

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Vedat GÜLER

MALATYALI SABRÎ DİVANİ'NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ UNSURLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2025

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Vedat GÜLER

MALATYALI SABRÎ DİVANI'NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ UNSURLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEHİTOĞLU

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tolga ÖNTÜRK

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Hulusi EREN

MUŞ-2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET	IX
ABSTRACT	XI
ÖN SÖZ.....	XIII
KISALTMALAR DİZİNİ	XV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MALATYALI SABRÎ'NİN HAYATI, SANATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI.....	4
1.2. SANATI.....	4
1.3. ESERLERİ	6

İKİNCİ BÖLÜM

SABRÎ DİVANİ'NDA DİNÎ UNSURLAR

2.1. İMAN ESASLARI	8
2.1.1. Allah Teâlâ'ya İman.....	9
2.1.1.1. Esmâ-i Hüsnâ	9
2.1.1.1.1. Allah	10
2.1.1.1.2. Bârî.....	13
2.1.1.1.3. Celal	15
2.1.1.1.4. Gaffâr	15
2.1.1.1.5. Gafûr	17
2.1.1.1.6. Hak.....	17
2.1.1.1.7. Rahîm.....	21
2.1.1.1.8. Rahmân	21
2.1.1.2. Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ Haricindeki İsimleri	22
2.1.1.2.1. Gıyâs	23
2.1.1.2.2. Hû	24
2.1.1.2.3. Hudâ.....	26
2.1.1.2.4. İlâh	28
2.1.1.2.5. Mevlâ	29
2.1.1.2.6. Rab	32

2.1.1.2.7. Settâr	33
2.1.1.2.8. Yezdân	35
2.1.2. Meleklerle İman	37
2.1.2.1. Azrâil	39
2.1.3. İlâhi Kitaplara İman	40
2.1.3.1. Kur'an-ı Kerim/Mushaf.....	40
2.1.3.2. Zebûr.....	42
2.1.4. Peygamberlere İman.....	43
2.1.4.1. Hz. Muhammed (sav)	44
2.1.4.1.1. Mustafa.....	49
2.1.4.1.2. Ahmed-i Muhtâr	51
2.1.4.1.3. Habib.....	54
2.1.4.1.4. Peygamber-i Ahir Zaman.....	54
2.1.4.1.5. Resûl	55
2.1.4.1.6. Resûl-i Kibriya	58
2.1.4.1.7. Resûlü-s Sakaleyn.....	60
2.1.4.2. Hz. Âdem (as)	61
2.1.4.3. Hz. İbrâhim (as).....	64
2.1.4.4. Hz. İsâ (as)	66
2.1.4.5. Hz. İsmâil (as)	69
2.1.4.6. Hz. Mûsâ (as)	70
2.1.4.7. Hz. Nûh (as)	71
2.1.4.8. Hz. Süleymân (as)	72
2.1.4.9. Hz. Yahya- Zekerıyyâ (as) Peygamberler.....	73
2.1.4.10. Hz. Yakûp (as).....	74
2.1.4.11. Hz. Yûsuf (as).....	77
2.1.5. Ahirete İman	80
2.1.5.1. ‘Azâb.....	83
2.1.5.2. Cehennem.....	84
2.1.5.3. Cennet	85
2.1.5.4. Gılmân.....	87

2.1.5.5. Haşr.....	87
2.1.5.6. Hesâb	89
2.1.5.7. Hûri.....	90
2.1.5.8. İrem.....	91
2.1.5.9. Kefen.....	92
2.1.5.10. Kevser	93
2.1.5.11. Kıyamet.....	94
2.1.5.12. Mahşer.....	95
2.1.5.13. Rûz-ı Cezâ	98
2.1.5.14. Tûbâ	100
2.1.6. Kazâ ve Kadere İman	102
2.2. İBÂDET.....	103
2.2.1. Câmi’/ Mescit.....	104
2.2.2. Dua/Niyaz	104
2.2.3. Farz/ Sünnet	105
2.2.4. Hac	106
2.2.5. Kurban	107
2.2.6. Mihrâb	108
2.2.7. Namâz.....	109
2.2.8. Secde	110
2.2.9. Tespih	111
2.2.10. Zemzem	112
2.3. DİĞER DİNİ UNSURLAR.....	113
2.3.1. Arş	113
2.3.2. Din-İman.....	113
2.3.3. Gazap.....	115
2.3.4. Günah	117
2.3.5. Hayr- Şer.....	118
2.3.6. Kâfir.....	119
2.3.7. Kader	120
2.3.8. Mümin-Müselman.....	121
2.3.9. Şehid- Şehadet	123

2.3.10. Şeriat.....	126
2.3.11. Şeytan-İblis	127
2.3.12. Tевbe	130
2.3.13. Müşrik.....	130
2.3.14. Haram	131
2.3.15. Helal	131
2.3.16. Münkir	133
2.3.17. Ümmet	134
2.4. DİĞER DİNLER.....	137
2.4.1. Yahudilik/ Nasranîlik	137
2.5. AYET VE HADİS İKTİBASLARI.....	138
2.5.1. Ayetler	138
2.5.1.1. ‘Allemâ’l-esmâ.....	138
2.5.1.2. Allâhu samed/ lem yelid velem yüled	140
2.5.1.3. Erselnâke.....	141
2.5.1.4. Fescüdû	142
2.5.1.5. Fezkurûnî/ Ezkurkum	143
2.5.1.6. Hüve ’l-hayyü / lâ yemût	144
2.5.1.7. Kul hüva’llâhü ahad.....	145
2.5.1.8. Küllu men ‘aleyhâ fân	146
2.5.1.9. Hâzihi cennâtü ‘Adnin.....	146
2.5.1.10. Kâlû/ belâ	147
2.5.1.11. Lâ taknetû min rahmetillâh	148
2.5.1.12. Lem Yekûn Küfven Ahad.....	149
2.5.1.13. Lâ Ya’lemü Gayb	150
2.5.1.14. Len Terânî	151
2.5.1.15. Mâ-zâğ	153
2.5.1.16. Nahnü kasemmâ	154
2.5.1.17. Nasru’n-minallâh ve Fethun Karîb.....	154
2.5.1.18. Rahman/ İhlas Suresi.....	155
2.5.1.19. Sakâhüm rabbühüm	156
2.5.1.20. Sübhâne’l-lezî esrâ	158

2.5.1.21. Ve Lekâd Kerremnâ Benî Âdem'e	158
2.5.1.22. Yasin Suresi	159
2.5.2. Hadisler.....	160
2.5.2.1. El fakru fahri	160
2.5.2.2. Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyf illâ Zulfikâr.....	161
2.5.2.3. Küntü kenzen.....	162
2.5.2.4. Li-ma'allâh.....	163
2.5.2.5. Lahmûke lahmî / Cismûke cismî	164
2.5.2.6. Mûtü kable en temûtü	165
2.6. DİNÎ VE İLMÎ MEKÂNLAR.....	166
2.6.1. Dinî Mekânlar	166
2.6.1.1. Ken'ân.....	166
2.6.1.2. Kerbela.....	167
2.6.2. İlmî Mekânlar.....	169
2.6.2.1. Bağdat	169
2.6.2.2. Buhara-Belh	169
2.6.2.3. Mısır-Halep-Şam	171
2.7. DİNÎ ŞAHSİYETLER	172
2.7.1. Dört Halife	172
2.7.1.1. Hz. Ebu Bekir.....	172
2.7.1.2. Hz. Ömer.....	173
2.7.1.3. Hz. Osman.....	175
2.7.1.4. Hz. Ali.....	177
2.7.2. Ehl-i Beyt.....	180
2.7.2.1. Hz. Fatma.....	181
2.7.2.2. Hz. Hüseyin.....	182
2.7.2.3. Hz. Hasan.....	185
2.7.2.4. İmam Ali Zeynulâbidîn es-Seccâd	187
2.7.2.5. İmam Muhammed el-Bâkır	189
2.7.2.6. İmam Ca'fer es-Sâdık.....	191
2.7.2.7. İmam Musa el-Kâzım	193
2.7.2.8. İmam Ali er-Rıza ibn Musa	196

2.7.2.9. İmam Muhammed et-Takî	198
2.7.2.10. İmam Ali en-Nâki.....	200
2.7.2.11. İmam Hasan el-Askerî	202
2.7.2.12. İmam Muhammed el-Mehdi	204
2.7.3. Diğer Dinî Şahsiyetler	207
2.7.3.1. Haşim bin Abdümenaf / Abdulmuttalip.....	207
2.7.3.2. Yezid.....	208
2.7.3.3. Hızır/ İskender	209
2.7.3.4. Hz. Meryem.....	210

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SABRÎ DİVANINDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

3.1. AŞK	212
3.2. ÂŞIK.....	215
3.3. TARİKAT	219
3.4. TASAVVUFÎ MEKÂN	221
3.4.1. Dergâh	221
3.5. TASAVVUFÎ UNSURLAR.....	225
3.5.1. Adem	225
3.5.2. Bâtın	226
3.5.3. Bezm-i Elest.....	229
3.5.4. Dünya (alem, cihan, dehr)	230
3.5.5. Enel Hak	234
3.5.6. Fakr.....	236
3.5.7. Fenâ	237
3.5.8. Gaflet	238
3.5.9. Halvet	240
3.5.10. Hayret	240
3.5.11. Heva/ Heves	241
3.5.12. Himmet	244
3.5.13. İhsân	245
3.5.14. İnâyet	248
3.5.15. Kana'at.....	249

3.5.16. Keramet	252
3.5.17. Kurb	253
3.5.18. Marifet	254
3.5.19. Min Ledün.....	256
3.5.20. Nefs	257
3.5.21. Sırr/ Râz/ Esrar.....	260
3.5.22. Sohbet	263
3.5.23. Takva	265
3.5.24. Tevekkül	267
3.5.25. Vahdet.....	267
3.5.26. Velâyet.....	270
3.5.27. Yakîn	272
3.5.28. Zıkr/Vird	274
3.6. TASAVVUFÎ TİPLER.....	276
3.6.1. Abdâl	277
3.6.2. Arif	278
3.6.3. Derviş	279
3.6.4. Hoca.....	282
3.6.5. Mürid	284
3.6.6. Mürşid.....	286
3.6.7. Pîr	288
3.6.8. Rint	289
3.6.9. Sâlik.....	291
3.6.10. Sufi	292
3.6.11. Şeyh	294
3.6.12. Tâlib.....	295
3.6.13. Zâhit.....	297
3.7. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETLER.....	299
3.7.1. Abdulkadir Geylânî	299
3.7.2. Hacı Bektaş-ı Veli	301
3.7.3. Hallacı Mansur	301
3.7.4. İbrahim Edhem.....	304

SONUÇ.....	306
KAYNAKÇA	311



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MALATYALI SABRÎ DİVANI'NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ UNSURLAR

Vedat GÜLER

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEHİTOĞLU

2025, 331 sayfa

Din, kâinatın var edilmesinden itibaren insanoğlunun tüm hayatını tesiri altına almış; insanoğlu da hayatını dinin gereklerine göre şekillendirmiştir. Tasavvuf ise Hz. Peygamber (sav)'den sonraki zamanlarda zühd dönemi ile başlamış olup süreç içerisinde gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Başta Anadolu olmak üzere Müslümanların yaşadığı geniş coğrafyalarda din ve tasavvufun insan hayatı üzerindeki etkisi artmış; doğal olarak bu durum edebiyata da aksetmiştir. Nitekim şairler şiirlerini din ve tasavvuf ilimlerinin bilgisiyle temellendirmiş; ayet ve hadislerle şiirlerine güç katmışlardır. Müstakil manzumelere konu olan dinî ve tasavvufî unsurlar, şairlerin hem İslami ve tasavvufî ilimlere ne kadar vâkıf olduğu, hem din ve tasavvufu nasıl kavradığı, hem de yaşadığı devrin din ve tasavvuf anlayışının nasıllığı hakkında bilgi vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle hazırlanan çalışmada 19. yüzyılın sonu 20. Yüzyılın başında yaşadığı kabul edilen Sabrî'nin dîvânı dinî ve tasavvufî unsurlar bakımından incelenmiştir.

Sabrî Divanı'nda din olarak İslam dininin, görüş olarak ehl-i sünnet anlayışının ve mezhep olarak ise Hanefi mezhebinin esas alındığı görülmüştür. Çalışma giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümünde Sabrî'nin hayatı, sanatı ve eserleri üzerinde durulmuş ve dîvânı hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde dîvânın dinî unsurları ana başlıklar ve alt başlıklar hâlinde açıklanmış; iman, ibadet, ayet-hadis iktibasları, diğer unsurlar ve dinler, mekânlar, dinî-ilmî-kutsal şahsiyetlere değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise tasavvufî unsurlara yer verilmiş; aşk, âşık, tarikatlar, tasavvufî mekânlar, unsurlar, tip ve şahsiyetler başlıklarıyla açıklanmıştır. Çalışmadan elde edilen bilgiler, maddeler hâlinde sonuç bölümünde sunulmuş ve kaynakça ile çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan edebiyatı, 19. yüzyıl, Sabrî Divanı, Dinî ve Tasavvufî Unsurlar.



ABSTRACT
MASTER’S THESIS
RELİGİOUS AND SUFİ ELEMENTS İN THE DİVAN OF SABRÎ OF
MALATYA

Vedat GÜLER

Advisor: Assistant Prof. İhsan ŞEHİTOĞLU

2025, Page: 331

Religion has influenced all aspects of human life since the creation of the universe, and humankind has shaped its way of life according to religious principles. Sufism, which began during the ascetic period after the Prophet Muhammad (peace be upon him), gradually developed and became widespread over time. Especially in Anatolia and other vast regions inhabited by Muslims, the influence of religion and Sufism on human life increased significantly, and naturally, this was also reflected in literature. Poets grounded their poetry in the knowledge of religious and mystical sciences and strengthened their verses by quoting from the Qur’an and Hadiths. Religious and mystical elements, which often became the main theme of independent poems, are of great importance as they reveal the poets’ familiarity with Islamic and Sufi sciences, their understanding of religion and mysticism, and the nature of religious and mystical thought in their time. In this respect, the present study examines the divan of Sabrî, who is believed to have lived in the late 19th and early 20th centuries, in terms of its religious and mystical content.

It has been observed that in Sabrî’s Divan, Islam is the adopted religion, the Sunni view is the dominant religious perspective, and the Hanafi school is the foundational legal tradition. The study consists of an introduction, two main chapters, and a conclusion. The introduction provides information about Sabrî’s life and literary identity, along with general information on his divan. The first chapter focuses on Sabrî’s life, literary style, and works, and provides general information about his Divan. The second chapter analyzes the religious elements within the Divan under main and subheadings, including topics such as faith, worship, quotations from verses and hadiths, other religious themes and faiths, sacred places, and religious-scholarly figures. The third chapter discusses mystical elements, categorized under topics such as divine love, the lover (‘āshiq), Sufi

orders, mystical spaces and motifs, and spiritual archetypes and personalities. The findings obtained from the analysis are presented in bullet points in the conclusion, and the study ends with a bibliography.

Key Words: Divan Literature, 19th Century, Sabrî's Divan, Religious and Sufi Elements.



ÖN SÖZ

Edebiyat araştırmalarının temelinde çoğu zaman bir çıkar ya da fayda beklentisi değil, insanın doğasında bulunan merak duygusu yatar. Bir şairin yahut yazarın adı anıldığında, onun hayatını, eserlerini ve içinde yaşadığı dönemi tanıma arzusu doğar. Bu tanıma arzusu, zamanla derinleşerek eserin anlam dünyasına nüfuz etme çabasına dönüşür. Eğer bu isim üzerine akademik bir çalışma yapılacaksa, bu süreç uzun bir zaman dilimini ve yoğun bir emeği gerektirir. Bu süreçte yapılan her araştırma, edebiyat birikimine küçük de olsa bir katkı sunar; bu katkılar, zamanla edebiyatın felsefe, ilahiyat, tarih ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerle kurduğu bağlar sayesinde genişler. Böylece edebiyat araştırmaları, bireyin kimliğinin oluşumuna katkı sağlayan, hayatı anlamlandıran, estetik bir bakış açısı kazandıran ve kültürel mirası kuşaktan kuşağa taşıyan temel bir uğraş hâline gelir. Bu yönüyle edebiyat araştırması, yalnızca bilimsel bir zorunluluğun değil, aynı zamanda insanın varoluşsal anlam arayışının bir tezahürüdür.

Malatyalı Sabrî, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaşamış bir şair olarak, Osmanlı'nın son dönemine ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına tanıklık eden geçiş kuşağının edebî temsilcilerindendir. Bu dönem, sadece siyasi ve toplumsal bir dönüşümün değil, aynı zamanda kültürel ve zihnî bir yeniden yapılanmanın da yaşandığı kritik bir zaman dilimidir. Sabrî'nin şiirleri, bu değişim atmosferine rağmen, geleneksel Osmanlı tasavvufî şiir anlayışını sürdürdüğünü; klasik estetik değerlerden, özellikle de tarikat kültüründen beslendiğini göstermektedir. Şairin bağlı olduğu Kadiriyye tarikatı, şiirlerinde hem semboller hem de kavramlar düzeyinde yoğun biçimde hissedilir. Bununla birlikte yer yer halk söyleyişine yaklaşan dil kullanımı ve yöresel unsurlar, onun sadece bir divan şairi değil, aynı zamanda halkla irtibatı güçlü bir tasavvuf ehli olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda Sabrî, gelenek ile halk arasında köprü kuran, klasik form içinde yerel sesi duyurabilen önemli bir isim olarak değerlendirilebilir.

Çalışmamız, “Malatyalı Sabrî Hayatı, Sanatı, Eserleri”, “*Sabrî Divanı*’nda Dinî Unsurlar”, “*Sabrî Divanı*’nda Tasavvufî Unsurlar” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kullanılan kaynaklara ilişkin genel bilgiler verilmiş; ayrıca divanda yer alan beyitlerden hareketle şair Sabrî'nin hayatı, edebî kişiliği ve divanı tanıtılmıştır.

Birinci bölümünde Sabrî'nin hayatı, sanatı ve eserleri üzerinde durulmuş ve dîvânı hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde, divanda yer alan dinî unsurlar yedi alt başlık altında ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Bu başlıklar; iman esasları, ibadetler, diğer dinî kavramlar, İslam dışındaki dinler, ayet ve hadis iktibasları, dinî ve ilmî mekânlar ile dinî şahsiyetlerdir. Bu çerçevede Allah, melekler, semavî kitaplar, peygamberler, Ehl-i Beyt, Çehâr Yâr-ı Güzîn, ashab, âhiret, kıyamet mefhumları, dinî ifadeler ve matem ayı gibi temalar taranmış ve örnek beyitlerle açıklanmıştır. Üçüncü bölümde ise tasavvufî unsurlar incelenmiştir. Bu kısımda aşk, âşık, tarikatlar, tasavvufî zümreler, mekânlar, tipler ve şahsiyetler olmak üzere yedi alt başlık altında tasavvufî muhteva değerlendirilmiş, bunların divandaki yansımaları örnek beyit ve bentler aracılığıyla ortaya konulmuştur. Bu çalışma *Sabrî Divanı*'nın dinî-tasavvufî muhtevasını sistemli bir şekilde ortaya koymayı hem de klasik şiirimizin anlam derinliğine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Tez çalışmam sürecinde bilgi, birikim ve tecrübeleriyle yol gösteren, karşılaştığım zorluklarda her daim yanımda olan, manevî desteğini tüm kalbimle hissettiğim ve öğrencisi olmaktan gurur duyduğum kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEHİTOĞLU'na, öğrenim sürecim boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hulusi EREN'e, engin tecrübesinden istifade ettiğim Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı Prf. Dr. Mehmet ERDEM'e ve zamanından çaldığım eşim Hafsa GÜLER, kızım Gülce GÜLER'e her şey için çok teşekkür ediyorum. Çalışmamızın omurgasını oluşturan eser Sayın Ömer SAVRAN'ın 'Malatyalı Sabri Divanı' adlı çalışması oluşturmıştır. Bu nedenle kendisine ayrıca teşekkür ediyorum.

Muş-2025

Vedat GÜLER

KISALTMALAR DİZİNİ

C	: Cilt
G	: Gazel
İ	: İlahi
K	: Kaside
M	: Musammat
N	: Nutuk
MUR	: Murabba
MÜS	: Müstezad
MF	: Müfred
MSD	: Müseddes
S	: Sayı
s.	: Sayfa
(sav)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Yay.	: Yayın

GİRİŞ

Türk edebiyatı, tarihsel seyri içerisinde dinî ve tasavvufî unsurların yoğun biçimde işlendiği, kültürel kimliğini bu temeller üzerine inşa etmiş köklü bir gelenek olarak dikkat çekmektedir. Bu edebî gelenek içerisinde özellikle klasik edebiyatın ana damarını oluşturan divan edebiyatı, İslamî değerlerle ve tasavvufî dünya görüşüyle şekillenmiş zengin bir edebî zemin sunar. Osmanlı medeniyetinin estetik ve düşünsel kodlarını yansıtan bu edebiyat türü, yalnızca sanatsal kaygılarla değil, aynı zamanda dönemin sosyal, siyasal ve dinî yapılarını anlamak açısından da önemli bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Divan edebiyatı, Osmanlı toplumunun manevî ve fikrî hayatına ayna tutarken, şairlerinin bireysel dünya görüşlerini, mensubu oldukları tarikatların etkisiyle şekillenen dinî ve tasavvufî bakış açılarını da şiirsel biçimlerde yansıtır.

Bu çalışma, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan ve Kadiriyye tarikatına mensubiyeti bilinen Malatyalı Sabrî'nin divanını dinî ve tasavvufî öğeler bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Literatürde hakkında sınırlı bilgi bulunan bu şairin, kaleme aldığı şiirlerdeki dinî referanslar, tasavvufî kavramlar ve İslamî öğeler analiz edilerek, onun edebî kimliği ile manevî dünyası arasındaki ilişki ortaya konacaktır. Malatyalı Sabrî'nin divanında yer alan tematik yapının belirlenmesi, şairin dinî düşünce sistematigi ve tasavvufî eğilimleri hakkında daha derinlikli bir perspektif geliştirilmesini mümkün kılacaktır.

Bu araştırma ile biyografik kaynaklarda ve tezkirelerde hakkında yeterli bilgi bulunmayan bir şairin edebî kimliğinin dinî ve tasavvufî boyutlarıyla aydınlatılması, gelecekte yapılacak benzer nitelikteki çalışmalara bir zemin teşkil etmesi hedeflenmektedir. Malatyalı Sabrî'nin şiirlerinde yalnızca İslam âlemiyle sınırlı kalmayıp Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik ve Putperestlik gibi diğer inanç sistemlerine de atıfta bulunduğu, bu dinlere özgü unsurların klasik şiir içerisindeki yansımalarını işlemesi bakımından dikkate değer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu çerçevede, çalışmanın hem İslamî-tasavvufî sahada yapılan araştırmalara hem de karşılaştırmalı dinî edebiyat çalışmalarına katkı sağlaması beklenmektedir.

Çalışmanın özgünlüğü, çoğu akademik araştırmada göz ardı edilen taşra şairlerine odaklanması bakımından da önemlidir. İstanbul merkezli edebiyatın ağırlıkta olduğu Osmanlı şiir mirasında, taşrada yetişmiş ancak klasik şiir geleneğine sıkı sıkıya bağlı

kalan şairlerin yeterince incelenmemesi, divan edebiyatının bütüncül değerlendirilmesini engellemiştir. Malatyalı Sabrî'nin şiirlerinin ele alınması, yalnızca bireysel bir şairin değil taşra edebiyatının da temsil değerinin açığa çıkarılması açısından kıymetlidir. Bu bağlamda, Sabrî'nin edebî mirası ve tasavvufî anlayışı hem Osmanlı şiir geleneği içerisinde konumlandırılacak hem de yerel edebî üretimin merkez dışı gelişim çizgisine dair ipuçları sunacaktır.

Çalışma kapsamında yöntem olarak içerik analizi tercih edilmiştir. Öncelikle şairin hayatı, edebî kişiliği ve tarikat mensubiyetiyle ilgili mevcut kaynaklar taranacak; ardından *Sabrî Divanı*'ndaki tüm şiirler dinî ve tasavvufî temalar bakımından taranarak fişleme yöntemiyle sınıflandırılacaktır. Şairin şiirlerinde geçen başlıca dinî kavramlar (örneğin Allah, peygamberler, melekler, cennet-cehennem gibi ögeler), tasavvufî terimler (örneğin vahdet-i vücud, aşk, fenafillah gibi kavramlar) ve dinî şahsiyetlere yapılan göndermeler tahlil edilerek tematik bir çözümleme gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, şairin şiirsel dilindeki manevî yapı, metaforik örüntüler ve alegorik anlatım teknikleri de dikkate alınarak derinlemesine bir okuma yapılmıştır.

Çalışmanın kuramsal temelini oluşturan literatür, Malatyalı Sabrî'nin biyografisine ve edebî mirasına dair mevcut sınırlı kaynaklar ile divan edebiyatında dinî ve tasavvufî unsurların analizine yönelik teorik çerçeveyi ortaya koyan akademik metinlerden oluşmaktadır. Gülseren ve Şentürk'ün (2004) *Malatyalı Şairler Antolojisi*, Kavruk ve Özer'in (2006) *Geçmişten Günümüze Malatya Şairleri* adlı çalışmaları Sabrî'nin biyografisine dair önemli bilgiler sunarken; Ömer Savran'ın (2014) yayımı olan *Malatyalı Sabrî Divanı*, eserin transkripsiyonu ve temel metinsel kaynağını oluşturmaktadır. Ayrıca, Cemal Kurnaz'ın (1996) *Hayali Bey Divanı Tahlili* adlı eseri, dinî edebî çözümleme yöntemlerine dair rehberlik etmekte; klasik İslam düşüncesi ve tasavvuf felsefesine dair kaynaklar ise kavramsal çözümleme aşamasında önemli bir başvuru alanı oluşturmaktadır.

Araştırmanın temeli şu noktalar etrafında şekillenmektedir: Malatyalı Sabrî, dinî ve tasavvufî öğeleri şiirlerinde nasıl işlemektedir? Divanında yer alan İslamî kavramlar hangi bağlamlarda kullanılmakta, hangi tematik bütünlükler içinde yer almaktadır? Kadiriyye tarikatına mensup olan şairin tasavvufî temalara bakışı nasıl şekillenmektedir? Malatyalı Sabrî'nin şiirleri, döneminin diğer şairleriyle karşılaştırıldığında dinî ve

tasavvufî içerik açısından nasıl bir konumda yer almaktadır? Bu sorulara verilecek cevaplarla, Malatyalı Sabrî'nin sanatsal kimliği ile inanç dünyası arasındaki bağ bütüncül bir bakışla analiz edilecektir.

Sonuç olarak bu çalışma, hem Malatyalı Sabrî'nin şiirlerinde yer alan dinî ve tasavvufî temaları tespit ederek bunların bağlamsal anlamlarını açığa çıkarmayı hem de bu unsurların Osmanlı şiir geleneği içindeki yerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Şairin mensubu olduğu Kadiriyye tarikatının onun şiirlerine ne ölçüde ve hangi yollarla yansıdığı, dinî temaları işlerken nasıl bir anlatım dili ve kavramsal çerçeve kullandığı, bu araştırmanın temel bulguları arasında yer alacaktır. Böylelikle Malatyalı Sabrî'nin edebî mirası, yalnızca bir şair olarak değil, aynı zamanda bir tasavvuf erbabı ve dinî düşünce insanı olarak daha bütünlüklü bir biçimde değerlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MALATYALI SABRÎ'NİN HAYATI, SANATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmeyen Hüseyin Sabrî, Malatya'nın Yeşilyurt (eski adıyla Çırmık) ilçesinde doğmuştur. Babasının adı Osman'dır. Medrese tahsilini Yeşilyurt'ta tamamlamış, Kâdiriyye tarikatına girmiş ve tasavvufî şiirler yazmaya başlamıştır (Kavruk-Özer, 2006: 587).

Sabrî ile ilgili bilgi veren kaynaklar onun yazma manzum bir eserinin bulunduğu, Yeşilyurt'un Tepecik Mahallesi'ndeki Kölükoğlu Ahmet Efendi'ye ait evin kapısı üstündeki şiiriyle dikkat topladığı ve derin bir Ehl-i Beyt sevdalısı olduğunu belirtmişlerdir (Şentürk-Gülseren, 1990: 104). Sabrî'nin yaşadığı dönemle ilgili divanında değerlendirme yapabileceğimiz iki tarihe rastlamaktayız. Bunlardan birincisi şairin M 1885-1886 tarihinde sakal bırakmasına düştüğü tarihtir. Sabrî, şiirin kenarına düşürdüğü tarih mısrasında bu gazelini M 1879-1880 tarihinde yazdığını ifade etmiştir.

Son dönem şairlerinden olduğu bilinen Hüseyin Sabrî'nin XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın ilk çeyreği arasında yaşadığı söylenebilir. Kaynaklara göre bir ara imamlık vazifesinde de bulunan Hüseyin Sabrî, hayatını maddi sıkıntılar içerisinde geçirmiştir (Kavruk-Özer, 2006: 587).

1.2. SANATI

Sabrî, şiirlerinde genellikle sade, duru ve akıcı bir dil kullanmıştır. Şairin özellikle hece vezniyle yazmış olduğu şiirlerinin dili oldukça sadedir. *Sabrî Divanı*'nda, beyitleri arasında anlamca münasebet bulunan yani yek âhenk gazel (Tâhirü'l-Mevlevî, 1994: 180; İpekten, 1994: 8) diyebileceğimiz örneklerle de rastlamak mümkündür. Divandaki 6, 8, 41, 57, 75, 79, 85 ve 133. gazeller bu tarzda yazılmış şiirlere örnek olarak verilebilir (Savran: 2014, 18).

Sabrî Divanı'nda, şekil ve muhteva yönüyle klasik divan şairlerine benzer pek çok örnek bulunmaktadır. Bunun yanında Sabrî'nin şiirlerinde öne çıkan unsurlar arasında Ehl-i Beyt sevgisi ile din ve tasavvuf özellikle belirtilmesi gereken hususlardandır. Şairin bu bakış açısının yansımalarını divandaki ilk gazellerden itibaren görmek mümkündür. Sabrî, ilk gazeline besmeleyle başlar ve Allah'a hamd ederek onun kudret ve azametini

dile getirir. Yine aynı gazelde Hz. Peygamber'e, âline ve evladına salat ve selamını ifade eder. Bir şiirinde ‘‘Hânedân-ı Mustafa'nun gerçi ben meddâhıyam.’’ diyerek Hz. Peygamber'in methedicisi olduğunu belirten şair, Peygamberimize olan muhabbet ve bağlılığını göstermek adına pek çok şiirin yanında gazelin yazıldığı harfe uygun olarak Ahmed, Muhammed, Mustafa ve Rasulullah redifli şiirler de yazmıştır. Türk-İslâm Edebiyatında hayatları ve sözleri etrafında edebî türler gelişen dört halife ve özellikle Hz. Ali de (Ceyhan, 2006: 17), *Sabrî Divanı*'nda pek çok beyitte söz konusu edilmiştir.

Dört halifeden özellikle Hz. Ali İslâm-Türk Edebiyatında ayet ve hadislerle telmih edilerek yüceltilmiştir (Ceyhan, 2006: 23). Sabrî de bu geleneğe uyarak Ali'dür redifli şiirinde ve diğer beyitlerde Hz. Ali'yi övmüştür. Divanda Hz. Ali, Allah'ın aslanı, ilim şehrinin kapısı, Hayber fatihi gibi nitelendirmelerin yanında Hz. Peygamber tarafından kendine verilen Düldül adındaki bineği ve Zülfıkar ismindeki kılıcı ile de anılır.

Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine karşı derin bir sevgisi bulunan Sabrî, divanındaki 20'ye yakın yerde Ehl-i Beyt'in özellikleri, faziletleri, menkıbeleri ve mâruz kaldıkları üzücü olayları konu edinen müstakil manzumelere yer vermiştir. Bu çerçevede Peygamberimizin torunları Hz. Hasan ve Hüseyin, gerek Kerbela hadisesiyle ilgili gerekse de diğer üzücü hadiseler yönüyle çeşitli beyitlerde anılmıştır. Hz. Hüseyin ile Mehdî arasında yer alan -Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Câferü's-Sâdık, Mûsâ Kâzım, Aliyyü'r-Rıza, Muhammed Takiyyüddin, Ali el-Nakî, Hasanü'l-Askerî, Muhammed Mehdî (Pala, 1995: 395)- sekiz imama da Sabrî, muhabbet ve saygısını özellikle Ehl-i Beyt sevgisini konu alan müstakil şiirlerinde dile getirmiştir.

Divan Edebiyatının her döneminde olduğu gibi Sabrî'nin eser verdiği dönemde de dinî ve tasavvufî şiirlerin belli bir ağırlığı olmuştur. Bu son dönemin bir başka özelliği de hemen hemen her şairin bir tarıkata mensup olmasıdır. (Şentürk-Kartal, 2004: 467). Bu yönden bakıldığında bir tarıkata mensup olduğunu bildiğimiz Sabrî de tasavvufun telmih ve mecazlarından bolca yararlanmış. Sabrî, manzumelerinde dinî ve tasavvufî terimlerin yanında konuyla ilgili birçok ayet ve hadisten de iktibas yapmıştır. Divanda iktibas yoluyla geçen ifadeler örnek olarak küntü kenz, mûtü en kable temûtü, kâlû-bela, min-ledün, sekâhüm Rabbühüm, nahnü kasemnâ, lâ taknatu, men 'araf, lahmûke lahmî cismûke cismî vb. örnek olarak verilebilir. Bunların yanında irham lenâ, şefiü'l-müznibîn, küllü men aleyha fân, sakâhüm, vemâ-fihâ, alleme'l-esmâ, mâ-zâğ, hâzihî cennetü Adnin,

nasrun mi-nallah, fethün garîb, fescüdü, fezkurullâhe, fezkurûnî ezkurküm vb. çeşitli ifadeler de iktibas edilmiştir. Çalışmamızda ayrıntılı olarak değinilecektir.

Şiirlerinin genelinde sade bir Türkçe kullanımı göze çarpan Sabrî'nin dile getirilmesi gereken bir diğer özelliği ise divanında mahallî unsurlara ve dil özelliklerine yer vermesidir. Divanındaki 53 numaralı şiirde lâyh, sarıh, kayıh gibi ifadelerde de görüldüğü üzere şair, yer yer mahalli söyleyişlere de başvurmuştur. Şairin dil ve üslubunun tezahürü açısından divanda geçen bir atasözünü (Yorgun eşeğin çüş -ıslık-canına minnet.) ve kullanım yönüyle bize ilginç gelen iki deyimini de (kurda kuzu teslim et-, baltayı taşa vur-) örnek olarak verilebilir.

1.3. ESERLERİ

Malatyalı Sabrî'nin bilinen tek eseri *Divan*'ıdır. *Sabrî Divanı*'nda, kaside nazım şekli bulunmayıp divan bir gazel ile başlar. Şair, gazellerinin büyük bir kısmını 5 beyit olarak kaleme almıştır. Divanda bulunan 196 gazel 5 beyit, 5 gazel 6 beyit, 36 gazel 7 beyit, 2 gazel 9 beyit, 1 gazel 10 beyit ve 1 gazel de 13 beyit olarak yazılmıştır. *Sabrî Divanı*'nda bulunan 264 manzumeden 241'i gazel, 1'i murabba, 1'i muhammes, 3'ü müseddes ve 3'ü de müfred nazım şeklidir. Geriye kalan 14 şiir ise hece veziyle yazılmıştır. *Sabrî Divanı*'nda elifbanın bütün harfleriyle manzume kaleme alınmıştır. Bu harflerden elif, ra, kef, mim ve he, en çok şiir yazılan harflerdir. Buna göre he (23), kef (24), mim (24), ra (23) ve elif harfi ile (20) şiir yazılmıştır. Gazeller Hurûfû'l-Kâfiyetü'l-Elif, Hurûfû'l-Kâfiyetü'l-Bâ gibi başlıklar altında verilir. Divanda yer alan gazelin dışındaki murabba, muhammes, müseddes ve müfred gibi nazım şekilleri herhangi bir tertibe bağlı olarak değil kafiyeyle bağlı olarak sıralanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

SABRÎ DİVANÎ'NDA DİNÎ UNSURLAR

Din; inanç, yol, adet, töre, bağ ve kulluk gibi anlamlara gelmektedir. Kavramsal olarak din, insanüstü bir güce yönelik inanç, ibadet ve ahlakî kuralları içeren bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Din, bireyin zorunlu olmadığı düşünülen ancak kabul ettiği üstün bir varlık ile ilişkisini belirleyen ve bu doğrultuda iman, ibadet ve davranışlarını düzenleyen bir inanç yolu olarak ifade edilebilir (Sargut, 2018: 11).

Sabri Divanı, içerdiği zengin dinî ve tasavvufî unsurlarla klasik Türk edebiyatının manevî yönünü yansıtan önemli bir eserdir. Din kavramı, temel olarak inanç, ibadet, ahlâk ve kulluk gibi öğeleri içeren bir sistem olarak tanımlanır. Bu bağlamda Sabrî, divanında İslam inanç esaslarını esas alan bir yaklaşım sergilemekte; Allah'a olan bağlılığını, peygamber sevgisini, Ehl-i Beyt'e duyduğu hürmeti ve tasavvufî eğilimlerini şiirsel bir dil ile ifade etmektedir. Sabri'nin şiirlerinde yer alan dinî unsurlar, yalnızca bir bilgi aktarımı veya geleneksel motif kullanımı değil, samimi bir inanç ve içten gelen bir teslimiyetin ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Divandaki beyitlerde Allah'ın birliği, kudreti, merhameti ve affediciliği sıklıkla vurgulanmakta, bu bağlamda ayet ve hadislerden yapılan iktibaslarla dinî metinlere atıfta bulunmaktadır. Sabri, özellikle Allah'ın isimlerini anarak O'na niyazda bulunmakta; kulluğun anlamını tevazu, sabır ve ihlâs ekseninde açıklamaktadır. Ayrıca, peygamber sevgisi, na't türündeki manzumelerinde yoğun şekilde işlenmiş; Hz. Muhammed'in üstün vasıfları övgüyle dile getirilmiştir. Sabri'nin divanında Ehl-i Beyt'e duyduğu derin sevgi de dikkat çekicidir. Hz. Ali başta olmak üzere Ehl-i Beyt mensuplarına duyulan muhabbet, şiirlerine güçlü bir dinî-siyasi duruş kazandırmakta ve şairin mezhebî eğilimleri hakkında da ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla Sabri Divanı'nda dinî unsurlar, hem klasik şiirin geleneğine uygun olarak estetik bir söylem içinde sunulmuş hem de şairin kişisel inanç dünyasının yansımalarını barındıran özgün bir içerik kazanmıştır.

Çalışmanın bu bölümü; İman Esasları, İbadet, Diğer Dinî Unsurlar, Diğer Dinler, Ayet ve Hadis İktibasları, Dinî ve İlmi Mekânlar ve Dinî Şahsiyetler olmak üzere yedi alt başlıkla ayrıntılı şekilde aşağıda izah edilmiştir.

2.1. İMAN ESASLARI

İtikad, yani iman, Allah Teâlâ'nın buyruklarını kabul etmek, bu buyrukları insanlara iletmekle görevlendirilmiş peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak şeklinde tanımlanmaktadır. İtikad, dinî çalışmalar kapsamında en çok merak edilen, üzerinde durulan ve ayrıntılı olarak incelenen konulardan biridir. Bunun nedeni, dinin temelinde imanın yer alması ve bireysel yaşamın tüm yönlerinin bu temel doğrultusunda anlam kazanmasıdır (Sinanoğlu, 2000: 212-213).

Bu dörtlükte dört halifeye olan sevgi, tüm peygamberlere olan iman, dünyanın yaratılışından önceki tevhid inancına vurgu yapılmaktadır.

O vakitden sevdük çehâr yâri

Yüz yigirmi dört bin peygamberânı

Yoğ iken cihânun nâmı nişânı

Lâ ilâhâ illâ diyenlerdenüz (İ. 97/2)

(O zamandan beri dört dostu -dört halifeyi- sevdik, yüz yirmi dört bin peygambere inandık, dünya henüz yokken, adı sanı bilinmezken, biz: ‘‘Allah’tan başka ilah yoktur.’’ diyenlerdeniz.)

Aşağıdaki beyitte kişinin Allah’a, ahiret gününde affedilmeyi ve değerli kılınmayı dileyerek yaptığı bir duayı ifade eder. Mahşer günü, insanların hesap vereceği gün olduğu için burada kul, Allah’tan o gün rezil olmamayı ve affedilmeyi talep ederek ahiret inancını ön plana çıkarmaktadır.

Kâlûmi hâle mübeddel kıl İlâhî yarın

Rûz-ı mahşerde hemân hor hakîr itme beni (G. 254/5)

(Ey İlâhî! Bugünkü hâlimi yarın mahşer gününde değiştirmiş ol, mahşer günü beni hor ve aşağılık durumda bırakma.)

Beyit, Allah’tan yardım ve destek isteyen bir kulun duasını yansıtır. Kişi burada, kendini aciz bir kul olarak nitelendiriyor ve Allah’tan ölüm gecesinde ona yardımcı olması, destek vermesi için yalvarıyor. Ölümden sonraki ahiret safhasında kolaylık diliyor.

Bende-i ‘âciz-i Sabrî’ye İlâhî ‘avn it

Kıl musahhar ana ol rûh-ı revânum bu gice (G. 221/7)

(Ey Allah'ım, aciz kulun Sabrî'ye yardım et, bu gece ruhumu ona musahhar - itaat eder, yardımcı- kıl.)

Aşağıdaki dörtlükte, kalpleri sertlikten arındırmak, Allah'ın sözünü (Kur'an'ı) dile getirmek, tevhid inancını (Lâ ilâhe illallah) ve Peygamberimizin (s.a.v) ismini (Muhammed Resulullah) her zaman anmanın önemi vurgulanıyor. Âşıkler ve Allah'a yönelen salıkların, bu duasını sürekli yapması gerektiği anlatılmaktadır.

Kâf kasâvetten tehî koyma kulûbın bir zamân

Kef kelâmullâhı bırakma dilünden sâlikân

Lâm Lâilahailallah oku ey 'âşıkân

Mîm Muhammed Resûlullâh cihâna evvelâ (N. 17/6)

(Kalbini sertliğe açık tutma. Ey yolcular, Allah'ın kelimini, sözünü dilinizden bırakmayın! Ey 'âşıklar, 'Lâ ilâhe illallah Muhammed Resulullah'' sözünü okuyun ve cümlesini dünyaya duyurun.)

2.1.1. Allah Teâlâ'ya İman

İmanın en temel ve birinci aşaması, Allah Teâlâ'ya iman etmektir. Zira iman sürecindeki en önemli adım, Allah Teâlâ'nın varlığını kalben kabul etmek ve bu inancı söz ile beyan etmektir. Allah Teâlâ'ya iman, İslam inancının yanı sıra diğer bütün semavi dinlerin temelini oluşturmaktadır. Allah Teâlâ'ya iman olmaksızın O'nun indirdiği kutsal kitaplara, gönderdiği peygamberlere, yarattığı meleklerle, ahiret gününe, hayır ve şerrin her şeyin O'ndan geldiğine ve nihayetinde O'na dönüşe inanmak bile incelenebilir bir konu olarak ele alınmaz. Bu nedenle, öncelikli olarak O'nun varlığını ve birliğini ispat etmek, zorunlu bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır (Aydın, 1969: 32).

2.1.1.1. Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ-i Hüsnâ terimi, Allah Teâlâ'nın isimlerini ifade eder ve "en güzel isimler" anlamına gelmektedir. Bu ifade, ayet ve hadislerde "el-esmâ'ü'l-hüsnâ" şeklinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu belirtilmiş ve bu isimlerle O'na dua edilmesi tavsiye edilmiştir. Bir hadis-i şerifte ise, Allah Teâlâ'nın 99 isme sahip olduğu ve bu isimleri ezberleyen kimsenin cennete gireceği ifade edilmiştir. Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları, O'nun varlığının niteliklerini ve sahip olduğu

mahiyetleri bildirir. Bu isim ve sıfatlar, yaygın olarak 99 adet olarak bilinse de aslında bu sayı ile sınırlı değildir; 99 sayısı burada çokluğu ifade eden bir kinaye olarak kullanılmaktadır. İlgili hadisler, bu isim ve sıfatların 99 adetle sınırlı olmadığını, yalnızca bu güzel isimleri sayanların cennete gireceğini ifade etmektedir. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın hadislerde belirtilmeyen ancak *Kur'an-ı Kerim*'de yer alan birçok başka isim ve sıfatı da bulunmaktadır (Ş. Uzun, 2012: 72).

Allah Teâlâ'nın isimleri gerçekte sonsuzdur ve herhangi bir sınırı yoktur. Zira bu isimler, Allah Teâlâ'nın mülkünü kapsayan mertebeleri yansıtmaktadır ve bu mertebelerin nihayete erdirilerek açıklanması mümkün değildir. Bu isimler, Allah Teâlâ'nın fiilleriyle özdeş niteliktedir. Dolayısıyla, O'nun fiillerinin ne bu dünyada ne de ahirette sona ermesi söz konusu olmamaktadır (Konevî, 2013: 14).

Allah'ın adlarının geçtiği beyitlerde, şairin Allah'a olan derin inancını ve manevî bağlılığını açıkça görüyoruz. Allah'ın adlarını zikrederek başlayan veya O'nun kudretine, merhametine, adaletine atıfta bulunan ifadeler, şairin dinî ve tasavvufî değerlere içten bir bağlılık beslediğini gösteriyor. Şairin Allah'a olan inancı, yalnızca kelimelerde kalmayıp, ilahî aşk ve teslimiyet içinde bir yolculuk arayışı olarak da ortaya çıkıyor. Allah'a derin bir sevgi, itaat ve teslimiyetle yönelen şair, Allah'ın merhamet, adalet ve kudret gibi sıfatlarını sıkça öne çıkararak O'na olan saygısını ve hayranlığını dile getiriyor. Bu, onun İslamî ve tasavvufî bir dünya görüşüne sahip olduğunu, Allah'ı tüm varlıkların merkezi ve en yüce otorite olarak kabul ettiğini gösteriyor. Allah'ın adlarının ve ilahî çağrılarının yer aldığı beyitler, şairin Allah'a duyduğu yakınlığı ve bu yolda gösterdiği içsel arayışı açıkça ortaya koymaktadır.

Sabrî Dîvânı'nda, sırasıyla Allah, Bârî, Celal, Gaffar, Gafûr, Hak, Rahim ve Rahman olmak üzere Allah Teâlâ'nın toplam sekiz Esmâ-i Hüsnâ adlarına; Gıyâs, Hû, Hüda, İlâh, Mevlâ, Rab, Settâr ve Yezdan olmak üzere yine sekiz adet Esmâ-i Hüsnâ haricindeki isimlerine yer verilmiştir. Bu isimler başlıklar hâlinde alfabetik sırayla aşağıda izah edilmiştir.

2.1.1.1.1. Allah

Klâsik şiirde, hakiki sevgili Allah'tır. Sevgili demek olan yâr, maşuk, mahbûb ve canan kelimeleri tasavvufta hakiki sevgili olan Allah'ı simgeler (Üstüner, 2014: 131). Allah mefhumu klâsik şiirin temel yapı taşıdır. Hangi yola çıkılırsa çıkılsın yolun sonu

mutlaka sevgiliye çıkar. Çünkü âşık sevgiliye kavuşacağı günü iple çekmektedir. Çektiği eziyetler ona hoş gelir ve bu eziyetlerden adeta zevk alır.

Sevgili, ezeli ve ebedidir. Âlem ise sonradan yaratılmış ve geçicidir. Allah'ın sıfatları, zâtı, gücü, kuvveti ve marifeti bütün cihanı kaplamıştır. O tektir; eşi ve benzeri yoktur. Mekâna sığdırılması söz konusu dahi olamaz. Herhangi bir suret ve şekille bir ilişkisi yoktur. Korku, hüznün ve hastalık çekmez. Âciz değildir. Hiçbir şey yokken O vardı. Her şey O'na muhtaç olmasına rağmen O'nun hiç kimseye ihtiyacı yoktur. İstedğini anında oldurur veya yok eder. Bunun için “kün (ol!)” demesi yeterlidir. Her şeyi bilir ve O'nun izni olmadan bir yaprak bile kıpırdıyamaz. Doksan dokuz ismi vardır ve her birinin farklı faziletleri vardır. Görür, duyar, söyler ama bunlar için herhangi bir organa ihtiyaç duymaz. Peygamberlere vahiy yoluyla bilgiler gönderir. İnsan O'ndan bir parçadır ve O'na ulaşmayı diler (Pala, 2004: 21).

Sabrî Divanı'nın birinci gazeline besmeleyle başlamış ve Rabb (Allah)'a şükcrünü dile getirmiştir. Bir işe besmele ile yani Allah'ın adıyla başlamak demek o işin kolay olacağına delalettir. Kur'an'ın ilk ayeti olan “Bismillahirrahmanirrahim”i okumaya teşvik eder. Her nefeste Allah'ın adını anmayı öğütler. Şair, gönle seslenerek, Allah'ın adını her an, her nefeste zikretmenin önemini vurgular.

Şair, her işin başlangıcında ve her nefeste Allah'ın adını anmayı öğütler. Bu, hem bir ibadet biçimi hem de sürekli bir manevî farkındalık hali olarak yorumlanabilir. Beyit, İslam'ın temel öğretilerinden olan Allah'ı anma (zikir) ve O'na bağlılık temasını işler. Şair, okuyucuya ve kendi gönlüne sürekli olarak Allah'ın adını zikretmeyi hatırlatır:

Oku bismi'llâhî'r-rahmânî'r-rahîmi ibtidâ

Her nefes vird eyle bu ism-i şerîfi ey dilâ (G. 1/1)

(Başlangıçta “Bismillahirrahmanirrahim” oku, ey gönül, her nefeste bu şerefli ismi zikret.)

Besmeleyle başlanan işlerin ahiri hamd ile tamamlanır. Şair, Allah'a hamd eder, yani O'nu över. Allah'ın yaratıcı gücünü ve yüceliğini vurgular. Aşağıdaki beyit, divan şiirinde Allah'ın yaratıcı gücünü ve evrendeki yüceliğini dile getirir. Şair, Allah'a olan hamdini ifade ederken, O'nun kudretiyle evreni yarattığını vurgular. Kur'an'da geçen “Kün” emri, Allah'ın sadece “Ol” demesiyle her şeyin varlık bulunduğunu ifade eder. Bu,

Allah'ın mutlak kudretini ve iradesini gösterir:

Dahi hamdü bî-had ol **Allâh'a** kim halk eyledi

Kâf nûndan on sekiz bin âlemi kıldı nümâ (G. 1/2)

(Sonsuz hamd, evreni yaratan Allah'a olsun, Kaf ve Nun harfleriyle on sekiz bin âlemi gösterdi.)

Allah yolunda fedakârlık yapanlara ve bu uğurda başını ve canını feda edenlere bir selam gönderilmektedir. İkinci mısradaki ise Hallac-ı Mansur'a (Mansur bin Hallac) atıf vardır. Hallac-ı Mansur, "Enel Hak" (Ben Hakk'ım) sözünden dolayı tasavvufî bir anlayışla Allah'a olan yakınlığı ifade ettiği için, dönemin otoritelerince yanlış anlaşılmış ve idam edilmiştir. Bu beyit, onun Allah yolundaki fedakârlığını ve bağlılığını saygıyla anmaktadır:

Essela baş u canundan gecen **Allah** için

Essela ber-dar olan Mansur'a her dem essela (G. 4/5)

(Allah için başından ve canından geçenlere selam olsun, darağacında asılı olan Mansur'a her daim selam olsun.)

Allah'ı anmanın, Bismillah diyerek işe başlamanın, düşünerek hareket etmenin ve tembellikten, tembel kişilerden uzak durmanın önemine vurgu yapılmaktadır:

Elif **Allah'ı** getir her dem lisâna evvelâ

Bâ-i bismillâh kıl vird-i zebâna evvelâ

Tâ tefekkür eyle evvel her şeyün encâmını

Se sakîl kesden berî ol her zamâna evvelâ (N. 17/1)

(Öncelikle, her an diline Allah'ı getir; ilk olarak dilinde "Bismillah"ı vird (zikr) eyle, önce her şeyin sonunu düşünerek tefekkür et ve daima ağır, tembel kişiden uzak dur.)

Aşığın sevgiliye duyduğu derin hayranlık ifade edilmektedir. "Âlem tâbî" ifadesi, sevgilinin yüzünün âlemi aydınlatan parlaklığını, ışığını betimler; sevgilinin güzelliği beyit boyunca yoğun bir hayranlıkla övülmektedir:

Âşıkam bin cânla ruhsâr-ı 'âlem tâbuna

Allah Allah ne beyâzdur reng-i gerdânun senün (G. 153/2)

(Bin canla âlemi aydınlatan o parlak yüzüne âşığım. Allah Allah! Senin boynunun rengi ne kadar beyazdır.)

Beyitte ‘Li-ma’allâh’ ifadesi, Allah'a ait bir sırrı anlamak ve O'na yakınlaşmak için bir arayışa işaret eder. ‘Dîvâne dil’ (deli gönül) ise, Allah'a olan derin sevgiyi ve bağlılığı ifade eder; kişi, bu sevgiyi ve bağlılığı her şeyin önünde tutmalıdır. Ayrıca sürekli Allah’ı anarak O'nun bilgisini ve sırrını öğrenmenin önemi vurgulanır:

Li-ma’allâh sırrına vâkıf isen dîvâne dil

Men’aref dersin oku dâ’im düriş **Allâh** ile (G. 222/3)

(Ey deli gönül, eğer Allah’ın sırrına vakıf isen, her zaman “Allah” diyerek O'nun bilgisini oku ve öğren.)

Bu beyitte, kişinin yüzündeki ışık ve güzellik, Allah tarafından yaratılmış olarak övülmektedir. “Münevver tal’atün” ifadesi, ışık saçan, aydınlık bir yüzü tanımlar. “Maşallah” ise, güzel bir şey karşısında hayranlık ve takdir bildiren bir ifadedir:

Münevver tal’atün halk itmiş **Allâh**

Ne gökçek hüsnünüz var mâşaallâh (G. 230/1)

(Yüzü aydınlık, ışık saçan bir varlık yaratmış Allah; ne güzel bir yüzünüz var, maşallah!)

2.1.1.1.2. Bârî

Yoktan var eden anlamını taşıdığı için, yaratılan kulların bu isim üzerinde hiçbir etkisi bulunmamaktadır (Gazâli, 2005: 86-87). “Bârî” kelimesi, Arapça kökenli bir terim olup “yaratıcı” veya “yaratmayı bilen” anlamına gelir. İslam inancında, Allah’ın isimlerinden biri olan Bârî Allah’ın yaratma gücünü ve her şeyi yoktan var etme yeteneğini ifade eder. Bârî evrendeki her varlığın, canlı veya cansız, Allah tarafından yaratıldığını ve O'nun iradesiyle varlık bulduğunu vurgular. Bu isim, aynı zamanda Allah’ın benzersiz yaratma özelliklerini ve her şeyin mükemmel bir şekilde düzenlenmesini simgeler.

Allah’ın Peygamber Efendimizi (s.a.v.) ahiret hayatını insanlara bildirmek ve onları hakikate davet etmek için gönderdiği ifade ediliyor:

‘Ukbâyı beyân itmek için **Bârî** Te’âlâ

Gönderdi seni eylemedi dehr ile meb’ûs (G. 38/4)

(Yüce Allah! Ahireti açıklamak için seni gönderdi. Seni dünya ile (dünya için) resul eylemedi.)

“Hasm-ı Bârî” ifadesi, Allah’ı düşman olarak algılayan bir durumu ifade ediyor. Şair, bu durumda olan bir kişinin Allah’tan korkmadığını sorguluyor. Yani, Yaratıcı’nın yüceliği ve kudreti karşısında bir korkunun olmaması düşündürücü bir durum. Bir kişinin Yaratıcı’dan korkmamasını büyük bir inkâr olarak görüyor ve bu durumu şaşırtıcı buluyor. Yani, bir insanın yaratıcısına karşı duyarsız kalması, onun ruhsal durumunu sorgulayan bir yaklaşım. “Mel’ûn” lanetlenmiş, kötü olarak nitelenen bir durumdur. Şair, insanın nefisine atıfta bulunuyor; nefis, insanın kötü arzularını ve eğilimlerini temsil eder. Yani, bu beyitte insana içindeki kötü eğilimlerin, yaratıcı karşısında duyarsızlığa neden olduğu ifade ediliyor. Özetle, insanın nefsinin kötü yönleri nedeniyle yaratıcı’ya karşı bir saygı duymadığı ve bunun ne kadar tehlikeli ve şaşırtıcı bir durum olduğunu dile getiriyor. Şair, bu durumu sorgularken okuyucuyu da düşünmeye teşvik ediyor:

Korkmadun mı hasm-ı **Bârî**’den ‘aceb

Bu ne münkirlik ayâ mel’ûn nefis (G. 103/3)

(Acaba Allah’ın düşmanlığından korkmadın mı? Bu ne büyük inkârcılık, ey lanetli nefis?)

Allah’a yöneltlen bir yakarış ve sorgulama vardır. Müminlerin başına gelen sıkıntılardan dolayı Allah’a niyaz edilmekte, bu durumun sebebinin insanların isyanları olup olmadığı sorgulanmaktadır. İman edenlere düşman olan, ahlaken düşük ya da zararlı olarak görülen inkârcıların Müslümanlara musallat kılınmasının nedeni sorgulanmaktadır:

Bilmem nedür ‘isyânumuz ey **Bârî** Te’âlâ

Mü’ minlere kıldun denî küffâr musallat (G. 118/3)

(Ey Yüce Allah! Bilmem, isyanımız nedir ki, Müminlere alçak kâfirleri musallat kıldın.)

Peygamber Efendimize (s.a.v.) olan sevgi ve hürmet ifade ediliyor. Beyit, Peygamberimizin yaratılışın sebebi olarak kabul edildiği “Levlâke levlâk” (Sen

olmasaydın, âlemleri yaratmazdım) hadis-i kudsisine atıfta bulunmaktadır. Allah'ın âlemleri peygamber efendimiz hürmetine yarattığı vurgulanmaktadır:

Sana kim itmesün ta'zîm ü tekrîm yâ Resûlallâh

Senün hakkında buyurdı Cenâb-ı **Bârî** çün levlâk (G. 144/2)

(Ey Allah'ın Resulü! Kim sana saygı ve hürmet göstermesin ki? Çünkü Cenâb-ı Allah, senin hakkında "Sen olmasaydın (âlemleri yaratmazdım)" buyurdu.)

2.1.1.1.3. Celal

Allah Teâlâ, izzet ve kudretin mutlak sahibidir. Zâtı, sıfatları ve varlığı, her türlü beşerî kavrayışın ötesindedir ve ne zamanla ne de mekânla sınırlıdır. Ancak O, her zaman ve her yerde mevcut ve hazırdır. O'nun ilmi, insan aklının kavrama kapasitesini aşan bir derinliğe sahiptir. Her şey Allah Teâlâ'ya malumdur ve kudreti, evrendeki en küçük parçacıkları dahi kuşatacak şekilde her şeyi kapsamaktadır (Bayraktaroğlu, 2018: 103). *Kur'an-ı Kerim*'de "Zü'l-celâl" tamlaması, aynı anlama gelecek şekilde iki farklı ayette geçmektedir (Topaloğlu, 1993: 267).

Celal ism-i şerifi bir beyitte geçmektedir. Beyitte, her şeyin Allah'ın takdirine ve iradesine bağlı olduğu vurgulanmaktadır. İnsanların müdahalesi, Allah'ın takdirine karşı hiçbir etkisi olamaz. Allah'ın iradesi her şeyin üzerinde olduğuna dair bir teslimiyet ifadesi bulunur:

Hudâ-yı Zü'l-Celâl'ün olmasa bir şeyde takdiri

Bu tedbiri benî âdemle olmaz asla tağyîri (G. 160/1)

(Eğer Zü'l-Celâl tarafından bir şeyin takdiri olmasaydı, insanların tedbiri (yönetimi) ile asla değişmezdi.)

2.1.1.1.4. Gaffâr

Gafr terimi, anlam olarak gizlemek, örtmek ve kirlenmekten korumak amacıyla bir şeyin üstünü kapatmak anlamlarına gelmektedir. Dinî bağlamda ise, sürekli ve çokça affeden, günahların ne kadar sık işlenirse işlensin yine de bağışlayıcı olan bir özelliği ifade eder. Gaffâr ismi, *Kur'an-ı Kerim*'de beş ayette, hata ve eksiklikleri örten bir nitelikle Allah Teâlâ'yı tanımlamak için kullanılmaktadır (Yurdagör, 2006: 97).

Beyit, Allah'ın affedici (Gaffâr) ismine işaret eder. Şair, Allah'a uygun bir ameli olmadığını, ancak çok sayıda günah işlediğini kabul eder. Yine de, Allah'ın affediciliğine güvenerek, O'ndan bağışlanma dilemektedir. Şair, hem kendi acizliğini hem de Allah'ın affediciliğini dile getiriyor. Şair, Allah'a uygun, yeterli bir ameli olmadığını ifade ederken, kendi günahlarının çokluğunu da itiraf etmektedir. Ancak, burada önemli olan, şairin 'Hazret-i Gaffâr' ismine yaptığı vurgu ve O'na olan güvenidir. Şair, yaptıklarının ve işlediği günahların farkında olduğunu belirterek, Allah'ın affına sığınır. Beyitteki bu açıklık, aslında insanın her zaman Allah'a yönelmesi ve O'nun affedici sıfatına güvenmesi gerektiğine dair bir tasavvufî anlayışı yansıtır. Şairin, kendi günahlarını ve eksikliklerini kabul etmesi, onun Allah'a olan teslimiyetini ve içsel arınma çabasını ortaya koyar. Bu, tasavvufî bir yaklaşımda, kişinin nefsin tanıması ve Allah'a yönelmesinin gerekliliğini vurgular:

Yok bir 'amelüm Hazret-i **Gaffâr**'a münâsib

Çokdur günehüm iş bu günâh-kâre münâsib (G. 22/1)

(Hazret-i Gaffâr'a (Allah'a) uygun bir amelim yok, ama bu günahkâr kuluna uygun günahım çoktur.)

Şair, işlediği çok sayıda günahın kendisine kurtuluş sağlamadığını kabul eder, ancak Allah'ın "rahmet-i Gaffâr"ının (affedici rahmetinin) kendisine ulaşması durumunda kurtuluşun mümkün olacağını ifade eder. Gaffâr, Allah'ın bağışlayıcı ismi olup, şairin umudu ve sığınağıdır. Allah'ın rahmetine güvenerek O'na sığınmayı ve kurtuluşu O'ndan beklemeyi anlatan derin bir teslimiyet duygusu taşır:

Kurtulma ne mümkün bu kadar zenbile yârın

Olursa ne hoş rahmet-i **Gaffâr** musallat (G. 118/6)

(Yarın bu kadar günah yüküyle kurtulmak mümkün değil, ama Allah'ın affedici rahmeti üzerime yağarsa, ne hoş!)

Allah'ın 'Settâr' ve 'Gaffâr' isimlerine olan güvenini ifade eder. Settâr, Allah'ın gizleyen, örtücü özelliğini, Gaffâr ise affedici, bağışlayıcı özelliğini simgeler. Şair, geçmişte nefesine zulmettiğini kabul eder ve Allah'a sığınarak O'nun affını dilemektedir. 'Şâh-ı hünkâr' ifadesi, Allah'a hitaben kullanılan bir ifadedir, burada şair, Allah'ın

büyüklüğüne ve kudretine sığınır. Beyit Allah'ın affediciliğine olan derin güven ve nefsin hatalarından pişmanlıkla tövbe etme isteğini yansıtır:

Yüzüm tutdum o Settâr'e yönüm döndüm o **Gaffar**'a

Niyâzum şâh-ı hünkâra zalemtü nefsi fağfırî (G. 246/6)

(Yüzümü o Settâr'a döndüm. Yönümü o Gaffâr'a çevirdim, Ben nefsimi zulmettim, ey şanlı Hünkâr, beni affet.)

2.1.1.1.5. Gafûr

Gafûr ismi, Gaffâr ism-i şerifinde olduğu gibi gafr kökünden türetilmiş bir sıfattır ve birinin kusurunu örten, suçunu bağışlayan anlamını taşımaktadır (Topaloğlu, 1996: 286).

Beyitte, kişinin işlediği günahların, Allah'ın 'Gafûr' ismiyle affedilebileceği vurgulanır. 'Gafûr', Allah'ın affedici, bağışlayıcı özelliğini belirtir. Şair, her türlü günah ve yanlış davranış için Allah'tan affedilme umudu taşır ve bu affin üzüntülerini giderdiğini ifade eder:

Olsa ne kadar ma'siyet-i şugl ü günâhum

Billâh **Gafûr** ismün ile def'-i melâlüm (G. 193/3)

(Ne kadar günah ve kötü amelim olsa da, Allah'ın Gafûr ismiyle, üzüntülerimi gideririm.)

2.1.1.1.6. Hak

“Hak” terimi, sözlüklerde “batıl” kelimesinin zıt anlamı olarak tanımlanmıştır. *Kur'an-ı Kerim*'de, Allah Teâlâ dışındaki tüm varlıkların ibadet konusu olarak “batıl” olarak nitelendirildiği belirtilmiştir (Yurdagür, 2006: 175-176). “Hak” ismi, Allah'ın adalet, doğruluk ve mutlak gerçekliği simgeleyen yönüne vurgu yaparak, ilahi kudretin ve hakikatin bir temsili olarak kullanılıyor. Allah'ın “Hak” ismi, aynı zamanda varlık âleminde değişmez, sonsuz ve doğru olanı ifade eder.

Beyitlerdeki kullanımlarında şair, “Hak” ismini özellikle, Allah'ın ilahi düzeni ve adaleti sağladığını, insanların ise bu düzene uyması gerektiğini vurgulamak amacıyla kullanıyor. Örneğin, “*Hak kıldı anâ lâ'net*” ifadesinde, Allah'ın kibir ve enaniyet içinde olanlara lanet ettiği belirtiliyor. Bu kullanımda “Hak” ismi, Allah'ın adalet ve kudretini,

ayrıca neyin doğru, neyin yanlış olduğuna dair ilahi hükmü belirlediğini ima ediyor. Benlik davası güdenlerin Hak'tan uzak oldukları vurgusu, Allah'ın adaletinin insanın içsel arınması ve benlikten kurtulması gerektiğini belirleyen bir ölçü olduğunu gösteriyor. Allah'ın “*Hak*” ismi aynı zamanda bir hidayet kaynağı olarak görünüyor; yani şair, Hakk'a yönelmenin, O'na güvenmenin ve O'nun adaletine teslim olmanın insanı doğru yola ileteceğini ifade ediyor. Şair, “*Hak*” ismiyle Allah'ın evrenin mutlak hâkimi olduğunu vurgularken, aynı zamanda kişinin bu dünyadaki varlık gayesinin de O'nun iradesine uymak olduğunu ima ediyor. Allah'ın “*Hak*” olarak tanınması, insanın içsel yolculuğunda benliğinden arınarak, adalet ve doğruluk yolunda Allah'a yakınlaşmayı hedeflemesi gerektiğini vurgulayan bir çağrıdır.

Şair, ‘Hak ide hoş intihâ’ diyerek Allah'tan bu eserin sonunda hayırlı bir sonuç vermesini diliyor. İslamî geleneklerde yaygın olan, her işe Allah'ın adıyla başlama ve hayırlı bir son dileme teması işlenmiştir:

Besmeleyle hamdeleyle salveyle evvelâ

Çünkü yazdum bu dîvanı **Hak** ide hoş intihâ (G. 2/1)

(Öncelikle Allah'ın adıyla başlayarak, Allah'a hamd ederek ve Peygamber'e selam göndererek yazmaya başladım bu divanı. Allah, sonunu güzel kılsın.)

Bir kimsenin başkalarına muhtaç olmadan yaşayabilmesinin Allah'ın büyük bir nimeti olduğuna vurgu yapıyor. ‘İhtiyâc-ı zümre-i peykâne kılmaz Hak seni’ ifadesiyle, Allah'ın kişiyi hizmetkârlara (yani başkalarının yardımına) muhtaç bırakmaması, kişinin kendi kendine yetebilmesi için dua ediliyor. Ardından, okuyucuyu bu durumun ne kadar büyük bir lütuf olduğunu düşünmeye davet ediyor. İnsanın bağımsızlığını, kimseye muhtaç olmadan yaşayabilmesini, Allah'ın değerli bir ihsanı olarak görüyor ve kişinin bunu şükrederek, düşünerek değerlendirmesi gerektiğini anlatıyor:

İhtiyâc-ı zümre-i peykâne kılmaz **Hak** seni

Bir tefekkür eyle bu ihsân ne devlettür sana (G. 3/2)

(Allah seni hizmetkârlar topluluğuna muhtaç kılmıyor; bir düşün, bu ihsan (nimet) senin için ne büyük bir bahtiyarlıktır.)

İslam inancına göre, Hak Teâlâ yaratılmış olan ruhlara, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sorduğunda, ruhlar bu soruya ‘*belâ*’ yani ‘evet’ diyerek yanıt vermiştir. Şair

burada kendisinin ve aynı inancı paylaşanların, Allah'ın birliğine ilk iman eden ruhlardan olduğunu ifade ediyor. Beyitte geçen 'vahdet bezmi,' mecazi bir anlatımla, tüm varlıkların Allah'ın birliğini kabul ettiği, manevî bir topluluk veya buluşma anlamına gelir. 'Bâtın yüzünde' ifadesi ise, Allah'ın birliğini içtenlikle ve derin bir şekilde kabul etmeyi simgeler. Şair, bu birliği içsel bir sadakatle tasdik edenlerden olduklarını belirterek imanının kökenine ve bağlılığına vurgu yapmaktadır:

Hitâb-ı evvelde elest sözünde

En evvel biz belâ diyenlerdenüz

O vahdet bezminde bâtın yüzünde

Birdür **Hak** evvelâ diyenlerdenüz (İ. 97/1)

(İlk hitapta, elest sözünde biz, ilk olarak 'evet' diyenlerdeniz. O birlik meclisinde, içsel yüzümüzle, 'Öncelikle Allah birdir' diyenlerdeniz.)

Sabrî, iltisak ettiği şeyhe düşmanlık eden ya da ona zarar vermek isteyen kişilere Allah'ın lanetinin yoldaş olmasını Hak'tan diliyor. Şeyhine yönelik kötülük düşüncesi veya niyetinin ilahi adaletle cezalandırılacağını ima ediyor. Allah'ın laneti, İslam kültüründe en ağır cezalar arasında kabul edilir; dolayısıyla şair, tarikat liderine karşı kötü niyet taşıyanların Allah tarafından cezalandırılacağına dair bir uyarıda bulunuyor:

Sabrî kim kasd eylediyse şâhuma

Lâ'net-i **Hak** ana olmuşdur enîs (G. 103/5)

(Ey Sabrî, kim şâhuma kastetmişse, Allah'ın laneti onun yoldaşı olmuştur.)

Şair, Allah'ın insanları doğru yola yönlendirme yollarını anlatıyor. İlk dizede Allah'ın insanlara, yine insanlar aracılığıyla ders verdiği, onları uyardığı ifade ediliyor. İnsanlar, birbiri aracılığıyla öğrenir ve uyarılır. İkinci dizede ise 'aşk ehli' denilen, Allah'a derin bir aşkla bağlı olan kişilerin, genellikle manevî acılarla, yani yas ve matem ile uyarıldıkları anlatılıyor. Tasavvufta, aşk ehli olanların yaşadığı zorluk ve acılar, onların Allah'a daha yakın olmalarına vesile olur; bu acılar, onlar için bir tür arınma, bir farkındalık vesilesidir. Şair burada, Allah'ın aşk yolundaki kişilere sevgi yolunda sabırlı olmalarını öğretmek için zorluklar gönderdiğini ima ediyor.

Hak eyleyiser âdemi âdem ile îkâz

‘Aşk ehlin ider yâs ile mâtem ile îkâz (G. 121/1)

(Eğer Allah insanı insanla uyarırsa, Aşk ehline de yas ve matem ile uyarı verir.)

Şairin kendisini ‘‘Ene’l-Hak’’ diyerek darağacına sürüklemesi, aslında çok derin bir teslimiyetin ve aşkın simgesidir. ‘Ene’l-Hak’ (Ben Hakk’ım) ifadesi, Hallac-ı Mansur’un söylediği ve onu ölümlle cezalandırılmasına sebep olan bir ifadedir. Şair burada, tıpkı Mansur gibi, her türlü dünyevi bağlılık ve egodan sıyrılıp Allah’a mutlak teslimiyetle bir yolculuğa çıktığını belirtir. Kendini bu yolda adeta ‘ölüme’ göndermek, tasavvufta kişinin egosunun ölmesi ve Allah’a olan sevgisiyle her türlü dünyevi bağdan özgürleşmesi anlamına gelir. Bu beyit, aşk yolunda büyük bir fedakârlık ve teslimiyetin simgesi olup, ilahi aşkın ve gerçeğin peşinden gitmek için yapılan manevî yolculuğun çok büyük bedeller gerektirdiğini anlatır:

Mansûrveş âvîze-yi zûlf olmaga cânım

Kendümi ene’l-**Hak** diyerek dâra getürdüm (G. 175/3)

(Mansur gibi sevgilinin saçlarının başlısı olabilmek için canımı feda ettim.
Kendimi ‘Ben Hakkım’ diyerek darağacına getirdim.)

İlahi aşk yolculuğunun zorluklarına ve derinliğine dair öğütler veren şair, ‘‘Ârif’’ (yani bilgi sahibi ve bilge) kişinin, hakikati anlamak için önce yanlış düşünceleri yıkması gerektiğini söylüyor. Bu, manevî bilgeliğe ulaşmanın ilk adımını simgeliyor; insan, yanlış düşüncelerden arınmalı ve doğru olanı kabul etmelidir. Hakikatin sesini duymak için ‘‘kulaklarını kapamak’’ gibi bir davranışa yönelmesini istiyor. Yani, sadece dışarıdan duyduklarıyla yetinmek yerine, içsel bir dinleme ve farkındalık gereklidir. ‘Cevherin’denizden çıkarılabilmesi için önce denize dalmak gerektiği anlatılıyor. Bu, manevî değerlerin ancak derinleşerek ve zahmetli bir yolculuğa çıkılarak elde edilebileceğini simgeliyor. Aşk denizine sabırla ve dikkatle bu yolculuğa adım atmak gerektiği vurgulanıyor. Şairin tüm bu ifadeleriyle anlatmak istediği, manevî bir yolculuğun zorluklarla, sabırla ve çaba ile aşılabileceğidir. Hakikati bulmak ve aşkı deneyimlemek, yüzeysel bir çaba ile değil, derinleşerek ve kalpten bir arayışla mümkün olacaktır:

‘Ârif olan her hâtırı yıkar mı

Hak kelâmdan kulağını dıkar mı

Denize dalmazdan gevher çıkar mı

Bahr-i ‘aşka birden batırmayınca (İ. 219/3)

*(Bilge -ârif- olan her gönlü incitir mi? Hak sözüne kulağını tıkar mı mi?
Denize dalmadan değerli inci çıkar mı? Aşk denizine birden dalmadıkça.)*

2.1.1.1.7. Rahîm

Esirgeyen, merhamet sahibi ve bağışlayan anlamlarını taşıyan bu terim, dünyada kendisine inanıp emirlerine güzel bir şekilde uyanları ahirette nimetleriyle ödüllendirecek olan bir niteliği ifade etmektedir (Yurdagür, 2006: 72).

Allah’a hitaben, Sabrî’nin aşk yoluna adım attığını dile getirmektedir. ‘Rahîm’ ismi, Allah’ın merhametli özelliğine işaret eder. Şair, Allah’tan, kendisinin doğru yolu bulabilmesi için rehberlik ve lütuf talep etmektedir. Beyitteki tema, Allah’ın merhameti ve yardımıyla, doğru yolda ilerlemeyi dileme üzerine kuruludur:

Girdi râh-ı ‘aşkuna bu Sabrî kemter yâ **Rahîm**

Sen anı irşâd kıl lutfunı eyle reh-nümâ (G. 2/7)

(Bu Sabrî aşk yoluna girdi, ey Rahîm, O’nu doğru yola ilet, lütfunla ona rehber ol.)

‘Gıyâse’l-müstegısîn’ ifadesi, yardım isteyenlerin sığındığı yeri, yani Allah’ı ifade eder. Beyitte, Allah’a seslenilerek, Sabrî’ye merhamet ve rahmetle yardım edilmesi isteniyor. Şair, Allah’ın merhametini ve affedici gücünü dile getirerek, kişinin Allah’a yönelmesinin gerekliliğini vurgular:

Yâ gıyâse’l-müstegısîn yâ egısınâ yâ **Rahîm**

Rahmetunle yârgıla Sabrî gedâyı yâ Gıyâs (G. 40/5)

(Ey, yardıma koşanların sığındığı yer, ey en yüce, ey Rahîm! Ey Gıyâs, Rahmetinle kulun Sabrî’ye yardım et.)

2.1.1.1.8. Rahmân

Severek korumak ve merhamet etmek anlamına gelen bu terim, rahmet kökünden türetilmiştir. Şefkat ve merhamet eden, acıyan anlamlarını taşımaktadır (Topaloğlu, 2007:

415). Sabrî, işlediği hataların farkındadır ve Rahmân'ın rahmetine sığınmak için tekrar Allah'a yönelir. Şair, geçmişteki hatalarından pişmanlık duyduğunu ifade ederken, Allah'ın rahmetine sığınıp O'ndan af dilemektedir. 'Mücedded' kelimesi, tekrar, yenilenmiş bir dilek anlamında kullanılmıştır, yani şair, rahmeti yeniden dilemektedir.:

Sabrî gibi her dürlü hatâ eyledüm ancak

Geldüm dileyü rahmet-i **Rahmân**'a mücedded (G. 61/5)

(Sabrî gibi her türlü hata işledim, ancak geldim, Rahmân'ın (Allah'ın) rahmetini tekrar dileyerek.)

Allah'a secde etmenin ve doğru yolda olmanın önemini vurgular. İrşâd, burada doğru yola iletmek, rehberlik etmek anlamına gelir. Şair, sûfiye sorar: Allah'a secde etmek gibi temel bir ibadeti unutmuşken, hangi amellerle doğru yola yöneltilmeye layık olduğunu sorgular. Beyit, insanın manevî sorumluluklarını yerine getirmesi ve Allah'a olan kulluğunun gerekliliği üzerine bir öğüttür:

Kangı 'amelünle olasun lââyık-ı irşâd

Ey sûfî yürü secde-i **Rahmânı** unuttun (G. 152/3)

(Ey sûfî, hangi amelle layık oldun sen doğru yola iletmeye, yürü Rahmân'a secde etmeyi unuttun.)

Allah'a yakınlık ve manevî bir derinlik arayışını dile getiriyor. Hülyânuz (rüya gibi) ifadesi, şairin bazen bu manevî halin bir hayal gibi veya derin bir düşünce halinde olduğunu belirtiyor. Bu beyitte, şairin manevî hali ve Allah'a yönelişi bir anlamda içsel bir yolculuğa çıkarak, farklı ruhsal halleri yaşaması anlatılmaktadır:

Gâh ve'n-necm ile Yâsîn-i kübrâ İhlâs

Gâh hülyânuz ile sûre-i **Rahmân** okuram (G. 152/3)

(Bazen Yâsîn sûresi ve İhlâs sûresi ile yıldız gibi parlarım, bazen de rüya gibi Rahmân Sûresi'ni okurum.)

2.1.1.2. Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ Haricindeki İsimleri

Allah Teâlâ'nın isimleri sonsuz çeşitlilikte olup, sınırı yoktur. Zira *Kur'an-ı Kerim*'de Allah'ın pek çok güzel ismi yer almakta ve bu isimlerle O'na dua etmemiz istenmektedir. Ayrıca, "De ki: İster Allah deyin, ister Rahmân deyin. Hangisini

söylerseniz söyleyin, en güzel isimler O’na aittir.’‘ (İsra, 110) buyrulmaktadır. Allah Teâlâ, yalnızca kendisine ait olan bu güzel isimleri belirlemiştir ve bu isimler, O’nu diğer tüm niteliklerden arındıran bir mükemmeliyete sahiptir. Cenâb-ı Hakk’a, bu isimler dışında herhangi bir isim vermek ya da O’na belirli fiiller nispet etmek, hiçbir kimsenin yetkisi dâhilinde değildir. Ancak, yalnızca Allah Teâlâ’nın yetki verdiği kişiler bu hususta söz sahibi olabilirler; bu da ancak şariat çerçevesinde mümkündür. Bunun yanı sıra, Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarının hakikatlerini en eksiksiz şekilde bilen varlıklar, peygamberlerdir ve onlar da yalnızca Allah Teâlâ’nın bildirdiği ölçüde bu bilgiyi edinmişlerdir (Konevî, 2013: 15).

Allah Teâlâ’nın Esmâ-i Hüsnâ olarak ayet ve hadislerle kabul edilen 99 adet ismi dışında çok sayıda farklı ismi vardır. Dîvânda Gıyas, Hû, Hudâ, İlâh, Mevlâ, Rab[b], Settâr ve Yezdân olmak üzere sekiz adet isim zikredilmiştir ve zikredilen bu isimler aşağıda alfabetik şekilde sıralanmış; örnek beyit ve bentlerle açıklanmıştır.

2.1.1.2.1. Gıyâs

Gıyas, ismi, İslam’da Allah’ın 99 güzel ismi (Esmâül Hüsnâ) arasında yer almaz. Ancak ‘‘Gıyas’’ kelimesi, Arapça kökenli olup, ‘‘yardımcı’’ veya ‘‘rehber’’ anlamında Allah’ın isimlerinden biri olarak kullanılır. Bu kavram, Allah’ın rahmetini, yardımını ve güçlü desteğini simgeleyen bir anlam taşır.

Şair kendini hasta ve zayıf olarak tanımlıyor. Yardıma muhtaç durumda, Allah’tan şifa ve yardım istiyor. ‘‘Gıyâs’’ kelimesi, zor durumda olanlara yardım eden anlamında Allah’a hitaben kullanılıyor:

Rahm idüp bâb-ı keremden kıl ‘atâyı yâ **Gıyâs**

Bir ten-i bîmâreyem eyle devâyı yâ **Gıyâs** (G. 40/1)

(Merhamet kapından lütufta bulun ey Yardım Eden! Ya Gıyâs hasta bir canım, bana derman ver!)

Gönlünü ilahi aşkla yanan bir ateşe benzetiyor ve bu aşkın, içindeki tüm olumsuz duyguları yok etmesini diliyor. Gönlünde arınma isteği ile Allah’a yakınlaşmak için kötü duygulardan temizlenme isteği ön plana çıkmaktadır:

Sûz-ı ‘aşkımla fu’âdum hark idüp yâ Rabbenâ

Mahv kıl gönlüm içinden mâ ‘âdâyı yâ **Gıyâs** (G. 40/2)

(Ey Rabbim, aşkımın ateşiyle yüreğimi tutuştur! Ey yardım eden, kalbimden düşmanlığı, kini, nefreti sil!)

Şair, kıyamet gününde işlediği günahların ağırlığıyla Allah’a yüzü kara bir halde varacağını tasvir ediyor. Bu beyitte, Allah’ın affediciliğine sığınarak, kendi günahlarının bağışlanmasını umuyor:

Rû-siyâhumla varınca rûz-ı mahşerde beni

Afv kıl bizde olan cürm ü hatâyı yâ **Gıyâs** (G. 40/3)

(Kıyamet gününde yüzüm kara olarak sana geldiğimde, işlediğim suçları ve hataları bağışla ey ya Gıyâs!)

Allah’ın merhametinin gazabından daha büyük olduğunu hatırlatan şair, O’nun umudu kesmemeyi öğütlediği ayete referans yaparak, kıyamet günü cezanın kendisi ve tüm inananlar için hafifletilmesini diliyor:

Rahmetün çokdur gazabdan sen didün lâ taknetû

Sen bize âsân kıl rûz-ı cezâyı yâ **Gıyâs** (G. 40/4)

(Rahmetin öfkenin üstündedir, sen demiştin “Umutsuz olmayın,” cezalandırma gününü bize kolay kıl ey Gıyâs!)

Son beyitte, Allah’a yine “Gıyâs” (Yardım Eden) ve “Rahîm” (Merhametli) sıfatlarıyla sesleniyor. Şair burada hem kendisinin bir kul olduğunu hatırlatıyor hem de Allah’ın merhametine ve bağışlayıcılığına sığınıyor:

Yâ gıyâse’l-müstegısîn yâ egısna yâ Rahîm

Rahmetimle yârlığa Sabrî gedâyı yâ **Gıyâs** (G. 40/5)

(Ey zor durumdakilerin yardımına yetişen, ey Merhametli! Sabrî kulunu rahmetinle bağışla ey Gıyâs!)

2.1.1.2.2. Hû

Hû, Allah Teâlâ’nın mutlak gaybî hüviyetini ve insan algısı tarafından müşahade edilmesi mümkün olmayan zatını ifade etmek için kullanılmaktadır (Uludağ, 2016, s. 172). *Kur’an-ı Kerim*’de Allah Teâlâ’ya sıkça işaret etmesi nedeniyle ‘Hû’ ifadesi, Allah anlamında kullanılmaktadır. Mutasavvıflara göre, zikrin en faziletlisi, herhangi bir talep

içermeyen ve doğrudan Allah Teâlâ'nın zatını temsil eden 'Hû' ismiyle yapılan zikirdir (Karagöz, 2007: 263).

Divanda Hû ismi, tasavvufî bir sembolizmle kullanılmıştır. Hû, Allah'ın zâtını simgeleyen bir hecelemedir ve tasavvufta Allah'ın en yüce ve mutlak varlık olduğuna işaret eder. Beyitlerde bu kelime, manevî bir arayış, Allah'a yakınlık ve ruhsal yenilenme arzusunun simgesi olarak tekrarlanmıştır. Hû ismi, şairin gönlünü sevgiliye yönelttiği, aşkın ve manevî yolculuğun bir ifadeyi teşkil eder. Aynı zamanda, şairin aşk acısını, manevî sıkıntıları ve İlâhi yardımı dileme şeklinde duygusal bir yoğunluk taşır. Hû'nun kullanımı, hem bir çağrı hem de bir teslimiyet anlamı taşır, yani şair, Allah'a yönelerek, bütün varlığıyla O'na sığınmayı ve O'na teslim olmayı dilemektedir.

Şair gönlün harabe olmasını aşk ile bağdaştırıyor. Hû yâ Hû ifadesi, tasavvufî bir Allah'ın adı çağrısıdır ve burada aşkın ve manevîyatın derinliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Şairin gönlü, aşka olan teslimiyetiyle harabe olmuş ama aynı zamanda Hû ile yeniden inşa edilmeye çalışıyor. Burada Hû yâ Hû, şairin duygusal olarak Allah'a yöneldiği ve her şeyin kaynağını O'nda bulmaya çalıştığı bir çağrıdır. Şehir kelimesi yine şairin gönlünü simgeliyor. Şair, gönlünü tıpkı bir şehir gibi yeniden inşa ediyor, her an temeli Hû ile atılıyor. Allah'ın ismi her an onun ruhunu yenileyen bir güç gibi işlev görüyor:

Dil-i vîrânı 'uşşâkun şehâ âbâd **Hû yâ Hû**

Vücûdî şehrinün her dem-be-dem bânyâd **Hû yâ Hû** (G. 206/1)

(Sevdanın gönlünü harabe edenlerin sesi Hû yâ Hû, Şehrinin her an yeniden temeli Hû yâ Hû.)

Aşağıdaki beyit, Hz. Ali'nin cesaretini ve savaş meydanındaki kahramanlıklarını dile getirir. Hz. Ali, İslam tarihinde cesareti ve savaşçılığı ile tanınır. İlk mısrada, şair Hz. Ali'nin kılıç darbesinin gücünü ve etkisini hatırlatmaktadır. İkinci mısrada ise, bu darbelerin şeytan veya düşmanlar üzerindeki etkilerini sorgular. "İfrît" kelimesi, kötülük ve düşmanlık simgesi olarak kullanılır. Beyit, Hz. Ali'nin cesaretinin ve gücünün, düşmanlar üzerindeki etkilerini vurgulayarak, onun kahramanlıklarını yüceltir:

Ne kâr eyler idi hâtırda mı zarb-ı 'Alî yâ **Hû**

Nice gerdân-ı 'ifrîdde olan âsârı gördün mü (G. 256/3)

*(Ey Allah'ım, Ali'nin darbesinin (kılıcının) ne işe yaradığını hatırlıyor musun?
İfrît (şeytan) boynundaki etkilerini gördün mü?)*

2.1.1.2.3. Hudâ

Hüda, Arapça kökenli bir kelime olup Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Doğru yolu gösteren, hidayet veren ve rehberlik eden anlamlarına gelir. Bu isim, Allah'ın kullarına hakikati gösteren, onları karanlıktan aydınlığa çıkaran bir rehber oluşunu ifade eder. Tasavvufî açıdan Hüda, insanın kalbini ve ruhunu aydınlatan, içsel huzur ve yönelim sağlayan ilahi bir özelliktir. Hüda, yalnızca doğru yolu göstermekte değil, aynı zamanda insanın iç dünyasını anlayarak en uygun yönü belirlemede yegâne rehberdir. Şair, insanın içsel durumlarını başkalarına anlatma ihtiyacı hissetse de bunları yalnızca Hüda'ya arz etmenin en doğru yol olduğunu vurgular. Çünkü sadece Allah, kalbin derinliklerindeki duyguları ve acıları bilir ve onlara rehberlik eder (Pala, 1995: 225).

Ayrıca Hüda, Allah'ın adaletini ve hüküm verme gücünü de çağırıştır; O, her şeyin hâkimi ve adaletle hükmeden tek varlıktır. Bu isim, Allah'ın insanlara rehberlik ederken haksızlıklara karşı adalet sağlamasını da ifade eder. Böylece Allah'ın yönlendirmesi, yalnızca bir rehberlik değil, aynı zamanda adaletin tesisidir. Hüda, beyitlerde Allah'ın insanlara olan rehberlik ve hidayet vasıflarını vurgular. Şair, her şeyin sahibi olan Hüda'ya yönelmenin ve içsel durumları O'na arz ederek doğru yolu bulmanın önemine dikkat çeker. Hüda, insanın dışsal yönlerinin ötesinde, içsel dünyadaki karanlıkları aydınlatan ve gerçek anlamda yol gösteren bir varlık olarak tanımlanır. Bu yönüyle şair, Allah'a teslimiyetin ve O'na duyulan güvenin derinliğini dile getirir.

Bu beyit, tasavvufî bir bakış açısına sahip olup, insanın kendi iradesinin sınırlı olduğunu ve her şeyin ilahi irade ile gerçekleştiğini kabul etmesi gerektiği fikrini işliyor. İnsan, her ne kadar özgür iradeye sahip olsa da, sonunda her şeyin Allah'ın takdiriyle şekillendiği gerçeğini kabul etmelidir. Bu, insanın tevazusunu ve Allah'ın kudretine olan derin saygısını artıran bir öğreti sunar:

Hudâ-yı Zü'l-Celâl'ün olmasa bir şeyde takdiri

Bu tedbîri benî âdemle olmaz aşla tağyîri (G. 260/1)

(Eğer Zü'l-Celâl olan Allah'ın takdiri olmasaydı, İnsanlarla yapılacak her türlü düzenleme, değişiklik mümkün olmazdı.)

Şair, divana başlarken Allah'ın ismini anarak ve aşk ile başladığını belirtir. “*İsm-i Hudâ*” ifadesi, Allah'ın yüce ismini anmak anlamına gelir. Bu, şairin her şeyin başlangıcının ve kaynağının Allah olduğunu vurgulayan bir ifade olarak kullanılır. Aynı zamanda şair, divanın içeriğinin Allah'ın adıyla olan bir bağlantısı olduğunu dile getiriyor. Burada “*aşk*” kelimesi, yalnızca sevgiyi değil, aynı zamanda tasavvufî bir anlamda Allah'a duyulan derin ve tutkulu sevgiyi ifade eder. Şairin Allah'a olan aşkı, onun her sözünü ve her hareketini kutsal kabul etmesine yol açar. İkinci dizede, şair, Allah'ın ona, kelimelerin ve harflerin derin anlamlarını, sırrını kavrayabilme yeteneği vermesini diliyor. “*Sırr-ı hurûf*” ifadesi, harflerin, kelimelerin ve seslerin içsel anlamlarını, mistik veya manevî boyutlarını anlamayı ifade eder. Tasavvufta bu tür bir anlayış, sembolizm ve derin mana katmanlarını kavrayabilme yeteneğiyle ilişkilidir. Şair, kelimeleri sadece yüzeysel anlamlarıyla değil, onların ruhsal ve manevî boyutlarıyla da anlamak ister:

Başladum ism-i **Hudâ** birle kelâma ‘aşk ile

Tab'umı Hak eyleye sırr-ı hurûfa âşinâ (G. 2/2)

(Allah'ın ismiyle başladım konuşmaya, aşk ile Hak, kelimelerin sırrına vakıf olmamı sağlasın.)

Bu beyitte şair, insanlara kendi durumunu ya da içsel halini anlatmaktan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Çünkü Allah dışında kimse, kişinin gerçek halini, iç dünyasını tam anlamayabilir ve doğru bir hüküm veremez. Şair, yalnızca Allah'a durumu arz etmenin doğru olduğunu vurgular. Hudâ, Allah'ın bir ismi olup, doğru yolu gösteren, hidayet veren anlamına gelir. Bu, şairin Allah'a olan güvenini ve teslimiyetini simgeler. İkinci dizede, Allah'ın her şeyin gerçek hâkimi ve adaletle hükmeden tek varlık olduğuna dikkat çekilmektedir. “*Adl idici hâkim-i kül*” ifadesi, Allah'ın her şeyin hâkimi olduğunu ve tüm varlıklar üzerinde adaletle hükmettiğini ifade eder. Burada, şair, insanın içsel halinin yalnızca Allah tarafından tam olarak bilinebileceğini ve O'nun adaletine güvenilmesi gerektiğini anlatır. Bu beyit, insanın yaşadığı zorlukları ve içsel durumları başkalarına anlatmak yerine, her şeyin sahibi ve hâkimi olan Allah'a teslim etmesi gerektiğini öğütler. İnsanlar, bazen yaşadıkları hal ve duygusal zorluklarla yalnız kalabilir, ancak bu durumu sadece Allah'a arz etmek, O'nun sonsuz merhametine ve

adaletine güvenmek, en doğru yoldur. Şair, insanın içsel halini ve zorluklarını Allah’a açmasının, huzur ve doğruluk getireceğine olan inancını ifade eder:

Kimseye hâlünü arz itme **Hudâ**’ya ‘arz it

Kim odur ‘adl idici hâkim-i kül kılma feza’ (G. 125/3)

(Kimseye halini -durumunu- arz etme, yalnızca Hudâ’ya arz et, çünkü O, adaletle hükmeden, her şeyin hâkimi olan yegâne varlıktır.)

2.1.1.2.4. İlâh

İbadet etmek anlamına gelen 'elh' kökünden türeyen bu kelime, 'mabûd' (kendisine ibadet edilen varlıklar) anlamına gelmektedir. Gerçek ya da sahte olup olmaksızın her türlü mabûda 'ilah' denilmektedir (Karagöz, 2007: 308).

Beyitler doğrultusunda İlâh ismi, Allah’ın bir sıfatı olarak öne çıkar ve bu ismin kullanımı, Allah’ın mutlak güç ve kudretini ifade eder. İlâh kelimesi, “ibadet edilen, tapınılan yüce varlık” anlamına gelir. İslam’da İlâh sadece Allah için kullanılır ve Allah’ın yaratıcı, koruyucu, yönlendirici ve bütün varlıkların tek gerçek sahibi olduğunu anlatır. İlâh isminin geçtiği beyitlerde, şair Allah’a yönelerek güçsüzlüğünü ve acizliğini dile getirir. Bu, Allah’ın mutlak kudretine ve rahmetine olan güveni simgeler. İlâhî yardım talebi, Allah’ın sadece her şeyin yaratıcısı değil, aynı zamanda her türlü acizliği ortadan kaldıran, yardım eden, gücüyle kılavuzluk yapan yüce varlık olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Beyit, Allah'a yapılan samimi bir dua ve niyazdır. İlk mısrada, şair Allah'tan bütün isyanlarını affetmesini talep eder. Bu, kişinin kendi günahlarının ve hatalarının farkında olduğunu ve Allah'tan bağışlanma dilediğini gösterir. İkinci mısrada ise, kalbin iman nuruyla temizlenip aydınlanmasını ister. “Sîne sâf” ifadesi, kalbin temiz ve saf olması anlamına gelir. İman nuru, kalbi arındıran ve ona huzur veren bir ışık olarak tasvir edilir. Bu beyit, kişinin manevî arınma ve Allah'a yakınlaşma isteğini dile getirir.

Yâ **İlâhî** cümleten ‘isyânımı sen kıl mu' âf

Nûr-ı imân ile eyle çün fu’âdum sîne sâf (G. 130/1)

(Ey Rabbim, bütün isyanlarımı affet. Kalbimi iman nuruyla temiz ve aydınlık kıl.)

Allah'tan yardım ve destek talep etmektedir. Sabrî, kendisini aciz bir kul olarak tanımlar ve Allah'tan yardım diler. Bu gece Sabrî'ye yardımcı ve destekleyici olmasını ister. ‘‘Musahhar’’ kelimesi, hizmet eden, yardımcı olan anlamına gelir. Beyit, Allah’a olan teslimiyeti ve O’ndan yardım dileğini güçlü bir şekilde vurgular.

Bende-i ‘âciz-i Sabrî’ye **İlâhî** ‘avn it

Kıl musahhar ana ol rûh-ı revânım bu gice (G. 221/7)

(Aciz kulun Sabrî'ye, ey İlahi, yardım et. Bu gece ruhumu ona musahhar kıl.)

Şair Allah’a dua etmektedir. İlk mısradaki, Allah’tan ahiret gününde sözünü değiştirmesini istemektedir. Geçmişte yaptığı hataların ve sözlerin affedilmesi ve düzeltilmesi dileğini ifade eder. İkinci mısradaki ise, mahşer günü (kıyamet günü) hor ve hakir düşmekten, yani küçük düşmekten ve aşağılanmaktan korunmayı diler. Şair, Allah’tan affedilme ve onurlandırılma isteğinde bulunur:

Kâlûmi hâle mübeddel kıl **İlâhî** yarın

Rûz-ı mahşerde hemân hor hakîr itme beni (G. 254/5)

(Ey İlahi, sözümü yarın değiştir, Mahşer gününde beni hor ve hakir etme.)

2.1.1.2.5. Mevlâ

‘‘Velâyet’’ terimi, bir kişinin dostu, yakını, arkadaşı ve yardımcısı olma durumunu ifade ederken, aynı zamanda onun idaresini elinde bulundurma anlamına da gelmektedir. Bu terim, aynı zamanda dost, arkadaş, yardımcı, sahip ve malik gibi sıfatları içeren bir anlam kapsamına sahiptir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.214). Allah Teâlâ'ya atfedildiğinde, O, seven, koruyan, yardım eden, tasarruf ve himayesi altına alan anlamlarına gelir. *Kur'an-ı Kerim*'de Allah Teâlâ'nın insanların mevlâsı olduğu on altı yerde belirtilmiştir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010: 214).

İnsanların başkalarına olan sevgilerini ve bağlılıklarını talep etmelerinin yetersiz olduğunu ifade eden şair, gerçek sevginin Allah sevgisi olduğunu ve bunun her şeyden üstün olduğunu vurgular. Başkalarına duyulan sevgilerin, ne kadar değerli ve önemli olsa da, Allah'ın sevgisiyle kıyaslandığında eksik olduğunu söyler. Şair, burada bir yönelme ve tercihte bulunarak insanların kalp ve ruhlarında gerçek mutluluğu ancak Allah'a duyulan sevgiyle bulabileceklerini belirtir. Hubb-ı Mevlâ (Allah sevgisi), diğer tüm sevgilerden daha yüce ve daha değerli olarak tanımlanır. Şair burada, insanın kendi öz

sevgisini ve arzularını bir kenara bırakıp, Allah sevgisini istemesinin gerçek anlamda yücelik ve üstünlük sağlayacağını anlatır:

Sabrîyâ matlûb kılma mâ-sivânun hubbunı

Hubb-ı **Mevlâ** istegüm ol cümleden ekrem bana (G. 10/5)

(Ey Sabrî, başkalarının sevgisini isteme. Allah sevgisini iste, bu her şeyden daha yüce ve daha değerli.)

Şair, Allah'ın peygamberi, rahmet olarak bütün insanlığa gönderdiğini vurgular. Buradaki rahmet, sadece şefkat ve merhamet değil, aynı zamanda insanların doğru yolu bulmalarını sağlayacak bir hidayet ve nur anlamına gelir. Mevlâ, Allah'ın mutlak yardım edici ve koruyucu sıfatıdır; burada Allah'ın, peygamberi insanlık için en yüksek rahmeti gönderen bir varlık olarak tanıtılmaktadır. İkinci dizede ise, Peygamber Efendimiz'e hitaben, şefa'at etmesi istenmektedir. Şefa'at, özellikle ahirette insanların günahlarının affedilmesi için Allah'a karşı Peygamber'in aracılık etmesi anlamına gelir:

Gönderdi seni rahmet için 'âleme **Mevlâ**

Sen de kerem it eylegil izhâr-ı şefâ'at (G. 28/4)

(Mevlâ, seni âleme rahmet olarak gönderdi. Sen de kerem kıl şefa'atini göster bizlere lütfet.)

Allah'ın insanları, yani Âdemoğullarını (bütün insanları) şereflendirdiğini ifade eder. Kerremnâ kelimesi, “şereflendirmek” ya da “onurlandırmak” anlamına gelir ve burada Allah'ın insanları yaratmada verdiği üstün özellikleri ve onların değerini vurgular. Bu, insanın yaratılışının mükemmelliği ve Allah'ın ona bahsettiği özel bir konumu anlatır. Allah'ın insanlara gönüllerindeki gamları terk etmelerini ve O'nun adaletine güvenmelerini öğütler. Vücudunda ârâ diyenlerdenüz ifadesi, insanın dışsal görünümüne ya da maddi eksikliklere takılmamaları gerektiğini anlatır. Ârâ kelimesi, “lekeler” ya da “kusurlar” anlamına gelir. Şair, insanların dış görünüşüne odaklanmak yerine, ruhsal ve içsel dünyalarına yönelmeleri gerektiğini anlatır. Dışsal kusurlar ya da yanlışlıklar üzerinde durmak yerine, Allah'ın verdikleriyle yetinmek ve O'nun doğruluğuna güvenmek gereklidir:

Ve lekâd kerremnâ benî Âdem'e

Buyurdı ol **Mevlâ** cümle 'âleme

Hak için gönlünü bırakma gama

Vücûdunda ârâ diyenlerdenüz (İ. 97/6)

(Gerçekten de biz, Âdemoğullarını şerefledirdik. O Mevlâ, tüm âleme buyurdu. Allah için gönlünü gama bırakma. Vücudunda leke arayanlardan olma.)

Şair, zamanın geçici zevklerine, sefalarına kapılmaması gerektiğini vurgular. Be-her şûh-ı zamâne ifadesi, “zamanın her türlü sefaya, eğlenceye, geçici zevke” anlamına gelir. Şair, zamanın bu geçici eğlenceleri ve dünyevi tatminlerine gönül bağlamanın, insanı asıl amacından uzaklaştıracağını ifade eder. Şair, Allah'a yönelmesini, O'na aşk ve sevgiyle yaklaşmasını öğütler. Ta'aşşuk kelimesi, derin bir sevgi, aşkla bağlanmak anlamına gelir. Burada, şair, insanın Allah'a olan sevgisini başka her şeyden önce tutması gerektiğini ve asıl aşkın Allah'a duyulması gerektiğini ifade eder. İnsanı dünya zevklerinden ve geçici isteklerden uzak durmaya, sabırlı olmaya ve en yüce aşkla Allah'a yönelmeye teşvik eden şair, Allah sevgisini her şeyin ötesine koyar ve kalbin sadece Allah'a yönelmesi gerektiğini anlatır. Dünya zevklerine ve geçici şeylere kapılmak yerine, insanın ruhunu Allah'a adaması gerektiğini vurgular:

Ey Sabrî gönül virme be-her şûh-ı zamâne

Bir yâre meyl eyle o **Mevlâ**'ya ta'aşşuk (G. 137/5)

(Ey Sabrî, gönlünü verme şu zamanın her türlü sefasına; Mevla'ya âşık ol, bir yâre meyl et.)

Bu beyitte şair, gönlünün derin arzularını Allah'tan (Mevlâ'dan) dileyen bir kişinin, O'nun rahmetinden hiçbir zaman mahrum kalmayacağını ifade eder. Dil-i dîvâne (delirmiş gönül), insanın kalbindeki yoğun sevgi ve aşkı anlatan bir ifadedir. Şair burada, gönlünün içindeki her türlü istek ve arzusunu Allah'a yönlendirir. Matlûb kelimesi “istek” veya “arzu” anlamına gelir. Şair, arzusunu, isteğini Mevlâ'dan istemekle O'ndan herhangi bir eksiklik veya mahrumiyet beklemediğini ifade eder. Şair, Allah'tan istediği her şeyin kendisine verileceğini belirtir. Şairin burada vurguladığı şey, insanın kalbinde ne kadar derin bir arzu olursa olsun, Allah'ın rahmetiyle bu isteklerin karşılık bulacağıdır. Bu, tasavvufî bir anlam taşır; Allah'ın rahmeti, kulunun içindeki en derin arzulara dahi karşılık verir ve hiçbir zaman O'ndan mahrum kalmaz:

Dil-i dîvânemün matlûbını **Mevlâ**'dan istersem

Beni mahrûm komaz ol zât-ı bî-hemtâdan istersem (G. 181/1)

(Delirmiş gönlümün isteğini Allah'tan dilersem, Beni, O, hiç mahrum bırakmaz; çünkü ben, O'ndan isterim.)

2.1.1.2.6. Rab

“Rbb” kökünden türemiş olan terim, terbiye etmek, yetiştirmek, ıslah ve tamir etmek, yönetmek, istenileni gerçekleştirmek, toplamak, sahip olmak, nimeti artırmak, üstünlük ve efendilik gibi anlamları içermektedir (Karagöz, 2007: 541).

Şair, bir zorluk veya sıkıntı içinde olduğunu ve çevresindeki insanların kendisine düşmanlık ettiğini ifade eder. Çevresindeki insanların ona karşı çıkmalarını, düşmanlık yapmalarını dile getiriyor. Çevresindeki insanların ve akrabalarının kendisine karşı bir düşmanlık içinde olduklarını ve insanlık ilişkilerinin bozulduğunu anlatır. Dünya ve insan ilişkilerindeki karmaşa ve çatışmayı dile getirir. Şairin bu duygularla Allah'a yönelmesi, onun tek gerçek sığınağı olan Allah'a iltica etmesidir. Beyitteki ey Rab ifadeleri, şairin bu sıkıntılarla başa çıkmak için Allah'a sığındığını ve yalnızca O'ndan yardım beklediğini gösterir:

Bana bu ‘alemü halkı müdâ’î oldılar yâ **Rab**

Serâser akribâlar da nizâ’î oldılar yâ **Rab** (G. 24/1)

(Ey Rabbim, bu âlem ve halk bana düşmanlık etmeye başladılar. Tüm akrabalarım da birbirlerine düşman oldular, ey Rabbim.)

Bu beyit, aşkın getirdiği acı ve sıkıntıları dile getirir. Şair, Allah'a olan aşkının bir hastalık gibi kendisini sardığını ve bu derdin tek devasının yine Allah'ta olduğunu ifade eder. Bir musibetin ya da acının ardından duyduğu derin kederi dile getiriyor. Allah'a hitap ederek, bu kederin kendi üzerindeki etkisini matem elbisesi giymekle mecazlaştırıyor. Bu, bir yas hâlini ve büyük bir üzüntüyü ifade eder. Ardından, bu duruma katlanabilmek için Allah'tan tahammül gücü ve sabır istemektedir. Burada sabır ve tahammülün ilahi bir lütuf olarak görüldüğü açıkça belirtilmiştir:

Maraz-ı ‘aşkunı sen banâ virdün

Devâsı derdündür vir bana yâ **Rab**

Libâs-ı mâtemi bana giydürdün

Tahammül sabrını kıl ‘atâ yâ Rab (İ. 26/1)

(Bana aşkın hastalığını verdin. Şifası senin derdindedir, ver bana ey Rabbim.

Bana matem elbisesini giydirdin, tahammül ve sabır lütfet, ey Allahım)

Allah'tan yardım ve korunma dileğini ifade eden şair, kötülerin ve İblis'in zararından Allah'a sığınır ve onların kötülüklerinden korunmayı diler. “Şer-i eşrâr” ifadesi, kötü insanların şerrini; “firka-i agyâr” ifadesi ise, düşman ve yabancıların topluluğunu temsil eder. Bu beyitte, Allah'a olan güven ve O'ndan yardım isteme dileği güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Kötülüklerden ve düşmanlardan korunmak için Allah'a dua etmek, İslamî gelenekte önemli bir yere sahiptir:

Yâ **Rab** bize itme şer-i eşrâr musallat

İblis teki firka-i agyâr musallat (G. 118/1)

(Ey Rabbim, bize kötülerin şerrini musallat etme. İblis ve yabancıların topluluğunu da musallat etme.)

Bu beyitte şair, Allah’a olan tevazusunu ve kendi kusurlarını itiraf etmektedir. İlk mısradaki, şair Allah’ın yüce dergâhına hangi yüzle varabileceğini sorgular; bu, kendisinin Allah’ın huzuruna çıkacak kadar temiz ve arınmış olmadığını düşündüğünü gösterir. İkinci mısradaki ise, yaptıkları işlerde gösteriş, ikiyüzlülük, hata ve gereksiz uğraşlar olduğunu ifade eder. Bu, kişinin içsel hesaplaşmasını ve Allah’ın affına olan ihtiyacını ortaya koyar.

Bu beyit, insanın kendi kusurlarını fark etmesi ve Allah’a yönelerek ondan bağışlanma dilemesi gerektiği mesajını taşır:

Ben ne yüzle dergeh-i vâlâya yâ **Rab** varayum

İtdigüm sum’a riyâ fi’lüm hatâ şuglum güzâf (G. 130/2)

(Ey Rabbim, ben hangi yüzle senin yüce dergâhına varayım? Yaptığım işlerde gösteriş, ikiyüzlülük, hata ve boş işler var.)

2.1.1.2.7. Settâr

‘Str’ kökünden türemiş olan terim, bir nesneyi örtmek veya gizlemek anlamına gelmektedir. (Karagöz, 2007: 590). Şairlerin beyitlerinde Allah’ın ‘Settar’ ismini sıkça kullanması, Allah’a olan derin bağlılık ve teslimiyeti gösterir. Çünkü ‘Settar’ ismi,

şairlerin günahlarını ve eksikliklerini Allah’a havale etmelerinin ve O’nun affına sığınmalarının bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Allah’ın ‘*Settar*’ ismiyle, şair kendisini ve başkalarını Allah’ın gizlemeyi ve affetmeyi vaat eden merhametli yönüne sığınmaktadır. Şair, Allah’ın bu ismini zikrederek, kusurlarını ve hatalarını gizleyen, örtücü ve bağışlayıcı bir ilahi özellikten faydalanmak ister. Özellikle tasavvufî şiirlerde, Allah’ın ‘‘*Settar*’’ ismi, insanın nefesine karşı yaptığı hataları kabul etme ve Allah’ın rahmetini, merhametini dileme biçiminde yer alır. Bu anlamda, ‘*Settar*’ ismi, kulların Allah’a olan samimi bağlılıklarını ve günahlarının affedilmesi için içtenlikle yöneldikleri dua ve niyetlerini simgeler.

Şair, Allah’tan hatalarının bağışlanmasını ve örtülmesini dilerken, aynı zamanda dostlarından da affedilmesini istemektedir. ‘*Settâr*’ ismi, Allah’ın örtücü ve bağışlayıcı olduğunu ifade eder. Şair, Allah’ın bu ismiyle hatalarını örteceğine olan inancını dile getirir. İkinci mısra da ise, dostlarına hitap ederek, onların da kendisini affetmelerini rica eder. Bu, kişinin hem Allah’tan hem de insanlardan affedilme arzusunu gösterir. Affedilmenin ve bağışlanmanın manevî huzurunu vurgulayan bu beyit, İslam ahlakında tevazu ve bağışlanma isteğinin önemini ortaya koyar:

Cümle taksîrümü **Settâr** ismile setr ide Hak

Siz dahi ‘affeyle ey ahbâb-ı yârân-ı şafa (G. 2/3)

(Allah, bütün kusurlarımı Settâr ismiyle örtün. Siz de bağışlayın ey dostlar, şefkatli arkadaşlar.)

‘*Settar*’ ismine vurgu yaparak, Allah’ın kusurları ve günahları örten bir özelliğe sahip olduğunu belirtiyor. Şair günahları olduğunu kabul ediyor, fakat bu günahlarının Allah tarafından ‘*Settar*’ ismiyle örtülmesini umut ediyor. Allah’ın bu sıfatı, O’nun kullarının kusurlarını ve günahlarını örtmesi, merhametiyle onları bağışlaması anlamına gelir. Bu isim, Allah’ın affediciliğine sığınmayı simgeler. İkinci dizede ise şair, bu konuda kendisini eleştiren vaizlere bir eleştiride bulunuyor. Vaiz, dinî konularda insanlara nasihat veren, yanlışları ve günahları dile getiren kişidir. Ancak şair, vaizin kendi günahlarını bağışlamak yerine hemen cehennemle tehdit etme eğiliminde olduğunu ima ediyor. Bu dizede, vaizin Allah’ın merhamet ve bağışlayıcılık yönünü görmezden gelerek, sadece günahkârı cezalandırmayı düşünmesi eleştiriliyor. Şair, vaizden çok Allah’a güveniyor, çünkü Allah’ın merhameti ve bağışlayıcılığı sınırsızdır:

Bu Sabrî'nün günâhı çok velî setr eyler ol **Settâr**

Sana kalsa atarsun sen anı nîrâna ey vâ'iz (G. 123/5)

(Bu Sabrî'nin günahı çoktur fakat Allah Settâr ismiyle onu örter. Ama sana kalsa ey vaiz, onu cehenneme atarsın.)

Şair, günahlarının ve kusurlarının Allah tarafından örtülmesi ve bağışlanması umuduyla, içtenlikle Allah'a yönelmiş durumda. Bu ifadeler, Allah'ın sonsuz merhametini ve bağışlayıcılığını öne çıkararak, şairin tevbesini ve Allah'a sığınışını samimi bir dille anlatıyor. İkinci dizede, Allah'a hitap ediyor ve “*zalemtü nefsi fagfirlî*” (nefsime zulmettim, beni bağışla) diyerek tevbe ediyor. Bu Arapça ifade, Hazreti Yunus'un duası olarak bilinir ve kişinin nefsinin karşı işlediği hataların farkında olup, Allah'tan bağışlanma dilemesini içerir. Şair burada, nefsinin arzularına yenik düştüğünü, hata ve günah işlediğini kabul ederek Allah'ın affını diliyor. Beyit, şairin samimi bir pişmanlık ve Allah'a sığınma duygusuyla dolu olduğunu gösteriyor. Allah'a, O'nun Settâr ve Gaffar isimleriyle yönelerek, hatalarını örteceğine ve kendisini bağışlayacağına olan güvenini ifade ediyor. Bu, kişinin içten bir şekilde tövbe ederek, kusurlarının örtülmesi ve nefsinin yanlışlarından arındırılması için Allah'a yönelmesi gerektiği mesajını veriyor:

Yüzüm tutdum o **Settâr**'e yönüm döndüm o Gaffar'a

Niyâzum şâh-ı hünkâra zalemtü nefsi fagfirlî (G. 246/6)

(Yüzümü o Settâr'a çevirdim, yönümü o Gaffar'a döndürdüm. Sultanlar sultanı olan Allah'tan dileğim: Nefsime zulmettim, beni bağışla.)

2.1.1.2.8. Yezdân

“Yazata” terimi, eski İran'da Tanrı kelimesini karşılamak üzere kullanılan sözcüğün çoğuludur. Bu terim, tapınmak, hürmet etmek ve takdimde bulunmak anlamlarına gelen “yaz-veya yaj-” eyleminden türetilmiştir (Alıcı, 2013: 512-513).

Beyit, tasavvufî öğütler içeren derin anlamlı bir öğretiyi sunar. Kişinin daima Allah'ı anması ve O'nunla birlikte olması gerektiği vurgulanır. Zikir, manevî yolculukta önemli bir pratik olarak kabul edilir. Peygamberin yoluna bağlı kalmanın ve onun emirlerine uymanın önemi anlatılır. Peygamberin yolu, İslam'ın temel öğretilerinin ve ahlakının bir

yansımasıdır. Üçüncü mısradan ise, kişinin zihninden şirk düşüncesini tamamen çıkarması ve kalbini yalnızca Allah'a yöneltmesi gerektiği ifade edilir. Kişinin mürşidin (manevî rehberin) yolunda ilerlemesi gerektiği vurgulanır. Mürşid, manevî yolculukta rehberlik eden, doğru yolu gösteren kişidir. Bu beyit, manevî arınmanın ve doğru yolda ilerlemenin önemini anlatır:

Zâl zikrden hâli olma var düriş **Yezdân** ile

Râ risâlet hâtemîne bende ol fermân ile

Zâ zihinden şirki ihrâc it boşı sübhân ile

Sîn sülûk it râh-ı mürşide hemâne evvelâ (N. 17/3)

(Zikirden uzak kalma, Allah ile daima birlikte ol. Risaletin mührü olan peygamberin yoluna, onun emrine bağlı ol. Zihninden şirk düşüncesini çıkar, Sübhân ile boş ol. Mürşidin yoluna gir ve onun rehberliğinde ilerle.)

Bu beyitte, şair peygamberlerin efendisi olan Hz. Muhammed'in öğütlerini ve bu öğütlerin doğruluğunu vurgular. Bu nasihatlerin hak ve doğru olduğu, Allah'ın izni ile söylendiği ifade edilir. “Yezdân” kelimesi Farsça'da “Allah” anlamına gelir ve “Gavs” kelimesi ise, tasavvufta büyük manevî lider veya kutup anlamında kullanılır. Beyit, peygamberin sözlerinin doğruluğunu ve ilahi kaynağını vurgulayarak, manevî yolculukta bu sözlere bağlı kalmanın önemini ifade eder:

Sana oğlum buyurmuşdur nebîler şâh-ı şeh-bâzı

Anun hakdur kelâmı ruhsatı **Yezdân** meded yâ Gavs (G. 41/2)

(Ey oğlum, sana Nebiler Şahı (peygamberlerin efendisi) buyurmuştur, Onun sözü haktır, izni Allah'tandır, yardım et ey Gavs)

Allah'ı anmanın samimiyetle yapılması gerektiğini vurgulanır. İlk mısradan, Allah'ı zikretmenin amacının içten ve samimi bir şekilde yapılması gerektiği, bunun için yalnız olunmasının daha uygun olduğu ifade edilir. İkinci mısradan ise, insanların gözünde isim ve itibar kazanmak için gösteriş yaparak tesbih çekmenin yanlışlığına dikkat çekilir. Beyit, ibadetin ve zikrin sadece Allah için yapılması gerektiğini ve bu eylemlerin gösterişten uzak, samimi bir niyetle gerçekleştirilmesinin önemini anlatır:

Merâmun zikr-i **Yezdân** ise tenhâ eyle ey zâkir

Nedür bu nâsa karşı kesb-i nâmı i'tibâr tesbîh (G. 48/3)

(Eğer amacın Allah'ı zikretmekse, yalnız ol ey zâkir (zikreden). Bu insanlara karşı isim ve itibar kazanmak için tesbih çekmek nedir?)

2.1.2. Meleklerle İman

“Melek, farklı suretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nurani” (Özafsar, 2013: 10) varlıklardır. Kûrân-ı Kerîm’de ve birçok hadislerde meleklerle inanmak inanç esasları arasında sayılır ve imanın şartlarındandır. Ayetlerde ve kitaplarda meleklerin özellikleri, yetenekleri ve görevleri hakkında bilgiler yer alır. (Özafsar, 2013: 40). Klâsik şiirde melekler genellikle sevgiliye benzetilir. “Melek huylu, melek simâli” vb. Melekler sevgilinin bulunduğu yeri tavaf edip kirpiklerini ve saçlarını eşiğinesüpürge yaparlar. Bazen de şair kendisini meleğe benzetir ve sanki melekler ona alkış tutarak, duâsına âmin derler (Pala, 2004: 303).

Cenâb-ı Hak sonsuz lütuf sahibidir. Lütuflla birlikte feyzin kaynağı da kendisidir. Bu feyz, mümin kullara peygamberler tarafından vahiy yoluyla ulaştırılır. Mümin, feyzi ne kadar alırsa kalbindeki Allah aşkı da o derece artar ve her şeye gönül gözüyle bakmaya başlar. Böylece ahiret inancı kuvvetlenir, kendini tüm günahlardan korumaya çalışır. Feyz almanın birçok yolu vardır. Kâinata bakmak bile bu yollardan biridir. Çünkü kâinattaki her şeyde O’nun tecellisi görülür. Feyz, bütün müminlerin kalbine ışık ve nur saçmıştır. Mümin, bu ışık ve nurdaki ilimle kendinden geçmiştir. Melekler de O’nun vasfını zikir edip durmaktadır.

Divan edebiyatında Hz. Muhammed (sav) ve Allah kavramları, yücelik, kutsallık ve manevî derinlik temaları etrafında işlenir. Şairler, Hz. Muhammed'in (sav) yüceliğini, onun Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olarak evren üzerindeki etkisini ve onun getirdiği ilahî mesajı yüceltirler. Onun gelişle evren (yedi kat gök) gururlanmış, yücelmiş ve onurlanmıştır. Bu geliş, melekler ve diğer tüm varlıklar tarafından büyük bir saygı ve hürmetle karşılanmıştır. Şair, bu saygı ve hürmeti “baş eğmek” ifadesiyle dile getirir, bu da Hz. Muhammed'in (sav) üstünlüğünü ve yüceliğini melek özelinde de sembolize eder:

Hande-i rûy ile güller açılır vakt-i seher

Göricek bülbül ider kişver-i meddâha sefer

Yalunuz şanma gönül virdi bu ‘âşık-ı kemter

Âna dil-dâre semâlarda **melek** yerde beşer

Görmemiş mislini dünyâda kimesne hâşâ

Meğer ol cennet-i a’lâda buluna hem-tâ (MÜS. 19/3)

Melek, dünyadaki varlıkların yanı sıra bu dünyadan olmayan meleklerin de söz konusu edilerek Peygamber'in üstünlüğünü belirtmede ayırt edici bir unsur olarak kullanılmıştır:

Kühenbûr oldı teşrîf-i kudûmunla yedi eflâk

Görince ser-fürû itdiler ez-cümle **melek** emlâk (G. 144/1)

(Senin teşrifinle yedi kat gök gururlandı, görünce bütün melekler ve varlıklar başlarını eğdi.)

Divan edebiyatında aşk ve sevgili kavramları, idealize edilmiş bir güzellik ve derin bir aşk teması etrafında işlenir. Sevgili genellikle erişilmez, ilahi bir güzellik olarak tasvir edilir ve âşık, bu güzellik karşısında mest olur, kendinden geçer. Bu tür beyitlerde sevgiliye duyulan aşk, ilahi bir aşkla da ilişkilendirilebilir ve aşkın hem dünyevi hem de manevî boyutları vurgulanır. Beyit, divan şiirinde sevgiliye duyulan derin aşk ve hayranlığı ifade eden anlamlı bir örnektir. Şair, sevgilisini bir melek gibi tasvir eder ve ona olan aşkının kendisini nasıl mest ettiğini dile getirir. Bu, divan şiirinde sıkça rastlanan aşk ve güzellik temalarını yansıtır ve okuyucuya derin bir duygusal ve estetik deneyim sunar. Ayrıca meleğin yeryüzünden uzak, ulaşılmaz bir varlık olarak düşünülmesi de aşkın acısını ve ulaşılmazlığını ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla, meleğe benzetmeler, aşkın derinliğini ve duygusal karmaşıklığını anlatmak için güçlü bir araç olarak görülür. Şair, sevgilisinin güzelliğini bir meleğe benzeterek ona olan hayranlığını ifade eder. Sevgili, öyle bir güzelliğe sahiptir ki, al al, kırmızı yanakları insanı kendine hayran bırakır:

Mest-i ser-gerdânenem bil ey **melek**-simâ senün

'Âşık-ı üftâdenem ey rûhları hamra senün (G.150/1)

(Ey melek yüzlü, bil ki ben senin başı dönmüş mestinim. Ey yanakları kırmızı (sevgili) ben senin düştün âşığınum.)

2.1.2.1. Azrâil

Azrâil, Kerrûbiyyûn adı verilen dört büyük melekten biridir ve canların ruhlarını almakla vazifelendirilmiştir. Rivayete göre Allah Teâlâ, Hz. Âdem (as)’ı halk edeceği sırada dört büyük meleğe sırasıyla yeryüzünün farklı kısımlarından toprak almalarını emretmiştir. İlk üç melek toprağın inleyişine dayanamayıp elleri boş dönerken Azrâil, bunun Allah Teâlâ’nın bir emri olduğunu belirterek, onun inlemesini önemsemeksizin toprağı alıp getirmiştir. Allah Teâlâ da Azrâil’i can alma ile vazifelendirmiştir (Pala, 2016: 50).

Azrail, Allah'ın emirlerini yerine getiren ve insanların ruhlarını bedenlerinden ayıran melektir. Her insanın ölümü Allah tarafından belirlenmiştir ve Azrail bu görevi yerine getirir. Kur'an'da doğrudan Azrail adı geçmese de, ölüm meleğinin varlığı ve görevi çeşitli ayetlerde belirtilmiştir. Örneğin, Secde Suresi 11. ayette, “De ki: Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.” Denir. Azrail'in görevi, sadece insanların ruhlarını almakla sınırlı değildir; aynı zamanda onların ruhlarını Allah'ın huzuruna götürmekle de görevlidir.

Divan edebiyatında Azrail, ölüm ve fanilik temalarını işlerken sıkça kullanılan bir semboldür. Şairler, Azrail'in kişiliği ve rolü üzerinden hayatın geçiciliğini ve ölümün kaçınılmazlığını anlatırlar. Şairler, Azrail'i ölümün kaçınılmazlığını ve herkesin bu gerçekle yüzleşeceğini vurgulamak için kullanırlar. Azrail, insanoğlunun nihai kaderi olan ölümü temsil eder. Tasavvufi şiirde Azrail, sadece fiziksel ölümün değil, aynı zamanda nefsin ölümü ve Allah'a yakınlaşma yolundaki manevî dönüşümün de sembolü olabilir. Nefsin ölümü, insanın kötü arzulardan arınması ve manevî bir olgunluğa erişmesi olarak yorumlanır. Şairler, Azrail'i kullanarak okuyucularına derin ahlakî ve dinî mesajlar iletirler ve insanları bu dünyadaki yaşamlarını değerlendirerek, erdemli ve bilinçli bir yaşam sürmeye davet ederler.

Şairin Divanında ismi geçen tek melek Azrail'dir. Azrail adının geçtiği bu gazelde genel olarak aşkın sevgilisi için her şeyini vermeye hazır olduğu bunun için en küçük göstergenin yeterli olduğunu belirtilir. Aşağıdaki beyitte de ‘âşık için verilecek en önemli şeyin ruh olduğu bilindiğinden bu ruhu alacak olan Azrail'e de yer verilerek durum somutlaştırılmıştır. Sevgilinin bakışı, kaşı, gözü, o kadar güçlüdür ki, şair ruhunu teslim etmek için Azrail'in (ölüm meleğinin) gelmesine gerek olmadığını, sevgilinin bakışlarının

ruhunu almaya yeteceğini ifade eder. Bu beyit, divan şiirinde sevgiliye duyulan derin aşkın ve bu aşk uğruna fedakârlığın yüceliğini ifade eder. Şair, sevgiliye olan aşkı uğruna canını vermeye hazır olduğunu, hatta bunun için Azrail'e bile gerek olmadığını belirtir. Bu, aşkın en üst düzeydeki fedakârlığını ve sevgiliye olan bağlılığın derinliğini gösterir. Divan edebiyatında aşk, genellikle fedakârlık ve bağlılık temaları etrafında işlenir. Aşk, sadece dünyevi bir duygu değil, aynı zamanda manevî bir bağlılık ve teslimiyet olarak görülür. Şairler, sevgiliye olan aşklarını ifade ederken, onun uğruna her türlü fedakârlığı yapmaya hazır olduklarını dile getirirler. Bu tür beyitlerde, sevgiliye duyulan aşk, ilahi aşk ile de paralellik gösterir ve 'âşık, sevgili uğruna her türlü zorluğu ve acıyı göze alır.

Gazelde uğruna can verilecek sevgili ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed'dir:

Rûhumu kabz itmeğe **Azrâ'il**'e hâcet nedür

Cân ise kasdun al ey rûh-ı revân itmem dirîg (G.129/3)

(Ruhumu almak için Azrail'e gerek yok. Maksudın can ise ey yürüyen ruhum, bir an olsun sakınmam.)

2.1.3. İlâhi Kitaplara İman

Kutsal kitaplar denildiğinde Kurân-ı Kerim, Tevrat, Zebur ve İncil anlaşılmaktadır. Bu kavram, Allah tarafından bazı peygamberlere kitaplar indirildiğine, bu kitapların içerik olarak tamamen doğruyu ve gerçeği anlattığı inancını ifade etmektedir. Özellikle de İslâm dininde kitaplara iman, imanın şartlarından biridir.

2.1.3.1. Kur'an-ı Kerim/Mushaf

Kur'an-ı Kerim, indirilen dört kitabın sonuncusudur. Cebrâîl vesilesiyle vahiy olarak gönderilmiştir. Diğer kutsal kitaplar sadece bir kavme indirilirken *Kur'an-ı Kerim* bütün insanlık için indirilmiştir. Hz. Ebubekir döneminde çoğaltılarak İslam merkezlerine gönderilmiş ve bir mucize olan *Kur'an-ı Kerim*'in bozulmadan kıyamete kadar kalacağı yüce Allah tarafından bildirilmiştir (Pala, 2002: 276-279).

Kur'an-ı Kerim, dört semavi kitabın en son indirilenidir. *Kur'an-ı Kerim*, Allah'ın Cebrail aracılığıyla Arapça olarak Hz. Muhammed'e yirmi üç yılda indirdiği, bu güne kadar ilk nazıl olduğu haliyle tevatür ile gelen ve yazılı olup, okunması ibadet kabul edilen, hiç kimsenin bir benzerini getiremediği ve de getiremeyeceği son ilahi kelimedir. Divan edebiyatında Kur'an, ilham kaynağı olarak sıkça kullanılan, derin manevî ve estetik

bir referans noktasıdır. Şairler, *Kur'an-ı Kerim*'in ayetlerinden, kavramlarından ve hikâyelerinden yararlanarak şiirlerine zenginlik katmışlardır. Kur'an, divan şiirinde genellikle üç ana bağlamda kullanılır: mecaz ve benzetme, ahlakî ve dinî öğretiler ve estetik ve edebi etkiler.

Divan edebiyatında Kur'an, ahlakî ve dinî öğretilerin vurgulanmasında da önemli bir yer tutar. Şairler, Kur'an'ın öğütlerini, ahlak kurallarını ve dinî hikâyelerini şiirlerinde işlerler. Bu şekilde, hem şiirlerine derin bir manevî boyut katarlar hem de okuyuculara ahlakî ve dinî mesajlar iletirler. Kur'an'ın dil ve üslup özellikleri, divan şiirine estetik bir zenginlik katmıştır. Kur'an'daki ritmik ve ahenkli dil, mecaz ve teşbih kullanımları, divan şairlerine ilham kaynağı olmuştur. Şairler, Kur'an'daki bu estetik unsurları şiirlerinde ustalıkla kullanarak, hem dinî bir atmosfer yaratmış hem de şiirlerine sanatsal bir değer katmışlardır.

Bu kullanımlar, hem şiirlerin anlamını derinleştirir hem de okuyucunun dinî ve manevî duygularını harekete geçirir. Örneğin, sevgilinin güzelliği veya aşkın yüceliği, Kur'an'ın kutsallığına benzetilebilir. Şair sevgilisinin güzelliğini bir kitap gibi görür ve bu güzelliği her gün, her akşam ve her sabah açıp okur. Sevgilinin güzellikleri, Kur'an ayetlerine benzetilmiştir ki bu da sevgilinin güzelliğinin kutsallığını ve derinliğini ifade eder:

Mushaf-ı hüsnün açıp günde be-her şâm (u) seher

Aşk-ı şevkimle senün âyet-i **Kur'ân** okuram (G. 182/2)

(Her akşam ve her sabah senin güzellik kitabını açıp, coşku dolu bir aşkla senin Kur'an ayetlerini okurum.)

Kur'an-ı Kerim divan şairlerinin sıklıkla istifade ettikleri ilham kaynağı ve hazinedir. Düşünce ve inanç sistemlerini eserlerine ve şiirlerine yansıtmak onların sanat anlayışları arasındadır. Telmihle ya da mealen ya da olduğu gibi bir şairin ayetlerden alıntı ve iktibas yapmakla, şairin şiirlerine öğretici bir vasıf yüklemektedir. Böylelikle ayetlerin, özellikle iman, ibadet, beşeri ve ahlakî hükümleri kapsayan değişik şekillerde şiirlere konu edildiğini söylemek mümkündür.

Kutsal kitap ayetleri insanın iç dünyasına ve manevî durumuna dair düşünceleri ifade ederken, aynı zamanda Allah'a olan yönelişi ve O'nun kudretini hatırlatır. Ayrıca,

insanın yaratılışındaki yüceliğe ve Allah'ın lütfuna da dikkat çeker. İnsanların sıkıntılar ve dertlerle boğuşurken bile umutsuzluğa kapılmamaları gerektiğini vurgular. Bu, insanın iç dünyasına yönelik bir nasihattir. İnsanların yaşamlarında Allah'ın işaretlerini görmeleri ve O'nun kudretini düşünmeleri gerektiğini belirtir. İnsanın iç dünyasına, manevî durumuna ve Allah'a olan yönelişine dair derin bir düşünceyi ifade eder. Şair, insanın dünya hayatında karşılaştığı zorluklara rağmen Allah'a güvenmesi gerektiğini vurgular ve O'nun ayetlerinde, yani doğada ve kutsal kitaplarda, O'nun varlığını ve kudretini görmesi gerektiğini hatırlatır. Ayrıca, insanın yaratılışındaki yüceliğe ve Allah'ın lütfuna da dikkat çeker. Bu beyitte, hem insanın iç dünyasına hem de dış dünyadaki varlığına odaklanarak manevî bir derinlik ve anlam yaratılır:

Gönlünü bırakma derdle gama

Ayetinde didi Mevlâ âleme

Ve lekad kerramna benî Ademe

Kalbümi âgâh bu râz kıldum (İ. 184/4)

(Yüce Allah ayetinde: “Ve kuşkusuz ki, biz Âdemoğlunu kerem sahibi kıldık.” diyerek gönlünü derde ve kederlere bırakma dedi. Ben de kalbimi bu sırla aydınlatıyorum.)

2.1.3.2. Zebûr

Müslüman âlimlere göre zebûr kelimesinin kökeni “yazmak” anlamındaki ‘zebr’ masdarıdır. Zebr ‘akıl, düşünce; yazı, taşta nakşetme’ gibi manalara gelmektedir (Gürkan, 2013: 171).

Zebûr, İslam inancına göre dört kutsal kitaptan biri olup, Allah tarafından Hz. Davud’a indirilmiştir. Eski Ahit’teki Mezmurlar kitabı olarak bilinir ve Allah’a övgü, ibadet, hikmet ve dua içeren ilahilerden oluşur. Zebur, Hz. Davud’un peygamberlik sıfatıyla ilahi hikmetleri halka aktardığı şiirsel bir eserdir ve manevîyat yüklü içeriğiyle İslam, Hristiyanlık ve Yahudilikte saygı gören kutsal metinlerden biridir.

Sabrî’nin aşağıdaki benzetmesi, kendi gazelinin de Zebûr gibi derin ve anlam yüklü olduğunu, okuyuculara manevî bir etki bırakabileceğini ima eder. Bu beyitte Sabrî, yazdığı gazelin sanatsal ve özgün olduğunu, “nev-îcâd” (yeni yaratılmış, özgün) ifadesiyle vurguluyor. Gazelin derinlikli ve ince bir şekilde yazıldığına işaret ederken,

okuyucunun bu gazeli Zebûr'a benzetebileceğini söylüyor. Bu benzetmeyle sözlerinin kutsallığına veya özel bir derinliğe sahip olduğunu ima ediyor. Gazelin, okuyana Zebûr'u hatırlatacağını söylerken, bu sözlerin kutsal bir derinlik ve güzellik taşıdığını ima eder. Zebûr'a atıf yaparak kendi sözlerinin de ilahi hikmet ve güzelliğe sahip olduğunu düşünmektedir:

Musanna' bir gazeldür Sabrî nev-îcâd kılmışdur

Nisâr eyler zebanından sanasın **Zebûr-ı** elfaz (G. 122/5)

(Sabrî, yeni bir tarzda işlenmiş, ince bir gazel oluşturmuştur. O'nun dilinden dökülen sözler adeta kelimelerin Zebur'u sanırsın.)

2.1.4. Peygamberlere İman

Peygamber Farsça haberci, Türkçe elçi manasına gelmektedir. Dinî terim olarak ise Allah Teâlâ'nın rahmetiyle beşeriyete O'nun ulûhiyetini tanıtmak, insanları hakka davet etmek ve kemale ulaştırmak üzere insanlar arasından seçilip gönderilen rehberdir (Karaman, 2007, s.539). “Ey iman edenler, Allah'a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve bundan önce indirdiği kitaba iman edin.” (Nisa: 136). Ayeti gereğince müminler tüm peygamberlere iman etmekle mükelleftir. Peygamberler, İslam, Hristiyanlık ve Musevilik gibi semavi dinlerde önemli figürlerdir. Semavi dinlerde, Tanrı'nın insanlara mesajlarını iletme ve onları doğru yola yönlendirmek amacıyla seçtiği özel kişiler olarak kabul edilirler. İslam'a göre, peygamberler, Allah'ın elçileridir ve insanlara Tevrat, Zebur, İncil ve son olarak Kur'an gibi kutsal kitapları iletmekle görevlidirler.

Hristiyanlıkta en önemli peygamber Hz. İsa'dır. Hz. İsa, İncil'e göre, Tanrı'nın Oğlu olarak kabul edilir ve insanlığın günahları için çarmıha gerilerek ölmüş ve üç gün sonra dirilmiştir. Musevilikte ise en önemli peygamber Hz. Musa'dır. Hz. Musa, Tevrat'a göre, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmış ve onlara Allah'ın emirlerini iletmiştir. Peygamberler, semavi dinlerde insanlığa doğru yolu göstermek, ahlakî değerleri yaymak ve Tanrı'nın emirlerini insanlara iletmekle görevli kutsal kişilerdir. Onların hayatları ve öğretileri, inananlar için önemli birer örnek ve rehberdir. *Sabrî Divanı*'nda peygamberlerden Hz. Muhammed(sas), Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. İsâ (Mesih), Hz. İsmâil, Hz. Mûsâ, Hz. Nûh, Hz. Süleymân, Hz. Yahya, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yakûp ve Hz. Yûsuf yer alır.

İslam inancına göre Allah, insanlara doğru yolu göstermek için çok sayıda

peygamber göndermiştir. Bu peygamberlerin sayısı hadislerde 124 bin olarak belirtilir. Ancak bu rakam kesin bir sayı olmaktan ziyade, Allah'ın insanlara çok sayıda peygamber gönderdiğini vurgulamak için kullanılır. Hadislerde belirtilen bu 124 bin peygamberin çoğunun isimleri, yaşamları ve görevleri hakkında detaylı bilgi yoktur. İslam âlimleri, bu peygamberlerin farklı zaman dilimlerinde ve farklı kavimlere gönderildiğini, her birinin Allah'ın mesajını insanlara iletmekle görevli olduğunu belirtirler. Bu sayı, insanlık tarihi boyunca Allah'ın sürekli olarak insanlara rehberlik ettiğini ve onları doğru yola çağırdığını göstermektedir:

O vakitden sevdük çehâr yâri

Yüz yigirmi dört bin **peygamberânı**

Yoğ iken cihânun nâmı nişânı

Lâ ilâhâ illâ diyenlerdenüz (İ. 97/2)

(O vakitten beri sevdik dört dostu (dört halife) , yüz yirmi bin peygamberi. Dünyanın şanında bir belirti yokken bile Allah'tan başka İlah yoktur diyenlerdeniz.)

2.1.4.1. Hz. Muhammed (sav)

İlk peygamber ve ilk insan Hz. Âdem'den itibaren evlattan evlada geçen son peygamberlik nuru ona vafedilmiştir. Kırk yaşlarında nübüvvet, kırk üç yaşında ise risalet gelmiştir. O, Hakk'ı ezmek için muhtelif silahlara sarılmış olan zalimlere karşı Allah tarafından cihat vermekle mükellef kılınmıştır. Ömrü boyunca bir defa da olsa yalan söylemediği için ‘Emîn’ sıfatıyla anılmıştır. O, zikri ve fikri olan Allah'a karşı kâmil bir teslimiyet içerisinde yaşamış, en büyük ruh huzurunu ‘‘gözümün nuru’’ dediği namazda bulmuştu. Bütün işlerini Allah'ın adıyla yapar ve dilinden şükürü eksik etmezmiş. Tevazu, adeta onda zirveleşmiştir. İnsanlar arasında asla ayırım yapmaz, yapanları ise hoş görmezdi. ‘‘Hepimiz Âdem'in çocuklarısınız, Âdem ise topraktır’’ (Pala, 2004: 330-331) buyurmuştur. Kalbi merhametle doluydu ve şefkat sahibiydi. Sevmek onun vafıydı ve cihanda onun kadar sevilmiş bir insan yoktur. Ahlakı, ilahi ahlak olan Kur'an ahlakıydı. Allah ona: ‘‘Sen yüce bir ahlak üzerinesin’’ (Pala, 2004: 330-331) buyurmuştur.

İnsanların efendisi, ezel ve ebedin tek hâkimidir. İncil onun gelişini haber vermiştir. Arş'a çıkmış, çerh ü zemin ona secde etmiştir. Müslümanlar onun ümmeti olmakla

övinürler, onun vasıflarını övüp bitiremezler. Divan şiirinde ve İslam- Türk topluluğunda birçok adlar ve sıfatlarla anılmıştır. Birkaçı şöyledir: “Ahmed, Ahmed-i Muhtar, Bahr-ı Kerem, Fahrü’l-Kiram, Fahr-i Cihan, Habibullah, İki Cihan Serveri, İmamü’l-Enbiya, Mahmud, Mustafa, Rasul, Rasulullah, Ümmî vb. birçok mucizeleri, hayatı, savaş ve mücadeleleri beyitlerde ve na’tlarda dile getirilmiştir.

Hız. Peygamberin de herkes gibi ölümlü bir insan olduğu bilindiği halde müminler tarafından aşırı sevgi ve muhabbet dolayısı ile onun bir insandan daha yüce daha nurani bir varlık olduğuna inanılmaya çalışılmıştır. Hiç ölmeyeceğine inananlar olduğu gibi normal bir insan olarak dünyaya geldiğine de inanmak istemeyenler olmuştur. Aşırı sevgi ve muhabbet kendini *Sabrî Divanı*’nda da göstermiş, bütün şanlı peygamberlerden daha yüce ve daha kerem sahibi olduğunu belirtmek için “Mubarek Nur” ifadesi ile onun manevî yüceliğini ve kutsiyeti ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Aşağıdaki beyit Hız. Muhammed’in (s.a.v.) üstünlüğünü ve şanını dile getiren klasik edebiyat örneklerindendir:

Sen ol nûr-ı mübâreksin ki toğdun gerçi mâderden

Kamu **peygamber**-i zîşândan 'ulyâ vü ekremsin (G. 194/2)

(Sen öyle mübarek bir nursun ki her ne kadar anneden doğmuşsan da bütün şanlı peygamberlerden daha yüce ve daha kerem sahibisin.)

Müminin hayatında Peygamberimiz’in rehberliğinin ve nurunun ne kadar önemli olduğunu vurgulayan şair, Peygamberimizin yüceliğini, onun sözlerinin ve öğretilerinin ilahi kaynağını, müminlerin ona olan muhtaçlığını ve ona duyulan özlemi derin bir samimiyetle dile getirir. Sevgili Peygamberimize duyulan muhabbetin, tıpkı bedenın gıdaya ihtiyaç duyması gibi, kalbin de bu sevgiye ihtiyaç duyduğunu anlatır. Hız. Muhammed sevgisi, manevîyatın beslendiği en önemli kaynaklardan biridir. Peygamberimiz’in yüzünün, ahlakının ve varlığının nur saçtığına vurgu yapılır. Bu nur, iman edenlerin hayatını aydınlatan bir ışık olarak kabul edilir. Müminlerin en büyük gayesinin Hız. Muhammed’etabı olmak, onun yolundan gitmek olduğu ifade edilir. Her an ve her durumda onun izinde olmanın önemi vurgulanır. Bu dünyadaki diğer tüm amaçların, Hız. Muhammed’e olan sevginin ve bağlılığın yanında değersiz olduğu dile getirilir. Asıl değerli olan, ona bağlılık ve onun yolundan gitmektir. Hız. Muhammed’in sözlerinin ve öğretilerinin Allah’tan gelen vahiy olduğu, onun konuşmalarının ilahi

hikmetle dolu olduğu, Peygamberimizin öğretileri ve nuru sayesinde, kişinin hayatındaki karanlıkların aydınlığa kavuştuğu ifade edilir. Onun rehberliği, hayatı doğru yola yönlendirir. Hz. Muhammed'in yüceliğini anlatmakta kelimelerin kifayetsiz kaldığı, onun üstünlüğünün övgülerle tam olarak ifade edilemeyeceği dile getirilir.

Şair, Hz. Muhammed'den ümmetine ihsan ve lütuf talep eder. Peygamberimiz'in himmetine ve duasına muhtaç olduğunu belirtir. Kendisini Peygamberimizin kapısında bir dilenci olarak tasvir eder. Bu, Hz. Muhammed'e duyulan derin tevazu ve ihtiyaç hissini ifade eder. Şair, onun kapısında durup yardım ve şefaât bekleyen bir kimse olarak kendini görür:

Dile hubbun gıdâdur yâ **Muhammed**

Cemâlün pür-ziyâdur yâ **Muhammed** (G. 57/1)

(Ey Muhammed, sevgi kalbin gıdasıdır, güzelliğim tamamen nur doludur.)

Bizüm maksûdumuz sensin dem-â-dem

Kalanı ber-hevâdur yâ **Muhammed** (G. 57/2)

(Ey Muhammed, her an amacımız sensin, geri kalan boştur.)

Senün nutkun kamu dahı Huda'dur

Tarîkûn müstevâdur yâ **Muhammed** (G. 57/3)

*(Ey Muhammed, senin sözlerintamamen Allah'tandır.
Senin yolun aydınlatılmıştır.)*

Efendümi ne denlü medh idersem

Sezâ-ender-sezâdur yâ **Muhammed** (G. 57/4)

*(Efendimi nasıl övsem bilemiyorum. Ey Muhammed, sen övgülerin en
güzelinelayıksın.)*

Bu Sabrî ümmetine eyle ihsân

Kapunda bir gedâdur yâ **Muhammed** (G. 57/5)

*(Bu Sabrî senin kapında bir dilencidir ümmetine lütfunu bahşet, ya
Muhammed.)*

Şair, dilinin ve kalbinin Hz. Muhammed sevgisiyle aydınlandığını ifade ediyor. Burada “‘hubb-ı Muhammed” (Muhammed sevgisi) manevî bir ışık ve aydınlanma kaynağı olarak anlatılıyor. Şair, bu sevginin ışığının, kalbini öylesine güçlü bir şekilde aydınlattığını söylüyor ki artık güneşin ışığına bile ihtiyaç duymuyor. “‘Hûşid-i envâr” ifadesi “ışıklar saçan güneş” anlamına gelir. Bu dizeler, manevî aşkın dünyevi ışıklardan daha değerli ve doyurucu bir aydınlanma sağladığını ifade eder. Allah’ın sevgili peygamberine duyduğu muhabbetin, ruhunun karanlıklarını ortadan kaldırdığını, içsel bir aydınlanma yaşadığını ifade ederek, bu sevginin her türlü maddi aydınlanmadan daha üstün olduğunu vurguluyor:

Olmuş dilimiz hubb-ı **Muhammed**’le münevver

Aydınlık için hûşid-i envâre ne minnet (G. 30/2)

(Dilimiz Muhammed (sav) sevgisiyle aydınlanmış, aydınlık için güneşin ışığına ne gerek var?)

Şair, Hz. Muhammed’in nurunun (manevî ışığının) tüm dünyayı sardığını, her yeri kapladığını ifade ediyor. “‘Nûr-ı Muhammed” burada, Hz. Muhammed’in getirdiği hakikat, doğruluk ve ilahi mesajın ışığını simgeliyor. Şair, bu nurun, küfür (inkâr ve iman eksikliği) ile temsil edilen karanlığı yok ettiğini, onu ortadan kaldırdığını söylüyor. Bu ifadeyle, Hz. Muhammed’in peygamber olarak insanlığa gönderilmesiyle beraber, dünyanın zulmetten (karanlıktan) kurtulduğunu, doğru yola davet eden bir ışıkla aydınlandığını vurguluyor. Şair, Hz. Muhammed’in nurunu evrensel bir rehber olarak görmektedir:

Kapladı cihânı eseri nûr-ı **Muhammed**

Ref ‘itdi küfür zulmetini nûr-ı **Muhammed** (G. 56/1)

(Muhammed’in nurunun etkisi dünyayı kapladı. O’nun nuru, inkârın karanlığını kaldırdı.)

Hz. Muhammed’in dünyaya gelişiyle gerçekleştirdiği büyük dönüşümü anlatıyor. Beyitin ilk mısrasında “‘küfür” (iman ve hakikatten uzaklık, inkâr) dünyayı harap, yıkık ve manen çorak bir hale getirmiştir. “‘Harâbât” ifadesi, bir yerin harap, yıkık ve perişan durumunu ifade eder. Şair, küfrün dünyayı manevî bir çöküşe ve karanlığa sürüklediğini belirtiyor. Hz. Muhammed’in gelişiyle bu yıkık halin sona erdiğini ve dünyanın

“ma‘mûr” (gelişmiş, imar edilmiş, yeniden canlanmış) bir hale geldiğini ifade ediyor. Hz. Muhammed’in getirdiği iman ve ilahi rehberlik, insanlara ahlakî ve manevî bir yol sunmuş, böylece dünyayı inançsızlık ve sapkınlık karanlığından kurtarmıştır. Şair burada, Hz. Muhammed’in insanlığa, barış, adalet ve hakikat ışığıyla yeniden düzen ve huzur kazandıran bir rehber olduğunu vurguluyor:

Küfr ile cihân olmuş iken şöyle harâbât

Dünyaya gelüp eyledi ma'mûr **Muhammed** (G. 56/2)

(Dünya küfürle böylesine harap olmuşken Muhammed dünyaya gelip onu mamur hale getirdi.)

Hz. Muhammed, “kandil içindeki bir nur” olarak betimleniyor. Bu ifade, onun hem içsel hem de dışsal bir ışık kaynağı olduğunu anlatır. “Kandil” simgesi, Hz. Muhammed’in insanlığa rehberlik eden, yol gösteren ve aydınlatan bir peygamber olduğunu vurgular. O, tıpkı bir kandilin çevresini aydınlatması gibi, insanlara hakikati ve doğru yolu gösteren bir ilahi ışığa sahiptir. “Hak’ın sırrı” ifadesi, ilahi bilginin ve hakikatin özü anlamına gelir. Şair, bu ilahi sır ve hikmetin Hz. Muhammed’de “tekmîl” yani tamamlandığını söylüyor. Bu, Allah’ın peygamberlik görevini onunla kemale erdirdiği ve ilahi hakikati en mükemmel şekliyle onun aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı anlamını taşır. Beyit, Hz. Muhammed’in evrensel bir rehber, hakikatin tam anlamıyla temsilcisi ve insanlık için yol gösterici bir ışık olduğuna işaret ediyor:

Muhammed nûrdur kandil içinde

Hakun sırrı anun tekmîl içinde (G. 235/1)

(Muhammed kandilin içindeki bir nurdur. Hakikatin sırrı onun içinde tamamlanmıştır.)

Hz. Muhammed’in yakın dostu ve ilk halifesi olan Hz. Ebû Bekir’e duyulan sevgiyi ve ona verilen önemi dile getiriyor. İlk mısradan, Hz. Ebû Bekir’in Hz. Muhammed’in kayınpederi olmasının büyük bir şeref (devlet) olduğu belirtiliyor. Burada “devlet” sözcüğü, yüce bir onur, bahtiyarlık ve manevî bir şeref anlamına gelir. Şair, Hz. Ebû Bekir’in bu özel yakınlığıyla büyük bir lütuf kazandığını vurguluyor. Hz. Ebû Bekir’i Hz. Muhammed’in “bedeni içinde bir can” olarak tanımlıyor. Burada mecazi olarak, Ebû Bekir’in Hz. Muhammed’le olan derin dostluğunu ve bağlılığını anlatmak için “can”

kelimesi kullanılıyor. Bu, onların bir bütün olduğunu, Ebû Bekir'in Peygamber'in bedenine ruh gibi bağlı olduğunu ifade eder. “Sıddîk” unvanı, Hz. Ebû Bekir'e verilen ve onun doğruluğunu, sadakatini simgeleyen bir sıfattır. Şair bu beyitte, Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'a olan sevgisini ve yakınlığını, onu adeta Hz. Muhammed'in canı gibi hissettiğini ifade ederek, bu derin bağı vurgulamaktadır:

Ne devletdür Resûlullâh'a ol kayınpeder oldı

Muhammed Mustafâ'nun cismi içre cândır Sıddîk (G. 264/1)

(Ne büyük bir bahtiyarlıktır ki o Resûlullah'ın kayınpederi oldu. Sıddîk (Ebû Bekir), Muhammed Mustafa'nın bedeni içinde bir candır.)

Divanda peygamber efendimiz Muhammed ismi dışında: Mustafa, Ahmed-i Muhtâr, Habib, Peygamber-i Ahir Zaman, Resul, Resûl-i Kibriya, Resûl's-Sakaleyn isimleriyle zikredilmiş, aynı sıralama ile aşağıda açıklanmıştır.

2.1.4.1.1. Mustafa

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) en bilinen isimlerinden biri de “Mustafa”dır. Bu isim, onun insana özgü kötülüklerden uzak, tertemiz ve seçkin olduğunu ifade etmektedir. Böylece, kendisi hem insanlar hem de diğer peygamberler arasında üstün bir konuma sahiptir (Yeniterzi, 1993: 188).

Hz. Muhammed'i iki önemli sıfatla tanımlanıyor: birincisi, peygamberlik makamının en yüce temsilcisi olması, ikincisi ise cömertlik ve bağışlama konusunda örnek alınacak bir kaynak olması. İlk mısra, “şâh-ı risâlet” ifadesi, Hz. Muhammed'in risâlet (peygamberlik) görevini en yüce şekilde yerine getiren, bu görevdeki şahsiyetini ve liderliğini simgeliyor. “Şâh” kelimesi, burada “hükümdar” veya “yüce kişi” anlamında kullanılıyor ve Muhammed'in peygamberliğinin zirve noktası olduğunu vurguluyor. İkinci mısra ise, Hz. Muhammed'in cömertlik ve ihsan konusunda örnek alınacak bir kaynak olduğunu ifade eder. “Menba” (kaynak) kelimesi, cömertlik ve sehâvet (cömertlik, eli açıklık) adına en büyük ve en temiz kaynağın Muhammed olduğunu belirtir. Burada şair, Resûlullah'ın bu erdemleri sadece kendisinde barındıran bir lider değil, aynı zamanda insanlığa cömertliğin ve yardımseverliğin ne olduğunu gösteren bir örnek olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Beyitteki anlam, Hz. Muhammed'in hem manevî liderliği hem de insani erdemleriyle örnek alınması gerektiği

üzerine yoğunlaşmaktadır. Şair, onun yalnızca peygamberlik misyonunu değil, aynı zamanda yüksek ahlakî değerlerini de kutlar:

Çi zihî şâh-ı risâletdür Muhammed **Mustafâ**

Menba’-ı cûd-ı sehâvetdür Muhammed **Mustafâ** (G. 6/1)

(O, risâletin şahıdır, Muhammed Mustafa O, cömertlik ve bağışlamanın kaynağıdır, Muhammed Mustafa.)

Hiz. Muhammed’i yücelten, onun peygamberlik misyonunun büyüklüğünü ve önemini anlatan mecazlar kullanmaktadır. “Risâlet bahrinün ‘ummânî” (peygamberlik denizinin derin okyanusu) ifadesiyle, şair, Hiz. Muhammed’in peygamberliğini derin, engin ve sonsuz bir okyanus gibi büyük ve kapsamlı bir görev olarak tanımlar. O, peygamberlik denizinin “umman”ıdır, yani denizin en derin, en ulaşılması zor kısmıdır; bu, onun peygamberliğinin eşsizliğini ve büyüklüğünü simgeler. İkinci mısra ise, “nübüvvet tahtı” (peygamberlik tahtı) ve “pâdişâhum” (padişahım) ifadeleriyle Hiz. Muhammed, peygamberliğin en yüce makamına yerleşmiş bir lider olarak betimlenir. “Padişah” kelimesi burada, sadece dünyevi bir hükümdar anlamında değil, aynı zamanda manevî bir egemenlik anlamında kullanılmıştır. Hiz. Muhammed’in nübüvvet tahtı üzerinde egemen olduğu vurgulanarak, onun sadece bir peygamber değil, aynı zamanda manevî dünyanın hükümdarı olduğu anlatılmak istenmiştir. Hiz. Muhammed’in peygamberlik makamındaki üstünlüğü ve yüceliğini vurgulayan şair, onu sadece bir lider ya da rehber olarak değil, aynı zamanda evrensel bir hükümdar ve manevî bir önder olarak kabul eder:

Ey risâlet bahrinün ‘ummânî şâhum **Mustafâ**

V’ey nübüvvet tahtı üzre pâdişâhum **Mustafâ** (G. 8/1)

(Ey peygamberlik denizinin derin okyanusu yüce Mustafa ve ey peygamberlik tahtı üzerinde egemen olan padişahım, Mustafa!)

Şair, hem İslam inancındaki temel ifadelerden birini hem de Hiz. Muhammed’e duyulan aşkın manevî boyutunu sorgulamaktadır. İlk mısra, “Lâ ilâhe illallah” ifadesine atıfta bulunur. Bu, “Allah’tan başka ilah yoktur” anlamına gelir ve İslam’ın temel inanç esaslarından biridir. Şair burada, bu cümlemin derin anlamını, sadece bir kelime veya bir inanç beyanı olarak değil, daha derin bir manevî boyutta ne anlama geldiğini sorgular.

İkinci mısra ise, Hz. Muhammed'e duyulan aşk ile insanın ruhunun nasıl bir hale geldiğini sorgular. İslam'ın temel inançları ve Hz. Muhammed'e duyulan aşk arasındaki derin manevî bağlantıyı anlamaya çalışır. İslam inancının özü ve Hz. Muhammed'in sevgisi, insan ruhunu nasıl şekillendirir ve ona ne derin anlamlar kazandırır, bu sorularla şair insanın manevî yolculuğunu sorgulamaktadır:

Elif illâllâhdaki ma'nâ nedür

Bâ bi- 'aşk-ı **Mustafâ** cânâ nedür (G. 70/1)

(“Lâ ilâhe illallah” ifadesindeki anlam nedir? Ey sevgili, Mustâfa'nın aşksızlığı nedir?)

Şair, Resûlullah'a olan bağlılıklarını ve O'nun yolunda olanlara duydukları sadakati vurgulamaktadır. “Bende-i sâdık Resûlüz” ifadesiyle, şair kendisini ve takipçilerini Resûlullah'ın sadık kulları olarak tanımlar. Burada, “sâdık” kelimesi, sadık, dürüst ve sadakatle bağlı kişiler anlamında kullanılmıştır. Şair, Resûlullah'a duyduğu bağlılık ve sadakati güçlü bir şekilde dile getirir. Hz. Muhammed'e düşman olanların karşısında olduklarını ifade eder. “Mustâfa'ya hasm olan nâ-keslerün düşmânıyuz” diyerek, Hz. Muhammed'e karşı çıkan, O'nun yolunu izlemeyen veya O'na düşman olanlara karşı olduklarını belirtiyor. “Nâ-kesler” kelimesi, eksik, yeteneksiz ya da yanlış yolda olan kişiler anlamında kullanılır. Bu beyitte şair, Resûlullah'ın sevgisini her şeyin önünde tutarak, O'na ve O'nun dostlarına olan sadakati en yüce değer olarak kabul eder. Aynı zamanda, Resûlullah'a karşı olanlara da karşı durduklarını ifade eder. Bu, dinî bağlılık ve inançlar doğrultusunda yapılan bir savunma ve aidiyet açıklamasıdır:

Bende-i sâdık Resûlüz yârine yâr olmuşuz

Mustâfa'ya hasm olan nâ-keslerün düşmânıyuz (G. 88/3)

(Biz, Resûlullah'ın sadık kullarıyız ve O'nun dostlarına dost olduk. Mustâfa'ya (Hz. Muhammed'e) düşman olanlar ise bizim düşmanımızdır.)

2.1.4.1.2. Ahmed-i Muhtâr

Ahmed-i Muhtâr kavramı, özellikle tasavvufi edebiyat ve Osmanlı divan şairlerinde çokça kullanılan bir terimdir. Bu terim, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) tanımlamak için kullanılan bir unvandır ve onun yüceliğini, seçilmişliğini, üstünlük ve mükemmelliğini ifade eder. Ahmed, Hz. Muhammed'in isimlerinden biridir ve “övgüye layık olan”

anlamına gelir. Bu isim, onun üstün ahlâkını ve yüceliğini simgeler. Muhtâr, “seçilmiş” veya “tercih edilmiş” anlamına gelir. Tasavvufta “Muhtâr” olarak anılan kişi, Allah tarafından seçilmiş ve en yüksek mertebelere layık görülmüş kişi olarak kabul edilir. Bu terim, Hz. Muhammed için kullanılan bir unvan olup, onun Allah tarafından seçilerek peygamberlik göreviyle gönderildiği ve onun özelliklerinin en mükemmel şekilde tezahür ettiği anlamına gelir. Hz. Muhammed’in yüceliği ve şefaatinin ifade bulduğu yerlerden biri olarak karşımıza çıkar. Şairler, Hz. Muhammed’e olan derin sevgi ve saygılarını, O’nun Allah tarafından seçilmiş ve seçkin bir peygamber olmasına atıfta bulunarak dile getirirler. “Ahmed-i Muhtâr” ifadesiyle, onun hem insani hem de manevî özelliklerinin yüceliği ve insanların ona olan sevgi ve ihtiyaçları vurgulanır. Hz. Muhammed’in yüksek mertebesini ve O’nun insanların kurtuluşu için taşıdığı şfaat gücünü simgeler. Bu kavram, İslam’daki merkezi yerini ve peygamberliğinin yüceliğini anlatan bir terimdir. Beyitlerde Hz. Muhammed’in şefaatine olan ihtiyaç, O’nun öğretisinin yüceliği ve O’na olan sevgi, şairler tarafından insanın manevî hayatındaki temel unsurlar olarak dile getirilir.

Şairin ömrü boyunca sahip olduğu en değerli şeyin sabır olduğunu, ancak cezadan kurtulmak ve şfaat bulabilmek için sadece “Ahmed-i Muhtâr”ın şefaatine güvenebileceği anlatılır. Burada “Muhtâr”ın şfaat yeteneği ve onun yüceliği, insanların ruhsal kurtuluşundaki anahtar rolünü simgeler:

Ne ki sermâye-i ‘ömrüm var ise Sabrî kamu

Şâf’-i rûz-ı cezâ **Ahmed-i Muhtâr’a** fedâ (G. 5/5)

(Ey Sabrî ömrümde sahip olduğum her ne sermayem var ise kıyamet günü ceza gününden kurtulmak için şfaat sahibi Ahmed-i Muhtâr’a feda ederim.)

Şair, işlediği her türlü günaha rağmen yüzünün kara olduğunu ve sadece Hz. Muhammed’in (Ahmed-i Muhtâr) şefaatinin dileyeceğini ifade eder. Burada, “Muhtâr”ın seçilmişliği, günahkârları affetme yeteneği ile ilişkilendirilmiştir. İşlediği tüm günahlara rağmen, yüzünün kara olduğunu belirtiyor. Ancak, buna rağmen şfaat talebinde bulunarak, Hz. Muhammed’in (Ahmed-i Muhtâr) affına sığınıyor. Şair, yüzünün kararmış olmasına rağmen, sadece Hz. Muhammed’in şefaatine güvenerek kurtuluş umudu taşıyor. Bu, İslam tasavvufunda çokça vurgulanan bir tema olup, Allah’ın rahmetine sığınarak Hz. Muhammed’in şefaatine olan inancı ifade eder:

Her bir günehi işleyüp ey **Ahmed-i Muhtâr**

Senden taleb eyler bu yüzü kara şefa'at (G. 27/2)

(Ben her türlü günahı işlemişken, ey Ahmed-i Muhtâr (Hz. Muhammed), Bu kara yüzümle senden şefa'at talep ederim.)

Şair, sabrın tek başına kurtuluş için yeterli olmadığını, ancak sabırla birlikte Hz. Muhammed'in şefaatine başvurulmasının gerekli olduğunu vurgular. Yalnızca insanın içsel çabalarıyla tam anlamıyla olgunlaşamayacağını ifade eder. Sabır, ancak Hz. Muhammed'in (Ahmed-i Muhtâr) şefaatine ve yardımlarına başvurularak gerçek anlamda olgunlaşabilir. Bu, tasavvufi bir bakış açısıyla, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanları manevî olarak yönlendiren, kurtaran bir lider olarak rolünü ifade eder:

Bulmazsun ifâkat tamudan Sabrî meğer kim

Şâfi'ün ola **Ahmed-i Muhtâr** musallat (G. 118/7)

(Ey Sabrî, cehennemden tam anlamıyla kurtulman mümkün olmaz. Ahmed-i Muhtâr (Hz. Muhammed) sana şefa'atçi olursa kurtulursun.)

Kıyamet günü birçok günahkârın ceza gününde Hz. Muhammed'in (Ahmed-i Muhtâr) şefaatinin talep edeceğini ifade eder. Burada da yine Hz. Muhammed'in şefaatinin kurtuluş için ne kadar önemli olduğuna dikkat çekilmektedir:

Nice ben gibi günahkâr varıcak rûz-ı cezâ

Yalvarur **Ahmed-i Muhtâr'a** şefa'at diyerek (G. 143/6)

(Birçok günahkâr, tıpkı benim gibi kıyamet günü ceza gününe gelecek ve Ahmed-i Muhtâr'a şefa'at dilemek için yalvaracaklar.)

Gönlünün Allah'ın hikmetiyle gizemli olduğunu ve bu gizemin tek açığa çıktığı yerin Hz. Muhammed olduğunu dile getirir. Bu beyitte de "Ahmed-i Muhtâr", insanların manevî yolculuklarında onları aydınlatan, gönüllerini açan yüce bir figür olarak yer alır:

Hikmetullâh ile pür-esrârdur gönlüm benüm

Cilve-gâhı **Ahmed-i Muhtâr'dur** gönlüm benüm (G. 172/1)

(Benim gönlüm, Allah'ın hikmetiyle dolu bir sırila bezeli ve gönlümün cilve-gâhı (tecelli yeri) ise Ahmed-i Muhtâr'dır.)

2.1.4.1.3. Habib

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) bir diğeri ismi ‘‘Habîb’’dir. Sevilen, dost ve yâr anlamlarına gelen bu isim, yalnızca Hiz. Peygamber'e (s.a.v.) mahsustur. O (s.a.v.), hem Allah Teâlâ'nın sevgilisi hem de bütün insanlığın dostudur (Yeniterzi, 1993: 177).

Şair, Hiz. Muhammed'e (habîb) salât ve selâm gönderir. Salât ve selâm, İslam'da Peygamber Efendimize yönelik saygı ve sevgiyi ifade eden bir dualama şeklidir. Şair, Hiz. Muhammed'in ruhunun bilgiyle donatılmasını ve O'nun tebliğ ettiği mesajları insanlara ulaştırmasını, yani vahiy ve öğretilerini insanlara iletme görevini Allah'tan (Rabbenâ) dilemektedir. Beyit, sadece Hiz. Muhammed'e duyulan derin sevgi ve saygıyı değil, aynı zamanda onun ilahi mesajının insanlığa ulaşması için bir dua ve temennidir:

Ravza-i pâk-i **habîbine** salât ile selâm

Rûhını âgâh idüp tebliğ kıl yâ Rabbenâ (G. 1/3)

(Ey Rabbimiz, Habibinin tertemiz ravzasına salât ve selâm olsun. Onun ruhunu haberdar eyleyip (bu salât ve selâmı) ona ulaştır, tebliğ eyle.)

2.1.4.1.4. Peygamber-i Ahir Zaman

Hiz. Muhammed (s.a.v.), son peygamberdir ve kendisinden sonra başka bir peygamber gelmeyecektir. Kıyamete kadar onun tebliğ ettiği İslam dinî geçerliliğini koruyacaktır. Şair, sevgilinin mahallesini cennete benzetmiş ve bu cennete girme hakkını kazanmanın şaşırtıcı olmayacağını ifade etmiştir; çünkü o, ahir zaman peygamberi Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetindendir. Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) temiz kapısında, yani O'nun manevî varlığının yakınında bir hizmetçi gibi sabırla beklediğini ifade eder. Bu, şairin derin bir teslimiyet ve sevgiyle, Hiz. Muhammed'e olan bağlılığını ve sabrını simgeler. ‘‘Sabrîyem’’ kelimesi, sabırla ve metin bir şekilde hizmet etmeyi anlatan bir ifadedir.

Şairin ‘‘Cânum ey peygamber-i âhir zamân’’ diyerek, son peygamber olan Hiz. Muhammed'e olan sevgisini ve ona olan teslimiyetini dile getirir. ‘‘İtmem dirîğ’’ ifadesi, O'na olan sevginin ve bağlılığının hiç bitmemesini, sürekli olmasını diler. Bu, şairin manevî dünyasında Hiz. Muhammed'in varlığının son derece önemli olduğunu ve O'nun öğretileriyle hayatını şekillendirdiğini ifade eder. Ayrıca, bu beyit, şairin Hiz.

Muhammed'in rehberliğini arzulayan bir inançla sürekli bir sabır ve sadakatle yaşamayı dilemesini yansıtır:

Dergeh-i pâkünde bir çâker kemînen Sabrîyem

Cânum ey **peygamber-i âhir zamân** itmem dirîg (G.129/5)

*(Onun (Hz. Muhammed'in) temiz kapısında bir hizmetçi gibi bekliyorum.
Ey canım son zamanların peygamberi, asla yalan söylemem.)*

2.1.4.1.5. Resûl

Hz. Muhammed (s.a.v.) için en yaygın olarak kullanılan isim ve sıfatlardan biri “Resûl”dür. “Resûl”, Allah Teâlâ tarafından yeni bir kitap verilen ve yeni bir şariat ile bir topluma veya insanlığa gönderilen kimseyi ifade eder (Karagöz, 2007: 552).

Şair, Hz. Muhammed’e duyduğu aşkın manevî etkisini ve onun ateşinin gönlünü nasıl yakıp kavurduğunu dile getiriyor. “Âteş-i aşk-ı Resûl” ifadesi, Hz. Muhammed’e olan aşkın, ruhu derinden etkileyen, onun etrafında dönen bir içsel ateş gibi olduğunu anlatır. Şair bu aşkın kendisini “kebâb” (kızartılmış et) gibi kavurduğunu, yani bu sevdanın onu derinden etkileyip değiştirdiğini vurguluyor. Ancak ikinci mısradan, şair ayrılığın acısını (hicrân) simgeleyen ateşin, bedenini yakmamasını, şüphe ve sıkıntılardan uzak durmasını istiyor. “Nâr-ı hicrân” (ayrılık ateşi), sevilen kişiden, burada Resûlullah’tan uzak kalmanın getirdiği ıstıraptır. Bu ateş, fiziksel acıya dönüşmeden, sadece manevî bir yangın olarak kalmalıdır. Beyit, aşkın ve ayrılığın içsel etkilerini, manevî ve bedensel acıyı bir arada ele alır. Şair, Hz. Muhammed’e duyduğu aşkın ateşini kabul ederken, ayrılığın ruhsal ve bedensel acılarına karşı bir tür sığınma arayışını dile getiriyor:

Âteş-i ‘aşk-ı **Resûl**’ünle kebâb it gönlümü

Nâr-ı hicrân ile yakma cismümi şubh u mesâ (G. 1/6)

*(Resûlullah’ın aşkının ateşiyle gönlümü kavur ama ayrılık ateşiyle bedenimi
gece ve gündüz yakma.)*

Hz. Muhammed’in hem müminler hem de inkârcılar üzerindeki etkisini anlatıyor. İlk mısradan, Hz. Muhammed’in müminlerin büyük bir onuru ve iftihar olduğu ifade ediliyor. Müminler, Resûlullah’ın rehberliği ve ahlakî üstünlüğüyle gurur duyarlar. O, onların manevî lideri ve yol göstericisidir. İkinci mısradan ise, aynı peygamberin müşrikler

(Allah’a inanmakta ve iman etmekte direnenler) için bir korku kaynağı olduğu belirtiliyor. Şair burada, Resûlullah’ın getirdiği hakikatlerin müşrikler için rahatsız edici olduğunu ve onları korkutucu bir figür haline getirdiğini vurguluyor. Çünkü Hz. Muhammed, putperestliği ve inkârı reddeden, yalnızca tek bir Allah’a inanmayı öğreten bir peygamberdir. Bu yüzden müşrikler, onun mesajından korkarlar.

Beyit, Hz. Muhammed’in insanlar arasında nasıl iki farklı şekilde algılandığını gösteriyor: Müminler için o, gurur ve iftihar kaynağıdır, ancak inkârcılar için onun öğrettikleri, mevcut inançlarını tehdit eden bir güçtür:

İftihâr-ı zümre-i mü’mindür ammâ ol **Resûl**

Müşrike küllî mehâbetdür Muhammed Mustafâ (G. 6/4)

(O Resûl, müminlerin iftiharıdır. Fakat o Resûl Müşrikler (inkârcılar) için tamamen korkutucu bir varlıktır, Muhammed Mustafa.)

H. Muhammed’in yüzünü aşk ve sevgiyle bakan müminlere göstermesini istiyor. “Vech-i pâk” ifadesi, Resûlullah’ın saf, tertemiz yüzünü simgeler. Şair, bu yüzün bir kez de örtüsünden (nikâbından) arındırılmasını talep ediyor. Buradaki “nikâb”, H. Muhammed’in yüzünü örtme anlamında mecaz olarak kullanılmıştır. Şair, âşıkların o güzel yüzü bakabilmesi için bu örtünün kaldırılmasını arzuluyor. Beyitteki anlam, H. Muhammed’e olan derin sevgi ve saygının, âşıkların onun güzelliğine bakmaya olan arzusunu tetiklemesidir. Bu beyitte, H. Muhammed’in güzelliği, yüceliği ve manevî çekiciliği, âşıkların ona olan aşkını, gönül rahatlığıyla ifade etmelerini sağlayacak bir şekilde anlatılmaktadır:

Vech-i pâkünden getir bir kez nikâbun yâ **Resûl**

Çeşm-i ‘âşıklar temâşa eylesünler bî-hicâb (G. 21/2)

(Ey Resûl, bir kez de yüzünün örtüsünü kaldır. ‘Âşıkların gözleri bakabilsin, hiç utanmadan seni sevsinler.)

Şair, kişinin Resûlullah’ın (H. Muhammed’in) ailesine olan sevgisini ve saygısını savunduğuna değiniyor. “Resûl’ün âlinün dostluğu” ifadesi, H. Muhammed’in ailesine duyulan sevgiyi ve saygıyı anlatır. Şair, kişinin bu sevgiyi savunarak, Resûlullah’ın ailesine olan dostluğunun haklılığını dile getirdiğini belirtiyor. İkinci mısradan, şair, bu kişinin, H. Muhammed’in ve ailesinin sevgisini sahiplenerek “Ben, onların

muhabbetti taşıyan biriyim“ dediğini ima eder. “Muhibb-i hanedânum“ ifadesi, Resûlullah’ın ailesine duyulan sevgiyi ifade eder. Beyitteki anlam, Hz. Muhammed’in ailesine duyulan sevginin savunulması ve bunun doğru bir duygu olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Şair, bu sevgiyi benimseyen kişinin ruhunun huzurlu olacağına, kalbinin acı ve üzüntüden uzak olacağına dikkat çeker:

Resûl’ün âlinün dostluğunun da’vâsın eylersin

Muhibb-i hanedânum dersin ey cân ağlamazsın hiç (G. 45/2)

(Resûlullah’ın ailesine olan dostluğunu savunuyorsun, “Ben, onların sevgilisiyim” diyorsun, ey cân, hiç üzülme.)

Bu beyitte şair, bir kaygı ya da üzüntü duyan kişiye hitap ederek onun kalbine yönelik bir uyarı yapıyor. Hz. Muhammed’in ailesinin durumuna dair bir üzülme çağrısı yapıyor. Şair, Resûlullah’ın ailesinin zor durumda ve perişan olduğunu belirtiyor, ancak yine de üzülmemek gerektiğini vurguluyor. “Ağlamazsın hiç” (hiç ağlama) ifadesi, burada hem Resûlullah’ın ailesinin yaşadığı zorluklara dair bir anlam taşır, hem de kişisel üzüntülerin zamanla geçici olduğunu hatırlatır. Beyitte, bu dünyadaki sıkıntıların ve acıların geçici olduğuna dair bir öğüt verilir, öyle ki kişi, kendi sorunlarından daha büyük manevî acılara odaklanmalıdır:

Ne geldi başına Kâzım Rızâ’nun fıkır kıl ey dil

Resûl’ün âlinün hâli perişân ağlamazsın hiç (G. 45/7)

(Ey gönül, Kâzım Rızâ’nun başına neler geldi düşün. Resûlullah’ın ailesinin perişan durumuna neden ağlamazsın hiç.)

Hz. Muhammed’in evlatlarına duyulan sevgiyi ve onlara hizmet etme arzusunu dile getiriyor. İlk mısradaki, şair “cân ile muhib olmuşuz” diyerek, Resûlullah’ın evlatlarına olan sevginin derinliğini anlatıyor. “Muhib” kelimesi, sevgi ve aşkla bağlanan kişi anlamına gelir, burada da şair ve onun izleyicileri, Resûlullah’ın soyuna olan bağlılıklarını ifade etmektedir. Beyitteki ana tema, şairin ve takipçilerinin Resûlullah’ın soyuna olan derin sevgisi ve saygısıdır. Şair, bu sevgiyi sadece bir duygusal bağlılık olarak değil, aynı zamanda bir hizmet etme gayreti olarak da tanımlar. Bu, hem manevî bir saygı hem de sevgiyle yapılan bir hizmettir:

Cân ile muhib olmuşuz evlâd-ı **Resûl**’e

Biz çâkeriyüz sıdk ile şehzâde velînün (G. 141/2)

(Biz, canımızla Resûlullah'ın evlatlarına olan sevgimizi belirttik. Bizler, gerçek sadakatle hizmet eden şehzâdelerin hizmetkârlarıyız.)

2.1.4.1.6. Resûl-i Kibriya

Resûl-i Kibriyâ ifadesi, Hz. Muhammed'i tanımlayan bir unvandır. “Kibriyâ” kelimesi, “büyüklük” veya “yücelik” anlamına gelir ve “Resûl-i Kibriyâ”, “Büyük Peygamber” ya da “Yüce Peygamber” olarak anlaşılır. Bu terim, Hz. Muhammed'in yüksek manevî ve ilahi konumunu, O'nun Allah katındaki üstünlüğünü ifade eder. Resûl-i Kibriyâ ifadesi, Hz. Muhammed'in yüceliğini ve peygamberliğinin büyüklüğünü ifade eder. Bu terim, O'nun İslam'ın öğretilerini, ahlakını ve yasalarını insanlara ileten, aynı zamanda Allah katında en yüksek makamda olan bir peygamber olduğunu simgeler. Aynı zamanda, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir gibi sahabeler, Resûl-i Kibriyâ'nın etrafındaki en yakın destekçiler ve rehberlerdir, onların da İslam'ın temel taşları olarak önemleri vurgulanır:

Şerî'at 'ilminün neşri **Resûl-i Kibriyâ**'dandır

Tarikat sırrının bahri 'Aliyyü'l-Murtazâ'dandır (G.64/1)

(Şeriat ilminin yayılması Resûl-i Kibriyâ'dan kaynaklanır, tarikat sırrının denizi ise 'Aliyyü'l-Murtazâ'dan gelir.)

Sıddîk (Hz. Ebû Bekir) ve onun Resûl-i Kibriyâ (Hz. Muhammed) ile olan özel ilişkisi vurgulanmaktadır. Beyit, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Muhammed'in en yakın dostu ve en sadık destekçisi olduğunu ifade eder. “Resûl-i Kibriyâ'nun sevgili yârânı” ifadesiyle, Hz. Muhammed'in sevgili dostu ve en yakın arkadaşı olan Hz. Ebû Bekir kastedilmektedir. “Yârân” kelimesi, dostlar, yakın arkadaşlar anlamına gelir. Bu, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Muhammed'e duyduğu derin sevgi ve sadakati simgeler. “Refik-i yâr-gâr ol nebi-i zîşândur Sıddîk” ifadesi ise, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Muhammed'in yoldaşı ve en yakın yardımcısı olduğunu belirtir. “Refik” kelimesi, arkadaş ve yoldaş anlamına gelir. Beyitte, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Muhammed'e olan desteği ve yolculukları birlikte geçirme ruhu övülür. Sıddîk unvanı, Hz. Ebû Bekir'in doğruluğunu ve sadakatini simgeler. Bu beyitte, onun İslam'ın ilk yıllarındaki rolü, Hz. Muhammed'e olan yakınlığı ve ona duyduğu derin sevgi vurgulanmaktadır:

Resûl-i Kibriyâ'nun sevgili yârânıdur Sıddîk

Refîk-i yâr-gâr ol nebi-i zîşândur Sıddîk (G.133/1)

(Resûl-i Kibriyâ'nın sevgili dostudur Sıddîk. Şanlı peygamberin (Hz. Muhammed'in) en yakın yoldaşı, mağaradaki arkadaşındır.)

Hız. Ali'nin velî (Allah dostu) olarak kabul edilmesi gerektiği vurgulanır. Velî, Allah'a yakın, manevî olarak yüksek derecelere ulaşmış kişiler için kullanılan bir terimdir. Beyit, Hız. Ali'nin bu manevî yüksekliği ve gerçek bir veli oluşu konusunda güçlü bir inanç taşır. Aynı zamanda, eğer bir kişi Hız. Muhammed'i seviyor ve ona yakın olmayı diliyorsa, o kişinin de Hız. Ali'yi sevmeli ve ona saygı göstermesi gerektiği ifade edilir. Hız. Ali, İslam'ın hem dinî hem de manevî öğretilerinin önemli bir öğreticisi ve uygulayıcısıdır. O, Hız. Muhammed'in kuzeni, damadı ve en yakın dostlarından biri olup, İslam'ın ilk yıllarında önemli bir rol oynamıştır. Sıddîk ve Farûk gibi diğer büyük sahabelerle birlikte, İslam'ın temel taşlarını oluşturan kişilerdendir. Ayrıca Hız. Ali, İslam'daki derin manevî bilgiler ve tasavvufî sırlara sahip biri olarak, bu beyitte onun velîlik sıfatı yüceltilmektedir. Hız. Muhammed'i seven bir kişinin, Hız. Ali'yi de sevmesi gerektiği mesajı verilmekte, bu sevgi ve bağlılık arasındaki manevî bağlantı üzerinde durulmaktadır. Bu, aynı zamanda İslam'ın en yüksek manevî seviyelerine ulaşmanın bir yolu olarak gösterilir:

‘Aliyyü’l-Murtazâ’yı hak velî bil

Muhib isen **Resûl-i Kibriyâ'nun** (G.133/5)

(Eğer Resûl-i Kibriyâ'nın sevdiği biriysen Aliyyü’l-Murtazâ’yı gerçek bir veli olarak bil.)

Hız. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehadeti ve bu olayın Hız. Muhammed'e olan derin etkisi üzerine söylenmiş bir anlam taşır. Beyitte, Hız. Hüseyin'in Resûl-i Kibriya ile olan özel bağlantısı ve onun gözbebeği (kurretü'l-'ayn) olarak kabul edilmesi vurgulanmaktadır. Hız. Hüseyin'in şehit edilmesinin ardından kanla boyanan bedenini ve bu bedenin gül rengine olmasını simgeler. Lâle (gül) rengi, burada kanla boyanmış bir beden zarıflığını ve güzelliğini ifade eder, aynı zamanda acının ve şehadetin ululuğunu temsil eder. Bu görüntü, Hız. Hüseyin'in şehadetinin yalnızca bir acı değil, aynı zamanda bir erdem ve yücelik olduğunu da simgeler. Hız. Hüseyin'in Hız. Muhammed'in gözbebeği olduğu ifade edilmiştir. Kurretü'l-'ayn ifadesi, “gözün nuru” anlamına gelir ve burada

Hız. Hüseyin'in Hız. Muhammed için ne kadar değerli olduğu anlatılmaktadır. Hız. Muhammed için Hız. Hüseyin çok özel bir yer tutar, çünkü o, onun torunu ve İslam'ın geleceğı için önemli bir figürdür. Beyit, Hız. Hüseyin'in şehadetiyle İslam'a yaptığı katkıyı, onun yüce ruhunu ve Kerbelâ olayının İslam tarihinde bıraktığı derin izleri simgeler. Hız. Hüseyin'in şehadeti, İslam'ın değerleri uğruna mücadele etmenin ve zulme karşı direnmenin sembolü olmuştur. Bu beyitte, Hız. Hüseyin'in şehadeti ululanmakta, onun Hız. Muhammed'e olan yakınlığı ve İslam'daki yerinin büyüklüğü vurgulanmaktadır:

Boyansun pîrehen al kana cismün lâle-renk olsun

Şehid-i kurretü'l 'ayn-i **Resûl-i Kibriya** geldi (G. 252/4)

(Giysisi kanla boyansın, bedeni lâle renginde olsun. Resûl-i Kibriyâ'nın gözbebeğı şehidi geldi.)

2.1.4.1.7. Resûlü-s Sakaleyn

“Resûlü's-Sakaleyn,” İslam dünyasında Peygamber Efendimiz Hız. Muhammed'e (s.a.v.) atfedilen, “iki âlemin peygamberi” anlamına gelen bir tabirdir. Burada “sakaleyn” kelimesi Arapçada iki grup, iki topluluk anlamını taşır ve genellikle “insanlar” ve “cinler” olarak yorumlanır. Dolayısıyla, “Resûlü's-Sakaleyn,” Hız. Muhammed'in sadece insanlara değil, cinlere de peygamber olarak gönderildiğini ifade eder. İslam düşüncesinde Hız. Muhammed'in risaletinin kapsamını, rehberliğinin bütün varlık âlemlerine yönelik olduğunu vurgular. Onun misyonunun sınırları yalnızca bir kavim veya coğrafya ile sınırlı değildir; hem insanlara hem de cinlere yol gösterici olarak gönderilmiş evrensel bir peygamberdir. Bu bakımdan, “Resûlü's-Sakaleyn” unvanı, Hız. Muhammed'in evrensel peygamberliğine ve Allah tarafından kendisine verilen özel misyonun büyüklüğüne işaret eder:

Dâmâd-ı **Resûlü's-Sakaleyn** şâh-ı velâyet

Vallâh 'Alî sümme ve billâh 'Alî'dür (G.79/4)

(İki âlemin peygamberinin damadı, velâyet sultanı, Allah'a yemin olsun ki Ali'dir, billahi Ali'dir.)

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) torunları olan Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin için yakılan bir ağıttan söz edilmektedir. Şair, bu kaybın derin hüznünü ifade etmek için gözyaşlarını

akıtmanın, yani içindeki kederi dökmenin zamanı olduğunu söyler. ‘‘Dîde-i pür-nem’’ (yaş dolu göz) ifadesi, yüreği kederle dolmuş olanlara seslenir ve onları yas tutmaya, gözyaşı dökmeye çağırır. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in uğradığı zulme ve özellikle Kerbela faciasının yürek burkan acısına işaret ederek onların şehadetine duyulan derin üzüntüyü dile getirir:

Geldi mersiyye-i ibneyn-i **Resûlü’s-Sakaleyn**

Eşk-i çeşmün akıt ey dîde-i pür-nem günüdür (G.148/4)

(İki âlemin peygamberinin iki oğluna ağıt geldi. Gözyaşlarını akıt, ey yaş dolu göz, zamanıdır.)

Uhud Savaşı’nda Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’in (s.a.v.) mübarek dişinin kırılması hatırlatılmaktadır. Bu olay, Peygamber’in çektiği sıkıntıları ve fedakârlıklarını anımsatan acı bir hadisedir. Beyitteki ‘‘Resûlü’s-Sakaleyn’’ ifadesiyle, O’nun insanlar ve cinler âlemine rehber olan evrensel bir peygamber olduğuna tekrar dikkat çekilir. Ayrıca ‘‘Muharrem’’ ayı, İslam’da özellikle Kerbela olayının yaşandığı ve Hz. Hüseyin’in şehit edildiği ay olarak derin bir hüznün ve yas ayıdır:

Dendân-ı **Resûlü’s-Sakaleyn** oldu şikeste

Eşhâd-ı ehad emrine fermânlı muharrem (G. 170/5)

(İki âlemin peygamberinin dişi kırıldı. Ehad’in (Bir olan Allah’ın) şahitliğine bağlı olan Muharrem ayı geldi.)

2.1.4.2. Hz. Âdem (as)

Hz. Âdem, insanlığın atası olup beşeriyetin ilk ferdi olarak yaratılmıştır ve tüm insanlık onun soyundan gelmiştir. Semavi dinler bu konuda ittifak hâlinedir. Bu nedenle kendisine ‘‘Ebu’l-Beşer’’ (İnsanlığın Atası) künyesi verilmiştir. Ayrıca, peygamberlerin insanlar arasından seçildiğini ifade eden ‘‘Safiyyullah’’ unvanı da ona nispet edilmiştir. *Kur’an-ı Kerim*’de Âdem’in topraktan yaratıldığı ve ilk insan olduğu hususunda pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin bazılarında Cenâb-ı Hak, tüm insanları Âdem’e nispet ederek onlara ‘‘Ey Âdemoğulları!’’ şeklinde hitap etmektedir (Yiğit, 2007: 72).

Hz. Âdem, İslam inancında insanlığın ilk peygamberi ve ilk insan olarak kabul edilir. Ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer semavi dinlerde de merkezi bir figürdür. Hz. Âdem’in hayatı ve öğretileri, dinî metinlerde ve İslam kültüründe geniş bir şekilde ele

alınmıştır. İslam inancına göre Hz. Âdem, Allah tarafından topraktan yaratılmış ve Allah'ın ruhundan üflenmiştir. O, yeryüzündeki ilk insan ve tüm insanlığın atasıdır. Allah, Hz. Âdem'i yarattıktan sonra meleklerden ona secde etmelerini istemiştir. İblis (Şeytan) hariç tüm melekler bu emre uymuştur. İblis, kibri yüzünden secde etmeyi reddetmiş ve bu nedenle Allah'ın rahmetinden kovulmuştur. Allah, Hz. Âdem ve eşi Havva'yı cennete yerleştirmiştir. Onlara cennetteki her şeyden özgürce yararlanmalarını, ancak bir ağacın meyvesinden yememelerini emretmiştir. Şeytan, Hz. Âdem ve Havva'yı kandırarak yasaklanan ağacın meyvesinden yemelerini sağlamıştır. Bu olay, onların cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmesine neden olmuştur. Bu, insanların dünya hayatındaki sınavlarının başlangıcını simgeler. Hz. Âdem ve Havva, işledikleri hata için Allah'a tövbe etmişlerdir. Allah, onların tövbesini kabul etmiştir. Hz. Âdem, Allah'ın ilk peygamberidir. O, Allah'ın emirlerini insanlara iletmiş ve doğru yolu göstermiştir. Ayrıca, insanlara çalışmayı, ibadeti ve ahlakî değerleri öğretmiştir. Divan edebiyatında Hz. Âdem, özellikle yaratılışı, cennetten çıkarılışı ve tövbesiyle ilgili temalar etrafında işlenmiştir. Şairler, Hz. Âdem'in hikâyesini kullanarak insanın zayıflıklarını, Allah'ın rahmetini ve dünya hayatının geçiciliğini vurgularlar. Hz. Âdem, İslam inancında ve kültüründe derin bir anlama sahip, insanlığın başlangıcını ve Allah ile olan ilişkisinin kökenini simgeleyen önemli bir figürdür. Onun hayatı ve öğretileri, insanlara ahlakî ve manevî dersler verir, doğru yolu gösterir ve Allah'ın rahmetini hatırlatır.

Cennetten kovulma hikâyesine göndermeler *Sabrî Divanı*'nda da görülmekte sevgilinin âşıkларını terk ederek onlara acı çektirdiğini ve cennetten kovulma hikâyesini kullanarak sevgilinin umursamaz ve acımasız davranışını vurguluyor. Aynı zamanda, sevgilinin Şeytanla olan bağlantısı, sevgilinin kötücül yönüne de işaret ediyor. Sevgilinin cennette Şeytanla oynadığını ifade ederek, âşıkların yaşadığı acıyı ve terk edilmenin sebep olduğu duygusal karmaşayı dile getiriyor:

Âdem gibi 'uşşâkını terk eyleyüp ol mâh

Ol kûy-ı behiştinde ki şeytân ile oynar (G. 66/3)

(O ay yüzlü, Hz. Âdem gibi âşıklarını terk edip cennetin köşesinde şeytanla oynuyor.)

Aşkın zorlukları ve sevgilinin etrafındaki engeller Âdem-Havva-cennet temaları ile işlenir. Şair, Hz. Âdem'in cennette bile huzurlu olamamasını, sevgilinin etrafında bulunan

kötü niyetli rakipler ve onların aldatıcı doğasıyla ilişkilendirir. Sevgilinin güzelliği ve mükemmelliği, cennetin sembolü olarak kullanılır, ancak bu bile âşığın huzur bulmasına yetmez. Rakiplerin şeytana benzetilmesi, onların kötülüğünü ve aldatıcı doğasını vurgular. Divan edebiyatının zengin mecaz ve sembollerle dolu dünyasında aşkın zorluklarını ve sevgilinin ulaşılamazlığını etkili bir şekilde ifade eder. Şair, Hz. Âdem'in cennetten kovulma hikâyesi üzerinden, sevgilinin etrafındaki kötü niyetli rakiplerin âşığa yaşattığı zorlukları anlatır. Bu, hem aşkın derinliğini hem de karmaşıklığını yansıtan anlamlı ve düşündürücü bir beyittir:

Cennet-i kûyunda **Âdem** olmadı âsûde-hâl

Çün rakîb-i bed-likâ iğvâda şeytân oldılar (G. 67/4)

(Cennetin köşesinde Âdem huzurlu olamadı, çünkü kötü yüzlü rakip, aldatmada şeytan gibi oldu.)

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlerin en yücesi ve yaratılıştaki öncelikli olduğu ifade ediliyor. Şair, Hz. Peygamber'in insan soyundan geldiğini belirtirken, onun manevî yönünü vurgulayarak Allah'ın nuru olduğunu dile getiriyor. Ayrıca, "halk olunmakta mukaddem" ifadesiyle, onun yaratılıştaki ilk sırada bulunduğu ve diğer varlıklardan üstün olduğuna işaret ediyor. Bu, İslam tasavvufunda sıkça bahsedilen "nûr-i Muhammedî" kavramıyla ilişkilidir:

Eyâ şâh-ı rûsül gerçi sen ol evlâd-ı **Âdem**'sin

Velî bir nûr-ı Hak'sın halk olunmakda mukaddemsin (G. 194/1)

(Ey peygamberlerin şahı! Her ne kadar Âdem'in soyundansan da Allah'ın bir nurusun ve yaratılıştaki herkesten önce gelensin.)

Şair cennet ve İblis (şeytan) arasındaki sembolik bir karşıtlığı kullanarak, manevî bir hâli anlatır. "Rakîb-i İblîs" (İblis'in düşmanı) ifadesi, insanı kötülüklerden ve nefsin arzularından arındıran bir semboldür. Şair, ruhunun arındığını ve manevî bir yükselişe ulaştığını ifade eder. "Kûy-ı behîşt" (cennet bahçesi) burada, temizlenmiş bir ruhun eriştiği kutsal bir mekân olarak betimlenir. "Âdem-i cânım" (ruhumdaki Âdem) ifadesi, insanın içindeki temiz özü veya masumiyeti temsil eder. Beyit, bu masumiyetin bir gece boyunca cenneti yaşadığını, manevî bir huzur bulduğunu anlatır. Şairin ruhu, dünyevi ve

kötü arzulardan uzaklaşarak (müstağni olarak), mânen yüksek bir hâl olan cennete ulaşmıştır:

Oldı müstağni rakîb-i iblîsden kûy-ı behîşt

Düşdi bir cennete bu ‘Âdem-i cânım bu gice (G. 221/5)

(Cennet bahçesi, İblis'in düşmanı olan o sevgiliden müstağni oldu, bu gece ruhumdaki Âdem bir cennete düştü.)

Şairin, ruhunu saf bir hale ulaştırmak için duyduğu arzu ve buna engel olan dünyevi, düşmanca güçlere dair şikâyeti dile getirilir. “Kûy-ı behîşt” burada arzulanan manevî huzur ve saflık yeridir. Fakat şair, kendisini oraya yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştırmaya çalışan “adûlar” (düşmanlar) olduğunu söyler. Şeytanî vesveselerin kendisini cennetten ve Âdem'in safiyetinden uzaklaştırdığını ifade eder. Şair, bu dünyevi ve kötü arzuların kendisini o saflıktan ve manevî yücelikten uzaklaştırdığını, “Âdem nerede, ben neredeyim?” diyerek bu saf hâle ne kadar uzak düştüğünü dile getirir.

Bana kûy-ı behîştünden ‘adûlar piir-dirîg eyler

Bu iğvâ-yı şeyâtinlerden Âdem kande ben kande (G. 233/5)

(Cennet bahçesinden düşmanlar bana uzak durmamı diler. Bu şeytanî saptırmalardan, Âdem nerede, ben neredeyim?)

2.1.4.3. Hz. İbrâhim (as)

Kur’ân-ı Kerim’de hakkında en fazla bilgi verilen peygamberlerden olan Hz. İbrahim’in en meşhur künyesi, peygamberler babası mânâsına gelen “Ebu'l-enbiya”dır. Bu künye, kendisinden sonraki Kur’ân-ı Kerim’de isimleri geçen 16 peygamberden 14’ü onun neslinden geldiği için verilmiştir. Bu peygamberlerin ilk ikisi, bilindiği gibi onun oğulları Hz. İsmail ve Hz. İshak’dır. Geriye kalan 12 peygamberlerden sadece biri, yâni Sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed Hz. İsmail’in; diğerleri ise Hz. İshak’ın soyundandır. Hz. İshak’ın neslinden gelenler, “İsrail” lâkabını taşıyan oğlu Hz. Yakûb’a nisbetle Benî İsrail peygamberleri olarak bilinmektedirler (Yiğit, 2007: 200).

Hz. İbrahim, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavi dinlerin önemli peygamberlerinden biridir. İslam’da “Hanif” olarak da bilinen Hz. İbrahim, tevhid inancının savunucusu ve Allah’ın dostu olarak kabul edilir. Hz. İbrahim, Babil’in Keldani şehrinde doğdu. Babası Azer (veya Terah), putperestti ve put yapımcısıydı. Hz. İbrahim,

genç yaşta putperestliğe karşı çıkmaya başlamış ve tek Tanrı inancını savunmuştur. Hz. İbrahim, babasının ve halkının putlara taptığını gördüğünde, onları uyarmış ve tevhid inancını anlatmaya çalışmıştır. Halkının öğütlerini dinlememesi üzerine, putları kırarak onlara ders vermeye çalışmıştır. Hz. İbrahim, putperestliğe karşı geldiği için dönemin kralı Nemrut tarafından ateşe atılmıştır. Ancak Allah, ateşi ona serin ve selamet kılarak Hz. İbrahim'i korumuştur.

Divan edebiyatında Hz. İbrahim, özellikle teslimiyet ve tevhid inancının savunucusu olarak işlenir. Şairler, Hz. İbrahim'in yaşamından ilham alarak onun cesaretini, Allah'a olan bağlılığını ve tevhid inancını şiirlerinde dile getirirler. Allah, Hz. İbrahim'i büyük bir imtihanla sınamış ve ondan en sevdiği oğlu İsmail'i kurban etmesini istemiştir. Hz. İbrahim, Allah'ın emrine tereddütsüz uymuş, ancak Allahonun sadakatini ve teslimiyetini gördükten sonra İsmail yerine bir kurban göndermiştir. Bu olay, Kurban Bayramı'nın temelini oluşturur ve Müslümanlar tarafından anılır. Divan edebiyatı peygamberlerin mucizelerini ve Allah'ın kudretini dile getiren örneklerle doludur. Şair, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'in yaşamlarına atıfta bulunarak, onların Tanrı'nın emriyle gerçekleştirdikleri mucizeleri anlatır. Hz. Nuh, Tanrı'nın emriyle bir gemi inşa ederek, büyük bir tufan sırasında gemiyi kurtarıken, dünya sular altında kalmıştır. Hz. İbrahim, Tanrı'nın emriyle atıldığı ateşte yanmaz ve ateş, onun etrafında gül bahçesine dönüşür. Bu beyit, Tanrı'nın kudretini ve peygamberlerin yüceliğini vurgular:

Cihânda Nûh'a kırk gün gice tûfân eyleyen huffaz

Halîl'e nâr-ı Nemrûd'ı gülistân eyleyen huffâz (G. 124/1)

(Dünyada Nuh'a kırk gün süren tufanı gerçekleştiren de O koruyucudur. İbrahim'e Nemrut'un ateşini gül bahçesine dönüştüren de koruyucudur.)

Hız İbrahim ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed aynı şiirlerde geçmekte şair, Hz. İbrahim'in yolundan gidildiğini, Hz. Muhammed'in ümmeti olarak doğruluk ve sadakatle yaşandığını, Peygamber'in sünnetine canla başla bağlı kalındığını ve bu durumdan dolayı Allah'a şükredildiğini anlatmaktadır:

İbrâhîm Halîl'ün milleti olduk

Resûl'ün şıdk ile ümmeti olduk

Cân ile tâlib-i sünneti olduk

Şâh-ı Peygamber'den elhamdülillah (İ. 214/2)

(İbrahim Halil'in milleti olduk. Resul'ün gönülden (içtenlikle) ümmeti olduk. Can ile sünnetine talip olduk, Peygamberlerin şahından, elhamdülillah)

Hız. İbrahim ve oğlu Hız. İsmail'in Kurban kıssasına atıfta bulunulmaktadır. Allah, Hız. İbrahim'den oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini istemiştir. Bu, Hız. İbrahim'in ve Hız. İsmail'in Allah'a olan itaatlerinin en büyük sınavıydı. Ancak Allah, onların samimiyet ve teslimiyetini görünce merhamet ederek İsmail'i bağışladı ve onun yerine kurban edilmek üzere bir koç gönderdi. Burada "rahm eyleyüp" (merhamet ederek) ve "koç ihsân eyleyen" ifadeleri, Allah'ın şefkatini ve kullarını koruyup gözetmesini vurgular. Allah'ın ismi olan "huffâz" (koruyucu), O'nun kullarını sınavan, fakat aynı zamanda onları rahmetiyle kuşatan olduğunu ifade eder. Bu kıssa, Allah'ın kullarını bazen büyük sınavlarla denediğini, fakat aynı zamanda rahmetiyle onlara yardım ettiğini anlatır:

İdüb **İbrâhim'e** fermân kıla İsmâ'il'i kurbân

Yine rahm eyleyüp ana koç ihsân eyleyen huffâz (G. 124/2)

(İbrahim'e emredip İsmail'i kurban etmesini buyurdu. Yine ona merhamet edip ona bir koç ihsan eden koruyucudur.)

2.1.4.4. Hız. İsâ (as)

Hız. Süleymân, Kur'ân-ı Kerîm'de ismen 16 ayette zikredilmekte olup kıssası Enbiyâ, Neml, Sebe ve Sâd sûrelerinde çeşitli yönleriyle anlatılmaktadır. Babası Hız. Dâvud gibi İsrailoğulları'nın büyük peygamberlerinden biri olan Hız. Süleymân, aynı zamanda hükümdarlıkla da görevlendirilmiştir. Onun saltanatı, babasınınkinden daha güçlü olup duasının kabul edilmesiyle kendisine bahşedilen hükümrânlığın, ne ondan önce ne de sonra hiçbir hükümdara verilmediği kabul edilmektedir (Yiğit, 2007: 577).

Hız. İsa, İslam'da, Hristiyanlıkta ve Yahudilikte önemli bir figürdür. İslam'da, O, Allah tarafından insanlara gönderilmiş büyük peygamberlerden biri olarak kabul edilir. İslam, Hız. İsa'nın ilah olmadığını, Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu öğretir. Hristiyanlık ise, Hız. İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve üçleme inancının (Telsis) bir parçası olduğunu savunur. İslam'a göre, Allah'ın gönderdiği peygamberlerden biridir. O, diğer peygamberler gibi tevhid inancını (Allah'ın birliği) öğretmiş ve insanları doğru yola davet

etmiştir. Hz. İsa'nın Mesih olduğu kabul edilir, ancak ilahi bir varlık olarak değil, Allah'ın özel olarak seçtiği ve desteklediği bir peygamber olarak görülür. Hz. İsa'nın doğumu da mucizevidir. İslam'a göre, Hz. İsa, babasız olarak, bakire Meryem'den (Hz. Meryem) doğmuştur. Bu doğum, Allah'ın kudretinin bir göstergesidir. Hz. İsa'ya, İncil adı verilen kutsal kitap indirilmiştir. Bu kitap, Hz. İsa'nın tevhid mesajını ve öğretilerini içerir. Kur'an, İncil'in zamanla tahrif edildiğini, yani değiştirildiğini belirtir ve Hz. İsa'nın orijinal mesajının tevhid ve Allah'a ibadet olduğunu vurgular. *Kur'an-ı Kerim*, Hz. İsa'nın birçok mucizesini anlatır. Örneğin, Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi ve çamurdan kuş yapıp onu canlandırması gibi mucizeler Hz. İsa'ya Allah tarafından verilmiştir. İslam inancına göre, Hz. İsa çarmıha gerilmemiş, Allah tarafından göğe yükseltilmiştir. Kıyamet günü yaklaştığında, tekrar yeryüzüne dönecek ve adaleti sağlayacaktır.

Tasavvuf edebiyatında Hz. İsa, birçok sufi şair ve düşünür tarafından sevgi, merhamet ve manevî rehberlik gibi değerlerle ilişkilendirilir. İslam tasavvufu, Hz. İsa'yı, Allah'a yakınlık ve ahlakî erdemler konusunda bir örnek olarak görür. Onun mucizeleri, sabrı, sevgisi ve fedakârlığı, tasavvufî düşünce ve şiirlerde sıkça işlenir. Hz. İsa'nın semaya yükselmesi, Hristiyanlık inancına göre, İsa'nın dünya hayatının sonunda göğe yükselerek Allah'ın huzuruna çıktığı olaydır. Bu olay, Hz. İsa'nın fiziksel olarak gökyüzüne yükseldiğine ve insanlığın günahları için Allah nezdinde şefaatçi olarak bulunduğu inanılır. Hz. Yahya ile Hz. Zekeriyya'nın şehit edildiği olaylar da İslam inancında yer alır. Hz. Yahya, Hz. İsa'nın öncüsü ve peygamberidir. Hz. Zekeriyya ise, Hz. Yahya'nın babası ve bir peygamberdir. İslam geleneğine göre, Hz. Yahya zalim bir hükümdar tarafından şehit edilmiştir.

Beyitteki ifadeler, bu önemli dinî olayların Muharrem ayında gerçekleştiğini vurgular. Muharrem ayı, İslam takvimindeki ilk aydır ve özellikle Aşure günü, çeşitli dinî ve kültürel anma törenleriyle kutlanır. Bu beyit, Hz. İsa'nın yükselişi ve Hz. Yahya ile Hz. Zekeriyya'nın şehadeti gibi dinî olayları hatırlatır ve Muharrem ayının önemine dikkat çeker.

İsâ dahi ref oldı semâvâta bu günde

Yahyâ Zekeriyyâ'ya şehîdânlı muharrem (G. 170/4)

(Hz Yahya ve Hz. Zekerriya'nın şehit olduğu bu muharrem ayında Hz. İsa da

gökyüzüne yükseldi.)

Hızır, İsa'nın çarmıha gerildiği cuma gününü izleyen pazar gününde mucizevi şekilde hayata dönmesi ile ilgili mitolojik anlatımlar vardır. Şair, üç gündür feryadının gökyüzüne yükseldiğini ve izlerinin İsa'nın mekânı olan gökyüzünde olduğunu ifade ediyor. Beyit, duygusal bir ifade ile ilahi makamlara ulaşan bir feryadı anlatmaktadır. Bu, Hızır, İsa'nın ölümü ve üç gün sonra dirildiği ve birçok kişiye görünüp tekrar kaybolması ile bağlantılı şekilde anlatılmıştır.

Asumâne çıkdı gitdi zârûm üç günden berü

Mesken-i **İsâ**'dur âsârûm üç günden berü (G. 207/1)

(Üç gündür feryadım gökyüzüne yükseldi, üç gündür izim İsa'nın mekânı olan göklerde.)

Hayat suyu, ölümsüzlük ve sürekli yaşam anlamına gelir ve efsanevi bir kavramdır. Hızır ve Mesih, farklı kültürlerde ölümsüzlük arayan figürler olarak bilinir ve bu arayış, onların manevî yolculuklarını simgeler. Hızır ve Mesih, birbirinden farklı dinî ve mitolojik figürler olsa da, her ikisi de hayat suyunun peşindedir. Hızır, halk arasında ölümsüz kabul edilen bir figürdür ve sürekli olarak yolculuk ederken yaşamı, ölümden sonraki durumu anlatan bir anlam taşır. Mesih de İsa (a.s.) olarak bilinen figürdür. Bu ikisinin hayat suyu arayışındaki sembolizm, ölümsüzlüğü ve insanlık için bir kurtuluşu arama anlamını taşır. “Çeşme” sözüyle hayat suyuna dair bir arayıştan söz edilir. Ancak bu arayış, son tahlilde, insanların dilinden dökülen boş lafızlar haline gelir. Yani, “çeşme” ve “hayat suyu” gibi kavramlar, aslında insanların konuşmalarında bir anlam arayışıdır, ancak burada bu lafızlar, daha çok sembolik olarak kullanılır. Şair, manevî bir arayışın bazen sadece sözde kalabileceğine, derinlikten yoksun olabileceğine dikkat çeker.

Beyitte, Hızır ve Mesih gibi büyük figürlerin bile hayat suyu arayışında olduğu belirtilirken, aynı zamanda bu tür manevî arayışların bazen sadece lafızlardan ibaret kaldığına dair bir anlam çıkarılabilir:

Hızır ile **Mesîh** arar iken âb-ı hayâtı

Bu çeşme deyü lafza-ı güftânna düşmüş (G. 105/3)

(Hz. Hızır ile Mesih, hayat suyunu ararken bu çeşme diye dilden dökülen sözlerle düşmüş.)

2.1.4.5. Hz. İsmâil (as)

Hz. İbrahim'in ilk oğlu olan Hz. İsmail'in annesi Mısır asıllı Hz. Hacer'dir. Hz. Hacer, Mısır kralı tarafından Hz. İbrahim'in ilk hanımı Sâre'ye hediye edilmiş, çocuğu olmayan Sâre de, ondan çocuk sahibi olması ümidiyle kocasını onunla evlenmeye teşvik etmişti. Beklediği gerçekleşmiş, Hacer, Hz. İsmail doğurmuştu. Ancak Sâre kıskançlık duygularını yenememiş, Hacer ve oğlunun uzaklaştırılmasını şart koşmuştu (Yiğit, 2007: 290).

Hz. İsmail, İbrahim peygamberin oğlu olarak İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarında önemli bir figürdür. İslam inancına göre, Hz. İsmail, İbrahim'in karısı Hacer'den doğmuştur. İsmail ve annesi Hacer, Mekke'de Kâbe'nin bulunduğu yerde kalmışlardır. Hz. İsmail'in soyundan gelenler, Mekke'de yaşamış ve Kâbe'nin etrafındaki yerleşim yerini oluşturmuşlardır. İbrahim ve İsmail'in Kâbe'yi inşa ettiği ve buraya Allah'ın ibadet için emir verdiği İslam inancında önemli bir yer tutar. İsmail'in soyundan, İslam peygamberi Muhammed gelmektedir.

İslam ve diğer Semavi inançlarda, Hz. İbrahim'in Allah'ın emri üzerine oğlu Hz. İsmail'i kurban etmek için Allah tarafından bir denemeyle karşılaştığı hikâye önemlidir. Bu hikâye, Hz. İsmail'in teslimiyet ve sadakatini vurgular. İslam dünyasında Kurban Bayramı'nın temelini oluşturur. Her yıl, Müslümanlar, Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in teslimiyetini ve sadakatini anmak için kurban keserler.

Hz. İsmail, İslam inancında önemli bir figür olmasının yanı sıra, Yahudi ve Hristiyan inancında da önemli bir yer tutar. İbrahim peygamberin oğlu olarak, Semavi dinlerin hepsinde ortak bir figürdür ve bu dinlerde farklı şekillerde yorumlanır. Hz. İbrahim'in Tanrı tarafından yapılan emri yerine getirirken gösterdiği sadakative sabrı öven aşağıdaki şiir, aynı zamanda Hz.İsmail'in de teslimiyeti ve babasına güvenini ön plana çıkarır. Hz. İbrahim'in Tanrı'dan aldığı emri yerine getirmesi için işareteder. Hz. İbrahim'e Tanrı tarafından oğlu İsmail'i kurban etmesi emredilmiştir. Tanrı'nın emrine itaat eden Hz. İbrahim'e, Allah tarafından kurban etmek üzere bir koç hediye edilir ve İsmail'in kurban edilmesi engellenir:

İdüb İbrahim'e fermân kıla **İsmail'i** kurbân

Yine rahm eyleyüp ana koç ihsân eyleyen huffaz (G. 124/2)

(Hz. İsmailin kurban edilmesi için Hz. İbrahime emir veren ve yine rahmet eyleyip Hz. İsmail yerine kurban edilmek üzere koç gönderen koruyucu.)

2.1.4.6. Hz. Mûsâ (as)

Hz. Mûsâ'nın ismi, Kur'ân-ı Kerîm'de 34 sûrede toplam 136 ayette zikredilmektedir ve bu yönüyle Kur'ân'da adı en fazla geçen peygamberdir. Dinler tarihi kitaplarında da geniş yer bulan Hz. Musa, peygamberler arasındaki önemini ve yürüttüğü tevhid mücadelesinin büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere, o, ilahlık iddiasında bulunan en zalim ve en güçlü hükümdarlardan birinin döneminde, bu kibirli yönetici ve onun zulmü altında ezilen halkı hakka davet etmek üzere gönderilmiştir. Uzun süre baskı altında kalan ve insani değerleri yozlaşan İsrailoğulları'nı hidâyete ulaştırmak ve onlara kaybettikleri erdemleri yeniden kazandırmakla görevlendirilmiştir. Mısır toplumundaki cehalet ve zulmün son derece ağır olması nedeniyle, kendisine verilen mucizeler de diğer peygamberlere verilenlere kıyasla daha güçlü olmuştur. Hz. Musa (a.s.)'ın tevhid mücadelesi, mü'minler için örnek teşkil eden büyük bir direnişin sembolüdür (Yiğit, 2007: 394).

Hz. Musa'nın denizde yürüyüşünü ifade eden beyit, Hz. Musa, kavmiyle birlikte denizin ortasında umutsuz bir durumdayken, deniz Musa için bir yola dönüşmüş ve mucizevi bir şekilde yürümeye başlamıştır. “Bahride ummânî muharrem” ifadesi, denizin Musa için umut dolu ve umut verici olduğunu belirtir. “Muharrem” ayının bu dizelerde kullanılması, olayın Hz. Musa'nın mucizevi kurtuluşunu ifade etmesi açısından sembolik bir anlam taşır:

Yûsuf da düşüp çâh ile zindâna çü sende

Mûsâ yürüdi bahride 'ummânî muharrem (G. 170/3)

(Ey muharrem ayı Hz. Yûsuf senin ayında zindana düştü, Hz. Musa da yine bu zamanda denizleri yarıp yürüdü.)

Bu beyitte Cenab-ı Bârî (Allah), Hz. Musa'ya kendisini gözle görmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. İkinci dizede ise, Allah'ın tecelli etmeden kimsenin O'nu göremeyeceği ifade edilmektedir. Tecelli, tasavvuf terminolojisinde Allah'ın varlığının ve kudretinin, yarattığı varlıklar üzerinde görünmesi, açığa çıkması anlamında kullanılır.

Bu beyitte Allah'ın mutlak aşkınlığı Allah'ın mahiyetinin ve varlığının, insan ve diğer yaratıkların kavrama kapasitesini aşan bir yücelikte olduğu- ve görmenin ancak O'nun izniyle mümkün olabileceği vurgulanmıştır:

‘‘Len terâni’’ didi **Mûsâ**’ya Cenâb-ı Bârî

Kimse bu gözle beni göremez olmazsa celî (G. 243/4)

(Allah, Musa'ya 'Beni göremezsın' dedi. Eğer ben tecelli etmezsem kimse bu gözle beni göremez.)

2.1.4.7. Hz. Nûh (as)

Meşhur rivayete göre, Hz. Nuh’un soy şeceresi şu şekildedir: Nuh b. Lâmek b. Mettüşelah b. Ahnuh (İdris). Yaygın kanaate göre Hz. Nuh, Hz. Âdem’den yaklaşık bin yıl sonra Irak’ta yaşamıştır. Ebu Ümâme’den nakledilen bir hadiste de Hz. Âdem ile Hz. Nuh arasındaki zaman diliminin on asır olduğu ifade edilmektedir. İnsan neslinin devamı açısından kritik bir dönüm noktası teşkil eden Nuh Tufanı sebebiyle Hz. Nuh, insanlığın ‘‘ikinci atası’’ olarak kabul edilmektedir. Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadislerinde, diğer peygamberlerle kıyaslandığında daha geniş bir şekilde tanıtılmış olup, ‘‘ülû’l-azm’’ sıfatıyla anılan beş büyük peygamberden biri olarak zikredilmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de, 28 sûrede kendisine dair bilgiler verilmiş ve ismi 43 yerde geçmiştir. Ayrıca, 28 ayetten oluşan 71. sûre onun ismini taşımakta olup, baştan sona onun tevhid mücadelesini konu edinmektedir. Bu bağlamda, Kur’ân’da tamamı bir peygamberin mücadelesine tahsis edilmiş başka bir sûre bulunmamaktadır. (Yiğit, 2007: 112).

Beyitte ‘‘cihanda’’ (dünyada) ve ‘‘huffaz’’ (koruyan, gözeten, muhafız) ifadeleri geçmektedir. Huffaz kelimesi genellikle Kur'an'ı ezberleyenler için kullanılır, ancak burada koruyan ve gözeten anlamında Allah'a atfedilmiştir. Kısacası, beyit Allah'ın Hz. Nuh zamanında dünyaya gönderdiği kırk gün süren tufanı hatırlatmakta ve O'nun kudretini, azametini vurgulamaktadır:

Cihânda **Nûh**’a kırk gün gice tûfân eyleyen huffaz

Halîl’e nâr-ı Nemrûd’ı gülistân eyleyen huffâz (G. 124/1)

(Dünyada Nuh'a kırk gün süren tufanı gerçekleştiren de O koruyucudur, İbrahim'e Nemrut'un ateşini gül bahçesine dönüştüren de O koruyucudur.)

Hz. Nuh'un gemisi olan “keşti”nin, tufan sırasında sular üzerinde yol aldığını ifade eder. Hz. Nuh'un tufan sırasında gemisiyle sular üzerinde seyretmesi ve bu seyir sırasında kurtuluşa ermesi anlatılmaktadır. Semadan ve yerden gelen felaketlerle dolu olan tufanlı günlerin zorluğu ve kurtuluşun Hz. Nuh'un gemisiyle sağlanması anlatılmaktadır. “Muharrem” ise bu olayın yaşandığı ay olup, burada sembolik bir anlam taşıyarak zorlu, felaket dolu bir dönemi ifade eder:

Sende yürüdi keşti-i ol **Nûh** hevâda

Âfât-ı semâ arz ile tûfânlı muharrem (G. 170/2)

(Ey tufanlı muharrem ayı, sende Nuh'un gemisi havada ilerledi. Gökler ve yer afetlerle doluydu.)

2.1.4.8. Hz. Süleymân (as)

Hz. Süleymân (a.s.), Kur'ân-ı Kerîm'de ismen 16 ayette zikredilmekte olup kıssası Enbiyâ, Neml, Sebe ve Sâd sûrelerinde çeşitli yönleriyle anlatılmaktadır. Babası Hz. Dâvud (a.s.) gibi İsrailoğulları'nın büyük peygamberlerinden biri olan Hz. Süleymân (a.s.), aynı zamanda hükümdarlıkla da görevlendirilmiştir. Onun saltanatı, babasınınkinden daha güçlü olup duasının kabul edilmesiyle kendisine bahşedilen hükümranlığın, ne ondan önce ne de sonra hiçbir hükümdara verilmediği kabul edilmektedir (Yiğit, 2007: 518).

Malatyalı Sabrî, Süleymân Peygamber'in hikâyesinden yola çıkarak, onun bile sahip olduğu büyük güç ve iktidarın geçici olduğunu hatırlatır. Bu beyitteki “hâtem” (yüzük) ise Süleymân Peygamber'in ünlü mührünü sembolize eder. Sabrî, bu benzetmeyle, hiçbir dünyevi makam veya güç sahibinin kalıcı bir kudrete sahip olamayacağını vurgular. Beyit, Divan edebiyatının didaktik yönünü yansıtır ve okuyucuya dünya hayatının geçiciliğini hatırlatır. Sabrî, böylece insanlara dünyevi varlıklara ve mevkilere aşırı güvenmemeleri gerektiğini, çünkü her şeyin geçici olduğunu anlatır:

Güvenme taht-ı rahtına **Süleymân-ı** zamân olsan

O hâtem barmagunda bir karâre müstedâm olmaz (G. 87/4)

(Zamanın Süleymân'ı -Peygamber Süleymân gibi kudretli- olsan bile tahtına (saltanatına) güvenme, o mühür (yüzük) parmağında bir süreliğine bile yerleşik kalmaz.)

Aşağıdaki beyitte ‘‘kâf’’ harfî, geniş bir alana veya dünyaya işaret eder. Süleymân Peygamber'in geniş hükümrânlığına benzer şekilde, bazı insanların geniş bir etki ve kontrol alanına sahip olduğunu belirtir. Diğer bir grup insanın, fakirlikle birlikte kanaat etmeyi ve gönül huzuru bulmayı seçtiği ifade edilir. ‘‘A'lâ’’ kelimesi, ‘‘en yüce’’ anlamına gelir ve burada, gönlün kanaat etmesinin yüceliğine vurgu yapılır. Beyitin tamamında Malatyalı Sabrî, insanların yaşamlarındaki farklı durumları ve bu durumlar karşısındaki tutumlarını karşılaştırır. Bir yanda, geniş hükümrânlığa sahip olanlar vardır; diğer yanda ise fakirlik içinde dahi huzur ve tatmin bulanlar. Sabrî, gönlün kanaat etmesinin yüce bir değer olduğunu belirterek, maddi zenginlikten ziyade manevî zenginliğin önemini vurgular. Bu, divan edebiyatının sıkça işlediği dünya hayatının geçiciliği ve manevî değerlerin üstünlüğü temasına da uygundur:

Ba'zı kâfdan kâfa hükm eyler **Süleymân**vâr kim

Ba'zı fakr ile kanâ'at eyler a'lâdur gönül (G.167/4)

(Kimisi kâf'tan kâfa Süleymân gibi hükmeder. Kimisi de fakirlikle kanaat eder, gönül için en yüce olan budur.)

2.1.4.9. Hz. Yahya- Zekerîyyâ (as) Peygamberler

Hz. Yahyâ, İslam'da çok önemli bir peygamberdir ve Kur'an'da birçok kez anılmaktadır. O, Hz. Zekerîyyâ'nın oğludur ve annesi Hz. İsa'nın (a.s.) kuzeni olarak kabul edilir. Yahyâ, doğduğunda Allah'ın mucizesiyle babası Hz. Zekerîyyâ'ya verilen bir armağandır, çünkü Hz. Zekerîyyâ ve eşi yaşlıydı ve çocuk sahibi olamamışlardı (Âl-i İmrân, 38-41). Hz. Yahyâ, genç yaşta zühd ve takva sahibi olup, halkı Allah'a yönlendirmek için çağrıda bulunmuştur. Hz. Yahyâ'nın en bilinen özelliği, doğruluk ve adaletin simgesi olarak gösterilmesidir. O, toplumun bozuk düzenine karşı çıktığı için zulme uğramış ve haksız bir şekilde öldürülmüştür. İslam inancına göre, Hz. Yahyâ'nın şehadeti, onun iman uğruna verdiği büyük mücadeleyi ve Allah'a olan teslimiyetini yansıtır. Ayrıca, Hz. İsa'nın doğumunu müjdeleyen ve onu takip eden önemli bir figürdür. (Yaman, 2013: 270).

Beyitte Hz. Yahyâ ve Hz. Zekerîyyâ, peygamberlik makamlarının yanında şehitlikleriyle öne çıkar. Her ikisi de Kur'an'da ismi geçen önemli peygamberlerdir ve Allah'a olan teslimiyetleri, hakikate olan bağlılıklarıyla tanınırlar. Beyitte bu iki

peygamberin şehit edilmesi, onların fedakârlıklarını ve insanlık için temsil ettikleri ahlakî duruşu öne çıkarır:

‘Îsâ dahi ref oldu semâvâta bu günde

Yahyâ Zekerîyyâ’ya şehîdânlı muharrem

(Bugün, İsa da semâya yükseldi. Yahyâ ile Zekerîyyâ’ya ise şehitlik makamı nasip oldu.)

2.1.4.10. Hz. Yakûb (as)

Hz. İshak (a.s.)’ın oğlu Hz. Yûsuf (a.s.)’ın ise babası olan ve kendisine “İsrail” lakabı verilen Hz. Yakûb (a.s.), bilinen İsrailoğulları’nın atasıdır. Annesinin ismi Rebaka’dır. Hz. Yakûb (a.s.)’ın dayısı Lâbân b. Nâhor’un kızları olan Lea ve Rahel isimlerini taşıyan iki hanımı, babaları tarafından kendilerine hibe edilen câriyelerini de kocalarına hediye etmişlerdi. Böylece onun dört hanımı oldu. Hz. Yakûb (a.s.)’ın bu hanımlarından on iki oğlu dünyaya geldi ve soyu bu oğulları vasıtasıyla devam etti. Onun oğullarından her birinin soyuna, oğul veya torun manasına gelen “sıbt” adı verilmiştir. Bu tabirin çoğulu “esbât” dır. Sıbt, Araplardaki kabile karşılığıdır. Bütün İsrailoğulları, “İsrail” lakabını taşıyan Hz. Yakûb (a.s.)’ın on iki oğlunun nesillerinden gelmiştir (Yiğit, 2007: 300).

Hz. Yakûb, İbrahim’in soyundan gelen ve Semavi dinlerde önemli bir figür olan bir peygamberdir. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik inancında önemli bir yer tutar. İslam inancına göre, Hz. Yakûb’un peygamberliği ve hayatıyla ilgili bilgiler Kur’an’da ve İslam geleneğinde detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.

Hz. Yakûb’un on iki oğlu vardır ve bu oğullar İsrailoğulları’nın ataları olarak kabul edilir. Bunlar arasında en tanınmışları Ruben, Süleymân, Levi, Yahuda ve Yûsuf’tur. Hz. Yakûb’un hayatında dua etmek ve Allah’a teslim olmak önemli bir yer tutar. Zorluklarla karşılaştığında ve sevdiklerinden ayrı kaldığında dua eder ve sabır gösterir. Hz. Semavi dinlerde önemli bir figür olarak kabul edilir ve İslam inancında da büyük bir saygı görür. Hayatı ve öğretileri, insanlara sabır, dua etme ve Allah’a güvenme konularında ilham verir. Hz. Ya’kûb, oğlu Hz. Yûsuf’tan ayrılmanın verdiği büyük üzüntü ve hasret nedeniyle gözyaşları dökerek sonunda gözlerini kaybetmiştir. Ancak beyit, Ya’kûb’un kör olmasının sadece ağlamaktan değil, ayrılığın derin acısından kaynaklandığını vurgular.

Burada, ayrılık ve hasretin gözyaşlarının ötesinde bir etkisi olduğu ima edilir. Ayrılığın ne denli derin ve yıkıcı bir duygu olduğunu ortaya koyar. Bu beyit, Divan edebiyatının klasik temalarından biri olan aşk, ayrılık ve hasret konularını işler. Hz. Yakûb ve Hz. Yûsuf'un kıssası, Divan şairleri tarafından sıkça kullanılmış ve manevî derinlik kazandırılmıştır. Beyit, ayrılık acısının, fiziksel acıdan daha derin ve kalıcı izler bırakabileceğini ifade eder:

Ağlamakdan degül a'mâlığı **Ya'kûb** olanun

Eser-i firkat-i ol Yûsuf-ı Ken'ân didiler (G. 84/3)

(Yakûb'un kör olması ağlamaktan dolayı değildir, o Ken'an'ın Yûsuf'u, ayrılığın etkisiyle (kör olmuştur), dediler.)

Şair, Hz. Yakûb'un oğlundan ayrılmasının getirdiği büyük acı ve hüznü kendi durumuna benzetir. Hz. Ya'kûb, oğlundan ayrılmanın verdiği büyük acı nedeniyle gözyaşı dökerken, şair de benzer bir şekilde gözlerinin kan ağladığını ifade eder. Burada "kan ağlamak" deyişi, derin ve yoğun bir üzüntüyü ifade eder. Şair, hüznün evi (beyt-i hüzn) içine girdiğinde, Hz. Yûsuf'un kıssasını okuduğunu söyler. Hz. Yûsuf'un kıssası, ayrılık, hasret ve sonunda kavuşmayı anlatan bir hikâyedir. Bu kıssayı okumak, şairin kendi hüznünü ve acısını anlama ve ifade etme biçimidir. Şairin derin üzüntü ve ayrılık acısını ifade ederken, *Kur'an-ı Kerim*'deki Hz. Yûsuf ve Hz. Ya'kûb'un hikâyesini sembolik bir şekilde kullanır. Hz. Ya'kûb'un oğlundan ayrı kalmasının verdiği acı, şairin kendi duygusal durumuyla özdeşleştirilir ve bu hikâye, şairin duygularını daha yoğun ve anlamlı bir şekilde ifade etmesine yardımcı olur:

Baz'ı **Ya'kûb** gibi gözlerüm al kan ağlar

Beyt-i hüzn içre girüp Yûsuf-ı Kenân okuram (G. 188/4)

(Bazen Ya'kûb gibi gözlerim kırmızı kan ağlar, hüznün evi içine girip Ken'an'ın Yûsuf'u (kıssasını) okurum.)

Hz. Yûsuf'un güzelliği, sabrı ve çektiği sıkıntılar, İslam edebiyatında ideal bir insan ve peygamber modeli olarak sıkça örnek gösterilir. Şair, gördüğü kişinin ya da manevî halin güzelliği ve mükemmelliği karşısında, bugüne kadar böyle bir Yûsuf'u ne gördüğünü ne de duyduğunu söyleyerek hayranlığını ifade eder. Bu beyit, yaşanan manevî halleri ve zorluklardan doğan içsel güzellikleri anlatan bir sembolizm taşır.

Gördüm yeni bir zâde-i **Yakûb**-ı hazini

Bu Yûsuf-ı Ken'ân'ı ne gördüm ne işittim (G. 192/3)

(Yeni gördüm Yakûb'un evlat üzüntüsünü. Bu Kenan'ın Yûsuf'unu ne gördüm ne işittim.)

Şair, her güzelin Hz. Yûsuf'un Kenan'daki durumuna ulaşamayacağını söyler. Hz. Yûsuf, babası Hz. Yakûb'tan yıllarca ayrı kaldıktan sonra tekrar ona kavuştuğunda yaşanan duygusal yoğunluk, her ilişkinin bu kadar derin olamayacağını anlatan bir simge olarak kullanılır. Her insanın Hz. Yakûb gibi derin bir acı ve özlem içinde olamayacağı ifade edilir. Hz. Yakûb'un oğlu Yûsuf'un kaybı üzerine duyduğu acı, çok özel ve yüce bir sevginin ürünüydü. Şair, bu tür bir sevgi ve kederin her insana nasip olamayacağını belirtir. Sultanın gücü, sadece sahip olunan maddi güçle değil, manevî olgunlukla da ilgilidir. Sadece özel bir yolculuk, olgunlaşma ve çaba ile gerçek bir liderlik, yücelik kazanılabilir. “Kul olmak,” kişilerin manevî anlamda kendilerini Allah’a teslim etmeleri anlamında kullanılır. “Özünü satmamak,” kişinin manevî değerlerinden taviz vermemesi, kendi içsel doğrularına sadık kalması gerektiğini ifade eder. Şair, özgürlüğe ve yüceliğe ulaşmanın, insanın özünden ödün vermemesiyle mümkün olduğunu söyler.

Hayatın derinliklerini ve manevî olgunlaşma sürecini anlatan, değerlerden taviz vermeden yükselmenin önemini vurgulayan öğretiler içerir:

Her dil-ber Yûsuf'a Ken'ân olamaz

Her cân **Ya'kûb** gibi giryân olamaz

Yekden kişi varup sultân olamaz

Kul idüp özini satılmayınca (İ. 219/2)

(Her sevgili, Yûsuf'a Kenan olamaz. Her cân, Yakûb gibi gözyaşı dökemez. Bir kişi durduk yere sultan olamaz, insan özüyle kulluğa satılmadıkça.)

Şairin Hz. Yakûb'un (a.s.) oğlu Yûsuf'a olan özlemi ve ayrılığı temsil eden derin bir acıyı dile getirdiği görülür. Hz. Yakûb, oğlunun kaybı üzerine yıllarca ağlamış ve gözleri kör olmuştur. Bu acı, şair tarafından hem manevî bir özlem hem de kaybolmuş bir sevgiyi simgeliyor:

Niçe bir aglasun beytü'l-hazende çeşm-i **Ya'kûb**'um

Visâlin ‘arz kılsun Yûsuf-ı Ken’ân’a var söyle (G. 225/3)

(Daha ne kadar ağlasın Hz. Yakûb hüzn evinde dilerim ki, Yûsuf Kenan’a kavuşsun, o özleme son versin.)

Hz. Yakûb’un oğlu Yûsuf’tan gelen bir haber veya özlemle ilişkili bir durumu dile getirir. Hz. Yakûb’un, Yûsuf’un kaybı sonrası yaşadığı acı çok derin olmuştur. Ancak bu acıdan sonra, Yakûb’un aklına bir türlü huzur gelmez ve gözyaşları, üzüntüler içerisinde zaman geçer. Fakat burada ‘‘hoş-bûlar’’ (hoş kokular) ifadesi, bir umut ışığı, belki de Yûsuf’a dair bir iz veya bir haberin habercisi olarak kullanılır:

Dimâg-ı pâk-i **Ya’kûb**’a irişdi yine hoş-bûlar

Mülâkât-ı peyâm-ı Yûsuf-ı Ken’ân mı var sende (G. 229/2)

(Yakûb’un saf aklına yine hoş kokular geldi, sende Kenan’ın Yûsuf’undan bir mesaj var mı?)

Şair, acı ve sabır arasında bir çelişkiyi dile getirir. Şairin içindeki derin acıyı ve kaybolmuş sevgiyi ifade ederken, sabır ve özlemin sınırsız bir şekilde hissedilmesini anlatır. Beyitteki ana referans, Hz. Yakûb’un oğlu Yûsuf’a duyduğu özlem ve bu özlemin derinliğidir:

‘Aceb mi Sabrî olsa meskenüm beytül-hazenâsâ

Görünmez Yûsuf’um **Yakûb**’a ebsem kande ben kande (G. 233/6)

(Şaşıрма Sabrî evim acıların evi olsa. Yûsuf’um görünmez, Yakûb’a ayrılık sözleşmesi nerede, ben nerede?)

2.1.4.11. Hz. Yûsuf (as)

Hz. Yûsuf, Kur’ân-ı Kerîm’de Yûsuf Suresi’nde anlatılan ve güzelliğin timsali olarak kabul edilen bir peygamberdir. Kur’ân-ı Kerîm’in peyderpey indirilmesinden uzun bir süre sonra, sahabiler Hz. Peygamber’e, ‘‘Ey Allah’ın Resûlü, bize bir kıssa anlatsan’’ demişlerdir. Bunun üzerine Yûsuf Suresi nazil olmuş ve Allah, Hz. Yûsuf’un kıssasını ‘‘Ahsenü’l-Kasas’’ (kıssaların en güzeli) olarak nitelendirmiştir (Aydemir, 2003: 75).

Hz. Yûsuf, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi Semavi dinlerde önemli bir figürdür. İslam inancına göre, Hz. Yûsuf, Hz. Yakûb’un oğlu ve İbrahim’in soyundan gelir. Kur’an’da, ‘‘Yûsuf Suresi’’ olarak adlandırılan surede hayatı ve hikâyesi

anlatılmıştır. Rüyalari yorumlama konusunda ünlüdür. Genç yaşında gördüğü rüyaları yorumlayarak geleceği öngörmesi, onun bilgeliğini ve Allah tarafından verilen özel bir yeteneğini gösterir. Hayatı, birçok zorlukla doludur. Kardeşlerinin kıskançlığı, kölelik, haksız suçlamalar ve hapis gibi birçok sınavla karşılaşır. Ancak her durumda sabırlı ve teslimiyet içinde hareket eder. Hz. Yûsuf, iffetli bir yaşam sürer ve zor durumlarda bile Allah'a olan sadakatinden ödün vermez. Zorlayıcı koşullara rağmen ahlakî değerlerinden asla sapmaz. Sonradan Mısır'ın hükümdarı olur. Mısır'da yaşanan kıtlık döneminde, yaptığı doğru hamleler ve Allah'ın verdiği bilgelikle ülkenin kurtuluşuna liderlik eder.

Hz. Yûsuf'un ailesi, kıtlık nedeniyle Mısır'a gelir ve sonunda Yûsuf, ailesiyle bir araya gelir. Bu olay, ailenin birleşmesi ve Hz. Yûsuf'un kardeşlerine olan bağışlamasıyla sonuçlanır. Hz. Yûsuf'un hikâyesi, affetme ve bağışlama konusunda önemli dersler içerir. Kardeşlerine karşı olan affedici tutumu, onun karakterinin önemli bir parçasını oluşturur. Semavi dinlerde önemli bir yer tutar ve ahlakî değerler, sabır, iffet ve bağışlama gibi konularda önemli dersler içerir. Kur'an'da anlatılan hikâye, insanlara Allah'a güvenme ve zorluklarla başa çıkma konusunda ilham verir. Hz. Yûsuf'un eşsiz güzelliği ve cazibesi, Mısır'ın pazar yerinde sergilenir hale gelmiştir. Hz. Yûsuf'un Mısır'da satılmak için sergilenmesi, onun güzelliğinin ve çekiciliğinin olağanüstü derecede büyük olduğunu ifade eder. Bu beyitte, Hz. Yûsuf'un eşsiz güzelliği ve çekiciliği, insanların duygusal ve ruhsal dünyasını nasıl etkilediğine dair sembolik bir anlatım bulunur. Gönül, güzellik karşısında esir alınır ve satılık bir metahaline gelir. Bu, güzellik ve cazibenin insanlar üzerindeki etkisini vurgular ve aşkın, özlemin ve özgürlüğün sembolik bir ifadesidir:

Çün **Yûsuf**-ı hüsnin göricek sûk-ı Mısır'da

Dil riştesi satılmağa bâzârma düşmüş (G. 105/4)

(Çünkü Yûsuf'un güzelliğini görünce Mısır'ın pazarında, gönül bağı tutsak edilip satılmak için pazar yerine düşmüş.)

Şair, Mısır'ın güçlü ve şanlı bir devlet olduğunu, adaletin hâkim olduğu bir yer olduğunu ifade eder. “Taht-ı adâlet” ifadesi, adaletin egemen olduğu bir yönetim biçimini temsil eder. Ancak, şair burada ironik bir şekilde, Mısır'ın adalet tahtında oturmasına rağmen adaletsizlik yaptığını ima eder. Şair, Mısır'ın güçlü ve zengin olduğu bir dönemde, Yûsuf'un haksız bir şekilde hapiste olduğunu ve onun unutulduğunu dile getirir. Hz. Yûsuf, Mısır'da haksız yere hapsedilmiş ve bu durumda olan biri olarak adaletsizliğin

kurbanıdır:

Ey taht-ı 'adâletde turan Mısır-ı 'azîzüm

Haps içre yatan **Yûsuf**-ı Ken'ânı unuttun (G. 152/2)

(Ey adalet tahtında oturan şanlı Mısır azizi, hapiste yatan Ken'an'ın Yûsuf'unu unuttun.)

Şair, Yusuf kıssasını her okuyuşunda ayrı bir acı hissettiğini, her yaşta bu hikâyeden farklı bir elem duyduğunu dile getirir. Beyitteki ana referans, Hz. Yakûb'un oğlu Yûsuf'a duyduğu özlem ve bu özlemin derinliğidir:

Gençlikde görüp ağlarum ol beyt-i hazîne

Üftâde olup **Yûsuf**-ı Ken'ân'a mücedded (G. 61/3)

(Gençlikte görüp ağladığım o hüznün evini, şimdi Ken'anlı Yusuf gibi düşkün ve perişan olarak yeniden hatırlarım.)

Şair, Hz. Yûsuf ve Hz. Yakûb'un acı dolu ayrılığına ve o ayrılığın getirdiği duygusal derinliğe gönderme yapar. "İftirâk-ı Yûsuf" (Yûsuf'un ayrılığı) ifadesi, acı ve özlemi simgeler. Şair burada, bu ayrılığın sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal bir yük taşıdığını ve zamanla insanların bu yükü nasıl taşımak zorunda kaldıklarını anlatır. Özlem ve ayrılık duygusunu yoğun bir şekilde ifade ederken, bu acıların insanların içsel dünyasında nasıl derin izler bıraktığını anlatır. Özlemler ve ayrılıklar, ruhu yorar ve zamanla insanı daha derin bir olgunluğa, hatta içsel yaşlanmaya götürür:

İftirâk-ı **Yûsuf**'a vaslun olanlar sevdiğüm

Sanasın beytû'l-hazende pîr-i Ken'ân oldılar (G. 67/2)

(Yûsuf'un ayrılığında kavuşanlar sanırsın ki acının evi olan Kenan'daki yaşlı oldular.)

Hz. Yûsuf'un ayrılığının ve kavuşmasının ruhsal etkilerini dile getirirken, acının ve özlemin insan ruhu üzerindeki derin izlerini vurgular. "Firkat-i Yûsuf" (Yûsuf'un ayrılığı) ve "vaslun" (kavuşma) kelimeleri, hem acı hem de umut dolu bir süreci simgeler. Şair burada, özlemle beklenen bir kavuşmanın getirdiği duygusal yoğunluğu anlatırken, insanın kalbinde ne kadar büyük değişimlere yol açabileceğini dile getirir:

Firkat-i **Yûsuf**-ı vaslunla gönül ey meh-rû

Beyt-i hüzn içre işüm ol pir-i Ken'ân'e döner (G. 77/2)

(Ey ay yüzlü, Yûsuf'un ayrılığı ve kavuşmasıyla hüzn evi içinde ben Kenan'daki yaşlı hale dönerim.)

Hiz. Yakûb'un, oğlu Yûsuf'un kaybı sonrasında yaşadığı derin acıyı ve bu acının fiziksel etkilerini dile getirir. Şair, burada gözlüğü kaybeden birinin gözleriyle kıyaslama yaparak, duygusal acının ne kadar yoğun olursa olsun, zamanla insanın fiziksel ya da manevî durumlarını nasıl etkileyebileceğine işaret eder. Gözler, sevginin ve bakışın anlamını taşıyan bir organ olduğu için, bu kayıp yalnızca bedensel bir eksiklik değil, aynı zamanda manevî bir karanlığa düşüşü ifade eder:

Ağlamakdan degül a'mâlığı Ya'kûb olanun

Eser-i firkat-i ol Yûsuf-ı Ken'ân didiler (G. 84/3)

(Ağlamaktan değil, o kişi, Yakûb'un gözleri gibi kör oldu, Yûsuf'un ayrılığının etkisiyle Kenan'da gözleri görmez oldu.)

2.1.5. Ahirete İman

Ahiret, sözlük anlamında “sonra gelen” veya “son gün” anlamlarına gelmektedir; bu kavram, hem dünya hayatının sonunu hem de ölümle başlayan ve dünyevi varoluştan farklı bir yaşam sürecini içermektedir. dinî literatürde ahiret, İsrâfil meleğinin Allah'ın emriyle kıyamet vakti sûra iki defa üflemesiyle başlayan ve cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin ise cehenneme girmesine kadar geçen zamanı ifade etmektedir. Bu bağlamda ahiret, dünya yaşamının sona ermesinden itibaren başlayan ve nihai akıbetin gerçekleştiği manevî bir süreci tanımlayan bir terimdir (F. Karaman, 2015: 13).

Bu beyitte, sabır ve şefaât kavramları üzerinden önemli bir mesaj verilmektedir. Sabır ile geçen bir hayatın sonunda, pek çok günahkâr, Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) şefaâtinden faydalanarak af ve bağışlanma bulacaktır. Şefaât, Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) kıyamet günü Allah'ın izniyle, ümmetine yapacağı dua ve bağışlamayı ifade eder. Beyitte, Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) şefaâtinin kaynağı olduğu ifade edilir, yani O, şefaatin en büyük sahibidir ve bu şefaât, sabırla geçirilen bir ömrün sonunda tüm ümmetin faydalanacağı bir nimet olarak sunulur. Bu, aynı zamanda İslam inancının affediciliği ve Allah'ın rahmetini vurgulayan bir hatırlatmadır:

Sabrîveş niçe günahkâre olur yârın şefî'

Ma'den-i cûd-ı şefâ'atdûr Muhammed Mustafâ (G. 6/5)

(Sabrî gibi nice günahkâra yarın şefaati olur, Muhammed Mustafâ, şefaatin kaynağıdır.)

“Yârin” kelimesi, ahiret anlamında kullanılmıştır. İslam'da ahiret, insanların dünya hayatındaki amellerine göre karşılık bulacakları, sonsuz bir yaşamı simgeler. Beyitte, kişinin dünya hayatındaki günahlarının birikmesiyle ilgili bir sıkıntıya işaret edildikten sonra, “yârin” yani ahirette Allah'ın sonsuz bağışlaması ve rahmetiyle kurtuluşun mümkün olabileceği belirtilmektedir. Burada, ahiret günü, kişinin tüm günahlarının affedilmesi ve sonrasında yaşanacak sonsuz saadet için bir umut kaynağı olarak ele alınır. Beyit, hem bu dünyadaki günahların yükünü hem de ahiret hayatında Allah'ın rahmetine sığınmanın önemini vurgular:

Kurtulma ne mümkün bu kadar zenbile **yârin**

Olursa ne hoş rahmet-i Gaffâr musallat (G. 118/6)

(Bu kadar günah yüküyle kurtulmak mümkün mü? Olursa ne hoş olur, Gaffâr'ın rahmeti üzerimize yağsa.)

Bu beyitte, evladına hiyanet eden kişinin, yaptığı kötülüklerin karşılığını kendisi göreceği vurgulanır. İnsan, yaptığı her eylemin sorumluluğunu taşır ve kötü bir davranışın bedelini öder. “Amelinün” kelimesi, kişinin dünyada veya ahirette yaptığı işler ve eylemlerle bağlantılı olarak, yapılan kötülüğün geri dönmesi anlamına gelir. Beyit, kişinin başkalarına, özellikle de kendi evladına zarar vermesinin, onun kendi amellerinin doğal bir sonucu olduğunu anlatır. İslam ahlakında, her bireyin işlediği amellerin karşılığını alacağı, bu bağlamda, kişinin başkalarına kötülük yapmasının, sonunda ona dönüşeceği öğüdü verilir:

İtdi ise her kim eger evlâda hıyânet

Çekdügi **yârin** kendi cezası ‘amelinün (G. 141/3)

(Kim evladına hiyanet ederse çektiği ceza, yarın kendi amellerinin karşılığıdır.)

Bu beyitte, Allah'a yönelmiş içten bir dua görülür. Kişi, geçmişteki hatalı davranışlarının, günahlarının değiştirilmesi için Allah'tan yardım ister. “Kâlûmi hâle mübeddel” ifadesiyle, hatalı veya eksik hallerin affedilip iyiliğe dönüştürülmesi talebi

vardır. Beyitteki ‘‘Rûz-ı mahşer’’ (mahşer günü), ahirette herkesin amellerinin ortaya serileceği gün olarak betimlenir. Kişi, o gün Allah tarafından hor görülmemeyi, affedilmeyi ve değerli kabul edilmeyi diler. Bu beyit, günahların bağışlanması ve mahşer günü Allah’ın rahmetiyle onurlu bir kabul görme arzusunu içeren samimi bir yakarış olarak yorumlanabilir:

Kâlûmi hâle mübeddel kıl İlâhî yarın

Rûz-ı mahşerde hemân hor hakîr itme beni (G. 254/5)

(Ey İlahi! Geçmiş hallerimi değiştir, Mahşer günü beni hor ve hakir kılma.)

Şair, kişinin dünyevi zevklerden ve heveslerden uzaklaşarak ahireti, yani ukbâ yurdunu arzulaması gerektiğini öğütler. Ahiret yurduna odaklanmak, kişinin ebedi mutluluğa ulaşması için yol gösterici bir nitelik taşır. Bu beyit, dünya malının geçiciliğini hatırlatırken, asıl değerli olanın ahiretteki huzur ve mutluluk olduğunu öğütleyen tasavvufî bir bakışı yansıtır:

‘Ukbâyı beyân itmek için Bârî Te’âlâ

Gönderdi seni eylemedi dehr ile meb’ûş (G. 38/4)

(Allah Teâlâ, ahireti açıklamak için seni gönderdi; seni dünya ile meşgul olan birisi olarak değil, vazifelendirilmiş bir elçi olarak yarattı.)

Beyitte, insana dünya hayatının geçiciliği hatırlatılarak, ahirete yönelmesi öğütlenmektedir. ‘‘Kişver-i bâkî’’ ifadesi, dünya hayatının ebedi bir memleket olmadığını, aksine geçici bir yer olduğunu vurgular. ‘‘Mülk-i fânî’’ ise dünyanın gelip geçici ve süresiz olduğunu ifade eder. Şair, insanın asıl hedefinin ve hevesinin, bu geçici dünyanın yerine, ahiret hayatına yönelmesi gerektiğini öğütlemekte; insanın kalıcı olanın peşinden koşmasını istemektedir. Bu, tasavvuf ve dinî düşünce dünyasında sıkça işlenen bir temadır:

Kişver-i baki sanup eyleme dünyâya heves

Mülket-i fânî budur eylegil ‘ukbâya heves (G. 102/1)

(Sonsuz ülke sanıp dünyaya heves etme; bu geçici mülk, ahirete heves et.)

2.1.5.1. ‘Azâb

Arapça’da azâb ‘terketmek, vazgeçmek, vazgeçirmek’ gibi mânalara gelen azb kökünden isim olup ‘‘ışkence, eziyet ve elem’’ anlamında kullanılır. Elem ve ıstırapların bir kısmı beden, bir kısmı da ruh üzerinde etkili olduğuna göre azap hem maddî hem de mânevî bir elem ve ceza niteliği taşır (Yavuz, 1991: 302).

İslam’a göre ahiret azabı, kıyamet günü dünyada yapılan kötülüklerin karşılığı olarak yaşanacak cezaları ifade eder. Kur’an’da bu azap, Allah’a iman etmeyen, emirlerine uymayan, kötülük yapan ve günah işleyenlerin ölüm sonrası yaşamda karşılaşacağı zorlayıcı bir süreç olarak anlatılır. Ahiret azabı iki ana biçimde tasvir edilir: kabir azabı ve cehennem azabı. Ölümden sonra, kıyamete kadar geçen süreçte bazı günahkârların kabirde azap çekmeye başlayacağına inanılır. Bu azap, kişiyi kıyamet gününe kadar zor durumda bırakır. Kabir azabına dair inanç, ölüm sonrası sorgu meleklerinin (Münker ve Nekir) sorularına verilen cevaba bağlı olarak kişilerin ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı şeklindedir. Kıyamet günü, tüm insanların amelleri tartılarak cennete veya cehenneme gönderilecekleri belirtilir. Günahları sevaplarından ağır gelenler için cehennemde azap çekme durumu ortaya çıkar. Cehennem azabı, Kur’an’da ateşle, susuzlukla, pişmanlıkla ve acıyla dolu bir yer olarak anlatılır. Cehennemdeki bu azabın bazı kişiler için sonsuz, bazı kişiler için ise sınırlı bir süre olması mümkündür; İslam inancına göre Allah, dilerse affedebilir ve cehennem azabından kurtarabilir:

Bu beyitte, şair, Hz. Muhammed’e dua etmekte ve kendisini ümmetine kabul etmesini istemektedir. ‘‘Rûz-ı cezâ’’ ifadesiyle, kıyamet gününde, yani ceza gününde, insanların amellerine göre yargılanacağı ahiret gününe işaret edilir. Şair, Hz. Muhammed’in şefaatine sığınarak o zor günlerde azap görmemeyi, onun sayesinde kurtuluşa ermeyi umut etmektedir. Bu dua, Peygamber’in şefaatine duyulan güçlü inancı ve Allah Resûlü’ne olan derin sevgiyi yansıtır. Beyit, ahirette Hz. Muhammed’in ümmeti olmanın getireceği manevî korunma arzusunu dile getirir ve onun vesilesiyle bağışlanma talebini ifade eder:

Yâ Resûlallah bu Sabrî ümmetün eyle kabûl

Çekmesün sayende ol rûz-ı cezâlarda ‘azâb (G. 21/5)

(Ey Resûlullah, bu Sabrî kulunu ümmetinden kabul et; sayende o ceza günlerinde azap çekmesin.)

Allah’a dua ederek ahiretteki zorlu hesap gününde kolaylık diler ve azabın hafifletilmesini ister. “Hesâbı eyle âsân” ifadesiyle, kıyamet gününde herkesin amellerinin tartılacağı hesaplamanın kolay olması talep edilir; çünkü ahiret hesap günü zor bir süreç olarak tasvir edilir. “Azâbı dahi tahfif kıl” ifadesiyle, işlenen günahların getireceği azabın hafifletilmesi için Allah’ın rahmetine sığınılır. Kişinin dünya hayatında kötü ve güvenilirmez kimselere muhtaç olmaktan kaçınma dileği görülür. “Nâ-merd”, dürüst ve güvenilir olmayan kişiler anlamında kullanılır; bu yüzden burada, onurlu bir yaşam sürme ve zor durumda kalmama temennisi dile getirilir. İnsanın hem dünya hem ahiret saadeti için Allah’a yönelmesini ve O’nun yardımını istemesini anlatır; ahirette kolay bir hesap ve hafif bir azap, dünyada ise güvenilir bir yaşam arzulanır.

Hesâbı eyle âsân hem ‘azâbı dahi kıl tahfif

Bizi muhtâc-ı nâ-merd eyleme dünyâda yâ Mevlâ (G. 241/6)

(Ey Mevla! Hesabı kolay kıl ve azabı da hafiflet, bizi dünyada namerde muhtaç etme.)

2.1.5.2. Cehennem

Cehennem terimi, sözlükte derin kuyu, hayırsız ve uğursuz anlamlarına gelmektedir. Ancak *Kur’an-ı Kerim*’de yer alan yetmiş yedi ayette, cehennem; kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin ve gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap çekecekleri bir yer olarak tasvir edilmiştir (Topaloğlu, 1993: 225-227).

Allah’a yönelik bir yakarışı ve kurtuluş dileğini ifade eden beyit, Allah’tan kendisini rahmet denizine daldırarak hayatını bahar gibi bereketli ve huzurlu kılmasını istemektedir. Bu, şairin Allah’ın merhametine olan umudunu ve O’ndan gelecek olan lütfu beklediğini gösterir. İkinci mısradan ise, cehennemden (bu dünya sıkıntılarından veya ahiret azabından) çaresizce kurtulmayı diler. Beyit, insanın Allah’a olan derin bağlılığını, O’ndan yardım ve kurtuluş dileğini içten bir şekilde ifade eder:

Ne var ben bendeki kılsan bihâr-ı garka-i rahmet

Cehennemden beni nâçar âzâd itsen olmaz mı (G. 245/4)

(Ne olur, beni rahmet denizine daldırarak bahar eylesen, Cehennemden beni çaresizce kurtarsan, olmaz mı?)

2.1.5.3. Cennet

“Cenn” kökünden türetilen bu terim, örtmek ve gizlemek anlamlarına gelmektedir ve bitki ve ağaçlarla toprağı örten bahçe anlamını taşımaktadır. Bu ismin verilme sebebi, genel anlamda dünya bahçelerine benzemesi ve içindeki eşsiz nimetlerin insanın idrakinden gizlenmiş olmasıdır (Şahin, 1993: 374).

Aşk en yüksek zevk olarak tanımlanır. Sevgiliye kavuşmanın ve aşkın, cennet ve dünyadaki diğer hazlardan çok daha üstün olduğunu vurgulanır. Aşkın verdiği haz, maddi dünyadaki her şeyden daha değerli kabul edilir:

Vasl-ı yâre nâ'il olmak zevk-i **cennet**den lezîz

Nûş kılmak câm-ı 'aşkı cümle 'işretten leziz (G. 62/1)

(Sevgiliye kavuşmak, cennet zevkinden daha tatlıdır. Aşk şarabını içmek ise, tüm sarhoşluklardan daha lezzetlidir.)

Beyit, Âdem'in cennette bile huzur bulamamasının sebebini anlatır. İlk mısrada, Âdem'in cennette huzursuz olduğu belirtilir. İkinci mısrada ise, bu huzursuzluğun sebebi olarak şeytanın gösterildiği belirtilir. Şeytan, Âdem'i kandırarak cennetten çıkarılmasına sebep olmuştur. Beyit, insanoğlunun başlangıcından itibaren şeytanın kötülüklerinin etkilerini ve insanın bu zorluklarla olan mücadelesini anlatır:

Cennet-i kûyunda Âdem olmadı âsûde-hâl

Çün rakîb-i bed-likâ iğvâda şeytân oldılar (G. 67/4)

(Cennet'in köşesinde Âdem huzurlu olmadı; çünkü kötü yüzlü düşmanı, şeytan, onu kandırdı.)

Bu beyit, dünya hayatının kâfirler ve müminler için farklı anlamlar taşıdığını anlatır. İlk mısrada, dünya hayatının kâfirler için bir cennet gibi olduğu ifade edilir. Kâfirler, dünya nimetlerinden ve zevklerinden faydalanır ve bunu hayatlarının merkezi yapar. İkinci mısrada ise, müminler için dünyanın bir zindan olduğu ifade edilir. Müminler, dünya hayatını geçici ve asıl hedefin ahiret olduğunun bilinciyle yaşarlar. Bu beyit, dünya hayatının faniliğini ve müminlerin ahiret hayatına olan bağlılığını vurgular:

Kâfirün **cennet**idür çarh-ı denî ey ‘ârif

Mü’mine ‘âlemi kevnîyeti zindân didiler (G. 86/6)

(Ey ârif, bu alçak dünya kâfirin cennetidir, Mü'mine ise bu kâinât zindandır, demişlerdir.)

Şair Allah’tan düşmanlarını yolundan uzaklaştırmasını ister. Allah’a yapılan bir yakarış ve yardım talebidir. Şirk koşanların ve kâfirlerin cennete layık olamayacağı ifade edilir. Şirk, İslam’da en büyük günahlardan biri olarak kabul edilir ve Allah’a ortak koşmak anlamına gelir. Allah’a olan bağlılığın ve sadakatin önemini vurgular ve şirk koşmanın büyük bir günah olduğunu hatırlatır:

Kûyundan ırağ eyle rakîbânı efendüm

Kâfir olamaz şirki ile **cennete** lâyük (G. 138/3)

(Efendim, düşmanlarını yakınından uzaklaştır. Şirk ile kâfir, cennete layık olamaz.)

Sevgilinin âşıklarını Âdem gibi terk ettiği ve cennet misali güzel bir yerde şeytanla vakit geçirdiği anlatılır. İlk mısradan, sevgilinin âşıklarını terk etmesi, Âdem’in cennetten çıkarılmasına benzetilir. İkinci mısradan ise, sevgilinin bu terk edişinin ardından şeytanla birlikte olduğu ifade edilir. Bu beyit, sevdiği tarafından terk edilen âşığın çaresizliğini ve sevgilinin yanlıgısını vurgular. Aşkın zorluklarını ve âşıkların çektiği acıları dile getirirken, aynı zamanda sevgilinin yanlış seçimlerini de eleştirir:

Âdem gibi ‘uşşâkını terk eyleyüp ol mâh

Ol kûy-ı **behişt**inde ki şeytân ile oynar (G. 66/3)

(O ay yüzlü güzel, Âdem gibi âşıklarını terk edip, Cennetin köşesinde şeytanla oynar.)

Beyit, sevgilinin güzelliği ve değerinin, dünyanın en güzel yerlerinden bile daha kıymetli olduğunu ifade eder. İlk mısradan, İrem Bağ’ından (dünyanın en güzel bahçelerinden biri olarak anılan yer) özel bir yer verilse bile, şairin bununla yetinmeyeceği anlatılır. İkinci mısradan ise, sevgilinin sokağının başını (onunla birlikte olmanın değeri), Firdevs-i Âlâ (cennetin en yüksek makamı) ile bile değiştirmeyeceği belirtilir. Bu beyit, aşkın ve sevgilinin değerinin maddi ve dünyevi hiçbir şeyle ölçülemeyecek kadar büyük olduğunu vurgular:

Bana bâğ-ı İrem'den virseler bir mevki'-i hâsı

Ser-i kuyun değışmem mâ-haal **Firdevs-i a'lâya** (G. 220/2)

(İrem Bağ'ından bana özel bir yer verseler, yine de senin sokağının başını en yüksek cennetle değıştirmem.)

2.1.5.4. Gılmân

Kur'an literatüründe çocuk, yeni ergenliğe girmiş genç ve hizmetçi anlamına gelen gılman, cennet ehlinin hizmetine sunulan ve hiç yaşlanmayan gençler olarak tanımlanmaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'de yalnızca bir kez geçen gılman, taze ve berrak bir şekilde tasvir edilmekte, müminlerin cennette mutlu bir hayat sürerken bu gençlerin de onların etrafında dolaşacağı ifade edilmektedir (Yavuz, 1996: 50).

Beyit, tasavvufi bir öğretiyi içermektedir. Gönle hitap edilerek, samimi ve içten bir şekilde şeyhin eteğine tutunması gerektiği ifade edilir. Şeyh, tasavvuf yolunda rehberlik eden, manevî eğitim veren kişidir. Şeyhin eteğini tutmak, onun yolunda sadakatle ve içtenlikle ilerlemek anlamına gelir. İkinci mısra da ise, şeyhin kapısında canı gönülden yürümek gerektiği belirtilir. Buradaki “gılman” ifadesi, hizmet eden, sadık öğrenci anlamına gelir. Beyit, tasavvuf yolunda bir şeyhe bağlı kalmanın, onun rehberliğinde ilerlemenin ve samimi bir şekilde teslim olmanın önemini vurgular:

Ey gönül sıdk-ı hulûs ile tut ol dâmân-ı şeyh

Cân-ı dilden kapusunda ol yüri **gılmânı** şeyh (G. 51/1)

(Ey gönül, samimi bir içtenlikle şeyhin eteğini tut, Canı gönülden kapısında yürü, o şeyhin gılmanıdır.)

2.1.5.5. Haşr

“Haşr” terimi, bir topluluğun bir meydanda toplanması anlamına gelmekte olup kıyamet gününde yeniden diriltilecek tüm varlıkların hesap vermek üzere bir meydana sevk edilmesi anlamında kullanılmaktadır. İnanca göre, her ümmet kendi peygamberinin önderliğinde haşredilecek ve en önde de ümmetiyle birlikte Hz. Muhammed (sav) yer alacaktır (Toprak, 1997: 416).

Şair, günahkâr olduğunu kabul etmekte ve kıyamet günü Hz. Muhammed'in kendisine şefa'at etmesini dilemektedir. “Günahkâr-ı garîk-i bahr-i isyan” ifadesi,

kendisini günah denizinde boğulmuş biri olarak tanımlayan şairin, işlediği günahlardan dolayı duyduğu pişmanlığı yansıtır. “Rûz-ı haşr” ifadesiyle kıyamet günü kastedilir; bu gün, insanların yeniden diriltilip hesaba çekileceği gündür. Şair, bu zor günde, “rûy-ı mâhum Mustafa” diyerek Hz. Muhammed’e hitap eder ve onun manevî yardımını, şefaatinin ister. Hz. Muhammed’in yüzünü ay gibi parlak olarak betimlemesi, onun peygamberlik nurunu ve şefkatini ifade eder. Bu beyit, günahlarının farkında olan bir kulun, ahiret gününde Peygamber’in şefaatinin umut ederek Allah’a yalvarmasını ve tövbe etme arzusunu gösterir:

Bir günahkâr-ı garîk-i bahr-i ‘isyânım tamâm

Yâverüm ol rûz-ı **haşr** ey rûy-ı mâhum Mustafâ (G. 8/3)

(Ey yüzü ay gibi parlak olan Mustafa, ben tam bir isyan denizinde boğulmuş bir günahkârım; haşir gününde bana yoldaş ol!)

Kerbela şehitlerine duyduğu derin üzüntüyü ve bağlılığını ifade eder. “Âl-i ‘abâ” ifadesi, Hz. Muhammed’in ailesini, özellikle de Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i simgeler. Kerbela’da yaşanan trajedi nedeniyle, şair, Ehl-i Beyt’e olan sevgisini “kıyamete dek sürececek bir yas” olarak dile getirir. “Ahum döğünmez haşre dek” sözüyle, kıyamet gününe kadar Ehl-i Beyt’in acısını ve yasını yüreğinde taşıyacağını vurgular. “Çeşm-i gâzî” ifadesiyle kendini Kerbela’nın yolunda bir gazi olarak tanımlarken, “Kerbelâ meşreb” ifadesi, bu acıyı içselleştirmiş, Kerbela’nın üzüntüsünü yaşam tarzı haline getirmiş bir ruha sahip olduğunu gösterir. Gözünden dökülen “kanlı yaşlar” ise, Kerbela şehitlerine duyduğu derin bağlılığı ve o acıyı içten içe yaşadığını simgeler. Bu beyit, Ehl-i Beyt’e duyulan bağlılık ve Kerbela’da yaşanan acıların unutulmaz olduğunu ifade eden güçlü bir duygusal yakarıştır:

Ben ol âl-i ‘abâyem ki döğünmez **haşre** dek âhum

Akar hûn-ı sirişküm çeşm-i gâzî Kerbelâ meşreb (G. 23/5)

(Ben, Kerbela’nın izinden giden bir gaziyim; öyle ki kıyamete dek ağlayıp inleyen ve hüznle dolu biriyim. Kerbela şehitlerinin uğruna gözümde kanlı yaşlar akar.)

Şair, kıyamete kadar içki içerek sarhoş olmayı, yani dünyevi zevk ve aşkları tamamen yaşamak isteğini dile getirir. Bu sarhoşluk, dünyadaki geçici hazlardan keyif

almak anlamına gelir. “Şirin ile Ferhâd’a kadeh” ifadesi, ünlü aşk hikâyeleri olan Şirin ve Ferhat’a bir atıfta bulunur. Şirin ve Ferhat, Arap ve Pers kültüründe ölümsüzleşmiş bir aşktır ve şair burada, aşkın ve tutkuların zirvesine ulaşmış bir durumu tasvir eder. Eğer bu aşk mümkün olsaydı, şair, Şirin ve Ferhat gibi aşk kahramanlarına birer kadeh sunmak isteyeceğini söyler. Şairin içinde bulunduğu bu ruh halinin, aşkın ve dünyevi zevklerin peşinden gitme arzusunu yansıttığı anlaşılır. Beyit, aşkın ve sarhoşluğun insan ruhunu ne denli etkileyebileceğini ve bunların peşinden gitmek isteyen bir arzuyu dile getirir:

Haşre dek mest-i müdâm olur idi Sabrî gibi

Sunan olsa idi Şîrîn ile Ferhâd’a kadeh (G. 47/5)

(Şirin ve Ferhat’a kadeh sunan olsaydı Sabrî gibi, haşre kadar şarapla sarhoş olurlardı.)

Sabrî gibi derin bir acı ve sevgiyi sürekli yaşamak ve bu acıyı kıyamete kadar sürdürmek arzusunu ifade eder. “Dükenmez haşre dek Sabrî gibi feryâd u efgânun” ifadesi, şairin içindeki derin acının, kıyamet gününe kadar kesilmeyeceğini, sürekli bir feryat ve ağlamanın olacağını vurgular. Bu acı, bir tür aşkın ve ıstırapın kalıcı hale geldiğini, şairin ruhunun bu acıyı taşıyacağını gösterir. Şairin her geçen gün, aşkının ve acısının giderek daha da arttığını ve büyüdüğünü anlatır. Aşk ve ıstırap arasında bir bağ kurarak, âşık olan kişinin zamanla daha da derinleşen bir acı içinde olduğunu dile getirir. Beyitteki “ey âşık” hitabı, bir yandan şairin kendi durumunu diğer âşıklarla paylaştığı bir çağrı gibidir, diğer âşıkları da bu derin acıyı hissetmeye çağırır. Sonuçta bu beyit, aşkın hem yüceltici hem de acı verici doğasını, zamanla artan ıstırapla birlikte yaşama ve paylaşma arzusunu yansıtır:

Dükenmez **haşre** dek Sabrî gibi feryâd u efgânun

Terakkî itmede günden güne nâlânun ey ‘âşık (G. 140/5)

(Sabrî gibi, kıyamete dek feryadım ve acılarım dinmez; ey âşık, her geçen gün, aşkımda yükselerek ağlamaya devam ederim!)

2.1.5.6. Hesâb

Sözlükte “saymak, hesap etmek”, ayrıca müfâale babından olmak üzere “hesaba çekmek” mânasında masdar olan hesap (hisâb) kelimesi “sayma, sayım” anlamında isim

şeklinde de kullanılır. Terim olarak insanların hesaba çekilecekleri âhiret safhalarından birini ifade eder (Yüksel, 1991: 302).

Hesab, kişinin dünya hayatında yaptığı iyi veya kötü amellerin, söylediği sözlerin, harcadığı ömrün ve sahip olduğu nimetlerin nasıl kullanıldığıının Allah tarafından sorgulanmasıdır. Kur'an'da, “O gün insanlar, yaptıkları her şeyin karşılığını görmek için bölük bölük çıkarlar” (Zilzal Suresi, 6) ayeti, bu hesaplşmayı açıkça ifade eder. İslam'da hesap kavramı, ahiret inancıyla doğrudan bağlantılıdır ve bireyin dünya hayatında yaptığı her türlü davranış, söz ve niyetin ahirette sorguya çekileceği anlamına gelir. *Kur'an-ı Kerim* ve hadislerde bu kavram, Allah'ın mutlak adaletini, rahmetini ve insanların sorumluluklarını vurgulayan bir kavram olarak ele alınır:

Bu beyit, İslam inancında ahiret gününde yapılacak hesaplşma hakkında içten bir dua içerir. İslam'a göre, kıyamet günü herkesin dünya hayatında yaptığı amellerin hesabı Allah tarafından sorulacaktır. Bu hesap, kişinin dünyada işlediği iyilik ve kötülüklerin tüm ayrıntılarıyla ortaya konacağı zor bir süreç olarak tasvir edilir. Beyitte geçen “hesabı eyle âsân” ifadesiyle, şair, bu zorlu hesabın kolaylaştırılmasını Allah'tan dilemektedir. Çünkü ahiret günü herkes amellerinin sonucuyla yüzleşecek, ancak Allah'ın rahmeti ile bu süreç bazıları için daha kolay geçebilecektir. Kişi, dünyada onurlu ve bağımsız bir yaşam arzulamakta, kötü kimselere veya namerde muhtaç olmadan yaşama arzusunu ifade etmektedir. Bu beyit, ahiretteki hesap gününde Allah'ın rahmetini talep ederken, dünya hayatında da erdemli bir yaşamın önemini vurgulamaktadır:

Hesâbı eyle âsân hem ‘azâbı dahi kıl tahfif

Bizi muhtâc-ı nâ-merd eyleme dünyâda yâ Mevlâ (G. 241/6)

(Ey Mevla, hesabı kolay kıl ve azabı da hafiflet, bizi dünyada namerde muhtaç etme!)

2.1.5.7. Hûri

“Haver” kökünden türeyen ve beyaz olmak, beyazlaşmak anlamına gelen bu kelime, “huri” terimiyle ilişkilidir. Dilbilimciler, huriyi beyaz tenli, göz akı parlak, göz bebeği derin ve koyu siyah, göz kapakları ise ince ve zarif olarak tasvir etmişlerdir (Topaloğlu, 1998: 387).

“Huri” kelimesi, İslam mitolojisinde cennetteki bakire kadınları ifade eder. İlk mısrada, şair, Adn cennetinin hurilerini bile verseler kabul etmeyeceğini belirtir. Bu, dünyevi zevklerin ve maddi cennet nimetlerinin bile onu tatmin etmediğini vurgular. Burada “huri” kavramı, en yüksek dünyevi zevki simgeler. İkinci mısrada ise, gönlünün bir dîdâra (sevgilinin yüzünü görmeye) düştüğünü ve bunun vuslat cemaatinden daha lezzetli olduğunu ifade eder. Bu, şairin manevî aşkının ve ilahi sevgisinin maddi zevklerden çok daha üstün olduğunu gösterir. Beyit, huri kavramı üzerinden dünyevi zevklerin geçici olduğunu ve gerçek mutluluğun manevî sevgide bulunduğunu ifade eder:

Hûri-i cennât-ı ‘Adn’i virseler meyl eylemem

Düşdi bir dîdâre gönlüm cem’-i vuslatdan leziz (G. 62/3)

(Adn cennetinin hurilerini verseler, kabul etmem. Gönlüm bir dîdâr (görüŖ) için düŖtü, vuslat cemâatinden daha lezzetli.)

2.1.5.8. İrem

Kaynaklarda, kelimenin kökeninin İbranice “Aram” olduğu ve “yüksek memleket” anlamına geldiği ifade edilmektedir (Harman, 2000: 443). Âd kavminin kralı olan Şeddâd tarafından Tanrılık iddiasıyla cennet bahçelerinin özelliklerine benzetilerek yaptırılan bahçenin adıdır. Bu bahçe Allah Teâlâ’nın gönderdiği bir tufan ile yerle bir olmuş, yıkılıp gitmiştir. Şairler güzel bahçeyi ve sevgilinin güzelliklerini bu bahçeye benzetmişlerdir (Pala, 2016: 54).

Şair yaşadığı ilin bir beldesi olan Çırmıkçı’yı anlatır. İlk mısrada, buranın aslında eğlence ve sefahat yeri olduğunu belirtir. İkinci mısrada ise Çırmıkçı meydanının zarif bir yer olduğunu, İrem Bağ’ının gülşeni gibi güzelliklerle dolu olduğunu ifade eder. Beyit, Çırmıkçı’nın hem eğlenceyi hem de zarafeti bir arada sunduğunu anlatır:

Sahn-ı Çırmıkçı asıl seyr (ü) sefâhât yeridür

Gülşen-i bâğ-ı **İrem** misl-i letâfet yeridür (G. 73/1)

(Çırmıkçı meydanı aslında eğlence ve sefahat yeridir, İrem Bağ’ının gülşeni gibi zarâfet yeridir.)

Leylâ’nın güzelliğini ve Mecnûn’un aşkını anlatır. İlk mısrada, Leylâ’nın tek bir saç telinin bile Mecnûn’a İrem Bağ’ı gibi görüldüğü ifade edilir. İrem Bağ’ı, güzellik ve cennet benzetmesi olarak kullanılır. İkinci mısrada ise, şair içindeki aşk halini dile getirir ve bu

aşkın onu deli mi sandırdığını sorgular. Beyit, aşkın gücünü ve aşğın içsel dünyasındaki yoğunluğu ifade eder:

Bir kâkül-i Leylâ'ya **İrem** zâhire Mecnûn

Bâtında dahi tab'umı dîvâne mi sandun (G. 158/3)

(Bir Leylâ'nın tek bir saç teli, İrem Bağı gibi Mecnûn'a görünür, içimdeki hali de deli mi sandın?)

Sevgilinin güzelliği ve değerinin, dünyanın en güzel yerlerinden bile daha kıymetli olduğunu ifade eder. İlk mısradan, İrem Bağı'ndan (dünyanın en güzel bahçelerinden biri olarak anılan yer) özel bir yer verilse bile, şairin bununla yetinmeyeceği anlatılır. İkinci mısradan ise, sevgilinin sokağının başını (onunla birlikte olmanın değeri), Firdevs-i Âlâ (cennetin en yüksek makamı) ile bile değiştirmeyeceği belirtilir. Bu beyit, aşkın ve sevgilinin değerinin maddi ve dünyevi hiçbir şeyle ölçülemeyecek kadar büyük olduğunu vurgular:

Bana bâğ-ı **İrem**'den virseler bir mevki'-i hâsı

Ser-i kûyun değişmem mâ-hasal Firdevs-i a'lâya (G. 220/2)

(İrem Bağı'ndan bana özel bir yer verseler, yine de senin sokağının başını en yüksek cennetle değiştirmem.)

2.1.5.9. Kefen

“Kefn” kelimesi, sözlükte “örtmek” anlamına gelen masdardan türetilmiştir. Bu bağlamda, vefat eden kişinin kefenlenmesi sürecine “tekfin” adı verilmektedir. Ölünün yıkanarak genellikle beyaz ve temiz bir bezle sarılıp defnedilmesi uygulaması; çevrenin temiz tutulması, sağlık koşullarının gözetilmesi, insan onurunun muhafaza edilmesi, ölenin yakınlarının hatıralarına saygı gösterilmesi ve ölüm olgusunun hatırdan tutulması gibi çeşitli hikmetleri barındırmaktadır. Bu nedenle söz konusu uygulama, hemen hemen tüm dinî inanç sistemleri ve medeniyetlerde cenaze törenlerinin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir (Keskin, 2022: 184).

İslam'da kefen, vefat eden bir Müslümanın bedenini sarmak için kullanılan beyaz bezdir ve ölüm sonrası hazırlıklarda önemli bir yer tutar. Kefenleme işlemi, vefat eden kişinin İslami esaslara göre defnedilmesi için yapılan cenaze hazırlıklarının bir parçasıdır ve ölüye saygı gösterme, onu temiz ve uygun bir şekilde toprağa verme anlamını taşır.

Dünya ile bağın koparılmasını ve kişinin mal, mülk gibi dünyevi değerlerden sıyrılarak ahiret yolculuğuna çıkmasını simgeler. Erkekler için üç parça (izâr, lifâfe, kamîs) ve kadınlar için beş parça (izâr, lifâfe, kamîs, başörtüsü ve göğüs örtüsü) kefen kullanılır. Kefenin beyaz renkte ve sade olması önerilir, çünkü beyaz saflığı ve temizlik simgeler. Kefenleme işlemi sırasında, vefat eden kişi yıkanır ve temizlenir (gusûl), ardından kefen bezine sarılır. Kefenleme işleminin amacı, ölen kişiye saygı göstermek ve onu ahiret yolculuğuna uygun şekilde hazırlamaktır. Kefen ayrıca, ölümün kaçınılmazlığını hatırlatan bir sembol olarak da görülür; her bireyin, dünyadaki varlıklarından soyunup Allah'a dönme gerçeğini temsil eder:

Duyaldan vak'a-i îmâm Hasan'ı

Bu yüzden bulamam aslâ ben beni

Hüseyin'den boynuma takdum **kefeni**

Kerbelâ çölünde mezâra geldüm (İ.179/2)

*(İmam Hasan'ın olayını işitince, bu yüzden kendimi asla bulamadım,
Hüseyin'den boynuma kefeni taktım, Kerbela çölünde mezara geldim.)*

2.1.5.10. Kevser

Ahirette Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ümmetiyle birlikte yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehrin adıdır. Bu isim, *Kur'an-ı Kerim*'de aynı adı taşıyan surede bir kez zikredilmektedir (Ertürk, 1997: 546).

Beyitte, derdin dermanının Allah'ta olduğu ve başka bir şeye arzu duymanın gereksiz olduğu ifade edilir. Kevser havuzunun kenarında zemzem istemek, zaten Allah'ın rahmetinin içinde olup da başka bir şey arzu etmek anlamına gelir. Allah'ın sırrını bilen birinin, başkalarının sırlarına ve mahremiyetine ihtiyacı olmadığını vurgular. Bu kişi, Allah'ın bilgisi ve hikmeti ile doludur. Sevgiliyle zevk ve safa içinde olmanın önemi vurgulanır. Dünya gamlarını bir kenara bırakmak gerektiği ifade edilir. Allah'a âşık olanların dünyaya talip olmadıkları, sadece Allah'a olan aşklarının onları süslediği ifade edilir. Bu kişilerin iki dünyada da (dünya ve ahiret) gönülleri güzelleştiren oldukları belirtilir:

Derdinün dermânı sende ârzû merhem nedür

Çün kenâr-ı **havz-ı kevserde** taleb zemzem nedür

Vâkıf-ı sırr-ı Hudâ ol gayriye mahrem nedür

Yâr ile zevk u safa kıl Sabrîyâ bu gam nedür

Âşık-ı billâh olanlar tâlib-i dünyâ degül

Dü-cihânda bir dil-ârâdur diğêr hâşâ degül (MS. 165/5)

(Derdinin dermanı sende, arzu merhem nedir, Kevser havuzunun kenarında zemzem istemek nedir? Allah'ın sırrını bilen birine başkasının mahremiyeti ne anlam ifade eder? Ey Sabrî, sevgiliyle zevk ve safa sür; bu gam nedir? Allah'a âşık olanlar dünyâ talibi değildir. İki dünyada da bir gönül süsleyendir, diğêrleri asla değildir.)

2.1.5.11. Kıyamet

“Kıyamet” terimi, kıyâm kökünden türetilmiş olup kalkmak, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek gibi anlamlara sahiptir. Dinî bağlamda kıyamet, ölen ve yok olan varlıkların yeniden diriltip ayağa kalkmaları ve mahşer meydanına sevk edilmeleri anlamında kullanılmaktadır (Topaloğlu vd., 2015: 407). *Kur'an-ı Kerim*'de kıyametle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin neredeyse tamamında korkunç ve dehşet verici sahneler tasvir edilmiştir. Allah Teâlâ, kıyamet vaktini takdir ettiğinde, İsrâfil'in sûra üflemesiyle dünyadaki tüm canlılar hayatlarını yitirecektir. Ardından İsrâfil, ikinci kez sûra üflediğinde haşr süreci başlayacaktır. Klasik şiirde ise kıyamet, daha çok fitne, kıyam, kad ve kamet kelimeleriyle anlam bağı kurularak işlenmiştir (Pala, 2016: 275).

Beyitte, dünyaya fazlaca bağlanmanın anlamsızlığı vurgulanır. Şair, insana “elini çek” diyerek, hem aşağıdan hem de yukarıdan (dünyanın her yönünden, her türden bağımlılıktan) uzak durmayı öğütler. “Denî dünya” ifadesi, dünyanın geçici ve değersiz yönlerini ifade eder. Burada, dünya malı ve geçici arzulara bağlılığın, insanın ruhani gelişimi önünde bir engel olduğu düşüncesi öne çıkar. İkinci dizede, kıyametin yakın olduğu belirtilir; bu, İslam geleneğinde hayatın geçiciliğine ve ölümden sonraki yaşama hazırlıklı olma gereğine işaret eder. Kişiyi, dünya hayatının geçici heveslerinden (bî-hûde hevâdan) geçmesi, yani ahirete odaklanarak kalıcı mutluluğu hedeflemesi önerilir. Bu beyit, insanın dünyevi isteklerden arınıp sonsuz hayatı dikkate almasını öğütleyen, dünya ve ahiret dengesini göz önünde bulundurmasını isteyen nasihat dolu bir çağrıdır:

Elün çek zîr u bâlâdan denî dünyâya meyl itme

Yakın zirâ **kıyâmet** gel bu bî-hûde hevâdan geç (G. 43/4)

(Elini aşağıdan ve yukarıdan bu değersiz dünyadan çek; kıyamet yakındır, bu boş arzuları bırak.)

Bu beyitte, sevgiliyi beklemenin getirdiği derin özlem ve sabırsızlık dile getirilir. “Gözüm yolda kaldı” ifadesi, sevgilinin gelişini büyük bir umutla beklemek anlamına gelir. Kişi, hangi saatte geleceğini bilmediği sevgilisini beklerken zamanın ağırlığını hissetmekte, bu belirsizlikten ötürü içsel bir sıkıntı yaşamaktadır. “Başına kıyamet kopmak” ise Türk edebiyatında büyük bir duygusal sıkıntı, ruhsal bir yıkım anlamında kullanılır. Burada, şair beklemekten duyduğu tarifsiz sıkıntıyı, adeta kıyametin kopması gibi bir duygusal patlama şeklinde ifade eder. Bu beyit, aşkın sabır sınayan doğasını ve bekleyişin insan ruhunda yarattığı derin izleri çarpıcı bir şekilde anlatır:

Kangı sâ’atde gelür diyü gözüm yolda kalup

Gözlemekden başuma kopdı **kıyâmet** bu gice (G. 136/4)

(Hangi saatte gelir diye gözüm yolda kaldı, beklemekten başıma kıyamet koptu bu gece.)

2.1.5.12. Mahşer

Mahşer, kıyamet koptuktan sonra tüm canlıların Allah Teâlâ’nın emriyle hesap vermek üzere toplandıkları yer olarak tanımlanmaktadır. Bir rivayete göre, mahşer yerinin Şam civarında olacağı ifade edilmektedir. Kıyametten sonra yeryüzü genişleyecek ve düz bir alan haline gelecektir. Klasik şiirde ise mahşer, canlıların yeniden dirilip toplanması, amel defterlerinin açılması ve hesap görülmesi gibi temalar etrafında ele alınmaktadır (Pala, 2016: 295).

Kıyamet günü, her bireyin kendi amelleriyle yargılanacağı zorlu bir gündür; şair, bu günde Peygamber’in yardımına duyduğu gereksinimi dile getirir. “Hüzn ü merâkum artar âhum Mustafa” ifadesi, eğer bu yardım sağlanmazsa, şairin acılarının daha da artacağı korkusunu taşır. Bu acı, hem dünyadaki ıstırabın hem de ahiret günündeki yalnızlık ve hesap verme korkusunun bir birleşimidir. Şairin dileği, Peygamber’in şefaatinin kendisini bu korkularından ve ıstıraplarından kurtarmasıdır. Beyitteki “âhum” ifadesi, bir tür ağlama ve sızlanma anlamına gelir, şairin acılarının derinliğini ve umutsuzluğunu simgeler:

Bir meded olmazsa senden rûz-ı **mahşer**de eger

Bilmiş ol hüzn ü merâkum artar âhum Mustafa (G. 8/4)

(Ey Mustafa, eğer kıyamet günü bana yardım etmezsen, bil ki benim hüzn ve ıstırabım daha da artar!)

Şair, bu korkunç günde, Allah'ın ve Peygamber'in yardımını beklemektedir. "Efendim" hitabı, Peygamber Hz. Muhammed'e yöneltilen bir yalvarıştır. Şair, o günde Allah'tan ve Peygamberden yardım talep ederek, o korkunç günden kurtulmayı ummaktadır. "Çekdürme bu kemter kuluna anda rezalet" kısmı, şairin, mahşer günündeki rezillikten korktuğunu ve bu durumdan kaçmak istediğini ifade eder. Mahşer günü, insanların yaptıkları amellere göre ya ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı bir gündür; şair, o günde Allah'ın ve Peygamber'in rahmetine ve şefaatine sığınmaktadır. Beyit, kişinin dünyadaki amellerinin ve niyetlerinin yetersiz olduğu bir durumda, kıyamet günündeki yalnızlık ve rezillikten kurtulmak için ilahi yardım dileğini yansıtır:

Kurtar beni hengâme-i **maşşer**den efendim

Çekdürme bu kemter kuluna anda rezalet (G. 29/2)

(Beni kıyamet gününün karışıklığından, efendim, kurtar. Bu düşük kuluna, o günde rezillik çektirme.)

Kıyamet günü, herkesin amellerine göre yargılanacağı bir gündür ve bu, şairin içindeki korkuyu artırır. Şair kendisi ve diğer müminlerin suçlarının ve hatalarının affedilmesini ister. Suçlarının bağışlanması için Allah'a yalvarmaktadır, çünkü o gün yapılacak olan yargı çok ağırdır ve kişinin kurtuluşu yalnızca Allah'ın affına bağlıdır. Beyitteki "rû-siyâhum" (yüz kararması) ifadesi, ahiret gününde kötü amellerin kişinin yüzüne yansması anlamında kullanılmıştır, bu da şairin içindeki pişmanlık ve korkuyu gösterir. Beyit, ahiret günündeki yargılama ve Allah'ın affına duyulan derin ihtiyacı dile getirir:

Rû-siyâhumla varınca rûz-ı **maşşer**de beni

Afv kıl bizde olan cürm ü hatâyı yâ Gıyâs (G. 40/3)

(Yüzümün siyahıyla kıyamet gününe varınca, bizim üzerimizdeki suç ve hataları affet, ey Gıyâs!)

Şair, kıyamet gününde yüzünün kararmasıyla karşılaşacağını ifade eder. "Rû-siyâh" ifadesi, ahirette kişinin kötü amelleri sonucu yüzünün kararması anlamına gelir,

bu da kişinin suçlarının ortaya çıkmasıdır. Peygamber'den şefa'at talep ederken, aynı zamanda kendi yüzünün ve durumunun kararmasına engel olmamasını, yani ahiretteki kurtuluşunu sağlayacak olan şefa'ati kaybetme korkusunu dile getirir. Bu beyit, Peygamber'e duyulan derin sevgi ve O'ndan medet umma anlamına gelir; şair, kötü amelleri nedeniyle düşeceği durumu affedilmek ve kurtulmak için Peygamber'in şefa'atine sığınmaktadır.

Beytin en dikkat çekici noktası “şâh-ı erselnâk” tabiridir. Bu ifade, “gönderilmişlerin şahı”, yani “peygamberlerin padişahı” anlamına gelir. “Erselnâk”, Arapça “erselnâke = seni gönderdik” fiilinden türetilmiştir ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Ve mâ erselnâke illâ rahmeten li’l-âlemîn” (Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik – Enbiyâ 107) ayetine telmihte bulunur. Bu ifade, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) diğer tüm peygamberlerden üstün, onların da başı ve sultanı olduğunu vurgular. Sabrî burada hem edebî hem de dinî bir yücelik inşâ eder: En büyük günahkâr olduğunu söylerken, en büyük merhamet sahibine – peygamberlerin şahına – sığınır. “Şâh-ı erselnâk” ifadesi, onun ümit kapısını çaldığı zâtın yüceliğini ve şefa'ate lâyık tek merci olduğunu vurgulamak için özellikle seçilmiştir. Hem Kur’ânî bir göndermeye sahiptir hem de Hz. Peygamber’in makamını yüceltir:

Varınca rûz-ı **maḥşer**de bu Şabrî rû-siyâhıyla

Şefa’atden anı dûr eyleme ey şâh-ı erselnak (G. 144/5)

(Kıyâmet günü bu Sabrî'nin yüzü kara bir halde gelince ey Şah-ı Ersenak şefaatten onu uzaklaştırma.)

Şair, kendi ruhsal durumunu ve ahiret gününde karşılaşacağı durumu dile getiriyor. Burada, şairin düşüşü veya kırılması, başka bir kötü sonuca yol açmasın diye dileği vardır. Şair, kıyâmet gününde karşılaşacağı durumu düşündükçe, sadece kendi zayıflığını değil, tüm insanlık için bu tür bir sonucun tekrarlanmaması gerektiğini istiyor. Kıyâmet günü, herkesin yaptıkları amellere göre bir karşılık bulacağı, dehşet içinde kalacağı bir gündür ve burada şair, kendisinin de bu şaşkınlık içinde olacağını dile getiriyor. Şair, hem kendi zayıflığını hem de o korkunç günde herkesin yaşadığı şaşkınlığı vurgulamaktadır. Beyit, kıyâmet günündeki dehşet ve şaşkınlık üzerine, insanın kendi haliyle baş başa kalacak bir durumdan duyduğu korkuyu ifade eder:

İnkisârûm sanadur gayrısına ugramasun

Rûz-ı **maḥşer**de hemân vâlih-i hayrân olasın (G. 202/6)

(Benim kırılmam sanadır, başkasına uğramasın. Kıyamet gününde o vakit, tamamen şaşkın ve hayret içinde olasın.)

Allah'a dua ederken, kıyamet günü için bir kurtuluş talep etmektedir. Allah'tan geçmişteki kötü durumunun düzeltilmesini ve ahirette daha iyi bir duruma gelmesini dilemektedir. Şairin korkusu, kıyamet gününde kötü bir şekilde yargılanmak ve hakir bir duruma düşmektir. Bu nedenle “Rûz-ı maḥşerde hemân hor hakîr itme beni” kısmı, kıyamet gününde şairin, kötü amelleri nedeniyle hor ve değersiz bir duruma düşmemesini Allah'tan istemesini ifade eder. Kıyamet günü, herkesin amellerine göre yargılandığı bir gündür ve şair, o günde kendi durumunun, Allah'ın rahmeti sayesinde onurlu ve değerli olmasını talep eder. Bu beyit, şairin Allah'a olan derin bir bağlılık ve merhamet dileğidir; ahiret günü, Allah'ın adaletine güvenerek, kendi kurtuluşunu istemektedir:

Kâlûmi hâle mübeddel kıl İlâhî yarın

Rûz-ı **maḥşer**de hemân hor hakîr itme beni (G. 255/5)

(Sözümü değiştir, İlâhî, yarın (ahirette); Kıyamet günü beni hor ve değersiz kılma.)

2.1.5.13. Rûz-ı Cezâ

“Rûz” kelimesi gün ve gündüz anlamlarına gelmektedir; “ceza” ise karşılık anlamını taşımaktadır. Bu iki kelimenin birleşimi, kıyamet sonrası hesap gününü ifade eden özel bir kavramı oluşturmaktadır. Divan edebiyatında bu terkip, şairin kıyamet gününde karşılaşacağı zor duruma atıfta bulunarak, Allah'tan ya da Hz. Peygamber'den yardım talep ettiği manzumelerde yer almaktadır. Şair, Allah'tan, miraç gecesinin hürmetine maḥşer gününde kendisine mahrumiyet ve ümitsizlik göstermemesini dilemektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in makbuliyetine dayanarak, ümmetinden biri olarak kendisinin de kabul göreceğini düşünmektedir. Allah, Hz. Peygamber'i sema katmanlarına kabul edip yüce bir makama yükselttiğine göre, ona özel bir önem atfetmekte ve bu sebeple onun şefaatinin kabul edecektir.

Sabrî, bu beyitte, Allah'a karşı kendi acizliğini ve kulluk eksikliğini ifade etmektedir. Kendisinde Allah'a layık bir amel olmadığını itiraf eder. Ancak, kul olarak

Allah'ın rahmetine sığınır ve kıyamet günü O'nun affını diler. Beyit, Allah'ın rahmet ve mağfiretinin sonsuzluğunu vurgularken, kulun kendi eksikliklerinin farkında olması gerektiği mesajını da taşır. Bu, İslam'daki tevazu ve Allah'a olan bağlılık anlayışını yansıtır:

Çünkü bu Sabrî kulunda yok sana lâayık ‘amel

Rahmetün me’mûl ider ‘affun umar **rûz-ı cezâ** (G. 1/7)

(Sabrî kulunda, sana layık bir amel (eylem) yok. Rahmetini umar, bağışlamayı bekler hesap gününde.)

Sabrî, bu beyitte, ömrünün tüm değerini ve kazancını, kıyamet günü ümmeti için şefaatçi olan Hz. Muhammed’e (Ahmed-i Muhtar) adadığını ifade etmektedir. “Sermâye-i ömrüm,” insan hayatının tüm maddi ve manevî birikimlerini simgeler. Şair, bu birikimlerin Allah'ın sevgili peygamberine ithaf edilmesiyle gerçek anlamına kavuşacağına inanır. Beyit, Hz. Muhammed'in şefaatçi oluşuna duyulan inancı ve ona karşı derin bir bağlılık hissini dile getiren bir tevazu örneğidir:

Ne ki sermâye-i ‘ömrüm var ise Sabrî kamu

Şâf'-i **rûz-ı cezâ** Ahmed-i Muhtâr'a fedâ (G. 5/5)

(Sabrî, ne kadar ömrümün sermayesi varsa; hepsi, kıyamet günü şefaatçi olan Ahmed-i Muhtar'a fedadır.)

Kıyamet gününde yaşanacak zorluğun büyüklüğünü ve Hz. Muhammed'in diğer peygamberler üzerindeki üstün makamını dile getiriyor. Kıyamet günü herkesin, hatta peygamberlerin bile yardım dileyip Hz. Muhammed'in şefaatine muhtaç olduğu ifade edilmiştir. “Seyyid-i şâh-ı risâlet” ifadesi, Hz. Muhammed'in peygamberler zincirinin başı ve onların en yücesi olduğunu belirtir. Beyit, Hz. Muhammed'in şefaat makamına olan inancı ve ona duyulan büyük saygıyı derin bir şekilde yansıtmaktadır:

Enbiyâlar isti'ânedler diler **rûz-ı cezâ**

Seyyid-i şâh-ı risâletdür Muhammed Mustafâ (G. 6/3)

(Peygamberler bile kıyamet günü yardım isterler, çünkü risaletin efendisi ve lideri Muhammed Mustafa'dır.)

H. Muhammed'e içten bir yakarıyla seslenmektedir. Kendini onun ümmeti olarak kabul edilmek isteyen Sabrî, kıyamet gününün azabından kurtulmanın yolunun, H. Peygamber'in şefaatine mazhar olmak olduğuna inanmaktadır. "Sayende" ifadesi, H. Muhammed'in ümmetine olan merhameti ve şfaat makamının büyüklüğüne vurgu yapar. Şairin bu duası, müminlerin Resûlullah'a olan sevgi ve bağlılıklarının güçlü bir ifadesidir ve kurtuluş umudunun, onun şefaatine bağlandığını yansıtır:

Yâ Resûlallah bu Sabrî ümmetim eyle kabûl

Çekmesün sayende ol **rûz-ı cezâ**larda 'azâb (G. 21/5)

(Ya Resûlallah, Sabrî'yi ümmetin olarak kabul et, sayende kıyamet gününün azaplarından kurtulsun.)

2.1.5.14. Tûbâ

Güzellik, hoşluk, iyilik ve göz aydınlığı gibi anlamlara gelen bu kelime, İslami literatürde cennette bulunan bir ağacı ifade etmektedir. Bu ağaç, meyvesinden yenilen, çiçeğinden elbise yapılan ve gölgesinde dinlenen, cennet ehlinin birçok ihtiyacını karşılayan bir ağaç olarak tanımlanmaktadır (Erbaş, 2012: 317).

Sevgilinin uzun ve zarif boyunu anlatmak için serviye kullanmadığını, çünkü sevgilisinin güzelliğinin ve zarafetinin cennet ağacı olan Tûbâ ağacına özgü olduğunu ifade eder. İlk mısrada, uzun boylu bir kadını serviye benzetmeyeceğini, çünkü bu benzetmenin yetersiz kalacağını belirtir. İkinci mısrada ise, sevgilinin endamının ancak Tûbâ ağacına benzeyebileceğini söyler. Tûbâ ağacı, İslamî literatürde cennetin güzelliklerini simgeleyen bir ağaçtır. Bu beyit, sevgilinin benzersiz güzelliğini ve zarafetini vurgular:

Mümtâze kadûn serviye benzetmezem ammâ

Teşbîh-i **tûbâ** şâh bu kâmet sana mahsus (G. 112/2)

(Eşsiz boyunu serviye benzetmem ama cennet ağacının benzetiş, bu endam sana mahsus.)

Şair gönlüne hitap ederek ona neden alçakta uçtuğunu sorar. İlk mısrada, gönlüne alçakta uçmasının nedenini sorar ve bu soru, gönlün yüksek idealler ve arzular peşinde koşmaması anlamında bir sorgulamadır. İkinci mısrada ise, gönül cevap verir: "Ne yapayım, tûbâ ağacının boyuna âşığım." Bu, gönlün yüksek arzular ve idealler peşinde

koşmak yerine, aşkın cazibesine kapıldığını ifade eder. Tûbâ ağacı, cennetin güzelliklerini ve aşkın yüceliğini simgeler. Beyit, aşkın gönlün üzerine etkisini ve onun yüksek ideallerden alıkoymasını dile getirir:

Alçakda niçün uçmadun ey dil didüm ammâ

İtdi nideyim kâmet-i **tûbâ**ya taaşşuk (G. 137/2)

(Neden alçakta uçuyorsun ey gönül?’’ dedim. Dedi ki: ‘‘Ne yapayım, tûbâ ağacının boyuna âşığım.)

Sevgilisinin güzelliğini ve boyunu över. İlk mısrada, sevgilinin güzelliğinin çınar ağacına benzetilemeyeceğini ifade eder. Çınar ağacı uzun ve görkemlidir, ancak sevgilinin güzelliği ve endamı daha üstündür. İkinci mısrada ise, sevgilinin zâtının ve boyunun yalnızca cennet ağacı olan tûbâ ağacına özgü olduğunu söyler. Tûbâ ağacı, İslam mitolojisinde cennetin güzelliklerini ve mükemmelliğini simgeler. Bu beyit, sevgilinin güzelliğinin ve zarafetinin benzersizliğini vurgular:

Kim seni teşbîh ider şâh-ı çenâra ey perî

Zâtuna mahsûsdur ancak kâmet-i **tûbâ** senün (G. 150/3)

(Ey peri, kim seni çınar ağacının şahına benzetir? Senin zâtına ancak tûbâ ağacının boyu mahsustur.)

Şair sevgilisinin güzelliğini övmekte ve onu yanlış bir şekilde serviye benzettiğini ifade etmektedir. Sevgilisinin özel ve mükemmel endamını serviye benzettiği için hata ettiğini kabul eder. Yaptığı hatadan dolayı yüz kez tevbe ettiğini ve sevgilisinin endamının aslında cennet ağacı olan tûbâyâ benzediğini anladığını belirtir. Tûbâ ağacı, İslam literatüründe cennetin güzelliklerini simgeler ve sevgilinin güzelliği ve zarafeti için ideal bir benzetmedir. Bu beyit, sevginin derinliğini ve sevgilinin güzelliğinin benzersizliğini vurgular:

Kâmet-i mümtâzene servi didüm kıldum hatâ

Tevbe yüz kez kâmetün **tûbâ** imiş ben bilmedüm (G. 185/3)

(Nazlı endamına servi dedim, hata ettim. Yüz kez tevbe ederim, senin endamın tûbâ ağacına benziyormuş, ben bilmedim.)

2.1.6. Kazâ ve Kadere İman

Kader, bir şeyin gücünün yetmesi, planlanması, ölçüyle yapılması, şekil ve niteliğinin belirlenmesi gibi anlamları içermektedir. dinî bağlamda ise, Allah Teâlâ'nın tüm nesne ve olayları ezeli bilgisiyile bilip takdir etmesi olarak tanımlanmaktadır. Kazâ ise, hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek ve icra etmek anlamlarını taşımakla birlikte, Allah Teâlâ'nın nesne ve olaylara dair ezeli planını gerçekleştirmesi olarak ifade edilmektedir (Yavuz, 2001: 58).

Beyit, aşkın gücünü ve değişmezliğini anlatır. Şair, aşkının yalnızca bir kişiye yöneldiğini ve başkasına asla bakmadığını ifade eder. Bu, aşkın sadakatini ve yoğunluğunu gösterir. Ezelden beri süregelen kaderin hükmü ne ise, bunun aşk olduğu belirtilir. Aşk, kaderin bir parçası olarak kabul edilir ve bu değişmezlik vurgulanır. Beyit, aşkın sadakatini, gücünü ve kaderle olan bağını dile getirir:

Senden diğere koymaz idüm aslâ nazar ‘aşk

Var ise budur tâ ezeli **hükm-i kader** ‘aşk (G. 136/1)

(Aşk, senden başkasına asla bakmazdım. Ezelden beri olan kader hükmü varsa, o da aşktır.)

Şair gönle, dünya işlerinin gelip geçici, aldatıcı güzelliklerine aldanmaması gerektiğini telkin ediyor. Dünya ve onun süsleri, tasavvuf düşüncesinde geçici ve yanıltıcı kabul edilir. Bu yüzden gönle, dünya işlerine bağlanmanın bir heves olduğunu ve bunun peşinden gitmemesi gerektiği anlatılmaktadır. Her zaman en kötü kadere boyun eğmek ya da bununla yüzleşmek insan için zordur. Ancak burada bir ironi veya metafizik bir düşünce var; kötü kader bile daimi değildir. İnsan, dünya işlerine kapılmamalı çünkü kötü zamanlar bile geçici olabilir ve insan bu geçici hallere takılmamalıdır. Şair, zorlukların insanı yıpratılabileceğini ama onlara kapılmanın ve dünyanın süslerine aldanmanın da bu yükü artıracığını ifade eder:

Ey dil-i dîvâne dehrün şûhına itme heves

Her vakit âmâç şol beteri **kazâ** olmak da güç (G. 44/2)

(Ey deli gönül, dünyanın gösterişine heves etme, her zaman en kötü kadere maruz kalmak da zordur.)

“Ene'l-Hak” ifadesinin sırlarının beyaz sayfaya yazılmış olduğu ifade edilir. Bu ifade, Hallâc-ı Mansur'un ünlü bir sözü olup, Allah ile bir olma ve hakikatin içselleştirilmesi anlamına gelir. İkinci mısra da ise, Hallâc-ı Mansur'un cazibesinin, onun darağacında idam edilmesine yol açtığını ifade eder. Hallâc-ı Mansur, tasavvufta önemli bir figür olup, “Ene'l-Hak” demesi nedeniyle idam edilmiştir. Beyit, Hallâc-ı Mansur'un yaşadığı manevî deneyimi ve onun bu deneyim uğruna çektiği sıkıntıları dile getirir:

Esrâr-ı ene'l-Hak had-i beyzâya **yazılmış**

Mansûr-ı dil-âvîz olagör dârı görürsen (G. 147/4)

(Ene'l-Hak'ın sırları beyaz sayfaya yazılmıştır, Mansur'un cazibesi olur da darağacını görürsen.)

2.2. İBÂDET

İbadet, boyun eğme, tevazu, itaat, kulluk ve tapınma anlamlarını taşıyan bir kavram olup, dinî bağlamda insanın Allah Teâlâ'ya karşı saygı, sevgi ve itaati ifade eden, O'nun rızasını kazanma amacıyla sergilediği tutum ve davranışları tanımlamaktadır. Kelime, benzer nitelikteki düşünce ve söylemleri de kapsamakla birlikte, günümüzde daha çok dinî içerikli, belirli ve düzenli davranış kalıplarını ifade etmek için kullanılmaktadır (Sinanoğlu, 1999: 233).

Tasavvufi bir öğretiyi ve dünya nimetlerinden uzaklaşmayı anlatır. Kişinin ibadet hânkâhına (dergâh veya tekke) girip, hırkasını başına çekmesi gerektiği ifade edilir. Bu, dünyadan el etek çekip, içsel bir yolculuğa ve manevî bir yaşam tarzına geçiş anlamını taşır. Vahdet köşesinde oturarak bu vefasız dünyanın geçici ve aldatıcı yüzünden uzaklaşmak gerektiği belirtilir. Beyit, dünya nimetlerinin geçici olduğunu ve kişinin manevî bir yaşam tarzı benimsemesi gerektiğini vurgular:

‘İbâdet hânkâhına girüp çek hırkaya başun

Nişîn ol künc-i vahdetde bu dehr-i bî-vefadan geç (G. 43/3)

(İbadet hânkâhına girip hırkanı başına çek, Vahdet köşesinde otur ve bu vefasız dünyadan geç.)

2.2.1. Câmi'/ Mescit

Arapça ‘‘cem’’ kökünden türetilen bu terim, toplayan ve bir araya getiren anlamına gelmektedir. Başlangıçta, sadece cuma namazının kılındığı büyük mescitler için kullanılmıştır. ‘‘Mescit’’ ise Arapça'da eğilmek ve tevazu ile alını yere koymak anlamına gelen ‘‘sücûd’’ kökünden gelmekte olup, secde edilen yer anlamında bir mekân ismi olarak tanımlanmaktadır. *Kur'an-ı Kerim*, hadisler ve erken İslam kaynaklarında cami kelimesinin karşılığı olarak ‘‘mescit’’ terimi kullanılmıştır (Önkal ve Bozkurt, 1993: 45).

Beyit, zahidlik ve sûfilik arasındaki farkı vurgular. İlk mısrada, camiye gidip birçok zahidi gördüğü ifade edilir. İkinci mısrada ise, her gördüğünüz kişiyi mert ve samimi bir sûfi mi sandınız diye sorar. Zahid, genellikle dünya nimetlerinden uzak duran ve dindarlığıyla bilinen kişidir. Ancak, sûfi, daha derin bir manevî yola baş koymuş, samimi ve içten bir şekilde Allah'a bağlı olan kişidir. Bu beyit, dindarlık ile tasavvufî derinlik arasındaki farkı vurgulayarak, dış görünüşe aldanmamak gerektiğini ifade eder:

Câmi'de varup zâhidi çok gördünüz ammâ

Her gördüğünü sûfi-i merdâne mi şandun (G. 121/4)

(Camiye gidip çok zahit gördünüz ama her gördüğünüzü erkekçe bir sûfi mi sandınız?)

Sevgilinin güzelliğinin zahid üzerinde bıraktığı etkiden bahseder. İlk mısrada, sevgilinin kaşlarını gören çaresiz zahidin durumu ifade edilir. Zahid, genellikle dünya nimetlerinden uzak duran, dindar kişidir. İkinci mısrada ise, bu zahidin sevgilinin aşkıyla mescid ve mihrap arasında dolaşmaya başladığı anlatılır. Mihrap, namaz kılınan yerin kıblesini gösteren bölümdür. Bu beyit, zahidin bile sevgilinin güzelliği karşısında kendini kaybettiğini ve onun aşkıyla mest olduğunu ifade eder:

Ebrûlarını zâhid-i bî-çâre görelden

Şevkünle gezer **mescid** (ü) mihrâb arasında (G. 217/4)

(Kaşlarını çaresiz zahid görse, senin aşkınla mescid ile mihrap arasında dolaşır.)

2.2.2. Dua/Niyaz

Çağırarak, seslenmek ve yardım talep etmek anlamına gelen ‘‘da‘vet’’ ve ‘‘da‘vâ’’ kelimeleri, mastar olarak farklı durumlardaki talep ve niyaz anlamında isim olarak da

kullanılmaktadır. İslam literatüründe, bu terimler, Allah Teâlâ'nın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesi, O'ndan lütuf ve yardım dilemesi anlamını ifade etmektedir. Arapçada bu kelimelerin kullanımı, bir kimse için hayır duada veya bedduada bulunmak anlamlarını da içermektedir (Cilacı, 1994: 529).

Beyit, şairin kendine yönelik uyarılar ve öğütler içermektedir. İlk mısırda, olgunlaşmamış bir sûfi olmaktan sakınılması gerektiği belirtilir. Tasavvufta olgunlaşma, manevî yolculuğun önemli bir parçasıdır ve hamlık, henüz tam olarak olgunlaşmamış, eksik kalmış anlamına gelir. İkinci mısırda, aşk erbabı olan kişinin edebini koruması gerektiği ifade edilir. Edep, tasavvufta önemli bir değerdir ve doğru davranışları, ahlakî ve manevî olgunluğu ifade eder. Üçüncü mısırda, ırmakta olan kişinin enginlere akması, yani manevî yolculukta derinleşmesi ve ilerlemesi gerektiği belirtilir. Son mısırda ise, Mevlâ'nın dergâhına niyazda bulunulduğu ifade edilir. Niyaz, dua ve yakarış anlamına gelir. Bu beyit, manevî olgunluğa erişmenin, edepli ve derin bir yolculuk yapmanın önemini vurgular:

Ey Sabrî hâm sûfi olmaktan sakın

Erbâb-ı 'aşk isen edebün takın

Irmakda olursan engine akın

Dergâh-ı Mevlâ'ya **niyâz** kıldum (İ. 184/5)

(Ey Sabrî, olgunlaşmamış sûfi olmaktan sakın, eğer aşk erbabı isen edebini takın, ırmakta olursan enginlere ak, Mevlâ'nın dergâhına niyazda bulundum.)

2.2.3. Farz/ Sünnet

“Farz” kelimesi, mastar olarak sert bir şeyi kesmek, parçalara ayırmak, bir şeyi belirlemek ve kesinleştirmek anlamlarına gelmektedir. İsim olarak ise, belirlenmiş, kesinleştirilmiş şey, pay veya nasip gibi anlamları taşımaktadır (Dönmez, 1995: 184).

Şair Sabrî, bir mümin olduğunu ve İslam'ın temel esaslarına olan bağlılığını dile getirmektedir. Beyit, özellikle “farz” kavramı üzerinde durmaktadır. Şair, otuz üç farzı bildiğini ve bu bilgiyi “bismillâh” diyerek, yani Allah'a sığınarak ifade ettiğini belirtir. Kalbinde en ufak bir şüphe bulunmadığını, imanında ve inancında kesinlik taşıdığını vurgulamaktadır. Ayrıca, Allah'ın birliğine iman edenlerden biri olduğunu ifade eder:

Ey Sabrî mü'minüm elhamdülillâh

Bilürüm otuz üç **farz**ı bismillâh

Gönlümde kalmadı zerre iştibâh

Birdür bir ol Mevlâ diyenlerdenüz (İ. 97/7)

(Ey Sabrî, Elhamdülillah ben bir müminim, otuz üç farzı Allah'ın adıyla bilirim. Gönlümde zerre kadar bir şüphe kalmadı, Allah birdir diyenlerdeniz.)

“Sünnet“ terimi, takip edilen yol, model alınan uygulama veya örf anlamlarına gelmekte olup dinî literatürde Hz. Peygamber (sav)’in söz, fiil veya onayları anlamında kullanılmaktadır. Sünnetlerin dinî olarak uygulanması zorunlu ve bağlayıcı değildir; ancak Hz. Peygamber (sav)’in izini takip etme açısından büyük bir öneme sahiptir (Bedir, 2010, s.150).

Peygamberin (Hz. Muhammed) sünnetini yerine getirmenin zorluğunu ve bu yolda gözlerin onun güzelliğine layık olamayacağını ifade eder. İlk mısradan, Sabrî’ye hitap edilerek, peygamberin sünnetini tam anlamıyla yerine getirebilmenin ne kadar zor olduğu belirtilir. İkinci mısradan ise, gözlerin, Mustafa gibi birine layık olamayacak kadar yetersiz olduğunu ifade eder. Bu beyit, peygamberin yüceliği ve ona layık olabilmenin zorluğunu vurgular:

İcrâ idemez **sünnet-i** peygâmberi Sabrî

Gözler ki ola Ahmed-i Muhtâr’a münâsib (G. 22/5)

(Sabrî, Peygamber'in sünnetini yerine getiremez, Mustafa'ya layık olmayı gözlemektedir.)

2.2.4. Hac

İbranice’de *hag* şeklinde kullanılan kelime bayram anlamına gelmektedir. Sözlükte ise bir şeyin etrafında dönmek veya dolanmak anlamına gelen *hvg* kökünden türemiştir (Harman, 1996: 382)

Dini ve manevî yolda gösterişten ve rütbeden ziyade içtenlik ve samimiyetle hareket etmenin önemini vurgular. İlk mısradan, kişinin hacı, hoca veya müderris gibi unvanlara sahip olmasının gerekmediği ifade edilir. Bu, kişinin dinî ve manevî yolda ilerlemesi için sosyal ve dinî unvanların şart olmadığını belirtir. İkinci mısradan ise, az bir

ilimle bile olsa, samimi bir şekilde amel (uygulama) etmenin önemine dikkat çekilir. Bu, ibadet ve iyi davranışların içtenlikle yapılmasının, gösterişten ve unvanlardan daha önemli olduğunu anlatır. Beyit, gerçek dindarlığın ve manevî olgunluğun, samimi ve içten bir şekilde yapılan ibadetlerde ve amellerde yattığını ifade eder:

Ne **hâc**ı olun ne hoca ne monla müderris

Az ‘ilme hulûs ile ‘amel eyle be cânâ (G. 9/3)

(Ne hacı olun, ne hoca, ne de müderris, az bir ilimle içtenlikle amel et, ey can.)

2.2.5. Kurban

Kelime, dinî terminolojide Allah Teâlâ’ya yakınlaşma vesilesi olan şeyi, özellikle de Allah Teâlâ’ya yakınlık sağlamak amacıyla belirli vakitte ve belli cinsten hayvanların kesilmesi anlamını ifade etmektedir (Güç, 2002: 433).

Beyit, sevginin ve vuslatın (sevgiliye kavuşmanın) gücünü anlatır. İlk mısrada, sevgilinin vuslatının Kâbe’sini (sevgiliye kavuşma anını) görenlerin, bu uğurda kurban oldukları ifade edilir. Kâbe, İslam’da kutsal bir mekân olup, burada vuslatın kutsallığı ve önemi vurgulanır. İkinci mısrada ise, bu kişilerin bayram ederek, yani sevinç ve mutluluk içinde sevgilinin yolunda canlarını feda ettikleri belirtilir. Beyit, sevginin yüceliğini ve aşkın fedakârlık gerektirdiğini dile getirir. Sevgiliye kavuşmanın ve onun yolunda canını feda etmenin en büyük mutluluk olduğu ifade edilir:

Ka’be-i vaslun görenler cümle **kurbân** oldılar

‘İyd idüp cânâ senün yolunda bî-cân oldılar (G. 67/1)

(Senin vuslatının Kâbe’sini görenler hep kurban oldular, bayram ederek, ey can, senin yolunda canlarını feda ettiler.)

Tasavvufî yolculuğun ve mürşidin önemini anlatır. İlk mısrada, sûfinin aşk tekyesine girip, manevî olgunluğa erişmesi için biraz pişmesi ve yürümesi gerektiği ifade edilir. Bu, tasavvufî eğitim ve manevî gelişimin zaman ve sabır gerektirdiğini anlatır. İkinci mısrada ise, mürşidi bulması ve ona tamamen teslim olması gerektiği belirtilir. Mürşidin ayağına kurban olmak, ona derin bir saygı ve bağlılık göstermeyi ifade eder. Bu beyit, tasavvuf yolunda ilerlemenin ve manevî rehberliğin önemini vurgular:

Tekye-i ‘aşka girüp sûfî biraz biş yûri var

Bulagör mürşidi ol pâyne **kurbân** didiler (G. 86/3)

(Aşk tekyesine girip sûfi biraz pişsin, yürüsün, mürşidi bul ve onun ayağına kurban ol dediler.)

2.2.6. Mihrâb

Arapçada sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, Hristiyan azizlerinin heykel hücresi, meclisin baş tarafı ve en şerefli kısmı gibi anlamlara sahip olan “mihrap” kelimesi, zamanla camilerde imamın namaz kıldırırken durduğu çıkıntılı alan için kullanılmaya başlanmıştır (Erzincan, 2020: 30).

Beyit, sevgilinin güzelliğinin ve özellikle kaşlarının zahid üzerindeki etkisini anlatır. İlk mısradan, sevgilinin kaşlarının cazibesinin zahidin mihrab köşesinden ayrılmasını engellediği ifade edilir. Mihrab, ibadet yeridir ve burada, zahidin ibadetten vazgeçmeyip, sevgilinin cazibesine kapılmadan ibadetine devam ettiği vurgulanır. İkinci mısradan ise, beş vakit namazın zahidin elinde tutulmuş gibi olduğu belirtilir. Bu da, zahidin ibadet konusundaki kararlılığını ve sevgilinin cazibesine rağmen dinî vecibelerini aksatmadığını ifade eder. Beyit, dindarlığın ve ibadet bağlılığının, dünya güzelliklerine karşı ne kadar güçlü olabileceğini vurgular:

Kaşun şevkiyle zâhid kûşe-i **mihrâbı** terk itmez

Vesile hams-i evkâtı elinde gûyiyâ tutmuş (G. 110/4)

(Kaşlarının cazibesıyla zahid, mihrab köşesini terk etmez, beş vakit namazın sebebi, sanki onun elinde tutulmuş gibidir.)

Sevgilinin güzelliğinin zahid üzerinde bıraktığı etkiden bahseder. İlk mısradan, sevgilinin kaşlarını gören çaresiz zahidin durumu ifade edilir. Zahid, genellikle dünya nimetlerinden uzak duran, dindar kişidir. İkinci mısradan ise, bu zahidin sevgilinin aşkıyla mescid ve mihrap arasında dolaşmaya başladığı anlatılır. Mihrap, namaz kılınan yerin kıblesini gösteren bölümdür. Bu beyit, zahidin bile sevgilinin güzelliği karşısında kendini kaybettiğini ve onun aşkıyla mest olduğunu ifade eder:

Ebrûlarını zâhid-i bî-çâre göreliden

Şevkünle gezer mescid (ü) **mihrâb** arasında (G. 217/4)

(Kaşlarını çaresiz zahid görse, senin aşkınla mescid ile mihrap arasında dolaşır.)

Beyit, sevgilinin güzelliğinin sûfiler üzerinde bıraktığı derin etkiyi anlatır. İlk mısradan, sûfilerin sevgilinin kaşlarının hayaliyle mihrabı terk etmediği ifade edilir. Mihrap, ibadet yeri olup, burada sûfilerin manevî derinliği ve ibadetteki kararlılığı vurgulanır. İkinci mısradan ise, riyadan başka, sevgilinin elinden hayır veya şer gelmediği belirtilir. Bu, sevgilinin güzelliğinin ve çekiciliğinin sûfiler üzerinde etkili olduğu, fakat bu etkinin riyadan öteye geçemediğini vurgular. Beyit, sûfilerin manevî yolculuklarında bile dünya güzelliklerinin ve gösterişin etkisinden tam olarak kurtulamadıklarını ifade eder:

Hayâl-i kaşlarunla sûfiler **mihrâbı** terk itmez

Elinden hayr şer gelmez riyâ evrâddan gayrı (G. 249/3)

(Kaşlarının hayaliyle sûfiler mihrabı terk etmez, elinden hayır ya da şer gelmez, riyadan etmekten başka.)

2.2.7. Namâz

Namaz, Farsça'da dua etme, ibadet etme, bağışlanma dileme ve yalvarma anlamlarına gelmektedir. İmandan sonra en faziletli amel olarak kabul edilir ve kelime-i şehadetten sonra İslam'ın en temel rükünlerinden biridir. Namaz, aynı zamanda bir dua niteliği taşımaktadır. Dışarıdan bakıldığında belirli şekiller ve zikirlerden oluşuyormuş gibi görünse de, esas amacı yaratıcıya yalvarmak, O'la iletişim kurmak ve O'na yakınlaşmaktır (Yaşaroğlu, 2006: 356).

Beyit, samimiyetle ibadet etmenin önemini ve namazın müminler için taşıdığı hayati önemi vurgular. İlk mısradan, Sabrî'ye hitap edilerek, kalbinden gösterişi (riyayı) çıkarması ve namazını samimiyetle kılması gerektiği ifade edilir. İkinci mısradan ise, beş vakit namazın müminin bedeninde can gibi olduğu belirtilir. Bu, namazın müminin ruhsal ve bedensel hayatındaki merkezi ve vazgeçilmez rolünü vurgular. Namaz, müminler için ruhun gıdasıdır ve manevî hayatın temelini oluşturur:

Kat' kıl dilden riyâyı Şabri kıl hâlis **namâz**

Mü'minün cismi içinde cânıdur evkât-ı hams (G. 100/5)

(Ey Sabrî, kalbinden gösterişi çıkar ve namazını samimi olarak kıl, Beş vakit namaz, müminin bedeninde can gibidir.)

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e yönelik bir salât ve selâm gönderme dileğini ifade eder. İlk mısrada, Peygamberimizin temiz bahçesi olarak anılan ravzaya (cennet bahçesine) salât ve selâm gönderilir. İkinci mısrada ise, Allah'tan Peygamberimizin ruhunu haberdar edip bu selâmı tebliğ etmesi istenir. Bu beyit, Peygamberimize olan derin sevgi ve saygıyı dile getirir ve O'na yönelik duaların kabul edilmesini temenni eder:

Ravza-i pâk-i habîbine **salât** ile selâm

Rûhını âgâh idüp tebliğ kıl yâ Rabbenâ (G. 1/3)

(Peygamberimizin temiz bahçesine salât ve selâm olsun, ey Rabbimiz, ruhunu haberdar edip tebliğ et.)

2.2.8. Secde

“Secde” kelimesi, boyun eğmek, eğilmek ve alnı yere koymak anlamına gelen “sücûd” mastarından türemiştir. Fıkıh terminolojisinde ise, namaz sırasında alın, burun, eller, dizler ve ayak parmakları zemine temas edecek şekilde yere kapanmayı ifade eder. Namazın temel rükunları arasında yer alan secde, Allah Teâlâ'ya karşı saygı, itaat ve tevazunun bir ifadesidir. Aynı zamanda, secde anı, kişinin manevî olarak Allah Teâlâ'ya en yakın olduğu andır (Dalgın, 2009: 271)

Beyit, sûfilerin manevî yolculuklarında karşılaşılabilecekleri zorlukları ve hataları vurgular. İlk mısrada, sûfinin hangi ameliyle (davranış veya ibadet) irşada (manevî rehberlik) layık olacağı sorgulanır. Bu, kişinin kendini sorgulaması ve manevî olgunluğa erişmek için hangi adımları atması gerektiğini düşünmesi gerektiğini ifade eder. İkinci mısrada ise, sûfinin Rahman'a (Allah'a) secde etmeyi unuttuğu belirtilir. Bu, sûfinin asıl manevî görevinin Allah'a ibadet olduğunu hatırlatır ve bu görevden sapmaması gerektiğini vurgular. Beyit, manevî yolda kararlılıkla ilerlemenin ve Allah'a olan bağlılığın önemini dile getirir:

Kangı ‘amelünle olasun lâyı-k-ı irşâd

Ey sûfi yürü **secde-i** Rahmânı unuttun (G. 152/3)

(Hangi amelinle irşada layık olacaksın, Ey sûfi, secde-i Rahman'ı unuttun.)

Allah'a olan bağılılığı ve ibadetin önemini vurgular. İlk mısırada, şair, Allah'a hamd ederek kendisine günde üç secde yapmanın nasip olduğunu ifade eder. Bu, düzenli olarak yapılan ibadetlerin ve secdenin anlamını ve değerini gösterir. İkinci mısırada ise, şeytanların Hakk'ı inkâr ettiğini, fakat şairin ‘‘hâşâ’’ diyerek, yani Allah'ı inkâr etmeyi reddederek, sadece ‘‘illâ’’ (sadece Allah'a ibadet edilir) dediğini belirtir. Bu beyit, şairin Allah'a olan derin bağılılığını ve inkâr edilemez inancını dile getirir:

Nasîb oldu bihamdüllâh bize üç **secde** ol günde

Şeyâtîn Hakk'ı inkâr itdi hâşâ ben didüm illâ (G. 242/4)

(Hamdolsun, bize günde üç secde nasip oldu, Şeytanlar Hakk'ı inkâr etti, ben ise hâşâ dedim ve sadece 'illâ' dedim.)

2.2.9. Tesbih

Suda hızla yüzerek mesafe kat etmek anlamına gelen *sebh* kökünden türeyen *tesbih* terimi, Allah Teâlâ'yı her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade etmektedir. Birçok ayette, evren ve içerisindeki her şeyin; melekler, dağlar, taşlar, kuşlar, yıldızlar, hayvanlar ve gök gürültüsü gibi varlıklar da dâhil olmak üzere Allah Teâlâ'yı tesbih ettiği, ancak insanların bu durumu tam anlamıyla kavrayamadıkları belirtilmektedir (Yurdagör, 2011: 528).

İbadetin ve dindarlığın gösterişten uzak olması gerektiğini vurgular. İlk mısırada, zahide hitap edilerek, gösterişli ve süslü tesbihlerin ona yakışmadığı ifade edilir. Bu, dindarlığın ve ibadetin samimi ve sade olması gerektiğini anlatır. İkinci mısırada ise, eğer zahid olgun bir kişi ise, ibadetlerini ve dindarlığını gösterişten uzak tutarak gizlemeye çalışması gerektiği belirtilir. Gerçek dindarlığın ve manevî olgunluğun, ibadetleri başkalarına gösteriş yapmadan, samimi bir şekilde yerine getirmekte yattığını ifade eder:

Zâhid ne revâ sana bu **tesbîh**-i riyâlar

Kâmil isen eğer eylegil ihfaya ‘azîmet (G. 33/4)

(Ey zahid, sana bu gösterişli tesbihler yakışır mı? Kâmil (olgun) isen eğer, azimle ihfaya (gizlemeye) çalış.)

Zahidin gösterişten uzak durması ve samimi bir dindarlık sergilemesi gerektiğini vurgular. İlk mısırada, zahide hitap edilerek, boş yere gösterişli tesbihlerle övünmemesi gerektiği ifade edilir. İkinci mısırada ise, tehlikeli kalesini bırakması ve diğer elbiseyi

(riyadan uzak, samimi bir dindarlık) tercih etmesi gerektiği belirtilir. Bu beyit, gerçek dindarlığın ve manevî olgunluğun, ibadetleri ve dindarlığı gösterişten uzak, samimi bir şekilde yerine getirmekte yattığını ifade eder:

Bî-hûde riyâ **tesbîh** ‘arz eyleme zâhid

Bu kâle-i tehlîl diğêr bürde fûrûş it (G. 36/4)

(Boş yere gösterişli tesbih arz etme ey zahid, Bu tehlil kalesini bırak, diğêr elbiseyi sat.)

2.2.10. Zemzem

Kâbe yakınındaki kuyudan çıkan suya verilen isimdir. Bu ad, suya bol ve akıcı olma, Cebrâil’in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses ve kaynağı belli olmayan ses anlamlarını içeren *zemzem* kelimesiyle ilişkilendirilerek verilmiştir. Ayrıca, Hz. İsmâil’in (a.s.) annesi Hâcer’in, uzun arayışlarının ardından suyun kaynağından fışkırarak aktığını gördüğünde, 'Yavaş yavaş ak, dur!' demesi üzerine bu ismin verildiği de rivayet edilmektedir (Küçükaşçı, 2013: 242).

Derdinin şifasının Allah'ta olduğunu ve başka bir arzuya gerek olmadığını vurgular. Kevser havuzunun kenarında zemzem istemek, zaten Allah'ın rahmetinin içindeyken başka bir şey arzu etmenin anlamsızlığını anlatır. Allah'ın sırlarını bilen birinin başka sırların mahremiyetine ihtiyaç duymayacağını ifade eder. Bu, Allah'ın bilgisi ve hikmetiyle dolu olmayı işaret eder. Kendine hitap ederek, sevgiliyle zevk ve sefa içinde olmanın önemini vurgular. Dünya gamlarını bir kenara bırakmak gerektiği ifade edilir. Allah'a âşık olanların dünyaya talip olmadıklarını belirtir. Bu kişiler, hem bu dünyada hem de ahirette gönülleri güzelleştiren kimselerdir, diğêrleri ise asla değildir:

Derdinün dermânı sende ârzû merhem nedür

Çün kenâr-ı havz-ı kevserde taleb **zemzem** nedür

Vâkıf-ı sırr-ı Hudâ ol gayriye mahrem nedür

Yâr ile zevk u safa kıl Şabriyâ bu gam nedür

Âşık-ı billâh olanlar tâlib-i dünyâ degül

Dü-cihânda bir dil-ârâdur diğêr hâşâ degül (MS. 165/5)

(Derdinin dermanı sende, arzuya merhem nedir? Kevser havuzunun kenarında zemzem istemek nedir? Allah'ın sırrını bilen birine başkasının mahremiyeti ne anlam ifade eder? Ey Sabrî, sevgiliyle zevk ve sefa sür; bu gam nedir? Allah'a âşık olanlar dünya talibi değildir, İki dünyada bir gönül süsleyendir, diğeri asla değildir.)

2.3. DİĞER DİNÎ UNSURLAR

Çalışmanın bu bölümünde iman ve ibadet konularının dışında kalan diğer dinî unsurlar ele alınmış ve bunlar dîvândan örneklerle açıklanmıştır.

2.3.1. Arş

“Arş,” yükseklik, yüksek yer ve nesne, tavan, ev, çadır, hükümlanlık, şan, şeref ve taht gibi anlamlara gelmektedir. *Kur'an-ı Kerim*'de ise “arş” kelimesi kralın tahtı, hükümlanlık ve Allah'ın tahtı olmak üzere üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Allah'ın tahtı anlamındaki üçüncü kullanım, Allah Teâlâ'nın ezelden beri üzerine tecelli ettiği bir taht olup evrenin en yüksek noktasında bulunmaktadır (Yavuz, 1991: 406).

Beyit, bir kişinin manevî yükselişini ve Allah'a yakınlığını tasvir eder. Kişinin manevî olarak yüce bir makama eriştiğini ve bu yolda büyük bir saygıyla ilerlediğini anlatır. Mi'raç gecesi, Hz. Muhammed'in Allah'ın huzuruna çıktığı geceyi simgeler ve burada, kişinin manevî yükselişi ifade edilir. Kişi Mevlâ'nın sırlarına mahrem olmuş ve böylece mutlu olmuştur. Mahrem olmak, sırları bilen ve yakın olan anlamına gelir. Beyit, manevî bir yükselişin ve Allah'a yakın olmanın verdiği mutluluğu ve huzuru dile getirir:

Kudûm-ı pâküne rû-mâl olup ' arş leyle-i mi' râc

Olupsun mâhrem-i esrâr-ı Mevlâ şöyle hurremsin (G. 194/3)

(Pak gelişinle arşa mi'raç gecesi yüz sürüp, Mevlâ'nın sırlarına mahrem olmuştun, böylece mutlusun.)

2.3.2. Din-İman

“Din” kelimesi, Arapça'da “deyn” kökünden türemiş bir mastar veya isim olup; âdet, durum, ceza, mükâfat ve itaat gibi anlamlar taşımaktadır (Tümer, 1994: 312).

Beyit, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesini ve önceki dinlerin sona ermesini anlatır. Hz. Muhammed'e “peygamberlerin şahı” olarak hitap edilerek, onun açıkça (cehr ile) peygamber olarak gönderildiği ifade edilir. Hz. Muhammed'in gelişiyile

birlikte önceki dinlerin hepsinin kahr (yenilgi, sona erme) ile sona erdiği belirtilir. Bu, İslam'ın gelişyle diğer dinlerin geçerliliğini yitirdiğini ve son peygamber olarak Hz. Muhammed'in kabul edildiğini anlatır:

Ey şâh-ı rüsûl sen olalı cehr ile meb'ûs

Sâbıkdaki **dîn** oldu kamu kahr ile meb'us (G. 38/1)

(Ey peygamberlerin şahi, sen açıkça peygamber olarak gönderileli, önceki dinlerin hepsi kahr ile sona erdi.)

Sabrî'nin aşk sahasında (manevî yolculukta) gezip dolaştığını ve bu yolda cevelan ettiğini anlatır. Din düşmanlarına karşı aşk ile meydan okuduğunu ifade eder. Bu, aşkın ve sevginin güçlü bir silah olduğunu, manevî gücün düşmanlara karşı kullanıldığını anlatır. Beyit, aşkın, manevî yolculukta kararlılık ve cesaret verdiğini, din düşmanlarına karşı mücadelede önemli bir unsur olduğunu vurgular:

Sabrî bu sâha-i 'aşkı gezüp itdüm cevelân

Düşmen-i **dîn** olana 'aşk ile meydân okuram (G. 188/7)

(Sabrî, bu aşk sahasında gezip dolaştım, din düşmanına aşk ile meydan okurum.)

Sözlük anlamı itibarıyla “‘iman,’” Arapça'da emn kökünden türemiş olup güven içinde bulunmak ve korkusuz olmak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, güven duygusu içinde tasdik etmek ve inanmak anlamında kullanılmaktadır (Sinanoğlu, 2000, s.212).

H. Muhammed'in insanlığa olan büyük etkisini ve onun getirdiği mesajın gücünü ifade eden beyit, Allah'ın H. Muhammed'i insanlığa tiryak (şifa veren ilaç) olarak gönderdiği ifade edilir. Zehirle dolu olan kâfirlerin, H. Muhammed'in getirdiği bu şifa sayesinde imana geldiği belirtilir. Bu, H. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesiyle insanların doğru yolu bulduklarını ve onun mesajının onları manevî olarak iyileştirdiğini anlatır. Beyit, H. Muhammed'in insanlığa olan rahmetini ve onun getirdiği mesajın dönüştürücü gücünü vurgular:

Ey Şabri Hudâ Ahmed'i tiryâk kılupdur

‘**Îmâna** gele kefare olan zehr ile meb'ûs (G. 38/5)

(Ey Sabrî, Allah Ahmed'i (Hz. Muhammed'i) tiryak yapmıştır, zehirle dolu olan kâfîrler de bu tiryak sayesinde imana gelmiştir.)

Beyit, iman ve tevhid (Allah'ın birliği) inancının yüceliğini ifade eder. İlk mısradan, “mü'min-i muvahhid” yani Allah'ın birliğine inanan müminlerin birliği asla inkâr etmediği belirtilir. Bu, iman edenlerin, Allah'ın birliği konusundaki sağlam duruşlarını ifade eder. İkinci mısradan ise, imana meyli olan kişinin tabiatının, cevher (değerli ve kıymetli) olarak nitelendirildiği ifade edilir. Bu, iman edenlerin doğasının ve karakterinin yüce ve kıymetli olduğunu vurgular. Beyit, tevhid inancının yüceliğini ve iman edenlerin değerini dile getirir:

Birliğün itmedi mü'min-i muvahhid inkâr

Meyli îmân olanun tab'mı cevher didiler (G. 82/6)

(Mü'min-i muvahhid birliği inkâr etmedi, İmana meyli olanın tabiatını cevher dediler.)

2.3.3. Gazap

Sözlükte “kızmak, öfkelenmek; kızgınlık, öfke duygusu” anlamına gelen ve umumiyetle rızâ ve hilim kavramlarının karşısı olarak kullanılan gazabın tanımı yapılırken bunun “intikam alma ve cezalandırma isteği” olduğuna özellikle işaret edilir (Çağrı, 1996: 436).

Gazap, İslam'da genellikle Allah'ın hoşnut olmadığı durumlar karşısında gösterdiği öfke veya kızgınlık anlamında kullanılan bir kavramdır. İnsanlara yönelik olarak da kullanılabilir ve güçlü bir öfke duygusunu ifade eder. Allah'a nispet edildiğinde, gazap, insanların günahkâr davranışlarına karşı ilahi bir ceza ve rahmetten mahrum bırakılmayı simgeler. Bu durum, Allah'ın adaletini ve kullarını doğru yola çağırmadaki ciddi uyarısını yansıtır. İnsanlar açısından gazap, kontrol edilmesi gereken bir duygu olarak görülür. Peygamber Efendimiz (sav), öfkeyi kontrol etmeyi ve sabırlı olmayı tavsiye etmiş, gazabın kişiyi yanlış davranışlara sürükleyebileceği konusunda uyarmıştır. İslam ahlakına göre, gazabın zarar verici sonuçlar doğurmaması için kişi nefesine hâkim olmalı ve itidali elden bırakmamalıdır. Öfkenin doğru bir şekilde yönetilmesi, hem bireyin iç huzurunu korumasına hem de toplumsal barışı sağlamasına katkıda bulunur.

Beyitte ‘‘gazap’’, Allah'ın öfkesini ve cezalandırma gücünü ifade eder. İlk mısradan, Allah'ın rahmetinin gazabından daha büyük olduğu belirtilir ve Allah'ın ‘‘lâ taknetû’’ (ümitsizliğe kapılmayın) dediği hatırlatılır. Bu ifade, *Kur'an-ı Kerim*'de geçen ve Allah'ın merhametini vurgulayan bir ayete işaret eder. Burada gazap, Allah'ın adaletine ve cezalandırma yetkisine işaret ederken, rahmet ise affediciliğini ve merhametini simgeler. Allah'a dua ederek, ceza gününü (rûz-ı ceza) kendilerine kolay kılmasını ister. Bu, şairin Allah'tan, kıyamet gününde merhamet ve lütuf dilediğini ifade eder. Gazap kelimesi üzerinden, Allah'ın adaletine ve aynı zamanda rahmetine olan güveni ve umudu dile getirilir:

Rahmetün çokdur **gazab**dan sen didün lâ taknetû

Sen bize âsân kıl rûz-ı cezâyı yâ Gıyâs (G. 40/4)

(Rahmetin gazabından çoktur, ‘‘ümitsizliğe kapılmayın’’ dedin, ey Gıyâs, ceza gününü bize kolay kıl.)

‘‘Gazap’’, Allah'ın öfkesini ve cezalandırma gücünü ifade eder. İlk mısradan, yaralı gönlün her an kan içinde kaldığı ifade edilir. Bu, sevginin veya aşkın verdiği acıyı ve sürekli olarak yaşanan kalp kırıklığını simgeler. Yaralı gönül, aşkın derin izlerini taşıyan ve bu aşkın verdiği acıyla yaşayan bir kalbi temsil eder. Gazap okunun güzel yüzlere değip değmediği sorgulanır. Burada ‘‘tîr-i gazap’’ (gazap oku), Allah'ın adaleti ve cezalandırma gücü ile ilişkilendirilir. Güzel yüzler ise, masumiyetin ve güzelliğin sembolüdür. Şair, aşkın ve güzelliğin acıdan ve cezadan kaçamadığını, Allah'ın gazabının her an her yerde olabileceğini ifade eder. Beyit, gazap kelimesi üzerinden sevginin ve güzelliğin acı çekmeyeceği bir dünyayı sorgular ve bu acıların bile ilahi adaletin bir parçası olabileceğini ifade eder:

Pür-hûn kılan sîne-i mecrûha mı her dem

Tîr-i **gazabı** çehre-i hûbâna degül mi (G. 248/4)

(Her an yaralı gönlü kan içinde bırakan, Gazap oku güzel yüzlere değmiyor mu?)

2.3.4. Günah

“Günah,” suç anlamında kullanılan ve bazı emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların ihlali sonucunda ortaya çıkan, dinî, ahlakî ve vicdani açıdan sorumluluk gerektiren bir olguyu ifade etmektedir (Harman, 1996: 278).

Şairin kendi günahkârlığına ve Hz. Muhammed'in şefaatine duyduğu umudu ifade eder. Şair günahkâr bir kişi olarak, sevgilinin (mecazi anlamda Hz. Muhammed'in) kendisine şefaatchi olmasının ne kadar uygun olduğunu belirtir. Hz. Muhammed'in cömertliğin ve şefaatin kaynağı olduğu vurgulanır. Bu, Hz. Muhammed'in müminlere şefaate edeceğine olan inancı ve onun rahmet ve merhametinin büyüklüğünü dile getirir. Beyit, Hz. Muhammed'in şefaatine olan güveni ve umudu yansıtır:

Sabrîveş niçe **günah**kâre olur yârın şefî'

Ma'den-i cûd-ı şefâ'atdür Muhammed Mustafâ (G. 6/5)

(Sabrî gibi günahkâra, sevgilinin şefaatchisi olması ne kadar da uygun, Muhammed Mustafa cömertliğin ve şefaatin kaynağıdır.)

Beyit, şairin günahkâr olduğunu kabul ederek, kıyamet günü için Hz. Muhammed'in yardımını ve şefaatinin dilemesidir. İlk mısradan, şair, günah denizinde boğulmuş bir günahkâr olduğunu ifade eder. Bu, kişinin günahlarının çokluğunu ve manevî olarak zor bir durumda olduğunu belirtir. İkinci mısradan ise, Hz. Muhammed'e hitap ederek, kıyamet günü yardımcısı olmasını ve şefaate etmesini ister. “Rûz-ı haşr” kıyamet günü anlamına gelir ve bu gün, İslam inancına göre herkesin yaptıklarından hesaba çekileceği gündür. Beyit, Hz. Muhammed'in şefaatine olan derin güveni ve onun rahmetine duyulan ihtiyacı dile getirir:

Bir **günah**kâr-ı garîk-i bahr-i 'isyânum tamâm

Yâverüm ol rûz-ı haşr ey rûy-ı mâhum Mustafâ (G.8/3)

(Tamamen günah denizinde boğulmuş bir günahkârım, ey güzel yüzlü Mustafa (Hz. Muhammed), kıyamet günü yardımcım ol.)

2.3.5. Hayr- Şer

Sözlükte ‘‘hayr’’ kökü, iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak ve üstün kılmak gibi anlamlara gelmektedir. Master formunda ise, iyi/iyilik anlamında kullanılmakta ve ‘‘şer’’in karşıtı olarak ifade edilmektedir (Çağrı, 1998: 43).

Şair, sevgilinin kaşlarını, ibadetin ve derin düşüncelerin odak noktası olan bir mihrap gibi tasvir eder. Dervişler, manevîyata duydukları bağıllık gibi, sevgilinin kaşlarının hayalini de terk edemezler, yani bu hayal onların iç dünyasında derin bir etki bırakır. Diğer yandan, riyadan başka evradı olmayan bir kişiden bahsedilerek, bu kişinin içtenlikten yoksun olduğu, ibadet ve zikirlerinin sadece gösterişten ibaret olduğu vurgulanır. Dünyevi aşk ile tasavvufi aşk iç içe geçer; bir yanda sevgilinin cazibesi, diğer yanda sahte bağıllık eleştirilir:

Hayâl-i kaşlarınla sûfiler mihrâbı terk itmez

Elinden **hayr şer** gelmez riyâ evrâddan gayrı (G. 249/3)

(Kaşlarının hayaliyle dervişler mihraptan ayrılmaz; elinden ne iyilik ne de kötülük gelir, riyadan başka zikir yok.)

Sözlükte ‘‘şerr’’ kelimesi, kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak ve kötü, en kötü, çirkin, zararlı gibi anlamlar taşımaktadır. Master isim olarak ise, ‘‘şerr’’ kelimesi, hayrın karşıtı olarak kullanılmaktadır (Yavuz, 2010: 539).

Şair, Allah’a yönelerek kötü sırların ve fitnelerin, şeytanın insanları ayartmak için kurduğu tuzakların insanlara zarar vermemesi için dua etmektedir. ‘‘Şer-i esrâr’’ ifadesi, içinde kötülük barındıran gizemleri veya insanların yoldan çıkmasına sebep olan sırları temsil ederken; ‘‘firka-i agyâr’’ ise şeytanla birlikte Hakk yolundaki insanları hedef alan düşman topluluğunu işaret eder. Bu beyit, şairin dünya fitnelerinden korunmak ve düşman şerrinden uzak durmak için Allah’tan yardım dileyişini içten bir niyaz olarak ifade eder:

Yâ Rab bize itme **şer-i esrâr** musallat

İblis teki firka-i ağyâr musallat (G. 118//1)

(Ey Rabbim, bize sırların kötülüğünü musallat etme, İblis’in düşman topluluğunu da üzerimize bela etme.)

2.3.6. Kâfir

Küfür, sözlükte örtmek, gizlemek ve nankörlük etmek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Allah Teâlâ'dan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek ve ona inanmamak olarak tanımlanmaktadır. Küfrü benimseyen kişiye kâfir denilmiş; bilmemek ve yadırgamak anlamına gelen *nükr* kökünden türetilen, kabul etmemek, reddetmek ve hoş görmemek anlamlarındaki *inkâr* da küfür karşılığında kullanılmış; bu tavrı sergileyen kişiye ise münkir denilmiştir (Sinanoğlu, 2002: 533).

Beyit, dünya hayatının manevî açıdan farklı algılanışını ifade eder. İlk mısrada, ârif olan birine hitap edilerek, bu düşük ve alçakça dünya hayatının kâfirler için bir cennet olduğunu ifade eder. Bu, dünya nimetlerine ve zevklerine düşkün olanların bu hayatı cennet gibi gördüklerini anlatır. İkinci mısrada ise, müminlerin bu kevnîyet âlemini bir zindan olarak gördükleri belirtilir. Bu da, inananların dünya hayatının geçici ve sıkıntılarla dolu olduğunu, asıl cennet yaşamının ahirette olduğunu düşündüklerini ifade eder:

Kâfirün cennetidür çarh-ı denî ey ‘ârif

Mü'mine ‘âlemi kevnîyyeti zindân didiler (G. 86/6)

(Ey ârif, bu alçakça dünya kâfirin cennetidir, Mümin için ise kevnîyyet âlemi zindandır, demişler.)

Beyit, sevgiliye duyulan özlemi ve kıskançlığı ifade eder. ‘‘Efendim’’ olarak hitap edilen sevgiliye, rakiplerini köyünden uzaklaştırması dileği ifade edilir. Bu, sevgilinin sadece kendisine ait olmasını isteyen kişinin kıskançlığını ve sevgisini gösterir. Kâfirin şirk ile cennete layık olamayacağı ifade edilir. Bu, dinî bir öğreti olup, kişinin inanç ve ibadet yolunda samimi ve içten olması gerektiğini vurgular. Beyit, sevgi ve kıskançlık ile dinî inancın iç içe geçtiği derin bir anlam taşır:

Kûyundan ırag eyle rakîbânî efendüm

Kâfir olamaz şirki ile cennete lâayık (G. 138/3)

(Efendim, rakiplerini köyünden uzak eyle; kâfir, şirk ile cennete layık olamaz.)

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in dünyaya getirdiği düzeni ve güzellikleri ifade eder. Dünya küfürle, yani imansızlıkla harap olmuşken bu durumun karanlığını ve dağılımlılığını ifade eder. Peygamber Efendimiz'in dünyaya gelişi ile bu harap durumun

sona erdiğini ve dünyayı mamur hale getirdiğini, yani düzenli ve güzel bir hale dönüştürdüğünü belirtir. Peygamber Efendimiz'in insanlığa getirdiği ışığı, huzuru ve düzeni vurgular:

Küfr ile cihân olmuş iken şöyle harâbât

Dünyaya gelüp eyledi ma'mûr Muhammed (G. 56/2)

(Dünya küfürle harap olmuşken, Muhammed dünyaya gelerek onu mamur etti.)

Sevgilinin güzelliğinin insanları nasıl etkilediğini ve onları doğru yola yönlendirdiğini anlatır. Saçlarının küfründen geçip yüzünün âyetlerini görenler ifade edilir. Bu, sevgilinin güzelliğinin insanları etkilediğini ve onları manevî bir uyanışa yönlendirdiğini anlatır. İkinci mısra ise, bu kişilerin bâtıl dini terk edip Müslüman oldukları belirtilir. Bu, doğru yolu bulma ve hakikate ulaşma anlamına gelir. Beyit, sevgilinin güzelliğinin ve aydınlığının, insanları hakikate ve doğru yola yönlendirme gücünü vurgular:

Küfr-i zülfünden geçüp âyât-ı ruhsâru gören

Terk idüp bâtıl dini cümle Müselmân oldılar (G. 67/5)

(Sevgilinin küfür saçan zülfünden geçip yüzünün âyetlerini görenler, bâtıl dini terk edip hepsi Müslüman oldu.)

2.3.7. Kader

Allah'ın mahlûkatına dair takdirini ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere İslâmî literatürde “kader” ve “kazâ” terimleri kullanılmaktadır. Bu iki kavram, İslâm âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Sözlük anlamı itibarıyla “gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkı daraltmak” gibi anlamlar taşıyan “kader” terimi, ıstılahî olarak “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle önceden bilip belirlemesi” şeklinde tanımlanmaktadır. (Yavuz, 2001: 58).

Kader, İslam'da Allah'ın ezelden ebede kadar her şeyi, olmuş ve olacak her olayı ilmiyle bilip takdir etmesi anlamına gelir. Bu, Allah'ın her şeyi kuşatan ilim ve kudretine işaret eder. Kader, İslam inancının temel esaslarından biridir ve imanın şartlarından kabul edilir. İnsanların doğumu, ölümü, rızkı ve diğer yaşam olayları Allah'ın bilgisi ve iradesi

dâhilindedir. Ancak kader inancı, insanın özgür iradesini ortadan kaldırmaz; birey, kendi tercih ve sorumluluklarından da mesuldür. Bu denge, insanın hem Allah’a güvenmesi hem de çaba göstermesi gerektiğini ifade eder.

Kader ve aşk temaları iç içe işlenmiştir. İlk mısrada, şairin sevgilisinden başkasına aşk ile bakmayacağını ifade eder. Bu, sevgiliye olan derin bağlılığı ve sadakati vurgular. Aşkın, sevgiliye duyulan bu derin bağın bir ifadesi olarak kullanılması, şairin duygularının yoğunluğunu gösterir. Bu durumun ezelden (başlangıçtan) beri kaderin hükmü olduğu ifade edilir. Kader, İslam inancında Allah tarafından belirlenmiş olan ve değiştirilemeyen yazgıdır. Şair, aşkın da bu kaderin bir parçası olduğunu ve bu yüzden kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu, aşkın ilahi bir yazgı olduğuna ve kişinin bu yazgıya boyun eğdiğine işaret eder. Beyit, kader kavramı üzerinden aşkın kaçınılmazlığını ve ilahi bir yazgı olduğunu ifade eder. Aşk, sadece dünyevi bir duygu değil, aynı zamanda Allah'ın belirlediği bir kaderdir ve bu yüzden ondan kaçış yoktur:

Senden diğere koymaz idüm aslâ nazar ‘aşk

Var ise budur tâ ezeli hükm-i **kader** ‘aşk (G. 136/1)

(Senden başkasına asla aşk ile bakmam, varsa bu, ezelden beri kaderin hükmüdür, aşk.)

2.3.8. Mümin-Müselman

Allah Teâlâ’dan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberleri tasdik eden ve onlara inanan kişiye “mümin,” inancının gereklerini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye ise “müslim” denir. Türkçede ise, “müslim” kelimesinin Farsça çoğulu olan “Müslüman” ifadesi kullanılmaktadır (Sinanoğlu, 2000: 212).

Kendisini tanımayan, “bigâne” olan insanların dış görünüşü üzerinden kendisini eleştirdiğini, ayıpladığını ifade ediyor. Fakat bu eleştirilerin adil ve haklı olmadığını ima ederek, bu tür bir davranışın İslam ahlakına uymadığını belirtmek istiyor. “Müselmânlık degül dirsem” ifadesiyle, insanların başkalarını dış görünüşe göre yargılamalarının İslam’ın hoşgörü ve adalet anlayışına aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Böylece, şair bu alışkanlığı eleştirirken, kendi içten niyet ve davranışının değil, yanlış yargıların yanlış olduğunu savunur:

Beni bigâneler gördükçe sûretde kılur ta’yîb

Müselmânlık degül dirsem hatâ olur mı bu mu'tâd (G. 58/2)

(Beni yabancılar gördükçe görünüşte ayıplıyorlar; bu alışkanlığın Müslümanlığa uygun olmadığını söylesem yanlış olur mu?)

Şair burada bedeni bir şehir, ruhu ise bu şehrin içindeki Müslüman gibi düşünerek konuşmaktadır. “Vücûdun şehrini ilhâk kıldun mülk-i küffâra” ifadesi, kişinin kendi bedenini, yabancı ve düşmanca güçlere teslim ettiğini anlatır. Şair, bu teslimiyetten kaçınarak ruhun “Müslüman” kalmasını, yani Hakk’a yönelip içsel arınma yoluna girmesini öğütler. “Kül olup bir bâdun” ifadesiyle, insanın savrulmaya müsait bir kül gibi değersiz bir hâle gelmemesi için, iman yolunu takip etmesi gerektiği vurgulanır. Bülbüle yapılan bu hitap aslında insanlara bir uyarıdır: İçsel direnci koruyarak, ruhu güçsüz ve dünyaya esir olmaktan sakınmalıdırlar:

Vücûdun şehrini ilhâk kıldun mülk-i küffâra

Müselmân ol ki seni kül olup bir bâdun ey bülbül (G. 168/3)

(Vücudunun şehrini kâfirler diyarına kattın; Müslüman ol ki, ey bülbül, seni bir rüzgâr kül edip savurmasın.)

Sevgilinin saçlarını “küfr-i zülf” olarak tasvir ederken, bu saçların cazibesine kapılarak aşkına esir olduğunu ifade etmektedir. “Dil-i şeydâ” yani, aklını kaybetmiş, âşık olmuş gönül; sevgilinin güzelliği karşısında tamamen iradesini yitirip, bu güzelliğe “meftûn” hale gelir. Şair, bu durumun kendisini Hakk yoluna yönelmekten alıkoyduğunu, bir nevi sevgiliye olan aşkı sebebiyle ruhunun dünyaya kapandığını anlatır. Burada “küfr-i zülf” ifadesiyle, âşık olduğu güzelliğin imanını gölgelediği anlatılmaktadır. Bu beyit, aşk ile içsel bağlılık arasındaki çelişkiyi veciz bir şekilde ortaya koyar:

Dil-i şeydâyı kılur kendi dinine meftûn

Küfr-i zülfün beni koymaz ki **Müselmân** olayum (G. 180/4)

(Aşkla deli olan gönlümü kendi yoluna bağlıyor; fakat o kâfir zülüfler beni Müslüman olmaktan alıkoyuyor.)

Allah’a tüm övgüleri sunarak başlıyor ve kendisini dört büyük sahabeye muhabbetle bağlı bir mümin olarak tanımlıyor. Bu beyitte, aslında şairin içsel çatışması dile getirilmektedir: Aşka olan bağlılığı onu dinî vecibelerden uzaklaştırırken, bir yandan

da imanını koruma arzusuyla çelişmektedir. Allah’a duyulan sevgi ve dört büyük yâre olan bağlılık, bu iki zıt his arasında denge kurma ihtiyacını vurgulayan bir temaya dönüşür:

Lehü’l-hamdü muhibb-i çâr-yârem Sabrî mânendi

Müselmanlığı bana virmesün Mevlâ’dan istersem (G. 181/5)

(Bütün hamdler, Sabrî gibi dört yâri seven Mevla’ya olsun; eğer istersem, Mevla bana Müslümanlığı bahşetmesin.)

2.3.9. Şehid- Şehadet

Sözlükte bir olaya şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek ve bir yerde hazır bulunmak gibi anlamlara gelen “şehadet” mastarından türeyen “şehit” kelimesi, dinî bir terim olarak Allah Teâlâ yolunda öldürülen Müslümanı ifade etmektedir (Atar, 2010: 428)

Muharrem ayının yas ve matem ayı olduğuna dikkat çekerek, gönlüne hitap ediyor. Muharrem ayı, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesi nedeniyle İslam âleminde yasla anılan bir aydır. Bu nedenle, “niçün kan ağlamazsın” ifadesi, büyük bir üzüntü ve matem belirtisi olarak kalbin kan ağlaması gerektiğini ima eder. Hz. Hüseyin’in “şehîd” ve “Ali-şân” (Hz. Ali’nin soylu oğlu) olarak anılması, onun İslam tarihinde saygın bir yere sahip olduğunu ve bu şehadetinin tüm müminleri derinden etkilemesi gerektiğini vurgular. Şair, gönlüne sitem ederken, tüm müminlere bu kaybı unutmamaları ve bu yüce şehadet karşısında duyarlı olmaları gerektiğini hatırlatır:

Muharremdür bu mâh ey dil niçün kan ağlamazsın hiç

Şehîd oldu Hüseyin İbni ‘Alî-şân ağlamazsın hiç (G. 45/1)

(Ey gönül, bu ay Muharrem ayıdır; neden hiç kan ağlamazsın? Hz. Ali’nin yüce oğlu Hüseyin şehit oldu; neden hiç ağlamazsın?)

Kerbela’da Hz. Hüseyin’in Yezid’in ordusu tarafından şehit edilmesini hatırlatarak, acı ve hüznü dolu bir çağrıda bulunuyor. “Dem-i feryâd” yani “feryat zamanı”, bu büyük acının yasını tutma zamanını simgeliyor. Muhibbân ifadesiyle de özellikle Peygamber ailesini sevenlere seslenerek, onların bu büyük kayıp karşısında duygusuz kalmamaları gerektiğini vurguluyor. Beyit, Hz. Hüseyin’in şehadetinin, sadece o dönemin değil, her zaman Müslümanlar için derin bir üzüntü ve yas kaynağı olduğunu

hatırlatır. Bu yüzden, gönüllerin bu acıya karşı duyarlı olması ve Kerbela şehitlerini anarak hüznlenmeleri gerektiği bir feryatla ifade edilir:

Hüseyin'i Kerbelâ içre Yezîdler çün **şehîd** itdi

Dem-i feryâd geldi ey muhibbân ağlamazsın hîç (G. 45/5)

(Yezîdler, Hüseyin'i Kerbela'da şehit etti; ey dostlar, feryat zamanı geldi, neden hiç ağlamazsınız?)

Hiz. Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine derin bir yas ifadesiyle başlıyor ve bu olayın gerçekleştiği ayın yasla anılması gerektiğini vurguluyor. Bu matem gününde, acının ifadesi olarak kalplerin sızlaması, dillerden feryatların yükselmesi beklenir. Şair, bu duyguları içtenlikle yansıtarak, Kerbela'da şehit düşen Hiz. Hüseyin ve diğer şehitlerin hatırasına saygı gösterilmesini, bu günlerin birer yas günü olarak idrak edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır:

Bu şühür içre ayâ Sabrî **şehîd** oldu Hüseyin

Âh (u) vâveylâ-yı efgân ile mâtem günüdür (G. 75/5)

(Ey Sabrî, bu aylar içinde Hüseyin şehit oldu; ah, bu feryat ve iniltiyle dolu bir matem günüdür.)

Hiz. Hüseyin'i "cihanın mazlumu" olarak tanımlayarak, Kerbela'daki acı verici olayın büyüklüğüne dikkat çekiyor. "Şâh-ı şehîd" (şehitlerin şahı) ve "şâb-ı behîşt" (cennet genci) ifadeleriyle Hiz. Hüseyin'in İslam tarihinde yüce bir konumda olduğunu, onun fedakârlığının dünyada zulme uğramış bir mazlum olarak ölümsüz bir anı bıraktığını ifade etmektedir. Şair, Hüseyin'i "Evlâd-ı Resûl" (Resul'ün evladı) arasında öne çıkararak, onun adının İslam ümmeti için daima saygı ve sevgiyle anıldığını vurgular. Bu beyit, Hiz. Hüseyin'in şehadetinin büyüklüğünü ve Kerbela olayının İslam tarihindeki derin izini kalplerde bir hatıra olarak yaşatmayı amaçlar:

Mazlûm-ı cihân şâh-ı **şehîd** şâb-ı behîştün

Evlâd-ı Resûl'ün yine meşhûrî Hüseyin'dür (G. 55/2)

(Cihanın mazlumu, şehitlerin şahı ve cennet gencidir; Resul'ün evlatları içinde yine en çok bilinen Hüseyin'dir.)

Şair, “şehâdet kıl” yani “doğruyu beyan et” diyen kişinin, eğer sıdk (doğruluk) ve içtenlikten yoksunsa, aslında bir “dîvâne” yani akıl sağlığı yerinde olmayan biri olduğunu ifade etmektedir. Şair, dinî ve manevî konularda samimi olmayan, yalancı ve içi boş söylemlerle hareket eden kişileri eleştirmektedir. Gerçek şehadet, sadece doğru ve dürüst bir şekilde yapılmalıdır; aksi takdirde o kişi, doğruluktan uzaklaşmış ve akıl sağlığı bozulmuş biri gibi değerlendirilir:

Şın **şehâdet** kıl velî Kâzım deyü

Sad sıdkı olmayan dîvânedür (G. 70/7)

(Allah dostu Kâzım, diyerek şehâdet et, doğruluğu (ihlâsı, samimiyeti) olmayan diyen kişi bir delidir.)

Hız. Hüseyin’in şehadeti ile ilgili olarak Allah’ın iradesine ve takdirine değinmektedir. “Takdîr-i Hudâ” ifadesi, Allah’ın takdirinin bir işaretidir ve burada şair, Hüseyin’in şehadetinin ilahi bir kader olduğunu vurgulamaktadır. “Hükm-i nücûm-ı zühalinün” ise gök cisimlerinin (gezegenlerin) hareketlerinin ve takdirin bir düzen içinde olduğunu belirten bir ifade olarak kullanılır. Bu beyitte, şair bir yandan Hız. Hüseyin’in şehadetinin Allah’ın planı ve takdiri olarak kabul edilmesi gerektiğini anlatırken, bir yandan da evrendeki her şeyin, yani gezegenlerin hareketlerinin dahi bir düzen ve hikmetle işlediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, Hüseyin’in şehadeti de bu ilahi düzene uygun bir şekilde meydana gelmiştir:

Takdîr-i Hudâ birle Hüseyin buldı **şehâdet**

Kim böyle imiş hükm-i nücûm-ı zühalinün (G. 141/7)

(Allah’ın takdiriyle Hüseyin şehadet buldu; işte böyleymiş, gezegenlerin hareketlerinin hükmü.)

Gerçek velîlerin Hüseyin’in şehadetini anmak için matem kıyafetleri giydiğini belirtiyor. Bu beyitte, Hız. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesinin, yalnızca bir olay değil, İslam’ın önemli bir dönüm noktası olduğunu ve onun şehadetinin, hem maddi hem manevî olarak derin bir etkisi olduğunu vurgulamaktadır. “Hırka-i mâtem” (matem elbisesi), acı ve yasın simgesi olarak kullanılır. Şair, Muharrem ayında meydana gelen bu büyük olayı hatırlatarak, Hüseyin’in şehadetinin sadece bir tarihi olay olmadığını, aynı

zamanda ruhsal ve manevî bir etkisi olduğunu ifade eder. Bu beyitte, matem tutma ve hüznü paylaşma, manevî bir sorumluluk olarak sunulmaktadır:

Niçe gerçek velîler hırka-i mâtem giydi

Bu muharrem de Hüseyin boldı **şehâdet** diyerek (G. 143/4)

(Birçok gerçek velî matem elbisesi giydi, bu Muharrem ayında Hüseyin şehit oldu diyerek.)

2.3.10. Şeriat

“Şer” kelimesi, bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak ve açık hale getirmek anlamlarına gelen bir kökten türemiştir. “Şeriat” ise İslam’a ait dinî, ahlakî ve hukuki hükümlerin tamamını kapsayan bir kavramdır. Klasik kaynaklarda bu kavram, “din” kavramına kıyasla daha fazla vurgulanmıştır (Türcan, 2010: 571).

Beyitte şair, şeriat (İslam hukuku) yolunda ilerlemenin günden güne arttığını ve geliştiğini ifade etmektedir. “Terakkî” kelimesi, bir konuda ilerleme veya gelişme anlamına gelir, burada da İslam’ın ve şeriatın zaman içinde daha fazla yayılmaya ve güçlenmeye devam ettiğini belirtir. “İtmekde ihata keremün şehîr ile meb’ûs” ifadesi ise daha derin bir anlam taşır; burada “ihata” kelimesi, bir şeyi sarma, çevreleme anlamına gelir ve bu, şeriatın cömertlik ve adaletle tüm toplumları kuşatma arzusunu simgeler. “Şehir ile meb’ûs” kısmı ise, bir anlamda şehirdeki yönetimle veya toplumla ilişkili bir yöneticinin bu şeriatı koruma ve yayma görevine atıfta bulunuyor olabilir. Şair, şeriatın toplumda adaletle yayılmasının, cömertlik ve fedakârlıkla sağlandığını dile getirmektedir:

Günden güne kılmakda terakkî bu **şerî’at**

İtmekde ihata keremün şehîr ile meb’ûs (G. 38/2)

(Günden güne bu şeriat ilerleme sağlamakta, cömertliğinin şöhreti ile yeniden canlandırılarak kuşatılmıştır.)

İslam’ın temel iki yönüne, yani şeriat ve tarikat öğretilerine atıfta bulunmaktadır. Şeriat bilgisinin, yani İslam’ın temel hükümlerinin ve yasalarının, Allah’ın elçisi Peygamber Efendimiz (Hz. Muhammed) tarafından yayıldığını anlatır. Peygamber, şeriatın kaynağı ve öğreticisi olarak kabul edilir. Diğer yandan “Tarikat sırinun bahri ‘Aliyyü’l-Murtazâ’dandır” kısmı, tasavvufun derin bilgisi ve sırlarının, Hz. Ali’nin (İmam Ali) öğretilerinden geldiğini ifade eder. Hz. Ali, tasavvuf yolunun önemli

figürlerinden biri olarak kabul edilir ve onun öğretileri, sufilerin manevî yolculuklarında temel bir rol oynamaktadır. Bu beyitte, şeriatın ve tarikatın birbirinden farklı olsa da birbiriyle örtüşen kökenlerine ve İslam'daki derin yerlerine dikkat çekilmektedir:

Şerî'at 'ilminün neşri Resûl-i Kibriyâ'dandur

Tarikat sırımın bahri 'Aliyyü'l-Murtazâ'dandur (G. 64/1)

(Şeriatın ilminin yayılması, Resûl-i Kibriyâ'dan (Peygamber Efendimiz'den) gelir; tarikatın sırrı ise Aliyyü'l-Murtazâ'dan (Hz. Ali'den) gelir.)

Şeriat, tarikat ve hakikat yolunda olanları bir arada ifade ederek, her üç yolun da ehli olduklarını belirtmektedir. Şeriat, İslam'ın temel kuralları, tarikat ise manevî yolculuk ve tasavvuf yolu, hakikat ise en derin ilahi gerçeği ifade eder. Şair, bu üç yolun bir arada yürütülmesinin, bir insanın tam anlamıyla gerçek bir mürşit ve mutasavvıf olması için gerekli olduğunu vurgular. Bu beyitte, dünya bilgisi ve dünyevi yaşantıdan uzaklaşan zahidlerden farklı olarak, şairin ve mürşitlerin sahip olduğu derin manevî ve ilahi bilgiye vurgu yapılmaktadır:

Biz **şerî'at** hem tarikat hem hakikat ehliyüz

Kurı zâhid sanma ey sûfî cihân 'irfânıyuz (G. 88/2)

(Biz, şeriat, tarikat ve hakikat ehliyiz; ey sufi, bizi kuru zahid sanma, biz dünya irfanıyız.)

2.3.11. Şeytan-İblis

“Şatn” kökü uzaklaşmak, hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek; “şeyt” kökü ise öfkesinden yanıp tutuşmak anlamlarına gelmektedir ve “şeytan” kelimesinin bu köklerden türediği düşünülmektedir. Dinî anlamda, hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helake maruz kalmış varlık anlamını taşır. *Kur'an-ı Kerim*'de “şeytan” kelimesi seksen sekiz yerde, “iblis” kelimesi ise on bir yerde geçmektedir (Çelebi, 2010: 99).

İnsanın aşka ve dünyevi arzulardan uzaklaşmasının, aslında bir içsel bozulma veya sapma olduğunu anlatır. “Âdem gibi” ifadesi, ilk insan ve ilk hata yapmış varlık olan Âdem'e bir gönderme yapar. Âşıklarını terk etmek, insanın gönlündeki sevgiyi ve bağlılığı kaybetmesi anlamına gelir. “Ol mâh” (o ay) burada bir sevgiliyi, güzelliği temsil eder. Şair, aşkla ve manevî bağlılıkla ilişkisini kesmiş olan kişiyi eleştirir ve onun,

cennet gibi manevî yüksek bir mekânda bile şeytanla oynamaya, yani nefesine ve kötü arzularına düşmeye mahkûm olduğunu söyler. Bu beyitte, gerçek aşk ve bağlılığın kaybedilmesinin, insanı dünyevi kötülükler ve manevî karanlıklarla yüzleşmeye sürükleyeceği anlatılmaktadır. Cennet köyü, bir sembol olarak, ruhsal yüksekliğin ve saf sevginin olduğu yeri simgelerken, şeytanla oynamak da kötü bir ahlaka, içsel karanlığa düşmeyi ifade eder:

Âdem gibi ‘uşşâkını terk eyleyüp ol mâh

Ol kûy-ı behiştinde ki şeytân ile oynar (G. 66/3)

(O ay (yüzlü), Âdem gibi âşıklarını terk edip cennet mahalinde şeytanla oynar.)

Âdem’in cennet hayatının bile huzurlu olamayacağını anlatmaktadır. Burada “Cennet-i kûy” (cennet köyü), manevî bir yer veya yüksek bir ahlakî durum olarak kullanılır. Ancak Âdem, bu huzurlu ortamda bile rahat edememiştir. Bunun nedeni, “rakîb-i bed-likâ” (kötü niyetli rakiplerin) şeytanın fitnesine kapılarak, onu yoldan saptırmalarıdır. Şair, bu beyitte insanın içsel huzuru ve yüksek manevî durumu koruyabilmesinin, dışsal kötülükler ve şeytani etkilerden uzak durmasına bağlı olduğunu vurgular. Şeytan, burada sembolik olarak insanı kötü yollara saptıran, manevî huzuru bozan bir güç olarak gösterilmektedir. Bu beyit, insanın içsel dengeyi ve huzuru bulabilmesi için nefesine ve dışsal kötülüklerle karşı sürekli bir uyanıklık ve direncin gerekli olduğunu hatırlatır:

Cennet-i kûyunda Âdem olmadı âsûde-hâl

Çün rakîb-i bed-likâ iğvâda şeytân oldılar (G. 67/4)

(Cennet köyünde Âdem, huzurlu olmadı; çünkü kötü yüzlü rakip (oln) şeytanın oyunlarına kapıldılar.)

Dünya zevklerine dalan ve geçici hazlarla ruhsal bir bağlılık kuran insanı eleştirir. “Fânî” kelimesi, geçici olanı, dünya zevklerini ifade eder. Bu hazları içen, yani dünyasal hazlarla meşgul olan kişi, bedeni ve ruhsal varlığıyla şeytanın etkisi altına girer. “Başdan ayaga kadar toptolu şeytân didiler” ifadesi, kişinin tüm bedeninin ve varlığının şeytan tarafından etkilenmiş olduğunu ifade eder. Şeytan burada, insanın içindeki kötü dürtüleri, nefsanî arzuları ve maddî tutkuları simgeler. Şair, bu beyitte, dünyevi zevklere dalmanın

insanı manevî karanlığa, nefsin etkisi altına soktuğunu ve insanın tam anlamıyla şeytanın etkisiyle hareket ettiğini anlatır:

Şimdi fânî meyini nûş idenü â'zâsı

Başdan ayaga kadar toptolu **şeytân** didiler (G. 86/2)

(Şimdi, fânî meyini içen ve bedeninin her bir parçası, baştan ayağa kadar tamamen şeytan demiştir.)

Allah'a dua ederek, kötülük ve şerlerin kendilerine musallat olmaması için yardım dilemektedir. “Şer-i eşrâr” (kötülüklerin kötülüğü), özellikle İblis ve onun etkisi altındaki kötücül güçlere işaret eder. “İblîs teki firka-i agyâr” ise, İblis'in etkisiyle sapkın ve kötü yolda olan grupları ifade eder. Buradaki “firka-i agyâr” (başka gruplar), gerçek yoldan sapmış, İslam'ın doğru yolunu terk etmiş kişiler olarak anlaşılabilir. Şair, Allah'a yönelerek, hem dışsal kötülüklerin hem de İblis'in yoluna sapan grupların kendilerine zarar vermemesi için ilahi yardım talep etmektedir. Bu beyit, insanın kötülüklerden ve sapkın yollardan korunma dileğini ifade eder:

Yâ Rab bize itme şer-i eşrâr musallat

İblîs teki firka-i agyâr musallat (G. 118/1)

(Yâ Rab, bize kötülüğün şerini musallat etme; İblis'in etkisiyle başka grupların fırkası bize musallat olmasın.)

Beyitte, cennet yolunun, şeytana düşman olan kişiden müstağni (yani ona ihtiyaç duymadan) kaldığı belirtilir. Bu ifade, faziletli ve temiz bir kişinin artık kendi yolunda ilerlediğini, şeytanın hilelerinden uzaklaştığını vurgular. İkinci mısra ise şair, bu temiz ruhlu kişinin (canının Âdem'i) bu gece bir cennete düştüğünü ifade eder. Burada “bir cennete düşmek” ifadesi, ya ruhsal bir yükselişi ya da kişinin manevî bir huzur ve mutluluk bulduğu durumu anlatır. Beyitte, insanın iç dünyasında yaşadığı bir arınma ve ilahi huzura erişme durumu ima ediliyor:

Oldı müstağni rakîb-i **iblisden** kûy-ı behişt

Düşdi bir cennete bu ‘Âdem-i cânım bu gice (G. 221/5)

(Cennet yolu, şeytanın düşmanı olan kişiden müstağni oldu (ona ihtiyaç duymadı); bu gece canımın Âdem'i, bir cennete düştü.)

2.3.12. Tevbe

Arapçada ‘‘tevbe’’ kelimesi, geri dönmek, rücu etmek ve dönüş yapmak anlamlarına gelmektedir. Allah Teâlâ’ya nispet edildiğinde ise kulun tövbesini kabul edip lütuf ve ihsanıyla ona yönelmesi anlamında kullanılmaktadır. *Kur’an-ı Kerim*’de tövbe kavramı seksen sekiz yerde geçmekte olup, bunlardan otuz beşinde Allah Teâlâ’ya, diğerlerinde ise insanlara nispet edilmiştir (Topaloğlu, 2012: 279).

Şairin sevgilisinin güzelliğini överken yaptığı bir hatayı kabul etmesiyle ilgilidir. İlk mısradaki, sevgilisinin mükemmel endamını servi (uzun ve düzgün ağaç) gibi görüp bu benzetmeyi yaptığı için hata ettiğini ifade eder. Servi, güzel ama dünyevi bir unsurdur. İkinci mısradaki ise, yaptığı bu hatadan dolayı yüz kez tevbe ettiğini ve sevgilisinin endamının aslında tûbâ ağacına (cennet ağacı) benzediğini anladığını belirtir. Tûbâ ağacı, İslam’da cennetin simgesi olup, burada sevgilinin güzelliğinin kutsal ve eşsiz olduğunu vurgular. Beyit, sevgilinin güzelliğinin dünyada benzeri olmayan ilahi bir özellik taşıdığını ifade eder:

Kâmet-i mümtâzene servi didüm kıldum hatâ

Tevbe yüz kez kâmetün tûbâ imiş ben bilmedüm

(Özel endamına servi dedim, hata ettim. Yüz kez tevbe ederim, senin endamın tûbâ imiş, ben bilmiyordum.)

2.3.13. Müşrik

‘‘Müşrik’’ kelimesi, İslam terminolojisinde Allah’a ortak koşan, yani Allah’ın yanında başka ilahlar kabul eden kişiyi ifade eder. Müşrikler, tevhid inancına (Allah’ın birliği) aykırı olarak, Allah’tan başka varlıklara da ibadet ederler. İslam’da müşriklik, büyük bir günah olarak kabul edilir ve tevhid inancının temel prensiplerinden biri olan Allah’ın birliğine aykırıdır. ‘‘Müşrik’’ kelimesi, Allah’a ortak koşan, yani Allah’ın yanında başka ilahlar kabul eden kişiyi ifade eder. İlk mısradaki, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) müminler topluluğunun iftiharını ifade eder. Bu, onun İslam ümmeti için ne kadar değerli ve önemli bir lider olduğunu vurgular. Hz. Muhammed’in müşriklere karşı tam bir heybet sahibi olduğu ifade edilir. Bu, onun Allah’a ortak koşanlara karşı duruşunu ve onların yanlış inançlarına karşı gösterdiği kararlılığı anlatır. Beyit, Hz. Muhammed’in müminler için bir önder ve müşriklere karşı güçlü bir lider olduğunu ifade eder:

İftihâr-ı zümre-i mü'mindür ammâ ol Resûl

Müşrike küllî mehâbetdür Muhammed Mustafâ (G. 6/4)

(O Resul, müminler topluluğunun iftiharıdır, Muhammed Mustafa, müşriklere karşı tam bir heybet sahibidir.)

2.3.14. Haram

Haram, İslam dininde yapılması kesin bir şekilde yasaklanmış olan fiil, davranış veya şeyleri ifade eder. Haram olan bir şeyi yapmak, dinen büyük günah sayılır ve ahirette cezayı gerektirir. Haram, *Kur'an-ı Kerim*'de ve Peygamber Efendimiz'in (sav) hadislerinde açıkça belirtilmiştir. Örneğin, içki içmek, zina, hırsızlık, faiz yemek ve yalan söylemek haram fiillere; domuz eti ve kan yemek ise haram nesnelere örnektir. Haramın karşıtı helaldir, yani dinen izin verilen, yapılmasında sakınca bulunmayan şeylerdir. Müslümanlar, haramdan sakınmayı Allah'ın emrine itaatın bir göstergesi olarak görür.

Beyitte "haram" kelimesi, İslam'da yasaklanan veya helal olmayan şeyleri ifade eder. İlk mısradaki, şair, sevgilisi olmadan dünyadaki bütün zevklerin ve eğlencelerin kendisi için haram olduğunu ifade eder. Bu, sevgisizliğin ve aşkın eksikliğinin yaşamındaki tüm keyif ve mutluluğu değersiz hale getirdiğini belirtir. Şair, sevgilisinin kırmızı şarabı sunan gül dudaklı olduğunu ve onsuz kendisini nerede bulacağını sorgular. Burada "bade-i hamra" kırmızı şarabı simgelerken, "gül-fem" gül dudaklı sevgiliyi temsil eder. Şair, sevgilisi olmadan bu dünyadaki tüm güzelliklerin ve zevklerin anlamsız olduğunu ifade eder. Haram kelimesi üzerinden, sevginin yokluğunun tüm dünyevi zevkleri haram kıldığı vurgulanır:

Cihânda zevk-i 'işretler bana sensüz **harâm** oldı

Efendüm bâde-i hamrâyı gül-fem kande ben kande (G. 233/2)

(Bu dünyada, sensiz olan zevk ve eğlenceler bana haram oldu, Efendim, kırmızı şarabı sunan gül dudaklıyı nerede, ben nerede?)

2.3.15. Helal

Helal, İslam dininde yapılmasına veya kullanılmasına izin verilen fiil, davranış ya da şeyleri ifade eder. Helal kavramı, *Kur'an-ı Kerim* ve Peygamber Efendimiz'in (sav) hadislerinde belirlenen kurallara uygun olan her şeyi kapsar. Helal, Müslümanlar için

hayatın her alanında bir ölçüttür ve yeme-içmeden ticarete, davranışlardan ibadete kadar pek çok konuda rehberlik eder. Örneğin, temiz ve İslami usullere göre kesilmiş hayvanların eti helal kabul edilir, dürüst bir şekilde kazanılan mal helaldir. Helal, İslam’da Allah’ın rızasına uygun bir yaşam sürmenin temel taşlarından biridir ve kişinin hem dünyada hem ahirette huzur bulmasına vesile olur:

“Helal” kelimesi, İslam hukukunda yapılmasına izin verilen, dinen yasaklanmamış olan anlamında kullanılır. İlk mısırda, şair, muhatabının özelliklerini (evsafını) tam olarak yazamadığını ifade eder. Bu, şairin muhatabına olan saygısını ve ona duyduğu derin hayranlığı dile getirir. Şair, bu eksikliği için muhatabından her şekilde hakkını helal etmesini ister. Burada “helal etmek,” bir kişinin bir başkasına olan hakkını bağışlaması ve ona karşı bir hak iddiasında bulunmaması anlamına gelir. Beyit, helal kelimesi üzerinden, şairin muhatabına olan içten bağlılığını ve ona karşı duyduğu saygıyı ifade eder:

Evsâfunı lââyıkla rakam itmedüm aslâ

Her vech ile bu hakkunuzu bize **helâl** it (G. 35/4)

(Özelliklerinizi tam olarak yazamadım, Her şekilde bu hakkınızı bize helal edin.)

Beyitte “helal” kelimesi, İslam hukukunda yapılmasına izin verilen, dinen yasaklanmamış olan anlamında kullanılır. İlk mısırda, Sabrî’nin gözlerinin kirpiğinden vurulmuş bir şehit olduğu ifade edilir. Burada “tîr-i müjgân” (kirpiklerin oku) metaforik olarak kullanılarak, sevgilinin gözlerinin etkileyici gücü ifade edilir. Sabrî’nin dünyadan ayrılacağı ve artık ona hakkın helal edilmesi gerektiği belirtilir. “Helal etmek,” bir kişinin bir başkasına olan hakkını bağışlaması ve ona karşı bir hak iddiasında bulunmaması anlamına gelir. Beyit, helal kelimesi üzerinden, Sabrî’nin sevgilisi tarafından affedilmesini ve ona karşı olan tüm hakların bağışlanmasını istemektedir:

Şehîd-i tîr-i müjgânun olupdur Sabrî-i zârî

Cihândan gidicek gayrı ana sen de **helâl** eyle (G. 240/5)

(Gözlerinin kirpiğinden vurulan zavallı Sabrî, Dünyadan gidecek, artık sen de ona hakkını helal et.)

2.3.16. Münkir

Münkir, İslam'da Allah'ın varlığını, birliğini veya dinin temel esaslarını inkâr eden, kabul etmeyen kişiyi ifade eder. Münkir, iman etmediği için dinen kâfir (inkârcı) sayılır ve bu durum, İslam inancına göre ahirette büyük bir cezayı gerektirir. Münkirlik, hem Allah'a hem de peygamberlere, kutsal kitaplara, meleklerle, ahirete veya kader gibi iman esaslarından birine karşı gelmeyi kapsayabilir. İslam, münkir olanları hakikati kabul etmeye çağırır ve inkârın cezasından sakındırır, ancak bu çağrı tebliğ, hikmet ve güzel nasihat yoluyla yapılmalıdır.

“Münkir” kelimesi, inkâr eden, yani Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeyen kişi anlamında kullanılmıştır. İlk mısrada, şair kendisine hitap ederek, bu dünyadaki olaylardan ve görünenlerden ibret almasını öğütler. Bu, evrenden ve yaşamdan ders çıkarmanın önemini vurgular. Şair gönlüne hitap ederek, münkirlerin önünden kaçmamasını söylemiştir. Bu, inkârcıların ve doğru yoldan sapanların etkisinden uzak durmanın gerekliliğini ifade eder. Münkir kelimesi üzerinden, imanı zayıf olan ya da inancı olmayan kişilerin manevî yolculukta nasıl bir tehlike oluşturabileceği anlatılır:

Ey Sabrî bu ay günden al ‘ibreti iş bu kevnden

Her bir **münkir**ün önünden kaç mı didüm gönül sana (G. 18/5)

(Ey Sabrî, bu âlemden bu ay ve günden (bunlara bakarak) ibret al, gönül sana her münkirin önünden kaç mı dedim?)

“Münkir” kelimesi, Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr eden kişi anlamında kullanılmıştır. İlk mısrada, şair, münkirlerin bin defa da söylesen Hakk'a inanmayacaklarını ifade eder. Bu, inkârcıların katı kalplerini ve iman etmeye karşı olan direnişlerini gösterir. İkinci mısrada ise, münkirlerin ancak ceza gününde inanacakları belirtilir. Ceza günü, İslam inancında kıyamet günü ya da mahşer günü olarak bilinir ve insanların yaptıklarının hesabını verecekleri gündür. Şair, münkirlerin ancak bu büyük hesap günü geldiğinde gerçeği görececeklerini ve inanacaklarını ifade eder. Beyit, münkir kavramı üzerinden, imanı zayıf olan ya da inancı olmayan kişilerin gerçeği ancak kaçınılmaz olan ceza gününde anlayacaklarını vurgular:

Münkirlere bin def'a disen Hakk'a inanmaz

Ânun inanacak yeri tâ rûz-ı cezâdur (G. 65/6)

(Münkirlere bin defa desen de Hakk’a inanmazlar, Onların inanacakları yer ancak ceza günüdür.)

“Münkir” kelimesi, Allah’ın varlığını ve birliğini inkâr eden kişi anlamında kullanılmıştır. Kişinin Allah’ın düşmanından (hasm-ı Bârî’den) korkup korkmadığını sorar. Bu, kişinin Allah’a karşı olan sorumluluğunu ve inkârın getirebileceği cezaları hatırlatır. Bârî, Allah’ın yaratıcı sıfatlarından biri olarak kullanılmıştır. Lanetlenmiş nefisle (mel’ûn nefis) konuşarak onun inkârcılığını sorgular. Nefis, insanın arzu ve isteklerini temsil ederken, burada özellikle kötülük yapmaya ve Allah’tan uzaklaştırmaya çalışan nefis anlamında kullanılmıştır. Münkirlik, Allah’ı inkâr etmek ve O’na karşı gelmek anlamında ele alınmıştır. Beyit, münkir kelimesi üzerinden, insanın inkârcılığını ve bu inkârın getirebileceği manevî sonuçları sorgular. Şair, nefsi Allah’a karşı gelmekten ve inkârcılıktan vazgeçmeye çağırır:

Korkmadun mı hasm-ı Bârî’den ‘aceb

Bu ne **münkirlik** ayâ mel’ûn nefis (G. 103/3)

(Acaba Bârî’nin düşmanından korkmadın mı, Bu ne inkârcılık, ey lanetlenmiş nefis.)

2.3.17. Ümmet

Ümmet, İslam’da aynı inanç ve değerleri paylaşan, Allah’a ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’e (sav) iman eden tüm Müslüman topluluğunu ifade eder. Ümmet kavramı, dinî bir bağlılığın yanı sıra kardeşlik, birlik ve dayanışma duygusunu da içerir. *Kur’an-ı Kerim*’de ümmet, bazen belirli bir peygamberin tebliğ ettiği topluluk, bazen de tüm insanlık anlamında kullanılır. İslam’da ümmet olmanın temelinde, dinî ve ahlakî kurallara uyarak Allah’a kulluk etmek, adalet ve merhameti gözetmek, yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak yer alır. Peygamber Efendimiz (sav), ümmeti arasında hiçbir üstünlük olmadığını, insanların takva ve Allah’a yakınlık ile değer kazandığını vurgulamıştır. Ümmet, sadecedinî bir bağ değil, aynı zamanda evrensel bir kardeşlik ve sorumluluk anlayışını da temsil eder.

“Ümmet” kelimesi, İslam peygamberi Hz. Muhammed’in (s.a.v.) takipçileri ve ona inananlar anlamında kullanılmıştır. İlk mısradan, şair, Hz. Muhammed’in en düşük seviyedeki âşık ümmeti olduklarını ifade eder. Bu, ümmetin kendi içinde tevazu ve derin

bir bağıllıkla, Peygamber'e olan sevgisini ve sadakatini gösterir. Şair, Allah'a hitap ederek, lütufların sahibi olan Allah'tan, Hz. Muhammed'in hatırı için kendilerine merhamet etmesini diler. Bu, ümmetin Allah'tan yardım ve merhamet talebinde bulunurken, Hz. Muhammed'in şefaatine ve onun Allah katındaki yüksek makamına duyulan güveni ifade eder. Ümmet kelimesi üzerinden, şair ümmetin Hz. Muhammed'e olan bağıllığını, ona duyduğu sevgiyi ve onun sayesinde Allah'tan merhamet umduğunu dile getirir:

Âşık-ı kemter kemîni **ümmet**iyüz Âhmed'ün

Ey keremler kânı anun hakkı çün irham lenâ (G. 1/5)

(Biz, Âhmed'in (Hz. Muhammed'in) en düşük seviyedeki âşık ümmetiyiz, Ey keremler (lütuflar) sahibi, onun hakkı için bize merhamet et.)

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) takipçileri ve ona inananlar anlamında kullanılmıştır. İlk mısrada, şair Sabrî'nin güçsüz olduğunu ifade eder ve Allah'tan onu ümmetliğe (Hz. Muhammed'in ümmetine) kabul etmesini diler. Bu, kişinin kendi acizliğini ve zayıflığını kabul ederek, Allah'tan yardım ve kabul dilediğini gösterir. Hz. Muhammed'e “şefaât menba'ı” (şefaât kaynağı) ve “izz ü penâhum” (onların izzeti ve sığınağı) olarak hitap edilir. Bu, Hz. Muhammed'in şefaât yetkisini ve ümmetine olan sevgisini ve koruyuculuğunu ifade eder. Şair, Hz. Muhammed'in Allah katındaki yüksek makamına ve onun ümmetine olan merhametine güvenerek, Sabrî'nin ümmetten kabul edilmesi için dua eder:

Nâ-tüvânun Sabrî'yi **ümmet**lige eyle kabûl

Ey şefâ'at menba'ı ‘izz ü penâhum Mustafâ (G. 8/5)

(Ey şefaât kaynağı Mustafa, güçsüz Sabrî'yi ümmetliğe kabul et.)

Şair, Hz. Muhammed'den Sabrî'yi ümmetine kabul etmesini diler. Allah'ın elçisine duyduğu derin bağıllığı ve ümmetin bir parçası olmanın önemini ifade eder. Hz. Muhammed'in sayesinde Sabrî'nin ceza gününde (rûz-ı ceza) azap çekmemesi için dua edilir. Ceza günü, İslam inancında kıyamet günü ya da mahşer günü olarak bilinir ve insanların yaptıklarının hesabını verecekleri gündür. Şair, Hz. Muhammed'in şefaatine olan güvenini ifade ederek, onun manevî desteği ile Sabrî'nin azap çekmemesini temenni

eder. Ümmet kelimesi üzerinden, ümmetin Hz. Muhammed'e olan bağlılığını, onun şefaatine duyulan güveni ve ceza günündeki kurtuluşu vurgular:

Yâ Resûlallah bu Sabrî **ümmet**in eyle kabûl

Çekmesün sayende ol rûz-ı cezâlarda ‘azâb (G. 21/5)

(Ey Allah'ın Resulü, bu Sabrî'yi ümmetine kabul et, sayende o, ceza günlerinde azap çekmesin.)

Şair, çaresiz Sabrî'yi ümmetliğe (Hz. Muhammed'in ümmetine) kabul etmesini diler. Bu, kişinin kendi acizliğini kabul ederek, Hz. Muhammed'in ümmetine dâhil olmanın önemini ve bu bağlılığın manevî değerini vurgular. Şefaath dostu olan Hz. Muhammed'den, kendisinin de layık olması için dua eder. Şefaath, İslâm'da kıyamet gününde Peygamber'in ümmetine yardım etmesi ve Allah katında onlar için aracı olması anlamına gelir. Şair, Hz. Muhammed'in şefaathine olan inancını ve ümmetin bir parçası olarak kabul edilmenin, manevî kurtuluş için önemini ifade eder.

Ümmet kelimesi üzerinden, şair ümmetin Hz. Muhammed'e olan bağlılığını, onun şefaathine duyulan güveni ve ümmetliğe kabul edilmenin önemini vurgular:

Ümmetliğe bu Sabrî-i nâ-çârı kabul it

Tâ lâayık ola anâ da ey yâr-ı şefâ'at (G. 28/5)

(Bu çaresiz Sabrî'yi ümmetliğe kabul et, ey şefaath dostu, ben de ona layık olayım.)

Hz. Muhammed'in ümmeti (takipçileri), ashabı (yakın arkadaşları ve sahabeleri) ve ahabbı (dostları) ile konuştuğu belirtilir. Bu, onun öğretilerini ve rehberliğini takip edenlerin geniş bir topluluğu ifade eder. Bu sözlerin yazıya geçirilip mübarek güzel sözler olarak hadis haline geldiği ifade edilir. Hadisler, Hz. Muhammed'in sözleri, davranışları ve onayladığı durumlar olarak, İslâm dünyasında büyük bir öneme sahiptir. Bu sözler, Müslümanlar için rehberlik ve ilham kaynağıdır. Beyit, ümmet kelimesi üzerinden, Hz. Muhammed'in ümmetine olan etkisini, onun sözlerinin ve öğretilerinin ne kadar değerli olduğunu ve bu öğretilerin yazıya geçirilerek nesiller boyu aktarıldığını vurgular:

Ümmeti ashâbına ahabbına nutk itdigi

Yazdılar oldı mübârek hûb-güftân hadîs (G. 42/2)

(*Ümmeti, ashabı ve dostlarına söylediği, yazdılar, mübarek güzel sözler, hadis oldu.*)

2.4. DİĞER DİNLER

Çalışmanın bu bölümünde şairin şiirlerinde İslam dışında yer verdiği diğer dinler incelenmiştir. Şair, divanında Yahudilik ve Nasranîlik kavramlarına aynı dürtlükte yer vermiştir.

2.4.1. Yahudilik/ Nasranîlik

Yahudilik, kutsal kitaba dayanan bir dindir. Hristiyanlıktan farklı olarak, dinin temelini kutsal kitaba yerleştirmesi bakımından İslam dinine benzemektedir. Yahudi inancına göre, Mûsâ (as) peygamberlerin en büyüğüdür ve dinin temeli kutsal kitap olan Tevrat'a dayanmaktadır (Harman, 2013: 197).

“Nasrânî” kelimesi, aitlik veya yardım anlamına gelen “nusret” kökünden türemiştir. Ayrıca, Hz. İsa (as)’ın doğduğu yerin adı olarak da bilinmektedir. Hristiyan veya yardımcı anlamlarını taşıyan bu kelime, *Kur’an-ı Kerim*’de yalnızca bir kez geçmektedir (Karaman, 2007: 518).

Şair, Yahudi ve Hristiyanların inançlarındaki yanlışlıklara karşı bir itirazda bulunmaktadır. “Yahûdî şirk itdi zâtuna hâşâ” ifadesi, Yahudilerin Allah’a ortak koşmalarını reddeder ve bunun kabul edilemez olduğunu vurgular. “Sâlis ü selâse didi nasârâ” ifadesi ise, Hristiyanların teslis inancını eleştirir; “üçlü birlik” yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un bir arada Tanrı’yı oluşturduğunu savunurlar. Şair, bu yanlış inançları reddedip, İslam’ın tek Tanrı inancına, Allah’ın birliğine vurgu yapmaktadır. “Bunlardan ecel-i a’lân müberrâ” ifadesi, bu inançların yanlış olduğuna işaret ederken, yüce ölümün (gerçek ölümün) masum ve doğru olan bir inançla mümkün olduğunu belirtir. Beyitin sonunda ise, şair, tek bir Allah’a inanarak, bu iddiayı açıklıyor ve Allah’a olan bağlılığını ifade etmektedir. Bu beyitte, farklı dinî inançların yanlışlıkları karşısında, İslam’ın temel inancı olan tevhid (birlik) ögesi savunulmaktadır:

Yahûdî şirk itdi zâtuna hâşâ

Sâlis ü selâse didi **nasârâ**

Bunlardan ecel-i a’lân müberrâ

Birliğin eylerüm iddi’â yâ Rab (İ. 26/3)

(Yahudi, Allah'a şirk koştı, hâşâ, Hristiyanlar, Allah'a üçlü birliği (teslis) atfetti. Senin yüce varlığın bunlardan münezzehtir, Birliğini iddia ederim, ey Rabbim.)

2.5. AYET VE HADİS İKTİBASLARI

Klasik Türk şiirinin kökleri, Arap ve Fars edebiyatına dayanmaktadır. Bu edebiyatın beslendiği temel kaynaklar arasında *Kur'an-ı Kerim*, hadisler, peygamberler ve evliyaların hayat hikâyeleri, tasavvuf, Şehnâme ve yerel kültürel öğeler yer alır. Şairler, özellikle *Kur'an-ı Kerim*'i merkez alarak bu kaynaklardan esinlenmişlerdir. *Kur'an-ı Kerim*'deki ayet ve surelerden telmih yoluyla (göndermeler yaparak), tam ya da kısmi iktibaslar (alıntılar) yaparak faydalanmışlardır. Ayrıca, sure isimlerini anarak beyitlerin anlamını derinleştirmiş, sanat ve edebi oyunlar üretmiş ya da sure isimlerini tevriyeli (çift anlamlı) biçimde kullanmışlardır. Bu bağlamda sure isimleri, genellikle teşbih (benzetme) aracı olarak kullanılmıştır (Çelik, 2001: 132).

2.5.1. Ayetler

Sabrî Dîvânı'nda 22 ayet iktibasına rastlanılmıştır. Ayetler alfabetik sıraya göre düzenlendikten sonra ayetin Türkçe okunuşu, parantez içinde surenin *Kur'an-ı Kerim*'deki sırası ve ayet numarası, en nihayetinde ayetin Türkçe açıklaması verilmiştir. Türkçe açıklaması yapılırken ayet bütünlüğü esas alınarak ayetin doğru anlaşılmasına özen gösterilmiştir. Dîvânda toplam yirmi iki adet ayet iktibasının açıklaması yapılmıştır.

2.5.1.1. 'Allemâ'l-esmâ

(Allah, Âdem'e) isimleri(n tümünü) öğretti.' (Bakara, 2/31-32)

Allah Teâlâ, Hz. Âdem (as)'ı yaratıp ona tüm varlıkların isimlerini, bu isimlerin anlamlarını ve niteliklerini öğretmiş, aynı zamanda dil icat etme yeteneği de vermiştir. Bu, insanın hem içsel anlam dünyasında derinlik kazanmasını hem de çevresindeki varlıkları anlamasını sağlayan bir ilimdir. Allah, daha sonra meleklerle hitap ederek Hz. Âdem'e öğretilen bu bilgileri onlardan da söylemelerini istemiştir. Ancak melekler, Hz. Âdem'in sahip olduğu bilgiye ulaşamayacaklarını fark etmiş ve onun halife olmaya uygun bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü melekler, insanın sahip olduğu bu özel bilginin kendilerinden farklı ve daha derin olduğunu anlamışlardır. Bu olay, insanın "esmâ" (isimler) bilgisi sayesinde, sadece meleklerden değil, diğer tüm varlıklardan da üstün olduğunu ortaya koyar. Bu üstünlük, insanın yalnızca yaratılışındaki farklılıkla

değil, aynı zamanda ilim ve anlayış noktasındaki ayrıcalığıyla da belirginleşir. Bu, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma vasfını pekiştiren önemli bir öğretiyi ifade eder.

Şair, insanın manevî bilgisi ve yüksek anlayışıyla ilgili derin bir bakış açısı sunar. Burada “‘esmâ”‘, Allah'ın isimleri veya her şeyin yaratılışındaki ilahi işaretleri ifade eder. Şair, bu işaretlerin her zaman insanın ruhunda var olduğunu ve her an bu bilgilerin insanın içinde mevcut olduğunu belirtir. “‘Men ‘ârafe sırrına olanlar mahrem”‘ kısmı, “‘Sırrı bilenler, bu sırra mahrem olanlardır”‘ anlamına gelir. Burada “‘sır”‘ Allah'ın yaratılışındaki derin anlamlar ve ilahi bilgiyi ifade eder. Şair, bu sırra vakıf olanların, bu bilgiyi içselleştirenlerin, ona yakın olanların manevî açıdan yüksek bir konumda olduklarını ifade eder. Beyitte genel olarak, insanın içindeki ilahi bilgiyi ve esmâ âlemine dair derin işaretleri fark etmesi, manevî yolculuğunun temelidir. Gerçek bilgiye ulaşmak, sırları keşfetmek ve bedenini ötesine geçmek, bu yüksek bilginin getirdiği bir arayışın sonucudur:

Rumûz-ı ‘âlleme’l-esmâyı her dem

Vücûdunda mevcûd bilen er imiş

Men ‘ârafe sırrına olanlar mahrem

Cismin şerha şerha kılan er imiş (İ. 109/1)

(Her zaman esmâ âleminin işaretlerini, vücudunda mevcut olduğunu bilen er imiş, kebdini bilme sırrını bilenler, bu sırra mahrem olanlardır, bedenini parça parça eden er kişi imiş.)

Beyitte şair, insanın bilgelik ve derin anlayışa ulaşmak için zihinsel kapasitesini ve manevî bilgeliğini geliştirmesi gerektiğini ifade eder. “‘Nişân-ı âllemü ’l-esmâyı bil”‘ ifadesi, “‘Âlemlerin isimlerinin işaretlerini bil”‘ anlamına gelir. Burada, şair, tüm varlıkların ve yaratılışın sırlarını, bu evrenin derinliklerini anlamak için “‘isimlerin işaretlerini”‘ yani hakikatleri ve işaretleri bilmenin önemini vurgular. Diğer yandan, “‘Visal-i dil-ber-i ra’nâ nedür”‘ kısmı, manevî bir kavuşma ve aşkı simgeler. “‘Visal”‘ (kavuşma) burada, insanın ruhsal ve manevî bir özlemi veya Allah'a olan yaklaşma arzusunu temsil eder. “‘Dil-ber”‘ (gönül güzeli) ifadesi ise, gönlü fetheden, insanın kalbini etkileyen güzellik veya sevgiliyi simgeler. Bu beyitte şair, insanın tüm evrenin sırlarını bilebilse de, gönlün gerçek aşkı ve manevî huzuru için Allah'a kavuşmanın ne demek olduğunu, ruhsal derinliğe ulaşmanın ne olduğunu, ancak ruhsal olgunlaşma ve teslimiyet

ile anlayabileceğini ifade eder. Yani, bilgi ve akıl insanı bir noktaya kadar götürse de, gerçek huzur ve aşk, ancak içsel bir kavuşma ve manevî bir bağ ile anlaşılabilir:

Nûn nişân-ı ‘âlleme ’l-esmâyı bil

Vav visal-i dil-ber-i ra’nâ nedür (G. 70/13)

(Âlemlerin isimlerinin işaretlerini bil, güzeller güzeline kavuşmak nedir?)

2.5.1.2. Allâhu samed/ lem yelid velem yüled

“O (Allah) hiçbir şeye muhtaç değildir.” (İhlas, 112/2)

“(O), doğurmadı, doğurulmadı.” (İhlas, 112/3)

Bu ifadeler, İhlas Suresi'nde geçen ayetlerden alınmıştır ve İslam inancında Allah'ın benzersizliğini, birliğini ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eder.

Allah Sameddir. “Samed” kelimesi, Arapçada “hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu” anlamına gelir. Bu ifadeyle Allah'ın, hiçbir eksikliği olmadığını ve tüm yaratılmışların O'na ihtiyaç duyduğunu anlatır. Allah doğurmamış ve doğmamıştır. Bu, Allah'ın ne bir evladı, ne de bir ebeveyni olduğu anlamına gelir. Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ve onların özelliklerinden uzak olduğunu ifade eder. Bu ayetler, Allah'ın varlığını, birliğini ve eşsizliğini açıklayan temel ifadelerdendir. İslam'da Allah, yaratılmış hiçbir varlığa benzemez; başlangıcı ve sonu olmayan, sonsuz bir varlıktır.

Şair, Allah'ın yüce sıfatlarını ve O'nun eşsiz varlığını anlatır. “Oldı Allâhu samed” ifadesi, Allah'ın “Samed” sıfatını belirtir. “Samed” kelimesi, hem “her şeyin ihtiyaç duyduğu, ama kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan” anlamına gelir, hem de “ezeli ve ebedi olan” anlamını taşır. Bu sıfat, Allah'ın her şeyin yaratıcı gücü olduğunu ancak kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eder. “Lam yelid oldı zâtun” kısmı, “O'nun zâtı (varlığı) doğmadı” anlamına gelir. Burada şair, Allah'ın başlangıcı ve sonu olmayan, doğmayan bir varlık olduğunu ifade eder. Allah'ın zatı ne bir doğumla, ne de bir yaratılışla meydana gelmiştir; O, ezeli ve ebedi olandır. Burada, Allah'ın eşsizliğini vurgulayan şair, O'nun hiçbir şekilde doğmamış olduğunu, bir varlık tarafından doğurulmadığını belirtir. Ayrıca, Allah'a dair yapılan tanımlamalar da sınırlı ve tekrarlıdır; O'nu tam olarak tanımlamak ve anlamak mümkün değildir, çünkü O'nun varlığı insan anlayışının çok ötesindedir. Bu beyitte, şair Allah'ın en yüce sıfatlarını ve

varlığının eşsizliğini dile getirir. Allah doğmaz, doğurmaz, hiçbir şeye muhtaç değildir ve insan aklının algılayamayacağı kadar yüce bir varlıktır:

Oldı Allâhu samed lem yelid oldı zâtun

Hem velelem yüledi na'tünde mükerrer didiler (G. 82/3)

(Allah, Samed (her şeyin muhtaç olduğu fakat kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan) oldu, O'nun zâtı (varlığı) doğmadı ve hiçbir şey de O'ndan doğmadı.)

2.5.1.3. Erselnâke

(Biz) Seni (ancak âlemlere rahmet olarak) gönderdik.’ (Enbiya, 21/107)

Bu ayet, Allah'ın Peygamber Efendimiz'i (s.a.v) İslam dini ile gönderdiğini ve bu dini bütün diğer inançlardan üstün kılmayı murad ettiğini anlatır. Allah, İslam'ı yeryüzündeki tüm sistemler ve inançlar arasında hak olan din olarak belirlemiştir ve Peygamber Efendimiz'in tebliğ ettiği mesajın doğruluğuna şahit olarak kendisini yeterli görmektedir. Ayet, Allah'ın Resulünü “hidayetle ve hak dinle” gönderdiğini ifade eder. Hidayet, doğru yol anlamına gelir; burada ise insanların doğruya ulaşmalarını sağlayacak İslam dinini kastetmektedir. Allah, bu dini insanları sapıklıktan kurtarıp doğru yola iletmek için göndermiştir. Ayetin devamında, Allah'ın İslam'ı “bütün dinlere üstün kılacağı” vurgulanır. İslam'ın üstünlüğü, onun hakikati temsil etmesi ve evrensel bir mesaj taşımasıyla ilgilidir. Allah, İslam'ı diğer sistem ve inançlara karşı üstün kılacağını vaat etmektedir.

Bu beyitte, şair, ahiret ve mahşer günüyle ilgili bir düşünciyi dile getiriyor. “Varınca rûz-ı mahşerde bu Sabrî rû-siyâhıyla” ifadesi, “Mahşer günü, bu Sabrî'nin kararmış ruhuyla geldiğinde” anlamına gelir. Şair, ahirette, günahları yüzünden kararmış bir yüzle mahşere gelen bir kişiden bahsediyor.

“Şefa’atden anı dûr eyleme ey şâh-ı erselnâk” kısmı, “Onu şefaatten uzak tutma, ey gönderilenlerin en yücesi” anlamına gelir. Burada “şefa’at”, Hz. Muhammed'in (sav) mahşer günü, ümmetine yardım etmesi ve onların günahlarını affettirmesi anlamına gelir. “Şah-ı erselnâk” ifadesi, “gönderilenlerin en yücesi” anlamına gelir, yani Hz. Muhammed'e (sav) hitap edilmiştir. Şair burada, günahlarının kararttığı bir ruhu şefaatten mahrum bırakmaması için Allah'tan (veya Hz. Muhammed'den) dilekte bulunuyor. Bu dilek, kişinin ruhunun kararmış olmasına rağmen, şefaatin o kişiyi kurtarması ve ona

merhamet gösterilmesi isteğidir. Genel olarak, şairin, günahlarıyla lekelenmiş bir insanın bile, şefa'at aracılığıyla affedilmesi ve kurtarılması için dua ettiği, bu bağlamda Allah'ın ve peygamberin merhametine sığındığı vurgulanmaktadır:

Varınca rûz-ı mahşerde bu Sabrî rû-siyâhıyla

Şefa'atden anı dûr eyleme ey şâh-ı **erselnâk** (G. 144/5)

(Mahşer günü, Sabrî kararmış yüzüyle geldiğinde; onu şefaatten uzak tutma, ey gönderilenlerin en yücesi.)

2.5.1.4. Fescüdû

“Secde ediniz.” (İsra, 17/61)

Secde, müslümanın Allah'a olan bağlılığını ve kulluğunu en güzel şekilde gösterdiği bir eylemdir. Ayette, Allah'ın yanında bulunanların, yani meleklerin, O'na ibadet etmekte acele ettikleri belirtilmektedir. Bu, meleklerin Allah'a olan derin bağlılıklarını ve O'na karşı duydukları saygıyı gösterir. Melekler, Allah'ın emirlerine itaat ederler ve O'na secde ederler. Allah'a olan ibadet ve kulluk görevlerinin önemini vurgular. Meleklerin Allah'a olan bağlılıkları, müminler için örnek alınması gereken bir durumdur. Bu ayet, Müslümanların ibadetlerinde acele ve ciddiyet göstermeleri gerektiğini hatırlatır; zira ibadet, Allah ile kul arasında derin bir bağ kurar ve bu bağın sürekliliği, müminlerin yaşamlarının merkezinde yer almalıdır.

Beyitte şair, manevî bir yolculuk ve teslimiyetin içsel bir çelişkisini anlatmaktadır. “Hitâb-ı fescüdûyu gûş idüp sücûdı ben” ifadesi, “Secdeye çağıran hitapları kulak verip, ben de secde ettim” anlamına gelir. Şair, Allah'a yaklaşma isteğiyle, secdeye çağıran ilahi hitaba kulak verir ve kendisi de secdeye kapanır. Bu, Allah'a teslimiyetin, insanın en yüksek hali ve içsel arayışıdır. Şair, secdeye kapanmasına rağmen, hala içindeki günahların ve hataların farkındadır. Şair, günahlarının farkında olduğunu kabul etmekle birlikte, yine de bir umutla, Allah'ın rahmetine sığınma dileğini ifade eder. Bu durum, insanın içsel çatışmasını ve hatalarının bilincinde olmasına rağmen yine de affa ve merhamete olan inancını simgeler. Beyitte genel olarak, insanın Allah'a yönelmesinin ve secde etmesinin yanı sıra, içsel bir çelişki yaşadığı, günahlarının farkında olsa da yine de Allah'ın rahmetine ve affına sığındığı bir durum anlatılmaktadır. Şair, manevî yolculuğunda hem teslimiyetin hem de içsel hesaplaşmanın varlığını dile getirir:

Hitâb-ı **fescüdûyu** gûş idüp sücûdı ben

Nice gümrâhlar ser çekdi hâlâ ben didüm illâ (G. 242/3)

(Fescüdû hitabına kulak verip, ben de secde ettim, nice yolunu kaybetmişler baş kaldırdı, ben hala sadece (Allah) dedim.)

2.5.1.5. Fezkurûnî/ Ezkurkum

“Beni anın ki ben de sizi anayım.” (Bakara, 2/152)

“Ezkurkum” ifadesi, Bakara Suresi’nin 152. ayetinde geçmektedir. Bu ayet, “Fezkurûnî” ifadesinin bir parçasıdır ve ayetin tamamı şu şekildedir: “Beni anın (fezkurûnî), ben de sizi anayım. Şükredin, bana nankörlük etmeyin.” (Bakara, 2:152) Bu, Allah’ın kullarına yönelik bir çağrıdır. Müslümanlar, hayatları boyunca Allah’ı hatırlamalı, O’na yönelmelidirler. Bu anma, dua, ibadet ve zikir yoluyla gerçekleştirilir. Ayette Allah’ın “ben de sizi anayım” ifadesi, Allah ile kulları arasındaki karşılıklı ilişkiyi ifade eder. Yani, kullarının Allah’ı hatırlaması, O’nun da kullarını hatırlamasına neden olur. Bu, Allah’ın rahmetinin ve sevgisinin bir göstergesidir. Ayetin sonunda “Şükredin, bana nankörlük etmeyin” ifadesi, Allah’ın verdiği nimetlere karşı bir bilinç ve teşekkür etme çağrısıdır. İnsanlar, hayatlarındaki her türlü nimeti Allah’tan aldıklarını unutmamalıdır. Nankörlük, insanın Allah’a karşı olan sorumluluklarını ihmal etmesine yol açabilir.

Şair, insanın en iyi ameli olarak Allah’ın zikrini yapmasını öğütler. Allah’ın ismini anmak, O’na yönelmek, her durumda ve her zaman O’na odaklanmak, en değerli ve hayırlı ibadetlerden biridir. Ayrıca, bu zikrin karşılığı olarak Allah da kulunu anar ve O’nun rızasını kazandırır. Beyitte genel olarak, şair, Allah’ın zikrinin insan hayatındaki yeri ve önemini vurgular. Allah’ın insanları zikretmesi, bir müjde ve sevgi göstergesidir. Şair, Allah’ı anmanın en yüksek amellerden biri olduğunu ve bu zikrin, Allah’ın kendisine de dönük bir hatırlatma olduğunu ifade eder:

“**Fezkurûnî**” didi “**ezkurkum**” o Mevlâ müte’âl

Zikr kıl Hak da seni zikr ide hayru’l-‘ameli (G. 243/3)

(‘Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim ’ dedi, yüce Mevlâ. Allah’ı zikret; zira Allah da seni hayırlı amellerle anacaktır.)

2.5.1.6. Hüve 'l-hayyü / lâ yemût

“O diridir.” (Bakara, 2/255)

“Hüve'l-hay” ifadesi, *Kur'an-ı Kerim*'de Allah'ın hayat sıfatını ifade eden bir kavramdır. Bu ifade, özellikle “Hüve'l-hay” şeklinde geçmeyebilir, ancak bu kavram Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'ın canlı, ebedi ve her an var olan bir varlık olduğunu vurgulamak için kullanılır. Allah'ın varlığının ve hayatının ebedi olduğunu ifade eder. Allah, her an var olan, varlıkların yaratılışını ve yaşamını sürdüren bir varlıktır. O, hiçbir zaman yok olmaz.

“Ölmez.” (Furkan, 25/58)

“Lâ yemût” ifadesi, Allah'ın varlığının ebedi ve mutlak olduğunu vurgulayan önemli bir kavramdır. Bu ifade, Allah'a olan inancı güçlendirir ve Müslümanların güvenini pekiştirir. İslam inancı, Allah'ın her an var olduğunu, O'nun ölmez olduğunu ve her şeyin O'na bağlı olduğunu belirtir. Bu nedenle, “lâ yemût” ifadesi İslamî düşüncede derin bir anlam taşır.

Bu beyitte şair, Allah'ın ebedi hayatını ve insanın ölüm anlayışını sorgular. “Hüve 'l-hay lâ yemût” ifadesi, Allah'ın hayat veren, ölümsüz ve ebedi olan varlık olduğunu vurgular. “Hay” (hayat) burada, Allah'ın ezeli ve ebedi hayatını ifade eder. “Lâ yemût” ise, “ölmez” anlamına gelir, yani Allah'ın varlığı her daim sürekli ve O'nun hayatı sonsuzdur. Şair burada, sabırlı bir şekilde Allah'ın ebedi hayatını anlamaya çalışırken, bu dünyadaki ölümün ne anlama geldiğini sorgular. “Yakîn bil hay nedür mevtâ nedür” kısmı, “hayatın gerçek anlamı nedir, ölümün gerçek anlamı nedir” şeklinde çevrilebilir. Burada, şair hayat ve ölümün hakikatine dair derin bir sorgulama yapar. Ölümün ve hayatın ruhsal, manevî boyutlarının ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Şair, burada Allah'ın ebedi hayatına dikkat çeker ve insanın ölüm ile ilgili algılarının sınırlı olduğunu, gerçek hayatın ve ölümün yalnızca Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu ifade eder. Bu beyitte, hayatın ve ölümün esas anlamının, Allah'ın iradesiyle ve takdiriyle şekillendiği anlatılmaktadır:

He hüve 'l-hay lâ yemût Sabrîyâ

Ye yakîn bil hay nedür mevtâ nedür (G. 70/14)

(O, diridir, asla ölmez, ey Sabrî; gerçekten hayat nedir, ölüm nedir, bunu bil.)

2.5.1.7. Kul hüva'llâhü ahad

“O Allah'tır, bir tektir, de.” (İhlas, 112/1)

“Kul Hüve'llahu Ahad” ayeti, *Kur'an-ı Kerim*'in İhlas Suresi'nin (112. sure) ilk ayetidir. Bu ayet, Allah'ın birliğini ve ebediliğini ifade eder. Bu ayet, İslam'ın temel taşı olan tevhid inancının özünü içerir. Tevhid, Allah'ın birliğini kabul etmek ve bu inançla yaşamaktır. İslam dininde Allah'a yalnızca bir varlık olarak inanmak, tüm dinî anlayışın merkezindedir. “Kul Hüve'llahu Ahad”, bu inancı en özlü şekilde ifade eder. İslam dininin temel inanç esaslarından biri olan tevhid inancını ifade eden önemli bir ayettir. Bu ayet, Allah'ın birliğini ve benzersizliğini vurgular. İhlas Suresi, inananlar için derin bir anlam taşır ve bu sure aracılığıyla Müslümanlar, Allah'a olan inançlarını pekiştirir. Bu nedenle, “Kul Hüve'llahu Ahad” ayeti, İslam inancının temel taşlarından biri olarak büyük bir öneme sahiptir.

Beyitte şair, Allah'ın birliğine ve peygamberlerin özel bir duruma işaret eder. “Kul hüva 'llâhü ahad” ifadesi, “Ben O'yum, Allah tektir” anlamına gelir ve burada şair, Allah'ın birliğine ve tekliğine vurgu yapar. Bu ifade, İslam'da “Allah'tan başka ilah yoktur” anlamına gelen bir tevhid inancını simgeler. Şair, Allah'ın mutlak birliğini vurgularken, bunun insanlar ve peygamberler tarafından da kabul edilen bir hakikat olduğunu belirtir. “Evşâf-ı ruhun” kısmı ise, kişinin ruhunun özelliklerini, manevî ve ilahi vasıflarını ifade eder. Burada, şair, bir insanın ruhunun ilahi bir yüceliğe sahip olduğuna ve bu ruhsal özelliklerin Allah'ın birliğini anlamada önemli bir yer tuttuğuna dikkat çeker. Diğer yandan, “İsm-i pâkûnize ey şâh peyamber didiler” ifadesi, “Peygamberler senin kutsal ismini söylediler, ey şâh” anlamına gelir. Burada şair, peygamberlerin Allah'a olan teslimiyetlerini ve O'nun yüce isminin kutsallığını dile getirir. “Şâh” burada, şairin Allah'a hitap ettiği bir kelime olup, O'nu yüce ve mutlak bir hükümdar olarak tanımlar. Beyitte, Allah'ın birliği ve kutsallığı, peygamberlerin de tanıklığıyla pekiştirilir. Peygamberlerin sözleri ve öğretileri, Allah'ın mutlak birliğine dair birer delildir. Şair, insanın manevî yükselişinin, Allah'ın birliğini kabul etmekle mümkün olduğunu ifade eder:

Kul hüva'llâhü ahad oldu çün evşâf-ı ruhun

İsm-i pâkûnize ey şâh peyamber didiler (G. 82/2)

(O Allah'tır ve tektir''; senin ruhunun vasıfları oldu (tüm ruhunla Allah'ı birledin), ey şâh tertemiz ismine peygamber dediler.)

2.5.1.8. Küllu men 'aleyhâ fân

“(Yer) üzerinde bulunan her şey yok olacaktır.” (Rahman, 55/26)

“Küllu men 'aleyhâ fân” ifadesi, Rahman Suresi'nin 26. ayetinde geçen Arapça bir ifadedir. Türkçeye, “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir” ya da “Yeryüzünde bulunanların hepsi yok olacaktır” şeklinde çevrilebilir. Bu ayet, dünyanın ve içindeki her şeyin geçici olduğunu, bir gün her şeyin sona ereceğini ifade eder. İnsan, doğa ve tüm varlıklar bir süre sonra yok olacaklardır. Bu ayetle vurgulanan anlam, dünyada var olan hiçbir şeyin kalıcı olmadığı; yalnızca Allah'ın baki, yani sonsuz olduğudur.

Beyitte, şair dünya ve onun geçiciliğine dair derin bir öğüt verir. Her şeyin faniliği vurgulanır; yani, dünya üzerindeki her şey geçicidir ve zamanla yok olacaktır. “Sivâ” burada dünya hayatını temsil eder. Şair, bu geçici dünyaya olan sevgiden vazgeçmeyi öğütler. Ey Sabrî, dünyadaki sevgilerden, arzularından ve tutkulardan sıyrılmak gerektiği ifade edilir. Gerçek aşk ve sadık sevgi, geçici ve yüzeysel olandan çok daha derindir, diyen şair, insanları dünya sevgisinin ötesine geçmeye davet eder:

Çü küllu men 'aleyhâ fân esrârını bildünse

Muhabbet eyleme ey Sabrî bu hubb-ı sivâdan geç (G. 43/5)

(Ey Sabrî, mademki “onun üzerinde (dünyada) bulunan her şey fanidir” sırrını bildin bu masiva sevdasına olan aşkı terk et, buna muhabbet besleme.)

2.5.1.9. Hâzihi cennâtü 'Adnin

“Bunlar Adn cennetleridir, ebedî kalmak üzere girin buraya.” (Zümer, 39/73)

Ayette geçen “Adn cennetleri,” ebedi ve sürekli olan cennet bahçelerini ifade eder. “Adn” kelimesi, “kalmak” veya “daimi” anlamına gelir. Bu, cennetteki nimetlerin kalıcı ve sürekli olduğunu vurgular. Müslümanlar, bu cennetlerde sonsuza dek kalacakları umuduyla yaşamlarını düzenlerler. Bu ayet, cennet yaşamının ne kadar değerli olduğunu ve takva sahibi olmanın önemini bir kez daha hatırlatır. Müslümanlar, bu cennetlere ulaşmak için yaşamlarını Allah'ın emirlerine uygun şekilde düzenlemeli ve iyi ameller işlemelidirler.

Adn Cenneti, Kuran’da belirtilen cennetlerden biridir ve sonsuz nimetlerin, huzurun ve güzelliklerin bulunduğu yerdir. Şair, burada Allah’ın rahmetine ve cennete layık bir hitapta bulunuyor, bu hitabın güzelliklerin bir yansıması olduğuna işaret ediyor. Genel olarak, cennet ve onun güzellikleri, doğal imgelerle tasvir edilmekte, taze ve saf bir güzelliğin yansıması olan cennet tasviri yapılmaktadır. Bu beyit, cennetin ne kadar mükemmel, huzur ve güzellik dolu bir yer olduğunu ve oraya layık olmanın değerini anlatır. Şair, bu derecedeki güzellik tasfirinin ancak Hz. Muhammedin kabri için yapılabileceği söylemektedir:

Hitâb-1 **h zihi cennâtü ‘Adnin** ravzana lâyık

Kub r-1 g lşen nde nev açılmış gonce-i femsin (G. 194/4)

*(Bu Adn Cennetidir, hitabı senin bah ene (ravza-i mutahharana) layıktır;
g l bahçesi (gibi) kabrinde yeni açmış g l gibisin.)*

2.5.1.10. K l / belâ

K l  belâ: ‘‘Evet, dediler.’’ (Araf, 7/172)

‘‘K l  belâ’’ ifadesi, Araf Suresi’nin 172. ayetinde geçmektedir. Ayetin tam metni ve anlamı şöyledir: ‘‘Hani Rabb’in,  demoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini alıp onları kendilerine karşı şahit tutmuştu. 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da: 'Evet, şahit olduk' demişlerdi. (Bu,) kıyamet gününde: 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir.’’ (Araf, 7:172)

Ayette, Allah’ın  demoğullarıyla yaptığı bir ahit ve onların O'na olan tanıklığını vurgulayan bir olaydan bahsedilmektedir. Bu olay, Allah’ın kullarına olan rabliğini hatırlatmak amacıyla gerçekleşmiştir. ‘‘K l  belâ’’, ‘‘Evet, şahit olduk’’ anlamına gelir. Burada, Allah’ın ‘‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’’ sorusuna insanların verdiği olumlu bir yanıtı ifade eder. Bu durum, insanların Allah’a olan inanç ve bağlılıklarının bir ifadesidir. İnsanların yaratılmadan önceki bir dönemde Allah’a tanıklık ettiklerini ve bu durumun, kıyamet gününde onların aleyhine bir delil teşkil etmemesi için olduğunu vurgular. İnsanlar, bu ahitle sorumlu olduklarını unutmamalıdır. Bu, bireylerin dünya hayatındaki davranışlarıyla ilgili bir sorumluluk taşımalarını sağlar. Ayetin sonunda, insanların kıyamet günü ‘‘Biz bundan habersizdik’’ dememeleri için bu tanıklığın

yapıldığına işaret edilmektedir. Yani, ahiret hayatında insanlar, yaptıkları seçimlerden ve inançlarından dolayı sorgulanacaklar.

Şair, Allah'ın kudreti ve varlığına dair her türlü biçimde insanın bir elinin bulunduğundan bahsederken, aslında bu elin en başta, insanın ‘‘kâlû belâ’’da verdiği sözle mevcut olduğunu ifade eder. Yani insan, ruhsal düzeyde Allah'a ‘‘Evet, sen bizim Rabbimizsin’’ diyerek bir anlamda varlıkla ilgili doğru yolu kabul etmiştir. Bu ‘‘belâ’’nın, insanların tüm söyledikleri, inançları ve davranışlarıyla birleşerek, Allah'a olan sadakatlerini gösteren bir iz olduğunu anlatır. Beyitteki ikinci kısımda ise ‘‘kim ki didi ise ger kâlû hitâbında beli’’ ifadesi, insanın söylediklerinin ve içsel inançlarının, ‘‘kâlû belâ’’daki ilk teslimiyeti ve Allah'a verdiği sözle paralel olduğunu ima eder. Yani, bir insan dilinden ne söylüyorsa, aslında o, önceki ruhsal sözleşmesinin ve özündeki imanının bir yansımasıdır. Bu şekilde, Allah'a duyulan inanç, sözde ve fiilde kendini ortaya koyar. Bu beyitte şair, Allah katında kıymetli ve itibarlı olan kişileri tanımlamaktadır. ‘‘Kâlû belâ’’ ifadesi, ruhların ezelde Allah'a verdikleri sözle ilişkilidir. İslam inancına göre, Allah ruhları yarattığında onlara, ‘‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’’ diye sormuş, ruhlar da ‘‘Evet!’’ anlamına gelen ‘‘Beli’’ cevabını vermiştir. Bu beyitte, Allah'a o ilk sözde sadakat gösterenlerin, yani her daim Allah'ın emir ve rızasına uygun davrananların, Allah katında yardım görecekları ifade edilmektedir. Şairin vurgusu, kişinin Allah'a olan bağlılığını her durumda teyit etmesi gerektiği üzerinedir:

Hakda her vechle ol kimselerün vardur eli

Kim ki didi ise ger **kâlû** hitâbında **beli** (G. 243/1)

(Allah katında her şekilde o kimselerin eli (yardımı) vardır ki, onlar, kâlû belâ hitabında ‘‘Evet!’’ diyenlerdir.)

2.5.1.11. Lâ taknetû min rahmetillâh

‘‘Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin.’’ (Zümer, 39/53)

‘‘Lâ taknetû min rahmetillâh’’ ifadesi, Zümer Suresi'nin 53. ayetinde geçmektedir ve Türkçeye ‘‘Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin’’ şeklinde çevrilir. Bu kısa ifade, insanlara Allah'ın merhametinin genişliği ve affediciliği konusunda büyük bir müjde sunar. Bu ayet, günah işlemiş, hata yapmış ve belki de hatalarıyla başa çıkamayacağını düşünen insanlar için bir umut kaynağıdır. İnsan, zaman zaman yanlış yapabilir, haddi

aşabilir, hatalara düşebilir. Ancak Allah, bu ayette tüm kullarına, ne kadar büyük günah işleseler de tövbe kapısının açık olduğunu ve Allah'ın rahmetine sığınmaları gerektiğini hatırlatır. Ayet, günahları ne kadar büyük olursa olsun, tövbe etmek isteyen her insan için umut ışığıdır. Kimi zaman insan, hatalarının büyüklüğü sebebiyle kendisini affedilmez hissedebilir; fakat bu ayetle Allah, insanlara şöyle seslenir: Ümitsiz olmayın, çünkü Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatır. Bu ayet, tövbe etmeyi, pişmanlık duymayı ve Allah'a yönelmeyi teşvik eder. İnsanın yeryüzündeki hataları, Allah'ın rahmetinin yanında küçük kalır. Yeter ki kul samimiyetle Allah'a dönsün, pişmanlık duysun ve O'ndan af dilesin.

Beyitte şair, sabrın ve Allah'ın rahmetine olan güvenin önemini vurgular. Şair, sabırla bu ayeti hatırlamanın, Allah'a olan güveni pekiştireceğini belirtir. Çünkü Allah'ın rahmeti her şeyin ötesindedir ve kul, ne olursa olsun O'nun rahmetinden ümidini kesmemelidir. "Hüceetdür sana" ifadesiyle, sabır ve ümit etmenin bir delil olarak kabul edileceğini anlatır. Allah'ın rahmetine güvenmek, Allah'ın vaadinin doğru olduğuna iman etmek, kişinin manevî hayatında bir delil ve referans olur. Şair, bu beyitte sabrın, Allah'a olan inanç ve güvenin bir sonucu olduğunu, bunun da kişiyi doğru yola ileteceğini ifade eder:

Âyet-i lâ taknatûyı Sabrîyâ hıfz eyle kim

Rahmet-i Hakk'ı dilerse işte hüceetdür sana (G. 3/5)

(Ey Sabrî Lâ taknatû ayetini ezberle çünkü Rahmet-i Hakk'ı istersen, işte bu senin için delildir.)

Tağlar gibi bende yığıldı günâh

Yine senden kesmem ümîdüm ey şâh

Didü lâ tekmatû min rahmetillâh

Affımı umarum mutlakâ yâ Rab (İ. 26/2)

(Ey Şah günahlar etrafımda dağlar gibi birikti, ama yine de senden ümidimi kesmem. Yüce Rabbim "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin" dedi ve gönülden affımı dilerim.)

2.5.1.12. Lem Yekûn Küfven Ahad

Hiçbir şey, O 'nun dengi (ve benzeri) değildir." (İhlas, 112/4)

Bu ifade, Allah'ın eşi benzeri olmadığını, O'nunla kıyaslanabilecek hiçbir varlık bulunmadığını belirtir. İslam inancına göre Allah, tüm sıfatlarıyla benzersizdir; yaratılmış olan hiçbir varlık Allah'a benzetilemez, O'na denk tutulamaz. Bu ayet, Allah'ın mutlak kudretini, yüceliğini ve her türlü ortaklık, denk veya benzerlikten münezzeh olduğunu vurgular. İslam'da Allah, yaratılmış hiçbir şeye benzemeyen bir varlıktır. Allah'ın gücü, bilgisi, kudreti gibi sıfatları yalnızca O'na özgüdür ve yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla kıyaslanamaz. Bu ayet, insanları Allah'a tamamen teslim olmaya, sadece O'na güvenip yalnızca O'na ibadet etmeye çağırır. Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğunu idrak etmek, iman eden bir kişinin Allah'a olan sevgisini, saygısını ve güvenini artırır.

Bu beyitte şair, Allah'ın yüceliğini ve eşsizliğini dile getirir. “Lem yekûn küfven ahad şânuna geldi cânâ” ifadesi, “Hiçbir kimse, O'nun şânına denk olamadı” anlamına gelir. Şair, Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü öylesine vurgular ki, hiçbir varlık O'nun yüceliğine ulaşamaz, hiçbir şey O'na denk olamaz. Burada, şair Allah'ın varlığının ezeli olduğunu, yani başlangıcı olmayan bir varlık olduğunu ifade eder. Allah'ın zâtı ve varlığı her türlü eksiklikten, kirden ve lekeden uzak, saf ve kutsaldır. Beyitte, şair Allah'ın ebedi ve eşsiz varlığını vurgular. O'nun yüceliği o kadar büyüktür ki, hiçbir varlık ona yakın olamaz ve O'nun zatı her türlü kusurdan arıdır. Bu, Allah'ın mutlak üstünlüğünü ve saf, temiz varlığını anlatan bir beytidir:

Lem yekûn küfven ahad şânuna geldi cânâ

Zât-ı pâkûn ezeli cümle mutahhar didiler (G. 82/4)

(Ey can, O'nun şânına (yüceliğine) ‘hiçbir şey, O'nun dengi (ve benzeri) değildir’ (ayeti delil olarak) geldi. O'nun ezeli temiz zatına herkes tertemiz dedi.)

2.5.1.13. Lâ Ya'lemü Gayb

“Allah'tan başka kimse gaybı bilmez.” (Neml, 27/65)

“Lâ ya'lemü'l-gayb” ifadesi Arapça kökenli bir deyimdir ve “gaybı (gizli olanı) kimse bilemez” anlamına gelir. İslam inancında “gayb” kelimesi, insanlar için gizli, bilinmeyen şeyler anlamında kullanılır. Bu deyim ise gayb bilgisine, yani gelecekte olacak olaylara, gizli gerçeklere ve Allah'ın ilminde olan sır bilgilere yalnızca Allah'ın vakıf olduğunu ifade eder. İslam inancına göre Allah, geçmiş, geleceği, görünmeyeni ve bilinmeyeni her yönüyle bilir. Kullara ise sınırlı bilgi verilmiştir ve insanlar Allah'ın

dilediği kadar bilgiye sahip olabilir. “Lâ ya’lemü’l-gayb” ifadesi, Allah’tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini vurgular. Bu, *Kur’an-ı Kerim*’de çeşitli ayetlerle desteklenmiştir.

Beyitte, şair, kendisinin ve topluluğunun yüksek bir manevî statüye sahip olduğunu ifade eder. “Biz zübde-i nâcî’yüz asıl ümmet-i mahmûd” ifadesi, “Biz, nâcî (kurtulmuş olan) bir topluluğun özüyüz, asıl ümmet-i Mahmud’uz” anlamına gelir. Burada “zübde” kelimesi, bir şeyin özünü, en değerli kısmını ifade eder. Şair, kendi topluluğunun, kurtulmuş ve doğru yolda olan, Allah’ın rızasına eren bir topluluk olduğunu ifade eder. Aynı zamanda, “ümmet-i Mahmud” ifadesi, Hz. Muhammed’in (sav) ümmetini simgeler, bu da topluluğun doğru yolda olduğunu ve kurtuluşa erdiğini belirtir. Diğer yandan, “Lâ ya’lemü gayb Hakk ‘alîm merd-i şahîhüz” kısmı, “Allah’ın gaybı bilmesi dışında hiçbir insan, gerçek bilgiyi bilemez” anlamına gelir. Burada şair, yalnızca Allah’ın gaybı (geleceği, gizli olanı) bildiğini ve insanların bu konuda hiçbir kesin bilgiye sahip olamayacağını ifade eder. “Hakk” Allah’ı, “alîm” ise O’nun her şeyi bilen sıfatını belirtir. “Merd-i şahîhüz” ifadesi de, “gerçek bilgiye sahip insan” anlamına gelir, fakat bu gerçek bilgi ancak Allah’ın bilgisiyle kıyaslanabilir. Beyitte, şair, kendi topluluğunun manevî gücünü ve yüceliğini dile getirirken, insanların Allah’ın bilgisi dışında hiçbir şeyin mutlak bilgisini sahip olamayacağını vurgular. Her şeyin en doğru bilgisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu anlatır:

Biz zübde-i nâcî’yüz asıl ümmet-i mahmûd

Lâ ya’lemü gayb Hakk ‘alîm merd-i şahîhüz (G. 92/3)

(Biz, Nâcî (kurtulmuş olan) bir topluluğun özüyüz, asıl ümmet-i Mahmud’uz, “Allah’tan başka kimse gaybı bilmez.” Hak her şeyi bilendir (biz ise buna) şahid insanlarız.)

2.5.1.14. Len Terânî

“Beni (asla) göremezsin.” (Araf, 7/143)

“Len terânî” ifadesi, Araf Suresi’nin 143. ayetinde geçmektedir. Ayetin tam metni şu şekildedir: “Musa, (Allah ile) olan randevusuna geldiği zaman, Rabbini istedi. Allah, ‘Sen Beni asla göremezsin; fakat şu tepeye bak, orada ne varsa, onu görebilirsin. Eğer orada durursan, eğer benim bir tecellim olursa, beni görebilirsin.’ Musa, Rabbi’nin

tecellisini görünce, orada bayıldı. Kendine geldiğinde, ‘Sana tevbede bulundum ve ben, Müslümanların ilkiyim’ dedi.’(Araf, 7:143)

Hız. Musa’nın Allah’ı görmek istemesi, onun O’na olan derin bağılılığını ve merakını gösterir. Ancak Allah, “Len terânî” yani “Beni asla göremezsın” diyerek, insanların O’nun gerçekliğini doğrudan görmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Bu, Allah’ın yüceliğinin ve benzersizliğinin bir ifadesidir. Allah, Musa’ya bir tepeyi göstermekte ve eğer orada bir tecelli olursa, onu görebileceğini söylemektedir. Bu, insanlara Allah’ın yaratışındaki işaretleri ve delilleri düşünmeleri için bir fırsat tanıyan bir teşviktir. Allah’ın yaratma kudretinin ve güzelliğinin gözlemlenmesi, insanları O’na daha da yaklaştırabilir. Hız. Musa, Rabbi’nin tecellisini görünce bayılır. Bu, Allah’ın tecellisinin ne kadar güçlü olduğunu ve insanın bu tecelliye kaldırarak güçte olmadığını gösterir. Allah’ın yüceliği karşısında insanların acizliği, burada sembolik bir anlam taşır.

Beyitte, şair, Allah’ın kudretine ve sınırsız varlığına dair derin bir öğüt verir. Bu, Allah’ın kudreti karşısında insanın sınırlı algısının ötesinde bir hakikate işaret eder. Kur’an’da, Hazreti Buradaki “Cenâb-ı Bârî” ifadesi, Allah’ın yaratıcı ve mutlak kudretini simgeler. “Kimse bu gözle beni göremez, olmazsa celî” kısmı, “Kimse bu gözle beni göremez, ancak celî (açık) bir şekilde” anlamına gelir. Şair burada, Allah’ın özünün normal insan gözleriyle görülemeyeceğini belirtir. Ancak, Allah’ın yüceliği, kudreti ve hikmeti bazen açık bir şekilde (celî) kendini gösterir; bu, Allah’ın yaratılışındaki tezahürleri, doğanın her anındaki mucizeleri veya hikmetleridir. Şairin ifade etmek istediği şey, insanın sınırlı algısının Allah’ı tam anlamıyla idrak edemeyeceği, ancak Allah’ın kudretinin bazı yönlerinin açık bir şekilde görülebileceği gerçeğidir. Beyitte genel olarak, şair, insanın Allah’ı doğrudan görmesinin imkânsız olduğunu, ancak Allah’ın kudretinin ve varlığının yaratılışta açık bir şekilde görülebileceğini ifade eder. Bu, insanın Allah’ın yüceliği karşısındaki acizliğini ve O’nu tam anlamıyla kavrayamamasını vurgulayan bir derinlik taşır:

“Len terânî” didi Mûsâ’ya Cenâb-ı Bârî

Kimse bu gözle beni göremez olmazsa celî (G. 243/4)

(Cenab-ı Allah “Beni asla göremezsın” dedi Musa’ya. Tecellim olmazsa hiç kimse bu gözle beni göremez.)

2.5.1.15. Mâ-zâğ

“Muhammed’in gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı.” (Necm, 53/17)

“Mâ zâğ” ifadesi, Necm Suresi’nin 17. ayetinde geçer. Bu ayet, Hz. Muhammed’in (s.a.v) Allah’ın vahyini alırken gösterdiği sağlam duruşu ve sadakati anlatır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Mi’rac’da Allah’a olan yakınlığı esnasında ruhsal bir sebat ve irade göstermesiyle ilgilidir. Ayette geçen “mâ zâğ” ifadesi, “şaşmadı” veya “sapmadı” anlamına gelir ve burada Hz. Peygamber’in Allah’ın ayetlerini ve vahyini alırken ne bir tereddüt yaşadığını ne de bir hata yaptığını anlatır. Allah’ın ayetlerini gördüğü esnada, gözünün sapmaması, onun vahyi tam bir dikkatle ve imanla karşıladığını anlatır. Bu, onun peygamberlik görevini yerine getirirken gösterdiği sağlam iradeyi ve ruhsal gücü ifade eder. Ayette “sınırı aşmadı” ifadesi, Hz. Muhammed’in Allah’a olan bağlılığında aşırılığa düşmeden, tam bir ölçülülük içinde hareket ettiğini ifade eder. Mi’rac olayında, Allah ile olan yakınlık durumunda bile Peygamber Efendimiz’in itidalli duruşu, ona olan güvenin bir göstergesidir. O, Allah’ın kendisine gösterdiklerini büyük bir tevazu ve sabırla izlemiştir.

Şair, aşkın ve sevdanın kalpteki izlerini anlatır. Burada şair, aşkın imgesinin (hayali) zihninde bir iz bıraktığını, bu izlerin hafızasında kazanmış olduğunu ifade eder. “Levh-i hâtır” ise, gönül levhası olarak, insanın kalbinde bir yere kazınan anılar veya duygular anlamına gelir. Şair, geçmişteki bir sevgiliye duyduğu aşkı ve özlemi anlatır. Gözlerdeki izler, kalpteki derin hislerle bağlantılıdır. “Mâ-zâğ” ifadesi, “geçmişin izleri” veya “geçmişin hatıraları” anlamına gelir, burada şair, geçmişteki aşkın hâlâ gözlerinde ve kalbinde canlı kaldığını belirtir. Şair, aşka duyduğu sevgi ve özlemi, kalpte ve zihinde silinmez izler bırakan bir duygu olarak tanımlar. Geçmişteki aşk, zaman geçse de hafızada ve duygularda varlığını sürdürmektedir:

Hayal-i ‘aşkunı nakş ideli bu levh-i hâtırda

Silinmez hubbunuz hâlâ turur ey gözleri **mâ-zâğ** (G. 128/4)

(Aşkın hayalini bu gönül levhasına nakşedeli, aşkınız silinmez, hâlâ gözlerimde durur ey gözleri şaşmayan ve sınırı aşmayan.)

2.5.1.16. Nahnü kasemmâ

“(Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında) Biz taksim ettik.” (Zuhurf, 43/32)

Bu ayetle Allah, rızkın, servetin ve insanların dünya üzerindeki konumlarının O'nun tarafından taksim edildiğini, yani paylaştırıldığını vurguluyor. Ayette geçen “Nahnü kasemnâ” ifadesiyle, Allah'ın insanların rızıklarını, makamlarını, yeteneklerini ve toplumsal görevlerini belirlediği anlatılır. Dünya hayatındaki farklılıkların Allah'ın iradesiyle olduğuna işaret edilir. Bazı kişilere zenginlik, bazılarına fakirlik, bazılarına yüksek makamlar verilmiş; bu dağılım Allah'ın hikmetiyle gerçekleşmiştir.

Beyitte şair, Allah'ın takdiriyle insanın rızkının verildiğini ve dünyanın dertlerinin, zorluklarının aslında insanın ruhsal gelişimi için bir sınav olduğunu anlatır. “Rızkunı gönderiser nahnü kasemnâdan Hak” ifadesi, “Rızkını gönderirse, bizler O'ndan kesinlikle pay alırız” anlamına gelir. Burada şair, rızkın yalnızca Allah tarafından verildiğini vurgular ve her şeyin O'nun iradesine bağlı olduğunu hatırlatır. Allah, dilediği zaman rızkı gönderir ve bu rızkı almak, yalnızca Allah'a ait bir takdirdir. Şair, insanların dünya hayatındaki zorluklardan şikâyet etmelerinin aslında bir anlamı olmadığını sorgular. Eğer rızık Allah'ın takdiriyle verilmişse, o zaman her türlü dert ve sıkıntının da Allah'ın bir planı olduğunu kabul etmek gerekir. Şair, insanın dünya hayatındaki sıkıntılara karşı sabırlı olmasını ve Allah'ın her şeyin takdirini en iyi şekilde bildiğini unutmamasını öğütler. Rızık ve dertler Allah'ın iradesine bağlıdır, bu yüzden her şeyde bir hikmet vardır:

Rızkunı gönderiser **nahnü kasemnâdan** Hak

Ne içün dağdağa-i mihnet-i devrân didiler (G. 86/4)

(Hak, rızkınızı gönderip biz taksim ederiz, dediyse; niçin dünyanın sıkıntılarını ve dertlerini şikâyet ettiler?)

2.5.1.17. Nasru'n-minallâh ve Fethun Karîb

“Allah'tan yardım ve yakın bir fetih.” (Saf, 61/13)

“Fethun karîb” ifadesi, Saf Suresi'nin 13. ayetinde yer alır. Ayetin tam metni ve anlamı şöyledir: “Ve diğer bir şey daha var ki, onu çok seversiniz: Allah'ın size ganimetler vermesi ve sizi büyük bir fetih ile desteklemesi.” (Saf, 61:13) Bu, Allah'ın

müminlere, belirli bir zaman içinde, düşmanlarına karşı zafer ve ganimetler vereceğini müjdeler. Fetih, genel olarak bir şehir veya bölgenin ele geçirilmesi anlamında kullanılsa da, burada ruhsal ve manevî bir zaferi de ifade eder. Müminlere yönelik bir müjde olarak değerlendirilmelidir. Fetih, onların birlik ve beraberlik içinde hareket etmeleri, mücadele etmeleri ve Allah’a olan güvenlerini artırmaları sonucunda gelecektir. Dolayısıyla, bu ayet, müminlerin sabır ve azim göstermeleri gerektiğine işaret eder.

Beyitte şair, ilahi hikmeti ve Allah’ın kudretini dile getirir. “Yazar fethun karîb âyât-ı hüsnün” ifadesi, “Yazar, güzel ayetlerin yakın zaferini yazar” anlamına gelir. Burada “feth”, zafer ve başarı anlamına gelir, “âyât-ı hüsn” ise güzelliklerle dolu ayetlerdir. Şair, Allah’ın güzel ayetlerini yazmanın, yazarı bir zaferin yakın olduğuna işaret ettiğini belirtiyor. Beyitte genel olarak, şair, ilahi bilgilerin ve güzelliklerin, insanın elinden çıkmış olsa da, bunların sonsuz yayılması ve etkileşimi sadece Allah’ın kudretine ve takdirine bağlı olduğunu ifade eder. Bu, ilahi hikmet ve bilgiyi anlamamanın, insanın iradesinden çok daha büyük bir kudrete dayandığını anlatan derin bir öğüttür:

Yazar **fethun karîb** âyât-ı hüsnün

Okur lâkin ezel **nasru’n-minallâh** (G. 230/3)

(Güzelliğinin ayetleri fetih yakındır yazar, fakat ezelden yardımın Allah’tan olduğu okunur.)

2.5.1.18. Rahman/ İhlas Suresi

Rahman Suresi; çoğunluğun görüşüne göre Mekke döneminde nâzil olmuştur. İbn Mes‘ûd ve Mukâtil’den gelen bazı rivayetlerde Medine’de indiği belirtilmişse de muhteva ve üslûbu dikkate alındığında Mekke döneminde indirilen sûrelerle benzerlik gösterdiği anlaşılr. Adını ilk âyette geçen “rahmân” kelimesinden alır. Sûrenin hemen hemen tamamında ilâhî rahmetin yansımalarından söz edildiği için bu adlandırma aynı zamanda içeriğiyle uygunluk gösterir. Yetmiş sekiz âyet olup fâsılları iki âyette ۞, yedi âyette ۞, diğerlerinde ۞ harfleridir. Rahmân sûresinde ikil (tesniye) bir anlatış biçimi hâkimdir. Bunun sûrede otuz bir defa tekrar edilen, “Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?” meâlindeki hitabın insanlara ve cinlere yönelik olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Sûrenin baş tarafında insanın ve cinlerin yaratılışından söz edildikten başka (âyet 14-15) daha sonra da insanlara ve cinlere birlikte hitap edilir (âyet 31-36).

İhlâs Suresi, *Kur'an-ı Kerim*'in 112. suresidir ve dört ayetten oluşur. Mekke'de nazil olmuş olup, tevhid inancının özünü ifade eden en kısa ve en özlü surelerden biridir. Sure, Allah'ın birliği (tevhid), eşi ve benzeri olmaması, doğmamış ve doğurmamış olması gibi temel itikadi esasları açıkça ortaya koyar. Bu sure, İslam'da tevhid inancının en özlü anlatımlarından biri olarak kabul edilir ve birçok hadis-i şerifte faziletine vurgu yapılmıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), İhlâs Suresi'nin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu belirtmiş ve bu sureyi sıkça okumayı tavsiye etmiştir. Ayrıca, bu sureyi okumak Allah'ı anmanın en güzel yollarından biri olarak görülmüş ve birçok dua ve ibadette yer almıştır.

De ki: ‘‘O, Allah’tır, bir tektir, Allah Samed’dir. (Her şey O’na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.’’

“İhlâs” suresi, tevhid inancını ifade eder ve Allah'ın birliğini vurgular, saf ve samimi bir inancın sembolüdür. Diğer yandan, “Gâh hülyânuz” (bazen rüya halinde) ifadesiyle, şairin daha farklı, mistik bir hale girdiği anları anlatır. Rüya hali, bilinçaltının ve manevî dünyaların açıldığı bir dönemi simgeler. Bu durumda şair, Rahmân Suresi'ni okur. Rahmân suresi, Allah'ın merhametini, kudretini ve yaratıcı gücünü anlatır. Bu surede özellikle Allah'ın “Rahmân” ismi vurgulanır; yani her şeyin yaratanı ve en merhametli olanı olan Allah'a olan bağlılık dile getirilir. Her biri, kişinin ruhsal durumuna göre farklı bir içsel huzur ve aydınlanma sağlayan surelerdir. Yâsîn ve İhlâs sureleri, insanın ruhunu arındıran, ona gerçek anlamda huzur veren surelerdir; Rahmân Suresi ise Allah'ın rahmetine ve merhametine dair derin bir anlayış kazandırır:

Gâh ve'n-necm ile Yâsîn-i kübbrâ **İhlâs**

Gâh hülyânuz ile **sûre-i Rahmân** okuram

(Bazen Necm (suresi) ile Yâsîn-i Kübra ve İhlâs'ı okurum, bazen de rüya halinde, Rahmân sûresini okurum.)

2.5.1.19. Sakâhüm rabbühüm

Rabblersi, (onlara tertemiz bir içki) içirmiştir.’’ (İnsan, 76/21)

“Sakâhüm rabbühüm” ifadesi, İnsan Suresi'nin 21. ayetinde geçer ve “Rableri onlara içirir” veya “Rableri onlara (şerefli bir içecek) sunar” anlamına gelir. Bu kısa ama derin anlamlı ifade, Allah'ın cennet ehline olan özel ikramını ve yakınlığını anlatır. Bu ayet, cennetteki özel nimetleri, güzellikleri ve Allah'ın mümin kullarına olan ikramını tasvir eder. Dünyada zorluk ve sabırla Allah'a yönelen, O'nun rızasını kazanmaya çalışan müminlerin cennette karşılaşacakları nimetlerin güzelliği anlatılmaktadır. Bu ifadedeki içecek, cennetteki nimetlerin sembolüdür. Bu içecek, dünyadaki içeceklerden farklı, tertemiz, bozulmayan, güzel kokulu ve dünyadakilerle kıyaslanamayacak kadar özel bir içecektir. Ayette, Allah'ın doğrudan kendisinin ikram etmesinin belirtilmesi, cennet nimetlerinin yanı sıra Allah'ın kullarına olan özel ilgisini ve yakınlığını gösterir. Allah'ın bizzat kendisinin içecek sunması, kullarına verdiği değeri, onların sabırlarının ve samimiyetlerinin karşılıksız kalmayacağını gösterir. Bu ayet, dünya hayatında sabırla zorluklara göğüs geren, Allah yolunda gayret gösteren insanların nihayetinde Allah'ın ikramına ve sonsuz nimetlere kavuşacağını müjdeler.

Beyitte şair, manevî bir arayış ve teslimiyet halini dile getirir. “Şol sakâhüm rabbühüm câmım içmek isteyen” ifadesiyle, şair bir grup insanın, Allah'ın iradesine uygun olarak içki (burada manevî bir anlam taşır, dünya zevkleri veya tutkuları olarak da yorumlanabilir) içmek istemelerini dile getiriyor. Sakî, şarap sunan kişidir, burada ise bir sembol olarak, Allah'ın rahmeti ve iradesi doğrultusunda yaşayan kişileri simgeler.

“Terk-i dünyâ itsün olsun bende-i fermân-ı şeyh” kısmında ise şair, dünyayı terk etmek ve bir şeyhin öğretileri doğrultusunda yaşamak arzusunu ifade eder. Burada “bende-i fermân-ı şeyh” ifadesi, şeyhin (manevî bir liderin) öğretilerine tam anlamıyla teslim olmayı ve onun rehberliğinde bir yaşam sürmeyi temsil eder. Şair, dünyayı terk etmek ve yalnızca ruhsal bir yolculuğa çıkmak ister, bu da manevî bir arayışı ve dünyevi bağlardan sıyrılmayı simgeler. Beyit, dünyevi zevklerden, bağılıklardan ve arzulardan kurtulmayı, Allah'a ve şeyhin öğretilerine teslim olmayı, bir nevi manevî arınmayı dile getirir. Şairin burada ifade ettiği, dünyevi her şeyin ötesine geçip, manevî huzuru ve derinliği arama çabasıdır:

Şol **sakâhüm rabbühüm** câmım içmek isteyen

Terk-i dünyâ itsün olsun bende-i fermân-ı şeyh (G. 51/2)

(O sakîlerin, Rabb'lerinin buyruğuyla şaraplarını içmek isteyen, dünyayı terk etsin ve şeyhin buyruğuna köle olsun.)

2.5.1.20. Sübhâne'l-lezî esrâ

“Her türlü kusur, ayıp ve eksiklikten uzak olan O (Allah) yürüttü.” (İsra, 17/1)

“Sübhâne'l-lezî esrâ” ifadesi, İsrâ Suresi'nin ilk ayetinde geçmektedir ve “Gece yolculuğuna çıkaran (Allah) her türlü noksanlıktan uzaktır” anlamına gelir. Bu ayet, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) İsrâ ve Miraç mucizesine işaret eder. Ayet, Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü överek başlar ve Peygamber'in bir gecede Mescid-i Haram'dan (Kâbe) Mescid-i Aksâ'ya (Kudüs) götürülmesi olayını anlatır. İsrâ ve Miraç mucizesini işaret eden bir olaydır. Allah, Peygamber Efendimiz'i (sav) gece vakti Mescid-i Haram'dan alarak olağanüstü bir yolculukla Kudüs'e, Mescid-i Aksâ'ya ulaştırmış ve burada ona ilahi işaretler göstermiştir. Bu yolculuk sonrasında, Peygamberimiz'in göğe yükseldiği ve Allah ile özel bir buluşma gerçekleştirdiği Miraç olayı yaşanmıştır.

Beyitte, insanın akıl ve zihin kapasitesini kullanması gerektiği, fakat her şeyin nihayetinde Allah'ın kudreti ve bilgisiyle sınırlı olduğu anlatılır. Kişi, aklını kullanarak derin düşüncelere dalabilir, ancak en büyük sırların sadece Allah tarafından bilindiği gerçeğiyle yüzleşir:

Zâ zihin bâbın güşâd 'akl ur

Sîn sübhâne'l-lezî esrâ nedür (G. 70/6)

(Zihin kapısını aç, aklını kullan, sübhâne'l-lezî ayetinin esrarı nedir?)

2.5.1.21. Ve Lekâd Kerremnâ Benî Âdem'e

“And olsun biz Âdemoğullarına çok ikram ettik.” (İsra, 17/70)

Ayet, Allah'ın insanlara verdiği değer, onları onurlandırması ve üstün kılması ile ilgilidir. Allah, insanları diğer varlıklardan farklı ve üstün kılarak yaratmış; onlara değerli kılacak özel yetenekler, sorumluluklar ve nimetler bahşetmiştir. “Kerremnâ” ifadesi, “onurlandırmak, değer vermek” anlamına gelir. Ayette Allah, Âdemoğluna (insanoğluna) özel bir değer ve izzet verdiğini ifade eder. İnsanın yaratılışı ve sahip olduğu akıl, ruh ve bilinç gibi özellikler, ona diğer varlıkların üstünde bir konum kazandırır. İslam'da insanın saygınlığı, yaratılış itibarıyla en üstün varlıklardan biri olarak

görülmesindendir. Allah, insana çeşitli ulaşım ve hareket imkânları sunarak onu kara ve deniz üzerinde yolculuk yapabilme kabiliyeti ile donatmıştır. Bu, hem Allah'ın insana nimet ve kolaylıklar verdiğini gösterir hem de insanın doğaya uyum sağlayabilme ve onu kullanabilme yeteneğine işaret eder. İnsanın yaratılış itibarıyla değerli ve onurlu olduğunu, aynı zamanda sorumluluklarla yüklü olduğunu anlatır. İnsanın sahip olduğu güç ve imkânlar, Allah'ın ona birer lütfudur; fakat aynı zamanda bu, insanı daha sorumlu kılar. İnsanın üstünlüğü, sadece nimetlerden yararlanmasında değil; kendisine verilen akıl, irade ve sorumlulukları doğru şekilde kullanmasında yatar.

Şair, insanın değerini ve manevî olarak yüksekliğini vurgular. Aynı zamanda, insanın diğer varlıklardan üstün kılındığını belirten bir hadis-i şerife de atıfta bulunulmuş olabilir. Beyitte genel olarak, insanın yüceliği, kalbinin temiz tutulması ve kötü sözlerden kaçınılması gerektiği vurgulanır. Allah'a hizmet ve sevgi her şeyin üstündedir ve insanın kalbi sadece bu sevgiyle dolmalıdır:

Ve lekâd kerremnâ benî Âdem'e

Buyurdı ol Mevlâ cümle 'âleme

Hak için gönlünü bırakma gama

Vücûdunda ârâ diyenlerdenüz (İ. 97/6)

(Gerçekten, biz Âdemoğullarını yücelttik, O Mevlâ (Allah), tüm âleme bunu buyurdu, Allah için, gönlünü hiçbir kederle doldurma, kendinde ara diyenlerdeniz.)

2.5.1.22. Yasin Suresi

Adını ilk âyetini oluşturan iki harften almıştır. Hz. Peygamber tarafından bu adla anılmış, Buhârî ve Tirmizî'nin hadis kitaplarında da bu isim kullanılmıştır. Sûre, Kur'an'ın kalbi diye nitelendiren hadis rivayetine dayanılarak "kalbü'l-Kur'an" diye de adlandırılmış, ancak bu yaygınlık kazanmamıştır (Âlûsî, XXII, 522-523; İbn Âşûr, XXII, 191).

Bu beyitte şair, manevî huzursuzluğu ve kalbin sıkıntılarını anlatırken, çözüm önerisi olarak iki şey sunar. İlk olarak, "nâ-mizâc-ı hâtır" ifadesiyle, kişinin içsel huzursuzluklarını ve bozuk ruh halini dile getirir. Böyle bir durumda şair, kişinin dostunu gözünde canlandırarak onun yüzüne bakmasını tavsiye eder. Burada "dost" kelimesi, gerçek anlamda bir arkadaşın yüzü olabileceği gibi, aynı zamanda Allah'a yakın olan,

manevî bir dostu da ifade edebilir. ‘‘Sûre-i Yâsîn’’ ise, Kur'an'ın 36. suresi olup, özellikle sıkıntılı zamanlarda okunduğunda kalbi rahatlatan ve manevî huzur veren bir suredir. Şair, kalbi bozuk ve huzursuz olan kişiye bu manevî öğretileri, dostunun yüzünü ve Yâsîn suresini önererek içsel huzura ulaşmasını tavsiye eder:

Nâ-mizâc-ı hâtır oldunsa bu ‘âlemde eğer

Dost yüzün eyle temâşâ **sûre-i Yâsîn** oku (G. 209/2)

(Eğer bu dünyada gönlün bozulmuşsa, O zaman dostun yüzünü seyret ve Yâsîn suresini oku.)

2.5.2. Hadisler

Sözlükte ‘‘haber vermek’’ anlamına gelen hadis terimi, dinî literatürde Hz. Peygamber'in (sav) sözlerine, fiillerine ve onayladığı durumlara atıfta bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sav), kendi sözleri için hadis kavramını ilk kullanan kişidir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber (sav), bu terimin kendisinden sonra bir ıstılah olarak kullanılmasını ilke olarak belirlemiştir (Kandemir, 1997, s.27). Klasik edebiyatta dinî terimlerin temel kaynaklarından biri şüphesiz hadis-i şeriflerdir. Hemen her şair, az ya da çok, bu hadislerden istifade etmiştir. Bazı şairler, insanları dinî çerçevede eğitme amacı güderken, bazıları ise doğrudan tebliğ amacı taşımaksızın, geleneği sürdürmek adına dinî muhtevalı manzumeler kaleme almıştır. Ancak, her iki durumda da bu şiirleri bir tür tebliğ aracı olarak görmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber (sav), ‘‘Şiirin bir kısmı şüphesiz hikmettir.’’ buyurarak bu durumu desteklemektedir. Ayrıca, 140 hadis-i şerif kutsal bir dayanak olarak kabul edilmiştir (Kuzubaş, 2006: 127).

2.5.2.1. El fakru fahrî¹

Fakirlik övüncümdür.

Kelâmda mündemiç hikmetlere rağmen, hadis olmak itibariyle değerlendirilme imkânından uzaktır. Zira hadis ilmi otoriteleri rivayeti mevzû hadisler meyânında zikredegelmışlerdir. Doğruluğu tartışmalı olan bir hadis, daha çok tasavvufi kaynaklarda geçer. Kemal Paşazade ‘Risale fî şerhi’l hadisi’l fakru fahrî’ adıyla müstakil risale de yazmıştır.

¹ Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, C.2, s.80, Hadis No: 1833.

“El fakru fahri” hadisi, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) sözlerinden biridir ve genellikle “Fakirlik, benim iftiharım (şeref kaynağım)dır.” şeklinde ifade edilir. Hz. Muhammed, fakirliği bir şeref kaynağı olarak göstermektedir. Bu, fakirliğin bir öz olarak değerli olabileceğini, zenginliğin ise tek başına bir erdem olmadığını vurgular. İslam, zenginlik ve fakirlik arasında dengeyi kurarak, her bireyin topluma katkı sağlamasını ve ruhsal gelişimini teşvik eder.

Beyitte, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) duyulan derin sevgi ve bağlılık dile getirilmiştir. İlk mısradaki geçen “Fakr benim iftiharımdır” ifadesi, Peygamberimizin mütevazı yaşam tarzına ve dünya nimetlerine karşı zühd anlayışına işaret eder. Şair, bu manevî sırrı idrak eden ve onun yolundan gidenlere selam gönderir. İkinci mısradaki ise Peygamberimizin Allah'tan gelen gizli hakikatlere ve sırların özüne vakıf olduğu belirtilir. Bu, onun manevî üstünlüğünü ve Allah ile olan yakınlığını yüceltir. Beyitte kullanılan “esselâ” (selam olsun) hitabı, derin bir saygı ve hürmet ifadesidir. Tasavvufi bir bakışla bu beyit, Peygamberimizin hem zahiri hem de batını yönlerine hayranlık duyan bir bakış açısını yansıtır:

Esselâ ey **fakru fahrî** sırrına mazhar olan

Esselâ her bir hafî esrâra mahrem esselâ (G. 4/6)

(Selam olsun, “Fakirlik benim iftiharımdır.” sırrına eren kişiye. Selam olsun, gizli sırların tümüne mahrem olana, selam olsun.)

2.5.2.2. Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyf'illâ Zulfikâr²

Ali'den başka yiğit, Zulfikâr'dan başka kılıç yoktur.

“Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyf 'illâ Zulfikâr” hadisi, İslam tarihinde Hz. Ali'nin (r.a) cesareti ve kahramanlığına atıfta bulunan önemli bir sözüdür. Bu söz, “Ali'den başka yiğit, Zulfikâr'dan başka kılıç yoktur” anlamına gelir. Hadis, Hz. Ali'nin cesaretini ve kahramanlıklarını vurgular. Ali, İslam'ın ilk dönemlerinde birçok savaşta ve çatışmada önemli bir rol oynamış ve düşmanları karşısında gösterdiği cesaretle tanınmıştır. Bu hadis, onun bu niteliklerini onurlandırır. Zulfikâr, Hz. Ali'nin ünlü kılıcıdır. Bu kılıç, hem sembolik hem de pratik anlamda büyük bir öneme sahiptir. Zulfikâr, İslam savaşlarında Hz. Ali'nin düşmanlarıyla mücadelesinin bir sembolü olarak kabul edilir ve cesaretin,

² İbnül Esir, *El Kâmil Fittarih*, C.2, s.154.

adaletin ve kararlılığın temsilcisi olarak görülür. Özellikle Şii İslamında Hz. Ali'nin özel konumunu ve İslam tarihindeki önemini pekiştirir. Ali, hem İslam toplumu için hem de onun liderliği açısından önemli bir figürdür. Şii inancında, Ali'nin liderliği ve Halifeliği, onun bu nitelikleriyle doğrudan ilişkilidir:

Beni ‘ayb eylemen yâ hû gezersem eşkiyâ-meşreb

Kabul itdüm kalender râhını çün **lâ-fetâ** meşreb (G. 23/1)

(Eğer eşkiya tabiatlı gibi dolaşırsam beni ayıplama, çünkü ‘lâ fetâ’ meşrebine uygun olarak kalender yolunu kabul ettim.)

2.5.2.3. Küntü kenzen³

*Ben bilinmeyen **bir hazine idim**. Tanınmak istedim. Bunun için de bir varlık yarattım ve onlara kendimi tanıttım, onlar da beni bilip tanımış oldular.*

“Küntü kenzen” ifadesi, Allah’ın varlığının, sıfatlarının ve isimlerinin başlangıçta insan tarafından bilinmediğini, yalnızca O’nun kendi katında gizli olduğunu ima eder. “Gizli hazine,” Allah’ın ilahi güzelliklerini ve kemal sıfatlarını simgeler. Allah’ın, mahlûkatı yaratmasının amacı, yarattıklarının O’nu tanınması, sevmesi ve O’na yönelmesidir. Bu ifade, insanın yaratılış amacının Allah’ı tanımak ve bu tanımadan doğan marifet ile manevî bir derinliğe ulaşmak olduğunu gösterir.

Bu beyitte şair, tasavvufi bir anlam taşıyan derin bir öğretiyi ifade etmektedir. “Küntü kenz esrârına mahrem kılur sâlikleri” ifadesi, “Ben, sırların hazinesiyim; sâlikleri buna mahrem kılarım” anlamına gelir. Burada şair, kendisini Allah’ın sırlarının saklandığı bir hazine olarak tanımlar. “Sâlikler” ise tasavvuf yolunda ilerleyen, manevî bir yolculuğa çıkan kişilerdir. Şair, bu kişileri kendisinin ve sırrının mahremi kılacak bir yer olarak tanımlar, yani onları içsel bilgiye ve Allah’ın sırlarına yaklaştıracak, onlara rehberlik edecek bir konumda görür. Beyitte genel olarak, şairin, manevî yolculuğun içsel sırlarına vakıf olma ve bu sırları sâliklere (yolculara) öğretme amacını taşıdığı anlaşılmaktadır. Tasavvufun derinliklerine inmiş ve Allah’ın hikmetlerine, sırlarına ermiş bir kişi olarak, şair, bu bilgileri paylaşmaya ve sâlikleri bu sırlara mahrem kılmaya çalışır. Bu beyitteki ana tema, aşk ve bilgi yolculuğunun sırlara dair keşifler yapma sürecidir:

³ Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, C.3, s.311. Hadis No: 2016.

Küntü kenz esrârına mahrem kılur sâlikleri

Keşf ider sırrı hâyıktan hemân ‘irfanı şeyh (G. 51/3)

(“Ben gizli bir hazine idim” sırrına, sâlikleri mahrem kılar. Şeyh, derhal o perde arkasındaki sırları keşfederek irfanı ortaya çıkarır.)

2.5.2.4. Li-ma’allâh⁴

Benim Allah ile öyle anlarını olur ki ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir.

İslam literatüründe genellikle tasavvufî kaynaklarda rastlanır. Ancak, bu söz sahih hadis kaynaklarında doğrudan bir hadis olarak geçmez. Bu ifade daha çok tasavvufî bir anlayışı veya Allah’ın mutlak varlığını ve ezeli birliği anlatan sembolik bir anlatımı temsil eder. Tasavvufî yorumlarda “Li-ma’allâh” ifadesi, Allah’ın ezeli varlığına işaret eder. Allah, zaman ve mekândan bağımsız olduğu gibi, yaratılıştan önce de vardır ve her an var olan, her şeyin yaratıcısıdır. Bu, Allah’ın mutlak birliğini ve zamansızlığını vurgulayan bir anlayıştır.

Bu beyitte şair, manevî bilgilere ve ilme dair derin bir anlam taşıyan bir öğretiyi ifade etmektedir. Şair burada, manevî bilgilerin derinliklerine inen bir kişiye hitap etmektedir ve o kişinin bu bilgileri öğrenip uygulayacağını ifade eder. Beyitteki temel tema, tasavvuf yolunun derin bilgisini ve Allah’a ait sırrı öğrenme sürecidir. Şair, manevî bilgilere ulaşan bir kişinin, yalnızca teorik bilgiyi değil, aynı zamanda Allah ile olan içsel bağlantıyı da kazandığını ifade etmektedir. Bu beyitte, manevî bir yolculuk, Allah ile birlikte bir sır keşfi ve bu sırların içsel anlamları üzerinde durulmaktadır:

Okurdun men’aref dersini elbet

Bileydün sırrını çün **li-ma’allâh** (G. 230/4)

(Allahla bereber olduğu sırrını bilseydin kesinlikle men ‘âref dersini okurdun ve böylece sırrı öğrenirdin.)

⁴ Sahavi, Makasudul Hasene, Hadis No: 937.

2.5.2.5. Lahmüke lahmî / Cismüke cismî⁵

“Etin, etimdir.”

“Cismin, cismimdir.”

“Lahmüke lahmî, cismüke cismî” şeklindeki ifadeler, Hz. Ali (r.a) ve Hz. Peygamber (s.a.v) arasındaki derin manevî bağıllığı anlatan, tasavvufta geçen sözlerdir. Bu ifade, “Etin benim etimdir, bedenim benim bedenimdir” anlamına gelir ve Hz. Ali’nin (r.a), Peygamberimiz (s.a.v) ile olan yakınlığını ve O’nun manevî yönüne olan bağıllığını simgeler. Ancak bu sözler, sahih hadis kaynaklarında doğrudan bulunmamakla birlikte daha çok manevî bir bağın, sevgi ve bağıllığın derin ifadesi olarak değerlendirilir.

Beyitte şair, İslam’ın en yüksek şahsiyetlerinden biri olan Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’i (s.a.v.) ve O’nun vücut ve ruhsal bütünlüğünü överek anlatmaktadır. “Hadîs-i lahmüke lahmî denildi şânına şâhun” kısmı, “Sana 'etinin etimdir' denildi, şânına bir padişah gibi” anlamına gelir. Burada, şair, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) yönelik bir sevgi ve övgüyle ifade kullanmaktadır. “Lahmüke lahmî” ifadesi, “etinin etimdir.” anlamına gelir; burada, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bedeni ve ruhunun birbirine öylesine bağlı olduğu anlatılmaktadır ki, adeta birbirinin bir parçasıymış gibi bir bütünlük oluştururlar. Bu ifadeyle, Peygamber Efendimizin yüksek ve kutsal statüsüne atıfta bulunuluyor. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’in (s.a.v.) üstünlüğü ve manevî yüksekliği vurgulanmaktadır. İlk mısradaki geçen “Hadîs-i lahmüke lahmî” ifadesi, Hz. Muhammed’in bedeni ve ruhunun birbirine ne kadar yakın ve özdeş olduğunu anlatan bir mecazdır. Peygamber Efendimiz, Allah’ın sevgilisi olarak, her yönüyle en yüksek kudrete ve güzelliğe sahip bir varlıktır. Bu ifade, onun fiziksel varlığının da manevî yüksekliğini simgelediği bir anlatımı içerir:

Hadîs-i **lahmüke lahmî** denildi şânına şâhun

Didi **cismüke cismî** Ahmed-i Muhtâr gördün mü (G. 256/4)

(“Etin benim etimdir” denildi, şânına bir padişah gibi. Gördün mü, “Cismin cismimdir” dedi Ahmed-i Muhtâr.)

⁵ Heysemi, Mecme’u’uz-zevaid, Hadis No: 14654.

2.5.2.6. Mûtü kable en temûtü⁶

“Ölmeden önce ölünüz.”

Tasavuf düşüncesinde nefsi terbiye sadedinde, neredeyse ilgili bahsin omurgasını teşkil eden bu kelam da hadis ilmi otoritelerince “hadis olmak itibariyle sabit değildir” şeklinde hükme bağlanmıştır. Bununla beraber, mana cihetiyle hikmet ifade eden bir sûfi kelamı olduğu da inkâr olunamaz.

“Ölmeden önce ölmek” ifadesi, insanın dünyevi tutkularını aşması, nefsini terbiye etmesi ve Allah’a yakınlaşması anlamında kullanılan sembolik bir ifadedir. Hadis, insanın nefis terbiyesine vurgu yapar. Nefs, insanı kötü arzu ve isteklere, dünyevi tutkulara yönlendirebilir. “Ölmeden önce ölmek,” nefsin kötülüklerinden arınmak, dünyevi isteklerden uzaklaşmak ve bunları aşmak anlamına gelir. Bu, ahlakî ve ruhsal bir temizlenme sürecidir.

Bu beyitte şair, insanın manevî yolculuğuna dair derin bir öğretiyi dile getirmektedir. “Kelâm-ı mûtü kable en temûtü sırrını fehm it” ifadesi, “Ölmeden önce ölümün sözünü anlamaya çalış” anlamına gelir. Burada şair, ölümü anlamının ve kabul etmenin önemine vurgu yapar. Ölüm, sadece fiziksel bir son değil, aynı zamanda manevî bir geçiştir. Şair, ölüme dair bilgi ve içsel anlayışa sahip olmanın, insanın ruhsal olgunlaşması için önemli olduğunu ifade eder. Beyitte genel olarak, ölümün ve sonrasındaki dirilişin önemli bir tema olduğu görülmektedir. Şair, ölmeden önce ölümün anlamını ve sırrını kavramanın, insanın ahiret hayatı ve manevî olgunluğu açısından büyük önem taşıdığına işaret etmektedir. Aynı zamanda, ölüm sonrası dirilişin, insan için bir müjde ve sevinç kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

Şair, ölümün anlamını ve ölümden önceki manevî bilgiyi keşfetmenin önemini vurgular. İlk mısra, “Kelâm-ı mûtü kable en temûtü” ifadesi, ölümden önce ölümü anlamayı ifade eder. Tasavvufta, gerçek anlamda “ölüm” kişisel bir benliğin, nefsin yok olmasıdır. Şair, bu derin sırrı keşfetmeye, yani nefsanî arzulardan sıyrılıp ruhsal anlamda ölmeden önce ölmenin gerekliliğine dikkat çeker:

⁶ Ali el-Kârî, el-Esrâru’l-Merfû’a, s.348, No.539.

Kelâm-ı mûtü kable en temûtü sırrını fehm it

Sana haşır neşirden vireler bir hüsn-i tebşiri (G. 260/5)

*(Ölmeden önce ölümün sırrını anla, sana dirilten, haşır ve neşirden bir
güzellik müjdesi verir.)*

2.6. DİNÎ VE İLMÎ MEKÂNLAR

İncelenen Sabrî Dîvânı'nda mekânların yoğunluğu çok fazla değildir. Ancak yine de çalışmanın bu bölümü Dinî Mekânlar ve İlmî Mekânlar olmak üzere iki alt başlıkla incelenmiştir.

2.6.1. Dinî Mekânlar

Sabrî, dîvânında dinî mekân adlarında sadece Ken'ân ve Kerbelâ'yı zikretmiştir. Bu dinî mekânlar acı ve hüznün en yoğun işlendiği ve yaşandığı coğrafyalar olarak öne çıkmaktadır. Kerbelâ ve Kenan, edebî ve dinî bağlamlarda derin acı, kayıp ve imtihan temalarını simgeleyen iki önemli mekândır. Kerbelâ, Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin zulme uğrayarak şehit edildiği yer olarak İslam tarihinde büyük bir yas ve matem merkeziyken; Kenan, Hz. Yakûb'un oğlu Hz. Yûsuf'u kaybedişi ve ona duyduğu derin hasretle anılır.

2.6.1.1. Ken'ân

Hz. Yakûb (a.s.)'ın memleketi olan Kenan, Filistin'deki Sayda ve Sur bölgeleri ile Suriye'nin bir kısmını kapsayan bir bölgedir. Bu bölge, Hz. Nûh (a.s.)'ın oğullarından ya da torunlarından biri olan Kenan'a izafeten bu adı almıştır. Klasik Türk edebiyatında ‘‘Pîr-i Ken'ân’’ ifadesiyle Hz. Yakûb, ‘‘Mâh-ı Ken'ân’’ veya ‘‘Şâh-ı Ken'ân’’ ifadeleriyle ise Hz. Yûsuf kastedilmektedir (Yeniterzi, 2010: 319).

Beyitte ‘‘Kenan ili’’ ve Yûsuf kıssasına atıfta bulunulmuştur. Kenan ili, Tevrat ve Kur'an'da anlatılan, Yakûb peygamberin ve onun oğullarının yaşadığı bölge olarak bilinir. Yûsuf, Yakûb'un en sevdiği oğludur ve kardeşleri tarafından kıskanılarak kuyuya atılmış, daha sonra Mısır'a köle olarak satılmıştır. Yıllar sonra Yûsuf, Mısır'da önemli bir mevkiye gelir ve ailesiyle yeniden birleşir. İlk mısrada, şair gençliğinde gördüğü ve hüznle andığı bir yeri ifade eder. Bu yer, gençliğin kaybolan güzellikleri ve geçen zamanın getirdiği hüznü simgeler. İkinci mısrada ise, şair, Yûsuf'un Kenan iline dönüşünü hatırlatır.

Yûsuf'un hikâyesi, zorlukların ardından gelen zaferi ve yeniden kavuşmayı temsil eder. Burada Yûsuf'un Kenan'a dönüşü, yeniden umut ve mutlu son ile özdeşleştirilir:

Gençlikde görüp ağlarum ol beyt-i hazîne

Üftâde olup Yûsuf-ı **Ken'ân**'a mücedded (G. 61/3)

(Gençliğimde görüp ağlarım o hazin köşeyi, düşmüş olup tekrar Kenan'ın Yûsuf'una.)

Yûsuf'un ayrılığına kavuşan sevdiklerinden söz eder. Bu, sevdiklerinin Yûsuf gibi zorluklar yaşadığını ve belki de birbirinden uzak düştüğünü ifade eder. Ayrılık, şairin sevdikleriyle yaşadığı zorlukları ve aralarındaki engelleri simgeler. Sevdiklerinin, tıpkı Kenan'da Yûsuf'un hasretini çeken Yakûb gibi olduğunu belirtir. Yakûb peygamber, Yûsuf'un kaybolmasının ardından uzun yıllar boyunca onun yasını tutmuş ve onun dönüşünü beklemiştir. Burada ‘‘pîr-i Kenan’’ ifadesi, Yakûb peygamberin yaşlılık ve hüznün içindeki halini temsil eder. Sevdiklerinin de benzer bir ayrılık ve hüznü yaşadığını belirtir. Kenan ili üzerinden, şairin sevdiklerine olan özlemi ve onların yaşadığı ayrılığın derin acısı Yûsuf kıssası ile anlatılır. Bu, hem kişisel bir hüznün hem de daha geniş bir manevî ve duygusal bağın ifadesidir:

İftirâk-ı Yûsuf'a vaslun olanlar sevdigüm

Sanasın beytü'l-hazende pîr-i **Ken'ân** oldılar (G. 67/2)

(Ey sevdiğim! Yûsuf'un ayrılığına kavuşanlar, sanırsın hazin evde Kenan'ın yaşlısı (Hz. Yakup) oldular.)

2.6.1.2. Kerbela

Kerbela, Bağdat'ın yaklaşık 100 km güneybatısında bulunmaktadır. İslam tarihinde, Hz. Hüseyin ve onun yakınları ile aile fertlerinin 10 Ekim 680 tarihinde Emevî Devleti tarafından topluca şehit edildikleri yer olarak ün kazanmıştır. Aynı zamanda, Hz. Hüseyin'in kabri de burada bulunmaktadır (Öz, 2022: 271). ‘‘Kerbela’’ kelimesi, İslam tarihinde büyük bir trajedi olarak bilinen Kerbela Vakası'na atıfta bulunur. Kerbela, 680 yılında Irak'ta, Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının, Emevi Halifesi Yezid'in ordusu tarafından katledildiği yerdir. Bu olay, özellikle Şii İslam'da büyük bir hüznün ve matem kaynağıdır.

Kerbela'yı kan gölüne çevirenlere selam gönderilir. Bu ifade, Kerbela'da yaşanan kanlı çatışmaları ve katliamı anlatır. Hz. Hüseyin'in ve onun sadık yoldaşlarının şehit

edilmesi, İslam tarihinde derin izler bırakmıştır. Kerbela'da yaşanan acının ve zulmün büyüklüğünü simgeler. Gözlerinden kan akan kişi, metaforik olarak, Kerbela şehitlerinin çektikleri acıları ve zulmü tasvir eder. Kerbela olayının etkisi, İslam tarihinde derin bir matem ve ibret vesilesi olarak kalmıştır. Bu beyit, Kerbela'da yaşanan trajedinin ve şehitlerin anısının yaşatılması ve onların çektiği acıların unutulmaması gerektiğini vurgular:

Esselâ ey **Kerbelâ**'yı gark-ı hûn-âb eyleyen

Esselâ ey dîdesinden alkıdan dem esselâ (G. 4/4)

(Selam olsun Kerbela'yı kan gölüne çeviren, Selam olsun gözlerinden kan akan, selam.)

Kerbela, 680 yılında Irak'ta, Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının, Emevi Halifesi Yezid'in ordusu tarafından katledildiği yerdir. Bu olay, özellikle Şii İslam'da büyük bir hüznün ve matem kaynağıdır. Şair, haşre kadar dövünmekten vazgeçmeyen Ehl-i Beyt'ten olduğunu ifade eder. Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ailesini ve yakın akrabalarını ifade eder. Burada, Kerbela olayının, Ehl-i Beyt'e olan derin sevgi ve bağlılıkla ilişkilendirildiği anlaşılır. Kerbela meşrebine sahip gazinin gözlerinden kanlı yaşların aktığı belirtilir. “Gazî” kelimesi, savaşçı ve mücadele eden kişi anlamına gelirken, Kerbela meşrebine sahip olmak, Kerbela'da yaşanan acıları ve trajediyi anlatır. Gözlerden akan kanlı yaşlar, Kerbela'da yaşanan derin acının ve bu olayın bıraktığı kalıcı izlerin bir sembolüdür:

Ben ol âl-i ‘abâyem ki dögünmez haşre dek âhum

Akar hûn-ı sirişküm çeşm-i gâzî **Kerbelâ** meşreb (G. 23/5)

(Ben, haşre kadar dövünmekten vazgeçmeyen Ehl-i Beyt'tenim; Kerbela meşrebine sahip gazinin gözünden kanlı yaşlar akar.)

Şair kendisini Hüseyini olarak tanımlar ve Kerbela'nın bir kulu olduğunu ifade eder. Bu, Hz. Hüseyin'e ve onun davasına duyulan derin bağlılığı ve sadakati vurgular. Kerbela, Hz. Hüseyin'in hak ve adalet mücadelesinin sembolüdür ve bu mısra, şairin bu davayı benimsediğini ve ona olan bağlılığını gösterir. Şair Âl-i Abâ meşrebinden (Hz. Muhammed'in ailesinin yolundan) Mehdi'nin yolunu gözlediğini ifade eder. Âl-i Abâ, Hz. Muhammed'in ailesi ve yakın akrabaları anlamına gelir. Mehdi, İslam eskatolojisinde

gelecekte gelecek ve adaleti sağlayacak olan kurtarıcıdır. Bu mısra, şairin adaletin yeniden sağlanacağı ve haklı olanların zafer kazanacağı günü beklediğini ifade eder:

Hüseyîyem Hüseyî **Kerbelâ**'nın bendesiyem ben

Yolını gözlerüz çün Mehdi'ün âl-i 'abâ meşreb (G. 23/6)

(Hüseyî'yim, Hüseyî'e aitim, Kerbela'nın kuluyum, Âl-i Abâ meşrebinden Mehdi'nin yolunu gözleriz.)

2.6.2. İlmî Mekânlar

Şair; Bağdat, Buhârâ, Belh, Mısır, Halep ve Şam olmak üzere altı ilmî mekândan bahsetmiştir. Aşağıda bu mekânların izahı yapılmıştır.

2.6.2.1. Bağdat

Bağdat, Irak'ın başkenti ve en büyük şehridir. Tarihte Abbasilerin yönetim merkezi ve İslam dünyasının başkenti olmuştur. Şehir, Dicle Nehri'nin iki yakasında kuruludur. 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı himayesine girmiştir (Aydın, 2017: 38-40).

“Bağdat” kelimesi, İslam tarihinin ve kültürünün önemli bir merkezi olan Bağdat şehrine atıfta bulunur. Bağdat, özellikle Abbasi döneminde, büyük âlimlerin, sufilerin ve İslam kültürünün merkezi olmuştur. Burada özellikle “Bağdat'ın sakini” ifadesi, meşhur bir sufi olan Abdülkadir Geylani'ye atıfta bulunuyor olabilir. Abdülkadir Geylani, Bağdat'ta yaşamış büyük bir sufi âlim ve tasavvuf yolunun önemli bir figürüdür. Bağdat'ın sakini olan pirini (Abdülkadir Geylani) seçtiğini ve ondan yardım dilediğini ifade eder. Pir, tasavvuf yolunda rehberlik eden manevî lider anlamına gelir. Bağdat kelimesi üzerinden, beyit, tasavvuf yolunda manevî liderlerden ve özellikle Bağdat'ta yaşamış önemli bir sufi olan Abdülkadir Geylani'den yardım ve manevî destek arayışını ifade eder:

Seni pîr intihâb itdüm meded yâ sâkinü'l-**Bağdâd**

Beni a'dâ elinde koyma ey pîrân meded yâ Gavs (G. 41/4)

(Seni pir seçtim, yardım et, ey Bağdat'ın sakini, beni düşmanların elinde bırakma, ey pirlere, yardım et, ey Gavs.)

2.6.2.2. Buhara-Belh

Buhara, Orta Asya'nın en eski yerleşim yerlerinden biridir ve tarihi İpek Yolu üzerinde önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Özbekistan'da yer alan tarihî bir şehir.

Şehir, İslam kültürü ve bilim için bir merkez olmuştur. İmam Buhari gibi önemli İslam bilginleri burada yaşamıştır. Ayrıca, şehirde birçok medrese, cami ve türbe bulunmaktadır. Buhara, muhteşem İslam mimarisi örnekleriyle doludur. Kalyan Minaresi, Samanid Türbesi ve Mir-i Arab Medresesi gibi yapılar bunların en bilinenlerindendir.

Belh, İslam öncesi ve sonrası dönemde önemli bir yerleşim yeri olmuştur. Zerdüştlük ve Budizm gibi inançların merkezi olan şehir, İslam'ın yayılmasıyla birlikte İslam kültürü açısından da önemli bir hale gelmiştir. Günümüzde Afganistan sınırları içerisinde yer alır. Mevlana Celaleddin Rumi'nin babası Bahaeddin Veled'in doğduğu yer olmasıyla da bilinir. Ayrıca, Ali Şir Nevai gibi önemli tarihî şahsiyetler de Belh'te yaşamıştır. Belh, tarihi kalıntıları ve anıtları ile dikkat çeker. Kısmen yıkılmış olan tarihi yapılar, şehrin zengin geçmişini yansıtır.

Bu beyitte şair, sevgilisinin güzelliğini ve onun yaşadığı yeri, dünyanın en değerli şehirleri olarak kabul edilen Buhara ve Belh şehirlerine değişmeyeceğini ifade eder. Buhara ve Belh, İslam kültüründe büyük önem taşıyan şehirlerdir: Şair, sevgilisinin güzelliğini ve yaşadığı yeri, bu iki değerli şehre değişmeyeceğini ifade ederek, sevgisinin ve bağlılığının ne kadar büyük olduğunu vurgular:

Meh tal'atüni hûrşid-i beyzâya değişmem

Kûyunı senün **Belh** (ü) **Buhârâ**'ya değişmem (G. 182/1)

(Ay yüzünü beyaz güneşe değişmem, senin köyünü Belh ve Buhara'ya değişmem.)

Buhara ve Belh gibi İslam kültüründe büyük öneme sahip olan şehirleri, sevgilisinin köyüne karşılık olarak kullanarak bir karşılaştırma yapar. İlk mısradaki, şair, sevgilisinin köyünü Buhara ve Belh gibi değerli şehirlere değişmeyeceğini ifade eder. Bu, sevgilisinin yaşadığı yerin onun için ne kadar kıymetli olduğunu vurgular. İkinci mısradaki ise, cenneti dünya diyarına değişmenin anlamsız olduğunu ifade eder. Bu, dünyevi zevklerin ve değerlerin geçici olduğunu, gerçek mutluluğun ve değerlerin manevî aşkta ve bağlılıkta bulunduğunu gösterir. Şair, sevgilisinin köyünü cennet gibi değerlendirir ve onu başka hiçbir yerle değiştirmeyeceğini belirtir:

‘Aceb kim eylemiş kûyun bedel **Belh ü Buhârâ**'ya

Değişmek hiç olur mu cenneti bu dâr-ı dünyaya (G. 220/1)

*(Acaba kim köyünü Belh ve Buhara'ya değişmiş, cenneti bu dünya diyarına
değişmek hiç olur mu?)*

2.6.2.3. Mısır-Halep-Şam

Şam, İslam dünyasının önemli tarihî ve ilmî merkezlerinden biridir. Günümüzde ise Suriye'nin başkentidir. Arapça kaynaklarda, geçmişte Suriye bölgesini ifade etmek için “Şam” terimi kullanılmıştır (Tomar, 2010: 311).

Tarih boyunca zengin kültürel mirası ve görkemli yapılarıyla tanınan Mısır, İslam kültüründe ve dünya tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Kahire, İslam dünyasının önemli bilim, sanat ve ticaret merkezlerinden biri olmuştur. Suriye'nin en eski şehirlerinden biri olan Halep, tarih boyunca önemli bir ticaret ve kültür merkezi olmuştur. İpek Yolu üzerinde yer alması nedeniyle çok çeşitli kültürlerin buluşma noktasıdır. Halep, zengin mimarisi ve tarihi dokusuyla ünlüdür. Suriye'nin başkenti ve en eski yerleşim yerlerinden biri olan Şam, İslam tarihinde ve kültüründe önemli bir rol oynamıştır. Emevi Camii gibi önemli yapıları barındıran şehir, İslam medeniyetinin önemli merkezlerinden biridir.

Şair, binlerce Mısır ve Halep güzelleri hazır olsa bile sevgilisinin yerini tutamayacağını ifade eder. Binlerce Şam ve Çin (Hitâ) güzellerinin bile sevgilisinin yanında soluk kaldığını belirtir. Bu şehirler, tarih boyunca güzellikleri ve zenginlikleri ile ünlü olmuştur. Bütün bu güzel insanların kendilerini ifade etmelerine rağmen, şairin onlara meyletmeyeceğini söyler. Bu, sevgilisinin onun için ne kadar özel ve vazgeçilmez olduğunu gösterir. Sevgilisinin boyunu tuba ağacının boyuna benzetir. Tuba ağacı, İslam mitolojisinde cennetin simgesi olan bir ağaçtır ve buradaki benzetme, sevgilinin güzellik ve asaleti temsil eder. Son mısırda ise, şair, gönlünün hala sevgilisine ait olduğunu ve onu ne kadar sevdiğini ifade eder. “Şûh-ı dil-ârâ” ifadesi, sevgilinin gönül süsleyici ve etkileyici olduğunu belirtir:

Bin **Mısr(u) Halep** mehveş(i) ger olsa amade

Bin **Şâm**'ı Hitâ'yı heme rûy-ı peri-zâde

Her biri eger eyleseler kendin ifâde

Hîçbirine meyyâl olamam ey kadd-i tûbâ

Gönlüm yine bil sendedür ey şûh-ı dil-ârâ (MÜS. 20/4)

(Bin Mısır ve Halep'in güzel yüzlüleri hazır olsa, bin Şam'ın tüm peri yüzlüleri, her biri kendini ifade etse, hiçbirine meyletmem, ey tuba ağacının boyu gibi olan, bil ki gönlüm yine sendedir, ey gönül süsleyici.)

2.7. DİNÎ ŞAHSİYETLER

Sabrî Dîvânı'nın, hem toplum hayatı hem de din ve tasavvuf alanında yer alan şahsiyetler bakımından oldukça zengin bir kaynak olduğu tespit edilmiştir. Dinî şahsiyetlerin sayıca fazla olması nedeniyle, çalışmanın bu bölümü “Dinî Şahsiyetler” başlığı altında ele alınacaktır. Dîvândaki dinî şahsiyetler Dört Halife, Ehl-i Beyt ve Diğer dinî Şahsiyetler başlıkları adı altında incelenmiştir.

2.7.1. Dört Halife

2.7.1.1. Hz. Ebu Bekir

“Hulefa-yi Raşidin'in birincisidir. Fil Vak'ası'ndan üç yıl kadar sonra Mekke'de doğmuştur. Ebu Bekir'in çocukluğu, gençliği ve müslüman olmadan önceki hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Resul-i Ekrem'e en çok kimi sevdiği sorulunca önce Hz. Aişe'nin, sonra da Hz. Ebu Bekir'in adını zikreder, insanların genellikle kendilerine yapılan iyiliğe karşılık verdiklerini, Hz. Ebu Bekir'in yaptığı iyiliklerin karşılığını kıyamet gününde Allah Te'ala'nın vereceğini söylemiştir. Güzel ahlakı, doğruluğu ve dürüstlüğü ile tanındığı, kabilesi ara sında sevilip sayılan ve güvenilen bir kişi olduğu için herkes bilgisinden faydalanır, önemli işlerde kendisine danışılırdı” (Fayda, 1994: 102-105).

Şairin dört halifeye büyük sevgi beslediğini divanında isimlerini sık sık anmasından ve kendilerinden övgüyle bahsetmesinden öğrenmekteyiz. Dört halifeden birincisi olan Hz. Ebu Bekir şairin sevip saygı duyduğu kişilerin başında gelir. Hz. Peygamberin dostu olması, doğruluk ve takvada üstün olması, diğer Müslümanlara iyi örnek olması şairin Hz. Ebu Bekir'den bahsetme vesileleri arasındadır. Ebûbekr, İslam peygamberi Muhammed'in en yakın arkadaşı ve halifesidir ve İslam tarihinde büyük bir değere sahiptir. Hz. Ebûbekir gibi değerli birinin inkâr edilmemesi gerektiğini belirtiyor. Hz. Ebûbekir, İslam peygamberi Muhammed'in en yakın arkadaşı ve halifesidir, dolayısıyla onun yüceliğini vurgulamak için kullanılmış bir beyittir:

Ebûbekr'i 'azîzüm itme inkâr

Cemâlin görmek istersen Hudâ'nun (G. 148/2)

(Azizim, Allahın cemalini görmek istersen Hz. Ebubekir'i inkâr etme.)

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in dört büyük halifesine atıfta bulunulmuş ve onların önemine vurgu yapılmıştır. Şair, İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi büyük İslam şahsiyetlerine olan saygısını ve bağlılığını dile getirir. İslam tarihindeki bu dört büyük liderin önemi ve değeri, bu beyitte sembolik bir ifadeyle vurgulanır:

Cismüm ol hazret-i **Ebû Bekr'i** 'Ömer 'Osmân'a

İbn-i 'Ammiyyi Resûl Haydar-ı Kerrâr'a fedâ (G. 37/3)

(Bedenim; Hz. Ebubekir'e, Ömer'e, Osman'a, Peygamberin yeğeni Haydarı
Kerrara feda olsun.)

2.7.1.2. Hz. Ömer

“Hulefa-yi Raşidin’in ikincisidir. Fil vak’ası’ndan on üç yıl kadar sonra diğer bir rivayete göre ise Büyük Ficar savaşından dört yıl kadar önce Mekke’de doğmuştur. Kureyş’in bazı ileri gelenleri gibi putperestliğe bağlı kalarak önceleri Hz. Peygamber’e ve İslamiyet’e karşı düşmanlık gösteren, bilhassa kabilesinden Müslüman olanlara işkence yapan Ömer bi’setin 6. yılında Müslüman olmuştur. Katıldığı seriyyeler dışında Resul-i Ekrem’in yanından hiç ayrılmayan Hz. Ömer kumandanlığını Resulullah’ın yaptığı bütün savaşlarda bulunmuştur. Hz. Ömer’in en meşhur lakabı “Faruk”tur. “Hak ile batılı birbirinden ayıran” anlamındaki bu lakabı kendisine Hz. Peygamber’in, Müslümanların veya ehl-i kitabın vermiş olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır” (Fayda,2007: 44-46).

Şair, Hz. Ömer’den dine hizmet etmiş olması, adaletli olması dolayısıyla şiirlerinde sıkça bahsetmektedir. Hz. Ömer’in mertliği ve yiğitliği ve adeleti hemen her divan şairi tarafından vurgulanır. Hz. Ömer’in adaletli bir kişi olduğu ve bu adaletin kaynağının Hz. Muhammed’in öğretileri ve örnek yaşamı olduğu ifade edilir. “Adâletkânı” ifadesi, “adaletin kaynağı” veya “adaletin pınarı” anlamına gelir. Dolayısıyla Sabrî, Hz. Ömer’in adaletli oluşunun kaynağının Hz. Muhammed’in öğretileri ve etkisi olduğunu vurgular:

Ömer ikinci yârün merd-i vâlâ

Adâlet kânı cândur yâ Muhammed (G. 59/4)

(Ya Muhammed, Ömer senin ikinci yârin, yüce kişiliğinin ve adaletin ruhudur.)

Bu dizede, Hz. Ömer'e duyulan sevgi ve hürmet vurgulanırken, aynı zamanda bir kişinin kalbinde imanın olup olmadığının önemi üzerinde duruluyor. “Ömer hazretlerine itme buğzı” ifadesiyle, Hz. Ömer'e karşı kin veya nefret duyulmaması gerektiği belirtilir. Ardından, “Eğer gönlünde var ise îmânun” dizeleriyle, bir kişinin gerçek imana sahip olup olmadığının önemine değinilir. Bu dizede, Hz. Ömer'e karşı sevgi ve hürmetin önemli olduğu kadar, bir kişinin kalbinde imanın varlığının da vurgulanmasıyla manevî bir mesaj iletilir:

'Ömer hazretlerine itme buğzı

Eger gönlünde var ise îmânun (G. 148/3)

(Eğer gönlünde iman varsa Hz. Ömer'e kin ve nefret duyma.)

Beyitte şair, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerine olan derin sevgisini ve bağlılığını ifade etmektedir. “Cismüm ol hazret-i Bû Bekr'i 'Ömer 'Osmân'a” ifadesi, şairin bedeninin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabelere olan sevgisini ve bağlılığını simgeler. Bu üç halife, İslam'ın ilk dört halifesinden olup, İslam'ın yayılmasında büyük rol oynamışlardır. “İbn-i 'Ammiyyi Resûl Haydar-ı Kerrâr'a fedâ” kısmı ise, Resûl Efendimizin amcasının oğlu olan Hz. Ali'ye (Haydar-ı Kerrâr) olan bağlılığı ifade eder. Hz. Ali, İslam'ın önemli figürlerinden olup, cesareti ve hikmetiyle tanınır. Şair, burada kendi bedeninin bu büyük şahsiyetlere feda olduğunu söyleyerek, onların ahlakî üstünlüklerine ve manevî değerlerine olan derin saygısını dile getirmektedir. Bu beyit, İslam'ın temel figürlerine duyulan sevgi ve saygıyı sembolize eder, ayrıca şairin İslam'ın önde gelen sahabelerine olan sadakatini ifade eder.

Cismüm ol hazret-i Bû Bekr'i **'Ömer** 'Osmân'a

İbn-i 'Ammiyyi Resûl Haydar-ı Kerrâr'a fedâ (G. 5/3)

(Benim bedenim Hazret-i Ebû Bekir, Ömer, Osman'a; Resûl'ün kuzeni, Haydar-ı Kerrâr'a feda olsun.)

Bu beyitte şair, İslam'ın dört büyük şahsiyetine olan sevgisini ve bağlılığını dile getiriyor. “‘Muhibb-i çâr-yârem’” ifadesi, şairin dört büyük sevgiliye (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) olan derin sevgisini anlatır. Bu şahsiyetler, İslam'ın ilk halifeleri olup, her biri İslam'ın yayılmasında büyük rol oynamıştır. “‘Sabrîveş bende bi-hamdillâh’” kısmı, şairin sabırlı olduğunu ve bu sabrını Allah'a şükrederek sürdürdüğünü ifade eder. Ardından, “‘Lisânumda Ömer, Osmân, 'Alî devrândur’” ifadesi, şairin dilinde bu büyük şahsiyetlerin isimlerinin sürekli olarak anıldığını ve onların hikmetlerinin dilinde dolaştığını belirterek, onların öğretilerine olan bağlılığını simgeler. “‘Sıddik’” ifadesi ise, Hz. Ebû Bekir'in lakabıdır ve onun doğruluğunu ve sadakatini ifade eder. Şair, burada bu dört önemli sahabeye olan sevgisini ve onların ahlakî ve manevî değerlerine olan bağlılığını vurgulamaktadır.

Muhibb-i çâr-yârem Sabrîveş bende bi-hamdillâh

Lisânumda **Ömer** Osmân 'Alî devrândur Sıddik (G. 133/5)

(Dört sevgilinin seveniyim. Hamdolsun dilimde Ömer, Osman, Ali, Sıddık dönmektedir.)

2.7.1.3. Hz. Osman

“İlk Müslümanlardandır ve Hulefa-yi Raşidin'in üçüncüsüdür. Fil vak'ası'ndan altı yıl sonra Tilif'te doğmuştur. Gençliğinde babasının yanında ticaretle uğraşan Hz. Osman, İslam öncesinde Mekke'nin önemli tüccarları arasına girmiştir. İslami davetin ilk safhasında Hz. Ebu Bekir'in delaletiyle Resûlullah'ın yanına giderek Müslüman olmuş ve ilk on Müslüman arasında yer almıştır. Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtiplerinden olan Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir zamanında onun kâtipliğini ve müşavirliğini yapmıştır. Geceleri ibadetle, gündüzleri oruçla geçiren Hz. Osman nazik ve mahcup bir tabiata sahip olmanın yanı sıra son derece cömertti” (Yiğit, 2007: 438-442).

Şair, Hz. Osman'dan, Hz. Peygamberin damadı olması, büyük bir hayâ sahibi olması ve *Kur'an-ı Kerim*'e olan hizmeti ve hürmeti vesileleriyle bahsetmektedir. İslam tarihinde önemli şahsiyetlerden biri olan Hz. Osman, İslam tarihindeki üçüncü halifedir. Hz. Osman, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) iki kızıyla evlenmiştir. İlk olarak Rukiyye ile onun vefatından sonra ise Ümmü Gülsüm ile evlenmiştir. Utangaçlık, iffet ve edep sahibi olarak Hz. Osman'ın hayâ (iffet ve edep) sahibi olduğuna vurgu yapılır. Bubeyit, Hz. Osman'ın yüce vasıflarını ve İslam tarihindeki önemli konumunu övmektedir. Hz. Osman, Hz.

Muhammed'in (s.a.v.) iki kızıyla evlenmiş, hayâ sahibi bir kişi olarak tanınmış ve bu erdemiyle cennete layık görülmüştür:

Üçüncü yâr zi'n-nûreyn **Osmân**

Hayâ ehli cinândur yâ Muhammed (G. 59/5)

(Üçüncü yâr, iki nur sahibi Osman, hayâ ehli cennettir ey Muhammed.)

Şair Hz. Osman'a karşı düşmanlık beslenmemesi gerektiği ve içindeki şüphelerin ona karşı yönlendirilmemesi gerektiğini ifade eder. Hz. Osman, İslam'ın üçüncü halifesi olarak önemli bir şahsiyettir ve ona karşı düşmanlık beslemek doğru değildir. Şair, bu ifadeyle Hz. Osman'a saygı duyulması gerektiğini ve ona karşı düşmanlık hissiyatının kötü bir tutum olduğunu dile getirir. İçten gelen olumsuz duyguların ve kuşkuların engellenmesi, daha sağlıklı ilişkiler kurulmasına ve daha objektif bir bakış açısına sahip olunmasına yardımcı olur:

'Adavet kılma '**Osmân** hazretine

Derûnundan gider şekk-i gümânun (G. 148/4)

(Hz. Osman'a düşmanlık etme, içinden gelen şüpheyi uzaklaştır.)

Şair, sevgilisi için bir aşk diliyle yazılmış ayetler veya güzelliklerden bahsetmektedir. Burada, şairin sevgilisinin güzelliğini, hatta onun güzellikleriyle ilgili yazdığı ayetler gibi değerli olduğunu ifade ettiği bir ima vardır. “Ey dil-ber-i ra'nâ” ifadesi, sevgiliye hitaben söylenen bir methiye olup, onun güzelliğine olan hayranlığı dile getirir. “İtdümse ne var mushaf-ı Osmân'a müşâbih” kısmı ise, şairin dilindeki yazıların (belki de sevgilisinin güzelliği hakkındaki sözlerinin) Hz. Osman'ın mushafına (*Kur'an-ı Kerim*'in yazılı olduğu el yazması) benzemesiyle ilgili bir benzetme yapar. Şair burada, yazılarının kutsal bir şeyle, yani Hz. Osman'ın mushafıyla kıyaslanabilecek kadar değerli olduğunu ifade etmektedir. Beyitte, şairin sevgiliye olan hayranlığı ve onu kutsal bir yazıya, manevî bir değere benzetme arzusuyla duyduğu derin sevgi vurgulanmaktadır:

Âyât-ı hat-ı hüsnüni ey dil-ber-i ra'nâ

İtdümse ne var mushaf-ı **Osmân**'a müşâbih (G.226/2)

(Ey güzel dilber, senin güzellik ayetlerini okudum. Eğer ben de Hz. Osman'ın mushafına benzer bir yazı yazdıysam, ne var bunda?)

2.7.1.4. Hz. Ali

‘‘Hz. Peygamber’in damadı, Hulefa-yi Raşidin’in dördüncüsüdür. Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce Mekke’de doğduğu rivayet edilmektedir. Babası Hz. Peygamber’in amcası Ebu Talib, annesi de Fatıma bint Esed b. Haşim’dir. Ebu Talib’in en küçük oğludur. Mekke’de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber amcası Ebu Talib’in yükünü hafifletmek için onu himayesine almış, Hz. Ali beş yaşından itibaren hicrete kadar onun yanında büyümüştür. Hz. Muhammed’in peygamberliğine ilk iman edenlerdendir’’ (Fığlalı, 1989: 371).

Hz. Ali, İslam tarihinde cesareti, yiğitliği ve kahramanlıklarıyla tanınmış bir figürdür. İslam’ın ilk büyük savaşı olan Bedir Savaşı’nda Hz. Ali, büyük cesaret ve kahramanlık göstermiştir. Mekke müşriklerine karşı Müslümanların zafer kazandığı bu savaşta, Hz. Ali, düşmanın önemli savaşçılarını etkisiz hale getirmiştir. Bu savaşta gösterdiği yiğitlikle Müslümanların moralini yükseltmiş ve zaferde büyük rol oynamıştır. Uhud Savaşı’nda Hz. Ali, Peygamber Muhammed’in yanından ayrılmayarak onu korumuştur. Savaşın en çetin anlarında bile Hz. Ali, cesaretle savaşmış ve Müslümanların geri çekildiği anlarda bile direnişi sürdüren az sayıda kişiden biri olmuştur. Bu savaşta aldığı yaralara rağmen Hz. Ali, mücadeleyi bırakmamış ve Peygamber’i savunmaya devam etmiştir. Hendek Savaşı sırasında Mekke müşrikleri, Medine’yi kuşatma altına aldığında, Hz. Ali yine cesaret ve kahramanlık örneği sergilemiştir. Müşriklerin en güçlü savaşçılarından biri olan Amr ibn Abd-i Vüdd, hendeği aşarak Müslümanları korkutmaya çalıştığında, Hz. Ali onun karşısına çıkmış ve onu teke tek dövüşte mağlup etmiştir. Bu, Müslümanların moralini yükselten ve müşrikleri geri çekilmeye zorlayan önemli bir olaydır. Hayber Kalesi, Yahudi kabilelerinin elinde bulunan ve oldukça iyi korunan bir kale idi. Müslümanlar, Hayber Kalesi’ni ele geçirmek için birçok girişimde bulundular ancak başarılı olamadılar. Sonunda, Peygamber Muhammed, Hz. Ali’yi kaleyi fethetmekle görevlendirdi. Hz. Ali, bu görevi büyük bir cesaretle yerine getirerek kalenin kapısını kırdı ve kaleyi fethetti. Bu zafer, Hz. Ali’nin yiğitliği ve liderlik yeteneklerini bir kez daha ortaya koymuştur. Cemel Savaşı, Hz. Ali’nin halifeliği döneminde meydana gelen ve Müslümanlar arasında ilk iç savaşlardan biridir. Hz. Ali, bu savaşta barışı sağlamak için çaba göstermiş ve savaştan kaçınmaya çalışmıştır. Ancak savaş kaçınılmaz hale geldiğinde, Hz. Ali cesaretle ordusunu yönetmiş ve savaş kazanmıştır. Bu savaşta gösterdiği liderlik ve cesaret, onun adalet ve barış yanlısı tutumunu da ortaya koymuştur:

Çehâr yâr içinde şâh-ı merdân

Ali sâhib-kırândur yâ Muhammed (G. 59/6)

(Ey Muhammed; dört yar içinde yiğitlerin şahı, yol göstericilerin efendisi Hz. Ali'dir.)

Hız. Ali'nin kararlılıkla ve güçlü bir şekilde ilerlediğı yolun, güvenilir bir yol olduğı ve Hız. Ali'nin manevî mirasının kutlu olduğı vurgulanır. Hız. Ali'nin ilim ve diğertüm öğretilerini Peygamberimizden aldığı bilinir. Bu nedenle bir silsile, bir yol tutulacaksa bu yolun Hız Ali yolu olması gerektiğini belirten şair Ehli Beyt yolunun tutulması gerektiğı düşüncesini savunduğı söylenebilir:

Sabit kadem ol rah-ı kavi rah-ı '**Ali**'dür

Yüz sürmege ferhunde-i dergâh-ı 'Ali'dür (G. 79/1)

(Sabit adımlarla ilerlenen yol Hız. Ali'nin yoludur. Yüz sürülecek kutsal dergâh yine Hız. Ali'nindir.)

Hız. Ali'nin simgelerinden olan Düldül adlı atı ve kılıcı (Zülfikâr) aracılığıyla, İslâm'ın ilk yıllarındaki mücadelelerin ve fedakârlıkların kaybolduğına dair bir sitemde bulunmaktadır. “Düldül ile çün seyf-i 'Ali n'oldı görünmez” kısmı, Hız. Ali'nin meşhur atı Düldül ve kılıcı Zülfikâr'ın zamanla yok olmuş, kaybolmuş olduğunu anlatır. Hız. Ali'nin bu sembolleri, onun kahramanlıkları ve İslâm için verdiği mücadelelerin simgeleridir. Ancak zamanla, bu büyük kahramanlıkların izleri silinmiştir. Sonraki kısımda, “Bu ikisinün âzim-i râhı kanı nerde?” diyerek, şair, bu büyük yolun (Hız. Ali'nin İslâm yolundaki mücadelesi) kanının nerede olduğunu sorgular. Burada “kan”, sadece fiziki anlamda değil, aynı zamanda bu yolda dökülen manevî fedakârlıkları ve mücadeleyi simgeler. Şair, Hız. Ali'nin yolunun ve mücadelesinin artık görünür olmadığını, bu büyük mücadelenin izlerinin kaybolduğunu ve bu kaybolan izlerin derinliğini sorgulamaktadır. Beyit, İslâm'ın ilk yıllarındaki kahramanlıkların zamanla unutulmuş olmasına dair bir eleştiri ve kaygıyı dile getirir:

Düldül ile çün seyf-i '**Ali** n'oldı görünmez

Bu ikisinün ‘âzim-i râhı kanı nerde (G. 215/3)

(Düldül (Hız. Ali'nin bineğı) ve Ali'nin kılıcı artık görünmez oldu. O zaman bu ikisinin büyük yolunun kanı nerededir?)

Hız. Ali'nin soyuna duyduğu sevgi ve bağlılıkıa, Yezid'i kınamaktadır. “Ey Sabrî muhib oldun ise İbn-i 'Ali'ye” ifadesi, şairin muhatabına seslenerek, eğer o gerçekten Hız. Ali'nin soyuna (İbn-i Ali) dostsa, yani Ali'nin değerlerine ve soyunun haklı mücadelesine sadıkısa, doğru yolda olduğunu ve Yezid gibi bir zalime karşı durması gerektiğini belirtir. “Her ân-ı Yezîd'e” kısmı, Yezid'in zulmünü ve kötü yönetimini sürekli olarak kınamak gerektiğini ifade eder. Yezid, özellikle Kербela'da Hız. Hüseyin'e yaptığı zulümle tanınır ve İslam tarihinde büyük bir zalim olarak kabul edilir. şair, Yezid'i kınamanın, Ali'nin soyuna bağlı bir kişinin doğal bir tavrı olması gerektiğini belirtir. Beyit, Ali'nin soyunun haklı ve erdemli mücadelesini savunurken, Yezid'in zalimliği karşısında durulması gerektiğini anlatır. şair, bu şekilde, adaletin ve doğru yolun savunulmasını, zalimlerin ise kınanmasını savunur:

Ey Sabrî muhib oldun ise İbn-i ‘Ali’ye

La’net diyetör turmada her ân-ı Yezîd’e (G. 237/7)

(Ey Sabrî, eğer sen gerçekten Ali’nin soyunun dostıysan, Her zaman Yezid’e lanet et, durma, çünkü o hain bir kişidir.)

şair, dünyadaki en büyük dışlanmış ve alçak insanı sormaktadır. “Merdûd-ı mutlak” ifadesi, tam anlamıyla dışlanmış, toplumdan tamamen uzaklaştırılmış kişi anlamına gelir. şair, bu kişinin kim olduğunu merak ederken, yanıt olarak, Hız. Ali'nin soyuna düşmanlık eden kişiyi (Yezid ve onun gibi zalimleri) işaret eder. “‘Ali evlâdına bugz eyleyen” ifadesi, Hız. Ali'nin soyuna (özellikle Hız. Hüseyin ve diğer evlatlarına) düşmanlık besleyenleri ifade eder. Bu kişiler, İslam tarihinde büyük zulüm ve haksızlıklar yapmış olan kişilerdir. Beyitte, şair bir anlamda, Ali'nin soyuna düşmanlık eden kişileri “en alçak” ve “en dışlanmış” olarak tanımlar. Bu kişiler, İslam'ın hak yolunu savunan bir soyla çatışan, zulüm yapan, adaletsiz davranan kimselerdir. şair, burada düşmanlık ve adaletsizliğe karşı bir eleştiri yaparak, Ali'nin soyunun savunulması gerektiğini, bu soyun değerlerinin korunması gerektiğini vurgular:

Sorarsun Sabrîyâ merdûd-ı mutlak kimdür ‘âlemde

Ali evlâdına bugz eyleyen murdârı gördün mü (G. 256/7)

(Sabrî, sorarsın ki, dünyada tam anlamıyla dışlanmış kimdir? Ali’nin evladına düşmanlık eden pisliği gördün mü?)

2.7.2. Ehl-i Beyt

Hız. Muhammed'in soyundan gelen ve onun en yakın akrabaları arasında yer alan şahıslara "Ehl-i Beyt" adı verilmektedir. Bu kapsamda özellikle Hız. Ali, Hız. Fâtıma, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin Ehl-i Beyt'in temel üyeleri olarak kabul edilmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 143). Ehl-i Beyt tabiri, birçok rivayette hadis formunda nakledilmiş olup, bu rivayetlerin bir kısmında sahabeye, ancak büyük çoğunluğunda Hız. Muhammed'in ev halkına atıf yapılmaktadır (Öz, 1994, s. 498-501).

İmam Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'in Kerbela'da Yezid'in ordusu tarafından şehit edilmesi hatırlatılarak, Yezid'e duyulan nefret ve lanet dile getirilmiştir. Şair, İmam Hüseyin'e sevgi besleyen birinin, Yezid'e her an lanet etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu beyit, İslam tarihindeki Kerbela Olayı'nın etkilerini ve bu olayın toplum üzerindeki derin izlerini yansıtır. Hız. Hüseyinle beraber Ehlibeytten onlarca kişinin vahşice katledilmesi genel anlamıyla kerbela olayını Ehlibeyte yönelik bir kıyım olarak gören şairler Yezit taraftarlığı yapanları ahirete kadar lanetlerler:

Ey Sabrî muhib oldun ise **İbn-i 'Ali'**ye

La'net diyegör turmada her ân-ı Yezîd'e (G. 237/7)

(Ey Sabrî, Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'i seviyorsan, Yezid'e her zaman durmadan lanet et.)

Ehl-i Beyt, özellikle Hız. Muhammed, Hız. Ali, Hız. Fatıma, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'i ifade eden bir terimdir. Bu beyitte, şair kendisini Ehl-i Beyt'ten biri olarak tanıtarak, onların yaşadığı acıları ve çektiği ıstırapı kendi acısı olarak ifade ediyor. Kıyamet gününe kadar bu acının dinmeyeceğini, sürekli bir iç çekiş ve gözyaşı halinde olduğunu vurguluyor. Gözyaşlarının kanlı olduğunu belirtmesi, çekilen acının büyüklüğünü ve derinliğini anlatır. Kerbela meşreb ifadesi, Kerbela'da şehit düşenlerin yolunu izleyen, onların çilesini çeken bir gaziye atıfta bulunarak, bu acının ve matem halinin sürekliliğini ortaya koyar:

Ben ol **âl-i 'abâyem** ki dögünmez haşre dek âhum

Akar hûn-ı sirişküm çeşm-i gâzî Kerbelâ meşreb (G. 23/5)

(Ben o Ehl-i Beyt'tenim ki kıyamet gününe dek inlemem dinmez, kanlı gözyaşım akar, Kerbela gazisi gibi.)

2.7.2.1. Hz. Fatma

Hz. Fatıma, İslam tarihinin önemli figürlerinden biridir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kızı ve Hz. Hatice'nin kızıdır. İslam kültüründe ve akademik çalışmalarda genellikle “Fatıma-tüz Zehra” (Işığın Parıltısı) olarak anılır. Hz. Fatıma, yaklaşık olarak 605 veya 615 yıllarında Mekke'de doğdu. Doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte, genellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin başlangıç yıllarına denk geldiği kabul edilir. Dört kız çocuğundan biridir ve Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin en küçük kızıdır. Kardeşleri Zeynep, Rukiyeve Ümmü Gülsüm'dür. Hz. Ali ile evlenmiştir. Bu evlilikten Hasan, Hüseyin, Zeynep ve Ümmü Gülsüm adında çocukları olmuştur. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, İslam tarihinin ve özellikle Şii inancının önemli figürleridir. İslam tarihinde hem manevî hem de sosyal açıdan önemli bir yere sahiptir. Hz. Muhammed'in kendisine olan sevgisi ve ona verdiği değer, İslam dünyasında onun özel bir konuma sahip olmasını sağlamıştır. İslam geleneğinde, onun sadakati, ibadeti ve annelik rolü sıkça vurgulanır. Hz. Peygamber'in “Fatıma benim bir parçamdır” sözü, onun İslam toplumdaki yerini ve önemini ifade eder. Babasının vefatından sonra, halifelik meselesinde babasının mirasını savunmuş ve Hz. Ali'nin halifeliği için destek vermiştir. Bazı rivayetlere göre, Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine karşı çıkmış ve Fadak arazi meselesi ile ilgili taleplerde bulunmuştur. Bu dönemde yaşanan olaylar, Şii-Sünni ayrımında önemli bir rol oynamıştır. Hz. Muhammed'in vefatından birkaç ay sonra, 632 yılında Medine'de vefat etmiştir. Vefat tarihi konusunda farklı görüşler bulunsa da genellikle 632 yılı kabul edilir. Mezarı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Medine'deki Cennetü'l-Baki mezarlığında olduğu tahmin edilmektedir.

Şair, İslam tarihinin en önemli kadın figürlerinden biri olan Hz. Fatıma'yı yücelterek ona olan saygısını ifade etmektedir. Beyitte geçen “Ol Fâtıma-i hazret-i Zahrâ-yı nisânun” ifadesi, Hz. Fatıma'nın kadınlar arasında özel bir yere sahip olduğunu vurgular. Şair, Hz. Fatıma'yı “kadınların Fatıma'sı” olarak tanımlayarak, onun kadınlar arasındaki üstünlüğünü ve eşsizliğini ifade etmektedir. Hz. Fatıma'nın siyah saçlarının nerede olduğunu sormaktadır. Bu ifade, Hz. Fatıma'nın güzelliğine ve zarafetine işaret eder. Siyah saçlar, klasik edebiyatta güzelliğin ve gençliğin simgesi olarak sıkça kullanılır. Şair burada, Hz. Fatıma'nın güzelliğini, özellikle saçlarının güzelliğini özlemle ve hayranlıkla anmaktadır. Beyit, yalnızca fiziksel güzelliği ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda Hz. Fatıma'nın manevî güzelliğini ve yüceliğini de ima eder. Siyah saçların

“nerede” olduğunu sormak, Hz. Fatıma'nın kaybının ve ona duyulan özlemin bir ifadesidir. Bu, İslam dünyasında Hz. Fatıma'nın ve onun ailesinin çektikleri acılara ve onların hatırasınaduyulan derin saygıyı yansıtır. Hz. Fatma'nın adının geçtiği tek beyit vardır:

Ol **Fâtıma**-i hazret-i Zâhrâ-yı nisânun

Cemeyledügi zülf-i siyâhı kanı nerde (G. 215/4)

(O kadınların Hz. Fatması, topladığı siyah saçları hani nerde?)

2.7.2.2. Hz. Hüseyin

“Peygamber Efendimizin (a.s.m.) kızı Hz.Fatıma, Hz.Hasan'ın doğumundan elli gece sonra, Hz.Hüseyin'e hamile kalmıştı. Hicretin dördüncü yılı Şaban ayının beşinde, Peygamberimizin torunu ve Hz. Ali'nin ikinci oğlu Hz.Hüseyin doğdu. Hz. Hüseyin doğduğu zaman, Cebrail(a.s.) gelip “Ya Muhammed! Rabbin sana selam söylüyor. Oğluna. Şu Harun'un oğlunun ismini koy diyor.” dedi. Peygamber Efendimiz: “Ey Cebrail, Harun'un oğlunun ismi nedir?” diye sordu.

Cebrail (a.s.): “Şebir” dedi.

Peygamberimiz: “Benim dilim Arapça.” buyurdu.

Cebrail (a.s.): “Öyle ise, bunun Arapça karşılığı olan Hüseyin ismini koy.” dedi.

O esnada Hz. Ali (r.a.) ikinci oğluna da “Harb” ismini koymuştu. Bu hususta Hz. Ali; ben harbı, darbı sever bir adamım, diyordu.

Peygamber Efendimiz gelip de “Ona ne isim koydunuz?” diye sorunca, “Harb” cevabını almış, bunun üzerine: “Hayır! O, Hüseyin'dir!” buyurmuştu” (Bozgeyik, 2012: 76).

Hz. Hüseyin, İslam dünyasında derin bir saygı ve sevgiyle anılan önemli bir figürdür ve divan edebiyatında da büyük bir öneme sahiptir. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi, onun şahsiyetini ve davasını İslam edebiyatında ölümsüzleştirmiştir. Bu olay, özellikle divan edebiyatında önemli bir tema olarak işlenmiş ve birçok şair, Hz. Hüseyin'in fedakârlığını, adalet arayışını ve zulme karşı direnişini eserlerinde dile getirmiştir. Hz. Hüseyin, Peygamber Muhammed'in sevgili torunu olarak anılmaktadır. Peygamber'in torunlarına olan sevgisi ve onlara gösterdiği özel ilgi, Müslümanlar

arasında derin bir sevgi ve bağlılık oluşturmuştur. Peygamberin ‘‘Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin’denim’’ sözü, Hz. Hüseyin’e duyulan sevginin temelinde yatan önemli bir unsurdur.

Kerbela Olayı, İslam tarihinde adalet ve zulme karşı direnişin sembolü haline gelmiştir. Hz. Hüseyin, Yezid’in hilafetine biat etmeyi reddederek adalet ve doğruluk uğruna mücadelesini sürdürmüştür. Bu duruşu, İslam dünyasında adalet arayışının ve zulme karşı direnişin simgesi olarak büyük bir saygı ve sevgiyle anılmaktadır. Hz. Hüseyin’in Kerbela’da gösterdiği fedakârlık ve iman, onun İslam dünyasında yüceltilmesine neden olmuştur. Az sayıda yoldaşı ve ailesiyle birlikte, sayıca üstün bir orduya karşı direnmesi ve sonunda şehit olması, Müslümanların gönlünde derin bir yer edinmiştir. Bu fedakârlık, onun inancına olan bağlılığını ve teslimiyetini gösterir. Hz. Hüseyin’in hayatı ve şehadeti, İslam kültüründe ve edebiyatında geniş bir yankı bulmuştur. Özellikle Alevi ve Şii topluluklarında, Hz. Hüseyin’in anısı ve Kerbela olayı dinî ritüeller ve anma törenleriyle yaşatılmaktadır. Muharrem ayındaki matem merasimleri, Hz. Hüseyin’e olan sevginin ve bağlılığın ifadesi olarak her yıl tekrarlanmaktadır. Hz. Hüseyin’in, Yezid’in zalim yönetimine karşı onurlu duruşu, onun mücadelecî ruhunu ve ahlakî üstünlüğünü vurgular. Bu, Müslümanlar için bir ilham kaynağı olmuş ve onun anısına duyulan sevgiyi pekiştirmiştir. Bu nedenlerle, Hz. Hüseyin’e duyulan sevgi, İslam dünyasında derin ve çok yönlü bir anlam taşır. O, adaletin, fedakârlığın, imanının ve zulme karşı direnişin simgesi olarak kalplerde yaşamaya devam etmektedir.

Aşağıdaki beyit, İmam Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilişinin anısını canlı tutmak ve ona duyulan derin üzüntüyü dile getirmek amacıyla yazılmıştır. İmam Hüseyin’in ölümünü ‘‘ölüm kadehini içmek’’ olarak tanımlayarak, bu olayın kaçınılmazlığını ve kaderin bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda, bu trajedinin büyüklüğünü ve bu olayın İslam dünyasında, özellikle de Ehl-i Beyt takipçileri arasında yarattığı derin acıyı ifade etmektedir. Şair, bu acı dolu günü anarken, gözyaşlarının kanlı olduğunu belirtir ve ağlamanın, feryadın bu günün bir parçası olduğunu ifade eder. İmam Hüseyin’in şehadetine duyulan bu derin keder, sadece tarihsel bir olayın anılması değil, aynı zamanda bu olayın manevî ve duygusal etkilerini de dile getirmektedir. Beyit, İmam Hüseyin’in şehit edilmesinin yarattığı derin acıyı ve bu acının hafızalardaki yerini güçlü bir şekilde yansıtmaktadır:

Hüseyin İbn-i 'Alî içdi bugün câm-ı memât

Ağla ey kanlı gözüm nâle-i pür-gam günüdür (G. 75/3)

(Hüseyin İbn-i Ali bugün ölüm kadehini içti, ağla ey kanlı gözüm, bugün acı doluferyat günüdür.)

Kerbela'da yaşanan büyük trajediyi ve bu trajedinin İslam dünyasında, özellikle Ehl-i Beyt sevenleri arasında yarattığı derin acıyı ifade eder. Gözyaşı deniziyle dünyayı sele boğulmuş gibi görmek, bu olayın büyüklüğünü ve evrensel etkisini anlatır. İmam Hüseyin'in şehadeti, sadece bireysel bir kayıp değil, aynı zamanda toplumsal ve evrensel bir yas ve acı kaynağıdır. Bu olayın yaşandığı zaman diliminde, hiç kimse gönlü hoş ve mutlu olmamıştır. Herkes büyük bir keder ve yas içindedir. İmam Hüseyin'in ölümü, sadece o dönemde yaşayanları değil, tüm insanlığı derin bir üzüntüye boğmuştur. Şair, bu olayın yarattığı derin kederi dile getirirken, İmam Hüseyin'in ismini açıkça zikreder ve ona olan derin bağlılığını ifade eder. İmam Hüseyin'in şehadetinin ardından kimsenin mutlu olamadığını, herkesin büyük bir üzüntü içinde olduğunu vurgular. Bu, İmam Hüseyin'in ve onun temsil ettiği değerlerin ne kadar önemli olduğunu ve bu trajedinin ne kadar derin izler bıraktığını gösterir. Sonuç olarak, bu beyit, İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin yarattığı derin acıyı, gözyaşı deniziyle dünyayı sele boğulmuş gibi görerek ifade eder. Bu trajedi, insanlığın ortak hafızasında derin bir yer edinmiş ve herkesin gönlünü hüznle doldurmuştur:

Bahr-ı eşkünle cihânı idegör sele garîk

Kimseler olmadı bu mâhda dîlşâd **Hüseyin** (G. 197/5)

(Ey Hüseyin, gözyaşı denizinle dünyayı sele boğulmuş gör. Kimsenin bu ayda gönlü hoş olmadı.)

Ehl-i Beyt'e ve özellikle Şah Hüseyin'e gönülden bağlı olan insanlara selam gönderiyor. “Âşıkân-ı hândân-ı bâ-safâ” ifadesiyle, Ali'nin soyuna sadakatle bağlı olan temiz ve saf niyetli âşıklar kastedilmektedir. Şair, Hüseyin'e her an dost kalabilenlere, onun yanında saf tutanlara sürekli bir selam yollamaktadır. “Esselâ” nidası, bu sevgi ve bağlılık ifadesini güçlendiren bir selam olarak tekrar edilmiştir:

Esselâ ey 'âşıkân-ı hândân-ı bâ-safâ

Esselâ ey şâh **Hüseyin**'ün yârı her dem esselâ (G. 4/3)

(Selam olsun ey temiz hanedanının âşıkları. Selam olsun ey Şah Hüseyin'in her an dostu, selam!)

Şair, kendisini Hz. Hüseyin'e bağlı ve Kerbela olayının bir takipçisi olarak tanımlamaktadır. "Hüseyini" ifadesi, Hz. Hüseyin'e olan derin bağlılığını ifade ederken, "Kerbela'nın bendesiyim" diyerek de Kerbela'daki fedakârlık ve adanmışlık ruhunu benimsediğini belirtir. İkinci mısırda, Mehdi'nin yolunu gözlediğini ve onun soyundan gelenlerin ahlakını, yani "Âl-i Abâ meşrebini" takip ettiğini vurgular. Burada, Mehdi'nin gelişi ümidiyle yolunu bekleyenlerin içsel bağlılığı ve manevî beklentisi dile getirilmektedir:

Hüseynîyem Kerbelâ'nun bendesiyem ben

Yolını gözlerüz çün Mehdi'ün âl-i 'abâ meşreb (G. 23/6)

(Ben Hüseyini'yim, Kerbela'nın bendesiyim, Âl-i Abâ meşrebli Mehdi'nin yolunu gözleriz.)

2.7.2.3. Hz. Hasan

"Peygamber Efendimizin (a.s.m.) sevgili torunu, Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın büyük oğlu Hz. Hasan, Hicretin üçüncü yılında Ramazan ayının ortalarında doğdu (M.625).

Peygamber Efendimiz bir torununun olduğunu öğrenince sevinçle Hz. Ali'nin evine gitti. "Oğlumu bana getirin! Adını ne koydunuz?" diye sordu. "Harb" ismini koyduklarını duyunca, bu ismi beğenmedi. Torununa isim olarak, cahiliye devrinde bilinmeyen "Hasan" ismini koydu. Sağ kulağına ezan okudu, sol kulağına kamet getirdi. Akika kurbanı kestirdi. Peygamber Efendimiz, Hz. Hasan'ın yetişmesi ve terbiyesi ile bizzat ilgilendi. Onu sık sık omuzuna alıp gezdirir, dizine oturtur, namaz kılarken omuzuna binmesine, rûkua eğilirken bacaklarının arasından geçmesine ses çıkarmaz, sık sık şefkatle kucaklayıp öperdi. Kızının evine gittiğinde sevgili torunu uyku arasında su isteyince kalkıp suyu kendisi içirirdi" (Bozgeyik, 2012: 67). Hasan b. Ali'nin ilmi kişiliği, takvası ve cömertliğine dair ayrıntılı olmayan çeşitli anlatımlar mevcuttur. Hasan b. Ali, Arap toplumunda yetişmiş ve başta babası olmak üzere sahabenin önde gelenlerinin birikiminden istifade edebilmiş, Arapçaya hâkim bir şahsiyet idi. Ancak o kısa süren hilafeti dışında ön planda olmamış, sessiz bir hayat sürdürmeyi tercih etmiştir. Bu durum onunla ilgili siyasi olaylar dışındaki tarihi verilerin yetersizliğine yansımıştır. İmam Hasan'ın olayı. Şair, İmam Hasan'ın trajik ölüm haberini işittiğinden beri yaşadığı derin

üzüntüyü ifade etmektedir. İmam Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi, İslam tarihinde büyük bir trajedi olarak kabul edilir.

Bu dörtlük, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in trajik ölümlerinin şair üzerindeki derin etkisini anlatır. İmam Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi ve İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi, İslam dünyasında büyük bir keder kaynağıdır. Şair, bu olayların duyulmasından itibaren kendi iç huzurunu kaybettiğini, sürekli bir kaybolmuşluk ve üzüntü içinde olduğunu ifade eder. Şair, İmam Hasan'ın ölümünü düşünürken, kendisini ölümle özdeşleştirir ve sankikendi boynuna kefen takmış gibi hisseder. Bu durum, şairin yaşadığı derin yas halini ve çaresizliği gösterir. Kerbela çölünde mezara gitmek ifadesi, şairin bu trajedi karşısında hissettiği derin kederi ve yas halini güçlü bir şekilde yansıtır:

Duyaldan vak'a-i 'îmâm **Hasan**'ı

Bu yüzden bulamam aslâ ben beni

Hüseyin'den boynuma takdum kefeni

Kerbela çölünde mezâra geldüm (İ. 179/2)

(İmam Hasan'ın olayını duyduğumdan beri, bu yüzden kendimi asla bulamam. İmam Hüseyin'den kefeni boynuma taktım, Kerbela çölünde mezara geldim.)

Velayet sultanı, Hz. Ali'yi ifade eder, çünkü İslam tasavvufunda Hz. Ali velayet makamının başı olarak kabul edilir. Şairin Hz. Ali'ye olan bağlılığını ve onun hizmetinde olmanın verdiği onuru belirtir. “En alçak gönüllü kul” ifadesi, şairin tevazusunu ve Hz. Ali'ye olan derin saygısını vurgular. Şerbet, burada manevî bir içecek olarak kullanılmıştır. Tasavvufta bu tür içecekler manevî bilgiyi, sevgiyi veya nimeti sembolize eder. Şair, Hz. Hasan ile manevî bir birlikteliği ve onunla paylaşılan derin manevî düşünceyi ifade etmiştir. Şehadet kadehi. İslam inancında şehadet, Allah yolunda canını feda etme anlamına gelir. Burada, Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadeti kastedilmektedir. Beyitin genel anlamı, şairin İslam'ın önemli figürlerine olan derin bağlılığını ve onların manevî rehberliğinde olmanın getirdiği manevî doyumunu ve mutluluğu ifade eder. Şair, Hz. Ali'nin en alçak gönüllü kulu olarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile manevî deneyimler yaşamış, onların şehadeti ile manevî bir birliktelik kurmuş ve cennetteki Kevser şarabından tatmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bu ifadeler, şairin derin bir iman ve

manevî bağıllık içinde olduğunu gösterir:

Bende-i ednâ-yı şâh-ı velayet

Olup nûş itmişem **Hasan**'la şerbet

Hüseyün'le içdük câm-ı şehâdet

Bâde-i kevverden elhamdülillah (İ. 214/3)

(Velayet sultanının (Hz. Ali'nin) en alçak gönüllü kulu, Hasan ile şerbet, Hüseyin ile şehadet kadehini içtik, kevser şarabından da tattık elhamdülillah.)

Beyitte, şairin Hz. Ali ve ailesine duyduğu derin bağıllık ve hayranlık dile getirilmiştir. Gönüller Ali'nin sevgisiyle dolup taşarken, oğlu Hasan da Ali'ye duyduğu sevgi için tüm zorlukları göze alarak zehir içmektedir. “Feleğin kahrı” ifadesi, dünyanın çile dolu yanlarını ve yaşanan zorlukları simgeler. Şair, bu dünyaya acılara katlanmak için geldiğini vurgulayarak, dünyayı bir mihnet yeri olarak görmektedir:

Hubb-ı Haydar ile pür gönül şehri

Nûş ider **Hasan**'un ‘aşkına zehri

Çok geçti serümden felegün kahrı

Mihnet çekmek için devrâne geldüm (İ. 176/2)

(Haydar'a (Ali'ye) duyulan aşkla gönül şehri dolup taşar. Hasan onun aşkı için zehri içer. Feleğin zulmü çok geçti başımdan, bu dünyaya mihnet çekmeye geldim.)

2.7.2.4. İmam Ali Zeynulâbidîn es-Seccâd

“Hz. Hüseyin'in (r.a.) küçük oğlu olan Hz. Zeynelabidin H.36/38 (M.659) tarihinde Medine'de doğmuştur. Annesi, İran'ın son Şahı Yezdigird'ın kızı Fatıma Şehribanu'dur. Asıl ismi Ali'dir. Kerbela'da şehid edilen büyük ağabeyi Ali'ye “Ali Ekber” denilirken kendisine bu şehidden ayırd edilmek için Ali Asgâr denilmiştir.

Künyesi Ebû Muhammed ve Ebu'l Hasan'dır. Çok ibadet ettiği için, “İbadet edenlerin süsü mânâsında Zeynel-Abidin; çok namaz kıldığı için “Secde edenlerin yücresi” mânâsında “Seyyidu's-Sacidin”; fazla secde etmesinden dolayı alında ve dizinde meydana gelen sertlik yüzünden “Zü's-Sefenat” ve “çok secde eden” mânâsında “Seccad” gibi lakaplarla anılırdı” (Bozgeyik, 2012: 87). Ali Zeynel Abidin, İmami Şii

inancına göre 4. İmam'dır. Babası Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinden sonra hayatta kalan tek oğlu olarak tanınır. Zeynel Abidin, adaletin ve insan haklarının korunması konusunda önemli bir örnek olarak kabul edilir. Kerbela trajedisinin tanığı olarak, adil ve insanlık değerlerine saygılı bir yaşam sürmüştür. İslam düşünce tarihinde, Zeynel Abidin'in öğretileri ve örnek yaşamı eğitim ve öğretimde önemli bir rol oynar. Talebelerine ve topluma dinî bilgiyi aktarmak için çaba göstermiştir. Kerbela'da yaşadığı trajediye rağmen, Zeynel Abidin sabrı ve direnciyle bilinir. Zor zamanlarda dahi dinî değerlere ve adalet ilkelerine bağlı kalmıştır. Bu özellikler, Zeynel Abidin'in İslam dünyasında önemli bir figür olarak sayılmasını sağlar ve onun İslam düşünce tarihindeki etkisini vurgular.

Bu beyitte şair, Ehl-i Beyt'in yaşadığı büyük acılara ve trajedilere dikkat çekmektedir. Özellikle İmam Zeynel Abidin ve onun soyundan gelen İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık'ın yaşadığı zorlukları ve çektiği acıları vurgular. Ehl-i Beyt'in çektiği acıları ve yaşadığı zulümleri hatırlatarak, bu olaylar karşısında duyulan derin üzüntüyü ve kederi ifade eder. İmam Zeynel Abidin'in Kerbela trajedisinden sonra yaşadığı zorluklar ve zulümler, İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık'ın da benzer şekilde baskı ve zulme maruz kalmaları, şairin duygusal yoğunluğunu artırır.

Şair, Ehl-i Beyt'in yaşadığı bu trajedileri ve çektiği acıları hatırlarken, insanın duyarsız kalamayacağını, bu olaylar karşısında derin bir üzüntü ve keder hissetmesinin doğal olduğunu vurgular. Ehl-i Beyt'in yaşadığı bu büyük trajediler, İslam dünyasında büyük bir yas ve keder kaynağıdır ve bu acıların unutulması mümkün değildir. Ehl-i Beyt'in yaşadığı büyük acıları ve zulümleri hatırlatarak, bu trajedilerin insanlarda derin bir keder ve üzüntü yarattığını ifade eder. Şair, bu olayların büyüklüğünü ve insanlık üzerindeki etkisini güçlü bir şekilde vurgular:

İmâm Zeynü'l- 'Abâ dâre çekildi Bâkır-ı Ca' fer

Ne kanlar içdüğin bilürken insân ağlamazsın hiç (G. 45/6)

(Ey insan, İmam Zeynü'l Abidin asıldı. İmam Bakır ve İmam Ca'fer'in ne sıkıntılar çektiğini bilirken neden ağlamazsın?)

Bu beyitte şair, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'nın üstünlüğünü ve dünyaya liderlik eden konumlarını vurgulamaktadır. İmam Zeynel

Abidin'den başlayarak İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'ya kadar olan Ehl-i Beyt'in büyük âlim ve liderlerinin önemini ve üstünlüğünü vurgulamaktadır. Şair, bu büyük şahsiyetlerin dünya için ne kadar değerli olduğunu ve onların bilgeliği, liderliği ve rehberliği sayesinde İslam dünyasının manevî eksenini oluşturduklarını ifade etmektedir. Bu şahsiyetler, İslam tarihinde sadece dinî liderler olarak değil, aynı zamanda ahlakî ve ilmi rehberler olarak da büyük saygı görmüşlerdir. Şair, onların dünyaya olan etkilerini ve onların yol gösterici rollerini övmektedir. Bu beyit, Ehl-i Beyt'in İslam dünyasındaki vazgeçilmez yerini ve onların manevî mirasının büyüklüğünü güçlü bir şekilde yansıtır:

İmâm Zeynel- 'Abâ Bakr ile Ca'fer şâh-ı 'âlemdür

Cihânun kutb(ı) Şeh Kâzım ile Mûsâ Rızâ'dandır (G. 64/3)

(İmam Zeynel Abidin, Bakır ve Cafer dünyanın şahıdır. Dünyanın kutbu Şeh Kazım ve Musa Rıza'dır.)

Şair, Ehl-i Beyt imamlarına olan bağlılığını ve onların öğretilerini takip etme yolculuğunu anlatmaktadır. İlk mısradan, Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin'in yolunu izlediğini belirterek, onun manevîyat dolu yoluna sadık kaldığını vurgular. Ardından, Zeynel Abidin'in oğlu ve ilimde derin bir mertebeye ulaşmış olan Muhammed Bâkır'ın yaşadığı şehre varmasıyla, onun ilmî mirasına olan bağlılığını ifade eder. Şair, Cafer-i Sadık'ın buyruklarına uyarak onun öğretilerini yaşadığını ve Musa Kazım'dan derin bilgiler edindiğini söyleyerek, bu kutsal nesilden gelen bilgeliği içselleştirdiğini ifade etmektedir:

Zeynel 'Âbidin'ün izince gitdüm

Muhammed Bâkır'un şehrine yitdüm

Hazret-i Ca'fer'ün buyrugın tutdum

Çok şeyler öğrendüm Kâzım Mûsâ'dan (İ. 198/3)

(Zeynel Abidin'in izinden gittim, Muhammed Bâkır'ın şehrine ulaştım. Hazreti Cafer'in buyruklarını tuttum, Musa Kazım'dan pek çok şey öğrendim.)

2.7.2.5. İmam Muhammed el-Bâkır

“Zeynelâbidin'in oğlu olan Hz. Muhammed Bâkır (r.a.) H.57'de (M.676)

Medine'de doğdu. Annesi Hz. Hasan'ın kızı Fatıma'dır. Nesebi hem baba, hem anne tarafından Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Soyu, oğlu Cafer-i Sadık'tan devam etmiştir. Dedesi Hz. Hüseyin (r.a.) şehit olduğunda üç yaşında olan Muhammed Bakır, ömrünün 33 yılını da babası Zeynelâbidin hazretleri ile birlikte yaşamış ve babasından 19 yıl sonra ahirete göçmüştür. Muhammed Bakır Hazretleri, sahabelerden Hz. Cabir ve Hz. Enes bin Malik ile görüşmüş; onlardan ders almış olan Tabiinden olan büyük zatlardan ilim öğrenip hadis-i şerif rivayet etmiştir. Muhammed Bakır Hazretleri, zamanında Medine'nin en büyük fıkıh âlimlerindendi. İlim sahasında bir derya idi. Lakabı olan Bakır'ın manası, İlimde yazan, açan, ilmin derinliklerine ulaşan, ilmi tamamıyla kavrayandır'' (Bozgeyik, 2012: 87).

Muhammed Bakır ibn Ali, İmami Şii inancına göre 5. İmam'dır. Onun öğretileri ve yaşamı, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eder. İmam Bakır, derin bir bilgiye ve hikmete sahipti. İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında ustalıkla bilgi verdi ve öğrencilerine rehberlik etti. İmam Bakır, İslam hukuku ve fıkıhının gelişimine katkıda bulunmuştur. Fıkıh konusunda derinlemesine bilgiye sahipti ve öğrencilerine bu alanda önemli prensipleri öğretti. İmam Bakır, toplumsal adaletin sağlanması ve insan haklarının korunması konusunda önemli bir rol oynamıştır. Adaletin ve eşitliğin İslam toplumunda hayata geçirilmesi için çaba sarf etmiştir. İmam Bakır, eğitim ve öğretimi önemsemi ve öğrencilerine İslam'ın temel prensiplerini aktarmak için çaba sarf etti. Bu, İslam düşüncesinin ve bilgisinin yayılmasına katkıda bulundu. İmam Bakır'ın öğretileri ve görüşleri, İslam düşünce tarihinde önemli bir miras bırakmıştır. Onun öğretileri, İmami Şii inancının temellerini oluşturmuş ve geniş bir takipçi kitlesi tarafından benimsenmiştir. İmam Bakır'ın bu özellikleri onu İslam dünyasında önemli bir figür haline getirmiştir ve onun mirası günümüzde hala önemini korumaktadır. Ehl-i Beyt'in büyük imamlarının soy zincirini ve onların İslam dünyasındaki önemini örnekleyen beyitlerden biri; İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'nın isimleri ardı ardına sıralanarak, bu büyük şahsiyetlerin birbirine bağlı olan soyları ve İmam Ali'ye kadar uzanan kökenleri belirtir. Şair, Ehl-i Beyt'in ilmi ve manevî mirasının nesiller boyunca nasıl aktarıldığını ve bu büyük imamların İslam dünyasındaki önemli rollerini ifade etmektedir. İmam Ali'den başlayarak, bu soy zincirinin her bir halkası, İslam'ın ilim ve irfan geleneğine büyük katkılarda bulunmuş ve Müslümanlar arasında derin bir saygı ve sevgiyle anılmıştır. Bu beyit, Ehl-i Beyt'in asil

soyunu ve onların İslam dünyasındaki vazgeçilmez yerlerini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır:

Muhammed Bâkır'ı Câ'fer'le Kâzım

Büyük cediti 'Ali Musâ'r-Rızâ'nun (G. 148/5)

(Muhammed Bakır'ın, Ca'fer'in, Kazım'ın ve İmam Rıza'nın büyük babası İmam Ali'dir.)

Bu dörtlükte şair, İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık'tan aldığı manevî öğretileri ve icazeti vurgulamakta, manevî zenginliğini ve bağlılığını ifade etmektedir. Şair, manevî yolda yalnız olmadığını, kendisine rehberlik eden büyük şahsiyetler olduğunu belirterek, bu yolda ilerlemekten duyduğu memnuniyeti dile getirmektedir. Bu dörtlük, şairin manevî yolculuğunda rehber olarak İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık'ı seçtiğini ve onların öğretilerinden aldığı ilhamla ilerlediğini ifade etmektedir. İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık, İslam tarihinde büyük âlimlerdir ve birçok manevî yolun temellerini atmışlardır. Şair, bu büyük şahsiyetlerden aldığı icazet ve manevî öğretinin önemini vurgulamakta ve bu sayede manevî zenginliğe sahip olduğunu belirtmektedir.

Şair, manevî yolda yalnız olmadığını, kendisine rehberlik eden büyük şahsiyetler olduğunu ve onların öğretileriyle manevî yolculuğunu sürdürdüğünü ifade eder. Bu, manevî bağlılık ve öğretinin önemini vurgulayan bir beyittir. Son mısradan ise, şair, manevî rehberine olan bağlılığını ve onun dergâhında olmanın mutluluğunu dile getirir. Bu, şairin manevî rehberliğe ve ilahi öğretiye duyduğu derin saygıyı ve bağlılığı yansıtır:

Muhammed Bâkır'dan alduk icâzet

Hazret-i Ca'fer'den bulduk tarikat

Degülüz biz hamdülillâh tehî-dest

Mürîdüm dergah-i sultâna geldüm (İ. 176/4)

(Muhammed Bakır'dan icazet aldık. Hazret-i Ca'fer'den tarikati bulduk. Hamdolsun ki biz boş ellerde değiliz, sultanım dergâhına mürid olmaya geldim.)

2.7.2.6. İmam Ca'fer es-Sâdık

“Cafer-i Sadık Hazretleri; İmam Zeynel-Abidin'in torunu ve Muhammed Bakır'ın

oğludur. Annesi Ümmü Ferve, Hz. Ebû Bekir'in torunu Kasım bin Muhammed'in kızı idi. H.80 (M.699) tarihinde Medine'de doğdu Künyesi: Ebu Abdullah'tır. Hz. Cafer-i Sadık, Emevilerin son zamanlarında ve Abbasilerin ilk devirlerinde Ebu Cafer-i Mansur zamanında yaşamıştır. Emevi Saltanatına son veren meşhur kumandan Ebu Müslim Horasani, hilafeti Cafer-i Sadık'a teklif etmiş, ancak Cafer-i Sadık bu teklifi reddetmiştir. Her zaman da siyasetten uzak durarak bütün vaktini etrafa ilim nûru yaymakla geçirmiştir. Fıkıh sahasında üstad olan pek çok âlim ve müçtehid, zamanında Cafer-i Sadık'ın önünde diz çökmüş, ondan ders almıştır. Cafer-i Sadık'tan ders alan meşhur simalardan bazıları şunlardır: Ebu Hanife (İmam Azam). Malik b. Enes. Yahya İbn-i Said, İmam Sevri, İbn-i Uyeyne'' (Bozgeyik, 2012: 103).

İmam Cafer Sadık, derin bir İslam bilgisine sahipti. Bilim, felsefe, tıp, matematik ve diğer alanlarda da geniş bir bilgi birikimine sahipti. Öğrencilerine ve takipçilerine geniş bir bilgi yelpazesi sunmuştur. İmam Cafer Sadık, ahlakî erdemlerin önemini vurgulamış ve İslam toplumunda güzel ahlakın önemini öne çıkarmıştır. Adalet, merhamet, sabır ve cömertlik gibi erdemleri teşvik etmiştir. İmam Cafer Sadık, toplumsal adaletin sağlanması ve insan haklarının korunması için mücadele etmiştir. Adaletin ve eşitliğin İslam toplumunda hayata geçirilmesi için çaba sarf etmiştir. İmam Cafer Sadık, eğitim ve öğretimi önemsemiş ve öğrencilerine İslam'ın temelprensiplerini aktarmıştır. Bu sayede İslam düşüncesinin ve bilgisinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. İmam Cafer Sadık'ın öğretileri ve görüşleri, İslam düşünce tarihinde önemli bir miras bırakmıştır. İslam hukuku, fıkıh ve teoloji gibi alanlarda İslam düşüncesinin gelişimine büyük etkileri olmuştur. İmam Cafer Sadık'ın bu özellikleri, onu İslam dünyasında büyük bir saygı ve öneme sahip bir figür haline getirir. Öğretileri, günümüzde hala İslam düşüncesinin ve hukukunun temel kaynakları arasında yer alır.

Bu beyitte şair, dinleyiciye İmam Cafer Sadık'ın özelliklerini hatırlamasını ve onun değerini takdir etmesini öğütlemektedir. İmam Cafer Sadık'ın niteliklerine hayran olanların olduğunu vurgulayarak, onun manevî otoritesini ve etkisini ifade etmektedir. İmam Cafer Sadık, Ehl-i Beyt'in önemli bir ismidir ve İslam dünyasında derin bir saygı ve sevgiyle anılmaktadır. İmam Cafer Sadık'ın özelliklerine hayran olanlar, onun bilgeliği, takvası ve ilmiyle etkilenmişlerdir. Bu, İmam Cafer Sadık'ın manevî otoritesinin ve etkisinin ne kadar büyük olduğunu gösterir. Şair, dinleyicinin İmam Cafer Sadık'ın manevî yolunu takip etmesini ve onun öğretilerinden ilham almasını önerir. Bu beyit,

İmam Cafer Sadık'ın manevî mirasının önemini vurgulayan bir öğüttür:

Zâl zikr kıl **Ca'fer**'ün evsâfını

Râ rakîblerden sana pervânedür (G. 170/5)

(An, hatırla Cafer'in özelliklerini, rakiplerden sana hayran olanlar var.)

İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza gibi önemli İslam âlimlerinin manevî değerini vurgulamaktadır. Bu büyük imamların manevî öğretilerinden ayrılmak, herkes için bir acı ve kayıp olacaktır. İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza gibi büyük İslam âlimlerinin manevî otoritesinin ve değerinin herkes tarafından takdir edilmesi gerektiğini vurgular. Bu büyük imamların manevî öğretilerinden ayrılmak, herkes için bir acı ve kayıp olacaktır. Şair, dinleyicinin bu büyük imamların manevî yolunu takip etmesini ve onların öğretilerinden ilham almasını önerir. İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza gibi İslam âlimleri, İslam dünyasında derin bir saygı ve sevgiyle anılmaktadır. Onların manevî öğretileri ve bilgeliği, Müslümanların yaşamlarına rehberlik etmiş ve onları doğru yola yönlendirmiştir. Bu beyit, bu büyük imamların manevî mirasının önemini vurgulayan bir övgüdür:

İmâm Ca'fer ile Kâzım Rızâ'dan

Gözün ayırmagıl her yâre karşı (G. 208/7)

(İmam Cafer Sadık ile İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'dan, her dostgörünene aldanıp gözlerini ayırma.)

2.7.2.7. İmam Musa el-Kâzım

“İmam Cafer-i Sadık Hazretlerinin sevgili oğlu Musa Kâzım Hazretleri, H.128 (M.745) tarihinde Mekke ile Medine arasında Ebva'da dünyaya geldi. Annesi Hamîde'dir. Saflığın timsali olarak görüldüğü için Hamidetü'l- Musaffa lakabıyla meşhur olmuştur. Künyesi: Ebu'l Hasan'dır. Abbasi halifeleri Muhammed Mehdi ve Harun Reşid Zamanlarında yaşamış, bu idarecilerin çeşitli baskılarına mâruz kalmıştır” (Bozgeyik, 2012: 109).

Musa Kazım ibn Cafer, İmami Şii inancına göre 7. İmam'dır. İmam Musa Kazım'a, babası ve dedesi gibi derin bir saygı duyulur ve ona özel bir önem verilir. İmam Musa

Kazım, tıpkı önceki İmamlar gibi, zorlu yaşam koşullarına ve zulmekarşı sabrıyla tanınır. İslam tarihinde zorlu bir dönemde yaşamasına rağmen, adalet ve doğruluktan hiçbir zaman taviz vermemiştir. İmam Musa Kazım, derin bir İslam bilgisine ve hikmete sahiptir. Öğrencilerine vetakipçilerine geniş bir ilmi miras bırakmıştır. Fıkıh, tefsir, hadis ve diğer İslam ilimleri konusunda önemli katkılarda bulunmuştur. Şii inancına göre, İmam Musa Kazım, İslam toplumunun manevî lideri ve rehberidir. İmamet görevi, İslam'ın temel prensiplerini korumak, yaymak ve uygulamak için verilmiştir. İmam Musa Kazım, dünyevi arzulara karşı zühdü ve Allah'a olan takvasıyla bilinir. Basit bir yaşam tarzını benimsemiş ve dünya malına önem vermemiştir. Takvası ve ibadet hayatıyla da tanınır. İmami Şii inancına göre, İmam Musa Kazım, müminlerin Allah katında şefaathisiolarak kabul edilir. Ayrıca, ilahi ilham ve yönlendirmeler aracılığıyla müminlere manevî rehberlik yapar.

Bu beyit, İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'nın yaşadığı zorlukları hatırlatmakta ve dinleyiciye onların durumunu düşünme çağrısında bulunmaktadır. Peygamberin soyunun zor durumu karşısında duyulan üzüntü ve acı, dinleyiciye derin birduygusal tepki çağrıştırmaktadır. Şair, dinleyiciyi İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'nın yaşadığı zorlukları düşünmeye ve onların soyuna olan sevgiyi ve bağlılığı hatırlamaya davet etmektedir. Bu beyit, İslam dünyasında büyük bir saygı ve sevgiyle anılan İmam Musa Kazım ve İmam Ali Rıza'ya olan bağlılığın ve sevginin önemini vurgular. İmam Musa Kazım'ın yaşadığı zorluklar İslam tarihinde önemli bir yer tutar. İmam Musa Kazım, Ehl-i Beyt'in beşinci İmamıdır ve İslam toplumunda büyük bir itibarasahtir. Hayatı boyunca birçok zorlukla karşılaşmıştır: Abbâsî Halifesi Harun Reşid döneminde yaşamış ve halife tarafından sık sık baskıve zulme maruz kalmıştır. İmam Musa Kazım, Abbâsî hükümeti tarafından birçok kez hapse atılmıştır. Hapishane hayatı boyunca sürekli olarak zor koşullar altında yaşamış vemanevî öğretilerini yaymaya çalışmıştır. İmam Musa Kazım, zorlu koşullara rağmen manevî öğretilerini ve İslam'ın doğru yolunu yaymaya devam etmiştir. Onun ilmi ve manevî direnişi, takipçileri üzerinde büyük bir etki bırakmış ve İslam toplumunda derin bir saygı kazanmıştır. Sonunda, İmam Musa Kazım, Abbâsî hükümeti tarafından zehirletilerek şehit edilmiştir. Bu, onun yaşadığı zorlukların en üzücü sonucudur ve İslamdünyasında büyük bir acıya sebep olmuştur. İmam Musa Kazım'ın yaşadığı zorluklar, onun manevî liderliğinin ve İslam'a olan bağlılığının bir göstergesidir. Onun sabrı, direncive manevî öğretileri, Müslümanlar için bir ilham kaynağı olmuştur ve

onun hatırası İslamtoplumunda sonsuza kadar yaşamaktadır:

Ne geldi başına **Kâzım** Rızâ'nun filer kıl ey dil

Resûl'ün âlînün hâli perişân ağlamazsın hiç (G. 45/7)

(Ne geldi başına Kâzım Rıza'nın düşün ey gönül. Peygamber ailesinin durumu perişan, hiç mi ağlamazsın?)

İmam Musa Kazım'ın manevî otoritesi ve bilgeliğinin kaynağı olarak kabul edilir. Bu beyit, İmam Musa Kazım'ın manevî otoritesini ve içsel bilgiye olan hâkimiyetini vurgulamaktadır. İmam Musa Kazım, İslam dünyasında büyük bir manevî lider olarak kabul edilir ve onun bilgeliği, takvası ve adaleti üzerine birçok öykü ve hikâye anlatılır. Şair, İmam Musa Kazım'ın manevî öğretilerinden faydalanmak isteyenlerin içsel bilgiye yönelmeleri gerektiğini belirtir. İçsel bilgi, gerçek bilginin kaynağı olarak kabul edilir ve İmam Musa Kazım gibi manevî liderlerin öğretilerinden faydalanmak isteyenlerin bu bilgiye yönelmeleri önerilir. Bu beyit, İmam Musa Kazım'ın manevî mirasının önemini vurgulayan bir övgüdür:

Kâzım'ı kutb-ı cihân zann iden erbâb-ı hüner

Okusun 'ilm-i ledün açılı defter didiler (G. 182/10)

(Musa Kazım'ı dünyanın kutbu zanneden yetenek sahipleri, içsel bilginin kaynağı olan gönül ilmini öğrensinler, dediler.)

Bu beyitte şair, Ehl-i Beyt'e bağlılığı ifade eden bir yaşam tarzını benimsemeyi ve sadakatle bu yolda ilerlemeyi öğütlemektedir. İlk mısrada, Caferî olarak tanımlanan ve İmam Cafer Sadık'ın yolundan giden kimselerin Musa Kazım'a sadık bir şekilde bağlı olduklarını ifade eder. İkinci mısrada ise, Ehl-i Beyt'in bir diğer büyük ismi olan İmam Rıza'ya her an bağlı kalmayı, ona içten bir sadakatle hizmet eden ve alçakgönüllü bir kul olmayı vurgulamaktadır. Şair, bu büyüklerin yolunda yürüyerek, onların manevî rehberliğine derin bir saygı ve teslimiyetle bağlı olmanın erdemini anlatmaktadır:

Ca'ferî ol bende-i Mûsâ'yı **Kâzım** sıdk ile

Sıdk ile her dem Rızâ'nun ol gulâm-ı kemteri (G. 259//4)

(Cafer ve Musa Kazım'ın sadık bendesiyiz. Her dem Rıza'nın en alçakgönüllü kulu ol, sadakatle.)

2.7.2.8. İmam Ali er-Rıza ibn Musa

“İmam Musa Kâzım Hazretlerinin oğlu olan, İmam Ali Rıza, H.153'te (M.770) Medine-i Münevvere'de dünyaya geldi. Künyesi: Ebû'l Hasan'dır. Musa Kâzım Hazretlerinin hususi terbiyesi altında yetişen İmam Ali Rıza çok genç yaşta, zamanın en büyük âlimlerinden oldu ve yirmi yaşlarında iken fetva vermeye başladı. Kendisine ne sorulursa cevap verirdi. Çok cömertti. Çok ibadet eder, çok oruç tutar, herkese iyilik ederdi. Musa Kâzım hayatta iken oğlu Ali Rıza'ya 30 bin dinara satın aldığı, Yesiriye'deki çiftliğini bağışlamıştı. Ali Rıza, babasının bıraktığı bu serveti, Allah rızası için harcadı. Fakirlere, muhtaçlara dağıttı. Bin tane köle satın alarak Allah rızası için onları azad etti” (Bozgeyik, 2012: 116).

Ali Rıza ibn Musa, İmami Şii inancına göre 8. İmam'dır. İmam Ali Rıza, İslam dünyasında özel bir konuma sahiptir. İmam Ali Rıza, derin bir İslam bilgisine ve hikmete sahiptir. İslam ilimleri, fıkıh, tefsir, hadis ve diğer alanlarda geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Öğrencilerine ve takipçilerine geniş bir ilmi miras bırakmıştır. İmam Ali Rıza, İmam Musa Kazım'dan sonra İmamet makamını devralmıştır. İmamet görevi, İslam toplumunun manevî lideri ve rehberi olarak İslam'ın temel prensiplerini korumak, yaymak ve uygulamak için verilmiştir. İmam Ali Rıza, dünyevi arzulara karşı zühdü ve Allah'a olan takvasıyla tanınır. Basit bir yaşam tarzını benimsemiş ve dünya malına önem vermemiştir. Takvası ve ibadethayatıyla da tanınır. İmam Ali Rıza, hoşgörü, şefkat ve insanlık değerleri konusunda örnek bir figür olarak kabul edilir. İnsanlar arasında barış ve kardeşlik mesajını teşvik etmiş ve tüm Müslümanların birlik ve beraberlik içinde yaşamasını savunmuştur. İmam Ali Rıza, farklı dinî ve etnik gruplar arasında diyalogu teşvik etmiş ve hoşgörüyü ön plana çıkarmıştır. İslam'ın evrensel mesajını tüm insanlığa iletmek için çaba göstermiştir. Bu özellikler, İmam Ali Rıza'nın İmami Şii inancında özel bir konuma sahip olduğunu ve İslam dünyasında büyük bir saygı gördüğünü gösterir. İmam'ın öğretileri veyaşamı, İmami Şii geleneğinin önemli bir parçasıdır ve inananlar için manevî bir rehberlik kaynağıdır.

İmam Ali Rıza'nın adaletin zıddı değil, bizzat adaletin kendisi olduğunu ve tasavvuf yolunun mensuplarına (tarikah ehline) bir pir, yani manevî bir lider olduğunu ifade eder. Yani İmam Ali Rıza, hem adil bir kişi olarak hem de tasavvuf yolunda yol gösterici bir önder olarak yüceltilmektedir:

Dad zıddı hazret-i **Mûsâ'r-Rızâ**

T1 tarîkat ehline pîrânedür (G. 70/8)

(Adalet timsali olan Musa'r Rıza, tarikat ehline yol göstericidir.)

İmam Rıza'nın yüceliği ve onun İslami silsiledeki yeri üzerine derin bir anlam bulunmaktadır. İmam Rıza, Şiilikte büyük bir öneme sahiptir ve bu beyitlerde onun manevî liderliği ve soyu övülmektedir. Her bir mısra, İmam Rıza'nın önemini ve soyu hakkındaki bilgileri ifade eder. Kutb, İslam tasavvufunda en yüksek manevî makamdır. Aktâb, da kutuplar veya manevî önderler anlamına gelir. Bu mısra, İmam Rıza'nın velayet makamının en yüce kutbu, yani manevî liderlerin lideri olduğunu ifade eder. İmam Ali Rıza'nın manevî yüceliği ve soyu üzerindeki etkisi anlatılmaktadır. İmam Rıza, velayet makamının en yüce kutbu olarak tanımlanmakta ve bu yüzden büyük bir manevî lider olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda İmam Muhammed Takî, İmam Ali Naki (Hadi) ve İmam Hasan Askeri'nin atası olduğu vurgulanarak, İmam Rıza'nın İslam tarihinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu beyitler, İmam Rıza'nın manevî otoritesini ve soyu üzerindeki etkisini öne çıkarır:

Kutb-ı aktâb-ı velâyet denilen **şâh Rızâ**

Hem Takî bâ-Naki'ye vâlid-i Asker didiler (G. 82/11)

(Manevî evrenin en yüce kutbu İmam Rıza'nın, İmam Muhammed Takî, İmam Ali Naki ve İmam Hasan Asker'in atası olduğunu söylediler.)

Bu beyitlerde, İmam Rıza'nın öğretilerinin ve nasihatlerinin, kişinin hayatındaki doğru tutum ve davranışları şekillendirmede ne kadar etkili olduğunu anlatılmaktadır. Bu beyitler, İmam Rıza'nın manevî rehberliğinin, kişinin hem dostlarına hem de düşmanlarına karşı nasıl davranması gerektiği konusunda yol gösterici olduğunu ifade eder. Ayrıca, marifet öğrenmenin önemini vurgular ve takva sahibi kişilerden alınan öğretilerin değerine dikkat çeker:

İmâm-ı Rızâ'dan aldık nasîhât

Takî'nün dostuna kılduk muhabbet

Nakî düşmânına itdün 'adâvet

Ma'rifet öğrendük bu atkıyâdan (İ. 198/4)

(İmam Rıza'dan aldığımız nasihatlerle, İmam Taki'nin dostlarına sevgi ve muhabbet gösterdik. İmam Naki düşmanlarına ise adavet (düşmanlık) ettik. Bu takva sahibi kişilerden marifet öğrendik.)

2.7.2.9. İmam Muhammed et-Takî

“İmam Ali Rıza'nın oğlu olan Muhammedül Cevad, H.195'te (M.811) Medine-i Münevvere'de dünyaya geldi. Künyesi: “Ebu Cafer”dir. Abbasi idarecileri Me'mun ve Mu'tasım devirlerinde yaşadı. Babası İmam Ali Rıza vefat ettiğinde sekiz yaşındaydı. Annesi Sebike Hatun, Peygamber Efendimizin zevcelerinden Hz.Mariye'nin (r.a.) kavmindendir” (Bozgeyik, 2012: 123).

İmam Cevâd ve İbn Rızâ lakaplarıyla da tanınan İmam Muhammed Takî, babasının şehit edilmesinin ardından, onun vasiyeti üzerine 9. İmam olarak görevlendirilmiştir. Genç yaşına rağmen derin bir ilme sahip olan İmam Muhammed Takî, özellikle Abbâsîler döneminin kadısı Yahyâ tarafından kıskanılmıştır. Kadı Yahyâ, İmam'ı toplum önünde küçük düşürmek ve ona gösterilen sevgi ile ilgiyi azaltmak amacıyla çeşitli toplantılar düzenlese de İmam Muhammed Takî, üstün ilmiyle bu ortamlarda herkesi etkileyerek saygınlığını korumuştur. Halife Me'mûn, İmam Muhammed Takî'yi henüz on altı yaşındayken Bağdat'a davet etmiş ve burada onu, kızı Ümmü Fazl ile evlendirmiştir. Me'mûn'un vefatının ardından Medine'ye yerleşen İmam, ecdadının yolunu takip etmiş ve haksızlıklara boyun eğmemiştir. Ancak Me'mûn'un yerine geçen Halife Mu'tasım, İmam Muhammed Takî'yi yeniden Bağdat'a çağırmış ve ikram ettiği yemeğe zehir katarak, henüz 25 yaşında şehit edilmesine sebep olmuştur.

İmam Muhammed Takî, On İki İmam içerisinde, İmam Hasan'dan sonra iktidardaki halifeler tarafından hanımı aracılığıyla zehirletilerek şehit edilen ikinci imamdır. Kabri, Irak'ın Kâzımeyn bölgesinde, dedesi İmam Mûsâ el-Kâzım'ın yanında, Kureys Mezarlığı'nda bulunmaktadır.

Bu beyitlerde İmam Rıza'nın oğlu İmam Muhammed Takî'nin erdemleri ve dünyevi hayatın geçiciliği üzerine derin bir anlam bulunmaktadır. Bu beyitlerde, İmam Muhammed Takî'nin dinî erdemlerle dolu bir kişi olduğu ve bu erdemlerin değerinin bilinmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, dünya ve içindekilerin geçici olduğu, bu yüzden dünyevi şeylere fazla önem verilmemesi gerektiği ifade edilir. Bu beyitler, İmam Muhammed Takî'nin manevî değerine dikkat çekerken, aynı zamanda dünyevi hayatın

geçiciliğine dair bir uyarı içerir:

Gayn ganî ol dînde bil kande **Takî**

Fe fenâ dünyâ ve mâ-fihâ nedür (G.70/10)

(Dinde Takî'nin ne denli zengin (kıymetli) olduğunu iyi bil, çünkü fânî dünya ve içindekiler hiçbir şeydir.)

Bu beyitlerde, İmam Muhammed Takî'nin manevî bilgeliği ve etkileri anlatılmaktadır. İmam Muhammed Takî'nin, İmam Ali'nin derin bilgeliğini ve sırlarını herkese aktardığı, İmam Ali Naki'nin de bu bilgeliği tüm dünyaya yaydığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda, bilge kişilerin şikâyetçi ve sorun çıkaran insanlardan uzak durması gerektiği vurgulanmakta ve dostça sohbetlerin yapıldığı yere gelindiği belirtilmektedir:

'Ali sırrın bilür herkes **Takî**'den

Neşr oldı 'âleme sonra Nakî'den

İrağ ol 'ârifsen kavm-i şâkîden

Mecmû'-i Sohbet-i yârâne geldüm (İ. 176/6)

(İmam Ali'nin sırrını, herkes bilir, İmam Muhammed Takî'den sonra İmam Ali Naki'den dünyaya yayılmıştır. Arif isen şikâyetçi olan kavimden, yani sorun çıkaran insanlardan uzak dur. Yarenlerin sohbet toplantısına geldim.)

Bu beyitte şair, onuncu ve dokuzuncu imamlar olan İmam Takî (Muhammed Takî) ve İmam Nakî'nin (Ali Nakî) derin ve kutsal hallerini anlatmanın mümkün olmadığını ifade ediyor. “Kalemim şerh edemez” ifadesi, bu büyük şahsiyetlerin manevîyatının kelimelere sığmayacak kadar yüce olduğunu vurgular. İkinci mısra da ise, şair, onların yaşamındaki zorlukları ve çekilen acıları hatırlayarak büyük bir üzüntüyle ağlama çağrısında bulunur. Bu derin merakı ve üzüntüyü paylaşma isteğiyle, aziz dostlara sitem edercesine, “Hiç ağlamaz mısınız?” diyerek onların acısını hissetme gerekliliğini dile getirir:

Takî ile Nakî'nün hâlini şerh idemez hâmem

Merâkından iki çatlar ‘azîzân ağlamazsın hiç (G.45/8)

(Takî ve Nakî'nin hâlini kalemim şerh edemez. Merakından ikiye çatlayacak azizler, hiç ağlamaz mısınız?)

Şair, kendini Allah yolunda alçakgönüllü, sadık ve samimi bir âşık olarak ifade eder. İlk dizede Takî ve Nakî gibi kutsal şahsiyetlere kıyasla daha aşağıda, daha “kemter” yani değersiz bir âşık olduğunu söyler. Bu tevazu ifadesi, onun manevî yolculuğundaki içtenliği ve samimiyeti yansıtır. İkinci dizede kendisini “Hasan Askerî” olarak bilinen İslam büyüklerinden birine benzeterek, aşk yolunda bir sâlik (yolcu) olduğunu belirtir. Üçüncü dizede ise Mehdi'nin kapısında bekleyen ve onun gelişini sabırla gözleyen bir hizmetkâr, yani “çâker” olduğunu ifade eder. Devamında “vuslat-ı cânâne” yani ilâhî sevgiliye kavuşma noktasına erişmiş bir derviş olduğunu söyler. Son dizede ise, Hak yolunda sözünde duran, gerektiğinde başını bile ortaya koyabilecek kadar mert ve cesur dervişlerden olduğunu belirtir. Şair bu dizelerle, manevî yolda tevazu, sadakat ve teslimiyetin önemini vurgular:

Çün **Takî** ile Nakî'ye ‘âşık-ı kemter bizüz

Sâlikân-ı râh-ı ‘aşkı ol Hasan ‘Asker bizüz

Bâb-ı Mehdî bekleyen Sabrî gibi çâker bizüz

Vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne dervişlerdenüz

Ser viren ikrânna merdâne dervişlerdenüz (İ. 91/5)

(Takî ve Nakî'ye en büyük âşık biziz, ‘aşk yolunun yolcuları arasında Hasan Askerî gibi olan biziz. Mehdi'nin kapısında bekleyen Sabrî gibi bir hizmetkâr biziz. Sevgilinin vuslatına ermiş dervişlerdeniz. Sözünde mertçe duran, başını bile veren dervişlerdeniz.)

2.7.2.10. İmam Ali en-Nâki

“İmam Muhammed el-Cevad'ın oğlu olan Ali Hadi, H.214'te (M.829) Medine yakınlarındaki, Musa Kâzım Hazretleri tarafından kurulmuş olan Sureyya köyünde doğdu. Annesi Mağribli Sümane Hatun'dur. Künyesi: “Ebu'l Hasan”dır. Babası vefat ettiğinde altı yaşında olan Ali Hadi Hz.'leri, çok genç yaşta devrin en meşhur âlimleri arasında yer almıştı. Mânevî sahanın kutbuydu. Son derece cömert, merhametli, mütevazı ve muttaki idi. Vaktini ibadetle geçirirdi. Buna rağmen Abbasi idarecileri tarafından bir türlü rahat bırakılmamıştır” (Bozgeyik, 2012: 127).

İmam Hâdî (a.s.), yaşamı boyunca Abbâsî halifelerinden yedi tanesinin dönemine şahitlik etmiştir. Bunlar sırasıyla Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık, Mütevekkil, Muntasır, Müstain ve Mu'tez'dir. Hicrî 220 yılında, Mu'tasım'ın halifeliği döneminde, babası Bağdat'ta zehirlenerek şehit edildiğinde İmam Hâdî (a.s.) henüz sekiz yaşında olup Medine'de bulunmaktaydı. İlâhî takdir gereği ve önceki imamların vasiyeti doğrultusunda imamet makamına ulaşmıştır. Mütevekkil'in halifeliğine kadar ilim ve dinî eğitimle meşgul olmuş, ancak bu dönemde Abbâsî yönetimi tarafından Medine'den alınarak devletin merkezi olan Sâmerâ'ya götürülmüştür. Hayatının geri kalan kısmını burada geçiren İmam Hâdî (a.s.), Mütevekkil ve sonraki Abbâsî halifelerinin baskı, zulüm ve saygısızlıklarına maruz kalmıştır.

Mu'tasım, hicrî 227 yılında Sâmerâ'da vefat ettikten sonra yerine oğlu Vâsık geçmiştir. Vâsık, babası Mu'tasım ve amcası Me'mûn'un siyasetini sürdürmüş, ancak diğer Abbâsî halifeleri gibi dinî değerlere aykırı bir yaşam sürmüştür. Aşırı eğlence ve keyif verici maddelere düşkünlüğü nedeniyle hicrî 232 yılında hayatını kaybetmiştir. Vâsık döneminde Alevîler ve Ebutâlipoğulları göreceli bir rahatlık içinde yaşamış, ancak Mütevekkil'in halifeliğiyle birlikte yeniden baskıya maruz kalmışlardır.

Vâsık'ın ardından, Abbâsî halifeleri arasında en zalim ve baskıcı kişiliklerden biri olarak kabul edilen kardeşi Mütevekkil hilafete geçmiştir. İmam Hâdî (a.s.), en uzun süre onun döneminde yaşamış olup, bu süreç İmam ve takipçileri açısından son derece zorlu geçmiştir. Mütevekkil, Ehl-i Beyt'e, özellikle de Hz. Ali (a.s.) ve soyuna karşı derin bir düşmanlık beslemekteydi. Onun döneminde pek çok Alevî zehirlenerek öldürülmüş, sürgüne gönderilmiş veya ağır baskılara maruz kalmıştır. İmam Hâdî'nin (a.s.) ilmî otoritesi, toplumsal konumu ve Abbâsî yönetimiyle iş birliği yapmaması, dönemin yöneticileri açısından tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bu nedenle Abbâsîler, İmam'ı ortadan kaldırmayı tek çözüm olarak değerlendirmiştir. Sonunda, Abbâsî halifesi Mu'tez'in emirleri doğrultusunda, hicrî 254 yılının Receb ayının üçüncü günü İmam Hâdî (a.s.) zehirlenerek şehit edilmiştir. Cenazesi Sâmerâ'daki evinde defnedilmiştir. Böylece, o da babası gibi doğal yollarla hayatını kaybetmemiş, Abbâsî yönetiminin siyasi baskıları ve zulmü sonucunda şehit edilmiştir.

Bu beyitlerde, şair İmam Ali Naki'ye olan derin saygı ve bağlılığını ifade etmekte ve bilgisinin derinliğini vurgulamaktadır. Şair, İmam Ali Naki'ye yemin ederek onun

yüceliğini belirtir. Ardından, gerçek aşk bilgisinin sadece kitaplardan öğrenilemeyeceğini, bunun ötesinde bir anlam taşıdığını ifade eder. Bu beyitler, manevî bilginin ve aşkın derinliğini vurgular:

Kaf kasem idem sana kim şâh **Nakî**

Kef kitâb-ı 'aşk oku monlâ nedür (G.70/11)

(Şah Naki, sana yemin ederim ki, molların ne olduğunu öğrenmek için aşk kitabını okumak gerek.)

Bu beyitte, İmam Ali Naki'nin (Hadi) makamı ve onun soyundan gelen İmam Hasan Askeri ve İmam Mehdi'nin önemi anlatılmaktadır. Beyit, İmam Naki'nin manevî liderliğini ve bu liderliğin onun soyunda devam ettiğini vurgular. İmam Ali Naki'nin (Hadi), İmam Muhammed Takî'nin yerine geçtiği ve onun makamını devraldığı anlatılmaktadır. Ayrıca, İmam Naki'nin soyundan gelen İmam Hasan Askeri ve İmam Mehdi'nin, manevî liderlik zincirinin son halkaları olduğu vurgulanmaktadır. İmam Mehdi, Şiilikte son imam olarak kabul edilir ve bu beyitte, evliyaların sonuncusu olarak nitelendirilir:

Takî'nün yirine şâhum **Nakî** kâ'im-makâm oldı

Hasan 'Asker'le Mehdî ya'ni hatmü'l-evliyâdandır (G.64/4)

(İmam Muhammed Takî'nin yerine İmam Ali Naki geçti. İmam Hasan Askeri ve İmam Mehdi evliyaların sonuncusundandır.)

2.7.2.11. İmam Hasan el-Askerî

“İmam Ali Hadi'nin (Nakî) oğlu olan İmam Hasan Askerî, H.232'de (M.846) Medine'de doğdu. Annesi'nin ismi Sûsen'dir. Künyesi: Ebu Muhammed'dir. Abbasi Halifelerinden, Mu'tezz, Mühtedi ve Mu'temid zamanlarında yaşayan Hasan Askerî'ye bu lakap, Samarra şehrindeki “Asker mahallesinde” oturdukları için verilmiştir. Hasan Askerî iki yaşında iken babasıyla birlikte Samarra'ya gitmiş ve orada büyüüp yetişmiştir. Babası Ali Hadi Hazretleri vefat ettiğinde 22 yaşında idi” (Bozgeyik, 2012: 131).

Hasan bin Ali bin Muhammed (Hasan el-Askerî) On İki İmam'ın on birincisidir ve Şîî İslam'da önemli bir figürdür. Hasan Askerî'nin hayatı, öğretileri ve mirası özellikle Şîî Müslümanlar arasında derin bir saygı ve sevgiyle anılmaktadır. Samarra'da doğmuştur. Babası Ali el-Hâdî'nin gözetiminde sıkı bir dinî ve ahlakî eğitim almıştır. Babasının

vefatından sonra, 868 yılında On Birinci İmam olarak Şiîler tarafından kabul edilmiştir. İmameti döneminde, Abbasi Halifeliği'nin baskıları altında yaşamış ve takip edilmiştir. “Askerî” lakabı, İmam Hasan'ın Samarra'da askerî bir mahallede yaşamasından dolayı verilmiştir. Hasan Askerî, Abbasi Halifesi tarafından sıkı bir şekilde izlenmiş ve çeşitli dönemlerde ev hapsinde tutulmuştur. 874 yılında, 28 yaşında vefat etmiştir. Bazı kaynaklar, ölümünün Abbasi Halifesi tarafından zehirlenme sonucu olduğunu ileri sürer. Zor şartlar altında yaşamasına rağmen, bilgelik ve sabrıyla tanınmış ve takipçilerine örnek olmuştur. Hasan Askerî, Abbasi Halifesi tarafından çeşitli dönemlerde hapsedilmiştir. Bir keresinde, zindanda iken gardiyanlar onun dualarının ve mucizelerinin farkına varmış ve bu nedenle ona saygı göstermeye başlamışlardır. Rivayetlere göre, Hasan Askerî'nin duasıyla gardiyanlar arasında barış ve huzur sağlanmış, bazı hastalar iyileşmiştir. Vefatı anlatılmakta ve onun Peygamber'in soyundan gelenlerden biri olduğu vurgulanır. Ayrıca, İmam Mehdi'nin (Mehdi), İmam Hüseyin'in soyundan gelen evliyaların sonuncusu olacağı ifade edilmektedir. İmam Mehdi'nin, Şiîlikteki önemli yeri ve manevî liderliği bu beyitte belirtilmektedir:

Askerî kıldı vefâtı bugün evlâd-ı Resûl

Mehdi hem hatm-i velî olacak efrâd-ı Hüseyin (G.197/8)

(Bugün Peygamber'in soyundan gelen İmam Hasan Askeri vefat etti; Mehdi, Hüseyin'in soyundan gelen evliyaların sonuncusu olacak.)

Bu beyitlerde, İmam Hasan Askeri ve İmam Mehdi'nin manevî liderlikleri ve gerçeklikleri vurgulanmaktadır. Şair, İmam Hasan Askeri'yi ve İmam Mehdi'yi överken, kendi samimiyetini ve doğruluğunu da ifade eder. İmam Hasan Askeri'nin yüce bir velî (manevî lider) olarak kabul edildiği ve İmam Mehdi'nin manevî liderliğinin önemine vurgu yapılmaktadır. Şair, kendi samimiyetini ve sözlerinin doğruluğunu ifade ederken, kendisinin yalan söylemediğini vurgular. Şair, İmam Hasan Askeri ve İmam Mehdi'yi överken, kendi sözlerinin de samimi ve doğru olduğunu belirtir:

Velî diyen **Hasan 'Asker** 'alâya

Muhammed Mehdî sâhib-i livâyâ

Gerçek dir kelâmı Sabrî gedâyâ

Sanma yalandan meydâna geldüm (İ.176/7)

(O yüce İmam Hasan Askerî'ye Veli diyenler, Muhammed Mehdi'nin sancağın sahibi olduğunu bilsinler. Bu söz derviş Sabrî'ye hakikattir, sanmayın meydana yalandan geldiğimi.)

Şair, harflerin sembolik anlamlarını kullanarak on birinci imam Hasan Askerî ve on ikinci imam Mehdi'ye derin bir bağlılık ifade etmektedir. İlk mısradaki ‘‘Lâm’’ harfiyle Askerî'nin sancağına katılmaktan bahseder. Bu, Askerî'nin manevî rehberliğini kabul ederek onun yoluna ve davasına katılma anlamına gelir. İkinci mısradaki ise, ‘‘Mim’’ harfiyle Mehdi'ye işaret eder ve onun kim olduğunu, yani Mehdi'nin gizemini ve değerini sorgular. Bu sorgulama, Mehdi'nin beklenen kurtarıcı ve Ehl-i Beyt'in devamı olarak taşıdığı kutsal önemin üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Harfler aracılığıyla imamların manevî liderliğini ve bağlılık gerekliliğini derin bir şekilde vurgular:

Lâm livâ-yı ‘**Askerî**’ye dâhil ol

Mim Muhammed Mehdi kim âyâ nedür (G.70/12)

(Lâm, Askerî'nin sancağına katıl. Mim, Muhammed Mehdi kim, acaba nedir?)

2.7.2.12. İmam Muhammed el-Mehdi

‘‘On ikinci ve son imam olan Muhammed Mehdi. İmam Hasan Askerî'nin oğludur. H.255/M.869'da doğdu. Annesi Nercis hatundur. Hasan Askerî Hazretleri vefat ettiğinde Muhammed Mehdi beş yaşında idi. Şia'nın inancına göre Muhammed Mehdi, babasının vefatından sonra evlerindeki serdaba (evin bodrumuna) girerek gözden kaybolmuştur. Ahir zamanda beklenen Mehdi odur ve ahir zamanda tekrar ortaya çıkacaktır’’ (Bozgeyik, 2012: 139).

Muhammed el-Mehdi, Şîî İslam'ın On İki İmamcılık mezhebinde on ikinci ve son imam olarak kabul edilir. Mehdi inancı, İslam tarihinde ve özellikle Şîî teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Muhammed el-Mehdi'nin doğumu büyük gizlilik içinde gerçekleşmiştir. Abbasi Halifesi, Hasan el-Askerî'nin çocuğunun doğumunu engellemeye çalışmış, çünkü bu çocuğun gelecekte İslam dünyasında büyük bir değişim getireceğine inanılıyordu. 874 yılında babası Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Muhammed el-Mehdi henüz çocukken İmam olmuştur. Bu dönemde, Mehdi'nin vekilleri aracılığıyla toplumu yönettiği döneme ‘‘Küçük Gaybet’’ denir. Bu dört vekil aracılığıyla Şîîlerle iletişim kurmuş ve dinî liderlik yapmıştır:

Osman bin Said el-Amri

Muhammed bin Osman el-Amri

Hüseyin bin Ruh en-Nevbakti

Ali bin Muhammed es-Semeri

941 yılında, dördüncü vekil Ali bin Muhammed es-Semeri'nin ölümüyle ‘‘Büyük Gaybet’’ dönemi başlamıştır. Bu dönemde Mehdi'nin fiziksel olarak ortadan kaybolduğu ve uygun bir zamanda tekrar döneceğine inanılır. Şîî inancına göre, Mehdi kıyamet öncesi dönemde tekrar ortaya çıkarak dünyada adaleti sağlayacaktır. Mehdi, İslam'da adalet ve huzuru sağlayacak kurtarıcı olarak kabul edilir. Şîîler için Mehdi, İmamet makamının devamlılığını ve ilahi rehberliğin sürekliliğini temsil eder. Mehdi'nin geri döneceği ve ‘‘Zuhur’’ olarak adlandırılan bu dönemde zulmü ortadan kaldıracağı, adaleti sağlayacağı, İslam'ı yeniden canlandıracağı ve dünyayı barış içinde yöneteceği inancı vardır. Mehdi'nin dönüşü ve ‘‘Zuhur’’ olarak adlandırılan dönemde, İslam dünyasında vetüm dünyada köklü değişiklikler olacağına, adaletin ve hakkaniyetin yeniden sağlanacağına inanılır. Bu dönemde Mehdi'nin, Hz. İsa ile birlikte hareket edeceği ve Deccal ile mücadele ederek barış ve huzuru tesis edeceği beklenir. Büyük Gaybet, Şîî teolojisinde merkezi bir yer tutar ve Mehdi'nin dönüşü ümidi, Şîî topluluklar için manevî ve ahlakî bir rehberlik sunar. Bu inanç, tarih boyunca Şîî Müslümanların kimliğini ve toplumsal dinamiklerini şekillendirmiştir.

İmam Mehdi'nin zuhuru (gelişi) ve ona olan inananların arzusu ve beklentisi vurgulanmaktadır. İmam Mehdi'nin zuhurunu ve onun varışını dileyenlerin, bu büyük olaya şahit olmayı umdukları ifade edilmektedir. İmam Mehdi'nin zuhuru, inananlar için büyük bir umut ve beklenti kaynağıdır, ancak gerçekleşmesi ve bu büyük olaya şahit olmak çok fazla insana nasip olmayacaktır. Bu bağlamda yazılan beyit şair tarafından aşağıdaki gibi nazm edilmiştir:

Mehdi'nün teşrifine cümle olanlar manzûr

Olamaz binde birisine müyesser didiler (G. 182/12)

(İmam Mehdi'nin zuhurunu bekleyen çok kimse vardır, yalnız insanların binde birine onu görmek nasip olmaz.)

Bu beyitte, İmam Mehdi'nin manevî liderliği ve onun rehberliğindeki inananların

ruhsal durumu anlatılmaktadır. Şair, İmam Mehdi'nin yönetimindeki dönemde, aşk ehlinin, yani manevî âşıkların, içsel hallerinin ifadesi olan “Sabrî” isimli biri olduğunu ifade eder. İmam Mehdi'nin manevî liderliği ve rehberliği vurgulanır. Bu beyitte, İmam Mehdi'nin manevî liderliği ve rehberliği vurgulanırken, aynı zamanda aşk ehlinin, yani manevî âşıkların, içsel durumu da ifade edilir. İmam Mehdi'nin yönetimindeki dönemde, Sabrî kendini aşk ehlinin içsel durumunu temsil eden bir kişi olarak ortaya koyar:

Hem Muhammed **Mehdi**'nün taht-ı livâsında gezen

Milket-i 'aşk içre bir Şabrî gedâ dirler bize (G. 211/7)

(İmam Muhammed Mehdi'nin tahtta oturduğu dönemde Aşk ehli içinde bir derviş Şabrî derler bize.)

Sabrî'ye hitap ederek ona İmam Hasan Askerî ve Mehdi'ye dost (muhib) olmanın gereğini hatırlatır. İlk dizede Sabrî'nin Askerî ve Mehdi ile manevî bir dostluk ve sevgi bağı içinde olduğuna vurgu yapılır. İkinci dizede ise Sabrî'ye gözyaşlarını akıtması öğütlenir, çünkü gözyaşı dökmek, bu sevgi yolunda duyulan özlemin ve içtenliğin göstergesidir. Bu gözyaşlarının düşmanlara karşı akması, onların zafer veya mutluluk beklentilerini boşa çıkarmak anlamına gelir; düşmanlar Sabrî'nin bu halini gördüklerinde sevinçli ve neşeli görüldüğünü sanabilirler. Ancak gözyaşları, dostun hüznünü değil, içsel bir teslimiyeti ve içten bir bağlılığı temsil eder. Beyit, Sabrî'nin manevî bağlılığını ve tevekkülünü sergilerken, onun düşmanları karşısında da dimdik durmasını teşvik eder:

Askerî **Mehdi**'ye ey Sabrî muhib oldun ise

Eşk-i çeşmün akıt a'dâlara hurrem geldi (G. 247/5)

(Ey Sabrî, eğer Askerî ve Mehdi'ye dost oldunsa gözyaşlarını akıt, düşmanlara sevinçli görüldü.)

Şair, manevî şahsiyetlerin önemini ve kendisinin bu yola olan içten bağlılığını vurgular. İlk dizede, İmam Hasan Askerî'yi “velî” olarak tanımlayarak onu yücelten bir ifadeyle bahseder. İkinci dizede ise Mehdi'nin, İslam'da adalet ve kurtuluş simgesi olan sancağın sahibi olduğuna işaret eder; bu, Mehdi'nin yüce ve lider bir kimlik olarak öne çıkmasını simgeler. Üçüncü dizede Sabrî, kendisinin bir “gedâ” yani fakir ve Allah'a teslim olmuş bir derviş olduğunu belirtir ve sözlerinin samimiyetini vurgular. Son dizede ise meydanda, yani bu manevî yolculukta, boş yere veya yalancı bir kimlikle

bulunmadığını, burada tamamen içten bir teslimiyet ve hakikatle var olduğunu ifade eder. Beyit, şairin içsel samimiyetini ve manevî yolda, yalan veya gösteriştan uzak, saf bir bağıllıkla bulunduğunu göstermektedir:

Velî diyen Hasan ‘Asker ‘âlâya

Muhammed **Mehdî** sâhib-i livâya

Gerçek dir kelâmı Sabrî gedâya

Sanma yalandan meydâna geldüm (İ.176/7)

(Yüce Hasan Askerî'ye evliya diyen, sancağın sahibi Muhammed Mehdi'ye Sabrî (gibi bir) fakire sözü gerçektir. Sanma ki boş yere meydana çıktım.)

2.7.3. Diğer Dinî Şahsiyetler

2.7.3.1. Haşim bin Abdümenaf / Abdulmuttalip

Abdümenaf ve Abdulmuttalib, Hz. Muhammed'in soyu olan Beni Haşim ailesinin önemli isimleridir. Her ikisi de Kureyş kabilesinin önde gelen liderlerindendir. Abdümenaf, Hz. Muhammed'in büyük dedesidir ve Kureyş kabilesinin saygın bir lideriydi. Mekke'deki ticaret yollarının düzenlenmesine büyük katkı sağlamış ve kabilesinin ekonomik ve sosyal gücünü pekiştirmiştir. O, Haşimoğulları adlı alt kollarının da kurucusudur ve bu soy, Hz. Muhammed'in doğduğu ve büyüdüğü ailedir. Abdümenaf, Kureyş'in önemli yöneticilerinden biri olarak tanınması, hem dinî hem de ticari ilişkilerde etkili olmasıyla bağlantılıdır.

Şair burada, Allah'tan yardım ve lütuf dilemektedir. Tevfik (başarıya ulaştırma) ise ilahi yardımı ifade eder ve bu yardımın, kişinin kötü yollardan korunmasında önemli bir araç olduğu vurgulanır. İkinci mısırada, şair Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'i (s.a.v.) vesile kılarak O'nun şefaatinin ve desteğini istemektedir. Peygamberimizin soyunu belirterek O'na duyulan sevgi ve bağıllık gösterilmiştir. Bu beyitte, hem Allah'a hem de Peygamberimize olan teslimiyetin ve duaların içtenliği ön plandadır:

Kıl beni ednâya tevfikün refik ey zî-kerem

Yâverüm it Ahmed ibn-i **Muttalib** ibn-i **Menâf** (G. 130/4)

(Ey kerem sahibi! Teyfikini bana arkadaş et ve beni en aşağılıklara düşmekten koru. Ahmed ibn-i Muttalib ibn-i Menâf (Peygamberimiz Muhammed Mustafa) bana yardımcı olsun.)

2.7.3.2. Yezid

Yezid ibn Muaviyye, Emevîler hanedanının ikinci halifesidir ve özellikle Kerbela olayındaki rolüyle bilinir. Yezid, Muaviye'in oğlu olup, 680 yılında babasının ölümünden sonra halifelik makamına geçmiştir. Ancak onun halifeliği, soya dayalı bir yönetim anlayışıyla gerçekleşmiş olup, bu durum bazı Müslümanlar tarafından eleştirilmiştir. Halifelikteki bu yönetim biçimi, dinî ilkelerle çelişen bir gelişme olarak görülmüş ve halk arasında huzursuzluğa yol açmıştır. Yezid, en çok Kerbela Savaşı ile hatırlanır. Hz. Hüseyin, Peygamber Muhammed'in torunu ve Emevî yönetimine karşı direnişin sembolü olarak, Yezid'in halifeliğini reddetmiş ve ona biat etmeyi kabul etmemiştir. Hz. Hüseyin ve yanında bulunan az sayıda kişi, Yezid'in ordusu tarafından Kerbela'da kuşatılmış ve sonrasında hepsi şehit edilmiştir. Bu olay, Şii İslam'da büyük bir felaket olarak kabul edilir ve Aşura Günü anılır. Yezid, İslam tarihinde çok tartışmalı bir figürdür. Hem Emevîler döneminin bir parçası olarak, hem de Hüseyin ve Kerbela olayındaki rolü nedeniyle hem Şii hem de Sünni bakış açıları arasında büyük farklılıklar vardır. Şii Müslümanlar, Yezid'i zalim bir yönetici olarak görürken, Sünni Müslümanlar ise onu çoğu zaman Emevî yönetimi çerçevesinde değerlendirirler.

Şairin, Yezid'in zulmüne olan tepkisi ve Kerbela'daki Hüseyin'in şehadetine duyduğu derin üzüntü açıkça görülür. Şii İslam'da, Yezid özellikle Kerbela'daki katliam nedeniyle şiddetle kınanır. Bu beyit, onun zulmüne karşı duyulan öfkeyi ve direnişin simgesi olan Hz. Hüseyin'e duyulan derin sevgi ve saygıyı yansıtır. Aynı zamanda Küfe halkına olan mesafeyi ve onların ihanetine karşı bir manevî temizlik arzusunu dile getirir. Yezid'in zulmü ve Kerbela Olayı ile ilgili şiirlerdeki bu tür tepkiler, Şii inancında önemli bir yer tutar. Bu tür beyitlerde Yezid genellikle kâfir (inkârcı) olarak tanımlanır ve onun zulmü lanetlenir:

Vak'a-i Kerbelâ geldi hâtıra

Gizlü dertlerümüz çıktı zahire

Eylerüz la'net **Yezîd-i** kâfire

Bizâruz küfürden elhamdülillah (İ. 214/7)

(Kerbela olayı aklıma geldi, gizli dertlerimiz gün yüzüne çıktı. Yezid'e, o kâfire lanet ederiz. Küfîlerden uzak olmaktan şükür ederim.)

2.7.3.3. Hızır/ İskender

“İskender” (Büyük İskender) ve “Hızır,” İslam kültüründe ve klasik edebiyatta sıkça bir araya gelen iki önemli figürdür. Büyük İskender, dünya fetihleriyle tanınan bir hükümdar olarak, suyu içene ölümsüzlük veren *âb-ı hayât* (hayat suyu) arayışıyla efsanelere konu olmuştur. Hızır ise bu suyu içtiği için ölümsüzlüğe eriştiğine inanılan bir peygamber veya veli olarak bilinir. Bu bağlamda, “İskender-Hızır” tabiri genellikle ideal liderliği ve hikmeti birleştiren semboller olarak yorumlanır. İskender’in gücü ve dünyayı fetheden kudreti, Hızır’ın manevî bilgeliği ve ölümsüzlüğü ile birleşir. Bu ikilinin bir arada anılması, dünyevi başarıların ancak manevî rehberlikle tamamlanabileceği fikrini temsil edebilir. Özellikle klasik şiirde, bu figürlerin birlikte zikredilmesi, hem dünyevi hem de uhrevi mükemmeliyetin bir arada tasvirine işaret eder.

Edebi olarak, bu tür ifade sanatları, okuyucuyu derinlemesine düşündürmek ve arka plandaki sembolik mesajı aktarmak için kullanılmıştır. Şair, Hızır ve İskender’in ölümsüzlük suyu (*âb-ı hayât*) aramak için karanlık diyarları dolaşmasını mecaz olarak kullanır. Bu iki efsanevi karakter gibi, o da sevgilisinin dudaklarında hayat veren bir kaynağı bulduğunu ifade eder. “Leb-i lâ’l” (lâl dudak) güzellik ve sevgiliye duyulan aşkı, “çeşme-i hayvân” ise sonsuzluk ve tazelik anlamlarını taşır. Şairin sevgiliye duyduğu derin hayranlık, ona varlık ve anlam kazandıran bir ilahi aşkın yansıması olarak sunulur:

Ba’zı Hızır ile İskender gibi zulmât gezüp

Leb-i la’lünü senün çeşme-i hayvân okuram (G. 188/6)

(Bazı zaman Hızır ve İskender gibi karanlıklar içinde dolaşırım, senin lâl dudaklarını âb-ı hayât çeşmesi olarak okurum.)

İskender’in efsanevi Seddi (sedd-i İskender), müminin kalbine benzetilir. Ye’cûc ve Me’cûc, kötülüğün ve fitnenin sembolüdür; nefse dair istek ve arzular bu kötücül varlıklarla ilişkilendirilmiştir. Şair, güçlü bir kalbe sahip olan müminin, nefis ve şeytani arzulara karşı korunduğunu, onların müminin kalbini geçemeyeceğini anlatır. Tıpkı İskender’in setti gibi, müminin kalbi de manevî bir savunma mekanizmasıdır. Bu, iman gücünün insanı nefsin kötü yönlendirmelerinden nasıl koruyabileceğini vurgular:

Geçemez ye'cûc (ü) me'cûc-ı nefes ol seddi

Mü'minün kalbünü ol sedd-i **Sikender** didiler (G. 82/5)

(Nefsin Ye'cûc ve Me'cûc'u o seti (aşamadığı seddi) geçemez; müminin kalbini o İskender'in setti dediler.)

2.7.3.4. Hz. Meryem

Hz. Meryem, İslam ve Hristiyanlık başta olmak üzere, birçok inanç sisteminde kutsal ve özel bir figürdür. İslam'a göre, Hz. Meryem, *Kur'an-ı Kerim*'de ismi açıkça zikredilen tek kadındır ve “Âl-i İmrân” ile “Meryem” surelerinde detaylı olarak anlatılmıştır. O, İsa Mesih'in (Hz. İsa'nın) annesidir ve iffet, sadakat, teslimiyet gibi erdemlerin örneği olarak anılır. Hz. Meryem, Allah tarafından “âlemlerin kadınlarına üstün kılınmış” bir kul olarak tanıtılır (Âl-i İmrân, 42). Genç yaşta mabede adanmış, burada ibadetle meşgul olmuştur. Onun yanına getirilen yiyeceklerin kaynağına dair mucizevi anlatımlar da mevcuttur. Allah, Hz. Meryem'i ruhundan üfleyerek mucizevi bir şekilde Hz. İsa'yı dünyaya getirmekle görevlendirmiştir. Bu olay, babasız bir doğum olduğu için İslam'da mucize olarak değerlendirilir. Doğum esnasında Allah tarafından Meryem'e hurma ağacını sarsarak taze hurma düşürmesi ve su içmesi emredilmiştir (Meryem, 25-26). Hz. Meryem, iffet ve teslimiyetin sembolüdür. Hakkında çıkan iftiralar karşısında Allah, onun masumiyetini ilan etmiştir. Hristiyanlıkta Hz. Meryem, “Meryem Ana” olarak anılır ve Hz. İsa'nın ilahi annesi olarak kutsal bir figürdür. Özellikle Katolik ve Ortodoks geleneklerinde Meryem'e büyük bir hürmet gösterilir. Onun “Bakire Meryem” olarak anılması, Hz. İsa'nın doğumunun mucizevi yönüne vurgu yapar. Hz. Meryem, insanlık için iman, sabır ve iffet timsali bir örnek olmuştur. Onun hayatı, Allah'a olan bağlılığın ve tevekkülün bir göstergesi olarak her iki dinde de önemli bir yere sahiptir. İslam'da, Hz. Meryem'in üstün ahlakı ve iman gücü, tüm Müslüman kadınlar için bir rol model olarak sunulmaktadır. Bu, hem ilahi aşka duyulan özlem hem de insanın kendi sınırlılığının farkındalığını yansıtan derin bir tasavvufi imadır.

Bu beyitte şair, muhatabına hitap ederek, onun aşkına duyduğu tutkunun gökleri dolaştığını, yani ilahi bir vecd içinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak, kendisini bu yüceliklerin çok uzağında görür ve aralarındaki farkı Hz. İsa'nın meskeniyle kendi konumu arasındaki büyük mesafeye benzetir. Burada, Hz. İsa'nın manevî yükselişi ve göklere çekilişi ima edilerek, şair kendisini dünyevi ve düşük bir seviyede görmektedir.

Bu karşılaştırma, aşk yolunda kişinin kendini küçük, sevgiliyi ise erişilmez görmesi temasıyla örtüşmektedir:

Senün sevdâ-yı ‘aşkunla geçer eflâki ey vâhum

Nazar kıl mesken-i İse’bnü **Meryem** kande ben kande (G. 233/4)

(Senin aşkının sevdasıyla gökler aşılır, ey hayal! Bir bak, Meryem oğlu İsa ’nın makamı nerede, ben neredeyim?)



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SABRÎ DÎVANINDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

Tasavvuf teriminin kökeni üzerine çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bir yaklaşıma göre, tasavvuf, Mescid-i Nebevî'nin avlusunda ibadetle meşgul olan Ashâb-ı Suffe topluluğunun isminden türemiş olup, sufiler bu toplulukla kendilerini özdeşleştirmiştir. Başka bir görüşe göre ise, tasavvuf kelimesi “saff” kökünden gelir ve sufilerin, Allah'ın hoşnutluğuna uygun bir hayat sürdükleri için ahirette ön safta yer alacaklarına işaret eder. Bir diğer yaklaşımda, tasavvufun “safâ” kökünden geldiği ve sufilerin kalplerini dünyevi kirliliklerden arındırmış oldukları öne sürülmektedir. Ayrıca, bazıları tasavvufun “sûf” (yün) kelimesinden türediğini savunur; buna göre, sufilerin giydiği sade ve kaba yün elbiseler, tövbe ve günahlardan arınmanın bir simgesi olarak kabul edilmiştir (Türer, 2017: 26-28).

Çalışmanın bu bölümünde Sabrî Dîvânı'nda geçen tasavvufî kavramlar ve bu kavramların örnek beyit/bentlerle açıklamalarına alfabetik sıra ile yer verilmiştir.

3.1. AŞK

Kelimenin Arapça kökeni “ışk” olup, yoğun sevgi, bir kişinin kendisini sevdiğine adanması ve sevgilisi dışında başka bir güzelliği görmemesi anlamlarını taşımaktadır. Aynı kökten gelen “aşeka” kelimesiyle, sarmaşık anlamına gelen bir bağlantısının bulunduğu belirtilmektedir (Uludağ, 1991: 11).

Divan edebiyatı, İslamî kültürle yoğrulmuş bir edebiyat olduğu için aşk temasını hem beşerî (insanî) hem de dînî (ilâhî) boyutlarda işler. Bu iki aşk biçimi çoğu zaman iç içe geçer, hatta şair, beşerî aşkı bir vasıta olarak kullanıp dînî aşka ulaşmayı hedefler. Aşk, yalnızca bireysel bir tutku değil, hakikate ulaşmanın bir yolu olarak görülür.

Beşerî aşk, bir insanın başka bir insana duyduğu aşktır. Bu tür aşk divan şiirinde genellikle âşık, mâşuk (sevgili) ve râkıp (âşığın rakibi) üçgeni etrafında şekillenir. Sevgili çoğu zaman ulaşılması zor, nazlı, acımasız biridir; âşık ise onun uğruna her çileye katlanan, fedakârlık eden kişidir. Bu aşkta çekilen ıstıraplar, gözyaşı, hicran, ayrılık ve vuslat temaları öne çıkar. Ancak divan şiirindeki beşerî aşk, çoğunlukla yalnızca bir kadın-erkek ilişkisi değildir; simgesel bir yapıdır. Sevgili, bazen Tanrı'yı, bazen hakikati, bazen de bir velîyi temsil eder.

Dînî aşk ya da ilâhî aşk, Allah’a duyulan derin, samimi ve sınırsız sevgidir. Tasavvufî etkilerle gelişmiş bu aşk anlayışı, kulun Allah’a duyduğu özlemle şekillenir. Bu tür aşk, beşerî olandan vazgeçip bütünüyle ilâhî olana yönelmeyi ifade eder. İlâhî aşkta hedef, fenâ fillâh (Allah’ta yok olmak), yani varlıktan geçip sadece Allah’ta var olmaktır. Mevlânâ, Yunus Emre, Nesimî ve Fuzûlî gibi şairlerin şiirlerinde bu aşk açıkça görülür. Özellikle Fuzûlî’nin “Leylâ ile Mecnun” mesnevisi, görünüşte bir beşerî aşkı konu alsada aslında bir ilâhî aşkın mecazlı anlatımıdır.

Şair, Allah’ın adıyla söze başladığını ve bu başlangıcın “aşk ile” olduğunu belirterek ilahi bir coşku ve sevgiyle hareket ettiğini ifade eder. İlk dizede Allah’ın ismiyle yola koyulmak, kutsal bir destek ve hayır dilemenin yanı sıra tevazu ve teslimiyetin de bir göstergesidir. İkinci dizede, Hak’tan (Allah’tan) tabiatını yani içsel yeteneklerini harflerin sırrına, yani kelimelerin ve anlamların derin bilgisine aşına kılmasını niyaz eder. Bu ifade, ilahi bir hikmete erişmeyi ve sözün ardındaki sırlara vâkıf olmayı arzuladığını gösterir. Şair, böylece Allah’ın ismiyle başlayan bu yolda, hikmet dolu sözlerle derin bir aşk ve bağlılık içinde olduğunu vurgulamaktadır:

Başladum ism-i Hudâ birle kelâma ‘aşk ile

Tab’umı Hak eyleye sırr-ı hurûfa âşinâ (G. 2/2)

(Allah’ın ismiyle, aşk ile söze başladım; Hak, tabiatımı harflerin sırrına aşına eylesin.)

Şair, pervaneleri sembolik bir anlatımla ele alır. “Her şâm” ifadesiyle, pervanelerin her akşam, yani karanlıkta mum ışığı etrafında aşkla dönüp yanmalarına dikkat çeker. Pervaneler, sevgiliye kavuşmak için kendilerini yakma pahasına mum ışığına doğru uçarlar. Burada mum, manevî aşkın sembolüdür; pervanelerin her akşam yanması ise ilahi ya da yüce bir aşka ulaşma arzusunun verdiği fedakârlık olarak tasvir edilir. Yanan mum, bu yolda çekilen zahmet ve sıkıntıları, pervanelerin ona ulaşma çabası ise sevgiliye duyulan derin bağlılığı simgeler. Bu bağlamda, “vusûl” (kavuşma) fikri, aşk yolundaki bir çeşit arınmayı ve teslimiyeti ifade eder:

Pervânelerün ‘aşk ile çervinmesi her şâm

Cânâne vusûl şem’a-i sûzânına minnet (G. 32/2)

(Her akşam pervanelerin aşkla dönmesi, Sevgiliye ulaşmanın, yanan muma minnetidir.)

‘Aşk yolundaki sadakatini ve kadere olan inancını ifade eder. İlk dizede, aşkı nedeniyle sevgiliden başkasına asla bakmadığını, gönlünü yalnızca ona adadığını anlatır. İkinci dizede ise bu derin bağlılığın, ezelden (başlangıçtan) yazılmış bir kader hükmü olduğuna işaret eder. Şair burada aşkı, ilahi bir yazgı, kaçınılmaz bir hüküm olarak görür; ona göre bu, dünya var olduğundan beri süregelen ve değiştirilemez bir aşktır. Bu beyit, aşkı insan iradesinin ötesinde, ezelden belirlenmiş bir kader olarak tanımlarken, sevgiliye duyulan sarsılmaz bağlılığı ve sadakati güçlü bir şekilde vurgular:

Senden diğere koymaz idüm aslâ nazar ‘aşk

Var ise budur tâ ezelî hükm-i kader ‘aşk (G. 136/1)

(Aşk ile senden başkasına asla bakmazdım, Varsa ezelden belirlenmiş olan kader hükmü işte budur: aşk.)

‘Aşkı ve sevdâyı çok derin ve kendini tamamen adanmış bir şekilde yaşadığını ifade eder. “Sevdâ-yı muhabbet asılı bâşum ucunda” dizesiyle, aşkın bir bağlılık ve arzuyla başının ucunda sürekli bir biçimde var olduğunu ima eder. Aşk ona öylesine derin bir etkidir ki, sanki başında asılı bir nesne gibi sürekli göz önündedir. İkinci dizede ise “pervâne gönül” ifadesi, kalbinin, tıpkı bir pervane gibi, sevgilinin ışığına (yani aşkına) yöneldiğini ve bu aşkla her şeyini ortaya koyduğunu anlatır. Pervane, alevi gördüğü anda kendini ona adar; tıpkı şairin gönlünün de aşk için kendini feda etmeye istekli olduğu gibi. Bu beyit, aşkın insan ruhu üzerindeki sarsıcı gücünü ve aşk uğruna yapılacak fedakârlıkları simgeler:

Sevdâ-yı muhabbet asılı bâşum ucunda

Pervâne gönül şem’a yanar öyle tutar ‘aşk (G. 136/2)

(Aşkın sevgisini başımın ucuna asmışım. Pervane gibi gönlüm mum ışığına öyle sarılır.)

Bu beyitte şair, aşkın insanın manevî yolculuğundaki rehberliğine ve ona kattığı yüce değerine vurgu yapar. İlk dizede, Sabrî’ye hitaben aşkın kendisini “mürşid-i kâmil” yani olgun bir rehber haline getirdiği belirtilir. Mürşid, tasavvuf öğretisinde doğru yolu gösteren kişidir, burada ise aşkın, kişi için bu rehberlik rolünü üstlendiği anlatılmaktadır.

İkinci dizede ise şair, aşkın olmadığı bir dünyada hünerli (yetkin) olmanın mümkün olmadığını ifade eder. Aşk, insanın manevî ve ruhsal olgunlaşmasını sağlayan temel güçtür. Bu beyit, aşkın sadece bir duygu değil, aynı zamanda insanı yücelten ve gerçek hünerlere ulaşmasını sağlayan bir öğretiyi olduğunu vurgular:

Ey Sabrî bu ‘aşk oldu sana mürşid-i kâmil

‘Aşk olmasa olmaz idük erbâb-ı hüner aşk (G. 136/5)

(Ey Sabrî, bu aşk sana kâmil bir mürşit oldu, ‘aşk olmasa, hüner ehli olamazdık.)

3.2. ÂŞIK

Sufi şairlere göre, insanın varoluşu aşk temelinde şekillenmektedir. Bu nedenle, şairler, şiir yazma sebeplerini aşk ile ilişkilendirmişlerdir. Bazı durumlarda ise, kendilerini “şair” olarak adlandırmak yerine, “âşık” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir (Kılıç, 2011: 98-99).

Tasavvufî düşüncede âşık, Allah’a (Hakk’a) derin bir sevgiyle bağlanan, O’na kavuşma arzusuyla yanan ve bu yolda benliğinden geçen kişidir. Bu aşk, maddî ve geçici bir sevgi değil; mutlak ve ilâhî bir hakikatin cazibesine kapılmış olmanın hâlidir. Tasavvufun temelinde yer alan aşk anlayışı, marifet (bilgi), muhabbet (sevgi) ve mârifetullah (Allah’ı bilme) ile birleşerek âşığı manevî bir yolculuğa çıkarır.

Tasavvufî anlayışta aşk, sadece bir duygu değil, kâmil insan olmanın yoludur. Âşık, Allah’ın cemal ve kemâl sıfatlarının tecellisine hayran kalan, O’na vuslat için nefsin, arzusun, hatta varlığını feda eden kişidir. Aşk, bu anlamda bir imtihan, âşık ise bu imtihanın sabırlı ve teslim olmuş yolcusudur. Mevlânâ’nın “Aşksız insan kanatsız kuş gibidir” sözü bu anlayışı yansıtır.

Divandaki beyitlerden yola çıkarak, şairin aşkı, özellikle de “âşık” kavramını manevî bir yücelme ve fedakârlıkla özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Şair, âşığın çektiği acıları ve yaşadığı ayrılığı aşkın doğal bir parçası olarak değerlendirir. Aşkta mutlak sadakat, sürekli bir özlem, sabır ve gönüllü bir teslimiyet gibi unsurlar bu tasavvurda öne çıkar. Şairin âşığı, sadece dünyevi bir aşkla değil, aynı zamanda kendini her şeyden vazgeçme derecesine ulaşmış, ruhen ve bedenlen harap olmaya razı bir âşıktır. Beyitlerde sıkça geçen “viran olmuş gönül,” “feryad” ve “hasret” gibi ifadeler, âşığın iç

dünyasının derin bir yıkımı kabul ettiğini ve aşk yolunda bir dönüşüm yaşadığını gösterir. Şair için âşık, sevgilinin yüzüne (manevî ya da dünyevi güzelliğe) özlem duyan, kendini aşta tamamen eriten bir varlıktır. Bu bakış açısıyla aşk, hem bir yok olma hem de bir olgunlaşma süreci olarak görülür; âşık, sevgilinin yokluğunda “feryad” ederek içsel bir arınma yaşar. Tasavvufi bağlamda bu yaklaşım, aşkı insanın kendi benliğini ve dünyadaki diğer zevkleri terk etmesi gereken, kendini bir yola ve sevilen uğruna feda etmesi gereken bir rehber olarak görür. Şairin âşık tasavvuru, maddi dünyadan uzaklaşıp manevî yüceliğe ulaşma isteği ile örtüşür ve bu doğrultuda aşk, sadece bir duygu değil, bir irade sınavı ve teslimiyet yoludur. Bu nedenle, âşık, tasavvufi anlamda aşkı bir mürşit, yani ona manevî olgunluğa erişmesi için rehberlik eden bir yol olarak kabul eder.

Beyitte şair, kendisini “kemter” yani en aşağı, en mütevazı âşık olarak tanımlar ve bu sıfatla Hz. Muhammed’e olan bağlılığını dile getirir. Ahmed ismi, Hz. Muhammed’in bir sıfatıdır ve burada onun ümmeti olmanın hem onuru hem de sorumluluğu vurgulanmaktadır. İkinci dizede ise Allah’a yalvararak, “keremler kânı” (merhamet kaynağı) olan sevgili peygamberin hakkı için kendilerine merhamet etmesini ister. Bu, hem peygamberin ümmetine olan şefkatini hatırlatır hem de ona olan sevginin getirdiği bir bağlılık ve tevazu ifadesidir. Bu beyit, Allah’tan rahmet dilemenin ve Peygamber’e olan derin aşkın simgesi olarak tasavvufi bir nitelik taşır:

‘Âşık-ı kemter kemîni ümmetiyüz Âhmed’ün

Ey keremler kânı anun hakkı çün irham lenâ (G. 1/5)

(Biz, en aşağı derecedeki âşıklar olarak Ahmed’in ümmetiyiz. Ey kerem sahibi! Onun (Hz. Muhammed’in) hakkı için bize merhamet et.)

Şair, yeni bir aşkın etkisine kapıldığını ifade eder ve bu aşktan kurtulmanın imkânsız olduğunu dile getirir. İlk dizede “dûcâr” kelimesiyle, bir tür talihsizlik veya zorluk gibi görülen bir aşkın içine düşme anlamını taşır. Bu aşk öylesine güçlü ve kaçınılmazdır ki, kurtulma ihtimali veya gücü bulunmamaktadır. İkinci dizedeki “âşık-ı rüsvâ” ifadesiyle kendine yönelik bir öz eleştiri yapar; bu ifade, toplumda aşkı yüzünden utanmış veya rezil olmuş bir âşık anlamına gelir. Şair, aşka kapılmış olmanın getirdiği mahcubiyetin yanı sıra, bu yeni sevdanın kendisine hükmetmesinden kaçınamayacağını, hatta onun esiri olduğunu söyleyerek aşkın güçlü etkisini çarpıcı bir biçimde ortaya koyar:

Oldum yeni dûcâr bu sevdâ-yı muhabbet

Kurtulmağa yok kâbili ey ‘âşık-ı rüsvâ (G. 11/4)

(Bu yeni muhabbet sevdasına düştüm, ey rezil âşık, kurtulmaya mecal yok.)

Şair, Peygamber Efendimiz'e (Hz. Muhammed'e) yönelik derin bir sevgi ve özlem duygusunu dile getirir. İlk dizede, şair Resulullah'tan, yüzündeki örtüyü kaldırmasını talep eder. “Vech-i pâk” ifadesi, Peygamber'in saf ve temiz yüzünü ifade eder ve burada onun manevî güzelliğini görmek arzusu vurgulanmaktadır. İkinci dizede “çeşm-i âşıklar” ifadesiyle, âşıkların (onu sevenlerin) gözlerinin, hiçbir perde veya örtü olmadan, bu kutsal yüzü seyretmek istediği belirtilir. Burada “bî-hicâb” (örtüsüz) ifadesi, aşkın hakikate ulaşma ve bu yolda araya giren engellerin kalkması arzusunu temsil eder. Beyit, Peygamber'e duyulan hasreti ve onun manevî varlığını görme isteğini dile getirirken, aynı zamanda aşk yolculuğundaki safiyeti ve özlemi de sembolize eder:

Vech-i pâkünden getir bir kez nikâbun yâ Resûl

Çeşm-i ‘âşıklar temâşa eylesünler bî-hicâb (G. 21/2)

(Ey Resul, yüzünün temiz örtüsünü bir kez kaldır ki, ‘âşıkların gözleri, örtüsüz olarak seyretsın.)

Şair, Sabrî'ye hitaben aşk yolunda dikkatli ve ölçülü olmasını tavsiye eder. İlk dizede, insanın kendini her zevke veya düşük seviyeli meşgaleye kaptırmaması gerektiği, böyle bir tavrın âşığı küçülteceği ifade edilir. “Dil-dâde” (gönül vermek) ifadesiyle burada bir âşığın gönlünü her yere dağıtmaması, manevî anlamda yükselebilmesi için her an alçalma ve değersiz zevklere kapılma tehlikesine karşı dikkatli olması gerektiği anlatılmaktadır. İkinci dizede, şair Sabrî'ye bir öğüt vererek, gerçek âşık olmanın gerekliliğini vurgular. Ona göre, bir âşık, aşk yolunda tevazu ve ölçülülüğü elden bırakmamalı, sadece aşkın yücelttiği değerlerle meşgul olmalıdır. Bu beyit, aşk yolundaki disiplinin ve manevî uyanıklığın önemini işaret eder:

Dil-dâde her meşreb(e) pest olma dem-â-dem

Ey Sabrî eger ‘âşık isen pendümi gûş it (G. 36/5)

(Her meşrebe gönül verme. Her an alçalma. Ey Sabrî, eğer âşık isen bu öğüdümü dinle.)

Şair, gönüle hitap ederek gerçek bir aşk yolcusu olmanın gerekliliklerini anlatır. İlk dizede, sadık bir âşığın niyaz ehli olması gerektiği ifade edilir. Burada “ehl-i niyâz”

ifadesi, dua ve ibadetle içsel bir teslimiyeti ve alçakgönüllülüğü temsil eder; gerçek âşık, kendini Allah'a ve manevî yola adar. İkinci dizede ise ‘‘ârif-i kâmil’’ ifadesi, olgunlaşmış ve manevî bilgeliğe ulaşmış bir rehberi işaret eder. Şair, gönüle, bu kâmil ârife boyun eğerek, ondan öğrenecekleriyle manevî yolculuğunu sürdürmesi gerektiğini öğütler. Bu beyit, tasavvufta sıkça görülen ‘‘mürşide bağlanma’’ ve ‘‘irşad olma’’ kavramlarına işaret eder ve manevî yolda ilerlemenin, bilge bir rehberin himayesiyle mümkün olabileceğini vurgular:

‘Âşık-ı sâdık isen ehl-i niyâz ol ey gönül

‘Ârif-i kâminden eyle ser-fürûyı ittihâz (G. 63/2)

(Ey gönül, eğer sadık bir âşık isen niyaz ehli ol. Kâmil bir âriften baş eğmeyi öğren.)

Şair, aşkın hasret ve ayrılık acısının derinliğini dile getirir. İlk dizede, âşığın sürekli inleyip feryat etmesinin sebebi olarak sevgilinin güzelliğine olan özlemi gösterilir. Burada ‘‘rûy’’ (yüz) sevgilinin güzelliğini temsil eder ve âşık, sevgilinin yüzünü görememekten kaynaklanan bir hasret içindedir. İkinci dizede ise âşığın ‘‘dil-i vîrân’’ (viran olmuş gönül) ifadesiyle, bu aşk nedeniyle harap olmuş bir kalbe sahip olduğu anlatılır. Bu viranlık, sevgilinin yokluğu ve ayrılığının yarattığı içsel yıkımı simgeler. Beyit, aşkın acı verici ama yüce bir hal olduğunu, âşığın sürekli özlem ve hasret içinde yaşadığını derin bir lirizmle ifade eder:

Ne rûyun hasretündür senün efgânun ey ‘âşık

Ne şûhun firkatındandır dil-i vîrânen ey ‘âşık (G. 140/1)

(Ey âşık, senin feryadın onun yüzünün hasretindendir. Ey âşık, viran olmuş gönlün ise o güzelin ayrılığındandır.)

Şair, âşığın yaşadığı sıkıntıları ve aşkın getirdiği derin üzüntüyü ele alır. İlk dizede ‘‘çarh’’ (felek veya kader) ifadesi, aşk yolundaki zorlukları ve kişinin kendi iradesi dışında gelişen sıkıntıları temsil eder. Aşkla birlikte gelen bu acılar, âşığın kalbinde bir feryada dönüşür ve kaderin getirdiği mihnetlerin, âşığı neredeyse sürekli bir ağıt durumuna soktuğunu anlatır. İkinci dizede ise âşığın gözlerinin, bu hüzünden dolayı uyku yüzü göremediği, sürekli ağlamaktan yorgun düştüğü ifade edilir. Burada, aşkın zorluklarının kaçınılmaz olduğunu ve bu zorlukların âşığı ruhen olduğu kadar beden de

etkilediğini anlatır. Âşık, aşkın doğasındaki bu mihneti gönüllü bir biçimde kabul eder, fakat bu kabul ona sürekli bir uykusuzluk, derin bir hüznün ve gözyaşları olarak geri döner. Bu açıdan, şairin âşık tasavvuru, aşkı kişinin sabır ve dirayetini sınavan bir yol olarak görür; aşk yolundaki her türlü sıkıntıyı bu yolun bir gereği sayar. Aşk bu kadar yüce bir makama çıkararak, âşığın yaşadığı acıları ve çektiği sıkıntıları, manevî bir olgunlaşma ve teslimiyetin göstergesi olarak sunar:

Ne çarhun mihnetinden kıldığın bu nâle-i feryâd

Ki varmaz hâb-ı nâze dîde-i giryânun ey ‘âşık (G. 140/2)

(Ey âşık, feleğin verdiği mihnetten dolayı ne feryatlar ettin. Gözlerin ağlamaktan uykuya varamaz hale geldi.)

3.3. TARİKAT

“Tarikat” terimi, izlenecek yol, usul ve hâl anlamlarına gelir ve tasavvufta, Hakk’a ulaşmak için benimsenen yöntemler ve davranış biçimlerini ifade eder. *Kur'an-ı Kerim*'de Tâhâ Suresi'nin iki ayetinde ve bazı hadislerde bu kelime sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Sufiler, tarikat yoluyla hakikate ulaşmanın ancak dinin zahiri boyutu olan şeriatın kurallarına riayet edilmesiyle mümkün olabileceğini vurgulamışlardır (Öngören, 2011: 95).

Şair, İslam'ın iki önemli yönünü temsil eden şeriat ve tarikat kavramlarını ele alır. Şeriat, İslam'ın temel dinî hükümlerini ve ibadet kurallarını ifade eder ve bu bilgilerin, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'den kaynaklandığı vurgulanır. Tarikat ise tasavvuf yolunu ve bunun manevî derinliğini simgeler. Tarikatın sırrı ise, en yüksek manevî öğretinin kaynağı olarak, Hz. Ali'ye dayandırılır. Hz. Ali, tasavvufî öğretilerde derin bir manevî bilgi ve aşkınlık simgesi olarak kabul edilir ve onun öğretileri, tarikat yolunun derinliklerine ve sırrına ulaşanların rehberi olarak görülür. Beyit, tasavvufî anlamda şeriat ve tarikatın birbirini tamamlayan yönlerini ve bu iki öğretiyi de Peygamber Efendimiz ve Hz. Ali'nin manevî mirasıyla ilişkilendirir. Şair, bu iki önemli şahsiyetin öğretilerinin, hem dışsal ibadetleri hem de içsel manevî gelişimi kapsayan bir bütünlük oluşturduğunu ifade eder. Bu da İslam'daki hem zahiri hem batını öğretilerin, bir arada ve birbirini tamamlayıcı bir şekilde öğrenilmesi gerektiği mesajını taşır.

Şerî'at ‘ilminün neşri Resûl-i Kibriyâ’ dandur

Tarikat sırrının bahri ‘Aliyyü’l-Murtazâ’dandur (G. 64/1)

(Şeriat ilminin yayılması Resûl-i Kibriyâ’dan gelir. Tarikat sırrının denizi ise Aliyyü’l-Murtazâ’dan gelir.)

Bu beyitte şair, kendisinin ve bağlı olduğu yolun, İslam’ın üç temel kavramı olan şeriat, tarikat ve hakikati kapsayan bütünsel bir öğretiyi benimsediğini ifade eder. “Şeriat,” İslam’ın temel kurallarını ve ibadetleri temsil ederken; “tarikat,” tasavvuf yoluyla bu kuralların daha derin bir ruhsal boyutta uygulanmasını ifade eder. “Hakikat” ise, en üst aşama olarak, insanın ilahi hakikate erişmesini temsil eder. Şair, bu üç yolun ehli olduğunu belirterek, zahiri (dış) ve batını (iç) bilgeliğe bir arada sahip olduğunu vurgular. İkinci dizede, “sûfi”ye hitap ederek, kendisini “kuru bir zahid” sanmaması gerektiğini söyler. Buradaki “kuru zahid” ifadesi, sadece dışsal ibadetlere ve zahiri kurallara bağlı olan, derinlemesine bir manevî deneyim yaşamayan kişileri küçümseyici bir şekilde ifade eder. Şair, kendisinin sadece ibadetlerle sınırlı kalmayıp, dünyadaki irfanı, yani hem manevî hem de dünyevi bilgeliği de barındıran bir yolda olduğunu anlatır. Böylece, aşk ve irfanla harmanlanmış bir tasavvuf anlayışını ortaya koyar ve kişinin hem zahiri hem batını yönleriyle olgunlaşması gerektiğini ifade eder:

Biz şerî’at hem **tarikat** hem hakikat ehliyüz

Kurı zâhid sanma ey sûfî cihân ‘irfânıyuz (G. 88/2)

(Biz hem şeriat hem tarikat hem de hakikat ehliyiz. Ey sûfî, kuru bir zahid sanma bizi, biz dünya irfanına sahibiz.)

Bu beyitte şair, Sabriyâ olarak hitap ettiği kişiye, birçok tarikat büyüğünün olduğunu, ancak kendisinin özel bir sevgi ve bağlılıkla Abdülkâdir Geylânî’ye yöneldiğini ifade eder. Abdülkâdir Geylânî, tasavvuf dünyasında önemli bir şahsiyet ve Kadiri tarikatının kurucusudur. Onun manevî otoritesi ve derin bilgeliği, yüzyıllar boyunca birçok derviş ve sûfi için ilham kaynağı olmuştur. Şair, burada Geylânî’ye olan muhabbetini vurgulayarak, onun öğretilerine bağlı olduğunu ve onu sadece bir tarikat büyüğü olarak değil, aynı zamanda ruhani bir rehber ve sevgili olarak gördüğünü belirtir. Bu beytin mesajı, kişinin manevîyatını ve ruhani gelişimini bir mürşide veya manevî bir rehberle yönelerek derinleştirmesi gerektiği anlayışını taşır. Şairin tasavvuf yolunda “muhibb” (seven) sıfatıyla kendini tanımlaması, bağlılık, hürmet ve aşk temelli bir

bağlılığı ifade eder ve bu da tarikatların manevî rehberlerine olan derin saygının bir yansımasıdır:

Gerçi pîrân-ı **tarikât** Sabrîyâ ‘âlemde çok

Biz muhibb-i Şeyh ‘Abdülkâdir-i Geylânî’yüz (G. 88/7)

(Ey Sabrî, gerçi tarikat pîrleri dünyada çoktur; biz Şeyh Abdülkâdir Geylânî’nin muhibbiyiz.)

Şair, kendisini Kalenderî tarikatına mensup biri olarak tanımlar ve Hacı Bektaş-ı Velî’ye olan derin sevgisini ifade eder. “‘Kalender meşreb” ifadesi, tasavvufî bir yaşam tarzını, sıradanlıktan uzak, fakat derin bir içsel bağlılık ve alçakgönüllülükle şekillenen bir tutumu ifade eder. Kalenderî tarikatı, özellikle dünyevi değerlerden feragat etmeyi ve sade bir yaşam sürmeyi öğütler. Hacı Bektaş-ı Velî’yi ruhsal bir mürşit olarak kabul eder ve ona olan sevgisini dile getirir. Aynı zamanda “‘tarikat ehline” de gönülden yoldaş olduklarını, yani tasavvuf yolundaki diğer insanlarla manevî bir birliktelik içinde olduklarını belirtir. Bu beyitte, şairin tasavvufî yolundaki derin bağlılık ve içsel arayış vurgulanır; tarikat, sadece bir öğretinin değil, aynı zamanda bir topluluğun da parçası olmayı gerektirir. Bu, şairin Hacı Bektaş-ı Velî’nin öğretilerine duyduğu sevginin ve ondan aldığı ilhamın, onun tüm manevî yaşamını şekillendiren bir rehber olduğunu gösterir:

Kalender meşrebüz cânâ muhibb-i Hâcî Bektâşuz

Tarîkat ehline cân-ı gönülden biz de yoldaşuz (G. 90/1)

(Biz Kalenderi meşrebi olan, canıyla Hacı Bektaş’ı sevenleriz, tarikat ehli olanlara gönülden yoldaşız.)

3.4. TASAVVUFÎ MEKÂN

Çalışmanın bu bölümünde dîvânda adı geçen tasavvufî mekân işlenmiştir. Şair, divanında mekân olarak sadece ‘dergâh’ kelimesine yer vermiştir.

3.4.1. Dergâh

Arapça kökenli “‘tekye” kelimesi, günümüzde kullanılan “‘tekke” teriminin etimolojisi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Farsça karşılığı ise “‘dergeh” ya da günümüzdeki kullanımıyla “‘dergâh” olarak geçmektedir. Tekkeler, genellikle

toplumun manevî ve ahlakî yönden eğitilmesine odaklanan mekânlardır. İlk tekkeler basit ve küçük bir odadan oluşurken, zamanla çeşitli birimleri barındıran daha karmaşık tekke yapıları ortaya çıkmıştır (Kara, 2011: 368).

Şair, gönle hitap ederek onu sevgilinin bulunduğu yere doğru bir yolculuğa davet etmektedir. Bu yolculuk, sevgiliye duyulan derin aşkın ve teslimiyetin bir göstergesidir. Sevgilinin dergâhına varıldığında yüz sürmek, hem bir tevazu hem de aşk yolunda çekilen zorluklara karşı bir bağlılık ifadesidir. Alnın tozla kaplanması ise yolculuk sırasında çekilen zahmetlere işaret eder ve aynı zamanda sevgili uğruna fedakârlığı sembolize eder. Bu beyit, tasavvufi bir yorumla Allah’a duyulan aşkı ve O’nun huzuruna erişme arzusunu da ifade edebilir:

Ey dil sefer-i ‘azm-i ser-i kûy-ı nigâr it

Dergâhına yüz sür de cebinüni gubâr it (G. 34/1)

(Ey gönül, sevgilinin mahallesine gitmeye azmet ve yola çık. Onun dergâhında yüz sürerek alnını tozla kapla.)

Bu beyitte şair, bağlılık ve kararlılıkla yürünmesi gereken yüce bir yoldan bahseder. Bu yolun Hz. Ali’nin yolu olduğu belirtilerek, onun hikmet, adalet ve manevîyatla dolu önderliği vurgulanmıştır. Hz. Ali, İslam geleneğinde ilim ve irfanın sembolüdür; bu yüzden onun yolu da insanı hakikate ve kurtuluşa götüren bir yoldur. İkinci mısradaki, yüz sürülen dergâhın Hz. Ali’ye ait olduğu ifade edilerek, bu yolculuğun manevî bir teslimiyet ve huzura varma çabası olduğu belirtilir. Beyit, tasavvufi bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, ilahi aşk yolunda rehberlik eden ve insanı Hakk’a ulaştıran manevî önderlere işaret eder:

Sâbit kadem ol râh-ı kavî râh-ı ‘Alî’dür

Yüz sürmeğe ferhunde-i **dergâh**-ı ‘Alî’dür (G. 79/1)

(Sağlam dur, çünkü bu yol yüce Ali’nin yoludur. Yüz sürmek için gidilen yer de Ali’nin mübarek dergâhıdır.)

Dergâh, tasavvuf edebiyatında önemli bir yer tutar ve genellikle Allah’ın huzuru, manevî bir makam ya da evliya ve şeyhlere ait bir ibadet yeri olarak kullanılır. Şair burada, dergâhı Allah’a yakınlaşma ve dua kabul edilen bir makam olarak anmaktadır. Sabrî, dergâha gelip dileğini arz etmesi, Allah’a yönelip iltica etmesini simgeler. Şair, bu

şahsın dergâhta geri çevrilmemesi ve orada sürekli olarak kabul görmesi için dua etmektedir. Bu bağlamda dergâh, sadece bir fiziki mekân değil, aynı zamanda ilahi rahmetin ve yakınlığın sembolüdür:

Sabrî **dergâhuna** yâ Rab ‘arz-ı hâcet eyledi

Anı döndürme kapunda müstedâm it bî-hilâf (G. 130/5)

(Sabrî, senin dergâhıma dileğini sundu, ey Allah’ım! Onu geri çevirme, kapında daimî kıl, şüphesiz bir şekilde.)

Şair Sabrî’ye nasihatlerde bulunarak tasavvufi bir hayatın gereklerini vurgular. İlk mısrada, sûfilik yoluna giren birinin yüzeysel, yalnızca görünüşte dindar olmaması gerektiği belirtilir. Sûfilik, zahiri değil, derin bir manevîyatla yaşamayı gerektirir. İkinci mısrada, aşk ehline yönelik bir öğüt verilmiştir: Aşk yolunda olanların edepli ve ahlaklı bir duruş sergilemesi gerektiği söylenir. Üçüncü mısra, kişinin bir ırmak gibi yüzeyde kalmaktansa derinliklere, yani hakikatin özüne yönelmesi gerektiğine işaret eder. Son mısrada ise şair, bu yolculuk ve nasihatlerin tamamını Mevlâ’nın dergâhında niyaz ederek Allah’a arz ettiğini ifade eder. ‘‘Dergâh-ı Mevlâ’’ ifadesi, Allah’a yakınlık ve sığınma anlamını taşır. Burada, kişinin bütün dilek ve dualarını Allah’a sunması, teslimiyet ve samimiyetle O’na yönelmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dergâh, bir müridin hakikate ulaşma yolunda manevî eğitim ve arınma sürecini geçirdiği yer olarak da anlam kazanır. Şair, bu beyitte dergâhı Allah’a ulaşma yolundaki en yüce kapı olarak tasvir eder:

Ey Sabrî hâm sûfi olmaktan sakın

Erbâb-ı ‘aşk isen edebün takın

Irmakda olursan engine akın

Dergâh-ı Mevlâ’ya niyâz kıldum (İ. 184/5)

(Ey Sabrî, yüzeysel bir sûfi olmaktan sakın. Eğer aşk erbabındansan edepli ol. Irmakta bulunuyorsan derinliğe doğru ak. Mevlâ’nın dergâhına niyazda bulundum.)

‘‘Dergâh’’ bu beyitte, Hz. Muhammed’in manevî otoritesini ve onun rahmet vesilesi oluşunu simgeler. Tasavvuf geleneğinde dergâh, Allah’a ya da Peygamber’e yakınlık sağlayan, sığınılacak bir makam olarak görülür. ‘‘Dâru’l-emân’’ (emniyet yurdu) ifadesi ise, Resûlullah’ın dergâhına sığınan kişinin korkulardan, belalardan ve sıkıntılardan uzak bir huzura erişeceği anlamını taşır. Şair, bu beyitte hem bir teslimiyet

hem de bir ümit dile getirmiştir. Beyitte, şair, içsel bir çaresizlik ve sıkışmışlık hâlini dile getirmekte, bu durumdan kurtuluş için Hz. Muhammed’e (Ahmed-i Muhtâr) yakarmaktadır. İlk mısrada, kişinin kendi nefesine yenik düşmesi ve iç dünyasında esir olması ifade edilir. Bu ruh hâli, bir kurtuluş arayışı doğurur. İkinci mısrada, bu kurtuluşun Resûlullah’ın dergâhına sığınmakla mümkün olacağı vurgulanır. Hz. Muhammed’in dergâhı, burada hem bir rahmet kapısı hem de ilahi emniyetin ve huzurun adresi olarak tasvir edilmiştir:

Dönüp içre esîr oldum meded yâ Ahmed-i Muhtâr

Senün **dergâhuna** dâru’l-emânım yâ Resûlallâh (G. 224/3)

(Dönüp içime hapsedildim, yardım et ey Ahmed-i Muhtâr! Senin dergâhına sığındım, ey Resûlullah, sen emniyet yurdusun.)

Tasavvufî bir bakış açısıyla dergâh, insanın Hakk’a yakınlaşmak ve dünyevî bağlarından kurtulmak için sığındığı kutsal bir mekân ya da manevî bir kapıdır. Bu beyitte de dergâh, ilahi rahmet ve inayetin merkezi olarak tasvir edilmiştir. Şair, insanın yalnızca Allah’a yöneldiğinde gerçek ihsana ulaşabileceğini vurgular. Bu, kişinin Allah’a teslimiyet ve tevekkül içinde yaşaması gerektiğine dair güçlü bir mesajdır. Bu beyitte, şair Sabrî’ye hitap ederek Allah’tan başka bir varlığa umut bağlamamasını ve yalnızca O’na yönelmesini öğütlemektedir. İlk mısrada, “gayri” ifadesiyle Allah dışındaki her şey kastedilmiştir. Şair, insanın kurtuluşunun ve aradıklarının yalnızca Allah katında olduğunu belirterek, başkasından medet ummanın beyhude olduğunu ifade eder. İkinci mısrada ise Sabrî’ye Hakk’ın dergâhına yönelmesi tavsiye edilir. Dergâh burada, Allah’a teslimiyetin, ibadetin ve ilahi rahmetin bir sembolü olarak kullanılmıştır. “İhsân” kelimesiyle de Allah’ın lütuf ve yardımı kastedilmiştir:

Gayriden ümmidüni kaf kıl ey Sabrî yûri

Yönünü **dergeh-i** Hakk’a tut um ihsân didiler (G. 86/7)

(Ey Sabrî, başkasından olan ümidini kes ve yürümeye devam et. Yüzünü Hakk’ın dergâhına çevir, derler ki umarsan ihsan oradadır.)

“Dergâh-ı cânân” ifadesi, maddi bir kapıdan öte, manevî bir yakınlık ve sığınma yerini temsil eder. Şair burada, Allah’a ya da sevgiliye ulaşma yolunda insanın tüm varlığıyla teslimiyet göstermesi gerektiğini vurgular. Âşıkların yolu, fedakârlık, sabır ve

teslimiyet gerektirir. Bu beyit, aşk yolculuğunun hem mecazi hem de hakiki anlamlarını bir arada barındırarak tasavvufî bir derinlik sunar. Bu beyitte, şair Sabrî'ye hitap ederek gerçek bir âşık olmanın gereklerini hatırlatmaktadır. İlk mısradaki, “nergis-i mest” ifadesi, sevgilinin güzel ve büyüleyici bakışlarına işaret eder. Bu bakış, insanı mest eden, aşkla sarhoş eden bir güzellik olarak tasvir edilmiştir. Eğer Sabrî, bu aşkın yoluna girmişse, kendisini tamamen bu yola adanmıştır. İkinci mısradaki, Sabrî'ye “dergâh-i canan” yani sevgiliye ulaşmanın ve onunla manevî bir buluşma yaşamının yolunu tutması öğütlenir. Bu ifade, tasavvufî bağlamda Allah'a yönelmek ve O'na ulaşmak anlamını da içerir:

‘Uşşâkı eger oldun ise nergis-i mestün

Ey Sabrî yüri **dergeh**-i cânâne kadem baş (G. 11/5)

(Ey Sabrî, eğer âşıklar safında yer aldıysan, mest eden nergis gözlünün (sevgilinin) aşkıyla yola koyul. Canana giden dergâha adımını at!)

3.5. TASAVVUFÎ UNSURLAR

Şair, şiirlerinde birçok tasavvufî unsura yer vermiştir. Bu unsurlar alfabetik sırayla adem, bâtın, bezm-i elest, dünyâ/alem/cihân/dehr, ene'l hak, fakr, fenâ, gaflet, halvet, hayret, hevâ/heves, himmet, ihsân, inâyet, kanâ'at, keramet, kurban, ma'rifet, min ledün, nefis, sır/râz/esrar, sohbet, takvâ, tevekkül, vahdet, velâyet, yakîn ve zıkr/vird olmak üzere yirmi yedi adettir. Şair, bu unsurlar içinde en çok dünyayı zikretmiştir.

3.5.1. Adem

“Adem” terimi, varlığın zıddı, yokluk, hiçlik ve varlığın yaratılmasından önceki durum anlamlarına gelmektedir. Gazâlî'ye göre, masiva (Allah dışındaki her şey) mutlak yokluktan yaratılmıştır ve yalnızca Allah Teâlâ hakiki varlığa sahiptir; O'nun dışındaki her şey ise mecazidir. Bu bağlamda, varlık nur, yokluk ise karanlık (zulmet) olarak görülmektedir. Tasavvufî anlayışa göre ise, “adem” ne gerçek bir varlığa sahiptir ne de var olması mümkündür; yalnızca ilahi tecellinin bir yansımasıdır (Yavuz, 1988: 356-357).

Bu beyitte “Adem” kavramı, klasik anlamının ötesinde, “yokluk” veya “hiçlik” anlamında kullanılır. Şair burada, bir kişinin nefsinin ve dünyevi bağlarını aşarak, manevî bir yükselme yaşadığını anlatır. “Adem-i cânım” ifadesi, bir yönüyle, kişinin maddi benliğinden, ego ve arzularından arındığını, bu sebeple varlıkla ilgili her türlü yanılsamadan özgürleştiğini anlatır. Burada “Adem” kelimesi, yaratılışın ilk hali, yani “yokluk”

anlamında, kişinin manevî bir dönüşüm geçirerek, ruhani bir gerçekliğe adım atmasını ifade eder. Bu tür bir ‘‘Adem’’ (yokluk) anlayışı, tasavvufi öğretilerde önemli bir yer tutar. Tasavvufta ‘‘yokluk’’, benliğin kaybolması, ‘‘ben’’ duygusunun silinmesi ve Allah’a tam bir teslimiyet anlamına gelir. Şair, burada kişinin ‘‘Adem’e (yokluğa) düşerek, dünyevi ve maddi bağlardan sıyrıldığını ve böylece ilahi huzura, ‘‘kûy-ı behişt’’ (cennetin bahçesine) kavuştuğunu anlatır. Bu, bir yönüyle, varlık ve benlikten arınarak, gerçek manada varlıkla birleşme sürecidir. Bu tür bir ‘‘Adem’’ anlayışı, özellikle Mevlânâ ve diğer tasavvufi düşünürlerde sıkça yer alır. Onlar, varlık algısının ötesine geçerek, insanın ‘‘yokluk’’ta gerçek varlıkla buluşacağına inanırlar. Yani, benlik ve ego bir kenara bırakılmalı, ‘‘yokluk’’ta gerçek varlık ortaya çıkmalıdır. Bu beyitte şair, insanın manevî yolculuğunda, İblis’in (ego ve kötülüğün sembolü) etkisinden kurtulup, arınarak ilahi huzura (cennete) adım attığını anlatır. ‘‘Adem-i cânım’’ ifadesi, kişinin kendi benliğini ve egoist yönlerini terk edip, bir anlamda ‘‘yokluk’’ durumuna düşerek, saf bir hal almasını ifade eder. Buradaki ‘‘yokluk’’, varlık ve benlikten sıyrılmayı ve Allah’a yakınlaşmayı simgeler. Bu ‘‘yokluk’’ hali, tasavvufta, kişinin benliğinden arınarak gerçek varlığa (Allah’a) ulaşmasının ifadesi olarak önemli bir olgudur:

Oldı müstağni rakîb-i iblisden kûy-ı behişt

Düşdi bir cennete bu ‘**adem**-i cânım bu gice (G. 221/5)

(İblis’in rakibinden müstağni oldu, cennet mahalline gitti. Bir cennete düştü, bu gece benim yok olan bedenim.)

3.5.2. Bâtın

Tasavvufta batın (içsel, gizli), her varlığın ve olayın görünen (zahiri) yüzeyinin ötesinde, derin ve gizli bir anlam taşıdığını ifade eder. Batın, zahire karşıt olarak kullanılır; zahir, bir şeyin dışsal, somut ve açık yönüken, batın onun içsel, manevî ve soyut boyutudur. Tasavvufi anlayışa göre, hakikate ulaşmak isteyen kişinin sadece zahiri bilgiyle yetinmeyip batını boyutu da idrak etmesi gerekir. Çünkü Allah’ın sırları ve hakikati, çoğunlukla batını dünyada gizlidir. Bu anlayış, Kur’an ve hadislerdeki anlam derinliği ile tasavvufi sembollerde kendisini gösterir. Batın, manevî bir iç gözle (basiret) anlaşılır ve tasavvuf yolundaki her salık (yolcu) bu derinliklere nüfuz etmeyi hedefler. Kur’an ve hadislerin hem zahiri (lafzi) hem de batını (manevî) anlamları olduğu kabul edilir. Örneğin, ‘‘Namaz kılın’’ emri zahiren belirli bir ibadeti ifade ederken, batını olarak

insanın Allah’a yönelmesini, kalbin ve ruhun ibadetini işaret eder. Tasavvufta Allah’ın isim ve sıfatları, yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, onların işaret ettiği manevî ve kozmik hakikatlerle anlaşılır. Örneğin, Allah’ın “Batın” ismi, O’nun her şeyin özünde mevcut ve her şeyden gizli olan boyutunu temsil eder. İnsan, “eşref-i mahlûkat” (yaratılmışların en şerefli) olarak yaratılmıştır ve Allah’ın gizli hazinelerini barındırır. Ancak bu hazinelere erişmek, nefsin zahiri arzularından sıyrılarak kişinin özüne (batınına) yönelmesiyle mümkün olur. Batını yolculuk, salikin kendi nefsin ve evreni keşfederek Allah’a yaklaşmasıdır. Bu süreç, tarikat adabına uyarak gerçekleşir ve kulun farklı mertebelerden geçerek (şariat, tarikat, hakikat ve marifet) Allah’a ulaşmasını hedefler. Tasavvufta zahiri boyut asla ihmal edilmez; ibadetler ve ahlak kuralları yerine getirilirken batını anlamları üzerinde tefekkür edilir. Zahiri uygulamalar batını hakikate bir araçtır. Örneğin, namazın şekli (zahir) Allah’a teslimiyetin bir göstergesi iken, o esnada kalbin huzur ve huşu içinde olması (batın) onun manevî derinliğini oluşturur. Bâtını anlayış, insanın Allah’ın sırlarına ulaşması, evrendeki her olayın arkasındaki ilahi hikmeti görmesi ve kendini bu derinlikte tanıması açısından önemlidir (Yavuz, 1992: 188-189).

Beyit, tasavvufî anlayışta çok önemli bir kavram olan “Elest Bezmi”ne göndermede bulunur. *Kur’an-ı Kerim*’deki “Elestü bi-Rabbikum” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) hitabına, insanların ruhlarının “Belâ” (Evet, Rabbimizsin) diyerek cevap verdiği kabul edilir. Şair, bu ezelî hitaba ilk cevap verenlerin arasında olduğunu iddia eder ve Allah’a olan ezelî bağlılığını ifade eder. “Vahdet bezmi,” Allah’ın birliğinin (tevhid) tecrübe edildiği, mecazi anlamda ruhların Allah ile beraber olduğu yüce bir toplantıdır. “Bâtın yüzü” ise bu toplantının zahiri değil, manevî ve gizli boyutuna işaret eder. Şair, Allah’ın birliğini (vahdet) içsel bir idrakte kabul eden, ilk tasdik edenlerden biri olduğunu söyler. Bu beyit, insanın Allah ile olan ezelî bağı, tevhid inancını ve tasavvufta vahdet-i vücud (varlık birliği) anlayışını güçlü bir şekilde dile getirir. Ruhun Allah’a bağlılığı ve tevhid bilinci, hem zamanın hem de mekânın ötesinde bir hakikati ifade eder:

Hitâb-ı evvelde elest sözünde

En evvel biz belâ diyenlerdenüz

O vahdet bezminde **bâtın** yüzünde

Birdür Hak evvelâ diyenlerdenüz (İ. 97/1)

(Elest hitabında, ilk sözde, en önce 'Evet' diyerek tasdik edenlerdeniz. O vahdet meclisinde, bâtın yüzünde, 'Hak birdir' diye ilk söyleyenlerdeniz.)

Şair, Leylâ'nın kâkülü (saçları) ile İrem Bahçesinin güzelliğine benzetilen bir duygusal ve manevî arayış içindedir. İrem, Arap mitolojisinde cennet gibi tasvir edilen bir bahçedir ve burada Leylâ, şairin ruhsal ve manevî arayışının simgesidir. Leylâ, Mecnûn'un en büyük aşkıdır ve onun aşkı, hem zahiren hem de batınen derin bir arayışı temsil eder. Dış dünyada Mecnûn gibi bir deli hâline gelmişse de, içsel dünyasında da bu deliliğin varlığını ifade etmek istemektedir. “Bâtında dahi tab’umı dîvâne mi sandun?” ifadesiyle şair, içsel deliliğini (felsefî veya manevî anlamda) sorgular, başkalarının onu deli gibi görüp görmediklerini merak eder. Bu, aşkın ve ilahi aşkın insan ruhundaki derin etkisini anlatan bir sorudur:

Bir kâkül-i Leylâ’ya İrem zâhire Mecnûn

Bâtında dahi tab’umı dîvâne mi sandun (G. 158/3)

(Bir Leyla saçına, İrem bahçesinin görünüşüne Mecnûn (oldum); iç dünyamda da kişiliğimi deli mi sandın?)

Zahiri temizlik ile batınî temizlik arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Dışsal temizlik olan abdestin, gerçek içsel arınmaya ulaşmadan tamamlanamayacağını anlatır. Bu, sadece fiziksel temizlik değil, içsel bir arınma gerekliliğini de simgeler. Tasavvufî yolculukta, bir insanın nefsini temizlemeden, ruhunu arındırmadan gerçek manada bir içsel yakınlığa ve Allah'a kavuşamayacağı vurgulanır. “Batının pâk eyle” (batınını temizle) ifadesi, kişinin içsel dünyasını temizlemesini, dünyasal isteklerden ve egodan arınmasını istemektedir. Bu, batınî bir saflığa ulaşmayı, dünyevi arzulardan sıyrılmayı ifade eder. Şair, batınî temizlik için dünyadan (cahiliyeden) uzaklaşmayı ve bu terk ile kalbin gerçek saflığına erilmeyi önerir:

Ayağun gusl itmedükçe meshe mesh olmaz cevâz

Bâtının pâk eyle ey Sabrî bu terk-i câh ile (G. 222/5)

(Bir ayak, yıkanmadan mesh edilmez, ey Sabrî, batınını temizle, bu dünyayı terk ederek.)

3.5.3. Bezm-i Elest

Bezm-i Elest, Farsça'da 'sohbet meclisi' anlamına gelen 'bezm' ile Arapça'da 'Ben değil miyim?' anlamındaki 'elestü' kelimesinin birleşiminden oluşan bir terkiptir. Bu terkip, *Kur'an-ı Kerim*'in A'râf Suresi'nin 172. ayetinde geçen 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' hitabının yapıldığı ve ruhların bu soruya 'Evet' diye cevap verdiği meclisi ifade etmektedir. 'Elest' kelimesi, bu ayette geçen ilahi hitabı yansıtır ve varlıkların Allah ile olan ezeli ahidlerini hatırlatır (Yavuz, 1992: 106).

Şair, tasavvufî bir deneyimi dile getirir. “Bezmi elest” ifadesi, ruhların Allah ile sözleşmeye girdiği “elest bezmi”ne, yani ilk ruhsal anlaşmaya, işaret eder. Bu, tasavvufî bir kavram olarak, her ruhun yaratılışında Allah ile bir ahit yaptığına inanılır. Şair burada, bu ruhsal içkinin (nûş) etkisiyle sarhoş olduğunu ve aşkın derinliklerine dalarak, akıl ve irade dışı bir hale geldiğini anlatır. “Mestâne gelüp” ifadesi, sarhoş bir şekilde, aklını yitirerek, “vâlih ü şeydâ” (delice aşk içinde) bir şekilde hareket ettiğini ifade eder. Şairin ruhsal bir arınma ve aşk yolculuğundaki teslimiyetinin derinliği vurgulanır. “Sarhoşluk” ve “aşk” terimleri, tasavvufta, benliğin aşılması ve Allah’a duyulan derin sevdanın bir ifadesi olarak kullanılır. Bu hal, insanın dünyevi bağlardan sıyrılarak, manevî bir bilinç düzeyine ulaşmasını simgeler:

Nûş eyleyeli cur ‘ayıl ol **bezm-i elesti**

Mestâne gelüp hem giderüm vâlih ü şeydâ (G. 11/2)

(O elest bezminin şarabını içtiğimden beri, çılgın ve şaşkınlıkla kendinden geçmiş şekilde hem gelip hem de giderim.)

“Bezmi ezel” ifadesi, zamanın ötesindeki, ruhların yaratılışında Allah ile yapılan ilk anlaşma ve o aşkın meclisi anlamına gelir. Bu mecliste içilen “mey-i aşkı cânâ” (canın aşk şarabı) da, Allah’a duyulan saf sevgiyi ve manevî bir sarhoşluğu simgeler. Şair, bu aşk şarabını içen kişinin, bir kez bu aşkın sarhoşluğuna kapıldığında, artık ne dünyaya ne de dünyevi kaygılara geri dönmesinin mümkün olmadığını belirtir. “Haşre dek ayılamaz” ifadesi, kişinin ruhunun, ilahi aşkın sarhoşluğu ile öylesine mest olduğunu anlatır ki, bu sarhoşluktan ancak kıyamet gününde, yani manevî huzur ve gerçeklik tam olarak ortaya çıktığında uyanabilir. Tasavvufî bir bakış açısıyla, “aşk” burada sadece bir duygu değil, aynı zamanda bir nevi ilahi bir bilinç halidir ve bu aşka kapılan bir kişi, artık dünyevi varlıklardan ve geçici zevklerden tamamen sıyrılmıştır:

Nûş iden **bezm-i ezelden** mey-i ‘aşkı cânâ

Haşre dek ayılamaz evveli mahmur olanun (G. 156/3)

(Ey can ezeli meclisten aşk şarabını içen, bir kez sarhoş olan kıyamet gününe kadar uyanamaz.)

Şair, tasavvufî bir bakış açısını yansıtarak, ‘‘elest bezmi’’nde ruhların Allah ile yaptıkları ilk anlaşmayı ve o andaki durumlarını anlatır. ‘‘Didi rûz-ı ezel’’ ifadesi, ezelde, yani zamanın başlangıcında, her ruhun Allah ile ahidleştiği o ilahi meclisi ifade eder. Şair, burada ruhların sadece ‘‘ben’’i, yani Allah’ı tanıdığı anı hatırladığını dile getirir. ‘‘Lâ kavm-i a’dâ’’ (düşmanlarımı görmedim) ve ‘‘elest bezminde münkirler’’ (inkâr edenleri gördüm) ifadeleri, dünya görüşünde ve manevî seyirde, ruhların Allah’a olan bağımsızlıkları ve Tanrı’nın yüceliği karşısındaki sorumsuzluklarını simgeler. Şairin burada verdiği mesaj, aslında bu dünyada ve ezeli planda her şeyin Tanrı’ya ait olduğuna dair bir derin bilinçtir. Tasavvufî düşüncede, ‘‘ben’’ duygusunun aslında Tanrı’dan başka bir şey olmadığını ifade eden bir öğreti bulunur. Bu beyitte, şair, her şeyin özde Tanrı’dan olduğunu vurgulayan bir metafor kullanır:

Didi rûz-ı ezel lâ kavm-i a’dâ ben didüm illâ

Elest bezminde münkirler didi lâ ben didüm illâ (G. 242/1)

(Ezel günü, düşmanlarım hayır dedi. Ben kesinlikle dedim; elest meclisinde inkâr edenler yok dedi, ben mutlaka dedim.)

3.5.4. Dünya (alem, cihan, dehr)

‘‘Divanda, insanı Allah Teâlâ’dan uzaklaştıran ve gaflete sürükleyen tüm unsurlar -mal, mülk, şan, şöret, hırs, itibar gibi geçici değerleri kapsayan 'dünya'- çeşitli teşbih ve mecazlar yoluyla işlenmiştir. Bu bağlamda, dünya kavramı, insanın manevîyatını zayıflatan ve ilahi hakikatten uzaklaştıran bir unsur olarak ele alınmaktadır (Uludağ, 2016: 1112). Divanda dünya yerine: ‘Âlem-i ma’nâ , ‘âlemi envâr, ‘âlem-i âfak, ‘âlem-i kevnîyye, Halk-ı ‘âlem, Gülşen i ‘âlem ‘Âlem-i levlâk , ‘âlem-i âfâk, mihnet-i ‘âlem, dehr-i bî-vefa, dehr-i denî, dehr-i sitemkâr gibi tamlamalar geçmektedir.

Şair, gönüle hitap ederek dünya ile bağları koparmanın manevî değerini hatırlatıyor. Bu dünyadaki ‘‘ayrılık,’’ gönlün dünyaya olan bağlılığından sıyrılması anlamına gelir ki bu, ahirette Allah’a yakınlaşmaya, yani gerçek bir ‘‘vuslata’’ kavuşmaya vesile olur.

Aksine, geçici olan bu dünyaya kavuşmak ya da bağlanmak, ahirette bir “ayrılığa” neden olur; yani dünyevi bağlar, ebedi âlemde Allah ile olan bağlantıyı zayıflatabilir. Beyit, tasavvufî bir ilkeden yola çıkarak geçici heveslerin ötesine geçip ilahi birlik vaadine ulaşmayı teşvik ediyor:

Hecr-i **dünyâ** ey gönül uhrâda vuslatdur sana

Vuslat-ı dâr-ı fenâ uhrâda hicretdür sana (G. 3/1)

(Ey gönül, bu dünyadaki ayrılık, ahirette vuslattır sana. Fânî dünyaya kavuşmak ise ahirette ayrılıktır sana.)

Şair, içinde sakladığı derin aşkın büyüklüğünü anlatıyor. “Derûn” kelimesi, şairin iç dünyasında gizlenen, dışa vurulmamış bir aşkı ifade eder. Bu gizli aşk gün yüzüne çıkabilseydi, yani açığa çıksa ve görünür hale gelseydi, tüm muhabbet âlemini, yani sevgi ve aşk dünyasını kuşatır, bütünüyle kaplardı. Beyit, bir insanın içinde sakladığı ilahi ya da mecazi aşkın evrensel boyutunu ifade eder; aşk o kadar güçlüdür ki sınır tanımadan her şeyi kapsayacak, her yeri dolduracak bir güce sahiptir:

A’yâna çıkaydı bu derûnumdaki ‘aşkum

Eylerdi ihâta kamu **dünyâ**-yı muhabbet (G. 37/3)

(İçimdeki aşk gün yüzüne çıkabilseydi, Muhabbet âlemini bütünüyle sarardı.)

Şair, okuyucuyu dünya hayatının geçiciliğini düşünmeye davet ediyor. “Elini aşağıdan ve yukarıdan çekmek,” dünyevi hırslardan, kazançlardan ve dünyevi arzuların her türünden el etek çekmeyi ifade eder. Şair, dünyevi haz ve menfaatlerin değersizliğine vurgu yaparak, bu “denî” yani düşük seviyeli şeylere yönelmeyi anlamsız bulur. Kıyametin yakın olduğunu hatırlatarak dünyevi arzuları bir kenara bırakmayı ve gereksiz heveslerden vazgeçmeyi öğütler. Bu beyit, insanı geçici dünya zevklerinden uzak durmaya ve sonsuz hayatı hatırlamaya teşvik eder:

Elün çek zîr u bâlâdan denî **dünyâya** meyl itme

Yakın zirâ kıyâmet gel bu bî-hûde hevâdan geç (G. 43/4)

(Elini aşağıdan ve yukarıdan çek, değersiz dünyaya meyl etme; yakındır kıyamet, bırak bu boş hevesleri.)

Allah'ın sevgisini ve manevî ilimlerin şarabını (câm) arzulayan kimseye yol gösteriyor. “Rablerinin sunduğu o kadeh” ifadesi, Allah'ın aşkını veya manevî bilgi ve tecrübe ile dolu bir hâli simgeler. Şair, bu ilahî kadehten içmek, yani ilahi aşk ve hikmetle dolmak isteyen kişinin dünyadan yüz çevirmesi, dünya ile olan bağlarını koparması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, bu kişinin kendini şeyhin buyruğuna adayan, yani şeyhin rehberliğinde bir kul olması gerekliliğini vurgular. Tasavvufî düşüncede şeyh, müridine hakikate ulaşmada yol gösteren bir rehberdir; bu nedenle, şeyhin emirlerine boyun eğmek ilahî aşk yolunda gerekli bir adımdır:

Şol sakâhüm rabbühüm câmım içmek isteyen

Terk-i **dünyâ** itsün olsun bende-i fermân-ı şeyh (G. 51/2)

(Rablerinin sunduğu o kadehi içmek isteyen, dünyayı terk etsin ve şeyhin buyruğuna boyun eğen bir kul olsun.)

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dünyaya getirdiği manevî değişim ve diriliş vurgulanmaktadır. Şair, küfrün ve sapkınlığın dünyayı adeta harabe haline getirdiğini, yani insanları karanlığa sürüklediğini ifade eder. Böyle bir ortamda Hz. Muhammed'in dünyaya gelişi, dünya için adeta bir yeniden inşa süreci başlatmıştır. “Ma'mûr” kelimesi, bir yeri bayındır ve huzurlu hale getirmek anlamına gelir; burada peygamberin dünyaya gelmesiyle cehalet, küfür ve ahlakî çöküntünün yerini iman, adalet ve manevî aydınlanmaya bırakması kastedilmektedir. Bu beyit, Peygamber'in dünya için bir kurtuluş ve iyilik kaynağı olduğunu övgüyle anlatır:

Küfr ile cihân olmuş iken şöyle harâbât

Dünyaya gelüp eyledi ma' mûr Muhammed (G. 56/2)

(Dünya küfürle harap olmuşken, gelip onu imar etti Muhammed.)

Allah'a hitap ederek kıyamet gününde, yani ceza gününde toplum önünde utandırılmamayı niyaz ediyor. “Taklidimi hakikate çevir” ifadesiyle, şair sahte veya yüzeysel bir ibadet ve teslimiyet halinden sıyrılıp gerçek bir iman ve sadakate ulaşmayı diliyor. Taklitten kurtulup hakikate ermek, özellikle tasavvufta aranan bir idealdir ve içten, samimi bir kulluğun gerekliliğini vurgular. Şair, ibadetlerinin ve amellerinin, Allah katında kabul görecektir şekilde tam ve sahici olmasını diler; bu sayede, mahşer günü Allah'ın huzurunda mahcup olmaktan kurtulmayı arzu eder:

Rüsvâ-yı **cihân** eyleme ol rûz-ı cezada

Taklîdümi tahkîke bedel eyle temâm et (G. 29/5)

(O ceza gününde dünyaya rezil etme beni; taklidimi hakikate çevir ve tamama erdir.)

Dünyevi hayattan uzaklaşmayı ve derin bir ibadet hayatına çekilmeyi öğütler. “Hânkâh” kelimesi, tasavvuf yolundaki dervişlerin toplandığı, ibadet ve zikir ettikleri yeri ifade eder. “Hırkaya başını çekmek,” bir müridin tevazu içinde dünya zevklerinden sıyrılıp sade bir yaşama yönelmesini simgeler. Şair, kişinin bu “yalnızlık köşesi”ne, yani dünya ile bağlarını kopararak iç huzur bulacağı bir inziva ortamına çekilmesini öğütler. “Bu dehr-i bî-vefa” (vefasız dünya) ifadesi, dünya hayatının geçiciliğine ve sadakatsizliğine vurgu yapar; bu dünyadan geçmek ise, Allah’a daha yakın bir hayatı tercih etmeyi sembolize eder:

İbâdet hânkâhına girüp çek hırkaya başun

Nişîn ol künc-i vahdetde bu **dehr**-i bî-vefadan geç (G. 43/3)

(İbadet hânkâhına girip hırkaya bürün. O yalnızlık köşesine çekil ve bu vefasız dünyadan vazgeç.)

Dünya hayatının değersizliğinden sıyrılma ve gezgin bir derviş olma arzusunu dile getiriyor. “Dehr-i denî” (değersiz dünya) ifadesi, dünyanın geçici zevklerine ve maddi kazançlarına karşı bir küçümseme içerir. Şair, bu dünyevi bağlardan kurtulup seyahat eden bir derviş gibi manevî bir yolculuğa çıkmak ister. Ancak bunu yapmanın zorluğunu da ifade eder; yabancıların karşısında “bir gedâ” (dilenci) olmak, yani tamamen dünyevi desteklerden yoksun bir hale gelmek kolay bir tercih değildir. Burada, dünyevi hayatı terk etmenin zorluğuna ve tasavvuf yolundaki bu yalnız ve fedakârlık gerektiren yaşama dair endişe ve ikilemler işlenmiştir:

İsterüm **dehr**-i denîden el çeküp seyyâh olam

Lâkin ol ağyâra karşı bir gedâ olmak da güç (G. 44/4)

(İstiyorum ki bu değersiz dünyadan el çekip bir seyyah olayım ancak yabancıların önünde bir dilenci olmak da zor.)

3.5.5. Enel Hak

“Ene'l-Hak” (Ben Hakk'ım), tasavvufi bir terimdir ve Hallâc-ı Mansûr tarafından dile getirilmiş meşhur bir ifadedir. Burada “Hak,” Allah'ın isimlerinden biridir ve “Ene'l-Hak” ifadesi tasavvufta insanın, nefsinden tamamen sıyrılarak Allah'ın varlığında yok olduğu (fenafillah) halini dile getirir. Bu hâl, kulun kendi varlığını tamamen Allah'ın varlığı içinde görmesi, yani Hakk'ın tecellisi dışında başka bir varlık olmadığını idrak etmesidir. Hallâc-ı Mansûr bu sözüyle birliğin (vahdet) en yüksek derecesini ifade etmek istemiş, ancak zahiri anlamda anlaşılarak küfre nispet edilmiştir. Bu yüzden idam edilmiştir. Tasavvuf anlayışında ise “Ene'l-Hak,” kişinin benliğini ve egoizmini yok etmesi, sadece Allah'ın mutlak varlığını kabul etmesi olarak yorumlanır. Bu nedenle bu ifade, tasavvufun aşkınlık ve teslimiyet anlayışının sembollerinden biri hâline gelmiştir (Uludağ, 1997: 377).

Şair, Hallâc-ı Mansûr'un “Ene'l-Hak” (Ben Hakk'ım) ifadesine gönderme yapar. Bu ifade, Allah ile bir olmayı, benliği aşarak O'na ulaşmayı simgeler. Şair, bu sırrı idrak etmeden önce, kendi canından geçmiş, varlığını feda ederek hakikate ulaşmak için kendini darağacına sunmuştur. Buradaki “dâra arz” ifadesi, fiziksel anlamda bir darağacını çağırırsa da mecazi olarak benliği yok etme ve Allah'a teslim olma anlamını taşır. Şair, bu fedakârlıkla Hakikat'e erişmenin bedelini vurgular:

Vâkıf olmazdan mukaddem çün **ene'l-Hak** sırrına

Özge cânımdan geçüp kendümi kıldum dâra 'arz (G. 116/2)

(Ene'l-Hak sırrına vakıf olmadan önce, canımdan vazgeçip kendimi darağacına sundum.)

“Ene'l-Hak” sırrını anlayan birinin, kendi benliğini aşarak Allah'a teslim olmasının doğal bir sonuç olduğunu ifade eder. Burada “dâre tevâzu” ifadesi, Hallâc-ı Mansûr'un darağacına gidişine bir göndermedir. Bu durum, zahiren acı ve zorluk gibi görünse de aslında Allah'a yaklaşmanın bir yolu ve kulun içsel arınmasının göstergesidir. Şair, böyle bir teslimiyetin, hakikate vakıf olan biri için garipsenmeyecek kadar olağan olduğunu vurgular. Bu beyit, tasavvufî düşüncenin fedakârlık ve tevazu anlayışını derin bir şekilde yansıtır:

Bir dil eger esrâr-ı **ene'l-Hakkı** bilürse

Olur mu ‘aceb eyler ise dâre tevâzu' (G. 16/2)

(Eğer bir gönül Ene'l-Hak'ın sırlarını anlarsa, kendini darağacına tevazu ile sunması garip karşılanır mı?)

Bu beyitte şair, Hallâc-ı Mansûr'un ‘‘ene'l-Hak’’ (Ben Hakk'ım) sözünden hareketle aşk yolunda feda oluşu ve tasavvufi vecdi sembolleştirir. ‘‘Yaz ‘arızuna kânım ile sirr-ı ene'l-Hak’’ mısraında, yüz (arız) üzerine kanla ‘‘ene'l-Hak’’ sırrının yazılması, mânevî aşkın ve hakikat arayışının bedensel fedakârlıkla taçlandığını gösterir. Burada ‘‘kan’’ Mansûr'un şehadetine, ‘‘sır’’ ise bu sözün derûnî anlamına işaret eder. İkinci mısradaki ise şairin gönlü, Hallâc gibi, dil-dâr (gönül alıcı, sevgili) olan hakikate âşık olmuştur. ‘‘Dil-dâr’’ hem ilâhî sevgiliyi hem de tecelliyi ifade eder. Bu beyitte şair, ilâhî aşk uğruna can vermeyi göze alan Hallâc-ı Mansûr'un yolunu izleyen bir tasavvuf ehli kimliğiyle, aşkı uğruna kendini feda edebilecek hâle geldiğini dile getirir:

Yaz ‘arızuna kânım ile sirr-ı **ene 'l-Hak**

Mansûr gibi eyledi dil-dâre ta'aşşuk (G. 134/3)

(Yüzüme kanım ile ene'l-Hak'ın sırrını yaz, (gönül) Mansur gibi gönül alıcı bir sevgiliye âşık oldu.)

Şair, Ene'l-Hak sırrını metaforik olarak ‘‘had-i beyzâ’’ya, yani beyazlık sınırına, saf hakikatin ve nurun bulunduğu bir yere işaret ederek yüceltir. Bu, Allah'ın varlığının insanın kalbine saf bir ışık olarak yazıldığına dair bir tasavvufi imadır. Beyitte, Hallâc-ı Mansûr'a bir övgü ve onun darağacına gitmesini bir cesaret ve teslimiyet sembolü olarak yüceltme söz konusudur. Şair, okuyucuyu veya muhatabı, Mansûr gibi ilahi aşk yolunda fedakârlık yapmaya, zorluklardan ve ölümden korkmamaya davet eder. Burada darağacı, hakikate ulaşmanın ve Hakk yolunda kendini feda etmenin bir sembolüdür:

Esrâr-ı **ene'l-Hak** had-i beyzâya yazılmış

Mansûr-ı dil-âvîz olagör dârı görürsen (G. 147/4)

(Ene'l-Hak'ın sırları beyaz ışık sınırına yazılmıştır; ey gönül süsü Mansûr, darağacını görürsen ol da bundan korkma!)

Şair, Hallâc-ı Mansûr'un hikâyesini ve tasavvufi anlayışını kendisiyle ilişkilendirir. ‘‘Zülf,’’ genelde sevgilinin saçını veya İlâhî güzelliği simgeler. Şair, canını bu güzelliğin hizmetine adadığını, yani Allah'ın aşkı ve tecellisi uğrunda kendini feda ettiğini ifade

eder. ‘‘Ene’l-Hak’’ demesi, benliğinden sıyrılarak Allah’a ulaşma yolunda en üst dereceye erişmesini simgeler. Ancak bu yolun bir bedeli vardır ve şair, Hallâc-ı Mansûr gibi bu yolda darağacına gitmeyi göze almıştır. Beyit, tasavvufta aşk, teslimiyet ve fedakârlık kavramlarının derinliğini dile getirir:

Mansûrveş âvîze-yi zûlf olmaga cânım

Kendümi **ene’l-Hak** diyerek dâra getürdüm (G. 175/3)

(Mansûr gibi canımı (sevgilinin) saçıyla asılan olmak için, ‘Ene’l-Hak’ diyerek kendimi darağacına getirdim.)

3.5.6. Fakr

Fakr, malın gitmesi veya fakirlik anlamına gelir ve mutasavvıflara göre, elde olanı kaybetmemek adına olmayanı talep etmemeyi ifade eder. Tasavvufî literatürde, fakr kavramı, Haşr Suresi’nde geçen ‘İhtiyaçları olsa bile başkalarını kendilerine tercih ederler’ ayetiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda fakr, bir şeye sahip olmamak ya da sahip olunan şeyin kendisine ait olmadığına farkında olmak olarak anlaşılır; kişinin, mal ve mülkiyetle bağını kopararak dünya nimetlerine karşı bir zühd hali geliştirmesi gerektiğini vurgular (Altıntaş, 1986: 124). Şair Hz. Muhammed’e (s.a.v.) derin bir saygı ve sevgi ile selam göndermektedir. ‘‘Fakru fahr’’ (fakirlik ve övünç), Peygamber Efendimizin mütevazı yaşam tarzına ve sahip olduğu manevî üstünlüklere işaret eder. Fakirliğe, yani dünya malına önem vermemeye karşı övünç duyma sırrına vakıf olan Hz. Muhammed, tüm dünyevi heveslerden arınarak Allah’a yakınlaşmıştır. Beyitte ‘‘her bir hafî esrâra mahrem olmak’’ ifadesi, onun Allah’ın gizli sırlarına, ilahi hikmetlere ve yüksek manevîyata erişmiş olmasını simgeler. Bu ifadeler, Peygamber’in seçilmiş bir kul olarak özel bir bilgi ve hikmete sahip olduğunu vurgulamakta, onun yüceliğine selam göndermektedir:

Esselâ ey **fakru** fahrî sırrına mazhar olan

Esselâ her bir hafî esrâra mahrem esselâ (G. 4/6)

(Selam olsun fakr ve övünç sırrına mazhar olana; selam olsun, her gizli sırra mahrem olana selam olsun)

Tasavvufî bir bakış açısıyla, farklı insanların ve gönüllerin ruhsal durumlarına dair bir kıyaslama yapar. ‘‘Bazı kâfdan kâfa hüküm verir’’ ifadesi, Süleymân Peygamber’in (a.s.) hikmetine ve Allah’ın verdiği ilahi bilgelik sayesinde doğru kararlar verebilmesine

gönderme yapar. Buradaki ‘‘kâf’’ harfi, tasavvufta bazen ilahi bilgiyi ya da hikmeti simgeler. Şair, Süleymân’ın verdiği hikmetli kararları, daha yüksek bir manevî bilgelik seviyesinde görür. Aynı zamanda, bazı gönüllerin fakirlikle, yani dünyevi şeylerden uzaklaşarak kanaat içinde yaşamayı tercih ettiğini belirtir. Bu tür gönüller, dünyevi arzulardan uzak kalıp Allah’a yöneldikleri için en yüce gönüller olarak kabul edilirler. Beyit, dünya hırslarından sıyrılmanın ve fakirlikte bile huzur bulmanın, manevî olgunlaşma için en yüksek derecelere ulaşmak olduğunu anlatır:

Ba’zı kâfdan kâfa hükm eyler Süleymânvar kim

Ba’zı **fakr** ile kanâ’at eyler a’lâdur gönül (G. 167/4)

(Bazı kâf kâfa hüküm verir Süleymân gibi, bazı gönüller ise fakirlikle kanaat eder, oysa o gönüller en yücedir.)

‘‘Fakru fahrî sırrı’’ ifadesi, tasavvufta fakirlik ve övünçle ilgili derin bir anlayışı temsil eder; yani, maddi yoksulluk içinde dahi ruhsal olarak zengin olmak, dünya hırslarından uzaklaşarak manevî bir iç huzura kavuşmak anlamına gelir. Şair, eğer Sabrî bu sırrı anlıyorsa, dünyevi güçlere ve zenginliğe minnet etmeyip, Allah’a ve manevî değerlere yönelmesi gerektiğini ifade eder. ‘‘Devlet-i dünyâ’’ (dünya devleti) ve ‘‘hâkân’’ (padişah), dünyevi gücü, serveti ve kudreti simgeler. Şair, dünyanın geçici hırsları için bir padişaha minnet etmenin, gerçek manevîyatı arayan bir kişi için anlamlı olmadığını vurgular. Beyit, manevî yüceliğin dünyevi ödüller ve minnettarlıkla değil, içsel bir huzur ve Allah’a bağlılıkla elde edileceğini anlatır:

Vâkıf isen **fakru** fahrî sırrına ey Sabrî sen

Devlet-i dünyâ için hâkâna minnet eyleme (G. 218/5)

(Eğer fakr ve övünç sırrına vakıfsan, ey Sabrî, dünya devleti için padişaha minnet etme.)

3.5.7. Fenâ

Fenâ, sözlük anlamı itibarıyla 'tükenmek' veya 'yok olmak' demektir; tasavvufî manada ise insanın kötü sıfatlardan arınarak nefsani haz ve arzularının yok olması anlamına gelir. Tasavvufta, kul, sürekli olarak kendisini yok ettiği yüce varlıkla meşgul olduğundan, dünya eşyasından tamamen kopar ve varlığını ilahi hakikat içinde eritir (Altıntaş, 1986: 123-124). Şair, gönle hitap ederek dünyanın geçici doğasına ve ahiret

ile olan ilişkisine dair derin bir mesaj verir. ‘‘Hecr-i dünyâ’’ (dünyadaki ayrılık), dünyevi bağılıklardan ve zevklerden sıyrılmanın gerekliliğini ifade eder; bu ayrılık, aslında ruhsal bir arınma ve ahirette gerçek huzura ulaşma yoludur. ‘‘Vuşlat’’ kelimesi, kavuşma, birleşme anlamına gelir ve burada ahirette Allah’a kavuşmayı simgeler. Şair, gönle bu dünyadaki dünyevi hazzardan uzaklaşmayı ve ahirette gerçek vuslata yönelmeyi tavsiye eder. Diğer taraftan, ‘‘Vuslat-ı dâr-ı fenâ’’ (geçici dünyanın vuslatı), dünyevi zevklerin, dünyadaki geçici mutlulukların ahirette gerçek bir ayrılıkla sonuçlanacağını belirtir. Beyitte dünya ve ahiret arasındaki bu çelişki, ruhsal bir yönelim ve ahirete yönelik bir çağrı olarak sunulmuştur:

Hecr-i dünyâ ey gönül uhrâda vuslatdur sana

Vuslat-ı dâr-ı **fenâ** uhrâda hicretdür sana (G. 3/1)

(Ey gönül, bu dünyadaki ayrılık, ahirette vuslattır sana; fânî dünyadaki vuslat ise, ahirette ayrılıktır sana.)

Şair, dinin ve manevîyatın gerçek zenginliğin kaynağı olduğunu vurgular. ‘‘Gayn ganî ol dînde’’ ifadesi, gerçek zenginliğin maddi değil, manevî dünyada, özellikle de takvâda (Allah’a yakınlıkta) olduğunu belirtir. Takvâ, Allah’a saygı ve itaatle yaşamak, dünya zevklerinden uzak durmak anlamına gelir. Şair, dünya hayatının geçici ve dünyevi olan her şeyin anlamsız olduğunu ifade eder. ‘‘Fena dünyâ ve mâ-fihâ’’ (geçici dünya ve içindekiler), dünya malı ve onun içinde bulunan şeylerin hiçbir değer taşımadığını ima eder. Beyit, dünyevi hırsların insanı manevî yoldan alıkoyduğunu hatırlatarak, gerçek zenginliğin ve huzurun ancak ruhsal olgunlaşma ve takvâda bulunacağını anlatır:

Gayn ganî ol dînde bil kande Takî

Fe **fenâ** dünyâ ve mâ-fihâ nedür (G. 70/10)

(Dininde gerçek zenginliğe ulaş, bil ki bu, sadece takvâdadır ve fânî dünya ve içindekiler neye yarar?)

3.5.8. Gaflet

Gaflet, dalgınlık, dikkatsizlik, yanılma ve ihmal anlamlarına gelir; bir şeyin gerekliliği aşikâr olmasına rağmen, kişinin bunu idrak edememesi durumunu ifade eder. Tasavvufî açıdan ise, gaflet, nefsin kendi heva ve heveslerine uyarak zamanını boşa geçirmesi anlamına gelir. Gaflet, unutmayı da kapsasa da, bu iki kavram aynı anlama

gelmez. Bir gerekliliği bilerek terk etmek gaflet, bilmeden terk etmek ise unutmadır. Gaflet ile ilgili en bilinen tamlama 'hâb-ı gaflet', yani 'gaflet uykusu'dur. İnsanlar, nefislerinin arzularına kapılarak bu gaflet uykusunda yaşamaktadırlar (Uludağ, 1996: 283).

Şair, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitap ederek, kalbinin manevî karanlıklarından aydınlanmasını istemektedir. “Çerâğ-ı kalbi” (kalbin lambası), kalbin içindeki ruhsal aydınlanmayı, ilahi nurla dolmayı simgeler. Şair, bu manevî ışığın Peygamber'in rehberliğinde yanmasını talep eder. Ayrıca, “gaflet” kelimesi, kişinin Allah'tan ve manevî gerçeklerden uzaklaşması, dikkatsizlik hali anlamına gelir. Şair, bu gaflet hâinden uyanmayı ve Allah'a yönelmeyi, Peygamber'in rehberliği ile istemektedir. Beyit, manevî uyanış ve Allah'a yakınlık için Peygamber'in örnekliliğini ve öğütlerini takip etmenin önemini vurgular:

Çerâğ-ı kalbi yandur yâ Muhammed

Bu **gafletden** uyandır yâ Muhammed (G. 59/1)

(Kalbimin lambasını yak, ey Muhammed, bu gafletten beni uyandır, ey Muhammed.)

Manevî bir uyanışın ve aydınlanmanın ancak gerçek bir veli (Allah'a yakın kişi) rehberliğinde mümkün olduğunu ifade eder. “Nevm-i tagâful” (gaflet uykusu), bir kişinin dünyaya dalıp manevî gerçeklerden uzaklaştığı bir durumdur. Şair, kalbinin bu gaflet uykusundan uyanmadığını ve gerçek anlamda gözlerinin açılabilmesi için manevî bir rehberin, yani veli figürünün yardımına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) hitap ederek, ona dua eder ve bu gaflet hâinden uyanmak için onun rehberliğini talep eder. Beyit, manevî yolculukta doğru rehberlerin önemini ve gafletin ruhsal gelişimi engelleyen bir engel olduğunu vurgular:

Velî nevm-i tagâfulden açılmaz çeşm-i pür-hûnum

Beni bu hâb-ı **gafletden** uyandır yâ Resûlallâh (G. 212/2)

(Fakat, gaflet uykusundan uyanmadıkça, kan dolu gözlerim açılmaz; beni bu gaflet uykusundan uyandır, ey Allah'ın Elçisi.)

3.5.9. Halvet

Halvet, uzlet, inziva ve yalnızlık anlamlarına gelir ve tasavvufî bağlamda, kimsenin bulunmadığı bir yerde Hak ile manevî sohbet etmek, yani kişinin dünya ile bağını keserek sadece Allah ile baş başa kalmasıdır (Uludağ, 2016: 156).

Beyitte geçen ‘‘halvet’’, tasavvufta kişinin dünya meşguliyetlerinden uzaklaşıp Allah ile baş başa kalmak için yaptığı manevî bir inziva halini ifade eder. İlk mısradaki gönlün bazen bir zahid gibi ‘‘hırka’’ giyip halvet nişin (inzivaya çekilen) olması, onun maddi dünyadan sıyrılıp Allah’a yöneldiğini, içsel bir arınma ve derin bir tefekkür içine girdiğini anlatır. Halvet, sadece fiziksel bir yalnızlık değil, gönlün dünyadan tamamen koparak ilahi bir huzura erişme çabasıdır. Bu bağlamda, gönlün halvet hâli, onun ilahi bir arayışa yöneldiği saf ve teslimiyetçi bir durumu simgeler:

Gâh hırka-pûş olur zâhid gibi **halvet**-nişin

Gâh olur bir eşkiyâ-meşreb mu'allâdur gönül (G. 167/2)

(Bazen bir zahid gibi hırka giyer ve yalnızlığa çekilir, bazen de bir eşkiya tabiatlı olur; yüce bir ruh haline sahiptir bu gönül.)

3.5.10. Hayret

Hayret, şaşırma veya şaşmak anlamına gelir ve tasavvufî bağlamda, kalbe gelen ilahi tecelli sebebiyle sâlikin (tasavvuf yolcusunun) düşünme yetisini kaybetmesi durumunu ifade eder (Uludağ, 2016: 163).

Beyitte şair, tasavvuf yolunun rehberlerinden olan müşşidin rolünü ve işlevini anlatır. ‘‘Müşşid-i kâmil’’ (olgun müşşid), Allah’a yönelmiş olan bir kişiyi, doğru yolda ve tam olarak Allah’a ulaşacak şekilde yönlendiren bir öğreticidir. ‘‘Mürîdi vâsıl-ı didâr ider’’ ifadesi, müşşidin müridini (öğrencisini) Allah’a ve O’nun huzuruna kavuşturduğunu anlatır. Burada ‘‘didâr’’ (görüş) Allah’a yakınlık, O’nun kudretini ve varlığını idrak etmeyi simgeler. İkinci dizide ise, ‘‘vâdi-i hayret’’ (hayret vadisi) ifadesi, tasavvufî bir terim olarak kişinin manevî yolculuğunda karşılaştığı şaşkınlık ve hayret halini temsil eder. Şair, müşşidin, müridini bu hayret hali içinde, yani kafa karışıklığı ve tereddüt içinde bırakmadığını, onun her zaman doğru yolda ilerlemesini sağladığını vurgular. Beyit, tasavvufî rehberliğin, müridin manevî yolculuğunda nasıl bir güven ve yönlendirme sağladığını anlatır:

Mürşid-i kâmil mürîdi vâsıl-ı didâr ider

Vâdi-i **hayret**de koymaz asla sâlikânı şeyh (G. 51/4)

(Kâmil mürşid, müridini sevgiliye (Allah'a) kavuşturur, Şeyh, hiç bir zaman müridini hayret vadisinde bırakmaz.)

İnsanların davranışlarına ve dünyanın gidişatına dair hayret ve şaşkınlıkla dolu bir bakış sunar. Kendini hayret deryasında bir dalgıç olarak tasvir eder; bu, sürekli derinlemesine düşünüp insanları anlamaya çalıştığını ifade eder. Ancak gördüğü manzara onu rahatsız eder: Dünya, inatçı ve zorba bir adam gibi olmuştur. Buradaki ‘‘merd-i cebbâr-ı ‘anîd,’’ hem dünyayı hem de onun etkisi altında kalan insanları tarif eder. Şairin hayreti, ahlakî bozulmaya ve zorbalığın yaygınlaşmasına duyduğu tepkiyle alakalıdır:

Yem-i **hayret**de gavvâsam bu nâsa seyr kıldıkça

Cihân ey Sabrî düpdüz merd-i cebbâr-ı ‘anîd olmuş (G. 108/5)

(Hayret deryasında bir dalgıcım; insanları seyrettikçe, ey Sabrî, dünya düpedüz inatçı ve zorba bir adam olmuş.)

Güzellerin cezbedici ve baştan çıkarıcı tavırları anlatılır. Onların mestâne, yani sarhoş edici bir edayla âşıkları büyüledikleri ifade edilir. Şair Sabrî, burada hem güzellik karşısında hayranlık hem de hayret duygusu içindedir. Özellikle ‘‘bu ârız’’ ifadesiyle yanağın (sevgilinin yanaklarının) cazibesi vurgulanır. Bu cazibe, şairin çaresiz bir şekilde büyülenmesine ve hayranlıkla şaşkınlık arasında kalmasına sebep olmuştur. Beyit, klasik edebiyatın güzellik, aşk ve hayranlık temalarını etkili bir şekilde işler:

Mestâne revîş eyledi ‘uşşâkumı hûbân

Hayretde kodı Sabrî-i nâcâr bu ‘ârız (G. 117/5)

(Güzeller, âşıkları mestâne bir edayla kendilerine çekip büyüledi. Ey çaresiz Sabrî, bu yanağın güzelliği seni hayret içinde bıraktı.)

3.5.11. Heva/ Heves

Hevâ/heves, arzu ve istek anlamına gelir; tasavvufî manada ise nefsin süfli olana yönelip ulvî olandan yüz çevirmesi, yani nefsin hoşuna giden dünyevî zevklere ve hazlara meyletmesidir (Uludağ, 2016: 165).

Beyit, dünya hayatının geçiciliğine ve değersizliğine dikkat çekerek okuyucuya bir öğüt verir. Şair, “elini altından da üstünden de çek” ifadesiyle, dünyevî hırslardan ve mal-mülk sevdasından tamamen uzaklaşmayı tavsiye eder. Dünya “denî” (alçak, aşağılık) olarak nitelendirilirken, bu hayata bağlanmanın anlamsızlığı vurgulanır. “Bî-hûde hevâ” (boş hevesler) ifadesi ise gelip geçici ve değersiz arzulara işaret eder. Şair, kıyametin yakın olduğunu hatırlatarak, insanları bu boş tutkuları terk etmeye ve ahiret için hazırlık yapmaya çağırır. Beyit, hem ahlakî bir uyarı hem de tasavvufî bir mesaj taşır. Şair Peygamber Efendimize (s.a.v.) derin bir sevgi ve bağlılık ifade etmektedir. “Dem-â-dem” (her an, sürekli) ifadesiyle, şairin Peygamber'e olan sevgisinin ve ona ulaşma arzusunun sürekliliği vurgulanır. Şair, Peygamber'in dışında kalan her şeyin “ber-hevâ” (boş, anlamsız) olduğunu ifade ederek, onun manevî rehberliğini ve sevgisini hayattaki en yüksek gaye olarak görür. Beyit, İslam'ın merkezindeki Peygamber sevgisini ve ona duyulan derin bağlılığı coşkulu bir şekilde dile getirir:

Elün çek zîr u bâlâdan denî dünyâyâ meyl itme

Yakın zirâ kıyâmet gel bu bî-hûde **hevâdan** geç (G. 43/4)

(Elini aşağıdan da yukarıdan da çek, alçak dünyaya meyletme; kıyamet yakındır, bu boş heveslerden vazgeç!)

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi ve bağlılık ifade edilmektedir. Şair, sürekli ve kesintisiz bir şekilde Hz. Muhammed'i hayatının en yüce gayesi olarak gördüğünü dile getirmekte, bunun dışındaki dünyevi şeylerin anlamsız ve geçici olduğuna işaret etmektedir. “Dem-â-dem” ifadesi sürekliliği ve kesintisiz bir sevgi hâlini vurgularken, “ber-hevâ” kelimesi boş, değersiz anlamında kullanılarak dünyalık şeylerin fani oluşunu ortaya koyar. Bu tasavvufî bakış açısı, kişinin Allah'a ve peygambere olan aşkını merkeze alarak dünyevî hazları geri plana iter:

Bizüm maksûdumuz sensin dem-â-dem

Kalanı ber-**hevâdur** yâ Muhammed (G. 57/2)

(Bizim her an tek maksadımız sensin, gerisi boş ve değersizdir, ey Muhammed!)

Beyit, tasavvufî bir mesaj içerir ve bir dizi ahlakî ve manevî öğüt sunar. Şair, önce “yakânı çâk it” (yakayı yırt) diyerek, aşkın coşkusu ve dünyadan kopmayı vurgular.

Bu, tasavvufta âşıklığın delilik gibi algılanan bir haline işaret eder. Ardından, dünyanın pisliklerinden (günahlar, dünyevi arzular) gönlü temizlemeyi tavsiye ederek ruhsal arınmanın önemine değinir. “Hevâlardan uçma, özünü hâk it” ifadesi, kibir ve gururdan uzak durmayı ve tevazu içinde yaşamayı öğütler. Son dizede ise, kişinin kendisini en aşağıda görmesinin (nefsini hor görmesinin) gerçek erdemli bir insan olmanın şartı olduğu belirtilir. Bu beyit, dünyadan el etek çekme, tevazu ve kendini tanıma gibi tasavvufi değerleri etkileyici bir şekilde işler:

Ey Sabrî ‘âşık ol yakânı çâk it

Dünyânun çirkinden gönlüm pâk it

Hevâlardan uçma özünü hâk it

Kendi özün ednâ bilen er imiş (İ. 109/5)

(Ey Sabrî, âşık ol, yakânı yırt! Dünyanın pisliklerinden gönlünü temizle! Boş heveslerle uçma, kendini yere indir! Kendi nefsini en aşağı gören, ermiş kişiymiş.)

İnsan gönlünün çelişkili doğasını tasvir eder. Gönül, arzular ve heveslerin peşinden koşan, hayallerle uçuşan bir “Anka kuşu” gibi yüceltilir. Anka kuşu tasviri, gönlün ulaşılmaz ve sınırsız hayal gücüne işaret eder. Ancak ikinci dizede, gönlün aslında “ednâ” (alçak, değersiz) olduğu belirtilir. Bu, insanın nefsine kapılarak yüksek manevî hedeflerden uzaklaşabilme potansiyeline dikkat çeker. Beyitte, gönlün hem yüce manevî kabiliyetlere sahip olduğu hem de nefsin etkisiyle bu kabiliyetleri kaybetme riski taşıdığı vurgulanır. Böylece, insana kendi sınırlarını ve sorumluluklarını hatırlatan tasavvufi bir ders sunulur:

Pek **hevâlardan** uçar bir murg-ı ‘ankâdur gönül

Meşreb-i vâlâdur ammâ kendi ednâdur gönül (G. 167/1)

(Gönül, pek çok hevesten uçan bir anka kuşudur. Meşrebi yüce olsa da, kendisi aşağıdır gönül.)

Dünya hayatının çekici taraflarına kapılmama konusunda bir uyarı niteliği taşır. Şair, “Ey dil-i dîvâne” diyerek gönlün deli, tutarsız ve akılsızca heveslere kapılma eğiliminde olduğunu ifade eder. Dünyanın “şûhu” (eğlenceli tarafları veya cazip güzelleri) burada aldatıcı ve geçici şeylere işaret eder. Şair, bu tür şeylere yönelmenin tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini, yani insanı “beter kazâ” (felaket veya kötü bir son)

ile karşı karşıya bırakabileceğini hatırlatır. İkinci dizede, hedefi tutturmanın kolay görünebileceği ama bu hedefin insan için kötü bir sonla bitebileceği uyarısı yapılır. Beyit, insanın nefsanî arzularından uzak durarak dikkatli ve ölçülü bir hayat sürmesi gerektiğini vurgular:

Ey dil-i dîvâne dehrün şûhına itme **heves**

Her vakit âmâç şol beter kazâ olmak da güç (G. 44/2)

(Ey deli gönül, dünyanın oyunlarına ve şuh güzellerine heves etme. Her zaman nişan almak kolaydır, ama beter bir kazaya uğramak da mümkündür.)

Şair gönle hitap ederek aşkın tehlikeli ve yakıcı doğasını sorgular. “Peri-ruhsâr” (peri yüzlü) ifadesiyle, sevgilinin güzelliği hayal dünyasının bir yansıması gibi idealize edilir. Ancak şair, bu güzellik uğruna gönlün kendini tehlikeye attığını ima eder. İkinci dizede, gönlün bir pervane gibi yanıp yok olmayı göze alarak ateşe yöneldiği ifade edilir. Bu benzetme, aşkın yakıcı tutkusuna ve insanı kendinden geçiren doğasına işaret eder. Beyit, hem aşkın çekiciliğini hem de onun bedelini derin bir şekilde tasvir eder ve gönlü bu tür heveslere karşı uyarır. Tasavvufî bir açıdan bakıldığında, mecazî aşktan hakiki aşka bir geçiş çağrısı olarak da yorumlanabilir:

Ey dil **hevesi** bir peri-ruhsâra mı düşdün

Pervâne gibi meş’ale-i nâre mi düşdün (G. 145/1)

(Ey gönül, hevesin bir peri yüzlüye mi düştü? Yoksa bir pervane gibi ateş saçan bir meşaleye mi düştün?)

3.5.12. Himmet

Himmet kavramı genellikle velî gibi ermiş kişilere atfedilir. Bu kişilerin, maksadına ulaşabilen ve istediklerini gerçekleştirebilen manevî güçleri olduğu kabul edilir (Uludağ, 2016: 170). Tasavvufî literatürde himmet, manevî bir gayret, içsel çaba veya bir amaca ulaşma arzusuyla yapılan yoğun dua, yönelim ve destek anlamına gelir. Himmet, genellikle Allah’a yakın olan ermiş kişilerin (velîlerin) sahip olduğu yüksek manevî güç veya ilahî destek olarak da tanımlanır. Bu kişiler, himmetleriyle başkalarına yardım edebilir, onların manevî yolculuklarına katkı sağlayabilirler. Himmet, kişinin Allah’a yaklaşma yolunda gösterdiği samimî gayret ve ruhsal destek anlamında da kullanılır.

Beyit, büyük İslam âlimi ve tasavvuf yolunun öncülerinden Abdülkadir Geylânî'ye (k.s.) bir dua ve yakarış niteliğindedir. Şair, ‘‘Kutbu'l-Maârif’’ (marifetlerin kutbu, manevî ilimlerin merkezi) sıfatıyla Geylânî Hazretleri'ne hitap eder ve onun himmetini (manevî desteğini) talep eder. Şair Sabrî, kendisini bir ‘‘bende’’ (kul, köle) olarak tanıtır ve irşad (manevî yol gösterme) edilmesini ister. ‘‘İhsan’’ kelimesiyle Geylânî Hazretleri'nin cömertliğine ve manevî yardımlarına vurgu yapılır. ‘‘Gavs’’ unvanı ise, tasavvufî geleneğe göre en büyük velilerden birini ifade eder ve Abdülkadir Geylânî bu unvanla anılır. Beyit, derin bir teslimiyet ve tasavvuf yolunda ilahi rehberliğe duyulan ihtiyacı dile getirir:

Eyâ Kutbu'l-Ma'ârif Hazret-i Geylânî kıl **himm**et

Bu Sabrî bendeni irşâd kıl ihsân meded yâ Gavs (G. 41/5)

(Ey Kutbu'l-Maârif, Hazret-i Geylânî, yardımını esirgeme! Bu Sabrî kulunu irşad eyle, ihsanıyla yardım et, ey Gavs!)

3.5.13. İhsân

İhsan, tasavvufta, kişinin Allah'a derin bir sevgi ve saygı ile yaklaşarak, her durumda ve her işte Allah'ın gözetimi altında olduğunun bilincinde olması anlamına gelir. İhsan, tasavvufî olgunluğun ve manevî mükemmelliğin en yüksek derecelerinden biridir. İhsan, Allah'a ibadet ederken, Allah'ı gözle görünür gibi hissetmek veya en azından, Allah'ın her zaman gözetlemekte olduğunu bilerek ona ibadet etmek anlamına gelir. İhsan, en üst düzeyde samimiyet ve ihlas gerektirir. İhsan sahibi bir insan, ibadetlerini sırf Allah rızası için yapar ve ibadetlerinde kendi nefsinin değil, Allah'ın hoşnutluğunu gözetir. Tasavvufî düşüncede, ihsan, insanın içsel dünyasında bir huzur ve saflık arayışıdır. Bu, ibadetin dışsal bir davranıştan çok, bir içsel derinlik ve bilinçli bir yöneliş olduğunun farkına varmak demektir. İhsan, yalnızca ibadetlerde değil, tüm hayatın her alanında Allah'a karşı bir şuur ve derin bir saygı ile yaşamak anlamına gelir. Bu, hem bedenî hem de manevî olarak saf bir duruş sergilemeyi gerektirir. Tasavvufta, ihsanla yaşayan kişi, nefsinin kötü arzularından arınarak, sadece Allah'a kul olur ve her işini en güzel şekilde yapmaya gayret eder. Kısacası, tasavvufta ihsan, sadece ibadetlerde değil, her an, her işte Allah'ın gözetimi altında olunduğunu ve bu bilinçle yaşanması gerektiğini öğreten, insanı manevî mükemmelliğe ulaştıran bir erdemdir.

Şair, Allah'ın insanı yaratmasındaki amacın ve ona verilen manevî lütufların derin anlamını vurgular. Zümre-i peykâne ifadesi, Allah'a hizmet eden ve Allah'ın kullarına yönelik bir topluluk ya da sıradan insanları temsil eder. Şair, Allah'ın insanı sadece bu topluluğa hizmet etmesi için yaratmadığını ifade eder. Yani insanın yaratılışının, Allah'ın bir lütfu ve hikmeti olduğuna dikkat çeker. İnsan, Allah'ın kulları için bir araç ya da araçsallık değil, Allah'ın en değerli yarattığı varlık olarak vardır. Bir yandan insanın yaratılış amacını ve manevî yüceliğini anımsatırken, diğer yandan ihsan (Allah'ın lütfu) konusunda da derin bir anlayışa ulaşmayı teşvik eder. İhsan, tasavvuf anlayışında Allah'ın insana sunduğu en yüksek manevî lütuflardan biridir. Şair burada, ihsanı devlet gibi bir zenginlik ve yüksek merteye olarak tanımlar, çünkü gerçek ihsan, insanın içsel huzurunu, Allah'a yakınlık duygusunu ve manevî zenginliğini artıran bir manevî mirastır. İnsan, bu ihsanı kabul ettiğinde aslında Allah'ın lütuflarına mazhar olur ve gerçek anlamda bir zenginlik elde eder. Şairin asıl mesajı, insanın ihsanı düşündüğünde ve fark ettiğinde, bunun ne kadar büyük bir manevî zenginlik olduğunu kavramasıdır. İhsan, Allah'ın insana verdiği en değerli nimetlerden biridir ve bu, Allah'a yaklaşmanın, kalbi arındırmanın ve içsel huzuru bulmanın yoludur. Bu yönüyle devlet, maddi zenginlikten çok, manevî bir olgunluk ve Allah'ın sevgisiyle kazanılan içsel bir zenginliktir:

İhtiyâc-ı zümre-i peykâne kılmaz Hak seni

Bir tefekkür eyle bu **ihsân** ne devlettür sana (G. 3/2)

(Allah, seni zümre-i peykâne (kul ve kullar topluluğuna) muhtaç etmez, bir düşün, bu ihsan sana ne büyük bir devlettir.)

Şair, derin bir manevî ihtiyaç ve çaresizlik içindedir. Deründe (içimde) bir gedâyum (dilenci) ifadesi, şairin ruhsal ya da manevî açıdan yoksul olduğunu belirtir. Gedâyum kelimesi, maddi olarak yoksul olmanın ötesinde, manevî yoksulluk anlamına gelir; yani insanın ruhsal ve manevî bir boşluk içinde olduğu bir durumu ifade eder. Manevî bir yardım talep etmektedir. Za'îf ii nâ-tüvânem eylegil dermân meded yâ Gavs kısmında ise şair, za'îf (zayıf) olduğunu belirtir, yani içsel olarak yetersiz ve güçsüz hissetmektedir. Nâ-tüvânem (gücüm yetmez) ifadesi, şairin manevî anlamda zayıf olduğunu, kendi başına bu zorlukların üstesinden gelemeyeceğini anlatır. Şairin dermân (çare) talebi de, onun içsel sıkıntılarına bir çözüm arayışını yansıtır. Burada da Gavs'a yönelerek, manevî bir yardım ve şifa istemektedir. Gavs ifadesi, Allah'a yakın olan ve Allah'ın lütuflarını

insanlara ileten bir veliye işaret eder. Şair, zayıf ve çaresiz bir şekilde, Allah'ın bu veli aracılığıyla kendisine yardımcı olmasını ve manevî bir iyilik, şifa bulmasını talep etmektedir. Özetle, beyitteki temel tema, manevî çaresizlik ve ihtiyaç içinde olan birinin, Allah'a yakın bir veliye yönelerek manevî yardım ve ihsan talep etmesidir. Bu, tasavvufun temel anlayışlarından biri olan vazgeçiş ve Allah'a teslimiyet ile birlikte bir ruhsal şifa arayışını ifade eder:

Deründe bir gedâyum kıl bana **ihsân** meded yâ Gavs

Za'îf ü nâ-tüvânem eylegil dermân meded yâ Gavs (G. 41/1)

(Ey Gavs, özümde bir dilenciyim, bana ihsan et; zayıfım, gücüm yetmez, derdime çare ol, ey Gavs.)

Şair, Kutbu'l-Ma'ârif Hazret-i Geylânî'ye hitap etmektedir. Kutbu'l-Ma'ârif ifadesi, kutup anlamına gelir, yani Allah'a yakın olan, manevî olarak yüksek bir konumda bulunan bir velîyi tanımlar. Hazret-i Geylânî ise, ünlü İslam mutasavvıfı ve büyük veli Abdülkadir Geylânî'ye (kuddise sirruh) bir saygı ifadesidir. Geylânî Hazretleri, tasavvufta yüksek bir manevî otorite olarak kabul edilir. Şair, ona yönelerek, himmet (manevî yardım) ve irşad (doğru yola yönlendirme) talep etmektedir. Himmet et, burada Geylânî Hazretleri'nin manevî yardımda bulunmasını istemek anlamına gelir. Irşad et, doğru yolu gösterme, kişinin manevî ilerleyişine rehberlik etme anlamına gelir. Şair, Sabrî olarak kendini tanıtarak, bend (köle) olduğunu ve manevî rehberliğe ihtiyaç duyduğunu ifade eder. İhsan et, burada Allah'ın lütfu ile şairin manevî ihtiyacına cevap verilmesini istemektedir. Gavs (Abdülkadir Geylânî) Hazretleri'ne yönelmesi, onun manevî büyüklüğüne ve yüceliğine olan saygısını ve ona duyduğu ihtiyacı gösterir. Tasavvufta Gavs; Allah'a en yakın olan, en yüksek manevî mertebeye ulaşmış, insanlara manevî rehberlik yapan bir veli olarak kabul edilir. Şair, ona müracaat ederek, manevî rehberlik ve ihsan talep etmektedir. Beyitteki ana tema, kişinin manevî gelişim ve huzur arayışıdır. Geylânî Hazretleri gibi yüksek mertebelerdeki bir velîye yönelerek, şair, içsel aydınlanma ve manevî şifa talep etmektedir. Bu, tasavvuf yolunun bir parçasıdır; bir müridin, kendini manevî olarak eğitmek ve yükseltmek için bir mürşide başvurması, tasavvufî öğretilerin temel unsurlarındandır:

Eyâ Kutbu'l-Ma'ârif Hazret-i Geylânî kıl himmet

Bu Sabrî bendeni irşâd kıl **ihsân** meded yâ Gavs (G. 41/5)

(Ey Kutbu'l-Ma'ârif Hazret-i Geylânî, himmet et, bu Sabrî bendesini irşad et, ihsan et, ey Gavs.)

Şair, ihsan (manevî lütuf) talep etmektedir. “Ümmetime ihsan et” ifadesi, şairin sadece kendisi için değil, ümmeti (Peygamber Efendimizin takipçileri) için de Allah’ın lütuflarını istemesini ifade eder. Şair, sadece şahsi bir yardım değil, tüm ümmetin manevî ihtiyacına yönelik bir dua ve talep içindedir. Gedâ kelimesi, dilenci ya da yoksul anlamına gelir ve burada şairin manevî olarak yoksul olduğunu, Peygamberin kapısında bir dilenci gibi yardım beklediğini ifade eder. Şairin ruhsal hali, dışsal bir dilenciden farklı olarak manevî bir yoksulluk içinde olma durumudur. O, Allah’ın ve Peygamber Efendimizin ihsanına ve yardımına muhtaç olduğunu kabul etmektedir. Özetle, beyitteki ana tema, şairin manevî yoksulluk ve ihtiyaç içinde olarak, Peygamber Efendimizin lütfuna ve şefaatine başvurmasıdır. İhsan, sadece dünyevi değil, manevî bir zenginlik ve yücelik anlamına gelir. Şair, bu manevî lütuf ve yardım için, Peygamber Efendimiz’e sığınarak, ruhsal yardım ve şifa istemektedir:

Bu Sabrî ümmetine eyle **ihsân**

Kapunda bir gedâdur yâ Muhammed (G. 57/5)

(Ya Muhammed, bu Sabrî kapında bir dilencidir, ona ve ümmetine ihsanda bulun.)

3.5.14. İnâyet

İnayet, isteme, amaçlama, ilgilenme ve önem verme anlamlarına gelir; tasavvufî bağlamda ise Allah Teâlâ’nın kuluna yardım ve lütufta bulunması, onu koruyup gözetmesi anlamında kullanılmaktadır (Turhan, 2000: 265)

Şair, tasavvufî bir yolculuk ve manevî rehberlikten söz eder. “Zeynel Âbidîn” (İmam Zeynel Âbidîn) ve “Muhammed Bâkır” (İmam Muhammed el-Bâkır), İslam’ın önemli mürşit ve büyük âlimleridir; her ikisi de, tasavvufî anlamda yol gösterici figürler olarak anılır. “Pîrân-ı tarîk” ifadesi, tarikatın önderlerini ve mürşitlerini ifade eder. Şair, Allah’ın inayeti (yardımı) ile “asi” (günahkâr) ve “kemter” (alçak gönüllü) olan kendi halini ıslah ettiğini ve bu yolda Caferî Tarikatı’na yöneldiğini belirtir. Son dizede “elhamdülillah” demekle, Allah’a şükür ederek bu manevî yolculuktan duyduğu memnuniyet ve huzur ifade edilir. Beyit, tasavvufî bir rehberlik ve manevî arayışın izlerini taşıyor ve İmam Caferî Sadık’ın yolunun takip edilmesinin önemini vurgular:

Zeyne'l 'Âbidîn'dür bizlere rehber

Pîrân-ı tarîküm Muhammed Bâkır

Înâyet ahz itdi bu 'âsî kemter

Tarîk-i Ca'fer'den elhamdülillah (İ. 214/4)

(Zeynel Âbidîn bizlere rehberdir, tarîkâtın önderi Muhammed Bâkır'dır, bu asi ve düşük kul, inayetini aldı, Cafer'in yolundan, elhamdülillah!)

3.5.15. Kana'at

Kanaat, tasavvufta, kişinin sahip olduğu dünyalık mallar ve geçici zevklerle yetinmesi, daha fazlasına göz dikmemesi anlamına gelir. Tasavvufî öğretilere göre, kanaat, içsel huzur ve gönül zenginliği sağlar. Tasavvuf, bireyi maddi dünyadan çok, manevî değerlere odaklanmaya yönlendirir. Kanaat, bu anlayışa dayalı olarak, insanın elindekilerle yetinmesini ve sürekli olarak daha fazlasını istememesini öğütler. Tasavvufta kanaat, dünyevi arzuların ve materyalist bakış açısının insanın kalbini Allah'tan uzaklaştıracağına inanılır. Kişi, sahip olduğu her şeyi Allah'ın bir lütfu olarak kabul eder ve bu lütfu şükürle yaklaşır. Kanaat, kişinin kalbini Allah'a yönlendiren bir erdemdir. Kanaat, dışsal koşullardan bağımsız olarak içsel huzuru aramayı ifade eder. Dünya malına ve geçici zevklere olan bağımlılığı azaltan kişi, manevî dünyasında daha fazla derinlik ve huzur bulur. Çünkü sürekli arzu edilen şeylere ulaşmak, insanı hep bir tatminsizlik içinde bırakır. Tasavvufî düşüncede kanaat, Allah'ın takdirine olan güvenin bir ifadesidir. İnsan, sahip olduklarına ve elde edemediği şeylere dair kaygı taşımamak yerine, Allah'a tevekkül eder. Kanaat, Allah'ın her şeyin en doğrusunu ve en güzelini bildiğine olan inançla bağlantılıdır. Kanaat, maddi değil manevî bir zenginliktir. Tasavvuf ehli, maddi dünyanın sınırlı ve geçici olduğunu bilerek, gönüllerindeki aşkı, sabrı ve şükre dayalı bir zenginliği tercih ederler. Bu içsel zenginlik, insanın Allah'a yaklaşma yolunda en değerli kaynaktır. Zühd, dünyadan el etek çekmek ve sadece ihtiyaç kadar yaşamak demektir. Kanaat, zühdün pratiği ve içsel boyutudur. Zühd, kişinin dünyalıkları terk etmesi iken, kanaat, kalbin dünya arzularına karşı sükûnetle durmasıdır. Zühd, dışsal bir eylemken, kanaat daha çok içsel bir haldir. Kanaat, tasavvuf yolcusunun içsel dünyasında bir denge kurmasına yardımcı olur. İnsanlar, sahip oldukları ile yetindikçe, Allah'a yakınlıklarını artırır ve bu, onlara gerçek özgürlüğü ve mutluluğu getirir. Kanaat, sadece maddi dünyadan değil, manevî dünyevi arzuların ve beklentilerin de ötesine geçmeyi

gerektirir. Bu bakış açısı, kişi için bir içsel huzur ve Allah’a teslimiyet hali oluşturur (Yavuz, 2001: 289-290).

Şair, kanaatın bir insanın manevî değerinin ölçüsü olduğunu ve bu erdemi kazanmanın önemini vurgular. “Kanâ’at hil’atın giy” ifadesi, kanaatı bir elbise gibi giyip sahip olmayı önerir. Kanaat, tasavvufta kişinin dünyalık arzulara ve fazlalıklara olan bağımlılığını terk etmesi, elindekilerle yetinmesi anlamına gelir. Şair, bu dünyada huzur ve içsel zenginlik arayan birinin, sahip olduklarıyla yetinmesi gerektiğini öğütler. “Bu mâ-sivâdan geç” diyerek de, dünya ve onun geçici zevkleri (mâ-sivâ) hakkında düşünmeden, insanın manevî bir derinliğe ulaşması gerektiğini belirtir. Kanaat, maddi olmayan değerlerin insanı yücelten ve ona gerçek huzuru getiren bir erdem olarak sunulmaktadır. Şair, insanın içsel temizliği ve sabırla, Allah’a yakınlaşarak gerçek anlamda değerli olacağına dikkat çeker:

Kanâ’at hil’atın giy ey gönül bu mâ-sivâdan geç

Azîz olmak dersen bu cihânda hûyî hâdân geç (G. 43/1)

(Gönlün, kanaat elbisesini giy, bu dünyadan geç. Eğer bu dünyada değerli olmak istiyorsan, kötü huyları terk et ve kanaat içinde ol.)

Kanaat hırkasını giyerek içsel zenginliği ve Allah’a yönelmeyi öğütler, dışsal şöhretten ve gösteriştten kaçınmanın önemini belirtir. Ruhsal olgunluğa erişmek, içsel bir arınma ve vahdet bilinciyle mümkündür; bunun için kişi, dünyevi arzularından uzaklaşmalı ve ruhunun derinliklerine inmeye çalışmalıdır:

Kanâ’at hırkasın giy kûşe-i vahdete ol kâ’îm

Nihân it ismüni dillerdeki izhârı neylersün (G. 160/3)

(Kanaat hırkasını giy, vahdet köşesinde dik dur. Adını gizle, dillerdeki gösterişi neyleyeceksin?)

Farklı yaşam tarzları ve değer anlayışlarını karşılaştırmaktadır. “Ba’zı kâfdan kâfa hükm eyler Süleymânvar kim” ifadesi, Süleymân’ı, büyük bir hükümdar ve zenginlik içinde olan biri olarak örnek verir. Bazı insanlar, zenginlik ve güçle hükmetmeyi tercih ederler; onlar için dünyasal iktidar ve mal-mülk birer ölçüt olabilir. Gönülün yüksekliği, dünyevi zenginlik ve gücün ötesine geçip, içsel huzur ve Allah’a bağlılıkla ilişkilendirilir.

Kanaat içinde olan insan, dışsal dünyadan bağımsız olarak içsel huzura ve kalp zenginliğine ulaşır. Bu da tasavvuftaki gerçek zenginlik anlayışını yansıtır:

Ba'zı kâfdan kâfa hükm eyler Süleymânvar kim

Ba'zı fakr ile **kanâ'at** eyler a'lâdur gönül (G. 167/4)

(Bir kısmı, Süleymân gibi hükümdarlıkla hükmeder, Bir kısmı ise fakirlikle kanaat eder, gönül daha yücedir.)

Velî olmanın (yani manevî olgunluğa erişmenin) kolay bir şey olmadığını vurgular. Velî olmak, Allah'a yakınlık, manevî bir olgunluk ve içsel bir arınma gerektirir. Şair burada, velî olmanın yalnızca zahiri ibadetlerle değil, aynı zamanda ruhsal ve manevî bir mücadelenin sonucu olduğunu anlatır. Bin dâş atılmadan (bin zorluk yaşanmadan), yani kişi ruhsal olarak çeşitli sınavlardan, sıkıntılardan geçmeden gerçek bir olgunluğa ulaşamaz. Bu, tasavvufî anlamda, kişinin nefsini terbiye etmesi, içsel çatışmalarla yüzleşmesi ve sıkıntılara sabırla dayanması gerektiğini ifade eder. “Kanâ'at ehline katılmayınca” kısmı, kanaat ehli olanların (dünyaya bağılılık ve arzularından sıyrılmış, içsel huzur ve sabırla yaşayan kişilerin) yanında bulunmadıkça, gerçek anlamda huzura ve manevî olgunluğa ulaşmanın zor olduğunu belirtir. Kanaat, kişinin sahip olduğu ile yetinmesi, dışsal dünyadan bağımsız olarak içsel bir zenginlik arayışıdır. Kanaat içinde yaşamak, dünyevi isteklerden uzak durmak ve Allah'a yönelmek, gerçek ruhsal olgunluğa giden yolu açar. Beyitte, velî olmak için çok çalışmak, sabırla zorluklara göğüs germek ve kanaat gibi manevî değerlere sahip olmak gerektiği anlatılmaktadır. Maddi dünyadan uzak durmak ve içsel huzuru bulmak, gerçek manevî olgunluğa ulaşmanın temel unsurlarıdır:

Kolayına kimse velî olamaz

Kendisine bin dâş atılmayınca

Yemek içmek hakkı bulamaz

Kanâ'at ehline katılmayınca (İ. 219/1)

(Kolayca kimse velî olamaz, kendisine bin darbe vurulmadıkça. Yemek içmek hakkı bulamaz, kanaat ehline katılmadıkça.)

3.5.16. Keramet

İyi, ahlaklı ve cömert olmayı ifade eden kelime, Allah Teâlâ'nın salih kullarında mucize benzeri olağanüstü hâl ve sözlere işaret eder. Ancak mucize ve keramet arasında küçük bir fark vardır: Mucize, peygamberler tarafından gerçekleştirilirken, keramet velilere özgüdür. Peygamberler, peygamberliklerini ispat etmek amacıyla mucizeler gösterirken, velilerde böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır (Uludağ, 2022: 265).

Şair, dışsal gösteriş ve içsel değerlerin anlamını sorgular. İlk dizede, “âlim” (bilgin) ve “zâhid” (dünyadan elini çekmiş, manevî hayata yönelmiş kişi) gibi yüksek unvanlara sahip insanların, aslında içsel değerleriyle bu unvanlara layık olup olmadıkları sorgulanır. “İlm ile âmil” ve “takvâ” (dini yaşam tarzı, korunmuşluk) ifadeleri, bu yüksek değerlerin sadece dışsal olarak değil, içsel olarak da yaşanması gerektiğine işaret eder. İkinci dizede, sûfîlerin ve onların kerametlerinin (manevî mucizeler) sadece dışsal görüntüyle ölçülemeyeceği belirtilir. Gerçek manevîyat ve keramet, dışsal bir gösterişten ziyade, kişinin içsel halinin ve Allah’a olan bağlılığının bir yansımasıdır. Beyit, tasavvufun derinliğine dair bir eleştiri ve insanın içsel olgunluğunun dışa vurması gerektiği yönünde bir öğüttür:

Ne ‘âlim ‘ilm ile ‘âmil ne zâhid eyledi takvâ

Ne eşkâli bütün sûfide âsâr-ı **kerâmet** var (G. 68/2)

(Ne âlim, ilmiyle amel etti ne zahid takvâ gösterdi, ne de bütün sûfîlerde keramet izleri vardır.)

Şairin burada vurgulamak istediği nokta, Gülşenî'nin Sabrî'ye “cahil” demiş olmasına rağmen, gerçekten bilgiyi ve kerameti bilen kişinin kim olduğunu sorgulamaktır. “Dilime gelmişse” ifadesiyle, bir kişinin sözlerinin ardındaki mananın, o kişinin kerametini yansıtıp yansıtmadığına dair bir soru ortaya atılır. Şair, bir kişinin yalnızca sözlerine bakarak değil, derinlemesine içsel durumu ve ilahi bilgisiyle değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Beyit, sabırlı olmayı, içsel bilgi ve olgunluğa sahip olmayı öğütler, dışsal etiketlerin ve sözlerin ötesine geçilmesi gerektiğini anlatır:

Sabrî sana ol Gülşenî câhil demiş ammâ

Gelmiş diline yohsa **kerâmetli** mi söyler (G. 83/5)

(Sabrî, sana Gülşenî cahil demiş, ama gelmişse diline, kerametli mi söyler?)

Şair, tasavvufî bir yaşam süren kişilerin dışsal ibadetlerine ve zahiri görüntülerine odaklanır. “Dem-be-dem tesbîh” ve “tehlîl” ifadeleri, sürekli olarak Allah’ın adını anmak, tesbih çekmek ve “La ilahe illallah” demekle ilgili manevî pratikleri anlatır. Ancak şair, bu tür ibadetlerin yanı sıra, bir sûfinin gerçek kerametlerini (manevî mucizelerini) gözlemlemediğini belirtir. Yani, dışarıdan bakıldığında, sürekli ibadet eden bir kişi olsa da, bu kişinin gerçek manevîyatını ve içsel olgunluğunu gösteren bir keramet veya manevî derinlik fark edilememektedir. Beyit, içsel olgunluğun ve samimiyyetin dışsal ibadetlerden çok daha önemli olduğunu, gerçek manevî yeteneklerin sadece görünüşle ölçülmeyeceğini ima eder:

Dem-be-dem tesbîh (ü) tehlîl idersün ammâ

Görmedüm bir işüni sûfi **kerâmet**çesine (G. 213/4)

(Her an tesbih çekip tehlil (La ilahe illallah) ediyorsunuz ama bir sûfinin işini keramet olarak görmedim.)

3.5.17. Kurb

Kurb, yaklaşmak ve yakın olmak anlamına gelir ve Allah Teâlâ’ya yakınlığı ifade eder. Kulun Allah Teâlâ’ya yakınlığı, öncelikle farzlara inanıp onları tasdik etmesiyle başlar. Allah Teâlâ ise insana her zaman çok yakındır (Altıntaş, 1986: 128- 129).

Şair bir içsel yolculuğu ve manevî bir süreci anlatır. “Kurb-ı murâd” ifadesi, bir hedefe veya maksada yaklaşma anlamına gelir; burada, şair Allah’a yaklaşma veya manevî huzura ulaşma amacını ifade eder. Fakat “yakın ittün idi” (yakınlaştırdın) kısmı, başlangıçta bu yola yönlendirilmiş ve hedefe yaklaşmış olmasına rağmen, sonunda farklı bir sonuca ulaşılmasını anlatır. “Şarâb-ı ‘ıyş” (yaşam şarabı) ifadesi, dünya zevklerini, yaşamın tadını ifade ederken, “encâm-ı pür hûn” (sonu kanla dolmuş) ifadesi, bu yaşam zevklerinin sonuçlarının acı, ıstırap ve zorluklarla dolu olduğunu ima eder. Şair, başlangıçta bir huzura yaklaşmış olsa da, sonunda bu yolun acı ve sıkıntılarla sona erdiğini belirtir. Bu beyit, manevî yolculukların her zaman kolay olmadığı, bazen kişinin hedefe ulaşmaya çalışırken zorluklarla karşılaşabileceği bir gerçeği ifade eder:

Beni **kurb**-ı murâda az yakın itdün idi ammâ

Şarâb-ı ‘ıyşımı encâm-ı pür hûn eyledün cânâ (G. 7/3)

(Ey sevgili, beni murada yaklaştırdın fakat yaşam şarabımı, sonunda kanla doldurdun.)

şair, tasavvufi bir anlamda aşk ve hasretin derinliğine inmiştir. ‘‘Kâb-ı kavseyn’’ ifadesi, İşlam'da bir hadiste geçen bir terim olup, Allah'ın huzuruna en yakın olma durumunu anlatır. Bu, manevî olarak en yüksek yakınlık noktasına ulaşmayı ifade eder. şair burada, ‘‘hasret’’ ve ‘‘kâb-ı kavseyn’’ arasındaki ilişkiyi vurgular; yani, o manevî yakınlık ancak derin bir hasret ve özlemle elde edilebilir. ‘‘O kurb-ı hasret’’ ifadesi, bu hasretin sonunda erişilen o yüksek manevî konumu simgeler. ‘‘Hulk-ı hasen pâk’’ (güzel ve pak yaratılış) ifadesi, Hz. Muhammed'in (sav) mükemmel ve saf yaratılışını anlatırken, şair onun sayesinde bu yüksek manevî yakınlığa ulaşıldığını ifade eder. Beyit, tasavvufi bir bakış açısıyla, aşkın ve hasretin bir insanı Allah'a yakınlılaştıran, ona en yüksek manevî hallerini yaşatan bir yolculuk olduğuna işaret eder:

Diğer yok hasretünden vâsıl olmuş kâb-ı kavseyne

Ki sen irdün o **kurb-ı** hasrete ey hulk-ı hasen pâk (G.144/3)

(Başka hiçbir şey yok, hasretinden kâb-ı kavseyn'e ulaşmış, çünkü sen, ey güzel ve pak yaratılışlı, o hasretin yakınlığını gördün.)

3.5.18. Marifet

Tecrübi bilgi, sufi düşüncesinde, bir kişinin ruhani tecrübeler ve manevî halleri aracılığıyla elde ettiği bilgiyi ifade eder. Bu bilgiye ‘‘marifet’’ denir ve sufiler için Allah'ı doğrudan hissetmek ve anlamak, en yüksek bilgi türüdür. ‘‘Arif-i billâh’’ ise, bu tür bir bilgiyi elde eden kişiyi tanımlar, yani Allah'ın sıfatlarını, kudretini ve hakikatini derinlemesine kavrayan kişiye denir.

Kuşeyri'ye göre marifet, bir salikin (sufi yolcusunun) Hakk'ı tanıma yolculuğunun başlangıcından itibaren nefisini arındırarak Allah'a yaklaşmasıyla başlar. Bu süreçte kişi, nefisindeki kötülüklerden temizlenir ve daha sonra Hak ona kendisini tanıtır. Ancak, Allah'ı tam anlamıyla tanımak insanın ulaşabileceği bir seviye değildir. Bu durum, insanın sınırlı akıl ve anlayış kapasitesine dayalı bir engel olarak kabul edilir. Sonuçta, bir kişi bütün çabasını sarf ettikten sonra, O'nu gerçekten tanımanın imkânsız olduğunu fark ettiğinde, hakikatte en yüksek marifet derecesine ulaşmış olur. Bu, en derin teslimiyetin ve en yüksek bilgiye ulaşmanın simgesidir. (Uludağ, 2016: 236).

Şair, İslam'ın temel öğretileri olan şeriat, tarikat, hakikat ve marifet hakkında konuşan ve bu derin konularda söz sahibi olan arifleri yüceltiyor. Şair, bu ariflerin bilgilerine ve içsel derinliklerine duyduğu saygıyı ifade ederken, onları “yiğitçe kardeş” olarak nitelendirir. Bu ifade, şairin, bu konularda bilgisi olan, ruhaniyeti ve tasavvufi bilgisiyle derinleşmiş insanlarla bir manevî yakınlık duyduğunu ve onları kendine yakın, değerli kardeşler olarak gördüğünü gösterir. Ayrıca, burada “yiğitçe” kelimesi, bu kişilerin cesur ve doğru yolda, kendi içsel keşiflerinde sabırlı ve azimli olduklarını ima eder. Beyitteki mesaj, manevî bilgiyi ve tasavvufi derinliği arayanların, her bir aşamada Allah’a yaklaşmaya çalışanların, birbirlerini destekleyen, güçlü bir kardeşlik bağı içinde olmaları gerektiğini anlatır. Bu, sadece dinî bilgilerin ötesinde bir manevî topluluğu, birlikte bir yolculuğa çıkan insanları ifade eder:

Şerî’atdan tarîkatdan hakikat **ma’rifet**lerden

Dem urup söz açan ‘ariflere merdâne kardaşuz (G. 90/2)

(Şeriat, tarikat, hakikat ve marifetlerden bahseden, bu konularda söz açan ariflerle biz, yiğitçe kardeşiz.)

Şair, bir kişinin manevî gelişimi ve içsel temizliği için bir öğüt verir. “Çirk-âb-ı dilün” (dilin kirlı suyu) ifadesi, insanın kötü sözler, yanlış düşünceler veya nefsanı duygularla kirlenmiş olan içsel halini temsil eder. Bu kirlenmenin arındırılması için “ma’ârif” (bilgi, marifet) suyu önerilir; burada marifet, yüksek bilgi, manevî derinlik ve Allah’a yakınlık anlamına gelir. Şair, kişinin bu içsel kirlenmesini arındırarak, saf ve temiz bir hale gelmesi gerektiğini belirtir. İkinci dizede ise, içsel temizlik tamamlandığında, kişinin “irfan mektebi”ne, yani manevî bilgelik okuluna adım atabileceği vurgulanır. İrfan, sadece teorik bilgi değil, aynı zamanda bir yaşam tarzıdır; içsel bir dönüşüm ve derin bir manevî anlayışı içerir. Bu, kişiyi yüksek bir bilinç düzeyine ve ilahi bir kavrayışa ulaştırır. Şairin buradaki mesajı, manevî yolculukta ilerleyebilmek için önce nefsin ve dilin kirlenmesini arındırmanın, kişinin içsel olarak temizlenmesinin ve daha yüksek bir bilgelik seviyesine ulaşmanın gerekliliğidir:

Çirk-âb-ı dilün mâ-i **ma’ârif** ile gasl it

Pâk ol da hemân mekteb-i ‘irfana kadem bas (G. 113/2)

(Dilinin kirlenmesini marifet suyu ile yıkayıp arındır. Temiz ol ki hemen o “irfan mektebi”ne adım at.)

3.5.19. Min Ledün

Ledün ilmi, Allah Teâlâ'nın katından doğrudan gelen bilgidir. Mutasavvıflara göre, tüm ilimler Allah Teâlâ'nın katından gelmiştir; ancak şariat kapsamındaki ilimler melekler ve resuller aracılığıyla iletilmiştir. Ledün ilmi ise aracı olmaksızın doğrudan gelen, kişiye özgü ve gizemli bir bilgi türüdür (Uludağ, 2016: 185).

Şair ilahi ilmin kaynağına ve insanın kendini bilmesinin önemine dikkat çeker. “Min ledün” ifadesi, Allah tarafından doğrudan verilen ilmi (manevî bilgi) ifade eder. Şair, “men ‘aref” (kendini bilen Rabbini bilir) sözünü hatırlatarak, insanın kendi nefsinin tanımasının ve bu yolla Allah'ı anlamasının gerekliliğini vurgular. İkinci dizede, “deli gönül” diye hitap edilen kişinin, dünyevi heveslerden ve gafletten sıyrılarak bu nasihati dinlemesi istenir. Beyit, insanın manevî olgunlaşma sürecine yönelik bir uyarı ve rehberlik sunar, tasavvufi bir derinliğe sahiptir:

Pür ‘ilimi **min ledünden** men ‘aref dersin oku

Ey dil-i dîvâne dinlersen nasîhatdur sana (G. 3/4)

(İlmini Allah’tan alan (min ledün), “Kim kendini bilirse Rabbini bilir”
dersini oku!
Ey deli gönül, dinlersen bu söz sana bir nasihattir.)

Beyitte şair, manevî olgunlaşma ve doğru yolda ilerleme için birkaç öğüt verir. İlk dizede, dostun güzelliğini bir bakışta fark etmek, insanın kalbinin uyanışına ve doğru yola yönelmesine işaret eder. İkinci dizede ise “hakikat mektebi”nden ders almayı, yani doğru bilgi ve hikmeti öğrenmeyi öğütler. Üstat olmak, bilgelik ve derin anlayışa sahip olmayı ifade eder. Üçüncü dizede, Hızır aleyhisselam'dan “min ledün” (Allah’tan doğrudan gelen) ilmi öğrenmenin insanı gerçek mutluluğa ulaştıracığı vurgulanır. Son dizede ise, aşk yolunun (Hakk’a aşk) izlenmesi gerektiği belirtilir; bu, insanın her şeyden önce Allah’a yönelmesi gerektiğini ifade eder. Beyit, tasavvuf yolundaki aşk, hikmet, sabır ve ilim öğretilerini bir arada sunarak manevî bir uyanışa çağırır:

Cim cemâl-i dostu bir yüzden görüp irşâd ol

Ha hakikat mektebinden ders oku üstâd ol

Ha Hızır’dan **min ledün** ‘ilmini öğren şâd ol

Dâl delîlün ‘aşk ol Hakk’a revâna evvelâ (N. 17/2)

(Dostun güzelliğini bir bakışta görüp doğru yola yönel. Ya hakikat mektebinden ders alıp üstat ol ya da Hızır'dan Allah'tan gelen ilmi öğrenip mutlu ol. Son olarak, aşk yolunu takip et ve Hakk'a yönel, önce bunları yap!)

Şair ilahi ilmin kaynağından, yani “‘min ledün” (Allah’tan doğrudan verilen ilim) öğrenmenin gerekliliğine tekrar vurgu yapar. “‘Pir-i 'ilm-i 'min ledün” ifadesiyle, bu bilginin kaynağının yüksek bir manevî önder olduğuna dikkat çekilir. “‘Men ‘aref dersin” sözünü hatırlatarak, insanın kendini tanıması yoluyla Allah’ı bilmesinin önemine işaret edilir. İkinci dizede ise şair, dünya hayatında Sabır ile yola devam edeceğini belirtir. “‘Tab-‘ı gedâ meşreb” ifadesi, bir fakir veya hizmetkârın (gedâ) arzusuyla (meşreb) hareket etmeyi, yani alçakgönüllülük ve tevazu içinde yaşamayı anlatır. Şair, dünyayı geçici arzular yerine sabır ve teslimiyetle dolaşmayı tercih ettiğini dile getirir. Beyit, manevî bir yolculuk ve yüksek ahlakî erdemlere olan yönelimi anlatan derin bir tasavvufi öğretiyi içerir:

Alaldan pîr-i ‘ilm-i ‘**min ledün**’den men ‘aref dersin

Cihânı Sabrîves geşt eylerüm tab-‘ı gedâ meşreb (G. 23/7)

(İlmi Allah’tan almış o pirden “‘Kim kendini bilirse Rabbini bilir” dersini al, Dünyayı Sabrî gibi dolaşırım, hizmetkârın yolundan giderim.)

3.5.20. Nefs

Nefs, sözlükte can, benlik, ruh ve aşağı duygular gibi anlamlara gelir; tasavvufta ise, kişinin kötü sıfatlarının, hislerinin ve huylarının merkezi olan latif cisme işaret eder. Bu bağlamda nefis, insanın en büyük düşmanı olarak kabul edilir (Uludağ, 2016: 274).

“‘Nefs-i emmâre,” tasavvuf literatüründe, insanın en düşük ve kötü yönlerini temsil eder. Arapçadaki “‘emmâre” kelimesi, “‘emir veren” veya “‘yönlendiren” anlamına gelir. Dolayısıyla “‘nefs-i emmâre” terimi, insanın arzularını, kötü isteklerini ve nefsin kötü yönlerini sürekli olarak birer emir gibi dayatan kısmını ifade eder. Tasavvuf düşüncesinde, nefsin bu yönü, kişiyi yanlış yollara, günah ve isyanlara sürükleyen, insanın iradesine karşı gelen bir güç olarak kabul edilir. Nefs-i emmâre, insanı şehvet, hırs, öfke, kibir gibi duygulara yönlendirir. Bu yönüyle, insanı manevî olarak kirleten, ona sadece dünyasal zevkleri ve hazları aratıp gerçek huzuru ve manevî olgunluğu bulmasını engelleyen bir içsel düşmandır. Kişi, nefsinin bu kötü yönlerine teslim olduğunda, manevî anlamda geriler ve Allah’a olan yakınlık yolunda ilerlemesi zorlaşır.

Beyitte geçen “Yeter emmâre-i nefsum girîbânım çeker şehvet” ifadesiyle, şair, nefsinin “emmâre” olan tarafının kendisini kötü arzulara sürüklediğini ve şehvetin, yani geçici hazların peşinden gitmesinin onu manevî anlamda zayıflatmış olduğunu dile getirir. Şair, bu durumdan kurtulmak için Allah’a yalvarır ve nefsinin bu kötü yönlerinden kurtulmak için O'ndan yardım ister.

Beyitte şairin dile getirdiği “emmâre-i nefsum,” bu ilk aşamanın temsilidir, yani nefsin kötü yönleriyle baş etme çabası. Şair, insanın manevî olgunluğa ve bilince ulaşmasının önemini vurgular. “Tıfl iken” (çocukken) ifadesi, insanın daha erken yaşlardan itibaren manevî bir eğitim alması gerektiğine işaret eder. “Debistân-ı ‘aref” ifadesi, “aref” kelimesiyle tasavvufî anlamda bilgelik ve yüksek bilgiye ulaşmayı, dolayısıyla manevî bir okuldan geçmeyi simgeler. “Nefsini bilen kimse” ifadesi ise, tasavvuf öğretilerinde nefsin tanımanın, insanın en yüksek bilgelik düzeyine ulaşmasının anahtarı olduğunu anlatır. “Asıl merd-i fetâdur” ise, nefsin bilen kişinin gerçek yiğit, cesur ve olgun kişi olduğunu ifade eder. Burada “fetâ” kelimesi, tasavvufî anlamda “gerçek er” anlamına gelir ve insanın kendini, iç dünyasını tanıyıp kontrol altına alabilmesinin, ona en yüksek erdemi kazandıracağını anlatır. Beyit, manevî yolculukta asıl başarının, dışsal zaferlerde değil, içsel keşif ve olgunlaşmada olduğunu vurgular:

Tıfl iken okudum o debistân-ı ‘arefde

Nefsini bilen kimse asıl merd-i fetâdur (G. 65/3)

(Çocukken, o ‘aref’ okulunda okudum, nefsinin bilen kişi, asıl gerçek yiğit (fetâ) olur.)

Şair nefsin insanın içindeki kötü ve isyankâr yönünü tasvir eder. “Nefs bir yandan ider kişver-i isyâna hüçûm” ifadesi, nefsin sürekli olarak insanı kötülüğe, günaha ve isyana yönlendirdiğini anlatır. Nefsin isyanı, bir toprak gibi tasvir edilmiştir ve sürekli bir saldırı halindedir. “Katli nâ-kâbil” ifadesi, nefsin öldürülmesinin ya da yok edilmesinin imkânsız olduğu anlamına gelir. Nefs, tasavvufta insanın en zorlu düşmanı olarak kabul edilir, çünkü kişi nefsinin tam anlamıyla kontrol edemez. “Kâfir-i deccâli nahs” ise, Deccal (gerçek anlamda kötülük temsilcisi) ve kâfirler gibi, nefsin öldürülmesinin zorluğuna dair bir benzetmedir. Şair burada, nefsin kötülüklerine karşı mücadele etmenin, Deccal gibi güçlü bir kötülüğü yok etmeye çalışmak kadar zor olduğunu ifade eder. Beyit,

nefsin insanın içindeki en büyük düşman olduğunu ve onunla mücadele etmenin sürekli bir çaba gerektirdiğini anlatır:

Nefs bir yandan ider kişver-i isyâna hücum

Katli nâ-kâbil anun kâfir-i deccâli nahs (G. 101/4)

(Nefs bir yandan isyan topraklarına saldırır, onun öldürülmesi, Deccal'in katledilmesi kadar imkânsızdır.)

Şair, nefsin ve şehvetin insan üzerindeki etkisine karşı bir dua ve yakınma ifade eder. “Emmâre-i nefsum” ifadesi, nefsin kötü yönü, insanı kötülüğe yönlendiren ve ona emir veren kısmını ifade eder. Tasavvufta, “emmâre” nefsi kötü yönleriyle tanımlar, yani insanın istekleri ve arzuları tarafından yönlendirilen nefis. “Girbânüm çeker şehvet” ifadesi, nefis ve şehvetin insanı sürekli olarak kötü istekler ve arzuya sürüklediğini anlatır; bu, nefsi kontrol etmenin zorluklarını vurgular. Şair, “esir itme beni” diyerek, Allah’a dua eder ve kendisini bu kötü hislerden ve şehvetin esaretinden kurtarmasını ister. “İki cellâda” ifadesiyle, şair burada nefsi ve şehveti, kişinin özgürlüğünü kısıtlayan iki hapsi simgeliyor. Sonuç olarak, şair Allah’a sığınarak, bu zorlu içsel mücadelede O’ndan yardım diler ve nefsinin esaretinden kurtulmak için O’na yalvarır. Beyit, tasavvufî bir bakış açısıyla, nefsin kötü yönleriyle mücadelede insanın Allah’a olan teslimiyetini ve yardım dileğini anlatır:

Yeter **emmâre-i nefsum** girbânüm çeker şehvet

Esir itme beni sen bu iki cellâda yâ Mevlâ (G. 241/3)

(Yeter, nefsimin emmâresi beni şehvetle sürüklüyor, beni bu iki cellâda esir etme, ey Mevlâ!)

Şair, insanın karşılaştığı zorlukları ve belaları anlamlandırırken, içsel bir eleştiriyi dile getirir. “Ger bir belâ-yı nâ-gehânî” ifadesi, aniden ve beklenmedik bir şekilde gelen bir felaketi veya sıkıntıyı simgeler. Şair burada, karşılaşılan zorlukların aslında insanın nefsinin bir yansıması olduğunu belirtir. “Senün fi’lündür ol nefsinde bil ez-cümle taksiri” kısmı, şairin okuyucusuna (veya kendisine) hitaben, yaşadığı sıkıntıların ve belaların, nefsindeki eksikliklerden ve hatalardan kaynaklandığını anlatır. Şair, her türlü sıkıntının, insanın nefsini düzgün bir şekilde terbiye edememesi ve içsel hatalarından dolayı ortaya çıktığını ifade eder. Tasavvufî bir perspektiften bakıldığında, bu beyitteki

“taksir” (eksiklik) ve “nefs” ilişkisi, bir insanın dışsal dünyada yaşadığı sıkıntıların, onun içsel, manevî eksiklikleriyle bağlantılı olduğu öğretisini yansıtır. Şair, bu beyitte nefsin yanlış yönlendirmeleri ve içsel zaafların, insanı hayatta karşılaştığı zorluklar ve belalarla yüzleştirdiğini anlatır. Bu anlamda, dışsal olaylar (belalar) aslında kişinin içsel durumunun birer yansımasıdır. Beyit, insanın içsel dünyasında gerçekleştirmesi gereken bir düzeltme ve olgunlaşma sürecine dikkat çeker:

Sana ger bir belâ-yı nâ-gehânî gelse ‘âlemde

Senün fi’lündür ol **nefsünde** bil ez-cümle taksiri (G. 260/2)

(Eğer sana dünyada bir beklenmedik bela gelse, senin fiilindir, o zaman nefsinde her şeyin eksikliği var.)

3.5.21. Sırr/ Râz/ Esrar

Gizli tutulan şey anlamına gelen bu kelime, klasik şiirde daha çok sevgilinin dudağı olarak tasavvur edilir. Sevgilinin dudağı çözülemez, anlaşılamaz ve kimsenin onun sırrını bilmesi mümkün değildir (Pala, 2016: 375).

Beyitte şair, manevî bir başlangıç yaparak, Allah’ın ismiyle (Hüda) kelimine başlar ve içsel bir aşkla bu kelamı söyler. “İsm-i Hudâ birle kelâma ‘aşk ile” ifadesi, şairin Allah’ın adıyla, derin bir aşk ve sevgiyle konuşmaya başladığını simgeler. “Hüda” kelimesi, burada Allah’ı ifade eder ve şairin konuşmalarının temelinde Allah’a duyduğu sevgi ve bağlılık vardır. Beyitteki “Tab’umı Hak eyleye” kısmı, şairin Allah’ın (Hakk’ın) izniyle ve yönlendirmesiyle, kelamının doğru ve hak olacağını ifade eder. Tasavvufî anlamda, bir insanın kelâmı ancak Allah’ın izniyle ve onun sırrına ermesiyle doğru olur. “Sırr-ı hurûfa âşinâ” ifadesi, harflerin ve kelimelerin derin anlamlarına, ilahi sırlarına vâkıf olmayı anlatır. Tasavvuf düşüncesinde, harflerin de manevî bir gücü ve sırrı olduğu kabul edilir. Şair, kelamını Allah’ın izniyle söylerken, bu harflerin derin sırrına vakıf olma aşamasına gelmiştir. Beyit, şairin Allah’a duyduğu sevgiyle başladığı bu manevî yolculukta, kelamının ve sözlerinin hakikatle uyumlu olacağını, içsel bir bilgelik ve aşk ile doğruyu ifade edeceğini anlatır. Bu, aynı zamanda tasavvufî bir olgunlaşma sürecinin, kelâm ve sözdeki derinliğin ortaya çıkışı olarak da yorumlanabilir:

Başladum ism-i Hudâ birle kelâma ‘aşk ile

Tab’umı Hak eyleye **sırr-ı** hurûfa âşinâ (G. 2/2)

(Hüda'nın ismiyle başladım bu kelâma aşkla, Hakk'ın izniyle, harflerin sırrına vâkıf oldum.)

Şair, İslam'ın manevî sırları ve hakikatleri hakkında derin bir bilgiye sahip olan, bu sırları tam anlamıyla bilen tek kişinin Hazreti Ali olduğunu ifade eder. “Esrâr-ı Nebî” ifadesi, Peygamber Muhammed'in (sav) manevî ve ilahi sırlarını simgeler. Şair burada, herkesin bu yüksek bilgiye ulaşamayacağını ve bu sırların yalnızca bir avuç insana, özel olarak Hazreti Ali'ye verilmiş olduğunu anlatır. “Sırr-ı nebeviden yine âgâh ‘Ali’dür” ifadesiyle, Hazreti Ali'nin, İslam'ın en derin sırrına vakıf olduğu vurgulanır. Tasavvufî bir bakış açısıyla, Hazreti Ali, İslam'ın batınî (gizli) bilgisini ve manevî derinliğini en iyi anlayan, bu sırları en iyi taşıyan kişidir. Şairin bu beyitte, Ali'nin bu yüksek bilgiye ve manevî derinliğe ulaşmış olmasını, onun özel bir konumda olduğuna ve bu konumun Allah tarafından ona verilmiş bir ayrıcalık olduğuna işaret eder. Beyit, sadece dışsal anlamda değil, içsel ve batınî anlamda da Hazreti Ali'nin ne kadar yüksek bir manevî mertebeye sahip olduğunu ve bu sırrın diğer insanlardan farklı olarak ona özel olduğunu anlatır. Bu, tasavvufî düşünceye göre, Ali'nin “Velâyet” mertebesinin ve İslam'daki özel yerinin bir ifadesidir:

Âgâh degül kimseler **esrâr**-ı Nebî'den

Sırr-ı nebeviden yine âgâh ‘Ali’dür (G. 79/3)

(Hiç kimse, Nebi'nin sırlarından haberdar değildir. Ancak yine de bu nebevi sırların bilgisi, yalnızca Ali'dedir.)

Şair dışsal güzelliklere ve süse aldanılmaması gerektiğini, gerçek anlamda değerli olanın görünenden çok daha derinlerde olduğunu anlatır. “Çeşmüne ra'nâ görünür zîb u zînetle” ifadesi, dışsal güzelliklerin ve süsün göz alıcı ve çekici görüldüğünü belirtir. Ancak şair, bunlara aldanılmaması gerektiği konusunda uyarır. “Velâkin âna aldanma” kısmı, insanın dışsal değerlere, geçici güzelliklere bakarak yanıltıcı bir şekilde değer biçmemesi gerektiğini vurgular. “Buna aldanma ki sırrı infihâm olmaz” ifadesiyle, şair, dışsal güzelliklerin gerçek sırrı veya derin anlamı gizleyebileceğini, ancak bu sırrın kaybolmadığını veya yok olamayacağını anlatır. Burada “sırrı infihâm” ifadesi, bir şeyin iç yüzünün veya hakikatinin tamamen kaybolmaması anlamına gelir. Yani, dışarıdaki güzellik veya süs, ne kadar yanıltıcı olursa olsun, asıl hakikat hala var olmayı sürdürür. Tasavvufî bakış açısıyla, bu beyit, insanın dünyevi güzelliklere ve zahiri değerlere aşırı

değer vermemesi gerektiğini, gerçek anlamda değerli olanın içsel, manevî olgunluk ve hakikat olduğunu hatırlatır. Dışsal olan her zaman geçici ve yanıltıcı olabilir, ancak hakikat, derinliklerinde her zaman var olacaktır. Beyit, insanları bu geçici değerlerle aldanmamaya ve asıl gerçeğe odaklanmaya davet eder:

Egerçi çeşmüne ra'nâ görünür zîb u zînetle

Velâkin âna aldanma ki **sırrı** infihâm olmaz (G. 87/2)

(Eğer gözlerine güzel ve süslü görünürse ama buna aldanma. Çünkü sırrı çözülmez, kaybolmaz.)

Şair, inkârcılarla ve hakikatı reddedenlerle bir arada olmamayı, onların yanındayken sırların paylaşılmaması gerektiğini öğütler. “Münkirün” kelimesi, inkâr eden, hakkı reddeden kişi anlamına gelir ve burada, dinî ya da manevî hakikatleri kabul etmeyen, inkâr eden birini ifade eder. “Râz açma zinhâr” ifadesi, bu tür kişilere sırrını, derin bilgilerini açmamayı, onlarla samimi bir şekilde sır paylaşmamayı öğütler. Beyitteki “O meclis içre şûretde helâk ol” kısmı, inkârcıların bulunduğu ortamda, onların etkisi altına girmenin, kişinin manevî olarak helak olmasına yol açacağına işaret eder. Tasavvufî bir bakış açısıyla, “helâk” burada manevî düşüşü, doğru yoldan sapmayı simgeler. İnkârcılarla bir arada olmak, hakikat arayışını engeller ve insanın manevî yolculuğunu olumsuz etkiler. İnsanları inkâr edenlerle zaman geçirmemeye, onların etkisinden uzak durmaya ve manevî sırlara değer veren bir çevre seçmeye davet eder. İnkârcılarla beraber olmak, insanın ruhsal ve manevî sağlığını tehdit edebilir ve bu, tasavvufî bir öğreti olarak, doğru yolun, ilahi hakikatin peşinden gitmek için gerekli bir uyarıdır:

Yanında münkirün **râz** açma zinhâr

O meclis içre sûretde helâk ol (G. 169/4)

(İnkâr edenin yanında sakın sır verme. O mecliste onunla birlikte helâk olursun.)

Şair, kişinin manevî veya içsel sırlarını, düşmanlarına ya da güvenilmeyen kişilere açmaması gerektiğini vurgular. “Tuyurma râz-ı pinhânun 'adûya” ifadesi, gizli bir sırrın veya manevî bilgilerin düşmana açıklanmaması gerektiğini ifade eder. Burada “râz-ı pinhân” (gizli sır) kelimesi, bir kişinin iç dünyasında sakladığı değerli ve manevî bilgileri

veya sırları simgeler. “Mendîl içinde su saklanır mı hiç?” kısmı, sırrın gizlenmesinin imkânsız olduğunu anlatan bir sorudur. Mendil, bir örtü veya koruyucu bir zarf olarak düşünülebilir, ancak bu örnekte, bir mendilin içinde suyun saklanıp saklanamayacağı soruluyor. Şair burada, bir sırrın ya da gerçeğin tamamen gizlenemeyeceğine, bir şekilde ortaya çıkacağına dair bir uyarı yapar. Tasavvufî anlamda, bu beyit insanın manevî sırlarını yanlış kişilere açıklamamayı ve değerli bilgileri sadece doğru kişilerle paylaşmayı öğütler. Düşman veya kötü niyetli kişilerle manevî sırları paylaşmak, bu bilgilerin yanlış ellere geçmesine ve içsel yolculukta zarara yol açmasına sebep olabilir. Beyit, nefsin ve manevî değerlerin korunması gerektiği, bunların yalnızca güvenilen ve doğru kişilerle paylaşılması gerektiği bilgisini verir:

Tuyurma **râz-ı** pinhânun ‘adûya

Su saklanır mı hîc mendîl içinde (G. 235/3)

(Sakın gizli sırrını düşmanına ifşa etme. Bir mendilin içinde su saklanır mı hiç?)

3.5.22. Sohbet

Tasavvufta sohbet, mürşit ile mürid ya da müridler arasında geçen manevî bir etkileşim ve eğitim sürecini ifade eden temel bir kavramdır. Sohbet, yalnızca bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda hâl aktarımı ve manevî bir terbiye yöntemidir. Tasavvuf geleneğinde sohbet, mürşidin sahip olduğu manevî tecrübeyi, hikmeti ve tasavvufî hakikatleri müridlere doğrudan aktarabilmesinin en etkili yollarından biri olarak görülür. Sohbet, tasavvufî pedagojinin ayrılmaz bir parçası olarak, müridlerin hem bireysel hem de toplumsal anlamda manevî gelişimlerine katkıda bulunur. Sohbet ortamında mürşit, hakikate dair bilgileri aktarırken aynı zamanda katılımcıların içsel dünyalarına hitap eder ve onlarda Allah'a yaklaşma arzusu uyandırır. Bu süreç, yalnızca zihinsel bir öğrenme süreciyle sınırlı kalmayıp, kalbi ve ruhi bir dönüşümü de kapsar. Sohbetin temel amaçlarından biri, müridlerin nefis terbiyesine ve manevî yükselişe ulaşmalarını sağlamaktır. Tasavvufta sohbetin bir diğer önemli yönü ise zaman ve mekândan bağımsız olarak manevî bir bağ kurulmasını mümkün kılmasıdır. Sohbette geçen sözler ve aktarılan hâller, müridlerin ruhunda derin izler bırakır ve onları bir sonraki manevî mertebeye taşıyacak bir itici güç oluşturur. Ayrıca sohbet, bireysel manevî yolculuğun yanında bir cemaat bilinci kazandırarak tasavvufî dayanışma ve birliği güçlendirir. Bu nedenle,

tasavvufî sohbetler genellikle hem bireysel hem de kolektif anlamda bir arınma ve yükselme vesilesi olarak değerlendirilir. Tasavvuf geleneğinde Peygamber Efendimizin sahabeleriyle gerçekleştirdiği manevî ve eğitici konuşmalardan ilham alır. Tasavvufî anlayışta, Peygamber sohbetleri bir model olarak benimsenmiş ve bu anlayış, mürşit-mürid ilişkisine yansıtılmıştır. Bu bağlamda, sohbet yalnızca bir iletişim aracı değil, manevî bir yolculuğun rehberliğini üstlenen bir köprü olarak kabul edilir.

Şair, sohbetin ve konuşmaların güzelliklerini, özellikle de bu konuşmaların hadislerden oluştuğunu vurgulamaktadır. Hadislerin, yani Peygamber Efendimizin (sav) söz ve fiillerinin sohbetlerde dile getirilmesinin ne kadar değerli olduğuna dikkat çeker:

Güft ü gûy-ı bir güzîde **sohbet** âsârı hadîs

Cümlesi tâc-ı serûm lafz-ı dürer-bân hadîs (G. 42/1)

(Bir şarkı ve sohbetin en güzel parçası, hadislerin izleri, hepsi başımda bir taç gibi, lafzı inci gibi olan hadis.)

Bir insanın olgunlaşabilmesi ve gerçek dostlukları, anlamlı sohbetleri deneyimleyebilmesi için gerekli koşullara işaret eder. “Gül-gonce ile zâğ olamaz ülfete lââyık” ifadesinde, gül-budak (gülün tomurcuk hali) zâğ (çaresiz, olgunlaşmamış) ile dostluğa uygun olamaz, yani bir kişinin olgunlaşmamış ve dünyevi arzularla dolu bir kalbiyle gerçek dostluklar kurması mümkün değildir. Gül, tasavvufta genellikle manevî güzellik ve olgunlaşmayı simgeler; bu nedenle, bir kişinin manevî olarak olgunlaşması gerekir ki, gerçek dostlukları ve derin sohbetleri anlamlı hale getirebilsin. Tasavvufî bir bakış açısıyla, sohbet yalnızca yüzeysel bir konuşma değil, aynı zamanda kalpten yapılan bir derin paylaşımdır. Bu sohbetin anlamlı ve faydalı olabilmesi için, her iki tarafın da belli bir manevî olgunluğa ve anlayışa sahip olması gerekmektedir. Bir insanın manevî olgunluğa ermeden ve bilgiye sahip olmadan derin anlamlar taşıyan dostluklar kuramayacağı ve kaliteli sohbetler yapamayacağı vurgulanmaktadır. Tasavvufî anlamda, gerçek dostluklar ve anlamlı sohbetler, kişinin içsel olgunluğu ve bilgisiyle mümkün olur. Bu, dünyevi ilişkilerden daha çok manevî ilişkiler üzerinde durarak, ruhsal derinliği ve bilgelikleri teşvik eden bir öğüttür:

Gül-gonce ile zâğ olamaz ülfete lââyık

Nâ-dân ile kâmil olamaz **sohbete** lââyık (G. 138/1)

(Gül dudaklı ile karga dost olamaz, bilgisiz ile olgun (kâmil) sohbete layık olamaz.)

3.5.23. Takva

Takva, Allah korkusu ile dinin yasakladığı şeylerden kaçınmayı ifade eder. Gerçek takva, öncelikle şirkten, ardından günah olması şüpheli durumlardan sakınmak ve gereksiz ve boş şeyleri terk etmekten ibarettir (Pala, 2016: 437). Şair, bilgili ve zâhid kişilerin, yalnızca dışsal bir kimlik ve eylemle gerçek manevî erdemi elde edemeyeceğini anlatır. “Ne ‘âlim ‘ilm ile ‘âmil ne zâhid eyledi takvâ” ifadesiyle, sadece bilgisiyle övünen bir âlimin ya da zahit (dünyadan elini çekip yalnızca manevî yaşama yönelen kişi) olan birinin, gerçek takvâ (Allah’a karşı derin saygı ve korku) sahibi olamayacağını belirtir. Burada, bilgiyle ya da zahitlikle ilgili bir yeterlilik olmadığını, gerçek manevî olgunluğun ancak içsel bir doğruluk ve samimiyetle mümkün olabileceği vurgulanır. “Ne eşkâli bütün sûfide âsâr-ı kerâm” kısmı ise, sûfilerin dışsal şekillerine bakarak, onların kerametlerini (mucizelerini) değerlendirmenin yanıltıcı olduğunu ifade eder. Keramet, bir sûfinin yüksek manevî halleri ve Allah’ın izniyle gerçekleştirdiği olağanüstü işlerdir. Ancak şair burada, kerametlerin yalnızca dışsal bir gösteriş olmadığını, gerçek manevî değerlerin ancak içsel bir olgunluk ve samimiyetle mümkün olduğunu anlatır. Beyitteki mesaj, sadece bilgi ya da zahitlik ile gerçek bir manevî olgunluğa ulaşmanın mümkün olmadığını; içsel bir olgunluk, samimi bir kalp ve Allah’a yakınlık gerektiğini vurgular. Tasavvufî anlayışa göre, yalnızca dışsal ibadetler veya zahirî bilgiler, kişinin manevî yolculuğunda gerçek başarıyı getirmez. İçsel bir derinlik ve samimiyetle yapılan ibadet ve zikir, gerçek takvâyı ve kerameti meydana getirir:

Ne ‘âlim ‘ilm ile ‘âmil ne zâhid eyledi **takvâ**

Ne eşkâli bütün sûfide âsâr-ı kerâm (G. 68/2)

(Ne âlim ilminden amil oldu, ne zâhid takvâda başarılı ne de sûfilerin tüm şekillerinde keramet izleri var.)

Şair, zâhidlerin, kendilerini sadece dışsal ibadetler ve takvâ ile yücelten bir bakış açısına karşı bir eleştiride bulunur. “Bizi ta’n eylemiş rindâne meşrebdür diyü zâhid” ifadesi, zâhidin, şairi ve onun gibileri, dünyaya daha az bağlı ve manevî yaşamı tercih eden bir tutum olarak “rindâne meşrep” (dünya zevklerinden çok manevî zevkleri tercih eden) olarak eleştirdiğini belirtir. “Rind” kelimesi, içki içen veya dünyevi eğlencelere

düşkün olarak tasvir edilen kişileri anlatan bir terim olsa da, burada şair, manevî bir bakış açısıyla daha özgür bir tutum içinde olan kişileri ifade eder. Zâhid ise daha çok şekli ibadetlerle ilgilenen, dünyevi zevklerden uzak durmaya çalışan kişiyi simgeler. Şair, zâhidin bu eleştirisine karşılık, dışsal takvâdan daha çok içsel bir samimiyetin, aşkın ve Allah’a yakınlığın önemli olduğunu savunur. Şair, ileride Allah’tan takvâ istemek ve şefaât dilemek gerektiğinde, zâhidlerin şefaât etmemesini diler. Burada şair, gerçek manada takvâyâ sahip olmanın sadece sözlerle değil, içsel bir derinlik ve samimiyetle mümkün olduğunu ifade eder. Takvâ, burada dünyevi gösteriştan uzak, Allah’a derin bir bağlılık ve samimi bir kalp ile ulaşılacak bir mertebe olarak sunulmaktadır. Beyitteki temel mesaj, manevî olgunluğun dışsal şekiller ve gösterişlerle değil, içsel bir derinlik ve samimiyetle elde edilebileceğidir. Tasavvuf anlayışında, Allah’a yakınlık ve gerçek takvâ, sadece dışsal ibadetlerde değil, kalbin samimiyetinde ve Allah’a duyulan derin aşkıta bulunur:

Bizi ta’n eylemiş rindâne meşrebdür diyü zâhid

Şefâ’at itmesün yarın ben ol **takvâdan** istersem (G. 181/3)

(Bizi, rindâne meşrep olduğumuzu söyleyerek eleştirmiş zâhid, ahirette ben bu takvâdan istersem, şefaât bana nasip olmasın.)

Şair, yalnızca dışsal sözlerle ve görüntülerle mü'min olunamayacağını, gerçek mü'minliğin içsel bir imanla elde edilebileceğini vurgular. “Mü'minüm der ba’zı kes takvâca sûret gösterür” ifadesiyle, bazı kişilerin mü'min olduklarını söylemelerine rağmen, bu mü'minliklerinin sadece dışsal bir şekilden ibaret olduğunu belirtir. Bu kişiler, takvâ (Allah'a karşı derin saygı ve korunma) konusunda sadece bir görünüş sergileyebilirler, ama içsel bir derinlik ve samimiyet eksik olabilir. Beyitte şair, takvânın ve imanının yüzeysel bir şekilde gösterilmesinin yetersiz olduğunu, gerçek mü'minliğin kalpteki imanla ve samimiyetle ölçüleceğini belirtir. Tasavvufî anlamda, mü'min olmak sadece dışsal bir kimlik değil, Allah’a içten bir teslimiyet, aşk ve derin bir bağlılık gerektirir. Bu içsel olgunluk, kalbin aydınlanmasıyla kendini gösterir:

Mü'minüm der ba’zı kes **takvâca** sûret gösterür

Mü'min oldur kim fu’âdı nûr ile îmân ola (G. 227/2)

(Bazı insanlar mü'min olduklarını söylese de takvâda yalnızca bir şekil gösterirler, gerçek mü'min, kalbi imanla aydınlanmış olandır.)

3.5.24. Tevekkül

Tevekkül, güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme ve havale etme anlamlarına gelir (Uludağ, 2016: 357). Tasavvufî anlamda ise kişinin kendi tedbirini bırakıp, güç ve kuvvet düşüncesini gönlünden çıkarmasıdır. Şair, manevî bir yolculuğa çıkmak isteyen kişiye (sâlik) önemli bir öğüt verir. “Cânib-i Hakk’a tevekkül” ifadesi, Allah’a güvenmek ve O’na teslim olmak anlamına gelir. Şair, kişinin manevî ilerleyişinin ancak sabır ve tevekkül ile mümkün olacağını belirtir. “Müdâm” (sürekli olarak), bu tevekkülün sadece geçici bir tavır olmadığını, sürekli bir hal olması gerektiğini vurgular. “Terk-i dünyâ” (dünyadan vazgeçmek), dünyevi zevklerden, maldan, hırs ve arzulardan sıyrılmak anlamına gelir. Şair, dünya bağlılıklarını terk etmeden gerçek bir mürşidin (manevî rehber) yolunda ilerlemenin ve hakikate yönelmenin mümkün olmadığını ifade eder. Beyit, manevî yolculuğun ciddi bir fedakârlık ve sabır gerektirdiğine, dünyevi arzuların terk edilmesinin şart olduğuna işaret eder:

Cânib-i Hakk’a **tevekkül** kıl yürî Sabrî müdâm

Terk-i dünyâ için aslâ sen de sâlik itmedün (G. 161/5)

(Hakk’a tevekkül et, Sabrî, sürekli olarak, dünya terkedilmeden sen de sâlik olamazsın.)

3.5.25. Vahdet

“Vahdet, birlik anlamına gelir ve tasavvufta, çokluğun gerçek bir varlığa sahip olmadığını idrak ederek yalnızca Hakk’ın varlığını görme bilincine ulaşmayı ifade eder.” “Kesret, çokluk anlamına gelir ve tasavvufî olarak, Allah Teâlâ’nın farklı suretlerde tecelli ederek çokluk halinde görünmesine işaret eder.” (Uludağ, 2016: 212).

Şair bir müridin manevî bir yolculuğa çıkması gerektiğini öğütler. “İbadet hânkâhı” ifadesi, bir tasavvuf tekkesini, manevî öğretinin alındığı yeri temsil eder. “Çek hırkaya başun” ifadesi, müridin manevî yolculuğa başlamak için şeyhinin talimatı doğrultusunda derviş elbisesini giymesi gerektiğini ima eder. “Vahdetde” (birlikte) ifadesi, insanın içsel birliği ve Allah ile birleşmesini ifade eder, burada “künc-i vahdet” (vahdetin köşesi) ifadesi, insanın özde birliğe, huzura erdiği manevî bir alanı temsil eder. Son dizede, “dehr-i bî-vefadan geç” denerek, dünyevi bağlılıkların ve geçici zevklerin geçici olduğu, gerçek huzurun ve kalıcı olgunluğun yalnızca manevî yolda bulunacağı

vurgulanır. Beyit, tasavvufî öğretiye dair bir mesaj sunar; gerçek özgürlük ve huzurun dünyevi bağılıklar ve arzulardan kurtulmakla elde edileceğini anlatır:

‘İbâdet hânkâhına girüp çek hırkaya başun

Nişîn ol künc-i **vahdet**de bu dehr-i bî-vefadan geç (G. 43/3)

(İbadet hânkâhına girip hırkayı başına ört, vahdetin köşesinde otur, bu sadık olmayan dünyadan geç.)

Beyitte, şair tasavvufî bir kavram olan “elest” sözüne, yani ruhların Allah ile sözleştiği o ilahi döneme atıfta bulunur. “Elestü birabbikum” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sözünden önce, ruhlar ve Allah arasındaki manevî anlaşma hatırlatılır. Şair, bu sözde yer alan “belâ” (bizi zor durumda bırak, senin emrindeyiz) cevabının, ilk defa verenlerin kendileri olduğunu ifade eder. “Vahdet bezmi” ifadesi, tasavvufî bir kavram olarak, Allah’ın birliğinin kutlandığı manevî bir meclisi temsil eder. “Bâtın yüzü” ise, hakikatin derin, zahir olmayan yüzünü anlatır. “Bir olan Hakk”ı (Allah’ı) “evvelâ” (ilk, her şeyden önce) diyerek, Allah’ın mutlak birliğini ve her şeyin O’ndan geldiğini kabul edenlerden olduklarını dile getirir. Beyit, tasavvufun derin öğretilerine dair bir içsel anlam taşır; ruhların Allah ile olan ilk anlaşmasındaki teslimiyet ve O’nun birliğine dair anlayışı vurgular:

Hitâb-ı evvelde elest sözünde

En evvel biz belâ diyenlerdenüz

O **vahdet** bezminde bâtın yüzünde

Birdür Hak evvelâ diyenlerdenüz (İ. 97/1)

(İlk hitapta, elest sözünde, biz ilk belâ diyenlerdeniz. O vahdet meclisinde, bâtın yüzünde, evvelâ Hak birdir diyenlerdeniz.)

Şair tasavvufî bir yolculuğun zorluklarına ve manevî birlik arayışına dikkat çeker. “Âbidîn’i seven mihnet çekmeli” ifadesi, Allah’a olan sevgi ve bağılıkla birlikte, İmam Zeynelabidin’e de sevgi beslenmesi gerekliliğini vurgular. Bu sevgiye ulaşmak için çile ve zorlukların çekilmesi gerektiğini anlatır. “Bâkır’dan ayrılan hasret çekmeli” ise, İmam Muhammed el-Bâkır’a (a.s.) olan bağlılığın ve onun yolundan ayrılmanın, insanı derin bir özlem ve hasrete sürüklediğini ifade eder. “Çille-i vahdet” ifadesi, tasavvufî anlamda, Allah’ın birliğine (vahdet) ulaşmak için çekilen manevî çileyi ifade eder.

“Birlik kapusundan güftâre geldüm” dizesi, şairin Allah’ın birliğine ulaşan yolculuğunun sonunda, birlik bilincine vararak konuşmaya, söz söylemeye başladığını belirtir. Beyit, tasavvuf yolunun manevî zahmetleri ve bu yolculuğun sonunda elde edilen derin huzuru anlatan bir içsel keşfi dile getirir:

‘Âbidîn’i seven mihnet çekmeli

Bâkır’dan ayrılan hasret çekmeli

Geceler çille-i **vahdet** çekmeli

Birlik kapusundan güftâre geldüm (İ. 179/3)

(Âbidîn’i seven zahmet çekmeli, Bâkır’dan ayrılan hasret çekmeli. Geceler boyu vahdetin derdini çekmeli, birlik kapısından geldim, sözlerimi söylemeye.)

Şair tasavvufî bir bakış açısıyla, manevî yolculuğunun başlangıcını ve bu yolda kat ettiği mesafeyi anlatır. “Meclis-i vahdet” ifadesi, Allah’ın birliğini kutlayan manevî bir meclisi temsil eder ve bunun “ezelden” yani her şeyin başlangıcından itibaren var olduğuna işaret eder. Şair, “birlik meydanında” ifadesiyle, Allah’ın birliğini ve varlığını kutladığı, manevî bir alanda özgürce hareket ettiğini belirtir. “Deryâ-yı kudret” (kudret denizi) ifadesi, Allah’ın kudretinin sonsuzluğunu anlatırken, şair bu denizde yüzerek birçok manevî derinlik ve bilgelik kazandığını ifade eder. “Nice bin ma’nâya âgâz” ifadesi, bu manevî yolculuk sırasında pek çok derin anlamı keşfetmeye başladığını belirtir. Beyit, tasavvufî bir keşif ve yolculuk, Allah’ın kudretine ve birliğine olan derin bir teslimiyetin ifadesidir:

Kuruldu meclis-i **vahdet** ezelden

Meydân-ı birlikde pervâz kıldum

Deryâ-yı kudrete talup yüzelden

Nice bin ma’nâya âgâz kıldum (İ. 184/1)

(Vahdet meclisi ezelden beri kurulmuş, birlik meydanında uçuşlar yaptım. Kudret denizine dalıp, yüzerek, nice bin manaya başlamak için yola çıktım.)

Şair manevî bir içki olarak “vahdet şarabı”ndan içtiğini, yani Allah’ın birliğini kabul ederek manevî bir huzura erdiğini belirtir. “İçmeden içilen” bir şey gibi, bu içki dışsal bir içki değil, manevî bir birlik ve huzur kaynağıdır. “Kurtuldum kederden” dizesi,

dünyevi sıkıntılardan, ıstıraplardan ve endişelerden arınma anlamına gelir; bu, Allah’a olan teslimiyet ve birlik anlayışıyla elde edilen içsel huzuru ifade eder. “Cihânun zevkinden geçdüm” ifadesiyle, dünyevi zevklerin, isteklerin ve heveslerin ötesine geçildiği anlatılır. “Hatırdan uzaklaşmak” ise, dünyevi düşüncelerden ve hatırlamalardan uzaklaşarak, Allah’a tam bir yönelişi simgeler. Beyitteki “elhamdülillah” ifadeleri, şairin tüm bu manevî değişimi ve içsel huzuru Allah’a şükrederek kabul ettiğini gösterir. Tasavvufi bir dilde, bu beyit manevî bir özgürlüğü, dünyevi bağılıklardan kurtuluşu ve Allah’a tam teslimiyeti dile getirir:

Şarâb-ı **vahdeti** içdüm içelden

Kurtuldum kederden elhamdülillah

Cihânun zevkinden geçdüm geçelden

Dûr oldum hatırdan elhamdülillah (İ. 214/1)

(Vahdet şarabını içtiğimden beri kederden kurtuldum, elhamdülillah.

Dünyanın zevklerinden geçtiğimden beri, hatırlardan uzaklaştım, elhamdülillah.)

3.5.26. Velâyet

Velâyet, velilik ve ermişlik anlamlarına gelir ve tasavvufi olarak, Allah Teâlâ’nın kulunu dost edinmesi ve kulun da Allah Teâlâ’yı dost olarak kabul etmesi durumunu ifade eder. Bu bağlamda, Allah Teâlâ’nın kulunun velisi olması, kulun da Allah Teâlâ’nın velisi olmasını içerir (Uludağ, 2016: 378).

Şair, Hazreti Ali’yi, İslam’ın en yüksek manevî makamlarına sahip biri olarak yüceltir. “Dâmâd-ı Resûlü’s-Sakaleyn” ifadesi, Hazreti Ali’nin Peygamber Muhammed’in (sav) damadı olduğunu belirtir. “Sakaleyn” kelimesi, Peygamber’in hem insanlardan (insanlık) hem de cinlerden (ruhânî alem) olan varlıkları ifade etmek için kullanılır. Ali, hem Peygamber’in damadı hem de kuzeni olduğu için bu sıfat, ona özel bir manevî değer kazandırır. “Şâh-ı velâyet” ifadesi, Hazreti Ali’nin “velâyet” yani manevî önderlik ve üstünlük anlamında birinci derecede sahip olduğu makamı belirtir. “Velâyet” burada, dinî ve tasavvufî bir rehberlik, ilahi sırların ve manevî bilgilerin en yüksek seviyede anlaşılması anlamında kullanılır. Hazreti Ali’nin bu noktada, sadece Peygamber’e değil, İslam’ın manevî yönünün de lideri olduğu vurgulanır. “Vallâh ‘Alî sümme ve billâh ‘Alî’dür” kısmı ise şairin, Hazreti Ali’nin bu yüceliğini ve manevî

gücünü Allah’a yemin ederek doğrulaması anlamına gelir. Bu söz, şairin Ali’ye duyduğu derin saygı ve onun manevî liderliğine olan inancını vurgular. “Vallâh” ve “billâh” ifadeleri, bir konuda yemin etmek, bir şeyin doğruluğunu kuvvetle ifade etmek için kullanılır. Burada, şairin Ali’nin değerini Allah’a olan inancını ve bağlılığını örnek göstererek yinelemeli bir şekilde pekiştirmesi anlatılır. Hazreti Ali’nin manevî büyüklüğüne, İslam’daki özel yerine ve tasavvufî dünyadaki yüksek statüsüne güçlü bir atıfta bulunur:

Dâmâd-ı Resûlî’s-Sakaleyn şâh-ı velâyet

Vallâh ‘Alî sümme ve billâh ‘Alî’dür (G. 79/4)

(Resûlî’l-Sakaleyn’in damadı, velâyetin padişahı, Vallâh, Ali, sonra da yine Ali’dir.)

İslam tasavvufunun en yüksek manevî derecelerinden biri olan “kutb” kavramını ve bu kutbun kim olduğunu anlatır. “Kutb-ı aktâb-ı velâyet” ifadesi, “velâyet” (manevî önderlik) yolunda en yüksek derecede bulunan şahsiyet anlamına gelir. “Aktâb” kelimesi, tasavvufî bir terim olup, manevî dünyada çok önemli bir yeri olan, mürşitlerin lideri kabul edilen kişilere işaret eder. “Kutb”, bu manevî önderliğin zirvesindeki, tüm evrenin manevî yönünü kontrol eden ya da yönlendiren kişi olarak kabul edilir. Burada, “şâh Rızâ” ifadesiyle, Rızâ (İmam Rızâ) Hazretleri, bu kutbun zirvesinde, velâyetin önde gelen ismi olarak yüceltilir. İmam Rızâ’nın İslam’daki manevî liderliğini ve velâyet yolundaki en yüksek makamını anlatırken, aynı zamanda onun soyunun da büyük bir manevî miras taşıdığını ifade eder. Tasavvufî anlamda, kutb-i aktâb, evrenin manevî yönünü düzenleyen ve yüksek bilgelik sahibi kişileri simgeler; bu bağlamda, İmam Rızâ bu çok önemli makamda bir örnek teşkil eder:

Kutb-ı aktâb-ı velâyet denilen şâh Rızâ

Hem Takî bâ-Nakî’ye vâlid-i ‘Asker didiler (G. 82/11)

(Velâyetin kutbu, en yüksek şahsiyet olan şah (İmam) Rızâ, ayrıca Takî’nin, Nakî’nin babası olarak anılır.)

Şair, aşkın derinliğine ve teslimiyetine işaret eder. “Şabri” burada, şairin kendisini temsil ettiği veya aşkı en derin şekilde yaşayan bir figür olabilir. “Bir aşka düşüpdür ki nihâyet şimdi” ifadesi, kişinin en derin aşkına, manevî bir aşka düştüğünü anlatır. Bu aşk,

dünyevi değil, tasavvufî ve ilahi bir aşktır. Bu tür bir aşk, her şeyi unutturur, insanı kendisinden geçirir ve en yüksek mertebeye taşır. “Birecek cânını yâ şâh-ı velâyet diyerek” kısmı ise, bu aşkın ne kadar yüce olduğunu ve kişinin, aşk uğruna her şeyini feda etmeye hazır olduğunu ifade eder. “Şâh-ı velâyet” burada, velâyetin (manevî önderlik) en yüksek mertebesindeki kişiyi simgeler. Bu ifade, Hazreti Ali’yi veya İmam Rızâ’yı temsil edebilir, çünkü tasavvuf anlayışına göre, bu tür şahsiyetler “velâyet” yolunun en yüksek liderleri, manevî kutuplarıdır. Aşk, insanın kendini feda edebileceği bir yücelik olarak tanımlar. “Canını verecek” ifadesi, bir tasavvufî teslimiyetin ve aşkın en derin boyutunu anlatır. Kişi, her şeyden vazgeçip, bu yüce aşk uğruna her şeyini feda etmeye hazırdır. Beyitteki bu teslimiyet, tasavvuf yolunun insanı ulaştırdığı olgunlaşmış bir noktadır, burada aşk ve teslimiyet, bir bütün olarak varlıkla birleşir ve kişinin her şeyini, hatta canını bu yüksek amaç uğruna verme isteğiyle özdeşir:

Şabri bir ‘aşka düşüpdür ki nihâyet şimdi

Virecek cânını yâ şâh-ı **velâyet** diyerek (G. 143/7)

(Sabrî, bir aşka düşmüştür ki nihayet şimdi, canını verecek, “Yâ Şâh-ı Velâyet!” diyerek.)

3.5.27. Yakîn

Yakîn kavramı, tasavvufta kesin bilgi, şüpheden uzak bir iman ve Allah’a dair mutlak bir idrak hali anlamına gelir. Kelime, Arapça “yakîne” kökünden gelir ve “kesinlik” ya da “tam inanç” anlamını taşır. Tasavvufî bağlamda, yakîn Allah’ı doğrudan kalp yoluyla tanımak ve O’na olan inançta hiçbir şüpheye yer bırakmamaktır. Bu kavram, kulların Allah’a olan yakınlığını derecelendiren bir ruhsal olgunluk seviyesi olarak da değerlendirilir.

Tasavvufta yakîn, genellikle üç aşamada ele alınır:

İlme’l-Yakîn (Bilgiyle Yakîn): Allah’ın varlığına ve birliğine dair bilgiyi akıl ve nakil yoluyla elde etmek. Bu, deliller ve işaretler üzerinden Allah’ın hakikatine ulaşmayı ifade eder. Örneğin, *Kur’an-ı Kerim*’deki ayetler ve evrendeki düzen bu bilgiye işaret eder.

Ayne'l-Yakîn (Gözlemle Yakîn): Kişinin kalp gözüyle (basiret) Allah'ın hakikatini görmesi, yani bilgiyi bireysel ve derin bir tecrübe ile doğrulaması. Bu aşama, yalnızca bilmekle kalmayıp, o hakikati kalpte hissetmek ve ilahi tecellileri görmektir.

Hakke'l-Yakîn (Hakikatle Yakîn): Kişinin, Allah'ın varlığında kendi benliğini yok ederek (fenafillah) hakikatin bizzat kendisini yaşadığı en yüksek yakîn derecesidir. Bu, Allah ile bir olma ve O'nun iradesinde tam anlamıyla yok olma hâlidir (Yavuz, 1997: 203).

Yakîn, sadece zihinsel bir bilgi değil, aynı zamanda kalbin tasdiki ve ruhun Allah'a yakınlıkla dolmasıdır. Bu hâl, kulun dünyaya olan bağlarını keserek Allah'a tam teslimiyetle yönelmesini gerektirir. Tasavvufta yakîn, "rızâ" ve "tevekkül" gibi diğer kavramlarla ilişkilidir; çünkü yakîn seviyesine ulaşan bir kişi, Allah'ın her şeyin sahibi ve mutlak hikmet sahibi olduğuna inanır, kaderine razı olur ve hiçbir tereddüt yaşamaz. Sonuç olarak, yakîn tasavvufta ilahi hakikatin hem bilgiyle hem de tecrübeyle kavranmasını ifade eden, kulun Allah'a olan yolculuğunun en önemli duraklarından biridir.

Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere hizmet etmeyi kendine bir görev olarak görmüş, bu uğurda canını bile feda etmeye hazır olduğunu ifade etmiştir. Kendi adıyla hitap eden şair, Allah'a olan yakınlığını ve imanını dile getirerek, Hz. Ali'ye olan sevgisini vurgulamış ve bu bağlılığıyla övünmüştür. Bu beyitte dinî bağlılık, sevgi ve teslimiyet güçlü bir şekilde işlenmiştir:

Evlâd-ı Resûl'ün çâker kemîni

Bin cân ile öldüm kılâm yemîni

Bu Sabrî-i şeydâ '**ayne'l-yakîni**

Muhibb-i Haydar'dan elhamdülillah (İ. 214/9)

(Resûl'ün evlatlarının hizmetkârı olan bu fakir, bin can feda ederek yemin eder. Bu deli divane Sabrî, apaçık bir yakın (kesin bilgi) ile biliyorum ki, Haydar'ın (Hz. Ali'nin) dostlarındandır, elhamdülillah.)

Beyitte şair, içten gelen ah ve yakarışlarının gücünü tasavvufî bir bakış açısıyla anlatır. Sabrî'nin ahı, sadece bir feryat değil, hakikatin kesin bilgisi olan "aynû'l-yakîn" haline dönüşmüştür. Bu ah, öylesine kuvvetlidir ki gökyüzünü altüst eder, yani kâinatta

büyük bir tesir oluşturur. Bu mecaz, duanın ve yakarışın Allah katındaki değerine işaret eder. Ah, sonunda arş-ı âlâya, yani Allah'ın yüce katına ulaşır ve yedi kat göğü deler geçer. Bu ifade, tasavvufî yolculukta ruhun yükselişini ve kulun duasının Allah'a ulaştığını betimler. Şair burada, tasavvufta ruhsal arınmanın ve samimi bir teslimiyetle yapılan yakarışın insanı ilahi hakikate ulaştırabileceğini güçlü bir şekilde dile getirir:

Sabrî bu âhum **ayne'l-yakîne**

Âsumânı urdı biri birine

Tâ vardı irişdi arş-ı berîne

Yedi kat gökleri deldi de geçdi (İ. 261/3)

(Sabrî, bu ahım kesin bir yakın ile gökyüzünü birbiriyle çarpıştırdı. Ta ki (ahım) varıp en yüce arşa (Allah'ın huzuruna) ulaştı, yedi kat gökleri deldi ve geçti.)

3.5.28. Zikr/Vird

Allah Teâlâ'yı anmak ve O'nu hatırlamak anlamına gelir. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'yı derin bir sevgiyle anmak ve O'ndan korkunun etkisi altında bulunarak gafletten uzaklaşmayı ifade eder (Altıntaş, 1986: 136).

Şair, Ca'fer'in (Cafer-i Sâdık) yüksek manevî ve ahlakî özelliklerini zikretmenin önemine işaret eder. “Zâl zikr kıl Ca'fer'ün evsâfını” ifadesi, Ca'fer-i Sâdık'ın faziletleri, erdemleri ve yüksek manevî yönlerinin hatırlanmasını öğütler. Ca'fer-i Sâdık, İslam dünyasında çok saygı gören, derin bilgi ve tasavvufî anlayışı ile tanınan bir figürdür. “Evsâf” kelimesi, kişinin özellikleri, vasıfları anlamına gelir ve burada, onun manevî ve ahlakî özelliklerinden bahsedilmektedir. Rakiplerin ya da engellerin, bu yüce insanı ve onun öğretilerini takdir etmekten başka bir şey yapamayacaklarını anlatır. “Pervâne”, bir ışığa yönelen ve ona yaklaştırmaya çalışan kelebek anlamına gelir. Şair burada, Ca'fer-i Sâdık'ın yüksek özelliklerinin, rakipleri dahi kendisine hayran bırakacağını ve onların ona yönelmekten başka çareleri olmayacağını ima eder. Ca'fer-i Sâdık'ın manevîyatı ve bilgeliği karşısında, kötü niyetli veya rakip olanların dahi teslim oldukları bir büyüklük olduğunu anlatır. Tasavvufî anlamda, bu beyit, manevî önderlerin ışığının, onlara düşman dahi olsa herkesi etkisi altına aldığını ve onlara hayranlık duyulmasına sebep olduğunu belirtir. Bu da tasavvufî bir bakış açısıyla, hakikatin ve yüksek bilgeliğin gücünü simgeler:

Zâl **zîkr** kıl Ca'fer'ün evsâfını

Râ rakîblerden sana pervânedür (G. 70/5)

(Ca'fer'in özelliklerini an, rakiplerden sana pervane olur.)

Şair, zâhid (dünya işlerinden uzaklaşan, manevî yaşama yönelen kişi) olan birine seslenerek, dışsal ibadetlerin ve riyâ (gösteriş) ile yapılan iyi amellerin terk edilmesini öğütler. “Terk-i tesbîh-i riyâ eyle” ifadesi, ibadetlerin sadece Allah rızası için yapılması gerektiğini, gösterişten, başkalarına gösterilen bir dindarlık çabası yerine samimi bir içsel ibadet yapmanın gerekliliğini vurgular. Bu, tasavvufî bir anlayışla, dünyevi amaçlarla yapılan ibadetlerin ve ritüellerin değil, kalbin samimiyetinin ve niyetin önemine dikkat çeker. Bu beyitte anlatılan, dışsal ve gösterişli dinî ritüellerden ziyade, içsel bir bağlılık ve samimi bir zikrin, gerçek manevî tat ve huzuru getireceğidir. Tasavvufî anlamda, riyâdan arınmış bir kalp, Allah'ı içten ve samimi bir şekilde zikrederse, en derin manevî huzuru ve tatmini bulur:

Terk-i tesbîh-i riyâ eyle be zâhid şimdi

Zîkr kıl mahfî Hak'ı lezzet-i ahfa göresin (G. 199/4)

(Ey zahit. şimdi riyâyı terk et. Tesbihini bırak, gizli bir şekilde Hak'ı zikret. Böylece en derin lezzeti gör.)

Beyitte şair, her türlü dünyevi ve manevî çabadan arınarak yalnızca Allah'ın isminden zikretmeyi öğütler. “Hüve'l-hallâk bâkî” ifadesi, Allah'ın yaratıcı olduğunu ve O'nun varlığının ebedi, bakî olduğunu belirtir. Bu, tasavvuf anlayışında Allah'ın mutlak varlık ve sonsuz güçteki hâkimiyetini simgeler. “Bâkî” kelimesi, sadece Allah'a ait bir özelliktir ve her şeyin geçici olduğunu, yalnızca O'nun varlığının sürekli olduğunu ifade eder. “Zîkr eyle ey Sabrî” kısmı, şairin kendisine seslenerek, yalnızca Allah'ı zikretmesini ve başka tüm kelimeleri, isimleri bırakmasını tavsiye eder. “Zebânundan bırak esmâ-yı gayrî” ifadesi, diğer tüm isimleri ve mecazları dilinden silip, sadece Allah'ın ismini anmanın önemini vurgular. Çünkü tasavvufî öğretilerde, en yüksek manevî makama ulaşmak için, kişinin kalbi ve dilinin yalnızca Allah'a odaklanması gerektiği öğretilir. “Ger sevâb olsa” kısmı ise, sadece Allah'ın ismini zikretmenin gerçek sevap getireceğini ifade eder. Diğer isimlerin veya sembollerin zikri, kişinin gerçek manevîyatını artırmaz; sadece Allah'ı anmak, gerçek sevabı ve manevî huzuru getirir.

Şair Allah’a olan samimi bağlılık ve zikri teşvik ederken, tüm dünyevi düşüncelerden ve geçici şeylerden arınarak, kişinin kalbini ve dilini sadece O’na yöneltmesini ister. Bu, tasavvuf yolunun temel öğretilerinden biridir: Sadece Allah’a yönelmek, tüm diğer meşguliyetlerden uzak durmak ve O’nun ismini içtenlikle anmak:

Hüve’l-hallâk bâkî lafzım **zîkr** eyle ey Sabrî

Zebânundan bırak esmâ-yı gayrı ger sevâb olsa (G. 199/4)

(O, yaratıcıdır, bakidir. Ey Sabrî, bu lafızla zikret. Başka isimleri dilinden bırak, eğer sevap istersen.)

Beyitte şair, insanın her hareketinde ve her nefesinde Allah’ın ismini anarak bir manevî huzur ve bağlılık içinde olmasını öğütler. “Bismi’Îlâhî’r-rahmânî’r-rahîmi ibtidâ” ifadesi, Allah’ın adıyla başlama geleneğini anlatır. Bu, İslam’da her işin başında “Bismillahirrahmanirrahim” (Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla) demek, her şeyin Allah’ın rızasına uygun şekilde yapılmasını temenni etmek anlamına gelir. Şair, bu önemli zikri, her başlangıcın ve her eylemin başında hatırlamanın önemini vurgular. “Her nefes vird eyle bu ism-i şerifi ey dilâ” kısmı, her an, her nefeste Allah’ın ismini zikretmeyi teşvik eder. “Vird”, tasavvuf literatüründe, sürekli olarak yapılan zikir ya da dua anlamına gelir. Burada şair, bu kutsal ismin her nefeste tekrarlanarak, gönül ve kalbin her an Allah’a yönelmesini, ona teslim olmasını ister. Anlatılan, manevî bir derinlik ve sürekli bir hatırlama halidir. Tasavvuf öğretilerinde, Allah’ın isminin sürekli olarak hatırlanması, insanın kalbinin temizlenmesine, dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşmasına ve ruhsal huzura kavuşmasına vesile olur. “Ey dilâ” ifadesi, şairin kendisine veya okuyucusuna hitap ederek, içsel bir davet ve yönlendirme yapmaktadır: Her nefeste Allah’ın ismini anmak, insanın manevî yaşamını yüceltir:

Oku bismi’Îlâhî’r-rahmânî’r-rahîmi ibtidâ

Her nefes **vird** eyle bu ism-i şerifi ey dilâ (G. 1/1)

(Başla, “Bismillahirrahmanirrahim” diyerek, her nefeste bu kutsal ismi, ey gönül, zikret.)

3.6. TASAVVUFÎ TİPLER

Ravzî Dîvânı, şahsiyetlerin yanı sıra tipolojik açıdan da zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bölümde, eserde yer alan tasavvufî tipler incelenmiştir. Dîvânda alfabetik sıraya göre

abdâl, ârif, dervîş, hoca, mürîd, mürşid, pîr, rind, sâlik, sûfî, şeyh, tâlip ve zahit olmak üzere toplam on iki tasavvufî tipe yer verilmektedir. Şair, eserinde en fazla zâhit tipine, ardından ise pîr tipine vurgu yapmıştır.

3.6.1. Abdâl

Kaynaklara dayalı bilgilere göre, bu tasavvufî terimin doğru şekli ‘‘ebdâl’’ olup, ‘‘bedel’’ kelimesinin çoğuludur. Rivayete göre, Allah Teâlâ yeryüzünü yedi iklim üzerine yaratmış ve bu iklimlerin manevî yönetimini her biri bir abdal olmak üzere yetkilendirmiştir (Onay, 2021: 22).

Aşkın insanları İbrahim Edhem gibi dünyayı terk edip gurbet köşelerinde yaşamaya sürüklediğini, onları birer ‘‘abdâl’’ yani deli divane haline getirdiğini ifade eder. Aşkın insan üzerindeki güçlü etkisi, onu dünyevi bağlarından koparıp farklı bir arayışa yöneltmesi vurgulanmaktadır. Âşık, dünyayı bir gurbet köşesi olarak görmeye başlar ve asıl vatanının, asıl yurdunun manevî âlem olduğunu anlar:

Gör bu ‘aşkı çoğun **abdâl** ider Edhemvârî

Oldı seyyâh-ı cihân kûşe-i gurbet diyerek (G. 143/3)

(Gör bu aşkı çoğunu abdal eder Edhem gibi, dünyanın seyyahı olup gurbet köşesine çekilerek.)

Aşk, hem büyük bir mutluluk ve coşku kaynağı olabilirken, aynı zamanda derin acılara ve çilelere de yol açabilir. Dörtlükte bu iki zıt duygu bir arada ele alınmıştır. ‘‘Dövün’’ ve ‘‘göğsüne taşları vur’’ ifadeleri aşkın acısını, zorluğunu ve bu acının fiziksel tezahürlerini gösterirken, ‘‘aşk yolunda düğün ve şölen yap’’ ifadesi ise aşkın kutlanmasını, bu yolda sevinçle ilerlemeyi ifade eder. Bu dörtlük, aşkın hem acı hem de mutluluk içerdiğini, bu iki zıt duygunun bir arada yaşanabileceğini ifade eder. Aşkın zorluklarına katlanmayı, bu yolda sevinçle ilerlemeyi ve en gizli duyguları açığa vurmaya öğütler. Şairin samimi ve içten bir anlatımıyla, aşkın karmaşık doğası ve insan üzerindeki etkileri etkileyici bir şekilde dile getirilmiştir:

Ey Sabrî **abdâl**-ı aşk isen dögün

Bağruna taşları urın da dögün

‘Aşk yolında eyle toy ila düğün

Gizli sırlarımı bunda fâşladım (İ. 189/5)

(Ey Sabrî, eğer aşkın abdalı isen, döviün, göğsüne taşları vur. Aşk yolunda düğün ve şölen yap, gizli sırlarımı burada ifşa ettim.)

Beyit, dostun (Allah'ın, hakikatin) yüzünü görmek, yani hakikate ulaşmak için dünyevi varlığın, maddi dünyaya olan bağılılığın tamamen terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Dünyevi benliğin “hırkasını soyunup” yani tüm maddi bağlardan arınıp “abdâl” olmak, hakikate ulaşmanın ön koşuludur:

Varlığın hırkasını soyunup **abdâl** ol kim

Göresün dost yüzünü gitmeli varlık temelli (G. 243/5)

(Varlık hırkasını çıkarıp abdal ol ki, varlık temelli (bütünüyle) gitmeli (ancak o zaman) dost yüzünü görebilirsin.)

3.6.2. Arif

Sufî şairlere göre, sevgiliye kavuşma aşk aracılığıyla gerçekleşmekte, ancak kavuşmanın ardından aşk yerini marifete bırakmaktadır. Bu bağlamda, sufi şairlerin kendilerini hem “âşık” hem de “ârif” olarak tanımladıkları görülmektedir. “Ârif” terimi, Allah Teâlâ’yı yine Allah Teâlâ aracılığıyla bilen kişiyi ifade etmektedir. Ancak bu bilme durumu, beş duyuyla değil, yakîn hâli, yani kesin bir bilgi ve ruhsal yakınlık ile gerçekleşmektedir (Kılıç, 2011: 99-100).

Şair gönlüne hitap eder ve ona sadık bir âşık olmasını, Allah'a yönelerek niyaz ehli olmasını öğütler. Ayrıca, manevî yolculukta olgun ve bilgili bir sufi olan ârif-i kâminden ders almayı, ona teslim olmayı ve ondan rehberlik almayı önerir. Bu, manevî olgunlaşma ve Allah'a yakınlaşma yolunda önemli bir adımdır:

‘Âşık-ı şâdık isen ehl-i niyâz ol ey gönül

Ârif-i kâminden eyle ser-fürûyî ittihâz (G. 63/2)

(Sadık bir âşık isen, ey gönül, niyaz ehli ol, kâmil bir âriften başını eğerek ders al.)

Şair dünya hayatını iki farklı perspektiften değerlendirir. İlk mısra, düşük dünya kâfirler için bir cennet olarak tasvir edilir. Kâfirler, dünya nimetlerine ve zevklerine düşkün olan kimseler olarak görülür. İkinci mısra ise, dünya hayatının müminler için bir zindan gibi olduğunu ifade eder. Müminler, dünya nimetlerinin geçici ve aldatıcı

olduğunu bilirler ve ahiret hayatına, ebedi mutluluğa kavuşmayı arzularlar. Bu nedenle, dünya hayatını zorluklarla dolu, geçici bir durak olarak görürler. Bu beyit, tasavvuf ve İslam felsefesinde dünya hayatının geçiciliğini ve ahiret hayatının ebedi önemini vurgular. Dünya nimetlerine kapılmamak ve manevî değerleri ön planda tutmak gerektiğini öğütler:

Kâfirün cennetidür çarh-ı denî ey ‘ârif

Mü’mine ‘âlemi kevnîyeti zindân didiler (G. 86/6)

(Ey ârif, bu düşük dünya kâfirin cennetidir, mümin için ise bu âlemin varlığı zindan gibidir, dediler.)

Beyitte, şair kendisini ve onun gibi düşünenleri, İslam'ın dört temel yolunda (şariat, tarikat, hakikat, marifet) söz açan ve bu yolda ilerleyen âriflerle cesurca kardeş kabul eder. Bu, şairin manevî yolda kendisine rehberlik eden âriflere duyduğu derin saygı ve bağlılığı ifade eder:

Şerî’atdan tarîkatdan hakikat ma’rifetlerden

Dem urup söz açan ‘arîflere merdâne kardaşuz (G. 90/2)

(Şariat, tarikat, hakikat ve marifetlerden söz açan âriflere merdane kardeşiz.)

Beyit, ârif olan kişinin manevî yolculuğunu ve bu yolda sahip olması gereken özellikleri vurgular. Şair, manevî bilgelik yolunda ilerleyenlerin dünya nimetlerinden uzak durarak, Allah'a olan bağlılıklarını her zaman korumaları gerektiğini ifade eder:

‘Ârif olan tanur cümle sözünü

Bî-hûdeye salmaz kendi özünü

Cânânından ayırmaz aslâ gözünü

Endişe-i efkârdan gerüye kalmaz (G. 99/3)

(Ârif olan, her sözü bilir, kendini boş yere harcamaz. Cânânından asla gözünü ayırmaz, fikir endişesinden geriye kalmaz.)

3.6.3. Derviş

Farsça’da fakir, yoksul ve dilenci anlamlarına gelmektedir. Fakrı kabullenerek çeşitli amaçlarla dilenen kişileri tanımlamak için kullanılır. Bu kişiler genellikle saçları

ve sakalları uzun, kıyafetleri düzensiz ve perişan bir halde, derbeder bir yaşam sürmektedirler. Şiirler okuyarak kapı kapı dolaşmış ve dilenmişlerdir (Uludağ, 2016, s.103). Tasavvuf geleneği içinde dervişlik, manevî bir yolculuğun ifadesi olarak derin bir anlam taşır. Derviş, dünya nimetlerinden uzaklaşarak Allah'a yakınlaşma çabasında olan bir yolcudur. Bu yolculuğun temeli ise peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed'in ve onun mübarek soyunun izinden gitmektir. Bu bağlamda, dervişlik ehlibeytin izinde bir yaşam sürmekle eşdeğer bir anlam taşır.

Beyit, tasavvufî aşk ve manevî bağlılık üzerine yoğunlaşmaktadır. Şair, dervişlerin ruhsal yolculuğunu ve aşkın derinliğini anlatır. Şairin kullandığı “vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne” ifadesi, Allah’a ve O’nun sevgilisi olan Peygamber Efendimize (s.a.v.) olan manevî aşkı simgeler. “Vuslat” burada, manevî birleşim, Allah’a ulaşma ya da derin bir manevî deneyim anlamına gelir. Bu dizeler tasavvufî bir dil kullanılarak, insanın manevî arayışını, Peygamber ve Ehli Beyt'e olan aşkı ve sürekli bir teslimiyet içinde olmayı vurgular. Dervişlerin yolculukları, aşk, ihsan, doğru yol ve manevî rehberlik ile şekillenir. Şair, burada dervişlerin içsel yolculuklarında karşılaştıkları zorlukları, ancak aynı zamanda elde ettikleri manevî ödülleri dile getirir:

Câm-ı ‘aşkı nûş iden mestâne **dervişlerdenüz**

Kendi kendin bilmeyen dîvâne **dervişlerdenüz**

Tâ ezelden meşrebi rindâne **dervişlerdenüz**

Vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne **dervişlerdenüz**

Ser viren ikrârına merdâne **dervişlerdenüz**

(Biz, aşk kadehini içen, sarhoş olmuş dervişlerdeniz. Kendi kendini bilmeyen, divane dervişlerdeniz. Ezelden beri, rind meşrepli dervişleriz. Sevgiliye kavuşmuş dervişleriz. Sözüne, başını mertçesine veren dervişleriz.)

Cân u dilden biz muhibb-i hândânuz sıdk ile

Nesl-i pâk-i Murtazâ’ya ‘âşıkânuz sıdk ile

Hem Hasan hulkı Rızâ’ya bendegânuz şıdk ile

Vasl olmuş vuslat-ı cânâne **dervişlerdenüz**

Ser viren ikrârına merdâne **dervişlerdenüz**

(Biz, can ve gönülden, Hak dostlarına sadık birer aşıkız. Murtaza'nın soyuna, tam bir sadakatle âşığız. Hasan'ın güzel huylarına, Rızâ'ya bağlıyız. Sevgiliye kavuşmuş dervişleriz. Sözüne, başını mertçesine veren dervişleriz.)

Ol Hüseyin İbn-i 'Alî'nün bende-i ednâsıyuz

Şâh Zeyne'l- 'Âbidîn'ün 'âşık-ı şeydâsıyuz

Gülsitân-ı Bâkır'un bir bülbül-i güyâsıyuz

Vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne **dervişlerdenüz**

Ser viren ikrârına merdâne **dervişlerdenüz**

(Biz, Hüseyin bin Ali'nin, en alt kuluyuz. Zeynel Abidin'in, delicesine âşıklarıyız. Bâkır'ın gülistanının, bir bülbülü gibi şarkı söyleyenleriz. Sevgiliye kavuşmuş dervişleriz. Sözüne, başını mertçesine veren dervişleriz.)

Ca'fer-i Şâdık tarikatde bızüm pîrânumuz

Şâh Kâzım'dur gönül tahtındaki sultânumuz

Hem 'Alî Mûsâ'r-Rızâ'dur dîn ile imâmumuz

Vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne **dervişlerdenüz**

Ser viren ikrârına merdâne **dervişlerdenüz**

(Cafer-i Sadık bizim şeyhimizdir. Şah Kazım, gönül tahtımızdaki sultanımızdır. Ali Musa Rıza, dinin imamıdır. Sevgiliye kavuşmuş dervişleriz. Sözüne, başını mertçesine veren dervişleriz.)

Çün Takî ile Nakî'ye 'âşık-ı kemter bizüz

Sâlikân-ı râh-ı 'aşkı ol Hasan 'Asker bizüz

Bâb-ı Mehdî bekleyen Sabrî gibi çâker bizüz

Vâsıl olmuş vuslat-ı cânâne dervişlerdenüz

Ser viren ikrârına merdâne **dervişlerdenüz** (İ. 91)

(Biz, Takî ve Nakî'ye âşık, en düşük kuluyuz. Aşk yolunun müridi, Hasan-ı Asker biziz. Mehdî'nin gelişini bekleyen Sabrî gibi, sadık kuluyuz. Sevgiliye kavuşmuş dervişleriz. Sözüne, başını mertçesine veren dervişleriz.)

Ehlibeyt, Hz. Peygamber'in ailesini ifade eden kutsal bir kavramdır ve İslam toplumu için bir rehberlik kaynağıdır. Hz. Ali'nin hikmeti, Hz. Fatıma'nın sadakati, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in fedakârlıkları, dervişlerin gönül dünyasında birer ilham kaynağıdır. Bu şahsiyetlerin ahlakî erdemleri ve manevî rehberlikleri, tasavvuf yolunda ilerleyenler için bir yol haritası sunar. Dervişler, ehlibeytin yaşadığı hikmet dolu hayatı kendilerine örnek alır ve onların ahlakını yaşamlarına yansıtmaya çalışırlar. Sonuç olarak, dervişlik ehlibeytin izinden gitmeyi gerektirir. Ehlibeytin izinde yürümek, sadece bir inanç değil, aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. Bu yol, insanı hem kendi içsel huzuruna hem de ilahi hakikate ulaştırır. Dervişlerin bu yolda attıkları her adım, onları Allah'a bir adım daha yakınlaştırır. Bu yüzden, dervişlik ve ehlibeyt sevgisi birbirinden ayrı düşünülemez; bu ikisi, bir hakikat yolcusunun manevî yolculuğunun ayrılmaz parçalarıdır.

3.6.4. Hoca

Sabri'nin divanında, dünya sevgisine düşkünlüğü nedeniyle zikrettiği figürlerden biri de ‘‘hoca’’dır. Farsça'da ‘‘hâce’’, Türkçe'de ‘‘hoca’’ olarak ifade edilen bu kelimenin kökeni hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Osmanlı döneminde bu unvan, özellikle sıbyan mektebi öğretmenleri ve medrese âlimleri için yaygın bir şekilde kullanılmıştır (DİA, 1998: 186).

Şair bilgi ve amelin değerine vurgu yaparak, dünyevi unvanlar ve kişisel çıkarlar yerine, samimi ve içten bir şekilde amel etmeyi öğütler. ‘‘Hâcî,’’ ‘‘hoca,’’ ve ‘‘müderriş’’ kelimeleri, İslam toplumunda yüksek eğitim görmüş, dinî bilgisi olan, saygın kişiler için kullanılan unvanlardır. Ancak şair burada, bu unvanların dışsal statü ve görünüşten ibaret olduğunu ima ederek, manevî olgunluk ve samimi bir yaşamı daha değerli bulduğunu belirtir. Hulûs kelimesi, samimiyet veya içtenlik anlamına gelir. Şair, az bilgi olsa da, bu bilgiyi samimi bir şekilde yaşamak ve amelde bulunmak gerektiğini vurgular. Bu ifade, tasavvufî bir öğretiyi yansıtarak, dünyevi bilgiden daha çok manevî bilgi ve gerçek amelin önemini ortaya koyar. Ana mesaj, dışsal unvanlar ve toplumdaki saygınlık yerine, içsel dürüstlük, samimiyet ve gerçek amele yönelmenin önemidir. İlmin amacı, sadece öğrenmek değil, öğrendiklerini hayata geçirmek ve Allah'ın rızasına uygun şekilde yaşamak olmalıdır:

Ne hâcî olun ne **hoca** ne monla müderriş

Az ‘ilme hulûs ile ‘amel eyle be cânâ (G. 9/3)

(Ne hâcî olun, ne hoca, ne de müderris, az bilgiyle içtenlikle amele yönel, ey can!)

Şair, gönül acısının ve içsel derdin derinliğini anlatan bir ifade kullanmaktadır. Müneccim kelimesi, yıldızlara bakarak geleceği veya insanların durumlarını tahmin eden kişi anlamına gelir. Hoca ise, burada dinî veya manevî bilgisi olan birini ifade eder. Şair, her iki kişiye de hitap ederek, onların bu gönül dertlerini ve manevî halleri tam olarak bilemeyeceklerini söyler. “Bu derd-i dilden” ifadesi, gönül acısı ya da manevî ıstırap anlamına gelir. Şair, içindeki bu derin acıyı ya da ruhsal sıkıntıyı kimsenin doğru bir şekilde anlayamayacağını ifade eder. “Fehim hâlet-i eşkâli nahs” kısmı, bir kimsenin ruh halini ya da acı içindeki hâlini anlamasının zor olduğunu dile getirir. Fehim, anlayış ve kavrayış demektir. Burada şair, gönül acısının sadece dışarıdan bakıldığında bir anlam ifade etmediğini, ancak yalnızca o acıyı çeken kişinin anlayabileceğini anlatır. Şairin burada verdiği mesaj, manevî ve ruhsal acıların çoğu zaman dışarıdan görülemeyeceği ve başkalarının bu acıyı anlamasının zor olduğudur. İçsel derinlik ve gönül haleti, sadece yaşayan kişi tarafından tam anlamıyla hissedilebilir ve anlaşılabilir. Bu beyitteki beyhude tahminler veya dışsal bakış açıları, o derdi tam olarak kavrayamaz:

Ne müneccim bilür ey **hoca** bu derd-i dilden

Ne ider kimse fehim hâlet-i eşkâli nahs (G. 101/2)

(Ey hoca, ne müneccim bilir bu gönül derdini ne de kimse anlar acının hâlini tam olarak.)

Beyitte, insanlar tarafından yazılan yazıların, özellikle harf ve imlâ açısından hatalı olabileceği belirtilmektedir. Burada insanın sınırlı yeteneklerine dikkat çekilir. Buna karşın, Allah'ın kudreti ve yarattıkları hatasızdır; O'nun düzeni mükemmeldir ve hiçbir eksiklik ya da yanlışlık barındırmaz. Şair, Allah'ın mükemmelliğini bir nokta kadar küçük bir ayrıntı üzerinden vurgulamakta ve insanın acziyetini bu üstünlük karşısında dile getirmektedir:

Hocanun yazdugı şimdi harf ile imlâ galat

Kudretullâh eylemez bir noktasın hâşâ galat (G. 120/1)

(Hocanın yazdığı şimdi harf ile imlâda hatalıdır, Allah'ın kudreti ise asla bir noktasını bile hata yapmaz.)

Beyitte, ayet ve hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasının önemi vurgulanmaktadır. Şair, dönemin bazı din bilginlerinin, Kur'an ve hadislerdeki derin manaları yanlış yorumlayarak insanlara eksik veya hatalı bilgiler aktardığını eleştirmektedir. Burada bir uyarı söz konusudur: İlahi kelamın anlamını doğru kavrayabilmek için sadece zahiri bilgilere değil, hikmet dolu bir anlayışa ve ehil bir yoruma ihtiyaç vardır. Şair, bu yanlış anlamların insanları yanlış yönlendirebileceğini ima ederek, samimi ve doğru bir ilim anlayışına çağrıda bulunmaktadır:

Eyler âyât u ehâdisden nasihat **hocalar**

Bu müderris-i zamânun virdigi ma'nâ galat (G. 120/2)

(Hocalar, ayetlerden ve hadislerden nasihat verirler fakat bu zamanın müderrisinin (âliminin) verdiği anlam da yanlıştır.)

Beyitte, tasavvufun temel ilkelerinden biri olan “Men arefe nefsahu fekad arefe Rabbehu” (Kendini bilen, Rabbinin bilir) hadisine atıf yapılmaktadır. Şair, insanın irfan yolunda ilerleyerek kendini ve dolayısıyla Allah'ı tanımasının gerekliliğini vurgular. Ancak bu yolculuğun temeli aşktır; aşk olmadan hakikate ulaşmak mümkün değildir. Şair, aşkı engellemeye çalışan hocaların öğretilerine karşı durmayı ve onların söylediklerini sorgulamayı önerir. Burada aşk, mecazi anlamından öte, ilahi sevgiye ve hakikate ulaşma arzusuna işaret eder. Bu beyit, ilim ve aşk arasındaki uyumu ve aşkın ilim üzerindeki önceliğini güçlü bir şekilde ifade eder:

Mekteb-i'irfâna gir de men'aref dersin oku

Men'-i 'aşk eylerse **hoca** sen anun tersin oku (G. 209/1)

(İrfan okuluna gir, orada 'kendini bilen' dersini oku. Eğer hoca aşkı engelliyorsa, sen onun tersini oku.)

3.6.5. Mürid

“Mürit”, dileyen, isteyen ve irade sahibi olan kişi anlamına gelmekte olup, tasavvufta bir şeyhe bağlı olan kişiyi ifade etmektedir. Mevlevî tarikatında müritler, “sikke” ve “tennure” giyerken, Bektaşî tarikatında “taç” giyerek tekkenin hizmetinde

bulunurlar. Mürîd, kendi iradesinden feragat ederek Allah Teâlâ'nın mutlak iradesine boyun eğmiştir (Pala, 2016: 342).

Tasavvufta mürşid-i kâmil, hakikate ulaşmış, ilim ve irfan sahibi bir rehberdir. Mürşidin görevi, sâlikin nefsinin terbiye etmesine, manevî yolculuğunda ilerlemesine ve nihayetinde Allah'a kavuşmasına rehberlik etmektir. Burada “vâdi-i hayret,” sâlikin manevî yolculuğunda şaşkınlık ve tereddüt yaşayabileceği bir durumu ifade eder. Ancak mürşid-i kâmil, sâlikini bu duruma terk etmez; ona yol gösterir, destek olur ve onu manevî hedefine ulaştırır. Beyit, tasavvufun rehberlik sistemi ve mürşidin rolüne dair derin bir tasvir sunar ve Allah'a ulaştıran yolda doğru bir rehberin önemini güçlü bir şekilde vurgular:

Mürşid-i kâmil **mürîdi** vâsıl-ı didâr ider

Vâdi-i hayretde koymaz asla sâlikânı şeyh (G. 51/4)

(Olgun bir mürşid, müridini Allah'ın cemalini görmeye ulaştırır. Şeyh, sâlikini hayret vadisinde asla bırakmaz.)

Tasavvufi yolculuğun temel taşı olan silsile (manevî bağ) vurgulanmaktadır. Şair, İmam Muhammed Bâkır ve İmam Ca'fer Sadık gibi büyük Ehlibeyt imamlarından aldığı manevî icazeti ve onlardan gelen tarikat yolunu takip ettiğini ifade etmektedir. Bu, tarikatının Ehlibeyt soyuna dayandığını ve manevî kaynağının sahliliğini ortaya koyar. “Tehî-dest” ifadesi, “eli boş olmak” anlamına gelir; burada şair, manevî anlamda eli boş olmadığını, bu yola zengin bir mirasla ve dolu bir kalple girdiğini belirtmektedir. Son beyitte ise şair, mürid olarak bir sultanın dergâhına sığındığını dile getirerek, bu yolculuğun aynı zamanda bir teslimiyet ve bağıllık ifadesi olduğunu vurgular. Bu dörtlük, tasavvufi bağıın Ehlibeyt'e dayandırılmasının önemini ve müridin bu manevî yolculukta sahip olduğu derin minnettarlığı güçlü bir şekilde yansıtmaktadır:

Muhammed Bâkır'dan alduk icâzet

Hazret-i Ca'fer'den bulduk tarikat

Degülüz biz hamdülillâh tehî-dest

Mürîdüm dergeh-i sultâna geldüm (İ. 176/4)

(Biz, Muhammed Bâkır'dan icâzet aldık, Hazret-i Ca'fer'den tarikat bulduk; Hamd olsun, ellerimiz boş değil, ben sultanın dergahına geldim mürid oldum.)

3.6.6. Mürşid

“Mürşit”, pir ve şeyh ile eş anlamlı olarak kullanılmakta olup, sözlükte “doğru yolu gösteren” ve “kılavuz” anlamlarına gelmektedir. Mürşit, kişilere nasipleri ölçüsünde Allah yolunu gösterir. Allah yolundaki en gerçek mürşit ise Hz. Muhammed (sav)'dir (Pala, 2016: 342).

Beyit, aşk ve manevî yolculukta doğru yolu bulmanın önemini vurgular. İlk mısradan, kişiye aşk yolunu tutması, bu yolda yürümesi ve yüce bir mürşid (manevî rehber) bulması tavsiye edilir. Bu, manevî yolculukta ilerlemenin rehberlik ve yönlendirme ile daha anlamlı ve güvenli olduğunu ifade eder. İkinci mısradan ise, doğru yol arayışında olan kişiye, bu yolun istikamet (doğru yön) olduğu belirtilir. Beyit, manevî yolculukta doğru rehber ve aşk yolunun önemini vurgular, kişinin içsel ve manevî gelişimini destekler:

Râh-ı ‘aşkı tut yüri bir **mürşid**-i vâlâyı bul

Togrı yol istersen işte istikâmetdür sana (G. 3/3)

(Aşk yolunu tut, bir yüce mürşit bul, doğru yol istiyorsan, işte istikamet sana.)

Bir mürşidin (manevî rehber) yol göstericiliğinin ve aşk yolunda ilerlemenin önemini vurgular. İlk mısradan, Sabrî'ye hitap edilerek, yürümesi ve mürşidin eteğini tutarak (ona sıkı sıkıya bağlanarak) hoş olması, yani manevî huzura kavuşması tavsiye edilir. Bu, rehberliğin ve bağlılığın manevî yoldaki önemini ifade eder. İkinci mısradan ise, aşkın yolunu rehber (mürşide) sorması gerektiği belirtilir ve bu konuda başkasına, özellikle şairin kendisine sormaması gerektiği ifade edilir. Beyit, manevî yolda doğru rehberin bulunmasının ve ona olan bağlılığın önemini vurgular:

Ey Şabri yüri dâmen-i **mürşid**(i) tutup hoş

Âşkun yolunu rehber sor sorma bana (G. 13/5)

(Ey Sabrî, yürü ve mürşidin eteğini tutarak hoş ol, aşkın yolunu rehber sor, bana sorma.)

Beyit, kâmil bir mürşidin (olgun bir manevî rehber) rolünü ve önemini ifade eder. İlk mısradan, kâmil mürşidin, mürîdini (öğrencisini, takipçisini) didara (yüce Allah’a) ulaştırdığı belirtilir. Bu, olgun bir mürşidin rehberliğinde, takipçilerin manevî hedeflerine ulaşabileceklerini anlatır. İkinci mısradan ise, şeyhin (manevî rehberin), sâliklerini (manevî yolculukta olanları) hayret vadisinde (şaşkınlık ve belirsizlik içinde) asla

bırakmayacağı ifade edilir. Bu, mürşidin rehberliğinin takipçilerini doğru yolda tutacağı ve onların manevî yolculuklarında güvende olacaklarını vurgular:

Mürşid-i kâmil mürîdi vâsıl-ı didâr ider

Vâdi-i hayretde koymaz asla sâlikânı şeyh (G. 51/4)

(Kâmil mürşid, mürîdini didara ulaştırır, Şeyh, sâliklerini hayret vadisinde asla bırakmaz.)

İlk mısrada, şair Sabrî, mürşidinin en değersiz kölesi olduğunu belirtir. Bu, şairin kendi nefsinin küçük görmesi ve mürşidine duyduğu büyük saygıyı ve bağlılığı ifade eder. İkinci mısrada ise, şairin mürşidinin Sultan Abdulkadir Geylani olduğunu belirtir. Sultan Abdulkadir Geylani, İslam dünyasında büyük saygı gören ve tasavvuf yolunda önemli bir isimdir. Bu beyit, mürşidin manevî büyüklüğünü ve şairin ona olan derin bağlılığını dile getirir:

Bende-i ednâsıyam Sabrî gibi **mürşidimün**

Pîrimüz sultân ‘Abdulkâdir-i Geylânî şeyh (G. 51/5)

(Mürşidimin en değersiz kölesiyim Sabrî gibi, Pirimiz, Sultan Şeyh Abdulkadir Geylani.)

Beyit, mürşidin manevî rehberliğinin ve takipçilerinin ona olan bağlılığının önemini vurgular. İlk mısrada, mürşidin dost olduğunu ve müritlerini (takipçilerini) doğru yola yönlendireceğini ifade eder. İrşad, doğru yola yönlendirme ve rehberlik etme anlamına gelir. İkinci mısrada ise, taliplerin (manevî arayış içinde olanların), yeni ihsana (manevî lütuflara ve nimetlere) ulaşma arzusuyla mürşidin yoluna geldikleri belirtilir. Bu, taliplerin manevî yolculuklarında rehberlik ve yeni manevî kazanımlar aradığını ifade eder. Beyit, manevî yolculukta mürşidin rehberliğinin ve bu yolda ilerlemenin önemini vurgular:

Mürşidüm olup dost bizi irşâd idecekdür

Biz tâlibiyüz gelmişüz ihsâna mücedded (G. 61/4)

(Mürşidim olup dost bizi irşad edecek, biz talibiz, yeni ihsana ulaşmaya gelmişiz.)

3.6.7. Pîr

Farsça'da ‘‘pir’’ kelimesi, sözlük anlamı olarak ‘‘ihtiyar’’, ‘‘ak saçlı’’ ve ‘‘tecrübeli kişi’’ anlamına gelmektedir. Tasavvuf terminolojisinde ise ‘‘mürşit’’, ‘‘veli’’ ve ‘‘şeyh’’ ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Önceleri büyük şahsiyetler için de kullanılan bu kelime, sonraki dönemlerde tarikat kurucularına hasredilmiştir. Sabrî; pîran, pîr, pîr-i Ken’ân, pîr-i mugân gibi terkipler kullanmıştır.

Beyit, manevî rehberliğe ve korunmaya duyulan ihtiyacı ifade eder. İlk mısrada, şair, Bağdat’ın sakinlerine (burada manevî anlamda Abdulkadir Geylani’ye ve onun manevî çevresine) hitap ederek, onları pîr (manevî rehber) olarak seçtiğini ve onlardan yardım istediğini belirtir. İkinci mısrada ise, düşman elinde kalmamayı dileyerek, pîrlerden ve özellikle Gavş (Abdulkadir Geylani’nin lakabı) olarak bilinen manevî liderden yardım istemektedir. Bu beyit, manevî rehberliğin ve korumanın önemini vurgular, kişinin manevî yolda rehberine olan bağlılığını ve ondan yardım dileğini dile getirir:

Seni **pîr** intihâb itdüm meded yâ sâkinü’l-Bağdâd

Beni a’dâ elinde koyma ey pîrân meded yâ Gavs (G. 41/4)

(Ey Bağdat sakini seni pîr seçtim, yardım et. Ey Bağdat’ın sakini, beni düşman elinde bırakma, ey pîrler, yardım et, ey Gavs.)

Yûsuf’un ayrılığına sabredenlerin manevî değerini ve sevgiliye ulaşma yolundaki yüceliklerini ifade eder. İlk mısrada, Yûsuf’un ayrılığına (Hz. Yûsuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atılıp yıllar sonra kavuşması) sabredenler, sevgiliye (burada mecazi anlamda Allah’a ya da manevî olgunluğa) ulaşanlar olarak belirtilir. İkinci mısrada ise, bu kişilerin Kenan’ın pîr-i (Kenan diyarının manevî lideri) ve hazine bekçisi oldukları ifade edilir. Beyit, manevî sabrın ve zorlu yolların sonunda erişilen yücelikleri ve manevî değerleri vurgular:

İftirâk-ı Yûsuf’a vaslun olanlar sevdiğüm

Sanasın beytü’l-hazende **pîr**-i Ken’ân oldılar (G. 67/2)

(Yûsuf’un ayrılığına sabredenler, sana ulaşanlar sevgilim, sanırsın ki hüzn evinde Kenan’ın piri oldular.)

Bu beyit, aşk ve manevî yolculukla ilgili derin bir anlam taşır. İlk mısrada, kişinin içki sunma görevini üstlenebilmesi için meyhanenin ona teslim edilmediği ifade edilir. Bu, kişinin manevî olgunluğa ve yetkinliğe erişmeden bazı sorumlulukları üstlenemeyeceğini ifade eder. İkinci mısrada ise, Mugan piri'nin (şarap meclisinin lideri, burada manevî rehber) yüzünü göstermedikçe bu durumun gerçekleşmeyeceği belirtilir. Bu, kişinin doğru yolu bulması ve rehberlik alması gerektiğini anlatır. Beyit, manevî rehberin önemini ve kişinin olgunlaşmadan bazı manevî sorumlulukları üstlenemeyeceğini vurgular:

Sana nûş eylemege meygedeyi virmezler

Vaz'-ı rühsâr der-i **pîr**-i mugân olmayıcak (G. 135/2)

(Sana içki sunmak için meyhaneyi vermezler, Mugan piri (şarap meclisinin lideri) yüzünü göstermeyince.)

Beyit, manevî bir meclise katılmanın ve bu meclisteki etkinliklerin önemini vurgular. İlk mısrada, kişinin meclise katılmadan önce Mugan piri'nden (şarap meclisinin lideri, burada manevî rehber) izin alması gerektiği ifade edilir. Bu, manevî yolculukta rehberlik ve izin almanın önemini anlatır. İkinci mısrada ise, sarhoşlara (manevî anlamda, aşkla kendinden geçmiş olanlara) dolu şarap sunmayı teklif etmesi gerektiği belirtilir. Bu, manevî aşkın ve kendini kaybetmenin güzelliğini ve önemini vurgular. Beyit, manevî rehberliğin ve aşkın coşkusunun yüceliğini ifade eder:

Gel meclise destûrı alup **pîr**-i mugandan

Mahmûrelere teklif-i memlû humı ham kıl (G. 166/2)

(Meclise gel ve Mugan piri'nden izin al, sarhoşlara dolu şarap sunmayı teklif et.)

3.6.8. Rint

Farsça'da “rint” kelimesi, halkın söylediklerini umursamadan kendi arzularına göre yaşayan ve keyfî davranan kişiyi tanımlamaktadır. Ancak bu kişiler, Melami ve Kalenderîler gibi gönüllerince bir hayat sürmelerine rağmen, içleri irfanla dolu, bilgiyle donanmış ve halk arasında sıradan biri gibi sade bir yaşam süren bilge kişilerdir (Uludağ, 2016, s.297). Din karşısında hoşgörülü olan bu kişiler, kalıplaşmış kurallara karşı kayıtsızdırlar.

Kimsenin eleştirilerine aldırmadan, riyasız ve yalansız bir şekilde yaşamaya çalışırlar (Durmaz, 2005: 58).

Beyit, dindar kişilere hitap ederek onların manevî aşk meclislerine girmemeleri gerektiğini ifade eder. İlk mısradaki zahide (dindar kişiye) bu rindâne (âşık ve içkiler) meclisine katılmaması ve oradan uzak durması gerektiği söylenir. İkinci mısradaki ise, aşka düşmüş olanların (aşkla kendini kaybetmiş olanların) şarap meclisine sakınlık (ağırbaşlılık, ciddiyet) getirmemesi gerektiği belirtilir. Bu, aşk meclislerinin özgür ve coşkulu doğasını korumanın önemini vurgular. Beyit, manevî aşkın ve coşkunun yüceliğini, dindarlığın katı kurallarının bu coşkuyu bozabileceğini ifade eder:

Bu meclis-i **rindâne**ye gelme yürü zâhid

Bezm-i mey-i üftâdelere virme sakâlet (G. 31/3)

(Ey zahid (kaba sofu), bu rindâne meclisine gelme, yürü, aşka düşmüş olanların şarap meclisine sakınlık verme.)

Bir sûfiye hitap ederek, riyakâr (ikiyüzlü, sahte) amellerden uzak durmasını ve adaletli olmasını tavsiye eder. İlk mısradaki sûfiye, riyadan (ikiyüzlülüğünden) kaçınması ve dürüst olması gerektiği belirtilir. İkinci mısradaki ise, rindâne meclisine gitmesi ve orada neşe ile eğlenilmesi gerektiği söylenir. Rindâne meclisi, aşkla dolu, özgür ve coşkulu bir ortamı ifade eder. Beyit, dürüstlüğün ve içtenliğin önemini vurgular ve manevî yolculukta aşkın ve neşenin yüceliğini dile getirir.

Bu ne â'mâl-i riyâ sûfî gel infâf eyle

Bezm-i **rindâne** var 'ıyş ile alkış idelüm (G. 174/4)

(Bu ne riyakâr amellerdir. Sûfî, gel adalet eyle. Rindâne meclisine git, neşeyle eğlenelim.)

Beyit, rind (aşka ve dünya zevklerine düşkün) ile zahid (dindar kişi) arasındaki zıtlığı ve şairin rindâne yaşam tarzına olan bağlılığını ifade eder. İlk mısradaki zahidin, şairi rindâne meşrepli olduğu (aşk ve dünya zevklerine düşkün olduğu) için kınadığı belirtilir. İkinci mısradaki ise, şair, kıyamet günü geldiğinde eğer takva (dindarlık ve Allah'a bağlılık) isterse, zahidin ona şefaet etmemesini diler. Bu, şairin kendi yaşam tarzını savunduğunu ve zahidin eleştirilerini kabul etmediğini gösterir. Beyit, rindâne yaşam tarzının savunulmasını ve dindarların eleştirilerine karşı duruşu ifade eder:

Bizi ta'n eylemiş **rindâne** meşrebdür diyü zâhid

Şefâ'at itmesün yarın ben ol takvâdan istersem (G. 181/3)

(Zahid, bizi rindâne meşrepli olduğumuz için kınamış, yarın, eğer ben o takvadan istersem, bana şefa'at etmesin.)

3.6.9. Sâlik

Tasavvuf, “sülûk ilmi” olarak tanımlanmaktadır. Tasavvuf yoluna girmek isteyen kişiye “talip”, yolun başlangıcında olan kişiye “mübtedî”, bu yolda mesafe kat eden kişiye “salik” (ehli sülûk), yolun sonuna ulaşana ise “müntehî” denir. Salik, mübtedî ile müntehî arasında bir mertebededir. Sözlük anlamı “yolcu” olan salik, tasavvufî anlamda, Allah Teâlâ'ya giden yol üzerinde seyr hâlinde olan, hedefe ulaşma kararıyla tasavvuf yolunda ilerlemeye çalışan ve bu yolun gerektirdiklerini maddi ihtiyaçlardan önce tutan kişilerdir. Bu kişilere aynı zamanda “ehli sülûk” de denilmektedir (Uludağ, 2010: 127: 2016).

Beyitte, “sâlik” terimi, manevî yolculukta olan, arayış içerisinde bulunan kişileri ifade eder. İlk mısradaki, sâliklerin “Küntü Kenz” sırrına (Allah'ın gizli hazinesi sırrına) mahrem kılındığı belirtilir. Bu, sâliklerin manevî yolculuklarında derin ve ilahi sırlara erişebileceklerini anlatır. İkinci mısradaki ise, şeyhin (manevî rehberin), ilahi sırları hemen açığa çıkardığı ifade edilir. Bu, sâliklerin rehberleri aracılığıyla manevî bilgeliğe ve derin sırlara ulaşabileceklerini vurgular. Beyit, manevî rehberliğin ve sâliklerin bu yoldaki önemini ve değerini ifade eder:

Küntü kenz esrârına mahrem kılur **sâlikleri**

Keşf ider sırrı hâyıktan hemân ‘irfanı şeyh (G. 51/3)

(Sâlikleri, “Küntü Kenz” sırrına mahrem kılar, Şeyh, ilahi sırları hemen açığa çıkarır.)

“Sâlik” terimi, manevî yolculukta olan, arayış içerisinde bulunan kişiler için kullanılır. İlk mısradaki, aşkın edebinin, yani inceliğinin ve nezaketinin, mürşide (manevî rehber) ulaşmak olduğu belirtilir. İkinci mısradaki ise, sâlikin, yani manevî yolculuk yapan kişinin, uyarı ve rehberlik sayesinde derin sırlarla mahrem kılındığı ifade edilir. Bu, sâliklerin mürşidinin rehberliğinde manevî derinliklere ulaşabileceğini ve özel bilgileri

öğrenebileceğini vurgular. Beyit, manevî rehberliğin ve sâliklerin bu yoldaki önemini ve değerini anlatır:

Aşkun edebi Sabrî bu mürşide ulaşmak

Sâliki kılur sırrına mahrem ile îkâz (G. 121/5)

(Ey Sabrî, aşkın edebi bu mürşide ulaşmak, sâlik, uyarı ile sırrına mahrem kılur.)

Beyitte “sâlik” terimi, manevî yolculukta olan, arayış içerisinde bulunan kişiler için kullanılır. İlk mısradaki Sabrî'ye hitap edilerek, her zaman Allah'a tevekkül etmesi (güvenmesi, dayanması) gerektiği söylenir. Bu, manevî yolculukta Allah'a olan güvenin önemini vurgular. İkinci mısradaki ise, dünyayı terk etmek (dünyevi zevklerden ve maddi bağlardan uzak durmak) için sâlik olması gerektiği belirtilir. Bu, manevî yolculukta olan kişinin dünyaya bağımlılığını bırakması ve manevî olgunluğa erişmek için çaba göstermesi gerektiğini ifade eder. Beyit, tevekkül ve dünyevi bağlardan arınmanın manevî yoldaki önemini vurgular:

Cânib-i Hakk'a tevekkül kıl yûri Sabrî müdâm

Terk-i dünyâ için aslâ sen de **sâlik** itmedün (G. 161/5)

(Ey Sabrî, her zaman Allah'a tevekkül et. Asla dünyayı terk etmek için sen de sâlik olmadın.)

3.6.10. Sufi

“Sufi”, Arapça'da “sûf” ve “aba giyen” anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2016, s. 322). İlk Sufiler, Hint-İran dinleri ve Hristiyanlık etkisi altında, İslamiyet'te bulunmayan katı bir zahitlik anlayışını benimsemişler ve vahdet-i vücud anlayışı etrafında bir araya gelmişlerdir. Zamanla, “zahit” kelimesinin karşılığı olarak “sofu” terimi kullanılmaya başlanmıştır. Sufiler ile âlimler arasında da bir zıtlık söz konusudur; âlimler, Allah Teâlâ'ya akıl yoluyla ulaşılabilirliğini savunurken, Sufiler gönül ve aşk aracılığıyla bu ulaşımın mümkün olduğunu ifade etmektedir (Pala, 2016: 408).

Sûfi kelimesi, tasavvuf yolunda olan, manevî bir arayış içinde bulunan kişiyi ifade eder. İlk mısradaki sûfiye, zahidin (dindar kişinin) dış görünüşünü ve şekilsel özelliklerini bırakması tavsiye edilir. Bu, sûfinin sadece dış görünüme değil, içsel manevî olgunluğa önem vermesi gerektiğini vurgular. İkinci mısradaki ise, insanların sûfiyi gördüğünde onu

evliya (kutsal ve manevî açıdan yüksek mertebede olan kişi) ve vakarlı (ağırbaşlı, saygın) biri olarak değerlendirmeleri gerektiği belirtilir. Beyit, sûfinin manevî derinlik ve olgunluk peşinde olması gerektiğini, dış görünüşün bu manevî duruşu yansıtması gerektiğini ifade eder:

Koyup eşkâlünü zâhid kıyâfâtına ey **sûfî**

Kıyâs etsün görenler evliyâdur hem vakâr tesbîh (G. 48/2)

(Ey sûfî, zahidin kıyafetlerini bırak, görenler seni evliya ve vakarlı biri olarak kıyas etsin.)

Sûfî kelimesi, tasavvuf yolunda olan, manevî bir arayış içerisinde bulunan kişiyi ifade eder. İlk mısrada, camiye giderek birçok zahid (dindar kişi) görebileceğiniz belirtilir. İkinci mısrada ise, her gördüğünüz kişiyi sûfî (derin manevî bilgiye sahip olan kişi) mi sandınız diye sorulur. Burada sûfî ile zahid arasındaki fark vurgulanır. Zahid, daha çok dinî emirleri zahiri (görünürde) uygulayan kişi iken, sûfî, manevî derinliği ve içsel olgunluğu arayan kişidir. Beyit, dış görünüşün yanıltıcı olabileceğini ve gerçek manevî derinliğin her zaman görünürde olmadığını ifade eder:

Câmi’de varup zâhidi çok gördünüz ammâ

Her gördüğünü **sûfî**-i merdâne mi sandun (G. 158/4)

(Camiye gidip zahidleri çok gördünüz, fakat gördüğünüz her kişiyi sûfî mi sandınız?)

İlk mısrada, Sabrî'ye olgunlaşmamış sûfî olmaktan sakınması öğütlenir. Bu, manevî olgunluğa erişmeden sûfî olmaya kalkışmaması gerektiğini vurgular. İkinci mısrada, eğer aşk erbabı (aşkla dolu, tasavvufi yolculukta olan kişi) ise, edebe (ahlaka, nezakete) dikkat etmesi gerektiği belirtilir. Üçüncü mısrada, bir ırmakta ise, denize (daha geniş ve derin manevî bilgilere) doğru akması gerektiği ifade edilir. Son mısrada ise, Mevlâ'nın (Allah'ın) dergâhına dua edildiği belirtilir. Beyit, sûfinin olgunlaşmasının, edebe dikkat etmesinin ve manevî yolculukta doğru yönü bulmasının önemini vurgular:

Ey Sabrî hâm **sûfî** olmakdan sakın

Erbâb-ı ‘aşk isen edebün takın

Irmakda olursan engine akın

Dergâh-ı Mevlâ'ya niyâz kıldum (İ. 184/5)

(Ey Sabrî, olgunlaşmamış sûfî olmaktan sakın. Aşk erbabı isen edebine dikkat et, ırmakta olursan denize doğru ak, Mevlâ'nın dergâhına dua ettim.)

Kişinin sürekli olarak tesbih ve tehlil (Allah'ı anma ve O'nu yüceltme) ile meşgul olduğu belirtilir. İkinci mısradaki ise, bu kişinin yaptığı işlerde sûfiye özgü bir keramet (olağanüstü manevî beceri) görülmediği ifade edilir. Burada sûfinin gerçek manevî derinliği ve yeteneğinin önemine dikkat çekilir. Beyit, sadece dışsal ibadetlerle değil, içsel ve manevî derinlikle de gerçek bir sûfi olunabileceğini vurgular:

Dem-be-dem tesbîh (ü) tehlîl idersün ammâ

Görmedüm bir işünü **sûfî** kerâmetçesine (G. 213/4)

(Her an tesbih ve tehlil edersin, fakat bir işini sûfî kerametçesine görmedim.)

3.6.11. Şeyh

Şeyh, taliplerine rehberlik etme ve onları irşat etme yetkinliğine sahip olan “insan-ı kâmil”dir ve bu yönüyle bir rehberlik rolü üstlenmektedir (Uludağ, 2016: 334).

Beyitte “şeyh” kelimesi, manevî rehber, lider veya öğretmen anlamında kullanılmıştır. İlk mısradaki, gönüle, samimi bir bağlılık ile şeyhin eteğini tutması öğütlenir. Bu, şeyhin manevî rehberliğine ve yol göstericiliğine sıkı sıkıya bağlı kalmanın önemini vurgular. İkinci mısradaki ise, canı gönülden şeyhin kapısında bulunmak, ona hizmet etmek ve onun yolunda yürümek gerektiği ifade edilir. Şeyh, burada manevî olgunluk ve bilgelik kaynağı olarak görülür ve mürid (öğrenci) için yol gösterici ve koruyucu bir rol oynar. Beyit, manevî rehberliğin ve şeyhe olan samimi bağlılığın önemini anlatır:

Ey gönül sıdk-ı hulûs ile tut ol dâmân-ı **şeyh**

Cân-ı dilden kapusunda ol yûri gılmânı **şeyh** (G. 51/1)

(Ey gönül, samimi bir bağlılık ile o şeyhin eteğini tut, canı gönülden onun kapısında ol, yürü ve hizmet et, ey şeyhin kölesi.)

“Şeyh” kelimesi, manevî rehber, lider veya öğretmen anlamında kullanılmıştır. İlk mısradaki, dünyada birçok tarikat pirinin (manevî liderin) bulunduğu belirtilir. Bu, tarikat ve tasavvuf yolunda birçok şeyhin olduğunu vurgular. İkinci mısradaki ise, şairin ve

bağlılarının Şeyh Abdülkadir Geylani'ye olan özel sevgisini ve bağlılığını ifade eder. Şeyh Abdülkadir Geylani, İslam dünyasında büyük saygı gören ve tasavvuf yolunda önemli bir isimdir. Beyit, manevî rehberin özel bir yerini vurgular ve Şeyh Abdülkadir Geylani'ye olan derin bağlılığı dile getirir:

Gerçi pîrân-ı tarikat Sabrîyâ 'âlemde çok

Biz muhibb-i Şeyh 'Abdülkâdir-i Geylânî'yüz (G. 87/7)

(Ey Sabrî, gerçi dünyada tarikat pîrleri çok. Biz, Şeyh Abdülkadir Geylani'nin sevenleriyiz.)

3.6.12. Tâlib

“Talip”, talep eden veya isteyen kişi anlamına gelmektedir. Talip, aynı zamanda istek ve heves; aday olma anlamını da taşır. Matlubu bulmak ve murat edilene ulaşmak amacıyla Allah Teâlâ'yı araştırmak, talip olmanın özüdür. Cüneyd'e göre, “Talep eden bulur”; Şiblî'ye göreyse, “Bulan, arar.” Sülûk yoluna devam etmeye karar veren bir talip, öncelikle yetenekli, hevesli, samimi, azimli ve dürüst olmalıdır. Bu niteliklere sahip olan kişi, bir şeyh veya halifeye bağlanarak sülûk yoluna adım atar. Sülûk, bilgili, tecrübeli, ihlaslı ve yetenekli bir mürşidin rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. Aksi takdirde, talibin bu yolda yalnız ilerlemesi, yolunu şaşırmaya sebep olabilmektedir (Uludağ, 2010: 127).

“Talip” kelimesi, manevî yolda arayış içinde olan, bilgi ve hikmet talep eden kişiler için kullanılmıştır. İlk mısradan, mürşidin (manevî rehberin), dost olarak müritlerini (takipçilerini) irşad edeceği (doğru yola yönlendireceği) belirtilir. Bu, taliplerin manevî rehberlik sayesinde doğru yolu bulacaklarını ifade eder. İkinci mısradan ise, taliplerin, yani manevî arayış içinde olan kişilerin, yeni ihsanlara (manevî lütuflara ve nimetlere) ulaşmak amacıyla geldikleri ifade edilir. Bu, taliplerin manevî yolculuklarında aradıkları derin bilgeliği ve ilahi nimetleri vurgular. Beyit, taliplerin manevî yolda rehberlik ve ilahi lütuflar arayışını ifade eder:

Mürşidüm olup dost bizi irşâd idecekdür

Biz tâlibiyüz gelmişüz ihsâna mücedded (G. 61/4)

(Mürşidim olup dost bizi irşad edecek. Biz talibiz, yeni ihsana ulaşmaya gelmişiz.)

Şairin Hakk'ı (Allah'ı) dilediğini, yani Allah'ı arzuladığını ve dünya nimetlerine talip olmadığını belirtir. Bu, talibin dünyevi arzulardan uzak olduğunu ve manevî hedeflere yöneldiğini ifade eder. İkinci mısra ise, zahid gibi cenneti talep eden biri olmadığını ifade eder. Burada talip, hem dünyadan hem de cennetten ziyade Allah'ın rızasını arayan, daha yüksek manevî gayelere yönelen kişi olarak tanımlanır. Beyit, talibin manevî arayışının yüceliğini ve sadece Allah'ı arzulamanın önemini ifade eder:

Dilerüz Hakk'ı begüm **tâlib**-i dünyâ degülüz

Zâhidâsâ taleb-i cennet-i me' vâ degülüz (G. 96/1)

(Hakk'ı dileriz, biz dünya talibi değiliz, zahid gibi cennet talep eden değiliz.)

Elest meclisinden (Allah ile ruhlar arasındaki ezeli ahit) aşk şarabını içmek istediklerini ifade eder. Bu, talibin manevî aşkı ve Allah'a olan bağlılığı derinden hissettiğini ve bu ilahi aşkı talep ettiğini belirtir. İkinci mısra ise, sakinin (şarap sunan kişinin) kendilerine dünyevi şarap sunmamasını istediğini belirtirler. Burada talipler, dünyevi zevklerden ziyade manevî aşkı talep eden ve arzulayan kişiler olarak tanımlanır. Beyit, talibin manevî aşk ve Allah'a olan bağlılığını ifade eder:

İsterüz câm-ı elestden mey-i aşkı nûşa

Sâkiyâ sunma bize **tâlib**-i sahbâ degülüz (G. 96/2)

(Elest meclisinden aşk şarabını içmek isteriz, saki, bize sunma, biz şarap talibi değiliz.)

Zahidin (dindar kişinin) riyakâr (ikiyüzlü, sahte) ilimle Hakk'ı (Allah'ı) bulamayacağı belirtilir. Bu, manevî yolda samimiyyetin ve içtenliğin önemini vurgular. İkinci mısra ise, dünyayı talep eden kişinin uyarılarla doğru yola gelemeyeceği ifade edilir. Bu, dünyevi arzularla dolu olan kişilerin manevî yola giremeyeceğini ve gerçek talip olamayacağını vurgular. Beyit, taliplerin manevî yolda samimi ve içten olmaları gerektiğini ve dünyevi arzulardan arınmalarının önemini ifade eder:

Hakk'ı bulamaz böyle riyâ 'ilm ile zâhid

Ol **tâlib**-i dünyâ olamaz dem ile ikâz (G. 121/4)

(Böyle riyakâr ilim ile zahid Hakk'ı bulamaz, o dünyayı talep eden doğru yola uyarı ile gelemez.)

Sabrî'nin ayrılığa (hicrana) dayanamayacağı belirtilir. Bu, talibin manevî yolculukta çektiği hasret ve özlemi ifade eder. İkinci mısrada ise, talip olarak vuslatı (kavuşmayı) arzuladığı ifade edilir. Vuslat, burada manevî anlamda Allah'a ya da sevdiğine kavuşmayı temsil eder. Talip, bu kavuşma arzusuyla yanıp tutuşan ve bu uğurda çaba gösteren kişi olarak tanımlanır. Beyit, taliplerin manevî yolculuklarında yaşadıkları hasreti ve kavuşma arzusunu ifade eder:

Bu Sabrî gayr-ı hicrâna tayanmaz

Ki tâlib-i visâl oldum efendüm (G. 187/5)

(Bu Sabrî, ayrılığa dayanamaz çünkü ben vuslatın talibi oldum efendim.)

3.6.13. Zâhit

“Zahit”, Arapça'da “Allah Teâlâ'ya yönelme” ve “başka her şeyi değersiz görme” anlamına gelen “zühd” kökünden türetilmiştir. Bu terim, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına titizlikle bağlı, takva ehli ve dindar bir kişiyi tanımlamaktadır (Demirbağ, 2019: 127)

“Zahit” terimi, klasik Türk edebiyatına gelene kadar farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Başlangıçta olumlu anlamlarda kullanılan “zahit” kelimesi, klasik edebiyat döneminde anlam kaybına uğramıştır (Durmaz, 2008, s.190). Bu durumda, gerçek anlamda “zahit” teriminin, aslında karşıtı gibi görünen “rind” ile özdeşleştiğini söylemek mümkündür. Ancak şairlerin etkisiyle, “zahit” terimi adeta ikiye bölünmüş; diğer kısmı “rind” olarak idealize edilirken, geriye kalan “zahit” kısmı olumsuzluklar içinde hapsedilmiştir. Bu bağlamda, Arap kültüründe takva ehli dindar kişi olarak kabul edilen “zahit”, İran üzerinden de edebiyatımıza ham ve kaba bir “molla” imajı ile aktarılmıştır. (Demirbağ, 2019: 128).

“Zâhid” kelimesi, dış görünüşe ve ritüellere önem veren, dindar kişi anlamında kullanılmıştır. İlk mısrada, zâhidin yaptığı gibi riyakâr (ikiyüzlü, sahte) davranışlardan sakınmanız gerektiği öğütlenir. Bu, manevî yolda samimiyyetin ve içtenliğin önemini vurgular. İkinci mısrada ise, eğer Allah'ı anacaksanız (zikir yapacaksanız), bunu yalnızken yapmanız gerektiği belirtilir. Bu, gösterişten uzak, samimi bir ibadet vurgusudur. Zâhid kelimesi üzerinden, dinin sadece dışsal değil, içsel bir bağlılıkla yaşanması gerektiği ifade edilir:

Zâhid gibi ef'âl-i riyâ işleme zinhâr

Ger eyler isen zikr-i Hudâ kıl yûri tenhâ (G. 9/4)

(Zâhid gibi riyakâr davranışlar yapma sakın, eğer Allah'ı anacaksan bunu yalnızken yap.)

Zâhidin şairi yanlış bir şekilde yabancı biriyle kıyaslamaması gerektiği belirtilir. Bu, zâhidin yüzeysel ve yanlış değerlendirmelerine karşı bir uyarıdır. İkinci mısırda ise, şair, sefaletin ve sefilliğin ne olduğunu çingenelere (burada toplumsal olarak dışlanmış kişiler) sormasını, kendisine sormamasını söyler. Bu, şairin kendi yaşam tarzını ve manevî yolculuğunu savunması anlamına gelir. Zâhid kelimesi üzerinden, dinin sadece dışsal ritüellerle değil, içsel bir samimiyetle yaşanması gerektiği ifade edilir:

Zâhid bizi bîgâne kıyâs eyleme zinhâr

Sefilliği çinganeye sor sorma bana (G. 14/4)

(Zâhid, sakın bizi yabancı biriyle kıyaslama. Sefilliği çinganeye sor, bana sorma.)

Aşk yolundan alıkoyan kişinin sadece kendini beğenmiş bir zâhid olduğu belirtilir. Bu, manevî aşk yolunda engel olarak görülen zâhidin yüzeysel ve kibirli tutumunu eleştirir. İkinci mısırda ise, her birinin kendisini Rufâ'î tarikatının şeyhi olarak gördüğünü, ancak aslında böyle olmadıklarını ifade eder. Rufâ'î tarikatı, tasavvuf yolunda önemli bir yere sahip bir tarikat olup, burada yanlış bir şekilde manevî liderlik taslayanları eleştirir. Beyit, zâhidin kibirli ve yüzeysel yaklaşımını eleştirerek, gerçek manevî derinliğin önemini vurgular:

Bizi men'-i reh-i 'aşk eyler ancak **zâhid**-i hod-bîn

Sanasın her biri şeyh-i Rufâ'î oldılar yâ Rab (G. 24/4)

(Bizi aşk yolundan alıkoyan sadece kendini beğenmiş zâhiddir, her biri şeyh-i Rufâ'î olduklarını zannederler, ey Rabbim.)

Zâhide (dindar kişiye), rindâne (aşıklar ve içkiciler) meclisine katılmaması ve oradan uzak durması söylenir. Bu, zâhidin katı ve ciddi tutumunun bu coşkulu meclise uymayacağı fikrini yansıtır. İkinci mısırda ise, sarhoşların (aşkla kendinden geçmiş olanların) şarap meclisine şakâlet (ağırbaşlılık, ciddiyet) getirmemesi gerektiği belirtilir.

Bu, aşk meclislerinin özgür ve coşkulu doğasını korumanın önemini vurgular. Beyit, zâhidin katı kurallarının manevî aşkın coşkusunu bozabileceğini ifade eder:

Bu meclis-i rindâneye gelme yürü **zâhid**

Bezm-i mey-i üftâdelere virme sakâlet (G. 31/3)

(Ey zâhid, bu rindâne meclisine gelme, yürü, sarhoşların şarap meclisine ağırbaşlılık getirme.)

Zâhidin (dindar kişinin) muhabbetlerin (sevgilerin, dostlukların) kıymetini bilmediği ifade edilir. Bu, zâhidin manevî aşkın ve sevginin derinliğini anlamakta yetersiz olduğunu vurgular. İkinci mısradaki ise, zâhidin her zaman sevgiden şikâyet ettiği belirtilir. Bu, zâhidin katı ve duygusuz tutumunu eleştirir. Beyit, zâhid kelimesi üzerinden, manevî aşkın ve sevginin derinliğinin farkında olmanın önemini ifade eder:

Zâhid ne bilür kadr-i muhabbetleri cânâ

Fi'linden ider dâ'imâ şekvâ-yı muhabbet (G. 37/4)

(Ey can, zâhid muhabbetlerin kıymetini ne bilsin, her zaman sevgiden şikâyet eder.)

3.7. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETLER

Çalışmanın bu bölümünde, şahsiyetler bakımından zengin bir içeriğe sahip olan Sabrî Dîvânı'nda geçen tasavvufî şahsiyetler ele alınmıştır. Bu şahsiyetler alfabetik sırayla Abdulkadir geylânî, İbrahim Edhem, Hacı Bektâş-ı Velî ve Hallâc-ı Mansûr'dur.

3.7.1. Abdulkadir Geylânî

Abdülkâdir-i Geylânî, Kadiriyye tarikatının kurucusu olup hicrî 470 (milâdî 1077) yılında Neyf köyünde dünyaya gelmiştir. Babasını küçük yaşta kaybetmesi üzerine annesi ve dedesi tarafından yetiştirilmiştir. Döneminin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Bağdat'a giderek burada fıkıh, hadis ve edebiyat alanlarında eğitim almıştır. Kısa sürede hem usûl bilgisi hem de mezhep farklılıkları konusunda derin bir ilmî birikim elde etmiştir. Bağdat'taki mutasavvıflarla yakın ilişkiler kurmuş, bu vesileyle Ebu'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs aracılığıyla tasavvuf yoluna intisap etmiştir. Tasavvufî eğitimini Ebu Saîd adındaki mürşidi nezaretinde tamamlayan Geylânî, hocasının uygun gördüğü bir medresede hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilim dallarında dersler vermiştir. Bir

müddet vaaz faaliyetlerinde de bulunan Geylânî, daha sonra bu faaliyetlerine son vererek inzivaya çekilmiş ve nihayet hicrî 561 (milâdî 1165-1166) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Üstüner, 2014: 273)

Beyitte Abdulkadir Geylani, tasavvuf yolunun büyük manevî liderlerinden biri olarak anılır. İlk mısradaki, “Seyyidi” ve “Kadirül Geylan” hitapları, Abdulkadir Geylani'ye duyulan derin saygı ve bağlılığı ifade eder. Geylani, Kadiriyye tarikatının kurucusu olarak bilinir ve İslam tasavvufunda büyük bir manevî rehberdir. Şair, ona imdat çağrısında bulunarak, manevî ve dünyevi sıkıntılardan kurtulmak için yardım ister. İkinci mısradaki ise, “Gavs” kelimesi geçer. Gavs, tasavvuf literatüründe büyük manevî liderler için kullanılan bir unvandır ve sıkıntıya düşenlerin yardımına koşan kişi anlamına gelir. Şair, Abdulkadir Geylani'den, bu sıkıntılı durumdan kendisini azat etmesini ve yardım etmesini diler. Bu beyit, Geylani'nin manevî gücünü ve tasavvuf yolundaki yerini yüceltir:

Yetiş imdâduma yâ Seyyidî yâ **Kâdirü'l-Geylân**

Bu mihnetden beni âzâd kıl bu an meded yâ Gavs (G. 41/3)

(Ey efendim, ey Kadirül Geylan, yardıma yetiş. Bu dertten beni azat et, bu an yardım et, ey Gavs.)

İlk mısradaki, “Kutbu'l-Ma'arif” (bilginin kutbu) ve “Hazret-i Geylani” hitapları, Abdulkadir Geylani'ye duyulan derin saygı ve bağlılığı ifade eder. Geylani, Kadiriyye tarikatının kurucusu olarak bilinir ve İslam tasavvufunda büyük bir manevî rehberdir. Şair, ondan yardım dileyerek, manevî rehberlik ve destek ister. Sabrî'nin, Geylani'den irşad edilmesini (doğru yola yönlendirilmesini) ve ihsanının (lütuf ve yardımlarının) gösterilmesini diler. “Gavs” kelimesi yine geçer ve büyük manevî liderler için kullanılan bir unvandır. Şair, Geylani'nin manevî gücünden ve rehberliğinden fayda umar ve ona dua eder. Beyit, Geylani'nin manevî yolundaki yerini yüceltir ve ondan manevî yardım ve rehberlik talep eder:

Eyâ Kutbu'l-Ma'ârif Hazret-i **Geylânî** kıl himmet

Bu Sabrî bendeni irşâd kıl ihsân meded yâ Gavs (G. 41/5)

(Ey bilginin kutbu Hazret-i Geylani, yardım et. Bu Sabrî'yi irşad et, ihsanını göster, ey Gavs.)

3.7.2. Hacı Bektaş-ı Veli

Asıl adı Muhammed Bektaş olan bu şahsın doğumu ve hayatı hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar, onun Baba İshak'ın halifesi olduğunu belirtirken; diğer kaynaklar I. Murat veya Orhan Bey döneminde yaşadığını ifade etmektedir. Ayrıca, bazı kaynaklarda Horasan'ın Nişabur şehrinde doğduğuna dair bilgiler yer almaktadır. “Makâlât” adlı eserinde hacca dair verdiği bilgiler nedeniyle hacı olduğu düşünülmekte ve tasavvufî kişiliği ile veli sıfatını kazandığı tahmin edilmektedir. Vakıf kayıtları ise onun 690/1291 yılında vefat ettiğini göstermektedir. Tarihlerden ve kaynaklardan elde edilen bilgilere göre, 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı kesindir. Şair, Horasan'da doğup yetişmiş ve irşat faaliyetleri için Anadolu'ya göç etmiştir (Güzel, 2015: 414).

Beyitte “Hacı Bektaş-ı Veli”, tasavvuf yolunun önemli bir şahsiyetidir. İlk mısrada, şair kendisini kalender meşrep (dünya nimetlerine önem vermeyen, derviş tabiatlı) biri olarak tanımlar ve Hacı Bektaş-ı Veli'yi sevdiğini belirtir. Hacı Bektaş-ı Veli, 13. yüzyılda Anadolu'da yaşamış ve Bektaşî tarikatının kurucusu olarak bilinir. O, hoşgörü, insan sevgisi ve birlik mesajlarıyla tanınır. İkinci mısrada ise, şair, tarikat ehline (tasavvuf yolunda olanlara) gönülden yoldaş olduğunu ifade eder. Bu, manevî yolda samimi ve içten bir bağlılığı ve desteği ifade eder. Şair, Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretilerine ve onun tasavvuf yolundaki rehberliğine olan derin sevgisini ve bağlılığını dile getirir:

Kalender meşrebüz cânâ muhibb-i **Hâcî Bektâşuz**

Tarikat ehline cân-ı gönülden biz de yoldaşuz (G. 90/1)

(Ey can, biz kalender meşrebiz. Hacı Bektaş'ın sevenleriyiz. Tarikat ehline gönülden yoldaşız.)

3.7.3. Hallacı Mansur

Künyesi Ebü'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî olan bu şahıs, Hicri 244 yılında İran'ın Fars eyaletine bağlı Beyzâ civarında doğmuştur. Hicri 309 yılında Bağdat'ta darağacına asılarak vefat etmiştir. Babasının mesleği dolayısıyla “Hallâc” unvanıyla anılmıştır. İlk hocaları arasında Sehl b. Abdullah Al-Tusterî ve Amr b. Osman Al-Mekkî bulunmaktadır. Daha sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olmuştur (Uludağ, 1997: 377). Hallâc-ı Mansûr, tasavvuf tarihinin en tanınmış figürlerinden biridir. Bilindiği üzere, “Ene'l-Hak” (Ben Hakk'ım) ifadesini kullanması sebebiyle idam

edilmiştir. Onun düşüncesine göre, dünyalık her şeyden yüz çeviren kişi, yavaş yavaş Allah Teâlâ'ya yaklaşmakta ve sonunda O'nun dostu haline gelmektedir. Nihayetinde, beşerî sıfatlardan arınan bu kişi, Allah Teâlâ'nın kendisine hulûl etmesiyle birlikte, O'nun varlığına ulaşmakta ve böylece Allah olmaktadır (Sunar, 1978: 50)

Beyitte ‘‘Mansur’’ kelimesi, tasavvuf dünyasında büyük bir öneme sahip olan Hallac-ı Mansur'u ifade eder. Hallac-ı Mansur, 10. yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf ve ‘‘En-el Hak’’ (Ben Hakk'ım) sözleriyle ünlüdür. Bu sözleri, Allah ile bütünleşme ve Allah'ın varlığına dair derin bir manevî anlayışı ifade eder. Ancak, bu ifadeleri yüzünden dönemin otoriteleri tarafından yanlış anlaşılmış ve idam edilmiştir. İlk mısradan, Allah için başını ve canını feda edenlere selam verilir. Bu, tasavvuf yolunda fedakârlık yapan ve Allah'a olan bağlılıklarını en yüksek düzeyde gösteren kişilere bir övgüdür. İkinci mısradan ise, darağacında olan Mansur'a her an selam gönderilir. Bu, Hallac-ı Mansur'un tasavvuf yolundaki fedakârlığına ve onun Allah'a olan derin sevgisine bir göndermedir. Mansur, tasavvuf tarihinde büyük bir şehit olarak kabul edilir ve onun hikâyesi, Allah'a olan bağlılığın ve manevî arayışın en yüksek ifadesi olarak anılır:

Esselâ baş u cânundan geçen Allâh için

Esselâ ber-dâr olan **Mansûr'a** her dem esselâ (G. 4/5)

(Selam olsun Allah için başını ve canını feda edenlere, selam olsun darağacında olan Mansur'a her an selam.)

Hallac-ı Mansur, 10. yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olup, tasavvuf literatüründe ‘‘Enel-Hak’’ (Ben Hakk'ım) ifadesiyle tanınır. Bu söz, Allah ile varoluşsal birliği ifade eder ve manevî bir halin ifadesidir. Ancak bu ifade, dönemin otoriteleri tarafından yanlış anlaşılmış ve Hallac-ı Mansur bu sebeple idam edilmiştir. İlk mısradan, bir kimsenin ‘‘Enel-Hak’’ demeden asılıp asılmayacağı sorgulanır. Bu, Hallac-ı Mansur'un idamının arkasındaki sebebi ve bu tür ifadelerin manevî derinliğini anlamayanlar tarafından yargılanmasını eleştirir. İkinci mısradan ise, bir kişinin Mansur gibi darağacına çıkmasının uygun olup olmadığı sorgulanır. Bu da, Hallac-ı Mansur'un manevî yolculuğunun ve onun yaşadığı zulmün büyüklüğünü vurgular. Mansur'un idamı, tasavvuf tarihinde büyük bir dönüm noktasıdır ve onun bu yolda çektiği acılar, tasavvuf ehli tarafından derin bir saygıyla anılır:

Bir kimse enel-hak dimesen sâlb olunur mu?

Mansûr gibi olur mu kişi dâra münâsib (G. 22/3)

(Bir kimse ‘Enel-Hak’ demeden asılır mı? Mansur gibi darağacına münasip olur mu?)

Bu sözleri, Allah ile bütünleşme ve Allah’ın varlığına dair derin bir manevî anlayışı ifade eder. Ancak bu ifadeleri yüzünden dönemin otoriteleri tarafından yanlış anlaşılmış ve idam edilmiştir. İlk mısrada, Muyına binlerce Mansur'un kalbinin asıldığını söyler. Bu, Hallac-ı Mansur'un idamının ve onun gibi manevî yolda olanların çektiği acıların bir sembolüdür. Muy kıl gibi ama daha ince daha zarif bir tüy anlamında kullanılır. İkinci mısrada ise, Muhammed'in (Hz. Muhammed) saçının bir telinin dönecek olması, rüzgarla veya başka sebeble hareket etmesi şairin kalbini titrettiğini vurgulamaktadır. Muhammed'in varlığı ve manevî gücü, tasavvuf yolunda olanlar için büyük bir ilham kaynağıdır. Bu beyit, Hallac-ı Mansur'un manevî yolculuğunun ve Hz. Muhammed'in manevî büyüklüğünün önemini vurgular:

Her Muyına âvîze olur bin dil-i **Mansûr**

Devr olsa eger turre-i gîsû-yı Muhammed (G. 60/2)

(Her teline bin Mansur'un kalbi avize gibi asılır, eğer Muhammed'in saçının bir teli dönecek olsa.)

Beyitte Hallac-ı Mansur, tasavvuf dünyasının önemli bir figürü olarak anılır. İlk mısrada, şairin aşk meydanında (saha-i aşk) gam ordusunu (sipah-i gam) sürdüğünü ifade eder. Bu, şairin aşk yolunda karşılaştığı zorlukları ve acıları aşmak için mücadele ettiğini gösterir. Şair hamdolsun ki aşk ordusuyla Mansur olduklarını ifade eder. Burada ‘‘Mansur’’ kelimesi, hem galip gelmek anlamında kullanılır hem de Hallac-ı Mansur'a bir göndermedir. Hallac-ı Mansur, ‘‘Enel-Hak’’ diyerek Allah ile bütünleşme iddiasında bulunmuş ve bu yüzden idam edilmiştir. Ancak tasavvufi literatürde, bu eylemi onun manevî zaferi olarak kabul edilir. Beyit, aşk yolunda çekilen acıların ve mücadelelerin, sonunda manevî bir zafere dönüşebileceğini vurgular. Şair, Hallac-ı Mansur'un yaşadığı manevî derinliği ve onun bu yolda çektiği acıları kendi durumu ile özdeşleştirir:

Sâha-i ‘aşka sipâh-ı gam-keşîdem Sabrîyâ

Hamdulillah leşker-i ‘aşkumla **Mansûr** olmuşuz (G. 94/5)

*(Ey Sabrî, aşk meydanında gam ordusunu sürdüm, hamdolsun, aşk ordumla
Mansur olduk.)*

3.7.4. İbrahim Edhem

İbrahim Ethem, 8. yüzyılda yaşamış, tanınmış bir İslam büyüğüdür ve Belh Sultanı olarak bilinir. Asıl adı İbrahim bin Edhem olup, tasavvufun önde gelen isimlerinden biridir. Hayatı ve tasavvufa adanışı ile İslam dünyasında büyük saygı görmüştür. Belh Sultanı olarak lüks içinde bir hayat sürerken, bir gece bir ilham alarak tüm dünyevi varlıklarını terk etmiş ve manevî bir yolculuğa çıkmıştır. Bu dönüşüm, onun dünyevi zevklerden vazgeçip, Allah'a ve manevî değerlere olan bağlılığını temsil eder. Rivayetlere göre, bir gece sarayda dinlenirken, çatıda yürüyen bir adamın sesini duyar ve adamı çatıda ne yaptığı konusunda sorgular. Adam, “Develerimi kaybettim, onları arıyorum” der. İbrahim, “Develerini çatıda mı arıyorsun?” diye sorunca, adam “Sen de Allah'ı altın ve süs içinde mi arıyorsun?” yanıtını verir. Bu olay, İbrahim'in hayatında büyük bir dönüm noktası olmuştur. Tasavvufa yönelen İbrahim Ethem, birçok tasavvuf ehliyle görüşmüş ve onların öğretilerini öğrenmiştir. Allah'a duyduğu derin sevgi ve bağlılıkla yaşamış ve bu yolda birçok zahmet ve zorluk çekmiştir. Onun hikâyesi, dünyevi bağlardan arınmanın ve tamamen Allah'a yönelmenin önemini vurgular. İbrahim Ethem'in yaşamı, pek çok sufi tarafından örnek alınmış ve onun öğretileri, tasavvufun temel prensiplerinden biri olarak kabul edilmiştir. İbrahim Ethem, zahiri (görünürde) ibadetlerden çok, içsel arınmaya ve samimiyete önem vermiştir. Onun öğretileri, Allah'a duyulan derin sevgi, tevazu ve dünyevi arzulardan arınmanın önemini vurgular. Bu nedenle, İslam tasavvufunda önemli bir yer tutar ve onun yaşamı, manevî arayışta olanlar için ilham kaynağı olmaya devam eder.

İlk mısrada, aşkın gücünün çoğu insanı İbrahim Ethem gibi derviş yaptığı belirtilir. İbrahim Ethem, Belh Sultanı olarak bilinirken, bir gece aldığı manevî bir ilham ile tüm dünyevi zevkleri ve makamını terk ederek tasavvuf yoluna girmiştir. Onun hikâyesi, dünyevi bağlılıklardan vazgeçmenin ve manevî arayışın önemini vurgular. İkinci mısrada ise, İbrahim Ethem'in dünya seyyahı olduğu ve gurbet köşelerinde dolaştığı ifade edilir. Bu, onun manevî yolculuğunda sürekli olarak kendini arayışını ve ilahi aşkı bulma çabasını anlatır. Beyit, İbrahim Ethem'in yaşamını ve onun örnek alınacak manevî yolculuğunu ifade eder. Aşkın, kişiyi dünyevi bağlardan koparıp manevî bir arayışa sürükleyebileceğini vurgular:

Gör bu ‘aşkı çoğun abdâl ider **Edhemvârî**

Oldı seyyâh-ı cihân kûşe-i gurbet diyerek (G. 143/3)

(Bu aşkı gör, çoğu kişiyi İbrahim Ethem gibi derviş yapar, dünyaya gurbet köşesi diyerek seyyah oldu.)



SONUÇ

Bu çalışma, Osmanlı taşra edebiyatının dikkat çeken isimlerinden biri olan Malatyalı Sabrî'nin *Sabrî Divanı*'nda yer alan şiirleri dinî ve tasavvufî bağlamda inceleyerek, şairin sanat anlayışını, inanç dünyasını ve edebî kimliğini çok yönlü bir biçimde ortaya koymayı hedeflemiştir. Yapılan analizler neticesinde, Sabrî'nin klasik Türk edebiyatı geleneğine bağlı kalarak; Allah, peygamberler, melekler, cennet-cehennem gibi temel İslamî kavramları estetik ve metaforik bir üslupla işlediği görülmüştür. Bununla birlikte vahdet-i vücud, aşk, fenâfillah, riyâzat ve hâl gibi tasavvufî temalar, şiirlerinin ana eksenini oluşturmuş; şairin tasavvufî derinliği ve manevî tecrübesi, divanına güçlü bir biçimde yansımıştır.

Divan Edebiyatının her döneminde olduğu gibi Sabrî'nin eser verdiği dönemde de dinî ve tasavvufî şiirlerin belli bir ağırlığı olmuştur. Bu son dönemin bir başka özelliği de hemen hemen her şairin bir tarıkata mensup olmasıdır. Bu yönden bakıldığında bir tarıkata mensup olduğunu bildiğimiz Sabrî de tasavvufun telmih ve mecazlarından bolca yararlanmıştır.

Sabrî'nin Kadiriyye tarikatına mensubiyeti, şiirlerinde işlediği tasavvufî öğelerin arka planını oluşturarak, onun bireysel inanç dünyasını daha anlaşılır kılmıştır. Şairin Hz. Ali'ye duyduğu sevgi, Ehl-i Beyt'e olan bağlılığı, dört halifeye gösterdiği saygı ve Kur'an-ı Kerim'e yönelik atıfları, yalnızca bireysel bir dinî tutumun değil; aynı zamanda dönemin kültürel ve sosyal dokusunun da şiirsel düzlemde temsil edildiğini göstermektedir. Azrâil gibi meleklerle, kıyamet gününe, peygamberlere ve şefaate dair ifadelerle şair, İslam inancının temel yapı taşlarını güçlü bir dil ve duygusal yoğunlukla aktarmıştır.

Sabrî, Allah Teâlâ'ya karşı derin bir saygı, sevgi ve havf içerisindedir. O'na karşı acziyetini her fırsatta dile getirmiş, ibadetlerinin eksik olduğunu, namazını ihlasla kılamadığını ve günahkâr olduğunu belirtmiştir. Bunun için Esmâ-i hüsnâ ve diğer pek çok isimle O'ndan bağışlanma ve fazlını dilemiş, okuyucularına tövbe etmenin öneminden bahsetmiştir. Şair, şiirlerinde Allah Teâlâ'nın güzel isimleriyle O'nu methetmiş, bu güzel isimlerle O'na hem kendisi hem de başkaları için dua etmiş ve isimlerin kendi hayatı üzerindeki yansımalarına da değinmiştir. Şairin bu bakış açısının yansımalarını divandaki ilk gazellerden itibaren görmek mümkündür. Sabrî, ilk gazeline

besmeleyle başlar ve Allah'a hamd ederek onun kudret ve azametini dile getiririr. Yine aynı gazelde Hz. Peygamber'e, âline ve evladına salat ve selamını ifade eder.

Şairin gönlü tok, kanaatkâr ve dünyaya karşı tok bir mizaca sahip olduğu, divanının pek çok yerinde açıkça görülmektedir. Bu özellikleri, onun dinî ve tasavvufî yönünün şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır. Nitekim şair, şiir yazma yeteneğini Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak görmekte; şiir aracılığıyla övülmeye layık yegâne varlığın yine Allah Teâlâ olduğunu dile getirmektedir.

Sabrî'nin Allah Teâlâ'dan sonra en büyük hürmet ve muhabbetle andığı zat, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (sav)'dir. Şair, onun şefaatine nail olmayı umut ettiğini, onun uğrunda ayaklarının toprağı olmayı arzuladığını söylemiş; ona dil uzatacak kadar ileri gidenlerin ise susturulması gerektiğini güçlü ifadelerle vurgulamıştır. Bir şiirinde "Hândân-ı Mustafa'nun gerçi ben meddâhıyam." diyerek Hz. Peygamber'in methediciisi olduğunu belirten şair, Peygamberimize olan muhabbet ve bağlılığını göstermek adına pek çok şiirin yanında gazelin yazıldığı harfe uygun olarak Ahmed, Muhammed, Mustafa ve Rasulullah redifli şiirler de yazmıştır.

Allah Teâlâ ve Hz. Muhammed (sav)'e olan sevgisini sıkça dile getiren şairin, Hz. Hüseyin'in elim Kerbela vakasına ayrı bir üzüntü ve hüznü duyduğu görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'e olan sevgisini sık sık dile getirmiştir.

Sabrî Divanı'nda, şekil ve muhteva yönüyle klasik divan şairlerine benzer pek çok örnek bulunmaktadır. Bunun yanında Sabrî'nin şiirlerinde öne çıkan unsurlar arasında Ehl-i Beyt sevgisi ile din ve tasavvuf özellikle belirtilmesi gereken hususlardandır.

Dört halifeden özellikle Hz. Ali İslâm-Türk Edebiyatında ayet ve hadislere telmih edilerek yüceltilmiştir. Sabrî de bu geleneğe uyarak Ali'dür redifli şiirinde ve diğer beyitlerde Hz. Ali'yi övmüştür. Divanda Hz. Ali, Allah'ın aslanı, ilim şehrinin kapısı, Hayber fatihi gibi nitelendirmelerin yanında Hz. Peygamber tarafından kendine verilen Düldül adındaki bineğı ve Zülfikar ismindeki kılıcı ile de anılır.

Hız. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine karşı derin bir sevgisi bulunan Sabrî, divanındaki 20'ye yakın yerde Ehl-i Beyt'in özellikleri, faziletleri, menkıbeleri ve mâruz kaldıkları üzücü olayları konu edinen müstakil manzumelere yer vermiştir. Bu çerçevede Peygamberimizin torunları Hz. Hasan ve Hüseyin, gerek Kerbela hadisesiyle ilgili gerekse de diğer üzücü hadiseler yönüyle çeşitli beyitlerde anılmıştır.

Hız. Hüseyin ile Mehdî arasında yer alan -Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Câferü's-Sâdık, Mûsâ Kâzım, Aliyyü'r-Rıza, Muhammed Takiyyüddin, Ali el-Nakî, Hasanü'l-Askerî, Muhammed Mehdî- sekiz imama da Sabrî, muhabbet ve saygısını yukarıda değinilen özellikle Ehl-i Beyt sevgisini konu alan müstakil şiirlerinde dile getirmiştir. Divanda, Ehl-i Beyt ile On İki İmam'a duyulan yakınlık ve muhabbet hece ile yazılmış şiirlerde de müstakil olarak ele alınmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere şiirlerinde Ehl-i Beyt sevgisine çokça yer veren şair, eserinde yer alan 148 numaralı şiirinde İslâm tarihindeki Hız. Peygamber'den sonra gelen halifelerin kronolojik sıralamasına dikkat çekerek Hız. Ebubekir, Hız. Ömer ve Hız. Osman'a yönelik bakış açısının nasıl olması gerektiğini dile getirmiştir.

Sabrî'nin din ve tasavvuf konusunda oldukça bilgili olduğu görülmüştür. Şiirlerinde dinî ve tasavvufî unsurları *Kur'an-ı Kerim* ve hadisler ışığında ele almış, pek çok yerde iktibas yaparak hadis ve ayetlerden istifade etmiştir. Konuyla ilgili birçok ayet ve hadisten de iktibas yapmıştır. Divanda iktibas yoluyla geçen ifadelere örnek olarak küntü kenz, mûtü en kable temûtü, kâlû-bela, min-ledün, sekâhüm Rabbühüm, nahnü kasemnâ, lâ taknatu, men 'araf, lahmûke lahmî cismûke cismî vb. örnek olarak verilebilir. Bunların yanında irham lenâ, şefiü'l-müznibîn, küllü men aleyha fân, sakâhüm, vemâ-fihâ, alleme'l-esmâ, mâ-zâğ, hâzihî cennetü Adnin, nasrun minallah, fethün garîb, fescüdü, fezkurullâhe, fezkurûnî ezkurküm vb. gibi çeşitli ifadeler de iktibas edilmiştir.

Şiirlerinin genelinde sade bir Türkçe kullanımı göze çarpan Sabrî'nin dile getirilmesi gereken bir diğer özelliği ise divanında mahallî unsurlara ve dil özelliklerine yer vermesidir. Malatya Yeşilyurtlu olan şair, değişik şiirlerinde Malatya ve Yeşilyurt'u öven, tasvir eden şiirler yazmıştır. Şair, Çırmıkdı'yı (Yeşilyurt'u) bağ ve bağçeleri yönüyle İrem bağlarına, Malatya'yı cennete benzetir. Şehrin serin ve tatlı suları ise Hızır'ın (as) içtiği âb-ı hayatı aratmayacak derecededir.

Divanındaki 53 numaralı şiirde lâyh, meşâyh, sarıh, kayıh gibi ifadelerde de görüldüğü üzere şair, yer yer mahalli söyleyişlere de başvurmuştur. Şairin dil ve üslubunun tezahürü açısından divanda geçen bir atasözünü (Yorgun eşeğin çüş -ışlık-canına minnet.) ve kullanım yönüyle bize ilginç gelen iki deymi de (kurda kuzu teslim et-, baltayı taş a vur-) örnek olarak verilebilir.

Divanda, söyün-, düriş-, alda-, sayru- gibi arkaik olarak nitelendirilebilecek ya da ses değişimine uğramış bazı kelimelerin kullanımı da dikkat çekmektedir. Sabrî, şiirlerinde edebî sanatlardan iktibas, telmih, tenasüp ve tezat gibi sanatlara daha çok yer vermiştir.

Sabrî, yukarıda da değinildiği üzere, 17. yüzyıl Türk Edebiyatının önde gelen mutasavvıf şairlerinden biri olan Malatya doğumlu Niyazî-i Mısri'nin bazı şiirlerine de nazireler yazmıştır. Divanda Güft-i Mecâzî ve Tanzir başlıkları ile yer alan nazire şiirlerin Mısri Divanı'ndaki 99 ve 117 numaralı şiirlere yazıldığını söylemek mümkündür. Sabrî, Fuzûlî, Niyazî-i Mısri, Enderunlu Vâsıf, Hayrı, Zihni, Garibi, Rifat Hasan Mansûrî, Lütfî ve Gedâyî gibi şairlerin şiirlerine nazireler yazmıştır.

Sabrî Divanı'nda, beyitleri arasında anlamca münasebet bulunan yani yekahenk diyebileceğimiz örneklere de rastlamak mümkündür. Divandaki 6, 8, 41, 57, 75, 79, 85 ve 133. gazeller bu tarzda yazılmış şiirlere örnek olarak verilebilir.

Şiir yazmayı, mana ipliğine inci dizme olarak gören şair, söz ehli için şiirin bir fesahat meydanı olduğunu belirtir. Güzel şiir yazma hususunda adeta bir dalgıç gibi mana denizlerine daldığını ifade eden şair, şairliği için fasih nitelendirmesinde bulunur.

Malatyalı Sabrî'nin şiirleri, taşra şairi olmasına rağmen divan edebiyatının merkezî kodlarına hâkim bir sanat anlayışını yansıtmaktadır. Aruz ve hece veznini bir arada kullanması, gazel formuna ağırlık vermesi ve alfabetik tertipli divan yapısıyla hem teknik hem biçimsel yönden yüksek bir edebî disipline sahip olduğunu göstermektedir. Şiirlerinde farklı dinî referansları ve yerel unsurları bir araya getirmesi, onun kültürel çeşitliliğe açık, özgün bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Sabrî, klasik şiir geleneğini taşrada sürdüren önemli bir temsilci olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışma ile Malatyalı Sabrî'nin divanında yer alan dinî ve tasavvufî unsurlar detaylı biçimde analiz edilerek, hem şairin bireysel inanç dünyası hem de klasik Türk edebiyatındaki dinî-tasavvufî söylemin taşra edebiyatındaki yansıması gözler önüne serilmiştir. Sabrî'nin eserleri, yalnızca şahsi bir manevî tecrübenin yansıması olarak değil, aynı zamanda Osmanlı toplumunun dinî, kültürel ve entelektüel yapısını da yansıtan kıymetli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışma, gerek klasik Türk edebiyatında dinî ve tasavvufî temaların işlenişi, gerekse taşra şairlerinin

edebî mirasının daha geniş bir perspektifle ele alınması bakımından literatüre önemli katkılar sunmuş; gelecekte yapılacak benzer araştırmalara da sağlam bir zemin oluşturmuştur.



KAYNAKÇA

- Alıcı, M. (2013). “Yezdân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:171.
- Atar, F. (2010). “Şehid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, A. (2017). Şair Tezkirelerine Göre Osmanlının Unvanlı Şehirleri, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, Cilt 3, Sayı 8, 35-56.
- Aydın, A. A. (1969). *İslâm’da İman ve Esasları*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Bayraktaroğlu, T. B. (2018). *Esmâü’l-Hüsna*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Bedir, M. (2010). “Sünnet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otta Yayınları.
- Cilacı, O. (1994). “Dua”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, İstanbul: TDV Yayınları, 529-530
- Çağrııcı, M. (1998). “Hayır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 17, İstanbul: TDV Yayınları, 43-46.
- Çelebi, İ. (2010). “Şeytan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, İstanbul: TDV Yayınları, 99-101.
- Çelik, N. (2001). Fuzûlî’nin Türkçe Divanında Geçen Ayetler ve Yorumları, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 131-148.
- Dalgın, N. (2009). “Secde”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 36, İstanbul: TDV Yayınları, 271-272.
- Demirbağ, Ö. (2019). Dîvân Şiirinden Bugüne “Zâhid”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 7, Sayı 16, 126-134.
- DİA. (1998). “Hâce”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 186-187.
- Dönmez, İ. K. (1995). “Farz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, İstanbul: TDV Yayınları, 316-317.
- Durmaz, G. (2005). Dîvân Şiirinde Rind, *UÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 8, 57-76.
- Durmaz, G. (2008). Kutadgu Bilig’de ve Bağdatlı Rûhî Dîvanı’nda Zâhid, *UÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 9, Sayı 14, 189-216.

- Erbaş, A. (2012). “*Tûbâ*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 41, İstanbul: TDV Yayınları, 184.
- Ertürk, M. (1997). “*Havz-ı Kevser*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 16, İstanbul: TDV Yayınları, 546- 549.
- Erzincan, T. (2020). “*Mihrap*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, Ankara: TDV Yayınları, 30-37.
- Fayda, M. (2007). *Ömer, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Fayda, M. (1994). *Ebu Bekir, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1989). *Ali, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Güç, A. (2002). “*Kurban*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.26, s.433-435.
- Gülseren, Mehmet ve Ahmet Şentürk (1990). *Malatyalı Şairler Antolojisi*. Malatya: Dünya Matbaası.
- Güzel, A. (2015). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1996a). “*Günah*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 14, İstanbul: TDV Yayınları, 278-282.
- Harman, Ö. F. (1996b). “*Hac*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 14, İstanbul: TDV Yayınları, 382-386.
- Harman, Ö. F. (2000). “*İrem*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul: TDV Yayınları, 443.
- Harman, Ö. F. (2013). “*Yahudilik*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 197-201.
- İmam-ı Gazâlî (2005). *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, İstanbul: Feriât Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1997). “*Hadis*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.15, s.27-64.
- Kara, M. (2011). “*Tekke*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40, İstanbul: TDV Yayınları, 368-370.
- Karagöz, İ. (2007). “*Hû*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “*İlâh*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “*Rab*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “*Resul*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “*Setîr/Settâr*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, F. (2015). “*Âhiret*”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Kavruk, H. (2004). *Niyâzî-i Mısrî Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Türkçe Şiirleri*. Malatya:

Malatya Belediyesi Yayınları.

Kavruk, H. ve M. Özer (2006). *Geçmişten Günümüze Malatya Şairleri*. Malatya: Malatya Belediyesi Yayınları.

Kılıç, M. E. (2011). *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Kılıç, Öngören, R. (2011). ‘‘Tarikat’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40, İstanbul: TDV Yayınları, 95-105.

Konevî, S. (2013). *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi (Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna)*, (Tercüme: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.

Kuzubaş, M. (2006). Hadis-i Şeriflerin Divan Şiirindeki Yeri, *Yedi İklim Dergisi*, 127-136.

Küçükaşçı, M. S. (2013). *İslam Ansiklopedisi: Zemzem*, İstanbul: Türk Dili Vakfı Yayınları.

M. E. (2011). *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İstanbul: İnsan.

Onay, A. T. (2021). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Cemal Kurnaz (hızl.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Önkal, A. ve N. Bozkurt (1993). ‘‘Cami’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 45- 46.

Öz, M. (1994). *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.

Öz, M. (2022). ‘‘Kerbelâ’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 25, Ankara: TDV Yayınları. 271-272.

Özafsar, M. E. (2013). *Hadislerle İslam*. İstanbul: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.

Pala, İ. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Pala, İ. (2004). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Sargut, C. (2018). *İslâm, İman, İhsan, İnsan*, Ankara: Nefes Yayınları.

Savran, Ö. (hızl.). (2014). *Malatyalı Sabrî Dîvânı*. Basıma Hazır Proje. Malatya: Malatya Valiliği Yayınları.

Sinanoğlu, M. (1999). ‘‘İbadet’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 19, İstanbul: TDV Yayınları, 233-235.

Sinanoğlu, M. (2000). ‘‘İman’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul: TDV Yayınları, 212-214.

- Sinanoğlu, M. (2002). “Küfür”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 26, Ankara: TDV Yayınları, 533-536.
- Sunar, C. (1978). *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tomar, C. (2010). “Şam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, Ankara: TDV Yayınları, 311-315.
- Topaloğlu, B. (1993a). “Celîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 267-268.
- Topaloğlu, B. (1993b). “Cehennem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 227-233.
- Topaloğlu, B. (1996). “Gafûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul: TDV Yayınları, 286-287.
- Topaloğlu, B. (1998). “Hûri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 387-390.
- Topaloğlu, B. (2007). “Rahmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 34, İstanbul: TDV Yayınları, 415-417.
- Topaloğlu, B. (2012). “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 41, İstanbul: TDV Yayınları, 279-283.
- Topaloğlu, B. ve İ. Çelebi (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM.
- Topaloğlu, B., Y. Ş. Yavuz ve İ. Çelebi (2015). *İslâm’da İman Esasları*, Ankara: DİB.
- Toprak, S. (1997). “Haşır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 16, İstanbul: TDV Yayınları, 416-417.
- Turhan, K. (2000). “İnâyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul: TDV Yayınları, 265-266.
- Tümer, G. (1994). “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, İstanbul: TDV Yayınları, 312-320.
- Türçan, T. (2010). “Şeriat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları, 571-574.
- Türer, O. (2017). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). “Aşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 4, İstanbul: TDV Yayınları, 11-17.

- Uludağ, S. (1996). “*Gaflet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul: TDV Yayınları, 283-284.
- Uludağ, S. (1997). “*Hallâc-ı Mansûr*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 15, İstanbul: TDV Yayınları, 377.
- Uludağ, S. (2010). “*Sülûk*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları, 127-128.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uludağ, S. (2022). “*Kerâmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 25, Ankara: TDV Yayınları, 265-268.
- Uzun, Ş. (2012). 16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*). Selçuk Üniversitesi, SBE.
- Ünver, İsmail (1988). *Büyük Türk Klasikleri*. Cilt 8, İstanbul: Ötüken-Söğüt Yayınları.
- Üstüner, K. (2014). *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yaman, A. (2013). “*Yahya b. Zekerriya*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 270.
- Yaşaroğlu, M. K. (2006). “*Namaz*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, İstanbul: TDV Yayınları, 350-357.
- Yavuz, Y. Ş. (1988). “*Adem*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: TDV Yayınları, 356-357.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). “*Arş*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul: TDV Yayınları, 406-409.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). “*Bâtın*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul: TDV Yayınları, 188-189.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). “*Bezm-i Elest*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, İstanbul: TDV Yayınları, 106-108.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). “*Gilman*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 14, İstanbul: TDV Yayınları, 50.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). “*Kader*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, İstanbul: TDV Yayınları, 58-63.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). “*Kanaat*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, İstanbul: TDV Yayınları, 289-290.

- Yavuz, Y. Ş. (2010). “Şer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları, 539-542.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). “Hakka’l Yakın”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 271-273.
- Yeniterzi, E. (1993). *Divan Şiirinde Na’t*, Ankara: TDV Yayınları.
- Yeniterzi, E. (2010). Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı-)*, Cilt 3, Sayı 15, 301-334.
- Yiğit, İ. (2007). *Osman, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Yurdagür, M. (2006). *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ (Allah’ın İsimleri)*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yurdagür, M. (2011). “Tesbih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40, İstanbul: TDV Yayınları.
- Zavotçu, G. (2018). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.