutfî, bedendeki nefsin râbîta yoluna engel olmaması için, sâliğin dünyevî kaygılardan uzak durması gerektiğini vurgular:

Dûr endişin işin saglar bununla bak peşin

Mülk-i cisme hep olur fermân-revâ-yı râbîta (Lutfî, G. 133/6)

(Kaygılarından uzak dur, işin aslını peşinen kabul et. (Çünkü) bedendeki mülk hep râbîta yoluna buyruk olur.)

2.1.5.5. Keşkûl

Keşkûl, dervişler tarafından kullanılan hind cevizinden yapılmış bir nevi çanak olarak kabul edilir. Dervişler keşkûl ile dolaşır, yiyecek toplar ve tekkelerine götürürlər (Uludağ, 1999: 312; Kara, 2021: 212). Hâlidî tekkelerinde keşkûlün bulunması, bu tarikatta tatlı yenmesinin usûl ve âdâptan sayılmasından kaynaklanır (Kavak, 2013: 444). ““Ala bereketillah” diyerek içine şeker konan bu keşkûl, hatm-i hâcegân, mukâbele ve duâdan sonra açılarak içindeki şekerler müridana dağıtılır.” Bu uygulamanın, Şâh-ı Nakşibend ve Şeyh Şiblî’i tarafından ortaya konulduğu düşünülmektedir (Kavak, 2013: 444).

Lutfî, altın bir keşkûlden bahsettiği bu beyitte, keşkûlün sırdan bir kap olmadığını aynı zamanda manevî yükselişi temsil eden bir yönün bulunduğunu anlatmak ister:

Elde zer-keşkûl bir abdâlî nûr-ı pâkinin

Burcdan burca budur seyr u suâl-i afitâb (Lutfî, G. 21/6)

(Bir derviş, mübarek nûru altın keşkûl elinde, (manevî yolculuğa çıkmış); güneşin burçtan burca dolaşması da onun seyrini ve arayışını takip etmektedir.)

2.1.5.6. Âsitân/Dergâh/Tekye

“Sınımlanacak yer, kapı, eşik, tekke” manâlarına gelen âsitân, dergâh ve tekye kavramları, tasavvufta tarikatların kendilerine has olan zikir meclisleri olmak üzere çeşitli

ibadetlerin yapıldığı yerlerdir. Bu yerlerde tarikat mensubu şeyhler ve dervişler bulunur (Abdullah Hânî, 2022: 366). Tasavvufta “âsitân”, Allahâ yakınlık makâmı olarak görülmüş; alçak gönüllülük, tevazu mekânları olması sebebiyle dervişliğin sembolü olarak da kabul edilmiştir (Şimşek, 2017: 42). Hz. Peygamber, tüm zikir meclislerini (âsitân, dergâh ve tekye), cennet bahçelerine benzetmiştir (Kuşeyrî, 2023: 302).

Şairin bahsettiği “âsitân-ı ravza” ifadesi Hz. Peygamber’in kabrinin bulunduğu Medine’yi yahut başka evliyaların türbelerinin bulunduğu yeri kast etmektedir. Şair, bu dünyadan öyle dertler çekmiş, sonunda da dünyadan el çekerek Hz. Peygamber’in türbesinin ravzasına çekilmiştir. Lutfî’nin son görev yerinin ise Medine olması, bu beyitin onun hayat hikâyesiyle de örtüştüğünü göstermektedir:

Çekilmez derdleri çekdim çekildim Lutfî dünyâdan

İrişdim âsitân-ı ravzaya bildim bu der çekmiş (Lutfî, G. 83/5)

((Ey) Lutfî, çekilmez derdleri çektim, dünyadan çekildim. (Anladım ki) çektiğim bu dertler beni Hz. Peygamber’in türbesinin ravzasına çekmiş.)

Lutfî, yukarıdaki beyitte olduğu gibi bu beyitte de dünyayı gezip gördükten sonra, nihayet gönlünün asıl maksadı olan, Hz. Peygamber’in türbesinin ravzasına ulaşmayı arzuladığını ifade etmektedir:

‘Âlemi gezdim de bezdim şimdi ama kasd-ı dil

Âsitân-ı fahr-ı ‘âlemdir turâg-ı ârzû (Lutfî, G. 130/6)

(Âlemi gezdim de bezdim ama şimdi gönlümün maksadı ve arzumun durağı âlemlerin övünç kaynağının (Hz. Peygamber’in) eşiğidir.)

Lutfî, hacılardan bahsettiği bu beyitte, Allah’ın lutfüyle hac edenlerin bağışlanacağını ve Hz. Peygamber’in ravzasının eşiğinde adeta nûr olacaklarını ifade etmektedir:

Hac idenler şübhesiz bâ-lutf-i Hak mağfûr olur

Âsitân-ı hazret-i peygamberîde nûr olur (Lutfî, Muk. 9/1)

(Hac eden kimseler, Allah’ın lütfuyla bağışlanmış olurlar. Hz. Peygamber’in türbesinin ravzasında ise adeta nûr olurlar.)

Şair, aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber’in Ahmet ismine yer vermiş ve Hz. Peygamber’in dergâhı olan “Mescid-i Nebvî’yi, Allah’ın şeref verdiği dergâh olarak

nitelendirmiştir. Bu dergâhın tozları dahi öyle şerefli ki, hasta gözleri dahi iyileştirici bir etkiye sahiptir:

Ol hâk-i pâke vermiş Hak şeref dergâh-ı Ahmed'le

Gubâr-ı rahmet-âsârı açar 'ayn-ı 'alîlânı (Lutfî, K. 1/23)

(O temiz toprağa, Ahmed'in dergâhı ile Allah şeref vermiştir. O rahmet izleri taşıyan toz bile, hasta gözleri iyileştirir.)

Lutfî, yukarıda olduğu gibi bu beyitte de “Mescid-i Nebevî”den bahsetmiştir. Bu mübarek yeri, manen arşın bile altına serildiği bir makam olarak tasavvur etmiştir. Beyitte, insanın idraki olan Hümâ kuşunun dahi, o yüce dergâhın kubbesine hayalan dahi ulaşamayacağı ifade edilmiştir:

O dergâha firâz-ı arşı ferş itmiş Hudâ ma'nen

'Ulüvv-i tâkına irmez hümâ-yı fehm-i insanî (Lutfî, K. 1/24)

(Allah, o dergâhı manen arşın bile altına serdiği bir makam kılmıştır. İnsan anlayışının Hümâ kuşu, o yüce kubbenin zirvesine ulaşamaz.)

Şair, artık dünya arzularından vazgemiş ve elinde dünyadan tek kalan yere yani dergâha tutunmuştur. Beyitte, kınayan nefsine maruz kalan sâliğin zamanla azîm sahibine dönüşmesi yani içsel yolculuğu ve dönüşümü gözler önüne serilmiştir:

'Âlem emelimde değil elde ulu dergâh

Levvâm-ı liâm olmada geh kâr-ı himemdir (Lutfî, K. 4/19)

((Artık) dünya benim emelimde değil, elimde ise yüce bir dergâh var. Bazen kınayıcıların ayıplamasına (nefs-i levvame gibi) maruz kalmak, azim sahiplerinin işidir.)

Şair, bu beyitte kendine seslenerek, Hakk'ın dergâhında, hedefe ulaşacak oku fırlatmaya hazırlanan bir yay gibi olması gerektiğini ifade etmektedir. Gece yapılan ibadet, dua ve yakarışlar ise oklar gibidir; sabahın aydınlığıyla birlikte bu duaların parlaklığa erişeceği, yani kabul edileceği umulmaktadır:

Her şebângeh Lutfiyâ dergâh-ı Hakda ol kemân

Bak nasıl tîr-i niyâz u âh-ı pür-tâbın bulur (Lutfî, G. 49/7)

(Ey Lutfî! Her gece saatinde Hakk'ın dergâhında bir yay gibi ol. Bak nasıl, yakarışının niyâz okları, parlaklığını bulur.)

Lutfî, seyr-i sülûk yolunda attığı her adımı bir yükseliş ve kâmil insan olmaya bir adım daha yaklaşmak olarak görür. Şairin burada bahsettiği o yüce dergâh ise, Allah’a kavuşmayı arzu ettiği bir hedef yani “fenâ fillâh” Hâlidir:

Adım adımdır su‘ûd-ı sadr-ı vâlâ âdeme

Ol ulu dergâha vâsıl olma vâra varadır (Lutfî, G. 67/2)

(Her adım, yüce bir kalbe doğru bir yükseliş, insan-ı kâmile adımdır. O yüce dergâha varmak, sonunda ulaşacağım bir hedeftir.)

Şair, yüce dergâhın kapısını adeta mutluluk evinin kapısına benzetir. Bu dergâha ulaşmak her ne kadar meşakkatli olsa da, azimli ve hırslı kişiler eninde sonunda oraya varmayı başarırlar:

O dergâh-ı mu‘allâdır der-i dârü’s-sürûr oldur

Mekârihtir ana hâris meğer vâsıl ola ahmes (Lutfî, G. 79/3)

(O, yüce dergâhın kapısı, mutluluk evinin kapısı gibidir. Zorluklar, ancak oraya ulaşmak isteyen hârislerin işidir.)

Lutfî, “Li ma‘allah” ifadesiyle sadece Hz. Muhammed’e ait olan ehâdiyyet makâmından bahsetmektedir (Keleş, 2021: 382). Bu ifade, öylesine yüce bir sultanın tahtıdır ki, bu dergâh olsa olsa Hz. Muhammed’in makamının bir yansıması olabilir. Âlemin sığınılacak yeri ise ancak Hz. Peygamber’in türbesinin de yer aldığı “Mescid-i Nebevî” dir:

Taht-ı şâh-ı “li ma‘allah”ın ki bu dergâhıdır

Âşıkâr-ı ‘âlem-penâh olmuş meâbı Taybe’nin (Lutfî, G. 116/12)

(“Li ma‘allah” şâhının tahtı ki bu onun dergâhıdır. Sığınılacak âlemin görünen yeri Medine’nin türbesi (Hz. Peygamber’in ravzası) olmuş.)

Dergâhın gönül ile benzerliğine dikkat çekilen bu beyitte, bu dergâha gönlü uyanık olanların girebileceğine ve bu dergâha girmenin de bir edebi olduğuna değinilmiştir:

Dil-âgâh ol der-i dildâre saldırma ulu orta

O dergâh-ı mu‘allâdır olur su-i edâ varta (Lutfî, G. 143/1)

(Gönlü uyanık ol, gönlün kapısına ulu orta saldırma. O, yüce bir dergâhtır, oraya saygısızca yaklaşmak, tehlikeli olur.)

Lutfî'nin hayatından izler taşıyan bu beyit, büyük ihtimalle, şairin Mısır'da bir tekke de tasavvufî terbiye görmesinin ardından Medine şehrine giderek oraya yerleşmesini konu alıyor. Beyitte, Mısır tekkesinden Medine'ye gelerek, ilahî nâzarlara ulaşan şairin, yüzüne aydınlanma lütfunun şimşek parıltılarının yansıdığı ifade ediliyor:

Taybe'de tekye-i Mısra gelerek ol nâzir

Eylemiş cebhesine bârika-ı lutf işrâk (Lutfî, T. 9/3)

(Taybe'de, Mısır'ın tekkesinden gelerek nâzar sahibi ol ki yüzüne aydınlanma lutfünün şimşek parıltısı yansısın.)

2.1.5.7. Ulemâ/Kudemâ

“Ulemâ/kudemâ” kavramı, İslamî gelenekte önemli bir yere sahip olan ve toplumsal yapının da teşekkülünde önemli bir role sahip olan âlimler için kullanılmaktadır (Gündüz, 1998: 375).

Şair, aşağıdaki beyitte Hakk yoluna baş koyan gerçek âlimlerin artık kalmadığını; onların yerini, sarıklarını devralan nâiplerin aldığını ifade ederek sosyal içerikli bir eleştiride bulunmaktadır:

‘Ulemâ-yı kudemâ Hak yoluna baş virmiş

Şimdi tâkiyye kapıyor anlara nâib didiğin (Lutfî, G. 111/4)

(Önceki âlimler (ulemâ ve kudemâ), Hakk'ın yoluna baş vermiş. Şimdi ise, “nâib” dediğin kimseler onların sarığını kapıyor.)

2.1.5.8. Destâr

Başa giyilen takke, taç veya sarığa “destâr” denilmektedir (Muslu, 2008: 47). Fakat bu sarık, tarikat ehlinde şeyhlerin ve halifelerin başlarına sardıkları çeşitli renk ve şekillere sahip olan sarıklardır (Uludağ, 1999: 144).

Lutfî, bu beyitte bilinçsiz kimselere seslenerek, Hz. Peygamber'in ravzasına basiret sahipleri gibi, başlarına edep sarığını sararak yaklaşmaları gerektiğini öğütlemektedir:

Dalma dâl-fes ravza-ı peygamberîye bî-magar

Başına destâr-ı de'bi çün ulu'l-ebâr sar (Lutfî, G. 62/6)

((Ey) bilinçsiz kimseler, Hz. Peygamber'in ravzasına yolunu şaşırmış kimseler gibi dalmayın! Basiret sahipleri gibi, başınıza (edep) sarığını sararak yaklaşın.)

2.1.5.9. Kabâ

Tarîkat ehlinin giydiği kıyafetlerden olan hırkaya “kabâ” adı verilmiştir (Muslu, 2008: 53). Tasavvufta tarîkat ehlinin hırka giymesinin sebebi, Hz. Peygamber’in âl ve ashabını abası altına alması ve şair Züheyr’e hırkasını vermesine dayanmaktadır (Muslu, 2008: 54).

Lutfî aşağıdaki beyitlerde “kabâ” ve “maşlah” kavramları üzerinden tarîkat ehlinin giydiği hırkayı ele almıştır:

Lutfî, bu beyitte Allah’a duyulan hasretin renginin, aşkın şimşegiyle hayat elbisesine yansıdığını ifade eder. Ancak bu çileli süreç sona ermiş; şair, vuslat bayramının gül renkli kaftanıyla, yani aşkın neşeli ve aydınlık rengine bürünerek muradına ermiştir:

Reng-i hasret zed be kâlâ-yı hayatem sûr-ı ‘aşk

‘Akıbet gül-gûn kabâ-yı ‘iyd-i vuslat şod merâ (Lutfî, G. 14/2)

(Hasretin rengi, aşkın şimşegiyle hayat elbiseme vurdu. Akıbet ise vuslat bayramının gül renkli kaftanıyla çayırılık oldu.)

Şair, er kişinin bir kadın gibi dış görünüşüyle övünmeyeceğini dile getirir. Çünkü er kişi, gerçek hakikati, gösterişiz ve sade olan bir hırkadan ya da bir çoban kıyafetinden bilir. Beyitte, asıl güzelliğin dış görünüşte değil, gösterişten ve süsten uzak derviş hırkasında ya da çoban kıyafetinin içindeki er kişide olduğu ifade edilir:

Er olan eyleyemez zenne gibi fahr-i kabâ

Süt-re-i zevki ‘abâ yâ kepenekdir bilürüz (Lutfî, G. 72/7)

(Gerçek er kişi, kadın gibi kılığıyla övünmez. (Biz) zevk örtüsünü ya bir hırkada ya da bir çoban kepeneginden, biliriz.)

Kasideden alınmış olan bu beyitte, şairin büyüklerin ocağında doğup, onların şanıyla âlemi süsleyen zâtı övdüğü görülür. Bu zât İskodravî Mustafa Paşa’dır. Lutfî’nin şiiri, bu zâtta şahsiyetine tam oturan bir hırka gibi durmaktadır:

Tırâz-ı şânısın sen hâne-zâdân-ı müşîranın

Kelâm-ı Lutfî endâm-ı senâna çün kabâ maşlah (Lutfî, K. 11/6)

(Sen, büyüklerin ocağında doğmuş, onların şanını süsleyen bir kişisin. Lutfî’nin şiiri ise, senin şahsiyetine tam oturan bir maşlah gibi durur.)

Şair, yukarıdaki beyitte olduğu gibi bu beyitte İskodravî Mustafa Paşa'yı övmektedir. Şair, bu zâta manevî önderlik elbisesinin yakışacağını ifade eder, çünkü bu zât adeta Allah'ın kudretiyle dokunmuş, yaratılıştan temiz ve yüce altın işlemeli bir hırka (kumaş) gibidir:

Sana şeyhü'l-haremlık kisve-i zîbâsi insâfen

Harîm-i kudretin zerbâfı sâfî pür-safâ maşlah (Lutfî, K. 11/5)

(Sana gerçekten, şeyhü'l-harem elbisesi yaraşır. Çünkü sen, Allah'ın kudret hareminde dokunmuş, saf ve tertemiz altın işlemeli bir kaftansın.)



SONUÇ

Klâsik Türk Edebiyatının önemli kaynaklarından biri olan din ve tasavvuf, XIX. yüzyılda da şairler üzerindeki etkisini sürdürmüştür. Bu dönemde yaşamış olan Râgıp Paşa-zâde Lutfî, devrin dinî ve tasavvufî anlayışını benimseyerek, Nakşî-Hâlidî kimliğiyle şiirlerini kaleme almıştır. Lutfî Dîvân'ında izlerine rastlanan ve XIX. yüzyılda önemli bir etkiye sahip olan Nakşî-Hâlidîlik, hem eserler üzerinde hem de dönemin genel düşünce yapısı üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Bu çalışmada, XIX. yüzyıl şairlerinden Râgıp Paşa-zâde Lutfî ve onun Dîvân'ında yer alan şiirler, dinî ve tasavvufî yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın temel amacı; Lutfî'nin şiirlerinde yer alan dinî ve tasavvufî unsurları ortaya koyarak, hem şairin düşünce dünyasına daha yakından bakmak hem de dönemin tasavvuf anlayışını daha anlaşılır hâle getirmektir. Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında tespit edilen dinî ve tasavvufî unsurlar incelenmiş ve şu sonuçlara varılmıştır:

Lutfî Dîvân'ında Allah tasavvuru, zorlukların kolaylaştırılması, rızkın temini ve ilahî tecellînin müminin niyetiyle olan ilişkisi çerçevesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda insanın yaratılış amacı, yalnızca varlık kazanmak değil, Allah'a ulaşmaktır. Dîvân'da Allah'a nispet edilen on üç isim ve sıfat tespit edilmiştir. Bu isimler, Allah'ın kudret, rahmet, bağışlama ve koruma gibi çeşitli yönlerini yansıtan anlam katmanlarıyla ele alınmıştır. El-Gaffâr ismi, Allah'ın günahları bağışlayan yönünü ifade ederken; Zü'l-İkrâm ifadesi, ilahî ikram ve lütfun kaynağı olarak değerlendirilir. Er-Rahîm, cennetin sekiz sıfatıyla ilişkilendirilmiş ve Allah yolunda olanlar için bir rahmet vesilesi olarak sunulmuştur. El-Celîl isminin hayra yönelen zamanlarda tecellî ettiği belirtilmiş; bu tecellî ilahî azamet ve merhametle ilişkilendirilmiştir. El-Hayy, gönüllerin diriltilmesiyle; es-Selâm, yaratılmış her şeyin düzene konulmasıyla; el-Kerîm, ihsan ve cömertlikle; el-Vâcid, mutlak kudret ve iradeyle ilişkilendirilmiştir. Bunların yanı sıra, es-Settâr ismi Allah'ın günahları örtücü sıfatına; Azîmü'l-Ceberût, ilahî kudretin evrendeki işleyişine; Hafîzü'l-İslâm, dinin muhafaza edilmesine işaret etmektedir. El-Hakîm, istiğfar yoluyla manevî arınmanın kaynağı olarak değerlendirilmiş ve isyana neden olan her tür ruhsal hastalığın bu isimle giderilebileceği ifade edilmiştir. "Nûr-ı alâ nûru'l-Hudâ" ifadesi ise, ilahî nurun hidayetle birleşerek varlık âlemini kuşattığını bildirmektedir. Son olarak, el-Vekîl ismi güven ve koruma anlamlarını taşıırken; Sübhân, Allah'ın her türlü eksiklikten münezze oluşunu ifade eden bir yücelik kavramı olarak Dîvân'da yer almaktadır.

Lutfî Dîvân'ında adı geçen melekler arasında Cebrâîl, İsrâfil, Azrâîl ve Şeytan yer almakta; bu varlıklar, yalnızca klâsik inanç çerçevesinde değil, aynı zamanda şiirsel yorum ve tasavvufî anlam katmanlarıyla zenginleştirilmiş temsiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Cebrâîl hakikatin taşıyıcısı ve kalbe ilham veren mânevî elçi, İsrâfil gaflet uykusunu bozan diriltici ses, Azrâîl ise Hakk'a vuslatın vesilesi olarak sunulurken; Şeytan, nefsin ve benlik engelinin mecazı şeklinde ele alınmıştır.

Râgıp Paşa-zâde Lutfî Dîvânı'nda dinî kitaplar, özellikle Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî hakîkatin tecelligâhı ve mânevî rehberlik kaynağı olarak ele alınmıştır. Lutfî, dinî metinler arasında yalnızca Kur'ân'dan doğrudan söz etmiş; ayet ve sûreler doğrudan ya da mealen kullanılarak anlam derinliği sağlanmıştır. Ayrıca “kitâb-ı aşk” ve “levh-i kader” gibi mecazlarla Kur'ân'ın bâtinî yönüne dikkat çekilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'i birinci, hadisleri ise ikinci derecede bir kaynak olarak gören Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinden Lutfî, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini örnek almıştır. Dîvân'ında “men zâre”, “li ma'allah”, “hâl-i men 'aref”, “hüffetü'l-cennet”, “men benâ”, “şefâ'at-i kebâir” ve “hadîs-i beşşirû” gibi hadislerle doğrudan atıflarda bulunmuştur. Bu yaklaşım, onun şiirinde vahyin yalnızca lafzî bir metin olmanın ötesinde, yaşanan ve hissedilen bir mânevî hakikat olarak konumlandırıldığının önemli bir göstergesidir.

Râgıp Paşa-zâde Lutfî'nin Dîvân'ında peygamberler, geleneksel kıssaların sınırlarını aşarak tasavvufî bir bakışla yeniden ele alınmış; her bir peygamber, ahlâkî ve manevî anlamları taşıyan sembollerle temsil edilmiştir. Lutfî'nin Dîvânı'nda Hz. Âdem başta olmak üzere Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâîl, Hz. Yûsuf, Hz. Yakûb, Hz. Eyyûb, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ, Hz. Süleymân, Hz. Hızır, Hz. Yûnus ve Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi birçok peygambere yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda her peygamber, tarihsel bir şahsiyet olmanın ötesinde, sabır, tevhid, aşk, tevekkül, hikmet ve cemâl gibi tasavvufî hâllerin sembolü olarak sunulmuştur. Örneğin, Hz. Âdem'in hatası varoluşun sırra dönüşümü, Hz. Yûsuf'un zindanı nefsin terbiyesi, Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağ'ındaki tecrübesi kalbin ilâhî ateşle yanışı olarak yorumlanır; Hz. Hızır ise mürşid-i bâtın, kalbe yön veren ilâhî rehber kimliğiyle özgün bir biçimde temsil edilir. Lutfî, diğer peygamberlere nazaran Hz. Peygamber'e daha fazla yer vermiş; onu daima övgü, sevgi, rahmet, nûrânîlik

ve şefaât gibi kavramlarla anarak, zikir, esmâ ve nübüvvet imgeleriyle şiirinin merkezine yerleştirmiştir.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Dîvân'ında ahiret hayatı, ibadetler ve ahlâkî unsurlar, klâsik dinî anlatımların yanı sıra tasavvufî bir bakış açısıyla işlenmiştir. Âhiret, ölümün fâniliği fark ettiren bir başlangıcı olarak yorumlanır. Cennet ve cehennem, ilâhî adaletin sembolleri olmanın yanı sıra, aşk ile arınanlara lütuf ve hakikati reddeden benliğe hicap olarak sunulur. İbadetler ise fıkıhî bilgiden çok, kalbin mânevî yolculuğunun aşamaları olarak görülür. Namaz, oruç, kurban, hac ve zekât gibi ibadetler teslimiyet ve arınma ile yeniden anlam kazanır. Dua, Lutfî'nin şiirinde vuslata özlemle yüklü bir hâl olarak öne çıkar. Lutfî Dîvân'ında ihlâs, edep, sıdk ve rızâ gibi erdemler, müridin manevî yolculuğunun temel taşları iken, kibir, riyâ ve hased gibi menfî hâller ve ilerlemeyi engelleyen perdeler olarak betimlenir. Lutfî'nin Dîvân'ı, bu bağlamda, ahlâkî öğütleri şiirsel bir tasavvufî terbiyeye dönüştürerek, dinî unsurları derin bir mânevî bilinçle işler.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında dinî mekânlar, tarihî ve coğrafi mekânların ötesinde ilâhî aşkın, manevî arınmanın ve tasavvufî yolculuğun simgesel durakları olarak görülebilir. Mekke, Medine ve Hicaz bölgesi, Lutfî'nin Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve bağlılık çerçevesinde özel bir önem taşır. Ayrıca, şairin bir süre görev yaptığı Mısır ve Yemen gibi yerler de şiirinde yer alan mekânlar arasında bulunur. Ka'be, şiirde yalnızca maddî bir mekân değil; "gönül kıblesi", "aşkın eksenî" ve "fenânın eşiği" gibi tasavvufî kavramların temsilleri olarak işlenir. Kâ'be, Hacerü'l-Esved ve Ravza-i Mutahhara gibi kutsal mekânlar hem ibadet merkezleri hem de kalbin teslimiyet ve arınma noktalarıdır. Örneğin, Hacerü'l-Esved, kadrî yücelen bir taş olarak anılırken; Mînâ, nefsin arınmasıyla ilişkilendirilir. Lutfî'nin Hicaz, Mısır ve Yemen'de bulunması, şiirinde tarihî bir mekân olmanın yanı sıra içsel bir hicretin de ifadesidir. Böylece, bu dinî mekânlar onun şiirinde maddî sınırların ötesinde, hâl ve yönelişin derin sembolleri hâline gelir.

Lutfî Dîvân'ında tasavvufî unsurlar, derin manalar taşıyan ve genellikle tarîkat usullerinde bir eğitim unsuru olarak işlev gören temel öğelerdir. Lutfî şiirlerinde tasavvufu bir düşünce sistemi olarak değil, mensubu olduğu Nakşî-Hâlidî tarîkatının esasları çerçevesinde, şariat-hakikat-marifet ilişkisi ve bir idrak biçimi olarak ele almıştır. Tevhid, fenâ, bekâ, seyr ü sülûk, aşk, cezbe, nefis, sır, keşf, marifet ve tecellî gibi kavramlar, onun şiirinde gelip geçici ifadeler değil; irfanî yolculuğun tecrübeleridir

Halidî meşrebinin sükûnet, mürşide bağlılık, içe dönüklük ve sessiz zikir gibi ilkeleri, Lutfî'nin şiirsel ölçülülüğü ve sembolik anlatımlarıyla iç içe geçer. Buradan hareketle Lutfî'nin hem tasavvufî kültüre hem de bu kültürün medeniyet diline hâkim olduğu söylenebilir.

Lutfî'nin şiirinde tevhid, varlığın temel ilkesi olarak öne çıkar; birlik düşüncesi üzerinden tüm varlık Hakk'a yönelir ve anlam kazanır. Vahdet ve kesret kavramlarıyla birliğin çokluk içindeki tezahürü derinlemesine işlenir. Aşk, bu birliğe ulaşmanın manevî kıvılcımıdır; cezbe ise ilahî çekimle kulun Hakk'a doğru sürüklenişini simgeler. Fenâ ve bekâ, benliğin yok oluşu ve Hakk'ta kalıcılığı temsil ederek sûfî yolculuğunun hakikat merkezini oluşturur. Şiirde keşf, marifet, basîret, sır ve hayret gibi kavramlar, bâtinî idrakin aşamalarını gösterirken, seyr ü sülûk mürşid rehberliğinde yürütülen içsel yolculuğun çerçevesini de çizer. Bu yolculuk, şerîat, tarîkat, hakikat ve marîfet olmak üzere dört kapı üzerinden aşılar.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî'nin Dîvân'ında yer alan tasavvufî tipler, klâsik sûfî sembollerinin sade bir tekrarı değil; Halidî meşrebinin derin irfan anlayışını şiirsel bir dille yansıtan özgün temsillerdir. Pîr, şeyh, mürşid, âlim, müderris, molla, sâlik, insan-ı kâmil, rind, zâhid, âşık ve ârif gibi tipler, tasavvufî yolculuğun farklı merhalelerini ve ruhsal dönüşüm evrelerini sembolize eder. Mürşid, hakikate rehberlik eden nurlu bir varlık olarak öne çıkar; sâlik, sabırla yol alan ve nefsin terbiye eden; âşık, cezbe ve mestlik içinde Hakk'a yönelen; ârif ise aşkı ilimle bütünleştiren bilgedir. Rind ile zâhid, tasavvufî dengenin zıt kutuplarıdır; rind, zahiri kurallara bağlı olmayan özgür derviş, zâhid ise dünyadan yüz çevirmiş zühd sahibi kişidir. Müderris bilgi aktaran bir âlim iken, insan-ı kâmil ise tüm bu tiplerin birleşim noktası olarak, Hakk'ın ahlâkıyla donanan Hz. Peygamber'i temsil etmektedir.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında dinî şahsiyetler, sadece tarihî kimlikleriyle değil, taşıdıkları temsili değerlerle birlikte ele alınır. Dîvânın merkezinde Hz. Muhammed yer alır ve “nûr-i Muhammedî”, “rahmeten li'l-âlemîn” gibi nitelemelerle derinleştirilir. Hz. Peygamber'in ailesi olan “Âl-i Aba” (Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin) ve dört halife (Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali) yüksek ahlâkî erdemlerle anılır. Ayrıca ashâb-ı kiram ve “Ashâb-ı Suffa” gibi sahabeler, sûfîlerin ilk temsilcileri olarak kabul edilir. Dîvânda Bilal-i Habeşî, Veysel Karanî ve Zeyd bin Amr gibi diğer

önemli şahsiyetler de yer alır. Bu şahsiyetler, hem dua ile anılır hem de şiirde “himmet ve feyz kaynağı” olarak sembolize edilir.

Lutfî Dîvân’ında çoğunlukla Nakşî-Hâlidî ve Mevlevî tarikatına mensup şahsiyetlerden bahsedilirken, zaman zaman Kadirî, Bedevî ve Ayderusî tarikatı kurucularına da değinildiği görülmüştür. Lutfî, dönemin en önemli âlimi Mevlânâ Hâlid’i; hocası Abdullah Dehlevî ve Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâüddîn Nakşibend ile birlikte zikretmiştir. Dîvân’ında ise tasavvuf ve tarikat ehli birçok değerli şahsiyete yer vermiştir. Bunlar arasında Bahâüddîn Nakşibend, Mevlânâ Hâlid, Abdullah Dehlevî, Seyyid Ahmed Bedevî, Seyyid Ayderus, Seyyid Abdü'l-Bâri, İbrâhîm Ethem, Baba Kasım, Alâeddîn Attar, Ubeydullah Ahrâr, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Sultan Veled, Şeyh Muhammed Âşık, Hulûsî Mustafa Efendi, Şeyh Cununî, Muhyiddîn İbn Arabî ve Şeyh Sâkîp Dede gibi kıymetli şahsiyetler bulunmaktadır.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî’nin mensubu olduğu Nakşî-Hâlidî tarikatı, şiirlerinin tasavvufî zeminini oluşturan temel kaynaklardan biridir. XIX. yüzyılda Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tarafından yeniden yorumlanıp sistemleştirilen bu tarikat, Hâcegân geleneğinden gelen Nakşbendiyye’nin önemli bir koludur. Lutfî, Hicaz, Yemen, Medine ve Mısır gibi Nakşî-Hâlidîliğin etkili olduğu coğrafyalarda bulunmuş ve buraların manevî atmosferini şiirine derinlikli şekilde yansıtmıştır. Sessiz zikir, içe dönüklük, mürşid-mürîd disiplini, edep ve kalbî tefekkür gibi temel ilkeler, Lutfî’nin şiir dünyasında belirleyici olmuştur. Dîvânında yer alan zikir merkezli ses estetiği, mürşid vurgusu, râbîta imgeleri ve aşkı bir vecd hâli yerine murâkabe ve teslimiyetle anlatan şiir yapısı, bu tarikatın doğrudan yansımalarıdır.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân’ında, tarikat ehline özgü zikir/evrad, semâ, külah, râbîta, keşkûl, âsitân/dergâh/tekye, ulemâ/kudemâ, destâr, kabâ gibi kavram ve sembollere yer verilir. Bu unsurlar genellikle Nakşî-Hâlidî tarikatı üzerinden ele alınmış, bazıları ise doğrudan Mevlevî tarikatına ait unsurlar olarak görülmüştür. Zikir, Lutfî’nin şiirinde yalnızca ibadetin adı değil; şiirin ritmini ve içsel ahengini belirleyen bir özdür. Râbîta, mürşid ile gönül bağının mecazı olurken, keşkûl ve kabâ gibi derviş aksesuarları benliğin yokluğu ve tevazunun şiirsel yansımaları haline gelir. Semâ ise vecd değil, Halidî usûle uygun olarak içsel sükûnetin ve kalbî dönüşümün ifadesidir. Böylece bu unsurlar,

Lutfî'nin şiirinde bir sûfinin hâl durağından diğerine geçtiği seyr ü sülûk güzergâhının bir temsilidirler.

Lutfî, yaşadığı dönem ve çevre itibarıyla edebî ve tasavvufî muhitlerde bulunmuş; bu çevrelerdeki önemli şahsiyetlerle temas hâlinde olmuş ve Mevlânâ Hâlid gibi dönemin önde gelen âlimlerinin etkisiyle şekillenen Nakşî-Hâlidîliğin yaygınlık kazandığı Mısır, Yemen, Mekke ve Medine gibi bölgelerde çeşitli memurluk görevlerinde bulunmuştur. Lutfî'nin Nakşî-Hâlidî tarikatına kayıtsız kalmamasının sebepleri arasında, babası Râgıp Paşa'nın Mevlânâ Hâlid'e duyduğu ilgi ve alâka ve görev yaptığı bölgelerin Nakşî-Hâlidîliğin yaygınlık kazandığı merkezlerden olması önemli bir yer tutmaktadır. Mısır'da Hâlidîliğin, Şeyh Muhammed Âşık tarafından yaygınlık kazanmaya başladığı ve Lutfî'nin de bu zâta intisap etmiş olabileceği düşünülmektedir. Lutfî Dîvân'ında Şeyh Muhammed Âşığın yanı sıra onun damadı olan ve ondan sonra Mısır'ın kutbu olarak anılan Hulusî Mehmed Efendî'den de övgüyle bahsetmesi bu düşüncayı kuvvetlendirmektedir.

Râgıp Paşa-zâde Lutfî, Klasik Türk Edebiyatının geleneksel estetik anlayışını yansıtan, derin tasavvufî içeriklerle şiirini zenginleştiren özgün bir şair olarak değerlendirilebilir. Onun şiiri, sadece sanat ürünü olmanın ötesinde, Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf meşrebinin manevîyatını, içsel seyr ü sülûk deneyimini katmanlı semboller ve imgelerle edebî dile taşımaktadır. Lutfî'nin Dîvân'ında, zikir, râbîta, semâ gibi tarikat unsurları; fiziki unsurlar olmaktan çıkarak, manevî yolculuğun mecazları haline gelir. Ayrıca, Nâbî'nin didaktik ve ahlâkî anlayışı ile Niyâzî-i Mısırî'nin melâmetî ve aşk temalarının etkisi altında şekillenen şiir dili, Lutfî'nin kendine özgü sükûnet haliyle bütünleşir. Bu yönüyle Lutfî, Klâsik Türk Edebiyatının zengin tasavvufî mirasına önemli bir katkı sunarken, şiirinde sadece kelimeleri değil; yaşanmış bir tasavvufî hikmeti ve manevî yolculuğu da yansıtır. Onun şiiri, hem medrese geleneğinin ilmî birikimi hem de tasavvufî tecrübenin ruhî derinliğiyle harmanlanmıştır. Böylece Râgıp Paşa-zâde Lutfî, kendi döneminde ve sonrası için hem edebî hem tasavvufî anlamda anlamlı ve kalıcı bir miras bırakmıştır.

Râgıp Paşa-Zâde Lutfî Dîvân'ında incelenen dinî ve tasavvufî unsurlar, genellikle Nakşî-Hâlidî tarikatı üzerinden değerlendirilmiştir. Zaman zaman Mevlânâ Hâlid'in düşüncelerine de yer verilerek şiirlerin Nakşî-Hâlidî tarikatı için olan önemine

dikkat çekilmek istenmiştir. Lutfî'nin Dîvân'ı büyük ölçüde Nakşî-Hâlidî tarikatından izler taşısa dahi, Mevlevîlik gibi diğer tarikatların izlerine rastlamak da mümkündür. Bu çalışma, XIX. yüzyılda yaşayan Lutfî'nin hayatını, dinî ve tasavvufî anlayışını ortaya koyarken, bu yüzyılda oldukça yaygınlık kazanan Nakşî-Hâlidî tarikatının yaygınlaştığı muhitlere ve bu muhitlerdeki önemli şahsiyetlere de dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Nakşî-Hâlidî şairleri arasında Lutfî'nin de yer almasına kaynaklık ederek, gelecekteki araştırmalara ilham vermeyi ummaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdullah Hânî. (2022). *Nakşibendî Adabı Behcetü's Seniyye*. İstanbul: Semerkand.
- Ahmet Cevdet Paşa. (2024). *Kıyas-ı Enbiyâ Ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul: Bedir Yay.
- Akbalık, E. (2013). Yunus Emre'nin Şiirlerinde 'Gönül' İmgesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20-28.
- Algar, H. (1989). “Alâeddîn Attâr”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 2 S. 319-320) İstanbul: Tdv Yay.
- Algar, H. (1997). “Hâlidîyye”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 15 S. 295-296) İstanbul: Tdv Yay.
- Algar, H. (2006). “Nakşibendiyye”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 32 S. 335-342) İstanbul: Tdv Yay.
- Altıntaş, H. (2018). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Arca, A. (2017). Fahreddîn Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları (Yayınlanmış Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Diyarbakır.
- Arı, A. (2009). “Sâkıb Dede”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 36 S. 4-5) İstanbul: Tdv Yay.
- Arpaguş, S. (2007). Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273). *İstem Dergisi*, 91-111.
- Aygün, F. (2006). Kitab-ı Mukaddes Ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim Ve İnsanlığa Mesajı (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul.
- Bakaç, R. (2018). Şamlı Mehmed Râgıb Dîvânçesi Ve İncelemesi (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Aradahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ardahan.
- Banaralı, N. S. (2016). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*. Ankara: Meb Yay.
- Begîç, N. (2019). Mevlevlik'te Bir Sembol: Keçe Başlıklar "Sikke, Arakiye, Kûlah" . *Türkoloji*, 129-143.
- Buhârî. (1987). *Sahîh-i Buhârî Ve Tercümesi*. (M. Sofuoğlu, Çev.) İstanbul: Ötüken Yay.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1972). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yay.

- Bostancı, M. (2022). Mevlânâ Hâlid-i Şehrezorî’de Sâlik Eğitimi (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Şanlıurfa.
- Devellioğlu, F. (2017). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Dinçer, İ. (2021). *Esmâlar Boyutu*. Kütür Bakanlığı Yay.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. (M. Ş. Halil Altuntaş, Haz.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Döner, N. (2007). Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru (Yayınlanmış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa.
- Eraslan, Y. (2021). İslam Filozoflarında Melek İnancı. *Kilis Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 167-190.
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yay.
- Erkaya, M. E. (2020). *Peygamber Kıssaları*. Ankara: İlahiyat Yay.
- Erkaya, M. E. (2024). *Hadis Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: İlahiyat Yay.
- Erkocaaslan, R. (2020). Hanîflerden Zeyd B. Amr B. Nüfeyl’in Hayatı Ve Şahsiyeti . *Amasya İlahiyat Dergisi*, 421-451.
- Erzurumlu İbRahîm Hakkı. (1999). *Mârifetnâme*. (F. Meyan, Haz.) Bedir Yay.
- Ferîdüddîn Attar. (2019). *Tezküretü'l Evliya*. (O. Yolcuoğlu, Haz.) İstanbul: Gelenek Yay.
- Firdevsi. (1995). *Şehname*. (N. L. Akyüz, Çev.) Meb Yay.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yay.
- Güç, A. (1993). Yeryüzünde Üç Büyük Mescid. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 267-274.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din Ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay.
- Güneş, K. (2021). *Meleklerle İman*. Konya: Dib Yay.

- Hamza Yûsuf. (2020). *Kalbin Simyası*. (A. Açıkgoz, Çev.) İstanbul: Timaş Yay.
- İdiz, F. (14 Haziran 2023). “Arvâsî Şeyhlerinin Anadolu’ya Gelen İlk Ceddi: Şeyh Kâsım El-Bağdâdî Ve Seyâhatnâme Adlı Eserin Kayıp Olan Orjinal Nüshası. *Sufiyye*, 237-256.
- İdiz, F. (2014). Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi Ve Mesnevî’den Örnekler. *Ekev Akademi Dergisi*, 179-199.
- İmam-I Gazâlî. (2024). *Kalplerin Keşfi Mükâşefetü'l Kulûb*. (S. Uçan, Çev.) İstanbul: Çelik Yayınevi.
- İnce, E. (2022). *Seyyid Kutb'un Tefsirinde Tasavvufî Kavramlar*. Ankara: Sonçağ Yay.
- İsmail Bin Muhammed El-Aclunî. (2019). *Keşfü'l Hafâ* (Cilt I, Iı, Iıı, Iv). İstanbul.: Beka Yay.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yay.
- Kara, M. (1989). Ahmet El-Bedevî. *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Cild:2 S. 47-48) İstanbul: Tdv Yay.
- Kara, M. (1993). Cünûnî Ahmed Dede. *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Cild:8 S. 130) İstanbul: Tdv Yay.
- Kara, M. (2021). *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay.
- Kartal, A. & Şentürk A. (2020). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay.
- Karataş, Ş. (2018). Kur’ânın Konusu Olarak Melekler (Yayınlanmış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Kavak, A. (2013). Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Ve Gelişim Süreci (Yayınlanmış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Keleş, R. (2021). *Dîvân Şiirinde Âyet Ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Kırkız, M. (2009). Kutsal Kitaplardaki Tarihi Olaylar Ve Edebî Yorumu (Yayınlanmış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Elazığ.
- Kocaman, K. (2016). Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 561-588.

- Koltaş, N. (2019). Tasavvufta Bir Taaruf Ve Mükâfeşe İmkânı Olarak Cezbe. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 121-135.
- Kuşeyrî, A. (2023). *Tasavvuf İlmine Dair “Kuşeyrî Risâlesi”*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Küçükkaşcı, M. S. (1998). “Hicaz”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 17. S. 437-439) İstanbul: Tdv Yay.
- Levend, A. S. (2021). *Dîvân Edebiyatı Kelimeler Remizler Ve Mefhumlar*. (Berat Açıl, Haz.) İstanbul: Dergah Yay.
- Lings, M. (1986). *Tasavvuf Nedir*. İstanbul: Akabe Yay.
- Meçin Arslan, B. (2020). Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi (Yayınlanmış Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Diyarbakır.
- Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî. (2013). *Dîvân*. (Abdulgabbar Kavak, Çev.) Semerkand Yay.
- Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî. (2016). *Hâlidîyye Risâlesi*. (Suat Demirtaş, Haz.) İstanbul: Semerkand Yay.
- Muhyiddîn İbn Arabî. (2023). *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*. (Hamza Kılıç, Haz.) İstanbul: İnsan Yay.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. (2017). *Fusûsu'l-Hikem*. (Ahmed Avni Konuk, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Muslu, R. (2008). Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri Ve Sembolik Anlamları. *Ekev Akademi Dergisi*, 43-66.
- Onay, A. T. (2021). *Açıklamalı Dîvân Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatı Mazmunlar Ve İzahı)*. (Cemal Kurnaz, Haz.) İstanbul: Bilge Yay.
- Ören, M. (2022). Tarikat Ve Siyaset: Hâlidilik Üzerine Bir Değerlendirme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-28.
- Özel, A. (1989). “Altın Oluk”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild: 2 S. 537-538) İstanbul: Tdv Yay.
- Özgen, M. (2013). Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 215-227.

- Özkaya, T. (2023). Tasavvufta Renk Sembolizmi (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilimi, Diyarbakır.
- Pala, İ. (2018). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay.
- Polatoğlu, E. (2023). Bir Davet Biçimi Olarak Hz. İbârahîm'in Aklî Delillere Dayalı Metodu. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 215-234.
- Sancaklı, S. (2017). Hadisler Kapsamında "Mübarek Zaman" Kavram Analizi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35-72.
- Soysaldı, İ. (1998). Tasavvufta Aşk Ve Marifet. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 187-216.
- Selvi, A. C. (2017). Türk İslam Edebiyatında Melek (XVI., XVII. Ve XVIII. Yy Divânları) (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Konya.
- Şener, M. (2020). "Mînâ". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild:30 S. 96-97) İstanbul: Tdv Yay.
- Şimşek, S. (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tanrikulu, M. (2020). Râgıb Paşa-Zâde Lutfî Divânı (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı Türk-İslam Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul.
- Tatçı, M. (2005). *Yûnus Emre Divânı İnceleme*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tezel, S. (2022). Tasavvufta Sahabe Algısı (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul.
- Tomor, A. (2022). *Melek Ve İnsan*. İstanbul: Erkam Yay.
- Uludağ, S. (1991). "Ayderûs". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Cild:4 S. 232-234) İstanbul: Tdv Yay.
- Uludağ, S. (1999). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay.

- Uludağ, S. (2023). *Temel Tasavvufî Kavramlar*. İstanbul: Ketebe Yay.
- Ülgen, M. (2013). Niyâz-i Mısrî Dîvân'ında Tasavvufî Istılâhlar (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Elazığ.
- Üstüner, K. (2014). *Tasavvuf Ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yay.
- Yalçın, E. (2019). Mesnevî'de Kalb/Gönül (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Yaran, C. (2012). “Mevlana'nın Yedi Öğüdü”: Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler Ve Aidiyet Meselesi. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*(16), 21-48.
- Yiğiterol, Ö. F. (2024). *Türk Tasavvuf Şiirinde Nakşî Gelenek*. İstanbul: Erkam Akademi Yay.
- Yiğiterol, Ö. F. (2022). Anadolu'daki Nakşî Şairlerin Mesnevî'ye İlgisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 227-241.
- Yılmaz, B. (2024). Klasik Türk Şiirinde Hz. Yûsuf Ve Rişte-i Pîre-Zen Üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, 67-78.
- Yılmaz, N. (2007). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet Ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay.
- Yücer, H. M. (2021). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yay.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Emine Feyza DOĞAN

Eğitim Durumu:

Lisans Öğrenimi : T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi/
Fen Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : T.C. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi/Fen Edebiyat
Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

Özkan Bahar, Bahanur – (Özsarıkaya) Doğan, Emine Feyza (2023), “Prizenli Şem’î Dîvânında Çiçekler”. 17. Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Kongresi Tam Metin Ciltleri, C. IV, s. : 740-760.

Doğan, Emine Feyza (2024). “Cemâlî Dîvân’ında Mitolojik Ve Efsanevi Şahsiyetler”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 10(2), 229-242.