

T.C.
SİNOP ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI



KÂDİRÎ MUHYİDDİN'İN MANZUM NASİHAT-NÂMESİ'NİN DİNÎ
VE TASAVVUFÎ TAHLİLİ

MELİH EMRE ŞAHİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. OSMAN KUFACI

SİNOP- 2025

TEZ KABUL

Melih Emre ŞAHİN tarafından hazırlanan “**KÂDİRÎ MUHYİDDİN’İN MANZUM NASÎHAT-NÂMESİ’NİN DİNÎ VE TASAVVUFÎ TAHLİLÎ**” başlıklı bu çalışma 13.03.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Doç. Dr. Ahmet AKDAĞ

İmza

Sinop Üniversitesi / Fen Edebiyat Fakültesi

Üye

Doç. Dr. Osman KUFACI

İmza

(Danışman)

Sinop Üniversitesi / Fen Edebiyat Fakültesi

Üye

Doç. Dr. Fatih SONA

İmza

Çankırı Karatekin Üniversitesi / Edebiyat
Fakültesi

Enstitü

Prof. Dr. Hüseyin Turan ARAT

Müdürü

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri ve bilgileri akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Melih Emre ŞAHİN

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KÂDİRÎ MUHYİDDİN'İN MANZUM NASİHAT-NÂMESİ'NİN DİNÎ VE TASAVVUFÎ TAHLİLİ

MELİH EMRE ŞAHİN

SİNOP ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

DANIŞMAN: DOÇ. DR. OSMAN KUFACI

Osmanlı edebiyatı sahasında gerçekleştirilen tahlil çalışmaları, dönemin şairlerini daha iyi anlamaya ve onların duygu ile hayal dünyalarındaki derinliği kavramaya imkân tanımaktadır. Bu çerçevede, Divan edebiyatı, Türk edebiyatı içerisinde özgün ve güçlü bir konuma sahiptir. Altı asrı aşan bir süreçte birçok önemli şair yetiştirmiş, döneminin kültürel ve estetik değerlerini yansıtan nitelikli eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu şairlerden biri de Kâdirî Muhyiddîn'dir. Şairin yaşadığı dönem tam olarak bilinmemekle birlikte, 1626-1630 yılları arasında kaleme aldığı Nasihat-nâme aracılığıyla bu yıllarda hayatta olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu yönüyle, Kâdirî Muhyiddîn'in Divan edebiyatının klasik dönemine yakın bir zaman diliminde yaşadığı söylenebilir.

Bu çalışmada, Kâdirî Muhyiddîn'in manzum biçimde kaleme aldığı Nasihat-nâme adlı eseri, dinî ve tasavvufî bağlamda incelenmiştir. Tez, üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde çalışmanın amacı ve kapsamı açıklanmış; ikinci bölümde eserdeki dinî öğeler analiz edilmiş; üçüncü bölümde ise tasavvufî unsurlar değerlendirilmiştir. Eserde kullanılan dinî ve tasavvufî terimler tespit edilmiş ve bu terimler belirli tematik başlıklar altında sistematik olarak incelenmiştir. Özellikle öğüt ve nasihat içeren ifadeler, eserin temel iletilerini yansıtmaları açısından dikkat çekmektedir. Bu yönüyle çalışma, Nasihat-nâme'nin kavramsal zenginliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: Kâdirî; Nasihat-nâme; Osmanlı, Şiir

Mart 2025, 180 Sayfa

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

RELIGIOUS AND SUFI ANALYSIS OF KÂDIRÎ MUHYİDDÎN’S POETRY

NASÎHAT-NÂME

MELİH EMRE ŞAHİN

SINOP UNIVERSITY GRADUATE EDUCATION INSTITUTE

DEPARTMENT OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

ADVISOR: ASSOCIATE PROFESSOR. DR. OSMAN KUFACI

Analytical studies in the field of Ottoman literature offer valuable insights into the poets of the era, facilitating a deeper understanding of their emotional and imaginative realms. Within this framework, Divan literature occupies a distinctive and prominent place in the history of Turkish literature. Over more than six centuries, it nurtured numerous influential poets and served as a fertile ground for the production of refined literary works that reflect the intellectual and aesthetic sensibilities of their time. One such poet is Kâdirî Muhyiddîn. Although the precise dates of his lifespan remain uncertain, it is confirmed that he was active between 1626 and 1630, based on the composition date of his poetic work Nasîhat-nâme. Therefore, it can be inferred that he lived during a period closely following the classical peak of Divan literature.

This study analyzes Nasîhat-nâme, a didactic poem written by Kâdirî Muhyiddîn, from both religious and Sufi perspectives. The thesis is organized into three chapters: the first outlines the purpose and scope of the study; the second presents an analysis of the religious elements within the text; and the third explores the Sufi concepts embedded in the manuscript. The spiritual and mystical terms employed by the poet have been identified and systematically examined under thematic categories. The frequent use of advisory and moralistic expressions is particularly noteworthy, as they constitute the core message of the text. This research aims to reveal the conceptual richness of Nasîhat-nâme through its religious and Sufi dimensions.

KEYWORDS: Kâdirî Muhyiddîn; Nasîhat-nâme; Ottoman; Poem

March, 180 Page

TEŞEKKÜR

Tez sürecim boyunca ve lisans dönemimde, her başvurumda zamanını ve desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Oğuzhan ŞAHİN'e; bilgi ve tecrübeleriyle bana her aşamada yol gösteren Dr. Öğr. Üyesi Adem ORAKÇI'ya; Arapça ifadelerin çözümünde sürekli desteğini gördüğüm kardeşim Vildan ŞAHİN'e; yüksek lisans eğitimim süresince akademik ve kişisel anlamda yanımda olan, tezimin tamamlanmasında büyük katkı sağlayan sevgili arkadaşım Ferdi KÜÇÜKÇOBAN'a; tez jürimde yer alarak kıymetli görüş ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Fatih SONA ve Doç. Dr. Ahmet AKDAĞ'a; her koşulda maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, başarıya olan inancımı sürekli pekiştiren başta annem ve babam olmak üzere tüm aileme en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, bu çalışmanın her aşamasında rehberliği, bilgi birikimi ve desteğiyle bana yol gösteren danışmanım Doç. Dr. Osman KUFACI'ya en derin şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Melih Emre ŞAHİN

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL	i
ETİK BEYANI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER ve KISALTMALAR DİZİNİ.....	xii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın amaç ve yöntemi	3
1.1.1. Araştırmanın konusu.....	3
1.1.2. Araştırmanın amacı.....	3
1.1.3. Araştırmanın yöntemi	3
1.1.4. Kaynakların değerlendirilmesi.....	4
1.2. <i>Nasîhat-nâme</i> 'den hareketle Muhyiddîn Kâdirî'ye dair bazı tespitler ve hayatı	4
2. <i>NASÎHAT-NÂME</i> 'NİN DİNÎ TAHLİLİ	7
2.1. Allah'ın isim ve sıfatları	7
2.2. Kutsal kitaplar	8
2.2.1. Kur'an-ı Kerim	8
2.2.2. Tevrat	10
2.2.3. Zebur ve İncil.....	11
2.3. Melekler	11
2.3.1. Cebrail.....	11
2.3.2. Azrail	12
2.3.3. İsrail.....	13

2.3.4. Münker Nekir.....	15
2.3.5. Rıdvan.....	15
2.4. İktibaslar	17
2.4.1. Ayet iktibasları.....	17
2.4.2. Hadis İktibasları.....	53
2.4.3. Kelamı Kibarlar	58
2.5. Peygamberler	60
2.5.1. Âdem.....	60
2.5.2. Nuh.....	61
2.5.3. Lokman	62
2.5.4. Hızır	63
2.5.5. Davud.....	64
2.5.6. Süleyman	64
2.5.7. İbrahim.....	65
2.5.8. İsmail	67
2.5.9. Yakup.....	68
2.5.10. Yusuf.....	69
2.5.11. Musa.....	70
2.5.12. Eyyûb	72
2.5.13. Yahya	73
2.5.14. İsa.....	74
2.5.15. Muhammed (s.a.v.)	75
2.6. Sahabe ve Ehl-i Beyt.....	77
2.6.1. Çâr-yâr /çehâr-yâr	77
2.6.2. Ebubekir.....	78
2.6.3. Ömer	79

2.6.4. Osman	80
2.6.5. Ali	81
2.6.6. Hüseyin	82
2.6.7. Hasan	83
2.7. Hz. Muhammed'in yakınları	84
2.7.1. Âmine.....	84
2.7.2. Hamza	85
2.7.3. Fâtıma	86
2.8. İnkârcılar	87
2.8.1. Ebû Cehl	87
2.8.2. Ebû Leheb	88
2.8.3. Mervan	89
2.9. Ahiretle ilgili kavramlar.....	90
2.9.1. Kıyamet.....	90
2.9.2. Âhir Zaman	91
2.10. Cennet ve ilgili kavramlar.....	92
2.10.1. Cennet	92
2.10.2. Hûrî	93
2.10.3. Asel	94
2.10.4. Kevser	95
2.10.5. Tûbâ	96
2.11. Cehennem ve ilgili kavramlar	97
2.11.1. Cehennem	97
2.11.2. Gayyâ	98
2.12. Diğer itikadî kavramlar	99
2.12.1. Şeytan.....	99

2.12.2. Mîrâc	100
2.12.3. Burâk.....	101
2.12.4. Perî	102
2.12.5. Ecel	103
2.12.6. Dîv	104
2.12.7. Kadir Gecesi	105
2.13. Dinle ilgili çeşitli kavramlar	106
2.13.1. İman	106
2.13.2. Mümin.....	107
2.13.3. Küfür.....	108
2.13.4. Kâfir	109
2.13.5. İslam.....	110
2.13.6. Müslüman	111
2.13.7. Büt / Put / Sanem	112
2.13.8. Zünnâr.....	113
2.14. İbadet	113
2.14.1. Namaz ve ilgili kavramlar.....	114
2.14.2. Oruç ve ilgili kavramlar	117
2.14.4. Hac ve ilgili kavramlar	118
2.14.5. Zekât	121
2.14.6. Kurban	122
2.14.7. Helal ve Haram	123
2.14.8. Günah.....	124
2.14.9. Tevbe	125
2.14.10. Sevap.....	127
2.15. Bazı tarihî şahsiyetler.....	128

2.15.1. Havva	128
2.15.2. Meryem	129
2.15.3. Âsaf.....	130
2.15.4. Ashab-ı Kehf.....	130
2.15.5. İskender.....	131
2.15.6. Kârûn	132
2.15.7. Nemrûd	133
2.15.8. Züleyhâ	134
2.16. Deyimler ve Atasözleri	136
3. NASÎHAT-NÂME’NİN TASAVVUFÎ TAHLİLİ.....	139
3.1. Aşk.....	139
3.2. Âşık.....	141
3.3. Tarikatlarla ilgili kavramlar	142
3.3.1. Derviş.....	142
3.3.2. Hırka	143
3.3.3. Mürşid.....	144
3.3.4. Dergâh.....	145
3.4. Tecelli	146
3.5. Zahid	147
3.6. Âşinâ	148
3.7. Gayb.....	149
3.8. Esrâr	150
3.9. Vefâ.....	151
3.10. Hevâ	152
3.11. Fakr	153
3.12. Gayret.....	154

3.13. Feyz.....	155
3.14. Âb-ı Hayât.....	156
3.15. Kâf Dağı, 'Ankâ	157
3.16. Kâlûbelâ, Elest Bezmi.....	158
3.17. Tâc-ı Levlâk, Şâh-ı Levlâk	159
3.18. Mutasavvıf şahsiyetler	161
3.18.1. Abdülkadir Geylani.....	161
3.18.2. Hallâc-ı Mansûr	162
3.18.3. İbrâhîm bin Edhem	163
3.18.4. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî.....	164
3.18.5. Bâyezîd-i Bistâmî	165
3.18.6. Hacı Bektâş-ı Velî.....	166
4. SONUÇ	168
KAYNAKÇA.....	170
ÖZGEÇMİŞ	180

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Simgeler

- ‘ : Ayın
, : Hemze

Kısaltmalar

- Asm.** : Aleyhissalâtu vesselam
bs. : Baskı
C. : Cilt
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hız. : Hazreti
s. : Sayfa numarası
S. : Sayı
vb. : Ve benzeri
yy. : Yüzyıl

1. GİRİŞ

Yaklaşık 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar devam eden ve bu süre zarfında motif motif işlenerek günümüze ulaşan klasik Türk edebiyatı muhtevalı şiir geleneği, zamanla olgunluk düzeyine erişmiştir. Bu şiirleri anlama ve yorumlama çabası, okuyucular açısından hem yorum yeteneğini geliştirme hem de açıklayıcı analizler yapma gerekliliğini beraberinde getirmiştir.

Divan edebiyatına ait eserleri daha iyi kavrayabilmek ve anlamlandırabilmek amacıyla başvuru olan çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Bu yöntemler arasında en önemlilerinden biri tahlil çalışmalarıdır. Tahlil, bir edebî metni derinlemesine inceleme ve çözümleme süreci olarak tanımlanabilir. Diğer bir ifadeyle, divan şairinin ortaya koyduğu eserleri tüm yönleriyle ele alarak yorumlama ve açıklama faaliyetidir. Bu çalışmalar, eserin meydana geldiği dönem ile günümüz arasında bir köprü işlevi görmektedir.

“Tahlil” sözcüğü, Fransızca kökenli olup gündelik dilde sıkça kullanılan “analiz” kavramıyla yakınlık göstermektedir. Edebî bir eserin her bir mısrasını ayrıntılı biçimde inceleyerek eserin iç yapısını ve inceliklerini ortaya koymak, tahlil çalışmalarının temel amaçlarından biridir. Bu noktada, tahlil ve şerh çalışmaları birbirinden ayrılmaktadır. Metin şerhi, tahlile kıyasla sınırları daha belirgin bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Şerh, metinlerde yer alan anlaşılması güç sözcük ve kavramları açıklama süreci olup, şiir incelemesinin en temel aşamasını teşkil etmektedir (Öztürk Doğan, 2022, s. 323). Buna karşılık, tahlil; edebî metni oluştuğu tarihsel, kültürel ve bireysel bağlam içinde ele alarak, şairin ruh hâli ve düşünce dünyasıyla ilişkilendiren daha kapsamlı bir analiz sürecidir (Öztürk Doğan, 2022, s. 310). Bu yönüyle tahlilin, şerhe kıyasla daha geniş bir inceleme alanına sahip olduğu söylenebilir.

Günümüzde Divan edebiyatına yönelik tahlil çalışmalarının sayıca az olduğu alan yazında dikkat çekmektedir. Bu tür çalışmaların kökeni, 20. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Ali Nihat Tarlan’ın *Şeyhi Divanı’nı Tetkik* (2021), Harun Tolasa’nın *Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası* (1973) ve Mehmet Çavuşoğlu’nun *Necati Bey Divanı Tahlili* (2017) başlıklı çalışmaları, bu alandaki öncü örnekler arasında yer almaktadır. Tolasa ve Çavuşoğlu’nun çalışmaları şu başlıklar altında yapılandırılmıştır:

I. Bölüm Din-Tasavvuf

II. Bölüm Cemiyet

III. Bölüm İnsan

IV. Bölüm Tabiat ve Eşya

Bu bağlamda meydana getirilen bazı yüksek lisans tezleri¹ dipnottaki gibidir.

Tahlil çalışmalarında en önemli aşamalardan biri, öncelikle yöntemin belirlenmesidir. Bu yöneme bağlı olarak eser, bir edebî metin olarak ele alınmalı ve ortaya çıktığı dönemin tarihî ve kültürel koşulları dikkate alınarak analiz edilmelidir. Çalışmayı yürüten araştırmacının, değerlendirme sürecinde kişisel yorum ve öznellikten uzak durması, eseri kendi bağlamında değerlendirmesi gerekmektedir. Bu kapsamda, şairin kişiliği, ruh hâli, gündelik yaşamı ve dönemin sosyal-kültürel yapısı ile eserin içerik ve biçim özellikleri ilişkilendirilerek kapsamlı bir analiz gerçekleştirilmelidir. Zira bir edebî eser ne tamamen yazarıyla ne de ortaya çıktığı dönemle bağını kopararak değerlendirilebilir. Aksine hem şairin iç dünyasını hem de dönemin yansımalarını içinde barındıran bir tür ayna işlevi görür.

Bu çerçevede, tarafımızca Kâdirî Muhyiddîn'in *Nasîhat-nâme* adlı eseri üzerine dinî ve tasavvufî bir tahlil çalışması yapılması amaçlanmıştır. Bu çalışmada yer alan alıntılarda, Mehmet Emin Tuğluk'un hazırladığı *17. Yüzyıla Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasîhat-nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)* başlıklı doktora tezindeki Latin harfli transkripsiyonlu metin esas alınmıştır.

¹ Abbasoğulları, G. (2013). *Leyla Hanım Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Açısından Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
Ceviz, Z. (2023). *Sıvaslı Gulâmi Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
Düzcan, N. (2006). *Muhibbî Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Açısından Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
Elik, M. (2015). *Nâilî Divanı'nda Dinî Muhteva*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Eroğlu, E. (2020). *Fennî Divanı'nın Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
Güven, H. F. (1988). *Hayretî Divanı'nda Kozmik Âlem ve Zaman*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Kavaklı, Ş. (2006). *Şeyh Galib Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
Kaya, R. (2006). *Feyzî Divanı'nda Din ve Tasavvuf*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
Öksüzöğlü, M. (2019). *Tecellî Divanı'nda Dinî ve Tasavvufî Muhteva*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
Tatçı, M. (1986). *Hayretî Divanı'nda Din ve Tasavvuf*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Yar, H. (2014). *Halil Nuri Bey Divanı'nda Dinî Edebî Muhteva*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Yıldırım, Y. (2004). *Dinî ve Tasavvufî Yönden Nâbî Divanı'nın Tahlili* (Gazeller Bölümü). (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Eserde yer alan ve konuyla ilgili olduğu tespit edilen beyitler analiz kapsamına dâhil edilmiştir. Bu çalışmanın, klasik Türk edebiyatı literatürüne ve özellikle Divan şiiri tahlili alanına katkı sağlaması hedeflenmiştir.

1.1. Araştırmanın amaç ve yöntemi

1.1.1. Araştırmanın konusu

Bu araştırmanın konusu, 17. yüzyılda yaşadığı bilinen ve klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde eser vermiş olan Kâdirî Muhyiddîn'in *Nasihat-nâme* isimli eserindeki şiirlerinin dinî ve tasavvufî boyutlarıyla incelenmesidir. Çalışmada, şairin bu eserde kullandığı kavramlar, semboller ve temalar dinî ve tasavvufî çerçevede ele alınarak tahlil edilmekte; dönemin düşünsel atmosferiyle ilişkilendirilerek yorumlanmaktadır. Böylece, eserin klasik divan edebiyat içerisindeki yeri hem de Kâdirî Muhyiddîn'in tasavvufî dünya görüşü, metin merkezli bir yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

1.1.2. Araştırmanın amacı

Bu araştırmanın temel amacı, 17. yüzyıl şairlerinden Kâdirî Muhyiddîn'in *Nasihat-nâme* adlı eserinin dinî ve tasavvufî yönlerden tahlil edilerek anlam zenginliğinin ortaya konulması ve bu sayede eserin daha derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

1.1.3. Araştırmanın yöntemi

“*Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinin Dinî ve Tasavvufî Tahlili*” başlıklı bu çalışma; giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Araştırmaya başlamadan önce dinî ve tasavvufî tahlil alanında yapılmış lisansüstü tezler incelenmiş ve çalışma yöntemi bu doğrultuda belirlenmiştir. Eser taranarak dinî ve tasavvufî içerikli beyitler tespit edilmiş, bu beyitler tematik başlıklar altında gruplandırılmıştır.

Giriş bölümünde, öncelikle tahlil yöntemine ve alanyazında bu yöntemle yapılmış çalışmalara yer verilmiş; ardından Kâdirî Muhyiddîn'in hayatına kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde *Nasihat-nâme*'nin dinî, ikinci bölümde ise tasavvufî unsurlar bakımından çözümlemesi yapılmıştır. Çalışma, ulaşılan sonuçların özetlendiği bir sonuç bölümü ve kaynakça ile tamamlanmıştır.

1.1.4. Kaynakların değerlendirilmesi

Araştırmada temel kaynak olarak Mehmet Emin Tuğluk'un hazırladığı *17. Yüzyıla Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)* adlı doktora tezi esas alınmıştır. Kâdirî Muhyiddîn hakkında yapılan diğer önemli çalışmalardan biri de Serap Dağdelen'in 2011 tarihli *Muhyiddîn Kâdirî'nin Nasihat-nâme Adlı Dîvânı: İnceleme-Metin* başlıklı yüksek lisans tezidir. Ancak bu çalışmada, kapsam ve içerik bakımından daha ayrıntılı bulunduğu için Tuğluk'un çalışması tercih edilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn'in hayatına ilişkin bilgiler, Tuğluk'un çalışmasında yeterli düzeyde sunulduğu için, bu araştırmada kısa bir özetle yer verilmiştir. Çalışma boyunca beyit numaraları, Tuğluk'un tezindeki sıralamaya göre verilmiştir. Tahlil aşamasında ise daha önce yapılmış divan şiiri tahlil çalışmaları ile dinî ve tasavvufî içerikli analizlerden yararlanılmıştır.

1.2. Nasihat-nâme'den hareketle Muhyiddîn Kâdirî'ye dair bazı tespitler ve hayatı

Kâdirî Muhyiddîn hakkında ulaşılabilen sınırlı bilgiler, Mehmet Emin Tuğluk'un *17. Yüzyıla Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-nâmesi* adlı doktora tezinde yer almaktadır. Bu nedenle, çalışmada şaire dair kısa ve özlü bilgilere yer verilmesi uygun görülmüştür.

On yedinci yüzyıl şairlerinden olan Kâdirî Muhyiddîn'in hayatına ilişkin bilgilere klasik kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak *Nasihat-nâme* adlı manzum eserinde kendisini "Muhyiddîn" olarak tanıtmaktadır. Kullandığı mahlas ve eserinin adı dikkate alındığında, Abdulkâdir Geylânî tarafından kurulan Kâdirî tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan tek eseri *Nasihat-nâme*'dir. Manzum olarak kaleme alınan bu eserin H. 1035 (M. 1626) yılında yazılmaya başlandığı ve H. 1040 (M. 1630) yılında tamamlandığı, eserde geçen şu beyitten anlaşılmaktadır:

Bin otuz beşde başlandı bu cennet

Temâm bin kırkda bedr oldu bu rahmet (6689)

Farklı nazım şekillerinin yer aldığı bu eserde 11 kaside ve 63 gazel bulunmaktadır. Altı farklı nazım kalıbı kullanılan *Nasihat-nâme*'nin dili, halkın anlayabileceği sadelikte olup konuşma dilinin özelliklerini de yansıtmaktadır (Tuğluk, 2014).

Kütüphane ve katalog taramaları sonucunda şaire dair ek bilgiye ulaşılamamış; ancak Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları arasında yer alan Y. 2636 numaralı nüsha incelendiğinde, bazı yeni tespitlere ulaşılmıştır (Tuğluk, 2018, s. 10). Bu nüshada şairin adı "Muhyü'd-dîn" olarak geçmektedir:

Bu hitâb olduğu dem Âdem'e sen hâzır idün

Kâdirî Muhyü'd-dîn ismin anda kodı Hak sana (6345)

Kâdirî Muhyiddîn'in eğitim durumu hakkında net bilgiler bulunmamaktadır. Ancak aşağıdaki beyitlerde medrese eğitimi almadığını belirtmekte ve kendisini "ümmî" olarak tanımlamaktadır (Tuğluk, 2018, s. 12). Bu ifadelerden hareketle, okuma-yazma bilmediği değil; formel medrese eğitimi almadığı anlaşılmaktadır:

Benim bu nusha makdûr-ı beşer değil durur tahkik

Meger bu vâridât-ı Hak durur iy dil di âmennâ (1366)

Meger sırr-ı Muhammed'dür bu nazmı söyleyen ümmî

Ki zîrâ Mustafâ'dan ders alur kalb-i veled tenhâ (1367)

Şairin Kâdirî tarikatına mensup olduğu ve Abdulkâdir Geylânî'ye bağlılık duyduğu, aşağıdaki beyitlerden açık biçimde anlaşılmaktadır:

Meger ben Şeyh-i 'Abdu'l-kâdir-i Gilânî şeh-bâzem

'Aceb mi kâşif-i esrâr-ı Hak olsam uça uça (1370)

Şeyh-i 'Abdu'l-kâdiridür feyzi Gilân'ım benim

Hakk'a giden yolu sor aransın iy şâh-ı cihân (2811)

Kâdirîyem kadre irdim 'îd-i ekber olmuşam

Gavs-ı a'zam sırriyam Giylân'a oldum âşinâ (5365)

Nasîhat-nâme'de yer alan bazı beyitlerde Kâdirî Muhyiddîn'in Hanefî mezhebine mensup olduğu da ifade edilmektedir. Mezhep büyüklerinden İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye duyduğu bağlılık aşağıdaki beyitlerde dile getirilmektedir (Uzunpostalcı, 1994, s. 143–144):

Begim şer'-i şerîfdür kutbu'l-aktâb

İmâm A'zam durur aktâba aktâb (2470)

Yiter mezhep bana bātında 'aşkun

Ki gerçi mezhebim zâhirde Nu'mân (5064)

Kâdirî Muhyiddîn'in vefat tarihi hakkında herhangi bir kaynakta bilgi bulunmamaktadır. Ancak Nasîhat-nâme'nin telif tarihinin H. 1035–1040 (M. 1626–1630) yılları arasında olduğu dikkate alındığında, bu dönemde hayatta olduğu kesinlik kazanmaktadır (Tuğluk, 2018, s. 10). Şair, eserin sonunda ruhuna Fâtiha okunmasını istemekte ve dua etmektedir:

Bize ihsân ide kim Fâtihâ bir

Îlâhî dü-cihân maksûdını vir (6690)



2. NASÎHAT-NÂME’NİN DİNÎ TAHLİLİ

2.1. Allah’ın isim ve sıfatları

Esmâ-i Hüsnâ’yı oluşturan tüm isimlerin kapsayıcı ve en yüce ifadesi olan “Allah” lafzı, varlığı zorunlu, bütün övgülere layık yegâne yaratıcıyı tanımlar (Topaloğlu, 1989, s. 471–498). Sonsuz kudret sahibi olan bu yüce varlığın, ayetler ve hadislerde geçen isim ve sıfatlarıyla bilinmesi, İslam medeniyetine mensup toplumların edebî ve kültürel yapılarında derin etkiler bırakmıştır. Bu durum, klasik Türk edebiyatında da açık biçimde gözlemlenir. Özellikle Allah’ın varlığı, sıfatları ve kudreti, tevhit ve münacat türleri gibi manzum ve mensur metinlerde sıkça işlenmiş; bu türler şairler tarafından yoğun biçimde tercih edilmiştir (Gündüz, 2018, s. 66).

Bu çerçevede Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Allah’ın çeşitli sıfatlarına yer vermiştir. Bunlardan biri, Allah’ın yoktan var etme (ibda‘) sıfatıdır. Şair, aşağıdaki beyitte bu sığata vurgu yaparak Allah’a kulluk çağrısında bulunmaktadır:

Seni yokdan var iden Allâh’a kulluk eylegil

‘Ucbile şeytâne uyma tevbeye gel tevbeye (5588)

Nasîhat-nâme’de yer alan Allah’a ait isim ve sıfatların bir kısmı, Kur’an-ı Kerîm ve hadislerde bildirilen Esmâ-i Hüsnâ çerçevesinde şekillenmiştir. “Allah” lafzı eserde toplam 999 defa zikredilmektedir. Bu tekrarlar, eserin ana temalarından birinin tevhid ve kulluk bilinci olduğunu göstermektedir. Aşağıda, bu lafzın geçtiğı beyitlerden bazıları beyit numaralarıyla birlikte örneklendirilmiştir: (265), (518), (548), (558), (561), (601), (764), (796), (1164), (1231), (1312), (1349), (1582), (1638), (2064), (2524), (3054), (3142), (3696).

Bunun yanı sıra, Nasîhat-nâme’de Allah’a ait farklı isim ve sıfatlar da yer almakta olup, bazıları şu şekildedir:

Hak (260): Doğru ve gerçek olan.

Sultân (2444): İki cihanın hükümdarı.

Sübhân (7775): Her türlü eksiklikten uzak olan.

Rezzâk (1381): Canlılara rızık veren.

Hallâk (6293): Yoktan var eden.

Kerîm (1931): Cömert, kerem sahibi.

Rahîm (1939): Merhametli ve esirgeyen.

Deyyân (2971): Adaletle hükmeden, karşılığını veren.

Hannân (2970): Şefkatli ve çok merhametli.

Müste‘ân (1539): Yardım istenen.

Ehad (3322): Tek ve bir olan.

Musavvir (7657): Tasvir eden, şekil veren.

Kahhâr (2909): Kahreden, üstün gelen.

Bârî (2925): Her şeyi uygun ölçüde yaratan.

Gaffâr (4772): Bağışlayan.

Settâr (2906): Kusurları örten.

Cebbâr (4784): Kudretiyle her şeyi yöneten.

Rahmân (1978): Tüm varlıklara merhamet eden.

Mennân (2970): Sonsuz nimet ve iyilik veren.

Rabbiye’l-‘alâ (6278): En yüce Rab.

Mevlâ, Hudâ: Hemen her bölümde çokça zikredilen yüce isimlerdir (Topaloğlu, 1993, s. 181–182).

Bu veriler, Kâdirî Muhyiddîn’in eserinde Allah’ın isim ve sıfatlarına özel bir anlam dünyası yüklediğini, klasik Türk edebiyatı içindeki tasavvufî şiir geleneğine bağlı kaldığını ortaya koymaktadır.

2.2. Kutsal kitaplar

2.2.1. Kur’an-ı Kerim

Yüce yaratıcının peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla ilettiği Kur’an-ı Kerim, dört büyük kitaptan sonuncusudur ve “son din” için gönderilmiş ilahi hitap niteliğindedir (Bırışık, 2002, s. 383–388). Kur’an’ın tüm insanlığa rehberlik etmesi amacıyla Hz. Peygamber’e indirilmiş olduğu bilgisi, klasik Türk edebiyatında, özellikle Divan şiirinde de sıkça vurgulanmaktadır.

Tasavvuf, genellikle “nefsin tezkiyesi” ve “ahlakın tasfiyesi” olarak tanımlanmakta olup bu yönüyle peygamberlerin ve onların getirdiği kutsal kitapların ortak amacıyla örtüşmektedir. Kur’an-ı Kerim’e uygun yaşayan bir bireyde kötü ahlaki davranışların bulunmayacağına inanılmaktadır. Hz. Muhammed’in “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” (Yılmaz, 1992, s. 32–33) hadisi, bu anlayışın temel referanslarından biridir. Dolayısıyla tasavvuf yoluna giren kimselerin “ahlâk-ı zemîmeden” uzaklaşacakları kabul edilir. Bu husus, Kur’an ayetlerinde de desteklenmektedir. Örneğin, Cuma Suresi 2. ayette “Kitap ve hikmet ile iki cihanda kurtuluşun yolu ancak ahlâk tezkiyesidir” ifadesiyle; Şems Suresi 10–11. ayetlerde ise “Nefsini habisliklerden arındıran kurtuluşa ermiştir; onu arındırmayan ise ziyana uğramıştır.” denilerek tasavvufî anlayışla paralel bir duruş sergilenmektedir (Sunar, 1966, s. 64–65).

Divan şiirinin ana ilham kaynaklarından biri de Kur’an-ı Kerim’dir. “Mushaf” olarak da anılan bu kutsal kitap, Divan şiirinde kimi zaman sevgilinin yüzü, kaşı, boyu gibi güzellik unsurlarının metaforik temsili olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda, şairler için tefekkür kaynağı ve ahlâkî bir rehberdir (Levend, 1984, s. 101).

Kâdirî Muhyiddîn de Nasîhat-nâme adlı eserinde Kur’an-ı Kerim’e özel bir yer ayırmış; Kur’an’ı bir mürşit ve kurtuluş vesilesi olarak görmüştür. Aşağıdaki beyitlerde bu yaklaşım açıkça ortaya konulmuştur:

Mürşid-i Kur’ân’a uy yollar harâmî korkusu

Seyfî Kur’ân olanun şehâ ola mı korkusu (2710)

Ümmetim Kur’ân’a uyandır benüm

Ümmetim Furkân’a yapşandır benüm (1551)

İlk beyitte Kur’an, karanlık yolların tehlikelerinden korunmak için mürşit kabul edilmekte; ikinci beyitte ise Hz. Peygamber’in ümmetini Kur’an’a uymaya çağıran ifadesine telmihte bulunmaktadır (Furkan Suresi, 25/30–31).

Kur’an lafzı Nasîhat-nâme’de oldukça sık kullanılmıştır. Aşağıda bu kelimenin geçtiği bazı beyitler numaralarıyla birlikte sunulmuştur:

(466), (467), (468), (1598), (1599), (1600), (1605), (1609), (1617), (1623), (1816), (1996), (2042), (2201), (2273), (2812), (3095), (3374), (3377), (3616), (5632), (6768), (6788), (6810), (6848), (6849), (7817)..

Bu beyitlerde Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine uyulması gerektiği, kişiyi doğru amellere yönlendirdiği, bu kitabın kalesine girenin manevî anlamda güçlü olacağı ve şeytanın bu kaleye nüfuz edemeyeceği gibi mesajlar yer almaktadır. Ayrıca Kur'an'ın toplum nezdindeki değerinin her birey tarafından tam olarak kavranamadığı, kimi kişilerin onu hor görmesiyle imansız bir sona maruz kalacakları gibi temalara da yer verilmiştir.

Bu bağlamda Nasihat-nâme, yalnızca bireysel bir öğüt metni değil; aynı zamanda Kur'an merkezli bir ahlâk inşasının şiirsel ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

2.2.2. Tevrat

Museviliğin kutsal kitabı olan Tevrat, dört büyük ilahi kitaptan biri olup Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere gönderilen kutsal kitap olarak zikredilmektedir (Adam, 2012, s. 40–45). Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme adlı eserinde Tevrat'a iki farklı beyitte atıfta bulunmaktadır. Bu atıflar, şairin kutsal metinler hakkındaki kavrayışını ve bu metinleri kavramsal olarak nasıl konumlandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İlk beyitte, dilin işlevi kutsal kitapların mesajlarını aktarma misyonu ile ilişkilendirilmiştir. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an-ı Kerim bu bağlamda “levh” yani vahyin yazılı olduğu kutsal levhalar olarak tasvir edilmiştir. Şair, konuşma organı olan dilin, zamanını bu yüce kitapların içeriğini yansıtarak değerlendirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aşağıdaki beyit bu anlamı yansıtmaktadır:

Lisânun levh-i Tivrât u Zebûr u İncîl ü Furkân'dır

Kalem levh oldu Ahmed mîmdeki ugraşa 'aşk olsun (2880)

İkinci beyitte ise Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda Allah ile konuşmasına ve bu konuşma neticesinde Tevrat'ın ona indirilişine telmihte bulunmaktadır. Şair, bu vahiy sürecini, Kur'an'ın indirilişiyle benzeştirerek ilahi kitaplar arasındaki sürekliliği işaret etmektedir:

İki nutfe içinde vahy olan Kur'ân'ı gördün mi

Tekellüm Tûr'a vahy itse ine Tivrâtı Mûsâ'ya (5632)

Bu beyitlerde, kutsal kitapların metafizik anlam dünyası içerisindeki yeri, klasik şiir dilinin mecaz ve telmih gücüyle ifade edilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in bu yaklaşımı, onun yalnızca Kur'an'a değil, geçmiş ilahi kitaplara da saygı temelinde yaklaşan bir inanç anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

2.2.3. Zebur ve İncil

Dört büyük kitaptan biri olan Zebur, Hz. Davud’a vahyedilen ve dua, hamd ile övgü ifadelerinden oluşan bir kutsal metindir. İçeriğinde helal, haram, farz ve ceza gibi şer’î hükümler bulunmadığı bilinmektedir (Gürkan, 2013, s. 171–173). İncil ise Hristiyanların kutsal kitabı olup Hz. İsa’ya indirilmiştir. Bu kitap, Tevrat’ın aslını tasdik eden bir vahiy olup, Kur’an-ı Kerim tarafından da onaylanmıştır (Güç, 1991, s. 153).

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme adlı eserinde, Zebur ve İncil çoğunlukla aynı beyitlerde anılmış ve kutsal kitaplar arasında kavramsal bir bütünlük kurulmuştur. İlk beyitte Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’an-ı Kerim’in, konuşma organı olan dilin üzerine kaydedilmiş “levhalar” gibi olduğu ifade edilmiştir. Burada, dilin işlevi; kutsal metinlerin sözlü aktarımı ve ilahî mesajların yayılmasıyla ilişkilendirilmiş, bu yönüyle “dil” mecazî olarak vahyin taşıyıcısı olarak betimlenmiştir:

Lisânun levh-i Tevrât u Zebûr u İncîl ü Furkân’dır

Kalem levh oldu Ahmed mîmdeki ugraşa ‘aşk olsun (2880)

İkinci beyitte ise Hz. Muhammed’in, iki cihanın sultanı olan Şâh-ı Kevneyn’in dili ve tercümanı olduğu belirtilmekte; Zebur, İncil ve Furkan (Kur’an) üzerinden bir “devir teorisi” kurulmakta ve tüm bu kutsal kitapların ilahi mesaj bütünlüğü içinde Hz. Muhammed ile birleştiği ima edilmektedir. Bu da İslam tasavvufundaki vahdet-i vücud anlayışıyla örtüşmektedir:

Menem Ahmed dili hem tercümânam Şâh-ı kevneyne

Zebûr İncîl ü Furkân’am meger vahy oldum ‘Îsâ’ya (5628)

Bu beyitlerde, ilahi kitaplar arasında bütünleyici bir anlam ilişkisi kurulmuş, şair hem kelâmî hem de tasavvufî yönüyle kutsal kitaplara yaklaşımını ortaya koymuştur. Kâdirî Muhyiddîn’in bu yaklaşımı, klasik Türk edebiyatı içinde kutsal metinlerin ortak ilahi kökenini ve sürekliliğini vurgulayan bir bakış açısını yansıtmaktadır.

2.3. Melekler

2.3.1. Cebrail

Dört büyük melekten biri olan Cebrâil (Cibrîl), meleklerin en büyüğü ve en üstünüdür. Allah tarafından peygamberlere vahiy iletmekle görevlendirildiği için "vahiy meleği"

olarak da anılmaktadır. Rivayetlerde, Cebrâil'in geniş ve ihtişamlı kanatlara sahip olduğu, Allah'a yakınlığı dolayısıyla meleklerin efendisi olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir (Güftâ, 2004, s. 116).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Cebrâil'in ismine birçok beyitte yer vermiştir. Bu beyitlerde Cebrâil'in vahiy getirme görevi, Hz. Muhammed'e Kur'an ayetlerini ulaştırması, ilahî emirleri taşıması gibi fonksiyonlarına atıfta bulunulmuştur. Aşağıdaki beyitler bu işlevi açıkça yansıtmaktadır:

Ba'zılar dir ol 'Arab Cibrîl idi

Geldi insân sûretinde söyledi (1900)

Gözün nûr âyetin vahy eyler iken didi Cebrâ'îl

Kelâmu'llâh yüzündür yâ Muhammed didüm âmennâ (6223)

Göz semâsından yire Cibrîl ile

Ahmed'e nûr âyetin vahy itdi Hak (5956)

Bu beyitlerde Cebrâil'in insan suretinde görünerek vahiy iletmesi, Allah'ın kelâmını Hz. Muhammed'e taşıması ve semadan yere inerek nûrani ayetleri getirmesi gibi misyonları işlenmektedir. Eserde Cebrâil ismi farklı bağlamlarda birçok kez geçmektedir. Yukarıdaki beyitlere ek olarak Cebrâil'in zikredildiği diğer beyitler şunlardır:

(3837), (4272), (4448), (4622), (4664), (5173), (5392), (5536), (5631), (5668), (5684), (5907), (4611), (4896), (6118), (6180), (6211), (7629)...

Bu beyitlerin büyük kısmında Cebrâil; dört büyük melekten biri olması, arş-ı a'zam önünde secde etmesi, vahiy getirmesi, Allah'ın emirlerini peygamberlere iletmesi, Hz. Peygamber'i Sidretü'l-Müntehâ'ya ulaştırması ve Allah'ın rızasına aykırı davranan kimselere vahiy götürmekten çekinmesi gibi nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Cebrâil, Nasîhat-nâme'de yalnızca bir melek değil, ilahi hakikatin taşıyıcısı, semavi aracılığın sembolü ve manevî yükselişin temsilcisi olarak konumlandırılmıştır.

2.3.2. Azrail

Dört büyük melekten biri olan Azrâil, İslam inancına göre insanın ruhunu bedenden ayırmakla görevli melektir. Kur'an-ı Kerim'de, Secde Suresi 11. ayette kendisinden "melekü'l-mevt" (ölüm meleği) olarak bahsedilmektedir (Kılavuz, 1991, s. 350–351). Rivayetlere göre Allah, yeryüzünden toprak alınması görevini Azrâil'e vermiştir. Azrâil,

yeryüzünün inlemesine ve yalvarmasına rağmen, bu emrin Allah'tan geldiğini bildirerek yeryüzünden toprak almış ve bu olay neticesinde ona ruhları kabzetme (can alma) vazifesi verilmiştir (Şahin, 2024, s. 240).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Azrâil'e dair çeşitli beyitlerde hem dini hem de sembolik anlamlar taşıyan tanımlamalar yapmıştır. Şair, Azrâil'i "ruhları kabzedenden", "bir pençesi Kaf Dağı gibi olan", "şahları tahtında boğazlayan", "akıbetleri harap eden ve evleri viraneye çeviren" bir güç olarak betimlemiştir. Bu temsiller hem ölümün kaçınılmazlığını hem de Azrâil'in ilahi emri icra eden bir aracı olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki beyitlerde bu anlamlar açıkça görülmektedir:

Kış gelse 'Azrâ'îl gibi rûhını yazun kabz ider

Cümle nebâtun varlığı meyyit gibi hep defn ola (4043)

Yâ Rab meger 'Azrâ'îl'ün bir pençesi Kâf Tagı'dur

Şarkile garba hükm iden şâhları tahtında bogar (6489)

İlk beyitte kış mevsimi, doğanın ölümüne benzetilerek Azrâil'in ruhları kabzedenden yönüyle özdeşleştirilmiş; ikinci beyitte ise onun kudreti, efsanevi Kaf Dağı ile simgeleştirilmiş ve en güçlü sultanları dahi tahtlarında ölümle buluşturan bir kudret olarak sunulmuştur.

Azrâil ismi Nasîhat-nâme'de pek çok beyitte anılmıştır. Yukarıda sunulan örneklerin dışında Azrâil'in geçtiği bazı beyit numaraları şunlardır:

(145), (161), (430), (431), (641), (737), (2066), (2098), (2124), (3066), (3103), (3401), (5558), (6479), (6647), (6969), (7032), (7146), (7320)...

Bu beyitlerde Azrâil'in görevini yalnızca Allah'ın emri doğrultusunda yerine getirdiği, ölümün herkes için kaçınılmaz olduğu, dünyaya tutkuyla bağlananların bile bir anda canlarının alınacağı ve bu melekten korku ve hüznle söz edildiği dile getirilmektedir. Bu anlatım biçimiyle Kâdirî Muhyiddîn, ölümün sıradan bir son değil, ilahi düzenin kaçınılmaz bir parçası olduğunu ve bu düzenin en etkili temsilcisinin Azrâil olduğunu vurgulamaktadır.

2.3.3. İsrâfil

Dört büyük melekten biri olan İsrâfil, İslam inancında Allah tarafından sûra üç kez üflemekle görevlendirilmiş melektir. Rivayetlere göre bu görev sırasında sağında Cebrâil,

solunda ise Mikâil bulunacaktır. İsrâfil'in ilk sûru üflemesiyle bütün canlılar ölecek; ikinci üfleyişte ise ölmüş olanlar diriltilecek ve insanlar hesap vermek üzere bir araya getirilecektir (Cebeci, 2001, s. 180–181).

Nasîhat-nâme adlı eserinde Kâdirî Muhyiddîn, İsrâfil ismine birçok beyitte yer vererek sûra üfleme temasını farklı sembolik düzlemlerde işlemiştir. Aşağıda yer alan ilk beyitte, Allah'ın ilmiyle donanmış âlim kişilerin sözlerinin, kalplerde sevinç ve diriliş etkisi uyandırdığı, bu etkinin İsrâfil'in sûra üflemesine benzetildiği görülmektedir. Şair, böylece ilmin canlandırıcı gücünü mecaz yoluyla ifade etmektedir:

'Âlimün her sözüdür bir nefh-i sûr

Kalbe İsrâfil gibi virür sürûr (1909)

İkinci beyitte ise İsrâfil'in sûra üflemesiyle ölümlülerin ölmesi ve ardından tekrar diriltilmesi anlatılmış; şair kendisini hem İsrâfil hem de sûrun kendisi olarak tanımlayarak bu döngüye özdeşleşmiş bir kimlik yüklemiştir:

Gâhî İsrâfil menem hem nefh-i sûr

Gâhî mevtem gâh olur ihyâ menem (4928)

Üçüncü beyitte ise Hz. Muhammed'in sözleri ile Hz. Musa'nın Tûr Dağı'ndaki tecellisi arasında bir benzetme yapılmakta; İsrâfil'in sûra üflemesiyle ölümlülerin diriltilmesi, ilahi hitabın kalbe sirayet eden canlandırıcı etkisiyle ilişkilendirilmektedir:

Hadîsün yâ Muhammed Tûr-ı Mûsâ'ya tecellîdi

Dilün sûrına İsrâfil lebündür yuhyiye 'l-mevtâ (6272)

Nasîhat-nâme'de İsrâfil'in ismi sadece yukarıdaki beyitlerde değil, eserin çeşitli bölümlerinde de geçmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

(781), (4040), (4041), (4042), (4623), (5173), (5685), (6144), (6462), (6598)...

Bu beyitlerde genellikle sûra üflenmesi, çürümüş kemiklerin yeniden diriltilmesi, kıyamet sahnesi, yeniden hayat bulma ve ilahi kudretin tecellisi gibi temalar işlenmiştir. Bu yönüyle İsrâfil, eserde yalnızca ölüm sonrası dirilişin değil, aynı zamanda manevî uyanışın, kalbi diriltmenin ve hakikati duyurmanın sembolü olarak öne çıkmaktadır.

2.3.4. Münker Nekir

İslam inancına göre Münker ve Nekîr, insan vefat ettikten sonra kabre konulduğunda kendisine “Rabbin kim, peygamberin kim, dinin ne?” sorularını soracak olan sorgu melekleridir (Toprak, 2006, s. 14–15). Bu melekler, kişinin ölüm sonrası ilk hesap sürecini başlatan görevliler olarak kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Münker ve Nekîr meleklerine iki beyitte atıfta bulunmuştur. Bu beyitlerde, söz konusu melekler uykunun ölümü simgelediği bağlamda ele alınmış ve kıyamet günü, kabir ve sorgu gibi metafizik kavramlarla ilişkilendirilmiştir. İlk beyitte, uyku mecaz yoluyla ölüm olarak tasvir edilmiş; bu ölümün ardından Münker ve Nekîr’in kabirdeki sorgusu gündeme getirilmiştir. Şair, bu sorunun her an gerçekleşebileceğini hatırlatarak uyanık olunması gerektiğini vurgular:

Uyku hâlinde düşün Münker Nekîr

Kalk uyan bugün kıyâmet günidir (4200)

İkinci beyitte ise ölüm sonrası sürece daha doğrudan bir bakış getirilir. Şair, bedensel varlığını tabuta ve kabre yerleştirilmiş gibi görerek, gönlünü kendi mezarı olarak tanımlar. Bu durumda sorgu meleklerine sırrını açık ettiğini belirtir. “Tövbe” ve “estağfirullah” ifadeleriyle, şairin bu yüzleşmeye hazırlıklı olduğu ve pişmanlık duyduğu anlaşılmaktadır:

Cismimde tenim tâbût kabrim gönül olmuşdum

Münker Nekîr’e râzım estagfiru’llâh tövbe (5559)

Bu iki beyitte Münker ve Nekîr’in sorgulayıcı işlevi; ölüm bilinci, nefis muhasebesi ve ahiret hazırlığı bağlamında değerlendirilmiştir. Şairin kullandığı simgesel ifadeler, klasik Türk edebiyatında sıkça rastlanan “ölümle yüzleşme” ve “kalbi diriltme” temalarıyla doğrudan ilişkilidir. Özellikle gönlün kabir, beden tabut olarak tanımlanması, içsel tefekkürün dış dünyaya yansıması şeklinde yorumlanabilir.

2.3.5. Rıdvân

Rıdvân, İslam inancında Cennet-i Adn’in kapıcısı, bir başka ifadeyle cennetin muhafızı olarak kabul edilen melektir. Kur’an-ı Kerim’de, cennete girecek müminleri karşılayan görevli melek olarak anılmaktadır (Zümer Suresi, 39/73). İslami kaynaklarda ise “cennetin bekçisi” nitelendirmesiyle de yer bulmuştur.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Rıdvân ismini birden fazla beyitte anarak, onu cennet sembolojisi içinde önemli bir figür olarak işlemiştir. Aşağıdaki ilk beyitte, Allah’a kavuşma arzusu (vuslat) dile getirilmiş; bu ilahi yakınlığın bir nefeslik bile kesintiye uğramasına tahammül gösterilemeyeceği ifade edilmiştir. Şair, Allah’tan ayrılmamak uğruna cenneti, hurileri ve Rıdvân’ı dahi istemediğini belirterek, tasavvufi bir aşkınlığın zirve noktasını dile getirmektedir:

İlâhî bir nefes ayrılma benden

Ne cennet bana ne hûrî ne Rıdvân (5060)

İkinci beyitte, Şair Sultan IV. Murad’a hitaben, kulluğun ispatının ibadetle gerçekleşeceğini vurgular. Eğer gerçek bir kul olunmak isteniyorsa, cennetin kapıcısı Rıdvân gibi salih bir yaşam sürülmelidir. Bu ifadeler, kulluğun yalnızca söylemde değil, fiilde de gösterilmesi gerektiğini ortaya koyar:

Şâh-ı ‘âdilsen ‘ubûdiyyetün isbât it Hak’a

‘Âbid isen cennet u Rıdvân’sın iy Sultân Murâd (2713)

Üçüncü beyitte ise iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir müminin, Rıdvân gibi cennet kapısında yüce bir makama erişeceği vurgulanmıştır. Burada Rıdvân, ahlaki sorumluluğun ve ilahi rızaya ulaşmanın bir sembolü olarak işlev görür:

Dimişler emr-i ma’rûf nehy-i münker eyleyen mü’mîn

Sekiz cennet kapısında o Rıdvân devletin buldı (7420)

Nasîhat-nâme’de Rıdvân ismine yukarıda belirtilen beyitlerin yanı sıra birçok beyitte daha yer verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

(1001), (1864), (1894), (2819), (4262), (4926), (5998), (6174), (6316), (6501), (6917), (7390), (7499), (7812), (7899)...

Bu beyitlerin büyük kısmında Rıdvân ismi, cennetle ilişkili metaforlar bağlamında kullanılmış; bazen ilahi ödülün kapıcısı, bazen de Allah’a ulaşmanın sembolik eşiği olarak sunulmuştur. Bu yaklaşım, Kâdirî Muhyiddîn’in tasavvufi şiir dünyasında cenneti bile ilahi aşkın bir alt düzlemi olarak gördüğünü ve asıl amacın Allah’ın rızası olduğunu vurgular.

2.4. İktibaslar

Anlamı pekiştirmek ve şiirsel ifadeye derinlik kazandırmak amacıyla şiire ayet, hadis ya da bu metinlerin parçalarının doğrudan veya dolaylı biçimde dâhil edilmesi sanatına iktibas adı verilmektedir (Dilçin, 2013, s. 465). Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde birçok ayet ve hadis iktibasına yer vermiş; bu yolla hem metnin İslami referans çerçevesini güçlendirmiş hem de didaktik işlevini pekiştirmiştir.

Bu bölümde yer alan örneklemeler hazırlanırken öncelikle Mehmet Yılmaz'ın *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler* adlı çalışmasından yararlanılmış; bu eserde bulunmayan iktibaslara ise diğer ilmî kaynaklardan ulaşılmıştır. İktibas örnekleri sunulurken, ilgili ayet veya hadisin özgün şekli kalın, beyitte geçen uyarlanmış biçimi ise italik olarak gösterilmiştir.

2.4.1. Ayet iktibasları

2.4.1.1. Erinî

A'râf Suresi'nin 143. ayetinde geçen **قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ** (**kāla rabbi erinî enzur ileyk**) ifadesinde yer alan "**erinî**" kelimesi, "Bana görün, bana kendini göster." anlamında kullanılmıştır (Yılmaz, 1992, s. 43). Bu ayet, Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'a yönelttiği bir tecellî talebini ifade eder. Hz. Mûsâ'nın bu isteğine Allah Teâlâ'nın "len terânî" (beni asla göremezsın) şeklinde karşılık verdiği ayet, klasik tasavvuf ve şiir geleneğinde mecazî anlamlarla yorumlanmıştır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayete açık bir göndermede bulunarak, Hz. Mûsâ'nın ilahî cemali görme arzusunu ve bu arzusun Allah tarafından sınırlandırılmasını işlemiştir. Şairin yorumu, tevhid düşüncesi bağlamında kul ile Allah arasındaki mesafenin kudret karşısındaki mutlaklığına işaret eder:

Erinî diyen Mûsâ'ya itdün len-terânîden hitâb

Kime şikâyet eylesin Mûsâ meger senden sana (5723)

Bu beyitte "erinî" ifadesiyle Hz. Mûsâ'nın talebi, "len terânî" hitabıyla ise ilahî cevabın mecazî düzlemde yansıması verilir. Şair, Allah'tan başka hiçbir makama şikâyetle bulunamayacak olan Mûsâ'nın yalnızca Allah'a yönelişini, "senden sana" ifadesiyle vurgulayarak, tecellînin özünde kulun kendi içsel dönüşümünde aranması gerektiğini ima etmektedir.

2.4.1.2. Len terânî

A'râf Sûresi 143. ayette geçen **(kâla len terânî velâkin enzur ile'l-cebeli feinistekarre mekânehu fesevfe terânî)** ifadesinde yer alan "**len terânî**", "Beni sen asla göremezsın." anlamına gelmektedir (Yılmaz, 1992, s. 111). Bu ayet, Hz. Mûsâ'nın Allah'tan cemalini göstermesini talep etmesi üzerine, bu talebin karşılık bulamayacağını; yalnızca dağa bakması durumunda bir tecelliye tanıklık edebileceğini bildiren bir cevabı içermektedir. Ayetin devamında Allah'ın nuru Tur Dağı'na tecelli edince dağın parçalanması ve Hz. Mûsâ'nın bayılması anlatılmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn, bu ilahî olay örgüsünü Nasîhat-nâme'de mecazî ve tasavvufî boyutta ele alır. Aşağıdaki beyitte "len terânî" ifadesine doğrudan gönderme yapılmış; Allah'ın tecellîsinin âşıklara da aynı şekilde dayanılmaz olabileceği vurgulanmıştır. Şair, bu ilahî kudret ve güzelliğin, beşerî aşk algısını aşan bir yakıcılığa sahip olduğunu şiir diliyle işler:

Ernî diyen kullarına men len-terânî diyecek

Bu hod zulüm 'âşıklara itmez tecellin merhabâ (5919)

Beyitte, "ernî" diyen kullar, yani ilahî cemali görmek isteyen âşıklar, ilahî cevabı "len terânî" olarak alacaktır. Şair, bu cevabın ardında yatan hakikati, beşerî zayıflıkla yorumlamaz; aksine tecellînin doğrudan bir "merhabâ" değil, aşkı yakıp kavuran bir sır olduğunu ima eder. Buradaki tecellin merhabâ itmemesi, ilahî kudretin şiddetine ve aşkın yüceliğine yapılan zarif bir telmihtir.

2.4.1.3. Kâlû belâ

A'râf Sûresi 172. ayette yer alan **(elstü birabbikum, kâlû belâ)** ifadesi, Allah'ın ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusunu yönelttiği ve ruhların da "Evet, sen bizim Rabbimizsin." diyerek bu rubûbiyetin farkında olduklarını ifade ettikleri metafizik bir sahneyi anlatır (Yılmaz, 2013, s. 62). Bu sahne, İslam düşüncesinde "Elest bezmi" olarak adlandırılır ve insanların dünya hayatındaki sorumluluklarının bu ilk misak (sözleşme) üzerine kurulu olduğu kabul edilir.

Klasik Türk edebiyatında bu ayete yapılan göndermeler genellikle "**Kâlû belâ**" iktibasıyla ifade edilir. Ruhun ezeli sözünü unutmaması gerektiği fikri, tasavvufî şiirin temel kavramlarından biri haline gelmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn de Nasîhat-nâme’de bu temaya açık bir şekilde yer vermekte, zahirî ibadetle gerçek tevhid anlayışının örtüşmeyebileceğini vurgulayarak; kişinin kalbî bağını, ezelde verilen bu söz ile ilişkilendirmektedir:

Zâhid muvahhid olmadun bu sözlere didükse lâ

Belki elesti 'âleminde dîmedün kâlû belâ (6002)

Beyitte zahidin tevhid iddiası sorgulanmakta, onun bu dünyada “lâ” (hayır) dediği; dolayısıyla elest bezminde “kâlû belâ” ikrarında bulunmamış gibi davranmakta olduğu eleştirilmektedir. Bu söylem, içten olmayan ibadetin, ezeli sadakate ters düştüğü fikrini işler. Kâdirî Muhyiddîn, bu beyitte hem zahid tipolojisini hem de ruhi bağlılığı eleştirel bir bakışla ele almakta, gerçek kulluğun ezeldaki sözleşmeye sadakatle başladığını ima etmektedir.

2.4.1.4. Lein şekertüm le ezîdenneküm

İbrahim Sûresi’nin 7. ayetinde yer alan **وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ (ve iz teazzene rabbukum lein şekertüm le ezîdenneküm)** ifadesi, “Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artırırım.” anlamına gelmektedir (Yılmaz, 1992, s. 110). Bu ayet, Allah’ın kullarına doğrudan hitap ettiği ve şükretmenin ilahi lütufların çoğalmasına vesile olacağını bildirdiği önemli bir mesaj içermektedir. Aynı ayetin devamında ise nankörlük edilmesi hâlinde azabın şiddetli olacağı bildirilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayete iktibas yoluyla gönderme yaparak, şükretmenin sadece bir minnet duygusu değil, aynı zamanda ilahî rızaya ulaşmanın ve nimetin devamlılığını sağlamanın bir vesilesi olduğunu ifade eder. Aşağıdaki beyitte, Kur’an ayetleri aracılığıyla bu ilahi vadin altı çizilmiştir:

Vele’in şekertüm âyâtın oku

Le ezîdenneküm âyâtın oku (1815)

Bu beyitte hem “le in şekertüm” hem de “le ezîdenneküm” ifadeleri doğrudan kullanılmış; her iki satır da ayetin öğüt yapısını tekrarlayan bir yapı içinde verilmiştir. Şair, bu yolla ayetin mesajını hem zahiri düzeyde tekrar etmekte hem de okuyucuya emir kipiyle yönelerek didaktik etkiyi artırmaktadır. “Âyâtın oku” ifadesiyle, hem şükürün Kur’an’ın emirleriyle uyumlu olduğu hem de bu ayetlerin okunarak içselleştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu beyit, iktibasın sadece estetik değil, aynı zamanda öğretici ve yönlendirici bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Kâdirî Muhyiddîn'in ayetle birebir irtibat kurarak anlamı şiir diline aktarması, Nasîhat-nâme'nin edebî olduğu kadar ahlakî bir metin olduğunu da ortaya koyar.

2.4.1.5. Sübhânellezi esrâ

İsrâ Sûresi'nin 1. ayetinde geçen سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا (sübhânellezî esrâ bi abdihi leylâ) ifadesi, “Her türlü kusur, ayıp ve eksiklikten uzak olan O Allah, kulunu geceleyin yürüttü...” şeklinde tercüme edilmektedir (Yılmaz, 1992, s. 147). Bu ayet, Hz. Peygamber'in Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya mucizevi bir yolculuğa çıkartılması anlamına gelen İsrâ hadisesine işaret etmektedir. Ayette geçen sübhânellezî ifadesi, Allah'ın yüceliğini ve her türlü eksiklikten münezzeh oluşunu vurgulayan klasik bir tesbih formülüdür.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayetin ilk kısmına doğrudan atıf yaparak hem Allah'ın birliğini hem de Hz. Peygamber'in yüceliğini vurgular. Aşağıdaki beyitte “tevhîd âyâtı” ifadesiyle Hz. Muhammed'in yüzüne ilahî vahyin mührünün vurulduğu anlatılırken, “sırr-ı sübhâne'l-lezî esrâ” ifadesiyle de onun cemalinin kaynağının ilahî sır olduğu dile getirilir:

Sikke-i yüzine yazmış tevhîd âyâtını Hak

Sırr-ı subhâne'l-lezi esrâ cemâlündür şehâ (6332)

Bu beyitte, sikke-i yüz mecazı Hz. Peygamber'in varlıkla mühürlenmiş ilahi tevhid sırrını temsil ederken, subhâne'l-lezî esrâ ifadesi bu mühürlenmişliğin kaynağının bizzat Allah'ın yüce kudreti olduğunu belirtmektedir. Burada iktibas sadece ayetin lafzını değil, aynı zamanda içerdiği yüceltme ve tenzih anlamlarını da şiirsel bağlama taşımaktadır. Dolayısıyla bu iktibas, Kâdirî Muhyiddîn'in Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi ve saygının yanı sıra, Allah'ın kudretine ve birliğine olan bağlılığını da ifade eden çok katmanlı bir söylem örneğidir.

2.4.1.6. 'Ayne'l-yakîn

Tekâsür Sûresi'nin 7. ayetinde geçen ثُمَّ لَنَرَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (sümme leteravünnehâ 'ayne'l-yakîn) ifadesi, “O (cehennem) mutlaka gözünüzle görür gibi göreceksiniz.” şeklinde tercüme edilmekte olup, burada geçen 'ayne'l-yakîn terimi, “bizzat gözle görme

derecesinde kesin bilgi” anlamını taşımaktadır (Yılmaz, 1992, s. 26). Bu kavram, tasavvufî düşüncede “ilme’l-yakîn” (bilgiyle kesinlik), “‘ayne’l-yakîn” (görerek kesinlik) ve “hakka’l-yakîn” (hakikatin kendisiyle bütünleşerek kesinlik) şeklinde üç aşamalı yakîn anlayışının ortasında yer alır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayete telmihte bulunarak bilgi dereceleri arasında hiyerarşik bir fark ortaya koyar. Aşağıdaki beyitte ‘ayne’l-yakîn düzeyine ulaşamamış olanların, ilme’l-yakîn düzeyinde dahi şüphe taşıyabilecekleri belirtilir. Bu bağlamda şair, görerek elde edilen kesin bilginin, salt teorik bilginin ötesinde bir içsel tecrübe ve yakinî idrak sağladığını vurgular:

‘Ayne’l-yakîne irmeyen ‘ilme’l-yakînde şekdedür

Hakka’l-yakîn ehl-i göze aslâ görünmez mâ-sivâ (4058)

Beyitte geçen “‘ilme’l-yakînde şek” ifadesi, bilgi sahibi olmanın tek başına yakîn (kesinlik) için yeterli olmadığını belirtir. “Hakka’l-yakîn ehl-i göze mâ-sivâ’nın görünmemesi” ise artık o mertebeye ulaşan kimsenin Allah’tan başka hiçbir şeyi görmeyeceği, tüm varlık algısının tevhid ekseninde şekilleneceği fikrini yansıtır. Bu beyitte “‘ayne’l-yakîn” ifadesinin iktibas, ayetin zahirî anlamının ötesine geçerek derin bir tasavvufî tefekkür düzlemine taşınmış; epistemolojik bir mertebe olarak yorumlanmıştır.

2.4.1.7. ‘İlme’l-yakîn

Tekâsür Sûresi’nin 5. ayetinde geçen كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (kellâ lev ta’lemûne ‘ilme’l-yakîn) ifadesi, “Kesin bilgiyle bilseydiniz (durumun farkına varırdınız)” şeklinde tercüme edilmekte olup, burada geçen ‘ilme’l-yakîn ifadesi “kesin edinilmiş bilgi” anlamındadır (Yılmaz, 1992, s. 77). Bu ifade, hakikatin aklî ve ilmî yollarla kavranabileceği mertebeyi temsil eder. Tasavvufî anlayışta ilme’l-yakîn, “görmeden ama yakinle bilme” aşamasıdır ve ‘ayne’l-yakîn ile hakka’l-yakîn derecelerinden önce gelir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu kavramı metaforik bir bağlamda işler. Aşağıdaki beyitte, gündüzde gecenin gizli olduğu, yani bir hakikatin görünen suretlerin ardında saklı bulunduğu fikri öne çıkarılır. Bu gözle görülmeyen ama bilgiyle bilinebilen hakikat, Allah’ın ilmî mutlaklığına (âlem-i gayb) işaret eder. Şair, bu gizli yapıyı fark etmenin ilme’l-yakîn düzeyinde bir şeksiz bilgi olduğuna dikkat çeker:

Gice gündüzde gizli ‘âlem-i gayb

Beyitte “âlem-i gayb” ifadesi, Allah’ın sadece kendisinin mutlak şekilde bildiği, insanın ise ancak vahiy veya sezgiyle ulaşabileceği hakikat alanını temsil eder. Şairin ifadesine göre gündüz, aslında gecenin potansiyelini barındırmakta; yani bir varlık içerisinde karşıtı da gizli şekilde mevcuttur. Bu metafor, varlık-bilinç ilişkisine dair ontolojik bir yorum taşır. Alt mısradaki “bî-şekk ü bî-reyb” (şeksiz ve şüphesiz) ifadesiyle bu bilginin ilme’l-yakîn derecesinde mutlak doğruluğu savunulmaktadır. Bu bağlamda Kâdirî Muhyiddîn’in iktibası, sadece ayetin lafzına değil, onun temsil ettiği bilgi derecesine dair derin bir kavrayışa işaret eder. İktibas, didaktik yönünün yanı sıra sembolik anlatım gücüyle de şiirin tasavvufî derinliğini artırmaktadır.

2.4.1.8. Hakka’l-yakîn

Hâkka Sûresi’nin 51. ayetinde geçen *وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ* (ve **innehu le hakku’l-yakîn**) ifadesi, “Şüphesiz bu (Kur’an) kesin bilginin ta kendisidir.” şeklinde tercüme edilmekte olup, burada geçen **hakka’l-yakîn** ifadesi, “doğruluğundan asla şüphe edilemeyen, bizzat yaşanarak edinilen bilgi” anlamına gelmektedir (Yılmaz, 1992, s. 60). Tasavvufî öğretilerde bu kavram, üç aşamalı yakîn sisteminin son ve en üstün derecesidir; yani artık bilgi ve görme değil, doğrudan “hakikatle özdeşleşme” halidir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu bilgi derecelerini aynı beyit içerisinde karşılaştırmalı olarak işlemiş ve hakka’l-yakîn mertebesine ulaşan kimsenin, artık Allah’tan başka hiçbir şeyi (mâ-sivâ) görmeyeceğini vurgulamıştır. Aşağıdaki beyitte bu çok katmanlı anlatım dikkat çekmektedir:

‘Ayne’l-yakîne irmeyen ‘ilme’l-yakînde şekdedür

Hakka’l-yakîn ehl-i göze aslâ görünmez mâ-sivâ (4058)

İlk mısrada ‘ilme’l-yakîn düzeyinde kalan kimsenin hâlâ şüphe içinde olabileceği belirtilmiş; ‘ayne’l-yakîn düzeyine ulaşamayanların hakikati tam olarak idrak edemeyeceği vurgulanmıştır. İkinci mısrada ise hakka’l-yakîn mertebesine erişenlerin, “mâ-sivâ” (Allah’tan başka her şey) algısını yitirdiği, sadece Hakk’ın zuhurunu müşahade ettiği dile getirilmiştir. Buradaki “ehl-i göze görünmemek” ifadesi, hakikate ermenin bir neticesi olarak dünyevî algının aşılması anlamına gelmektedir. Bu beyitteki iktibas, sadece ayetin lafzını değil, temsil ettiği düşünsel ve metafizik derinliği de yansıtarak, klasik şiirin tasavvufî bilgi anlayışını estetik bir düzeyde işlemiştir.

2.4.1.9. Kâbe kavseyini ev ednâ

Necm Sûresi'nin 9. ayetinde geçen فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (fekâne kâbe kavseyini ev ednâ) ifadesi, "İki yay aralığı kadar veya daha yakın" anlamına gelmekte olup (Yılmaz, 1992, s. 88), Hz. Muhammed'in Mirac gecesinde Allah'a olan yakınlığını anlatmak için kullanılan en yüce mecazlardan biridir. Bu ifade, sadece fiziksel bir yakınlık değil, aynı zamanda ruhsal bir fânîlik ve hakikate mutlak vuslat anlamını da içerir. Tasavvufi düşüncede ise kulun Allah'a olan yakınlık derecelerinden en ileri mertebe olarak kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayete telmihte bulunarak, Hz. Peygamber'in ilahî sırra mazhar oluşunu ve cemalî tecellîye ulaşmasını estetik bir bağlamda işler. Aşağıdaki beyitte bu anlatım belirgin biçimde görülmektedir:

Rumûz-ı kâbe kavseyn üzre kaşın reh-nümâ oldı

Gözün dir sırr-ı ev ednâ benem dir pertev-i Bârî (2902)

İlk mısradaki "kâbe kavseyn üzre" ifadesiyle Hz. Peygamber'in kaşının, kâinatın sırlarına rehber olacak bir işaret olduğu belirtilmekte; ikinci mısradaki ise bu sırra ulaşan gözün, "ev ednâ" (daha da yakın) noktasında hakikati müşahade ettiği ifade edilmektedir. Şair, burada sadece ayetin içeriğine değil, aynı zamanda onun tasavvufî arka planına yaslanarak "benlik" iddiasından sıyrılmış bir "fânîlik içinde varlık" düşüncesini aktarmaktadır. "Benemdir pertev-i Bârî" (Ben, Allah'ın nurunun bir yansımasıyım) söylemi, vahdet-i vücud anlayışının şiirsel bir ifadesi olarak okunabilir. Bu beyitteki iktibas, kâbe kavseyn metaforunu sadece miraç anlatısının bir unsuru olarak değil, ilahî hakikatin sır kapısı olarak sunar. Böylece şiir, semavî bir tefekkürle ilahî yakınlığın lirik bir tasvirine dönüşür.

2.4.1.10. Şakku'l kamer

Kamer Sûresi'nin 1. ayetinde geçen افْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (ikterabeti's-sâ'atü ven şakku'l-kamer) ifadesi, "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı." şeklinde tercüme edilmekte olup (Yılmaz, 1992, s. 148), Hz. Peygamber'in en bilinen mucizelerinden biri olan "ayın yarılmaması" olayına işaret eder. Rivayete göre müşrikler, Hz. Muhammed'den bir mucize göstermesini talep etmiş; bunun üzerine o, işaret parmağıyla ayı ikiye bölmüş, ardından ay tekrar birleşmiştir. Bu olay Kur'an'da açıkça yer almakta ve nübüvvetin delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu mucizeye telmihte bulunurken, "şakku’l-kamer" ifadesini zahiri anlamıyla sınırlı bırakmaz; onu sembolik ve tasavvufî anlam alanına taşır. Aşağıdaki beyitte bu mecaz derinliği açıkça görülmektedir:

Kâbe kavseynün rumûzı kaşların şakka’l-kamer

Sırr-ı ev ednâya iy dil-ber gözündür reh-nümâ (6183)

İlk mısradaki Hz. Peygamber’in kaşları, "kâbe kavseyn" remziyle birlikte anılarak, ayın yarılması mucizesine benzetilir. Kaşların simetrik biçimi ve ortadaki boşluk, ayın ikiye bölünmüş hâlini çağrıştıracak şekilde sembolize edilmiştir. "Şakka’l-kamer" burada hem literal mucizeyi hem de ilahî sırra açılan bir kapının işareti olan simgesel güzelliği temsil eder.

İkinci mısradaki ise bu sırra ulaştıracak olanın, "göz" olduğu belirtilerek sufi gelenekteki göz-nazar-kalp ilişkisine gönderme yapılır. "Sırr-ı ev ednâ"ya, yani Allah’a en yakın noktaya, sadece bu gözün rehberlik edebileceği ima edilir. Böylece ayetin mucizevî yönü ile tasavvufî bir inziva ve vuslat teması birleştirilmiş olur. Bu beyitteki iktibas, yalnızca Kur’an’dan bir alıntı değil, aynı zamanda ilahi hakikatin estetik ve metafizik yansıması olarak klasik şiir formuna dönüştürülmüştür.

2.4.1.11. Muhîti küllü şey

Kur’an-ı Kerim’in Fussilet Sûresi 54. ayetinde yer alan **أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (elâ innehû bi-küllî şey’in muhîti)** ifadesi, "Dikkat edin! O, her şeyi kuşatandır." şeklinde tercüme edilmekte olup, Allah’ın ilmiyle, kudretiyle ve hükmüyle her şeyi ihata ettiğini (kuşattığını) ifade etmektedir (Yılmaz, 1992, s. 97). Bu ayet, Allah’ın varlık âlemi üzerindeki mutlak tasarrufunun ve sınırsız bilgeliğinin delili olarak görülmektedir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayete telmihte bulunarak Allah’ın her şeyi kuşatıcı özelliğini "muhîtu küllü şey" iktibasıyla işler. Şair, ilahî kuşatıcılığın bir "yakîn" düzeyiyle idrak edilmesi hâlinde, bu anlayışın hem fizikî hem metafizik âlemde korku ve ümidin ötesinde bir güven ve teslimiyet duygusu doğuracağını ifade eder:

Bir yakîne ir ki ol kevne muhîti küllü şey

Bir cihân ol ol cihânda olmasın hayfu recâ (6195)

İlk mısradaki "kevne muhîti küllü şey" ifadesi, varlık âlemini ilahî kudretin kuşattığını belirtir. Buradaki "yakîne etmek" ise bu mutlak kuşatıcılığı içselleştirerek idrak etmeyi,

yani ilahî hakikati şeksiz bir şekilde kavramayı temsil eder. İkinci mısradaki bu kavrayışın sonucu olarak, korku (havf) ve ümit (recâ) gibi duyguların da ötesinde, daha yüksek bir tevhid hâline ulaşılabilecek bir hâl olarak yorumlanabilir. Bu beyitteki iktibas, Allah'ın kudretini yalnızca anlatmakla kalmaz; onu tasavvufî bir iç tecrübenin dönüşüm noktasına yerleştirerek, bilgiyle hâlin birleştiği bir yakîn aşamasını sembolize eder.

2.4.1.12. Lâ yezâlû

Tevbe Sûresi'nin 110. ayetinde geçen **لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ (lâ yezâlû bünyânühüm...)** ifadesi, “Onların bina ettikleri yapılar, kalplerinde şüphe olarak kalmaya devam edecektir...” anlamına gelir ve burada geçen lâ yezâlû ifadesi “sürekli olan, devam eden, yok olmayan” manasını taşır (Yılmaz, 1992, s. 108). Bu terim, Allah'ın ebediliğini ve sonsuz varlığını niteleyen Bâkî ismini çağrıştırır niteliktedir. Tasavvufî söylemde “**lâ yezâl**” ifadesi, Allah'ın dışındaki her şeyin yok olacağı, yalnızca Allah'ın bâkî kalacağı düşüncesine temel teşkil eder.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu kavramı şiirsel bir bağlam içinde, vahdet düşüncesine dayalı olarak işler. Aşağıdaki beyitte, Allah'ın ebediliğini sembolize eden şerâb-ı lâ yezâl ile, vahdet mefhumunu ve ilahî aşkı bütünleştiren estetik bir anlatı sunulmuştur:

Tecellî Tûrî'na zülfüñ 'acâ'ip ince yollardur

Şerâb-ı lâ-yezâlû hamr-ı vahdet 'aynun iy sakkâ (6229)

İlk mısradaki geçen “Tecellî Tûrî” ifadesiyle ilahî tecellînin Hz. Mûsâ'ya nüzûl ettiği Tûr Dağı'na işaret edilmekte; burada, sevgilinin zülfünün kıvrımları, bu tecellînin ulaşılmaz ve karmaşık yollarına benzetilmektedir. İkinci mısradaki ise şerâb-ı lâ-yezâl, yani ebedî şarap metaforu üzerinden Allah'ın birliğine (vahdet) ulaşan aydınlanma hâli sembolize edilir. “Hamr-ı vahdet” (vahdet şarabı) ile “ayn” (kaynaktan gelen) ve “sakkâ” (su dağıtan) gibi tasavvufî terimler, Allah'ın ebedî varlığının ruhlara feyiz olarak aktarıldığını ve bunun sadece ilahî aşk ile içilebileceğini ima eder. Bu beyitteki “lâ yezâl” iktibas, Allah'ın ebediliğiyle vahdet-i vücûd anlayışının iç içe geçtiği çok katmanlı bir tasavvufî yoruma dönüşmektedir.

2.4.1.13. Âmennâ vü saddaknâ

Âli İmrân Sûresi'nin 53. ayetinde geçen رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ (**Rabbenâ âmennâ bimâ enzelte vettebe'nâ'r-rasûl**) ifadesinde yer alan “âmennâ” kelimesi, “inandık” anlamına gelir. Kur'an'da çeşitli ayetlerde geçen “saddaknâ” (tasdik ettik) kelimesiyle birlikte kullanıldığında, bu iki kelime iman ve teslimiyetin bütünlüğünü ifade eden “inandık ve tasdik ettik” anlamını taşır (Yılmaz, 1992, s. 22). Bu ifade, özellikle sahabe döneminde Hz. Peygamber'in şahsına ve getirdiği mesaja duyulan güvenin özlü bir ifadesi olarak kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu formülü, Hz. Peygamber'in cemalini gören insanların derhâl iman ettiklerini ve onun mevcudiyeti dışında tüm dünyanın küfürle malul olduğunu vurgulamak için kullanır. Aşağıdaki beyitte bu düşünce oldukça veciz biçimde aktarılmıştır:

Cihân kâfirdi hep yüzün görüp geldiler îmâna

Ne gördi sende bunlar didi âmennâ vü saddaknâ (6237)

Beytin ilk mısrasında, Hz. Peygamber'in nurlu yüzünü görmekle tüm insanlığın iman ettiğinden söz edilir. Burada onun fiziki varlığı, metafizik bir dönüşümün vesilesi olarak sunulur. İkinci mısradaki ise bu ani iman etme hâli, “âmennâ vü saddaknâ” formülüyle açıklanır. Bu formül, aynı zamanda “sorgusuz kabulleniş”in ve ilahî hakikatin doğrudan sezilişinin ifadesidir. Şair burada Hz. Peygamber'in tebliğci yönünden çok, bizzat varlığıyla hakikatin kendisini temessül ettirdiğini ima etmektedir. Bu iktibas, sadece kelime düzeyinde değil, aynı zamanda bir iman refleksi, bir ruhsal uyanış anı olarak şiire yansıtılmış; klasik edebiyatın inanç ve metafizik katmanlarını şiir diliyle birleştiren güçlü bir örnek haline getirilmiştir.

2.4.1.14. Yed-i beyzâ

Kur'an-ı Kerim'in A'râf Sûresi 108. ayetinde geçen وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ (**ve neza'a yedehû fe-izâ hiye beyzâ-u li'n-nâzirîn**) ifadesi, “Elini çıkardı, bir de ne görsünler, bakanlara bembeyaz parlayan bir el” şeklinde tercüme edilmekte olup, Hz. Mûsâ'nın mucizelerinden biri olan **yed-i beyzâ** (beyaz el) mucizesine işaret eder (Yılmaz, 1992, s. 181). Bu mucize, Firavun'a karşı gönderilen ilahî işaretlerden biri olarak Hz. Mûsâ'nın doğruluğunun teyidi niteliğindedir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu mucizeye telmihte bulunurken, nasihatın ve hikmetli sözün etkisini, Hz. Mûsâ’nın elindeki mucizeye benzetir. Aşağıdaki beyitte bu anlam katmanı belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur:

Nasîhat pend idi kârun sözündi âb-ı hayvânî

Kelâmun mu ‘cizâtı oldı Mûsâ’ya yed-i beyzâ (6271)

İlk mısradaki “nasihat ve öğüt” kelimeleri “kârun sözü” ile eşleştirilmiş ve hayat suyu (âb-ı hayvânî) gibi değerlendirilen sözün diriltici etkisine dikkat çekilmiştir. İkinci mısradaki ise bu sözlerin “mucizevi” etkisi vurgulanarak, Hz. Mûsâ’nın “yed-i beyzâ” mucizesine benzetilmiş, böylece kelâmın gücü kutsal bir boyut kazanmıştır. Bu benzetme hem öğüdün gücünü artırır hem de onun bir hakikat taşıyıcısı olduğunu ifade eder. Bu iktibas, klasik şiirde kelâmın/mânânın kudreti ile peygamber mucizesi arasında kurulan ilişkiyi temsil eden tipik bir örnektir. Yalnızca mecazî değil, aynı zamanda dini-simgesel bağlamda derin bir anlam taşır.

2.4.1.15. ‘Alleme’l-esmâ

Bakara Sûresi’nin 31. ayetinde geçen **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** (ve ‘alleme Âdeme’l-esmâe küllehâ) ifadesi, “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 20). Bu ayet, insanın bilgiye mazhar oluşunu ve yaratılıştaki ilahî imtiyazını vurgulayan temel referanslardan biridir. Tasavvufî düşüncede bu “isimler”, sadece zahirî nesnelerin adları değil, aynı zamanda eşyanın hakikatleriyle ilgili bilgiler olarak yorumlanır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayete doğrudan gönderme yaparak, Hz. Âdem’in ilahî bilgiyle donatılmasını ve bu bilginin tecellî kaynağını Allah’ın zat ve sıfatlarıyla ilişkilendirir:

Hazîne itdi zâtına sıfâtun Hazret-i Allâh

Yüzünden zâhir oldı Âdem’e hep ‘alleme’l-esmâ (6275)

İlk mısradaki Allah’ın zatının bir “hazîne” olduğu ve bu zatın sıfatlarıyla birlikte tecellî ettiği ifade edilir. İkinci mısradaki ise bu tecellînin Hz. Âdem’e yöneltilerek “isimlerin öğretilmesi”ne vesile olduğu belirtilir. Böylece ‘alleme’l-esmâ ifadesi, yalnızca bilgi aktarımını değil, ilahî varoluşun insan suretine yansımaları simgeler. "Yüzünden zâhir oldu" ifadesi, tasavvufî anlamda insanın Allah’ın bir tecellî aynası olduğu fikriyle

doğrudan ilişkilidir. Bu beyitteki iktibas, bilgi-hakikat ilişkisinin kökenine dair ilahî temsili aktarırken, insanın yaratılışındaki hikmeti ve ilahî bilgiyle irtibatını klasik şiir estetiği içinde anlatır.

2.4.1.16. Innâ fetahnâ

Fetih Sûresi'nin 1. ayetinde geçen **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا** (**innâ fetahnâ leke fethen mubînâ**) ifadesi, “Şüphesiz Biz sana apaçık bir fetih ihsan ettik.” şeklinde tercüme edilmekte olup (Yılmaz, 1992, s. 78), Hudeybiye Antlaşması sonrasında inen bu ayet hem fiziki bir zaferin hem de manevî bir üstünlüğün ilahî onayı olarak kabul edilir. Ayetin başındaki “**innâ fetahnâ**” ifadesi, sadece bir tarihsel olayı değil, aynı zamanda Allah'ın destek ve yardımını açık bir dille beyan eden Kur'ânî bir temsildir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayeti Sultan IV. Murad'ın kişiliğine ve başarılarına atıfla kullanır. Aşağıdaki beyitte bu bağlam açık biçimde görülmektedir:

Alnına innâ fetahnâ sûresin yazmış İlâh

Tâc-ı kerremnâyı urmuş başına ol pâdişâh (2658)

İlk mısrada geçen “Alnına ‘innâ fetahnâ’ sûresin yazmış İlâh” ifadesi, Sultan Murad'ın zaferlerinin doğrudan ilahî takdirle gerçekleştiği düşüncesini işler. Bu, hükümdarın sadece askerî ya da siyasi bir başarı değil, aynı zamanda Allah katında desteklenmiş bir şahsiyet olduğunu ima eder. İkinci mısrada ise “tâc-ı kerremnâ” Allah'ın onu üstün kıldığı anlamına gelir ki burada da İsrâ Sûresi 70. ayette geçen “ve **lekad kerramnâ**” ifadesine telmih sezilmektedir.

Bu beyitteki “innâ fetahnâ” iktibas, klasik şiirin padişah methiyelerinde sıkça başvurduğu bir anlatım biçimiyle, dünyevî otoritenin meşruiyetini ilahî iradeye dayandırır. Böylece padişah sadece bir lider değil, aynı zamanda Allah tarafından seçilmiş ve desteklenmiş bir kudret timsali olarak yüceltilir.

2.4.1.17. Kerremnâ

İsrâ Sûresi'nin 70. ayetinde geçen **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** (ve **lekad kerremnâ benî Âdeme...**) ifadesi, “Andolsun, Biz Âdemoğlunu şerefli kıldık...” şeklinde tercüme edilmekte olup, Allah'ın insanı üstün bir yaratılışla donattığını ve onu yeryüzünde seçkin bir konuma yerleştirdiğini beyan eder (Yılmaz, 1992, s. 92). Bu ayet, insanın maddî ve manevî

imtiyazlara sahip olarak yaratıldığını, diğer mahlukata karşı ilahî bir değer taşıdığını açıklar.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti “kerremnâ” iktibasıyla şiir diline taşımış; insanın üstünlüğünü hem ilahî takdirle hem de okuyucuya yönelttiği davetle birlikte sunmuştur:

Hak Te’âlâ medh ider insânı kerremnâ yile

Sen de gel insânı medh it Sâni’in ammâ bile (3967)

İlk mısırada “Hak Teâlâ insanoğlunu ‘kerremnâ’ ile methetmiştir.” denilerek doğrudan ayete atıf yapılır. İkinci mısırada ise şair, okuyucuya seslenerek, insanı övmenin aslında yaratıcıyı övmekle eşdeğer olduğunu ifade eder. “Sâni’in ammâ bile” ifadesi, Allah’ın sanatkâr (sânî’) oluşuna ve yaratılmış her şeyde tecellî eden hikmetine işaret eder.

Bu beyitteki iktibas, yalnızca insan merkezli bir bakış açısı sunmakla kalmaz; aynı zamanda Allah’ın yaratma fiilindeki güzelliğe ve onun övgüye layık oluşuna da dikkat çeker. Böylece, “kerremnâ” kelimesi aracılığıyla insanın değerinden yola çıkılarak yaratıcıya yönelen bir tefekkür önerilir.

2.4.1.18. ‘Azîzü zü’ntikam

Âli İmrân Sûresi’nin 4. ayetinde yer alan وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (vallâhu ‘azîzün zü’n-tikâm) ifadesi, “Allah, mutlak güç sahibidir ve intikam sahibidir.” şeklinde tercüme edilmekte olup (Keleş, 2021, s. 72), bu ayet, Allah’ın hem izzet (mutlak kudret) sahibi olduğunu hem de zulme uğrayanların hakkını muhakkak alacağını bildiren ilahî bir temin olarak kabul edilir. ‘Azîz ismi Allah’ın mağlup edilemezliğini, zü’n-tikâm ise O’nun adaletle ceza verici olduğunu ifade eder.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ifadeyi hem bir dua hem de bir uyarı olarak işler. Aşağıdaki beyitte “‘azîzün zü’n-tikâm” iktibası aracılığıyla Allah’a yönelişin gerekliliği ve düşmanın cezalandırılmasının ancak ilahî takdirle mümkün olduğu vurgulanır:

Hakk’a sığın al şehâ her düşmânından intikâm

Düşmânın kahr ide bir gün ol ‘azîzün zü’n-tikâm (2760)

İlk mısırada, şah (yani hükümdar) doğrudan Allah’a yöneltilmekte ve her türlü düşmanlık karşısında O’na sığınması öğütlenmektedir. İkinci mısırada ise Allah’ın intikam alıcı sıfatına telmihle, düşmanın kahra uğrayacağı günün mutlaka geleceği belirtilmektedir. Bu

yapı hem nasihat yönü hem de ilahî adalet beklentisi açısından klasik nasihatname üslubunun tipik bir örneğidir. Bu beyitteki iktibas, ilahî kudretin her türlü dünyevî güçten üstün olduğunu hatırlatır. Aynı zamanda şair, hükümdarlara verilen dünyevî kudretin sınırlarını çizmekte ve adaleti ancak Allah'ın hakkıyla tesis edeceğini vurgulamaktadır.

2.4.1.19. Kulhuvallâh

İhlâs Sûresi'nin 1. ayetinde geçen **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** (**kul huvallâhu ehad**) ifadesi, “De ki: O, Allah'tır; tektir.” şeklinde tercüme edilmekte olup, İslam'ın tevhid ilkesini özlü biçimde ifade eden en temel ayetlerden biridir (Yılmaz, 1992, s. 94). Bu ayet, Allah'ın hiçbir ortağı, benzeri, eşi olmayan mutlak tek varlık olduğunu bildirir. Tasavvufî gelenekte ise bu ayet, varlık birliği (vahdet-i vücûd) anlayışının temel referanslarından biri olarak görülür.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayeti mecazî düzeyde yorumlayarak, kendi tevhid anlayışını “**kul huva'llâh**” ifadesiyle temellendirir:

Sıfâtum Fâtihâ'dur kul huva'llâh oldı isbâtım

Anunçün Kâdirî Hak'la münezzeh nûr-ı eşyâdur (5460)

İlk mısradaki, şair kendi sıfatlarını “Fâtihâ”ya, yani Kur'an'ın açılış sûresine ve temel duasına bağlamakta; “kul huva'llâh” ifadesini ise kendi varlığını ispat eden temel dayanak olarak sunmaktadır. Bu ifade, onun yalnızca fiziki varlıkla değil, ilahî tecellî ve kelâm ile anlam bulduğunu ima eder. İkinci mısradaki ise Kâdirî'nin ilahî nura yönelmiş, Allah ile arınmış bir varlık biçiminde zuhur ettiği belirtilir. Burada geçen “münezzeh nûr-ı eşyâ” tabiri, eşyada yansıyan ilahî nurun insanın içsel saflaşmasıyla nasıl birleştiğini gösterir.

Bu beyitteki “kul huva'llâh” iktibası, Allah'ın birliğine dair bir kalamî delilden ziyade, varlıkla irtibatlı bir tasavvufî şuurun ifadesidir. Tevhid, burada hem ontolojik hem epistemolojik bir hakikat olarak içselleştirilmiş görünür.

2.4.1.20. Lâ havfe

Ahkâf Sûresi'nin 13. ve benzer şekilde birçok ayetinde geçen **لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** (**lâ havfün 'aleyhim ve lâ hum yahzenûn**) ifadesi, “Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.” şeklinde tercüme edilmektedir (Yılmaz, 1992, s. 100). Bu ifade, Allah'a iman eden ve salih amel işleyenlerin hem bu dünyada hem de âhirette ilahî himaye altında olacaklarını bildiren Kur'ânî bir teminattır. Özellikle tasavvufî

yorumlarda “**lâ havfün**” ifadesi, kalpteki huzur ve yakın hâlinin göstergesi olarak kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti, İslam’ın kurtarıcı vasfını betimlemek için kullanır. Aşağıdaki beyitte bu iktibas, bir teşbih (benzetme) yapısı içinde yer alır:

Gir sefîne-i dîne lâ-havfun âyâtın oku

Kavm-i Nûh gibi azarsan garkda nîrân gizlidür (2957)

İlk mısradaki İslam dini bir gemiye benzetilmiştir (sefîne-i dîn). Bu gemiye binen, yani dine sarılan kişi için “lâ havfün” yani korku yoktur denilerek doğrudan Kur’an’a gönderme yapılır. Bu teşbih, Hz. Nûh’un gemisine binip kurtulanlarla, onun uyarılarına kulak tıkayıp helâk olanlar arasındaki farkı hatırlatır. İkinci mısradaki ise, azgınlık eden Hz. Nûh’un kavmi gibi helâk olacağı, dahası azabın (nîrân, yani cehennem ateşinin) suya gizlenmiş olduğu uyarısıyla desteklenir.

Bu beyitteki iktibas, “iman – kurtuluş” ve “inkâr – azap” temalarını açık ve güçlü biçimde işler. Şair, “lâ havfün” iktibasını yalnızca bir ayetin nakli olarak değil, imanî bir güvenlik alanı olarak temsil eder.

2.4.1.21. Lâ şerîk

En’âm Sûresi’nin 163. ayetinde geçen **لَا شَرِيكَ لَهُ** (lâ şerîke leh ve bizâlike umirtü...) ifadesi, “O’nun hiçbir ortağı yoktur; ben de bununla emrolundum.” şeklinde tercüme edilmekte olup, bu ayet tevhid inancının kesinliğini ve Hz. Peygamber’in bu inançla görevlendirildiğini bildirir (Yılmaz, 1992, s. 103). **Lâ şerîk** ifadesi, Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir benzeri veya ortağının olmadığını belirtir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu temel tevhid ilkesini yalnızca nakil yoluyla değil, aynı zamanda kâinatı delil göstererek aklî bir çerçeve içinde ifade eder:

Fikre gelen her tasavvurdan münezzehe lâ-şerîk

Birliğine yir ü gök şâhid bu burhân gizlidür (2972)

İlk mısradaki Allah’ın “fikre gelen her tasavvurdan münezzehe” olduğuna dikkat çekilir. Bu ifade, Allah’ın insan aklının kavrayış sınırlarını aşan bir yücelikte olduğu anlamına gelir. “Lâ şerîk” ifadesi ise bu aşkınlıkla birlikte Allah’ın hiçbir varlıkla ortaklığa girmeyeceğini, ontolojik anlamda biricik olduğunu bildirir. İkinci mısradaki ise yeryüzü ve gökyüzü, Allah’ın birliğine tanıklık eden kevnî deliller olarak gösterilir. “Bu burhân

gizlidir” ifadesiyle Allah’ın birliğine dair delilin her şeyde mevcut olduğu, ancak basiret sahibi gözlerle fark edilebileceği ima edilir. Bu beyitteki “lâ şerîk” iktibas, Allah’ın birliğini hem naklî hem aklî düzlemde savunarak, klasik şiirdeki tevhid temalı beyitlerin önemli örneklerinden birini sunar.

2.4.1.22. Rabbü’l ‘âlemîn

Fâtiha Sûresi’nin 1. ayetinde geçen اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (el-hamdü lillâhi rabbil-‘âlemîn) ifadesi, “Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 136). Bu ayet, Allah’ın yalnızca bir topluluğun değil, bütün yaratılmışların Rabbi olduğunu beyan eder. Rabb, hem yaratan hem terbiye eden hem de yöneten anlamında kullanılırken; “âlemîn” ise tüm varlık katmanlarını kapsayan evrensel bir ifadedir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti “Rabbü’l-‘âlemîn” iktibasıyla şiirine taşıyarak Allah’ın tüm varlıkların Rabbi olduğunu vurgularken, bu sıfatı yalnızca Müslümanlarla sınırlandırmanın doğru olmayacağına işaret eder:

Zât-ı Rabbü’l-‘âlemîndür dime Rabbü’l-müslimîn

Ol münezzeh kulları içinde bî-gân gizlidir (2973)

İlk mısrada “Allah’ı sadece Müslümanların Rabbi olarak değil, bütün âlemlerin Rabbi olarak tanı” anlamı verilmiştir. Burada şair, dinî mensubiyete indirgenmiş bir Rab anlayışını eleştirerek, Allah’ın evrensel rubûbiyetini savunur. İkinci mısrada ise “bî-gân gizlidir” ifadesiyle, Allah’ın kulları arasında ayırım yapmaksızın her varlıkla ilişkili olduğu, fakat bu hakikatin çoğu zaman gizli kaldığı veya idrak edilemediği dile getirilmiştir.

Bu beyitteki “Rabbü’l-‘âlemîn” iktibas, Kur’an’daki anlamı şiirsel bir genişlikte yorumlayarak, Allah’ın evrensel hâkimiyeti ve insan merkezli din anlayışına karşı bir uyarı niteliği taşır. Aynı zamanda klasik şiirdeki tevhid-i rubûbiyet kavramının önemli bir temsilidir.

2.4.1.23. Nahnü akreb

Kâf Sûresi’nin 16. ayetinde geçen وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْآرِيدِ (ve nahnü akrebu ileyhi min ḥabli’l-verîd) ifadesi, “Biz ona şah damarından daha yakınız.” şeklinde tercüme edilmekte olup (Yılmaz, 1992, s. 130), Allah’ın insanın iç dünyasına, niyetine,

düşüncesine ve öz benliğine mutlak yakınlığını ifade eden ayetlerden biridir. Tasavvufi yorumlarda bu yakınlık, insanın Allah ile irtibatını sağlayan bâtinî idrak mertebesiyle açıklanır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti iktibas ederken, hem ehl-i tevhidin mânevî gözünü hem de mümin-kâfir ayırmaksızın Allah’ın her yerde hazır ve nazır oluşunu vurgular:

Küntü kenzün kapusudur ehl-i tevhîdün gözi

Nahnü akrebde görür kâfir Müsülmân gizlidür (2975)

İlk mısradaki “küntü kenzün kapısı” ifadesiyle, tasavvufi literatürde sıkça geçen meşhur kudsî hadise telmih yapılır: “Kenz-i mahfî idim, bilinmekliği murad ettim...”. Tevhid ehlinin gözünün bu sırta açılan bir kapı olduğu ifade edilir. İkinci mısradaki ise Allah’ın “nahnü akreb” sırrı gereği her varlığa yakın olduğu, hatta kâfirle Müslüman arasındaki ayırımın bu yakınlık açısından görünmez hâle geldiği belirtilir. “Gizlidür” ifadesi, bu hakikatin idrak edilmesi için bâtinî bir göze ihtiyaç olduğunu ima eder.

Bu beyitteki “nahnü akreb” iktibası, klasik tevhid anlayışının ötesinde, vahdet-i vücud düşüncesiyle bağlantılı bir metafizik idrak çağrısı taşır. Allah’ın her yerde olması değil, her varlıkta zuhur etmesi fikri şiirsel olarak temellendirilmiştir.

2.4.1.24. Sekâhüm rabbihim

İnsan Sûresi’nin 21. ayetinde geçen وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (ve sekâhüm rabbuhüm şarâben tahûrâ) ifadesi, “Rableri onlara tertemiz bir içki içirmiştir.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 140). Bu ayet, cennet nimetleri arasında yer alan ve hiçbir dünyevî içkiye benzemeyen, baş ağrısı yapmayan, tertemiz bir mânevî içkinin Allah tarafından doğrudan mü’minlere ikram edileceğini bildirmektedir. Tasavvufi yorumda bu içki, ilahî bilgi, aşk, sır veya feyiz olarak yorumlanır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayete telmihte bulunarak, vuslat şarabı metaforunu Allah’ın doğrudan ikram ettiği cennet şarabıyla özdeşleştirir:

Gel sekâhüm rabbuhüm hamrın içir

Bâde-i vuslat zülâlin kandadur (5346)

İlk mısradaki geçen “sekâhüm rabbuhüm hamrın içir” ifadesiyle, Allah’ın özel ikramı olan kutsal içkinin, vuslat (ilahî yakınlık) sarhoşluğu veren mânevî bir içki olduğu ima edilir.

Şair, bu içkiyi sıradan bir içkiden ayırarak onun doğrudan ilahî kaynaklı olduğunu belirtir. İkinci mısra da ise “bâde-i vuslat”, yani Allah’a kavuşmanın verdiği mânevî sevinç ve haz, “zülâl” (tatlı, arı su) içinde sunulmaktadır. Burada içki mecazı, aşkın, marifetin ve cemal tecellisinin lezzetiyle özdeşleştirilir.

Bu beyitteki “sekâhüm rabbuhüm” iktibas, yalnızca bir ahiret tasvirinden ibaret kalmayıp, Allah ile kurulan doğrudan ilişkiyi, aşkın ve marifetin içselleştirilmiş hali olarak sunar. Beyit, tasavvufî literatürde sıkça rastlanan “ilahî sarhoşluk” temasının Kur’ânî bir ifade ile desteklenmiş örneğidir.

2.4.1.25. İrci’î

Fecr Sûresi’nin 28. ayetinde geçen *أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً* (irci’î ilâ rabbiki râdiyyeten merdiyyeh) ifadesi, “Ey huzura ermiş nefis! Rabbine dön, O senden razı, sen de O’ndan razı olmuş olarak.” şeklinde tercüme edilir (Kur’an-ı Kerim, Fecr Sûresi, 89/28). Bu ayet, Allah’ın razı olduğu kullarını kendisine döndürdüğü, onları kabul ettiği bir rahmet ve vuslat hitabıdır. Tasavvufî tefsirlerde “irci’î” ifadesi, ruhun ilahî asla dönüşünü, fenâ fillâh hâlini simgeler.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti mecazî bir dil içinde işlerken, bülbül-gül metaforu ile ilahî güzelliğin tezahürü karşısında kulun coşkusu temsil eder. Aşağıdaki beyitte bu anlam yapısı öne çıkar:

Hitâbı irci’î gülzâr-ı hüsnin

Açarsa bülbüle zârı tecellî (3873)

İlk mısra da “irci’î” hitabı, gülzâr-ı hüsn (güzellik bahçesi) üzerinden okunur. Buradaki gülzâr, Allah’ın cemal sıfatının metaforik ifadesidir. İkinci mısra da ise bu güzelliğe dair ilahî tecellî açıldığında, âşık bülbülün, yani gönlü Allah’a bağlı olan kulun, iniltisi ve vecdi dile getirilir. “Zâr” kelimesi hem gözyaşı hem de kalp acısı ile oluşan duygusal bir hâli yansıtır.

Bu beyitteki “irci’î” iktibas, yalnızca bir çağrı değil, Allah’ın cemaline kavuşma müjdesi olarak kullanılır. Vuslat ile aşk, hitap ile tecellî, güzellik ile hicran arasında kurulan bu şiirsel bağ, klasik tasavvufî poetikanın güçlü bir örneğidir.

2.4.1.26. Küllü men 'aleyhâ fân

Rahmân Sûresi'nin 26. ayetinde geçen **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** (**küllü men 'aleyhâ fân**) ifadesi, “Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır.” anlamına gelmekte olup (Yılmaz, 1992, s. 96), fânîlik-bekâ karşıtlığına işaret eden temel tevhid ayetlerinden biridir. Bu ayet, yalnızca varlıkların sonlu olduğunu değil, ebedî ve mutlak olanın yalnızca Allah olduğunu vurgular. Tasavvufî gelenekte bu ayet, fenâ fillâh kavramının dayanaklarından biri olarak görülür.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti, Hz. Mûsâ’nın Allah ile konuşma olayına telmih yaparak işler ve Allah’ın yüceliğini hem tecellî hem de ezelîlik bağlamında ifade eder:

Tekellüm eyledi zâtıyla Mûsâsın ulu Sübhân

Ki lâ-mevcûde illa 'llâh ki küllü men 'aleyhâ fân (6525)

İlk mısradaki Allah’ın Hz. Mûsâ ile doğrudan konuşması (tekellüm) olayına değinilir. Bu, Kur’an’daki Kelîmullah sıfatına ve Tûr Dağı’ndaki tecellîye işarettir. İkinci mısradaki ise “lâ mevcûde illâ 'llâh” (Allah’tan başka varlık yoktur) ifadesiyle vahdet-i vücûd düşüncesi açıkça dile getirilir. Ardından gelen “küllü men 'aleyhâ fân” iktibas, bu düşüncenin Kur’ânî temelini gösterir. Böylece Allah dışındaki her şeyin yokluğa mahkûm olduğu, yalnızca onun varlığının mutlak ve bâkî olduğu bildirilir.

Bu beyitteki iktibas, fenâ ve bekâ arasında kurulan tasavvufî çizginin estetik bir anlatımıdır. Aynı zamanda “Hz. Mûsâ – tecellî – fenâ” üçlüsüyle metafizik bir hakikatin şiir diliyle ifade edilmesidir.

2.4.1.27. Şemsü'd-duhâ

Şems Sûresi'nin 1. ayetinde geçen **وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا** (**ve's-ş-şemsi ve duhâhâ**) ifadesi, “Güneşe ve onun kuşluk vaktine andolsun.” şeklinde tercüme edilir (Kur’an-ı Kerim, Şems Sûresi, 91/1). Bu ayet, Kur’an’da güneşin yaratılış mucizesine ve ışığın yönlendirici doğasına yapılan yeminlerden biridir. “Duhâ” kelimesi kuşluk vaktiyle birlikte, aydınlık, açıklık, ilahî nurun zuhur ettiği zaman dilimi anlamına gelir. Tasavvufî yorumlarda ise güneş, hakikat, cemalî tecellî, ya da nübüvvet nuru gibi sembollerle özdeşleştirilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ifadeyi, Hz. Âdem’in yaratılış mucizesiyle ilişkilendirerek şiirsel bir yeniden yorum sunar:

Anası yok atası yok Âdem ’ün

Togdı yokdan var oldu şemsü ’d-duhâ (4695)

İlk mısrada Hz. Âdem’in anasız ve babasız yaratıldığı, yani doğrudan Allah’ın kudretiyle vücuda getirildiği ifade edilir. Bu durum, onun yaratılışındaki ilahî sırra işarettir. İkinci mısrada ise Hz. Âdem’in bu şekilde yaratılması, “şemsü ’d-duhâ” ifadesiyle eşleştirilir. Yani şair, Hz. Âdem’in doğuşunu hakikatin ve nurun zuhur ettiği bir “ilahî sabah” gibi tasvir eder. Burada “şemsü ’d-duhâ” hem Kur’an’daki orijinal anlamına sadıktır hem de tasavvufî derinlikte yeni bir yorum alanı kazanır. Bu beyitteki iktibas, klasik edebiyatın şerhî şiir (açıklayıcı, telmihli) yapısının bir örneği olup hem Kur’an’a dayanır hem de Hz. Âdem’in “ilk nur”la ilişkili oluşuna dair tasavvufî düşünceleri destekler.

2.4.1.28. ‘Alâ hulki ‘azîm

Kalem Sûresi’nin 4. ayetinde geçen **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ** (ve inneke le ‘alâ hulukin ‘azîm) ifadesi, “Muhakkak ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 16). Bu ayet, Hz. Peygamber’in ahlâkî kemalini Allah tarafından doğrudan takdir eden ve onu diğer beşerî örneklerden ayıştıran bir ayettir. Tasavvufî yorumlarda bu ayet, Resûlullah’ın varlık âleminin en yüce modeli, ahlâkî tecellînin kemâl noktası olduğunun delili kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu ayeti mecnunane bir hayranlık ve aşk bağlamında işler. Aşağıdaki beyitte bu anlam derinliği belirgin biçimde ortaya çıkar:

Anun meddâhı kim oldu ‘alâ hulki ‘azîm oldu

Hilâle döndi ‘âşıklar anunçün işbu bedr-âya (5671)

İlk mısrada Hz. Peygamber’in “meddâhı” olan kişinin, yani onu öven ve yüceltenin, bu ayette bildirilen yüksek ahlâk sayesinde bu övgüye layık olduğu belirtilir. İkinci mısrada ise mecazî anlamda, “âşıklar” onun uğruna hilâl gibi eğilmiş, yani kemâlini ve nûrunu görmek için kendi benliklerinden vazgeçmiştir. Buradaki “bedr-âya” (dolunay gibi parlak yüz) ifadesi, Resûlullah’ın suret ve sîret güzelliğini birlikte simgeler. Bu beyitteki “‘alâ hulki ‘azîm” iktibas, Resûlullah’ın sadece ahlâkî değil, aynı zamanda manevî merkezîyetini de yansıtır. Aşk, hayranlık, teslimiyet ve övgü, bu Kur’ânî onayın etrafında şiirsel biçimde örülmüştür.

2.4.1.29. Rabbenâ

İbrahim Sûresi'nin 41. ayetinde geçen رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (rabbenâ'ğfir lî ve li-vâlideyye ve li'l-mü'minîne yevme yekûmu'l-hisâb) ifadesi, "Rabbimiz! Beni, ana babamı ve müminleri hesap gününde bağışla." şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 180). Bu ayet, dua geleneğinde yaygın biçimde kullanılan "rabbenâ" (ey Rabbimiz!) hitabının köken ayetlerinden biridir. Kur'an boyunca bu hitapla başlayan pek çok dua formu yer alır. Tasavvufî yorumlarda ise bu kelime, kalpten doğrudan Allah'a sesleniş ve onunla birebir irtibatı simgeler.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu hitabı, dünya ve ahiret karşılığı bağlamında, zâhirî dünya nimetlerine değil, Allah'ın zatına yönelen bir gönlün ifadesi olarak işler:

Yâ Rabbenâ hep kullarun devlet-i dünyâ ile şâd

Ben devlet-i zâtunla yâ Rab şâd u handânem i yâr (6403)

İlk mısradaki dünya halkının dünya nimetiyle şen olup eğlenmesi dile getirilir. Ancak bu neşenin dünyevî olduğu vurgulanır. İkinci mısradaki ise şair kendisini "devlet-i zât" yani Allah'ın zatıyla gelen mânevî saadet ile mesrur bulan biri olarak tanımlar. Buradaki "şâd u handân" ifadesi, neşenin mecazî değil, ledünnî bir iç huzuru olduğunu ima eder. Bu beyitteki "rabbenâ" iktibas, dua ve niyazdan öte, bir gönül durumunun işaretidir. Şairin kalbi "Rahmân'ın mektebi"ne dönüşmüş; marifet ve vuslat bilgisiyle neşv ü nemâ bulmuştur.

2.4.1.30. Küllü şey'in hâlikun

Kasas Sûresi 28/88'de yer alan كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (küllü şey'in hâlikun illâ vechehû) ayeti, "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır." şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 97). Bu ayet, Kur'an'da Allah'ın bekâ sıfatını en açık biçimde bildiren naslardan biridir. "Hâlik" sıfatı burada yaratıcı değil, "helâk olacak olan" anlamında kullanılmıştır. Ayet, Allah dışındaki tüm varlıkların fânî, yalnızca O'nun zatının bâkî olduğunu bildirir. Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de bu ayeti "küllü şey'in hâlikun" formuyla iktibas ederek şu şekilde işler:

Yâ Rab kamu varlıkda varlık gösteren sen zât-ı hay

Yâ külli şey'in hâlikun de sen şehâ kim haznedâr (6436)

İlk mısrada, “zât-ı hay” (diri olan zat) ifadesiyle Allah’ın hem hayat veren hem de gerçek varlığı temsil eden yönü vurgulanır. “Kamu varlıkta varlık gösteren sen” ifadesi, varlığın gerçek sahibi ve kaynağının yalnız Allah olduğu fikrini dile getirir. İkinci mısrada ise “küllü şey’in hâlikun” iktibası doğrudan kıyamet ve fenâya işaret ederken, aynı zamanda zâhirde hazineleri taşıyan (haznedâr) görünür varlıkların özünde geçici olduğu düşüncesi aktarılır.

Bu beyitteki iktibas, klasik tasavvuf düşüncesinde sıkça karşılaşılan “Mâsivâ fanidir, Bâkî olan yalnızca Hakk’tır” doktrini destekler. Beyit, vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde de yorumlanabilecek bir metafizik çerçeve sunar: Varlık, görünüştedir; hakikatte ise sadece Allah vardır.

2.4.1.31. ‘Âlimü’l-esrâr

Tâhâ Sûresi 20/7’de geçen يَغْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (ya’lemus-sırra ve ehfâ) ifadesi, “O, en gizli olanı da bilir.” anlamındadır. Bu ifade, Allah’ın sadece açık olanı değil, insan kalbinde gizlenen niyet ve düşünceleri de bildiğini ifade eder (Yılmaz, 1992, s. 17). Tasavvufi gelenekte bu bilgi düzeyi, Allah’ın ilmi muhît sıfatıyla, yani her şeyi kuşatan bilgisiyile ilişkilendirilir. Bu anlamda Allah ‘âlimü’l-esrâr, yani sırların ve gizli hakikatlerin yegâne sahibidir.

Kâdirî Muhyiddîn, bu kavramı mecazî bir aşk anlatısı içinde işler:

Ne gördi Leylî’nün hüsn-i kitâbında ‘aceb Mecnûn

‘Ayân oldu okurken ‘âlimü’l-esrârın esrârı (2899)

İlk mısrada, Leylâ’nın “hüsn-i kitâbı” yani güzellik kitabı mecazı üzerinden, tecellînin zuhur ettiği bir zahirî varlık anlatılmaktadır. Mecnûn, aşk gözüyle baktığı bu güzellikte yalnızca zahiri değil, onun arkasındaki ilahî sırları da görmektedir. İkinci mısrada, Mecnûn’un bu güzelliği okurken, Allah’ın sırlarına dair birtakım hakikatlerin kendisine ayan olduğu ifade edilir. Burada “‘âlimü’l-esrâr” iktibası, yalnızca Allah’ın bilgisine gönderme yapmakla kalmaz; aynı zamanda aşk vasıtasıyla mânevî idrak kapılarının açılabilceği düşüncesine hizmet eder.

Bu beyitteki iktibas, aşk – bilgi – tecellî üçlüsünü klasik tasavvuf şiirinin estetik çerçevesinde birleştirir. Allah’ın sırları yalnızca kelamla değil, mecazî olarak aşk yoluyla da keşfedilebilir hâle gelir

2.4.1.32. Sırât-ı müstakîm

Fâtiha Sûresi'nin 5. ayetinde geçen أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (ihdinâ's-sırât al-mustakîm) ifadesi, "Bizi doğru yola ilet." anlamındadır. Ayette geçen "sırât-ı müstakîm", hidayete götüren, dosdoğru, sapmadan Allah'a ulaştıran yol olarak yorumlanır (Yılmaz, 1992, s. 145). Bu yol hem zahirî anlamda İslam'ın emirlerine uygun yaşantıyı hem de bâtinî anlamda ruhsal arınmayı, marifet ve hakikate ulaşmayı simgeler.

Kâdirî Muhyiddîn, bu kavramı klasik aşk şiirinin sembolik öğeleriyle buluşturarak mecazî bir anlatım kurar:

İki zülfinün ortası sırât-ı müstakîm oldı

Ki zîrâ ince yollardur yol fetvâya ugradı (4335)

İlk mısrada, sevgilinin iki zülfü arasında kalan ince yol, "sırât-ı müstakîm"e benzetilmiştir. Bu benzetme klasik şiirde sıkça başvurulan bir teşbihtir; çünkü zülfün karmaşık kıvrımları aşkın çetin yollarını, ortasındaki çizgi ise aşkla yanmak pahasına yürünecek hakikat yolunu simgeler. İkinci mısrada bu yolun "ince" ve "fetvâya uğramış" olması, yani zâhiren riskli ama batınen hakikate açık bir rota olduğuna işaret eder.

Buradaki "sırât-ı müstakîm" iktibası hem bir estetik sembol hem de tasavvufî marifet yolu olarak anlam kazanır. Şair, zahirî güzellikte bile Allah'a giden izler bulunduğunu ifade ederken, aşkın tevhidî bir rota olabileceğini de ima eder.

2.4.1.33. Yuhyi'l-mevtâ

Hâc Sûresi 22/6. ayetinde geçen إِنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْمَوْتَى (inne Allâhe yuhyî'l-mevtâ) ifadesi, "Şüphesiz Allah ölüleri diriltir." anlamındadır (Yılmaz, 1992, s. 186). Ayet hem Allah'ın kudretinin delillerini hem de ahiret inancının temel taşlarından biri olan ba'sü ba'de'l-mevt (öldükten sonra diriliş) hakikatini bildirir. Bu bağlamda yuhyî'l-mevtâ ifadesi, yalnızca bedensel dirilişi değil, tasavvufî anlamda ruhun hakikate uyanışını da ima eder.

Kâdirî Muhyiddîn, bu ayeti yaratılışın ilk safhası olan rahim içindeki sürece teşmil ederek şöyle ifade eder:

Ana karnı ne kabr oldı yaradur anda Hak insân

İki tamla menî su yuhyîye 'l-mevtâya ugradı (4346)

İlk mısırada “ana karnı” metaforik olarak bir kabir gibi düşünülmüştür. Yani nasıl ki ölü kabirde beklerken diriltilecekse, insan da rahimde ilk varlık izini Allah’ın emriyle alır. Burada doğum ve ölüm arasındaki döngüsel bağ, tecellî-i kudret bağlamında sunulur. İkinci mısırada ise insanın yaratılışındaki başlangıç maddesi olan “iki tamla meni su”nun Allah’ın “yuhyî’l-mevtâ” sıfatının bir sonucu olduğu belirtilir. Bu, yaratma ve yeniden diriltme fiilinin aynı ilahî kaynaktan geldiği fikrini pekiştirir.

Bu beyitteki “yuhyî’l-mevtâ” iktibası, yalnızca ahiret inancı çerçevesinde değil, yaratılışın her anında Allah’ın aktif kudretine dikkat çeken ontolojik bir bildiridir. Aynı zamanda, hayatın başı ile sonunun aynı hakikatin tecellîsi olduğu fikrini tasavvufî bir zemine taşır.

2.4.1.34. Ahsen-i takvim

Tin Sûresi 95/4. ayetinde geçen **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** (**lekad halaknâ’l-insâne fi ahseni takvîm**) ifadesi, “Biz insanı en güzel biçimde yarattık.” şeklinde tercüme edilir (Altuntaş ve Şahin, 2011, s. 691). Bu ayet, insanın fiziksel, ruhsal ve ahlâkî bütünlüğünü ifade eden ve ona fitrî bir üstünlük atfeden temel bir metindir. Tasavvufî gelenekte bu durum, insanın kâinatın özü, eşref-i mahlûkat ve kâmil varlık olarak yaratıldığı anlayışıyla özdeşleşmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn bu kavramı, insanın yaratılıştaki bu yüksek konumunu küfür ve inkârla zedelememesi gerektiği fikriyle birleştirir:

Nazar kıl ahsen-i takvîme zinhâr

Küfür bu yüzde îmâna irişdi (4990)

İlk mısırada “nazar kıl” emriyle insana kendi yaratılışına dikkatle bakması, yani öz benliğini, ilahî tecellîyi ve hikmeti görmesi öğütlenir. “Zinhâr” ifadesiyle bu dikkatin önemine vurgu yapılır; yani bu üstünlüğü göz ardı etmek büyük bir hata olur. İkinci mısırada ise insanın yüzü –yani hem fiziki siması hem de iç yüzü– iman ve küfür arasında bir cepheye dönüşür. Buradaki “küfür bu yüzde îmâna irişdi” ifadesiyle, yaratılıştaki güzelliğe zıt düşen inkârî yönelim ima edilmekte ve bir uyarı yapılmaktadır.

Bu beyitteki “ahsen-i takvîm” iktibası, yalnızca estetik bir yaratılış övgüsü değil, aynı zamanda ahlâkî ve metafizik bir sorumluluk çağrısıdır. İnsanın fitrî değerini zedelemeyen yaşaması gerektiği mesajı, Kur’an’a dayalı güçlü bir biçimde verilmektedir.

2.4.1.35. Levh-i mahfûz

Bürûc Sûresi 85/22’de geçen فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (**fi levhin mahfûz**) ifadesi, “Korunmuş bir levhada” anlamına gelir (Yılmaz, 1992, s. 112). Kur’an’da bu levha, Allah’ın ilminde yer alan ve geçmiş-gelecek her olayın yazıldığı ezeli bilgi defteri olarak tanımlanır. Bu yönüyle levh-i mahfûz, kaderin yazılı olduğu metafizik bir kayıt sistemi olarak görülür. Tasavvufî yorumlarda bu levha, kalem ve kader birlikteliğinin sembolüdür; varlığın ontolojik yazgısının muhafaza edildiği yerdir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu kavramı bir diyalog formu içinde kullanır:

Didim iy pâdişâhım levh-i mahfûz-ı kalem kanda

Didi sen kandasın anda ‘ayân itdi nişânını (5879)

İlk mısrada şair, mecazî olarak Allah’a ya da bir irfan sahibine seslenerek, levh-i mahfûzun ve yazı kaleminin nerede olduğunu sorar. Bu soru, kaderin mahiyeti, yazgının kaynağı üzerine tasavvufî bir merakı yansıtır. İkinci mısrada ise verilen cevap dikkat çekicidir: “Sen neredeyse o da oradadır.” Yani levh-i mahfûz, zâhirde aranan bir nesne değil, bâtında idrak edilen bir hakikattir. “Ayân itdi nişânını” ifadesiyle bu hakikatin insana sezgi yoluyla gösterildiği ima edilir.

Bu beyitteki “levh-i mahfûz” iktibası, yalnızca kozmik bir kayıt değil, insan idrakinin ulaştığı bâtınî marifet düzeyi olarak da sunulmaktadır. Beyit, kader bilgisiyle irfanı buluşturan klasik tasavvufî yaklaşımın estetik bir temsidir.

2.4.1.36. Bismillâh

Neml Sûresi 27/30’da geçen إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (**innehu min Süleymân ve innehu bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm**) ayeti, Hz. Süleyman’ın Sebe melikesine gönderdiği mektuptan bir alıntıdır ve Kur’an’da besmelenin doğrudan geçtiği tek ayettir (Yılmaz, 1992, s. 29). “Bismillah” ifadesi, Kur’an’da Tevbe Sûresi hariç tüm surelerin başında yer almakta olup, ilahî bir başlangıcın nişanesi sayılır.

Kâdirî Muhyiddîn, “bismillah” lafzını klasik şiirin yüz estetiği ve mushaf metaforu ile birleştirerek şu beyiti kaleme alır:

Mushaf-ı vechinde Bismi’llâh’a beñzer kaşların

Besmele tahtında olan baya benzer gözlerün (3972)

İlk mısrada sevgilinin yüzü “mushaf” (kutsal kitap) olarak nitelenmiş, kaşları ise mushafın başındaki “Bismillah” ibaresine benzetilmiştir. Bu, klasik divan şiirinde sıkça görülen kaş – besmele analojisinin bir yansımasıdır. Kaşın biçimsel olarak “ب” harfine benzetilmesi, bu benzetmenin estetik temelini oluşturur. İkinci mısrada gözler ise “besmele tahtında olan bey”e (ayet) benzetilir. Bu bağlamda kaş ve göz, besmelenin harfleri gibi konumlandırılarak hem görsel estetik hem de ilahî anlam dünyasıyla ilişkilendirilir.

Bu beyitteki “bismillah” iktibası, sadece Kur’an’dan alınan bir ifade olarak değil, yüzün güzelliğinde ilahî bir anlam arayışının sembolü hâline gelmiştir. Sevgilinin simasında tecellî eden bu kutsallık, mecaz yoluyla aşkın Allah’a duyulan hayranlıkla birleştiğini gösterir.

2.4.1.37. Rahmeten li’l-‘âlemîn

Enbiyâ Sûresi 21/107’de yer alan *وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ* (ve mâ erselnâke illâ rahmeten li’l-‘âlemîn) ayeti, “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 137). Bu ayet, Hz. Muhammed’in yalnızca bir kavme ya da döneme değil, tüm insanlığa ve varlık âlemine hitap eden rahmet misyonunu ifade eder. Tasavvufî literatürde bu ayet, Resûlullah’ın nübüvvet nurunun varlık düzenindeki merkezi konumunu temellendirmek için sıkça kullanılır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de bu iktibası şu şekilde işler:

Tâc u tahtundur seniün levlâke levlâk iy Habîb

Bâ-husûsâ rahmeten li’l-‘âlemînsin iy Tabîb (3960)

İlk mısrada geçen “levlâke levlâk” ibaresi, hadîs olarak meşhur bir kelâm-ı kibar olup, “Sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım.” anlamına gelir ve Hz. Peygamber’in sebep-i hilkat oluşunu ifade eder. “Tâc u taht” ifadesi ise bu ontolojik merkezin, aynı zamanda bir sultanlık ve ruhsal önderlik olduğunu vurgular. İkinci mısrada, Kur’an’daki “rahmeten li’l-‘âlemîn” ifadesiyle Resûlullah’ın bu merkezî konumu açıkça dile getirilir. “Tabîb” olarak anılması ise onun ümmete şifa kaynağı, manevî tedavi edici yönünü işaret eder.

Bu beyitteki “rahmeten li’l-‘âlemîn” iktibası, yalnızca bir Kur’ânî övgü değil, Hz. Peygamber’in kozmos içindeki rahmet eksenli varlık gerekçesi olarak kurgulanmış derin bir anlam katmanıdır. Aynı zamanda bu beyit, klasik na’t söyleminin bütün yapı taşlarını (tevazu, övgü, merkezilik) barındırır.

2.4.1.38. Kün

Yâsîn Sûresi 36/82’de yer alan **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (**inne mâ emruhu izâ erâde şey’en en yekûle lehu kün fe yekûn**) ayeti, “O bir şeyi dilediği zaman, ona sadece ‘Ol’ der, o da hemen olur.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 98). Bu ayet, Allah’ın mutlak irade ve kudretini, herhangi bir aracıya veya zahmet gerektirmeksizin varlıkları yoktan var etmesini anlatır. Tasavvufi düşüncede bu “kün” emri, emir âlemi, ilk tecellî, taayyünât ve vahdet-i vücûd gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn, bu ayeti aşağıdaki beyitte işler:

‘Âlemi kendi yaratdı kimse yardım itmedi

Kün demekle bunca ‘âlem oldu zahmet çekmedi (3981)

İlk mısradaki Allah’ın yaratma fiilinde hiçbir yardımcıya, aracıya ihtiyaç duymadığı ifade edilir; bu, tevhid inancının özü olan mutlak birlik fikrine gönderme yapar. İkinci mısradaki ise Allah’ın yalnızca “kün” (ol) demesiyle tüm âlemlerin meydana geldiği ve bu sürecin bir zahmet içermediği belirtilir. Bu yaklaşım, varlığın yaratılışında sebep-sonuç zincirinin Allah katında geçersizliğini, yani bi’lâ kevnî vesîle tecellîyi vurgular. Bu beyitteki “kün” iktibası, yaratılışın yalnızca ilahi irade ve emirle mümkün olduğu metafizik bir tefekkürü sunar. Aynı zamanda bu, Allah’ın Halık sıfatının doğrudan bir yansımasıdır.

2.4.1.39. Min ledün

Kehf Sûresi 18/65’te geçen **فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** (**fevecedâ ‘abden min ‘ibâdinâ âteynâhu rahmeten min ‘indinâ ve ‘allemnâhu min ledunnâ ‘ilmen**) ayeti, “Katımızdan bir rahmet verdiğimiz ve tarafımızdan bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 127). Buradaki “**min ledünnâ**” ifadesi, beşerî yollarla değil, doğrudan Allah tarafından öğretilen, sezgisel, bâtinî ve ilhamî bilgi türünü ifade eder. Tasavvuf geleneğinde bu bilgiye ledünnî ilim denir.

Kâdirî Muhyiddîn bu ayetten alınan “min ledün” ifadesini şu beyitte işler:

Min-ledündür işbu dil mekteb-i Rahmân’dan okur

‘Alleme’l-esmâ vü ilhâmile cânândan okur (3989)

İlk mısradaki şair, gönlü (dil), Rahmân’ın mektebi olarak niteler ve burada yapılan öğrenimin min-ledün yani doğrudan Allah katından olduğunu belirtir. Bu mısra, klasik

tasavvuf geleneğinde kalbin Allah’a açılan bir okul, marifetin mekânı olduğu anlayışıyla birebir örtüşmektedir. İkinci mısra ise bu kalbî eğitimin içeriği açıklanır: “‘Allemel-esmâ” (isimlerin öğretilmesi) ve “ilhâm” ile bilgi edinme. Bu mısra, hem Hz. Âdem’in esma bilgisine hem de sûfinin sezgi ve keşifle ulaştığı ilme telmih içerir.

Bu beyitteki “min ledün” iktibas, insanın bâtınında zuhur eden bilginin kaynağının ilahî olduğu fikrini işler ve keşf, ilham, kalbî idrak gibi tasavvufî kavramlarla doğrudan ilişkilidir.

2.4.1.40. Vettîni

Tin Sûresi 95/1-2’de geçen وَالزَّيْتُونِ (vettîn ve’z-zeytûn) ayetleri, “İncire ve zeytine andolsun.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 176). Kur’an’da bu tür yemin ifadeleri, zikredilen unsurların vahiyde, yaratılışta ya da sembolizmde özel bir değere sahip olduğunu gösterir. Tasavvufî yorumlara göre bu meyveler yalnızca biyolojik nesneler değil, aynı zamanda hakikatin zuhur ettiği mekânlar, peygamberlerin temsil ettiği mânâlar ya da nefsin halleriyle de ilişkilidir.

Turmaz incîr ağacından bal akar

Sûre-i ve’t-tîniden neler biter (4160)

Burada “turmaz incîr ağacından bal akar” ifadesiyle mecazî bir tatlılık ve hikmet temsili kurulur. “Ve’t-tîn” suresine atıf, yalnızca meyveye değil, onun vahiydeki metafizik değerine işaret eder. “Neler biter” ifadesi, bu surenin açtığı ruhsal ya da tefekkürî imkânlarla dikkat çeker. Bu beyitte “vettîn” iktibas, fitrî yaratılış, hikmet ve rahmetin bir tezahürü olarak sunulmuştur.

Bir şecer akıtdı yağ ırmağını

Oku ve’z-zeytûni zeyt âyâtını (4159)

Burada “bir şecer” yani zeytin ağacı, vahyin simgesi olarak sunulur. “Yağ ırmağı” ifadesiyle zeytinden çıkan özün nur metaforuna dönüşmesi söz konusudur. İkinci mısra geçen “zeyt âyâtı”, hem Kur’an’daki zeytinle ilgili ayetleri hem de zeytinin tecellî ettiği doğal hakikati okumayı öğütler. “Ve’z-zeytûn” iktibasıyla, ilahî yeminin içerdiği anlamı okura hatırlatma işlevi görülür.

Bu iki beyitteki iktibaslar, Kur'an'ın doğa unsurlarına verdiği sembolik anlamları, klasik şiirin teşbih ve mecaz estetiğiyle kaynaştırır. Böylece incir ve zeytin yalnızca meyve değil, vahyin kıymetlendirdiği iki metafizik unsur olarak görünür.

2.4.1.41. Nahnü kasemnâ

Zuhruf Sûresi 43/32'de geçen **نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (nahnü kasemnâ beynehüm ma'îsetehüm fî'l-hayâti'd-dünyâ)** ayeti, “Biz, onların geçimliklerini dünya hayatında aralarında biz taksim ettik.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 130). Ayet, dünyevî servet, iktidar, mevki gibi imkânların dağılımının ilahî takdirle gerçekleştiğini, insanların bu konuda sahip olduklarıyla övünmemeleri gerektiğini vurgular.

Kâdirî Muhyiddîn, bu ifadeyi şu şekilde işler:

'İbâdetle virilmedi bu devlet

Meger nahnü kasemnâ itdi kismet (5726)

İlk mısradaki şair, Osmanlı Devleti gibi büyük bir kudretin yalnızca bireysel ibadetle değil, daha büyük bir ilahî irade ve lütuf sonucu ortaya çıktığını ifade eder. İkinci mısradaki ise “nahnü kasemnâ” iktibasıyla bu lütfun doğrudan Allah'ın taksimiyle verildiği belirtilir. Buradaki “kismet” kelimesiyle ilahî kader – dünyevî imkân bağlantısı net bir şekilde kurulur. Bu beyitteki “nahnü kasemnâ” iktibası, yalnızca ayetle desteklenmiş bir siyasi kader anlayışı değil, aynı zamanda tasavvufî tevekkül ve toplumsal adaletin ilahî zemini olarak da anlam kazanır.

2.4.1.42. Men kâne fi hâzihi a'mâ

İsrâ Sûresi 17/72'de geçen **وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا (ve men kâne fî hâzihi a'mâ fehüve fî'l-âhireti a'mâ ve edallü sebîlâ)** ayeti, “Kim bu dünyada (hakikate karşı) kör olursa, ahirette de kör olur; hatta daha da şaşkın bir sapıklık içinde olur.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 123). Bu ayet, zahirde görüp bâtında hakikati fark edemeyenleri hedef alır ve kalp körlüğünü en ağır sonuçlarıyla betimler.

Kâdirî Muhyiddîn bu ayeti doğrudan alıntılanarak şu şekilde kullanır:

Didi men kâne fî-hâzihi a'mâ

Bu âyetde hep a'mâ ehl-i dünyâ (6623)

İlk mısırada “didi” (dedi) ifadesiyle doğrudan Kur’an’a söz verilir; “men kâne fî-hâzihi a’mâ” ayetinden yapılan iktibasla ilahî uyarı doğrudan şiire taşınır. İkinci mısırada ise bu ilahî bildirinin muhatapları tanımlanır: “Ehl-i dünyâ”, yani yalnızca dünyevî menfaat, mal, mevki peşinde olan, bu uğurda maneviyatı terk eden bireyler. Burada “a’mâ” (kör) ifadesiyle kastedilen fizikî körlük değil, kalp ve idrak körlüğüdür.

Bu beyitteki “**men kâne fî hâzihi a’mâ**” iktibası, tasavvufî yorumla birleştiğinde şunu ifade eder: Kalbi dünya ile perdelenmiş kişi, hakikati göremeyeceği gibi, ahirette de o perdeli hâl üzere haşredilecektir. Bu ise sadece bireysel bir uyarı değil, toplumsal bir manevi iflasa karşı kolektif bir ikaz niteliği taşır.

2.4.1.43. Lâ yühıbbü’l-müsrifin

A’râf Sûresi 7/31’de geçen **وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** (ve lâ tusrifû, innehû lâ yühıbbü’l-müsrifîn) ayeti, “İsraf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.” şeklinde tercüme edilir (Saba, 2018, s. 84). Ayetteki “israf” yalnızca yeme-içme ölçüsüzlüğü değil, daha geniş anlamda her türlü sınır aşımı, ölçüsüz harcama, zaman ve fırsat israfı olarak yorumlanmıştır. Tasavvufî gelenekte ise bu kavram, özellikle ömür ve nefsin imkânlarını israf etme şeklinde derinleştirilir.

Kâdirî Muhyiddîn, bu uyarıyı şu şekilde beyit haline getirir:

Nakd-i ‘ömri itme isrâf lâ-yühıbbü’l-müsrifin

Müsrifi Hak sevmez aslâ tevbeyle gel tevbeyle (5579)

İlk mısırada “nakd-i ömr” ifadesiyle, ömür birikimi, yani yaşama süresi bir sermaye gibi görülür. Bu sermayenin “israf edilmemesi” öğütlenir; çünkü bu israf, Allah’ın hoşnut olmayacağı bir davranıştır. İkinci mısırada bu mesaj doğrudan tekrar edilir: “Müsrifi Hak sevmez aslâ.” Bu tekrar, hem Kur’an’dan alınan iktibası güçlendirme işlevi görür hem de şiirin didaktik etkisini artırır. Ardından gelen “tevbeyle gel” çağrısıyla bu öğüt, ahlâkî ve manevî bir kurtuluş yolu ile tamamlanır.

Bu beyitteki “lâ yühıbbü’l-müsrifin” iktibası, yalnızca dinî bir ilkeyi tekrar etmekle kalmaz, onu bireysel irade, zaman yönetimi ve manevî sorumluluk düzeyine taşır. Tasavvufî anlamda ise ömür israfı, hakikatten uzaklaşmak, nefsin tuzaklarına düşmek anlamına gelir.

2.4.1.44. Lâ ilâhe illallah

Muhammed Sûresi 47/19’da yer alan **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** (**fa‘lem ennehu lâ ilâhe illallâh**) ifadesi, “Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 102). Bu ifade, Kelime-i Tevhîd’in birinci kısmıdır ve İslam’ın temel inanç bildirgesi niteliğindedir. Tasavvufî gelenekte bu ifade, sadece itikadî bir kabulle sınırlı kalmaz; sürekli tekrar edilen bir zikir (tevhîd zikri) olarak da görülür.

Kâdirî Muhyiddîn, bu kutsal cümleyi aşağıdaki beyitte zikreder:

İy gönül fikr ü zikrin

lâ ilâhe illallâh

Sevgili dostun yârun

lâ ilâhe illallâh (5499)

Beytin ilk mısrasında gönle hitap edilmekte; ona düşünme ve zikirle meşgul olma çağrısı yapılmaktadır. Buradaki “fikr ü zikir” ifadesi, tasavvufî anlamda kalbî tefekkür ve dilsel tevhîd anlamına gelir. İkinci mısrada “sevgili dost” ve “yâr” ifadeleriyle, Allah’a muhabbet, yani mâşûk-i ezeli olarak Allah’a yöneliş dile getirilir. Her iki mısrada da tekrar edilen “lâ ilâhe illallâh” ibaresi hem zikir eylemini somutlaştırır hem de bu eylemin merkezinde Allah’ın birliğine dair idraki vurgular.

Bu beyitteki “lâ ilâhe illallâh” iktibası, yalnızca bir inanç bildirimi değil, aynı zamanda zikirle tahkim edilen bir hakikat şuurudur. Şair, bunu hem akıl (fikr) hem kalp (gönül) hem de muhabbet (dost, yâr) ile ilişkilendirerek zikirle aşkın birleştiği tasavvufî bir dil kurar.

2.4.1.45. Semme vechullâh

Bakara Sûresi 2/115’te geçen: **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلِيمٌ** (**ve lillâhi’l-meşriku ve’l-magribu fe eynemâ tuvellû fe semme vechullâh. innenallâhe vâsi’un ‘alîm**) ayeti, “Doğu da Batı da Allah’ındır. O hâlde, nereye yönelirseniz yönelin, işte orası Allah’ın vechidir. Şüphesiz Allah her şeyi kuşatandır, her şeyi bilendir.” şeklinde tercüme edilmektedir (Yılmaz, 1992, s. 141). Bu ayette geçen “**semme vechullâh**” ifadesi, Allah’ın zatî mevcudiyetinin herhangi bir mekâna tahsis edilemeyeceğini ve ibadetin, yön tayiniyle sınırlı bir ritüel olmaktan ziyade, her yerde ifa edilebilecek bir kulluk bilinci olduğunu ortaya koyar.

Söz konusu âyet, müşriklerin Kâbe’de ibadete engel olması bağlamında inmiş; bu engellemelere rağmen Müslümanların ibadeti terk etmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Namazın kible yönüyle ilgili bir başka âyette “Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir” (Bakara 2/144) emri verilmişse de yön tayin edilemediği hallerde yeryüzünün her yönüne doğru namaz kılınabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla “semme vechullâh” ifadesi, Allah’ın zaman ve mekândan münezzeh oluşuna işaret eder; bu yönüyle yalnızca fikhî değil, aynı zamanda kelâmî ve tasavvufî bir anlam derinliğine sahiptir.

Bu anlayış, Kâdirî Muhyiddîn şiirinde de tasavvufî bir yorumla şu şekilde beyit hâlinde ifadesini bulur:

Ne yüzdür semme vechu’llâh kamu eşyâ ana mir’ât

Anunçün ehl-i ‘ibret kanda baksa gördi Settârı (2906)

İlk mısradaki yer alan “kamu eşyâ ana mir’ât” ifadesiyle, varlık âleminin birer ayna gibi ilâhî tecellileri yansıttığı dile getirilir. Buradaki “semme vechullâh” vurgusu, eşyanın her bir zerresinde Allah’ın varlık nurunun müşahade edilebileceği fikrini taşır. İkinci mısradaki bu düşünce pekiştirilerek, hakikate ulaşma kabiliyeti olan “ehl-i ‘ibret”in her baktığı yerde Allah’ın örtücü ismi olan “Settâr”ı gördüğü belirtilir. Böylece ayetteki iktibas, yalnızca bir teolojik gerçekliği ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda ontolojik bir idrake, tefekküre ve marifet arayışına dönüşür.

2.4.1.46. Kenefsi vâhid

Lokman Sûresi 31/28’de geçen مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ إِلَّا كُنُفٌ وَجَدَةٌ (mâ halkukum ve lâ ba’sukum illâ ke-nefsin vâhideh) ifadesi, “Sizin yaratılmanız ve diriltmeniz, Allah için bir tek kişiyi yaratmak ve diriltmek gibidir.” şeklinde tercüme edilmektedir (Aktaş, 2016, s. 498). Bu âyet, ilâhî kudretin mutlaklığına işaret eder; Allah Teâlâ için çokluk ile azlık arasında hiçbir fark bulunmadığını, yaratma ve yeniden diriltmenin O’nun açısından eşdeğer bir kolaylıkla gerçekleştiğini beyan eder. Buradaki “kenefsi vâhid” terkihi, yaratılışın Allah katındaki birlik ekseninde değerlendirildiğini ortaya koyar.

Bu ilke, Allah’ın “el-Hayy” isminin tecellisi bağlamında yorumlandığında hem yaratma hem de yeniden diriltme fiillerinin O’nun diri ve diriltici kudretinin mutlak yansıması olduğu görülür.

Söz konusu ifade, Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihatnâme adlı eserinde geçen aşağıdaki beyitte tasavvufî bir bakış açısıyla işlenmiştir:

Kenefsi vâhidedür cümle insân

Ebû Cehl'ün gözinde oldu kesret (5914)

İlk mısradaki, Kur'an'daki "kenefsi vâhid" ifadesi doğrudan iktibas edilerek bütün insanlığın ilâhî kudret nezdinde bir tek nefis gibi olduğu belirtilmiştir. Bu, yaratılıştaki birlik düşüncesine işaret eder. İkinci mısradaki ise bu tevhidî idrake karşı çıkan bakış açısı eleştirilir: Ebû Cehl'in gözünde insanlık kesrete, yani çokluk ve ayrılığa dönüşmüştür. Bu karşıtlık, Kâdirî Muhyiddîn'in şiirinde hem Kur'anî bir ilkeye hem de tarihsel bir figüre referansla sembolik biçimde ortaya konmuştur.

Beyitteki "kenefsi vâhid" iktibası, sadece bir kudret delili değil; aynı zamanda tasavvufî anlamda tevhid, birlik ve ontolojik bütünlüğe yapılan bir göndermedir. Bu yönüyle beyit, didaktik bir manevî öğüt niteliği de taşır.

2.4.1.47. 'Arş-ı a'zâm

Tevbe Sûresi 9/129'da geçen **عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (aleyhi tevekkeltü ve hüve rabbü'l-'arşı'l-'azîm)** ifadesi, "Ben O'na tevekkül ettim; O, yüce arşın Rabbidir." şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 23). Ayette geçen "'arş-ı a'zâm" terkihi, Allah'ın kudret ve egemenliğinin mutlaklığına, mülk ve melekût üzerindeki yegâne tasarrufuna işaret eden Kur'anî bir ifadedir. Kelâmî ve tasavvufî yorumlarda bu ifade, yaratılmışlar üstü bir makamın sembolü olarak değerlendirilir.

Bu anlam, Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihatnâme adlı eserindeki aşağıdaki beyitte, Hz. Peygamber'in Miraç mucizesine telmih yoluyla şiirsel biçimde terennüm edilmiştir:

Ehl-i hakkun birisi 'arş üzre mi'râc eylemiş

'Arş-ı a'zâm toymamış pervâz-ı cânân gizlidir (2963)

Beyitte geçen "ehl-i hakkun birisi" ifadesiyle doğrudan Hz. Peygamber kastedilmekte; onun Miraç gecesinde "'Arş" seviyesine kadar yükselişi hatırlatılmaktadır. İlk mısra, bu kudsî yolculuğun bir özeti gibidir. İkinci mısradaki ise "'Arş-ı a'zâm" tamlaması şiirsel bir abartıyla kullanılmış; bu yüce makamın bile, aşkın, yani "cânân"a ulaşma arzusuyla yetinmediği belirtilmiştir. Buradaki "pervâz-ı cânân" tamlaması, mânevî yükselişin sınır tanımaz doğasına işaret eder.

Böylece beyitte geçen "'arş-ı a'zâm" iktibası, sadece semantik değil, aynı zamanda metafizik bir çağrışım yüklenerek kullanılmış; Allah'ın mutlak tasarrufunu ve hakikatin

aşkınlığını anlatan bir sembole dönüştürülmüştür. Bu kullanım tarzı, Kâdirî Muhyiddîn'in şiirlerinde sıkça görülen tasavvufî öğretiyi mecazlarla zenginleştirme eğilimini yansıtır.

2.4.1.48. Ve şavirhum

Âl-i İmrân Sûresi 3/159'da geçen فَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (**festagfir lehum ve şavirhum fi'l-emr**) ifadesi, “Onlar için bağışlanma dile ve yapacağın işlerde onlara danış.” şeklinde meallendirilmiştir (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/159). Bu âyette geçen “ve şavirhum” emri, İslâm ahlâkında ve yönetim anlayışında istişare kültürünün önemini ortaya koyar. İdeal bir yöneticinin ya da rehber şahsiyetin tek taraflı karar vermek yerine, toplumun kanaat önderleriyle, âlimlerle ya da ilgililerle meşveret etmesi bu emirle ilâhî bir ilke olarak belirlenmiştir.

Bu anlayış, Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihatnâme adlı eserinde geçen aşağıdaki beyitte, özellikle dinî-ilmî meselelerde istişareye verilen önemin altını çizerek ifade edilmiştir:

Ve şavirhum didi Hak meşveret kıl ehl-i şer' ile

Kitâb-hâne-i şer'e sor bürzün müftîye ol mihmân (7833)

İlk mısrada doğrudan âyet iktibas edilmiştir: “Ve şavirhum dedi Hak” ifadesiyle Kur'an'ın bu emrine telmih yapılmakta, ardından gelen “meşveret kıl ehl-i şer' ile” bölümüyle bu emrin yorumu sunulmaktadır. Yani, kişi bir meselede karar alırken şer'î bilgiye sahip olanlarla, yani din âlimleriyle istişare etmelidir.

İkinci mısrada bu çağrı daha da somutlaştırılarak, kişinin dinî meselelerde “kitâbhâne-i şer'”e, yani şer'î kaynaklara başvurması ve “müftî”ye yani fetva ehline danışması gerektiği öğütlenmektedir. “Ol mihmân” ifadesiyle kastedilen birey, bilgiye talip olan her inanç sahibi olabilir; burada hem ehl-i İslâm hem de ehl-i şer' arasında ayrım yapılmaksızın, istişarenin kapsamlı bir ilke olduğu vurgulanmaktadır.

Bu beyitte geçen “ve şavirhum” iktibası, bireysel aklın ötesine geçerek kolektif hikmete ve ilmî sorumluluğa yönelmeyi tavsiye eder. Kâdirî Muhyiddîn'in bu yaklaşımı hem Kur'an'a sadakat hem de nasihat temelinde şekillenen didaktik şiir anlayışının bir tezahürüdür.

2.4.1.49. Nasrun mina'llâh

Saf Sûresi 61/13'te geçen نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ (**nasrun mina'llâhi ve fethun karîb**) ayeti, “Allah'tan bir zafer ve yakın bir fetih” şeklinde tercüme edilir. Bu ayet, İslâm toplumunun

ilahî yardım ile destekleneceğini ve bu desteğin yakın zamanda zaferle neticeleneceğini müjdelemektedir (Kur'an-ı Kerim, Saf 61/13).

Kâdirî Muhyiddîn bu ayeti şu şekilde beyit haline getirir:

Yazılmış alnına nasrun mina'llâh

Nebîyyi's-seyf iden zâtın Hudâ'dur (7540)

İlk mısrada, “nasrun mina'llâh” ifadesi Allah tarafından alnına (kaderine) yazılmış ilahî bir yardım olarak sunulur. Burada “alna yazılmak” mecazı hem kaderin yazgısı hem de kutlu bir müjdenin işareti olarak yorumlanabilir. İkinci mısrada ise Hz. Peygamber'in “nebiyyü's-seyf” yani “kılıç peygamberi” olarak anılması, onun savaşlardaki kudretine değil, bu kudretin Allah'ın iradesiyle ortaya çıkmasına işaret eder.

Bu beyitteki “**nasrun mina'llâh**” iktibası, Hz. Peygamber'in yalnızca bir askerî lider değil, ilahî destekle hareket eden bir nebi olduğunu vurgular. Böylece şair, zaferin kaynağını maddî güçte değil, ilahî inayette aramaktadır.

2.4.1.50. es-Sulhu hayrun

Nisâ Sûresi 4/128'de geçen وَالصُّلْحُ خَيْرٌ (es-sulhu hayrun) ifadesi, “Barışmak daha hayırlıdır.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 146). Bu ayet, evlilik bağlamında geçiyor olsa da İslami yorumlarda genel bir uzlaşma ilkesi olarak değerlendirilmiş; bireyler ve toplumlar arasında fitne yerine sulhun tercih edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Kâdirî Muhyiddîn, bu evrensel mesajı şu beyitte işler:

Seni incitse bir âdem 'adâvet eyleme

Hak didi es-sulhu hayrun kîn tutandan yig karı (7368)

İlk mısrada şair, insani ilişkilerde karşılaşılan olumsuzluklar karşısında öç alma veya düşmanlık yerine affetme ve barışma yolunu önerir. İkinci mısrada ise bu ahlakî tavır Kur'an'a dayandırılarak güçlendirilir. “Hak dedi ki es-sulhu hayrun” ifadesi, doğrudan ayetten yapılan iktibastır ve bu öğüdün beşerî bir nasihat değil, ilahî bir buyruk olduğu anlamını taşır. “Kîn tutandan yig karı” (yani kin tutmak akılsızlıktır) ifadesi ise doğrudan bir ahlakî yargıdır.

Bu beyitteki “es-sulhu hayrun” iktibası, yalnızca toplumsal düzeni değil, bireysel ruh sağlığını da koruyacak olan barış ahlâkını merkeze alır. Tasavvufî bir okumayla, nefsin kin ve intikam duygusundan arındırılması çağrısı da içerir.

2.4.1.51. Bel hüm edall

Furkân Sûresi 25/44’te geçen **إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا** (in hüm illâ ke’l-en’âm, bel hüm edallü sebîlâ) ayeti, “Onlar ancak hayvanlar gibidir, hatta yol bakımından onlardan daha sapkıntırlar.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 29). Bu ayet, aklını, iradesini ve kalbî melekelerini kullanmayarak hakikatten uzak yaşayan insanları konu alır. İnsanın potansiyeli itibarıyla üstün, fakat nefsine tabi olduğu durumda hayvandan da aşağı olabileceğini bildirir.

Kâdirî Muhyiddîn, bu Kur’ânî hakikati şu şekilde beyit haline getirir:

Bir er nefs-i dîvin zabt itse oldı cümlete’l-mülk ol

Kim uya nefsine bel hüm edalldır hükm-i Kur’ân’ın (7249)

İlk mısradaki, “nefs-i dîv” (şeytanlaşmış nefis) ifadesiyle nefsin azgın yönü tanımlanır. Bu nefsin kontrol altına alınması, bireyin kendi iç dünyasında sultanlaşması, yani kendisine egemen olmasıdır. İkinci mısradaki ise, bu tür özdenetim geliştiremeyip nefsinin arkasından sürüklenenlerin, Kur’an’ın hükmüne göre “bel hüm edall” yani hayvandan da aşağı oldukları belirtilir. “Hükm-i Kur’ân’ın” ifadesiyle bu uyarının beşerî değil, ilahî ve mutlak olduğu vurgulanır.

Bu beyitteki “bel hüm edall” iktibası, tasavvufî anlamda nefs terbiyesinin gerekliliği, ahlâkî anlamda ise irade, akıl ve kalp dengesinin korunması gereği ile ilişkilidir. Nefsine tabi olanın sadece kendisine değil, topluma da zarar vereceği mesajı verilir.

2.4.1.52. vel Kâziminel Gayza vel Âfina

Âl-i İmrân Sûresi 3/134’te geçen **وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ** (vel kâziminel gayza vel âfine anin-nâs) ayeti, “Öfkelerini yener ve insanları affederler.” anlamına gelir (Yılmaz, 1992, s. 90). Bu ayet, takvâ sahibi müminlerin üç temel vasfı olan infak, öfke kontrolü ve affediciliği dile getirir. Özellikle gazabın yutulması mecazı, tasavvufî öğretilerde nefis terbiyesi ile doğrudan ilişkilendirilir.

Kâdirî Muhyiddîn bu ayeti şu şekilde beyit haline getirir:

Çün didi ve 'l-kâzimine 'l-gayza ve 'l- 'âfina Hak

Nâsa kim itsen gazab 'afv it suçın dir Girdigâr (7346)

İlk mısrada doğrudan Kur'an'a atıf yapılır; Allah'ın “vel kâziminel gayza vel âfînâ” dediği belirtilerek affediciliğin ilahî buyrukla sabit olduğu vurgulanır. İkinci mısrada, bu buyruk şairin mesajına dönüşür: İnsanlar gazap uyandırса bile, öfkeyi bastırıp affetmek gerekir. “Girdigâr” (yani Allah) burada hem ilahi otorite hem de kusurların bağışlayıcısı olarak anılır.

Bu beyitteki “vel kâziminel gayza vel âfînâ” iktibası, yalnızca bireysel ahlâk öğretisi değil, aynı zamanda toplumsal huzurun temel bir ilkesi olarak sunulur. Aynı zamanda bu ifade, öfkeye karşı sabır, intikama karşı bağışlama ilkelerinin hem Kur'ânî hem de tasavvufî zeminini gösterir.

2.4.2. Hadis İktibasları

2.4.2.1. Kenzi lâ yefnâ

Hadis kaynaklarında (örneğin: Keşfü'l-Hafâ, 133; el-Mu'cemü'l-Evsat, 84) yer alan *الْفَقَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ وَكَزْرٌ لَا يَفْنَى (el-kanâ'atü mâlün lâ yenfedu ve kenzün lâ yefnâ)* ifadesi, “Kanaat, tükenmeyen bir mal ve bitmeyen bir hazinedir.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 91). Bu hadis, dünyevî hırstan uzak durmayı, insanı ruhsal dinginliğe kavuşturacak en değerli zenginlik olarak kanaatkârlığı öğütler.

Kâdirî Muhyiddîn bu hadisi şu şekilde beyitleştirir:

Ganî kıl kenz-i lâ-yefnâ ile yâ Rabbenâ nâsı

Îlâhî nâ-kes u nâ-merdi başlar üzre tâc itme (3928)

İlk mısrada şair, Allah'a toplumun bütün bireylerini bitmez tükenmez bir hazine olan kanaatle zenginleştirmesi için dua eder. Buradaki “kenz-i lâ yefnâ” ifadesi doğrudan hadis iktibasıdır ve kalıcı mutluluğun ve iç huzurun tek kaynağını temsil eder. İkinci mısrada ise dua devam eder: Kişilik ve ahlâk yoksunu, niteliksiz bireylerin yüceltilmemesi, toplumda erdemlilerin baş tacı edilmesi istenir. Bu beyitteki “kenz-i lâ yefnâ” hadis iktibası, yalnızca bireysel bir iç huzur çağrısı değil, aynı zamanda ahlakî toplumsal düzenin tesisine yönelik tasavvufî ve nasihatnâmevi bir çağrıdır.

2.4.2.2. el Fakrû fahrî

Keşfü'l-Hafâ 2/87 ve diğer kaynaklarda geçen الفقر فخري وبه أفتخر (**el-fakrû fahrî ve bihî eftehirü**) ifadesi, “Fakirlik benim iftiharımdır; onunla övünürüm.” şeklinde tercüme edilir (Keleş, 2021, s. 347). Bu hadis, Hz. Muhammed’in fakrı (ihtiyaçsızlık içinde yoksunluk) bir meziyet ve ruhsal üstünlük olarak gördüğünü gösterir. Tasavvufi gelenekte bu anlayış, maddeden soyunarak manaya yönelmenin yoludur.

Kâdirî Muhyiddîn bu hadisi şu beyitte işler:

Şehâ e'l-fakrû fahrî hâtemin sun rûh-ı sultâna

Bekânile fenâ vir sicn-i tende bî-sirâc itme (3934)

İlk mısrada “e'l-fakrû fahrî” hadisine doğrudan telmih yapılmıştır. Burada Hz. Peygamber’in mührü (hâtem) ve ruhunun “sultân” olarak nitelendirilmesi, fakrın bir saltanat olduğunu imler. Şair, fakr ile yücelen ruhun, gerçek sultan olduğunu belirtir. İkinci mısrada ise “fenâ” ve “bekâ” kavramlarıyla tasavvufi seyr ü sülûk aşamaları ifade edilir: “Tendeki zindanda (beden) ruh fenâyâ ulaşmasın, nursuz bırakma” duası edilir.

Bu beyitteki “el-fakrû fahrî” iktibası, yalnızca yoksulluk övgüsü değil, aynı zamanda fakrın bir varoluş tarzı ve manevî yücelik olduğunu dile getirir. Şair, Hz. Peygamber’in yolunu takip ederek, fakrı hem bir kemal mertebesi hem de hakikat sultanlığı olarak sunar.

2.4.2.3. Küntü kenz

Tasavvufi literatürde yaygın biçimde aktarılan كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ (**Küntü kenz(en) mahfiyyen fe-ehbaptü en u'raf, fe-halaqtü'l-halq**) şeklindeki hadis, “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim; bunun üzerine mahlûkatı yarattım.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 98). Bu ifade, varlığın ilahî bilgiye ulaşma süreci ile açıklanmasına temel teşkil eder. Tasavvuf düşüncesinde yaratılışın sebebi, Allah’ın bilinme iradesidir.

Kâdirî Muhyiddîn bu kutsî hadisi şu şekilde beyit haline getirir:

Hak’un ‘ilminde gizliydim ki ya’nî küntü kenzinde

İşidilmezdi Âdem adı sırdım Hak Te‘âlâ’ya (5649)

İlk mısrada, doğrudan “küntü kenz” ifadesi yer alır. Bu, şairin yaratılış öncesi dönemde ilahî varlığın mahfî (gizli) bir hazine oluşuna gönderme yaptığı anlamına gelir. İkinci

mısırada ise Hz. Âdem'in adının dahi henüz duyulmadığı bir “sır” halinde bulunduğu ifade edilerek, zaman ve mahlûkat öncesi mutlaklık hali tasvir edilir. Burada “Hak Teâlâ’ya sır olmak”, varlığın henüz ortaya çıkmadığı, bilinme iradesinin harekete geçmediği aşamaya işaret eder.

Bu beyitteki “küntü kenz” kutsî hadis iktibası, yalnızca metafizik bir söylem değil; aynı zamanda insanın kendisini bilmesinin, Hakk’ı bilmekle mümkün olduğu görüşünü destekleyen bir varoluş felsefesidir.

2.4.2.4. Lî ma‘allâh

Kaynağı sahih hadis külliyyatında bulunmasa da tasavvufî metinlerde sıklıkla aktarılan لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ (lî ma‘allâhi vaktün lâ yesa‘unî fîhi melekün mukarrebun ve lâ nebiyyün mürselün) şeklindeki rivayet, “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, o hâle ne yakın bir melek ne de gönderilmiş bir peygamber erişemez.” anlamındadır (Yılmaz, 1992, s. 115). Bu rivayet, tasavvufî cezbe, vecd ve vuslat halleri içinde değerlendirilen bir vahdet ve mutlak yakınlık tecrübesini ifade eder.

Kâdirî Muhyiddîn bu rivayeti şu beyitte işler:

Bahr-ı tevhîd içre gerçi cümle ervâh oldı lâ

Lî-ma‘allâh ‘âleminde cennet eşbâh oldı lâ (3950)

İlk mısırada tüm ruhların tevhid denizine girdiği, yani hakikat arayışına katıldığı ifade edilir. Ancak ikinci mısırada “lî ma‘allâh” âleminde (yani sadece Hakk ile olunan sır zamanında), bu ruhların tecrübesi gölgeler (eşbâh) gibi kalır. Şair, yalnızca Allah ile baş başa kalınan anın, diğer tüm manevî halleri ve tevhid çabalarını aşan benzersiz bir hakikat düzeyi olduğunu belirtir.

Bu beyitteki “lî ma‘allâh” rivayet iktibası, tasavvufî seyr ü sülûkte fenâ ve bekâ makamlarının ötesinde, adeta zâtî bir yakınlık halinin dilsel yansımasıdır. Ruhun, mahlûkatın gölgesini bile geçip yalnız Hakk ile kaim olduğu zaman vurgulanır.

2.4.2.5. Men ‘aref

Keşfü'l-Hafâ 262 numarada geçen rivayet olan مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehu), “Kendini bilen, Rabbini bilir.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 122). Bu söz, özellikle tasavvufî gelenekte nefsin bilgisi ile ilahî

bilginin iç içeliğini vurgular. Kişinin kendi mahiyetini, sınırlılıklarını ve yaratılmışlığını kavraması, onu mutlak varlık olan Allah'ı tanımaya yönlendirir.

Kâdirî Muhyiddîn bu hikmeti şu şekilde beyit haline getirir:

Ma'ni-i insânı tefsîre müfessir mâ't olur

Men- 'aref sırrına vâkıfsa sözi isbât olur (3975)

İlk mısradaki, insanın hakikî anlamının (ma'ni-i insân) derinliğini tam olarak açıklamak isteyen müfessirin bile acze düşeceği ifade edilir. İkinci mısradaki ise bu derinliğe ancak “men ‘aref” sırrına vâkıf olanların ulaşabileceği, onların da sözlerinin ancak o zaman ispat değerinde olacağı belirtilir. Yani nefsi bilen, sadece teorik değil, manevî-tecrübî bilgi sayesinde hakikati ispat eder hâle gelir.

Bu beyitteki “men ‘aref” iktibası, sadece tasavvufî bir öğretiyi değil, aynı zamanda kendini tanımanın bilgi üretimiyle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulayan felsefî bir ifadedir. Varlığın merkezine insanı, insanın merkezine ise nefsi ve o nefsin terbiyesini yerleştirir.

2.4.2.6. Hayru'n-nâs

İmâre, 71 numaralı rivayette geçen حَيْرُ النَّاسِ أَفْعُهُمُ لِلنَّاسِ (hayru'n-nâsi enfauhum li'n-nâs) hadisi, “İnsanların en hayırlısı, insanlara en çok faydası dokunandır.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 65). Bu hadis, bireysel hayrı değil, toplumsal faydayı ön plana çıkarır ve İslamî ahlâkta sosyal sorumluluk bilincinin temelini oluşturur.

Kâdirî Muhyiddîn bu hadisi şu şekilde işler:

Sûretâ bunlar 'avâm-ı nâs durur

Ma'nîde ednâsı hayru'n-nâs durur (4131)

İlk mısradaki, dış görünüş (sûret) itibarıyla sıradan (avâm) görünen bazı insanların aslında, ikinci mısradaki belirtildiği üzere, anlam ve derinlik (ma'nî) itibarıyla “hayru'n-nâs” yani insanların en hayırlısı olduğu ifade edilir. Buradaki karşıtlık, zahir-batın, şekil-öz ikiliklerine işaret eder. En sade görünen kişi, hakikatte en faydalı insan olabilir. Bu da, yalnızca amelin samimiyeti ve halk için yapılan hizmetle ölçülebilecek bir hayırlılıktır.

Bu beyitteki “hayru'n-nâs” iktibası, sadece bir övgü unsuru değil; aynı zamanda ahlâkî bir bakış açısını değiştirme çağrısıdır: İnsanların değerini şekil üzerinden değil, topluma katkı ölçüsüyle değerlendirmek gerektiği vurgulanır.

2.4.2.7. Hubbu'l-vatan

Keşfü'l-Hafâ, 345–346 numaralarda geçen حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ (**hubbü'l-vatan mine'l-îmân**) ifadesi, “Vatan sevgisi imandandır.” şeklinde tercüme edilir (Yılmaz, 1992, s. 70). Bu hadis, hem millî hem dinî sorumluluk açısından yorumlanmış; ancak tasavvuf geleneğinde, asıl vatan âhiret yurdu olarak görülmüş ve bu bağlamda yeniden anlamlandırılmıştır.

Kâdirî Muhyiddîn bu anlayışı beyitinde şu şekilde işler:

Bunların ârzûları hubbü'l-vatan

Bî-nişân bâğında kaldılar âsan (4137)

İlk mısradaki geçen “bunlar” ifadesi, dünya hayatında zahiren yersiz-yurtsuz görülen ama gönlü uhrevî yurda bağlı dervişleri işaret eder. “Hubbü'l-vatan” ise burada dünyevî vatan değil, cenneti, ilâhî vuslat yurdunu, yani asıl varılmak istenen hakikî evi temsil eder. İkinci mısradaki “bî-nişân bâğ” (yani bu fani dünya), onların gerçek yurtlarına kavuşma arzusu karşısında değersiz kalmıştır.

Bu beyitteki “hubbü'l-vatan” iktibası, yüzeyde bir millî duygu gibi görünse de derinde tasavvufî bir gurbet-mekân metafiziği taşır: Dervişin gönlü dünyada değil, ilâhî yurttadır.

2.4.2.8. Mûtû kable en-temûtû

Keşfü'l-Hafâ 291 numaralı kayıta geçen مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (**mûtû kable en temûtû**), yani “Ölmeden önce ölünüz” ifadesi, (Yılmaz, 1992, s. 128) tasavvufî literatürde nefsin arzularından sıyrılma, dünyevî isteklerden vazgeçme emri olarak kabul edilir. Bu söz, müridin manevî yolculuğunun ilk ve en zor aşaması olan nefis tezkiyesi ile ilişkilidir.

Kâdirî Muhyiddîn bu iktibası şu beyitte dile getirir:

Ne dir mûtû ne kable en-temûtû

Nebîler serverinin sözüdür bu (6663)

İlk mısradaki doğrudan rivayet, asıl Arapça ifadesiyle aktarılmıştır. Şair burada okuyucunun dikkatini, bu sözün literal değil, derin anlamına yönlendirmek ister. İkinci mısradaki ise, bu çağrının Hz. Peygamber’in sözü olduğu belirtilerek, ona duyulan saygıyla, iktibasın dini meşruiyeti güçlendirilir. Aynı zamanda “nebîler serveri” ifadesi, söze tasavvufî bir haşyet ve teslimiyet atmosferi katar.

Bu beyitteki “mûtû kable en temûtû” iktibası, yalnızca zühd çağrısı değil; insanın hakikî benliğine ulaşması, yani fena hâinden sonra bekâyâ ermesi yolunda ilk adımı simgeler. Dünyaya bağlı arzular ölmeden, hakikî varlık ortaya çıkmaz.

2.4.3. Kelamı Kibarlar

2.4.3.1. Mezra ‘atü’l-ahiret

Hadis olarak değilse de, İslâmî hikmet geleneğinde yaygın biçimde kullanılan الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ (ed-dünyâ mezra‘atü’l-âhiret), “Dünya, ahiretin tarlasıdır.” anlamına gelir (Yılmaz, 1992, s. 126). Bu söz, dünya hayatının nihai bir hedef değil, âhiret için bir hazırlık mekânı olduğunu bildirir. Özellikle tasavvufî gelenekte, dünya ekim, ahiret ise hasat yeri olarak görülür; burada yapılan her amel, öte âlemde karşılık bulur.

Kâdirî Muhyiddîn bu anlayışı şu beyitte işler:

Bu dünyâ mezra ‘atü’l-âhiredür

Sadeftarlaya mâliksen bite dür (6665)

İlk mısradan, rivayet doğrudan yer almakta ve dünya hayatının geçiciliği ile sorumluluğuna işaret edilmektedir. İkinci mısradan ise şair, bu tarlaya değerli bir tohum olarak dür (inci) metaforunu yerleştirir. “Sadeft” (inciye taşıyan istiridye) ve “dür” (inci) imgeleriyle, dünya amellerinin ne kadar değerli ürünler verebileceği ifade edilir. Tarlanın sahibi olmak, yani salih ameller işlemek, ebedî saadeti kazandıracak yegâne araçtır.

Bu beyitteki “mezra‘atü’l-âhiret” iktibası, yalnızca nasihat amacı taşımaz; aynı zamanda amelî dindarlığın ahiret bilinciyle şekillendiği bir tasavvufî dünya görüşünün şiirsel karşılığıdır.

2.4.3.2. en-Nevm aha’l-mevt

“النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ” (en-nevmu ahü’l-mevt), yani “Uyku, ölümün kardeşidir.” ifadesi hem hadis mecmualarında hem de ahlâk ve tasavvuf kitaplarında yer bulan köklü bir metafordur (Aksoy, 2013, s. 205). Uyku, bilinç ve irade kontrolünün geçici olarak kaybedildiği bir hal olduğu için, ölüme mecazî olarak benzeyen bir istirahat biçimi olarak yorumlanır. Aynı zamanda nefsin terbiye edilmesi için de bir hazırlık alanı olarak görülür.

Kâdirî Muhyiddîn bu hikmeti şu şekilde beyit haline getirir:

Kıyâmet gicedür en nevm ahü'l-mevt

Sabâh turmak durur mahşerde ser-mest (6680)

İlk mısradaki “kıyamet gecesı” mecazı ile ölüm öncesi gaflet hâli, “sabâh” ise diriliş ve hesap vakti olarak sunulmuştur. Uyku–ölüm ikiliğı, kıyametle ilişkilendirilerek gündelik bir hâlin ebedî karşılığını ima eder. İkinci mısradaki geçen “ser-mest sabâhı”, bu uyanışın bir mahşer vecdi, yani ruhun sarhoşluğu içinde gerçekleşeceğini ifade eder. Beyit boyunca hem fena hem de ba’s (yeniden diriliş) temaları birlikte ele alınır. Bu beyitteki “en-nevm ahü'l-mevt” iktibası, sadece bir benzetme değil, aynı zamanda ölümün habercisi olan geçici hâllere dair uyarıcı bir metafor işlevi taşır. Tasavvufta uyku, gafletin; uyanış ise hakikatin remzidir.

2.4.3.3. Mâsivâ

Mâsivâ, Arapça “**mâ siwallâh**” (Allah’tan başka ne varsa) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Tasavvufî literatürde bu kavram, Hakk’ın dışındaki her şeyin geçici, mecazî ve perdeli olduğunu belirtir. Allah’a ulaşmak isteyen sâlikin, mâsivâyâ (dünya, makam, şehvet, ikbal vb.) bağlanması, hakikate ermesine engel olur. Bu nedenle “mâsivâdan yüz çevirmek”, fenâ makamının ön koşuludur (Yılmaz, 1992, s. 119).

Kâdirî Muhyiddîn bu anlayışı şu beyitte işler:

Makâm-ı evliyâda hûr-ı cennet

Dimişler mâ-sivâdur bu ne hikmet (5784)

Beyitte, sûfilerin ulaşmaya çalıştığı en yüksek hâl olan “makâm-ı evliyâ”, yani velâyet makamı ile cennet ve hurilerin karşılaştırılması yapılır. Cennet nimetlerinin dahi mâsivâ, yani Hakk’tan alıkoyabilecek birer perde olduğu iddia edilir. Bu söylem, tasavvufta hakikat yolunun sadece dünyevî değil, uhrevî nimetlerden dahi geçerek ilerlemesi gerektiğini savunan anlayışı yansıtır. Bu beyitteki “mâsivâ” iktibası, sadece dünyevî bağlılıkları değil, rûhî hâlleri dahi geçici sayan bir hakikat arayışını simgeler. Gerçek vuslat ancak her şeyin terk edilmesiyle mümkündür.

2.5. Peygamberler

2.5.1. Âdem

İlk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem, insanlık silsilesinin başlangıcını teşkil eder. Bütün semavî dinlerde ortak olarak kabul gören bu anlayışa göre, insan nesli Hz. Âdem'in soyundan türemiştir. Peygamberler tarihi kaynaklarında Hz. Âdem; uzun boylu, kıvrırcığa yakın saçlı, kırmızı tenli ve iri gözlü bir sima olarak tasvir edilmiştir (Köksal, 2013, s. 61). Onun topraktan yaratılmış olması, iblisin kendisini ateşten yaratıldığı gerekçesiyle üstün görerek secde etmemesi ve yasak meyveyi tatmasının ardından cennetten dünyaya gönderilmesi gibi temalar, klasik Türk şiirinde sıklıkla işlenen mitolojik-dini unsurlar arasında yer alır (Gündüz, 2018, s. 72).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Hz. Âdem'e dair bu anlatıları tasavvufî bir bağlamda yeniden yorumlar. Şair, Hz. Âdem'in anasız ve babasız yaratıldığına, toprağın mayasıyla şekillendirildiğine, ilâhî halîl sıfatıyla yüceltildiğine ve meleklerin ona secde ettiğine işaret eder:

Ol bâdenün bir katresi düşdi türâba nâ-gehân

Andan yaradıldı anasız atasız Âdem ata (4280)

Secde niçün oldı helâl yâ Rab halîlün Âdem'e

Nûrına mı itdi melekler secdeyi yâ Rabbenâ (6004)

Sen ne kân idün iy Âdem 'ilm-i gaybında Hak'un

Atan anan yogidi oglun kızun kesret ola (4471)

Bakdı Âdem cümle eşyâ Âdem'e eyler sücûd

Ne beşer var ne melek var kime kim itsün sücûd (5620)

Bu beyitlerde Hz. Âdem'in yaratılışının mahiyeti ve ona atfedilen ilâhî değer, secde motifi üzerinden ele alınır. Şair, Âdem'in varoluşunu yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda ontolojik ve teolojik bir hakikat olarak inşa eder.

Bunun yanı sıra, şairin Âdem'e dair göndermelerde bulunduğu diğer beyitler incelendiğinde; onun ilâhî nurdan yaratıldığı, soyun açgözlülükle yoldan çıktığı, toprağın ilâhî kudretle şekillendiği, Havva'nın onun tarlası gibi tasvir edildiği, bütün varlığın onun soyundan geldiği gibi temaların işlendiği görülmektedir.

Âdem isminin geçtiği bazı beyitler şunlardır:

(237), (446), (929), (1485), (2935), (3805), (3879), (3919), (3920), (4231), (4282), (4283), (4318), (4319), (4578), (4821), (5071), (5426), (5639), (6344), (7519)...

2.5.2. Nuh

Kur'an-ı Kerim'de ismi geçen peygamberlerden biri olan Hz. Nuh, kaynaklara göre bir marangozdur. Yüce Allah Nuh'a ağaç dikmesini emretmiştir, o da bu gelen emir üzerine ağaç dikmiştir. Sac ağacı olarak kabul edilen bu ağaç kırk yılda büyüyüp boyu üç yüz zirâ olacak kadar yetişmiştir. Tufan başlamadan önce Allah tarafından "diktığın ağaçları kes; ağaçları kurut ve başı horuz başı gibi, karnı kuş karnı gibi, kuyruğu meyilli üç katlı bir gemi yap" emri gelmiştir (Kur'an-ı Kerim, Hud Suresi, 11/37). Divan şiirinde âşığın sevgili için döktüğü göz yaşları Nuh Tufan'ına benzetilmektedir. Âşık o kadar göz yaşı döker ki o göz yaşları bir tufan olacak kadardır (Şahin, 2024, s. 241). Nasihat-nâme'de Hz. Nuh yapmış olduğu gemisi ve ona inanmayanları yok etmek için oluşan tufan olayıyla ele alınmıştır:

Bir nazarda Nûh'a mazhardur kitâbım zevrakı

Bir nazarda bahr-ı beytde niçe lîmân gizlidür (2954)

Bu cân Nûh oldı cism oldı sefîne

Gönül deryâ durur tûfâna gelmiş (4521)

Yukarıdakilerin haricinde Nuh isminin tekrar edildiği numaralandırılmış beyitlere dair bilgiler aşağıdaki gibidir. Bu beyitlerde genel olarak şair, Hz. Nuh'un saltanat gemisinin reisi olduğundan, dünyanın Nuh'un ömrünü bile yediğinden, Nuh'un peşinden Allah Allah diyenlerin kurtuluşu gemide bulduklarından, cehennemden kurtulmak isteyenlerin Nuh'un peşinden gitmeleri gerektiğinden, Nuh kavmi azanların sonunun tufan olacağından, Nuh'un dokuz yüz elli sene yaşadığından, Nuh'un ömrü kadar yaşasan da ecelden kurtuluşun olmadığından vb. bahsetmiştir:

(170), (333), (2048), (2080), (2957), (2958), (6604), (6712), (7295), (7980).

Bu beyitlerde genellikle; Nuh'un gemisinin bir kurtuluş aracı olarak sembolize edilmesi, inanmayanların helak olması, ilahi adaletin kaçınılmazlığı ve ölüm karşısında hiçbir dünyevi ömrün yeterli olamayacağı gibi temalar öne çıkmaktadır.

2.5.3. Lokman

Hikmet ve ilimle özdeşleşmiş bir şahsiyet olan Hz. Lokman, klasik kaynaklara göre ilahi hikmetle donatılmış bir hekimdir. Rivayetlere göre, ölüm dışında her derde deva bulabilecek bilgiye sahipti (Harman, 2003: 206-208). Divan edebiyatında ise Lokman figürü, özellikle hikmet sahibi hekim kimliğiyle anılmış, ancak nihayetinde ölüme çare bulamayan bir karakter olarak işlenmiştir.

Nasihat-nâme’de Hz. Lokman’dan, üç bin yıl yaşamasına rağmen ölüme çare bulamamış bir hekim olarak bahsedilmektedir. Bu bağlamda, Lokman’ın hastalara şifa dağıtan ama kendi çaresizliğiyle yüzleşen bir figür olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, ölümün kaçınılmazlığına ve tövbenin gerekliliğine dair didaktik mesajlar da beyitlerde yer almaktadır:

Hastenün elbette bir Lokmân'ı var

Derd-i 'aşkuñ 'âkıbet dermânı var (5034)

Bunca üç bin yılda Lokmân mevte çâre bulmadı

Çâresi ölmekdür anun tevbeye gel tevbeye (5571)

İlk beyitte Lokman, mecazi anlamda âşğın derdine derman olacak bir figür olarak sunulur. İkinci beyitte ise üç bin yıl süren ömrüne rağmen ölümü engelleyememesi vurgulanarak, ölüm karşısında insanın çaresizliği dile getirilir. Bu beyit, ölüme karşı tek “çare”nin tövbe olduğuna işaret eder.

Lokman isminin geçtiği diğer beyitlerde de benzer temalar işlenmektedir. Aşağıda sıralanan beyitlerde şair, Lokman’ın uzun ömrüne rağmen ölüme çare bulamayışını bir hikmet ve ibret vesilesi olarak sunar:

(332), (1476), (2358), (2673), (2747), (5065), (6579), (6940), (7832).

Bu beyitlerde temel olarak; ölümün mutlaklığı, dünyaya aşırı bağlanmanın anlamsızlığı, ve hikmetin sınırları gibi temalar ön plana çıkar. Hz. Lokman’ın sembolik işlevi, hem dünyevi bilgeliğin bir temsilcisi hem de insanın faniliğini hatırlatan bir figür olarak şekillendirilmiştir.

2.5.4. Hızır

Ledün ilmine vakıf velîlerden biri olan Hz. Hızır, İslam geleneğinde zorda kalanlara yardım eden, zamanı ve mekânı aşan bir figür olarak kabul edilir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in ümmetinden olup ihtiyaç sahiplerine yardım eder, onların işlerini kolaylaştırır. Karada zor durumda kalanların yardımına Hz. İlyas'ın, denizde ise Hz. Hızır'ın yetiştiğine inanılır (Çelebi, 1998: 406-409).

Bazı anlatımlarda Hz. Hızır, Zülkarneyn'in hizmetinde bulunurken arkadaşı Hz. İlyas ile ölümsüzlük suyu olan ab-ı hayatı aramaya koyulur. Bu yolculuk sırasında, pişirdikleri balığın üzerine bir su damlası düşünce balık canlanır; bu olay, o suyun ölümsüzlük kaynağı olduğunu fark etmelerini sağlar. Böylece Hızır ve İlyas, ab-ı hayattan içerek ölümsüzlüğe ulaşırlar (Sona, 2017: 50-63).

Nasihat-nâme'de Hz. Hızır, hem ab-ı hayatı içen ölümsüz bir velî hem de susayanların yardımına koşan bir kurtarıcı olarak işlenmiştir. Şair, zorluklar içinde kendisine Hızır gibi bir yardımın ulaşmasını temenni eder:

Gel iriş ey Hızır-ı vahdet koma zulmetde beni

Teşneyem pek gel yitiş iy âb-ı hayvânım bana (6162)

Gözden içdi âb-ı hayvânı Hızır

Cennetün kapısı gözdür itme şek (5025)

Şerî'atdür ledün tahtına sultân

Tarîkat Hızır elinde âb-ı hayvân (5276)

Bu beyitlerde Hz. Hızır, hem batınî bilgi (ledün ilmi) hem de tasavvufî yolculukta rehberlik eden bir figür olarak konumlandırılmıştır. Hızır'ın ab-ı hayatla olan ilişkisi mecazi anlamda hakikate, ebedi bilgiye ve ruhsal kurtuluşa erişimin sembolü olarak yorumlanmaktadır.

Hz. Hızır'ın adının geçtiği diğer beyitlerde de benzer temalar sürdürülür. Aşağıda numaraları verilen beyitlerde şair; Hızır'ın ab-ı hayat arayışı, İskender ile yaptığı yolculuk, İlyas ile nehirlere ulaşması ve susayanlara yetişmesi gibi temaları işler:

(22), (459), (543), (1350), (2100), (2653), (2930), (3354), (3826), (4443), (4581), (4975), (5305), (5436), (5457), (5988).

Bu beyitlerde, ölümsüzlük arayışı, mistik bilgelik, zaman dışılığı ve tasavvufi kurtuluş gibi kavramlar öne çıkar. Hızır, yalnızca bir kurtarıcı değil; aynı zamanda manevi bir arayışın ve ledünnî ilmin timsali olarak işlenmiştir.

2.5.5. Davud

Kur'an-ı Kerim'de ismi geçen peygamberlerden biri olan Hz. Davud, ilahi vahiy yoluyla kendisine indirilen dört büyük kitaptan biri olan Zebur'un muhatabıdır. Rivayetlere göre Zebur'u öylesine etkileyici bir sesle okurdu ki, onu dinleyen bazı kişiler derin vecd hâline girerek ruhlarını teslim ederlerdi. Güzel sesiyle ün salan Hz. Davud'un şöhreti Talut'un kulağına kadar ulaşmış; Talut da bu sesi işittikten sonra onu huzuruna çağırması ve sonrasında sohbet arkadaşı edinmiştir (Topbaş, 2017: 14).

Klasik Türk şiirinde Hz. Davud'un bu yönü, sevgilinin sesiyle ilişkilendirilmiştir. Sevgilinin sesi, Davudî bir tınıya benzetilmiş; âşık bu sesi duyduğunda cezbe hâline kapılarak mest olur. Bu benzetme, özellikle tasavvufi şiirlerde mecazî anlamda aşkın sarhoş edici gücünü ifade etmek için tercih edilmiştir (Levend, 1984: 120).

Kâdirî Muhyiddîn'in bir beyitinde, Hz. Davud'un tasavvufi hakikate ulaşması durumunda peygamberlik misyonunu üstlenmeyeceği yönünde çarpıcı bir önerme yer alır:

Eger Dâvud ireydi bu denize

Halîfe olmayaydı cümlemize (5185)

Bu beyitte “deniz” mecazıyla tasavvufi hakikat kastedilmekte; şair, tasavvuf yoluna girenlerin dünya ile ilişkisini terk etmeleri gerektiğini ima etmektedir. Hz. Davud gibi yüksek ruhsal mertebeye ulaşanların bile dünyevi makamdan feragat etmesi gerektiği düşüncesi, bu yorumun temelini oluşturur.

2.5.6. Süleyman

Güç ve iktidarın simgesi olarak anılan Hz. Süleyman, Kur'an-ı Kerim'de rüzgâra hükmeden, saltanatı dillerden dillere destan olmuş bir peygamber olarak tasvir edilir. Mührü kudretin sembolü, hayvanlar ve cinlerle iletişim kurabilmesi ise bilgeliğinin bir göstergesidir. Ayrıca, karınca ile olan münasebeti de onun tevazu ve anlayışla özdeşleşen bir yönünü ortaya koyar (Kur'an-ı Kerim, Sebe, 34/12).

Nasihat-nâme'de Hz. Süleyman; kuş dili bilmesi, hüdhüd kuşunu Belkıs'a göndermesi, karıncayla yaşadığı sembolik olay, devlere hükmetmesi ve İskender'le güç bağlamında

kıyaslanması gibi birçok özelliğiyle kapsamlı bir biçimde işlenmiştir. Aşağıdaki beyitler bu temsilleri örneklendirir:

Mantıku't-tayrı Süleymân anladı bu dil ile
'Ârif ise bu dile arslansın ey Sultân Murâd (2731)
Hüdhüd'ün Belkîs'a gönder tur Süleymân'ım benüm
Dü-cihân milkini feth it Âl-i 'Osmân'ım benüm (2732)
Bu mûra bir gınâ vir kim Süleymânlar ola teslim
Gönül 'ankâsına şâhlarla muhtâç ola hep dünyâ (6053)
Dîve hükm itmez Süleymân olmayınca gavs-ı Hak
Hazret-i aktâba ins ü cin şikâr olmuş gezer (5947)
Yâ Rab Süleymânile İskendere dünyâ kalmadı
Ecel harâmisi nice sultânların mülkin soyar (6483)

Bu beyitlerde Hz. Süleyman'ın bilgeliği ve kudreti, tasavvufi anlamlar yüklenerek sembolleştirilmiştir. Kuş dili, hüdhüd ve karınca motifleri, ilahi iletişimin, hikmetin ve tevazunun metaforları olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Süleyman-İskender karşılaştırması, dünyevi kudretin geçiciliğine ve ölümün mutlaklığına vurgu yapar.

Bunların dışında, Hz. Süleyman'ın adı metinde farklı bağlamlarda da geçmektedir. Aşağıda numaraları verilen beyitlerde Süleyman'ın karınca tarafından misafir edilmesi, ona çekirge butu ikram edilmesi, kimseyi incitmemesi ve dünyaya hükmetmesi gibi anlatılar yer almaktadır:

(25), (46), (918), (1011), (1067), (1180), (1249), (1333), (1356), (1394), (1452), (1604), (1723), (1776), (1881), (1981), (2105), (2237), (2467), (2564), (2700), (2810), (2930), (3007), (4626), (5510), (6114), (7374), (7994).

Bu beyitlerde Hz. Süleyman'ın temsili; mutlak hâkimiyet, ilahi adalet, tevazu ve ölüm karşısındaki güçsüzlük temaları etrafında inşa edilmiştir.

2.5.7. İbrahim

Hz. İbrahim, Azer'in oğlu olarak dünyaya gelmiş ve hayatı boyunca Allah yolundan ayrılmadan putperestlikle mücadele etmiştir. Rivayete göre, halk bayram yapmak üzere

şehir dışına çıktığında Hz. İbrahim, şehirde kalma fırsatını değerlendirerek putların âcizliğini göstermek istemiş; eline aldığı baltayla putları kırmış ve baltayı en büyük putun boynuna asmıştır. Halk döndüğünde putların parçalandığını görmüş ve bu eylemin Hz. İbrahim tarafından gerçekleştirildiğini anlayarak onu büyük bir ateşe atmakla cezalandırmak istemişlerdir (Oruç, 2004: 252).

Bu olayın ardından Hz. İbrahim, Nemrut'un ateşinden ilahi bir müdahale ile kurtulmuştur. Daha sonra Allah'a kendisine hayırlı bir evlat vermesi için dua etmiş ve duası kabul edilerek erkek bir çocuğa, Hz. İsmail'e kavuşmuştur. Çocuk büyüyüp yürüyebilecek hâle geldiğinde Allah, Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemiştir. Hz. İbrahim bu emri oğluna iletmiş, oğlu da teslimiyet göstermiştir. Ancak Hz. İbrahim oğlunu kurban etmek üzere bıçağı boğazına sürdüğünde, bıçak kesmemiştir (Kur'an-ı Kerim, Sâffât, 37/102–105). Bu ilahi imtihanı başarıyla geçen Hz. İbrahim için Cebrâil gökten bir koç indirerek onu kurban etmesini sağlamıştır (Arzı, 2018: 61).

Nasihat-nâme'de Hz. İbrahim, farklı yönleriyle çeşitli beyitlerde anılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde onun cömertliği, teslimiyeti, inşaatçılığı ve Nemrut'un ateşinden korunması temaları öne çıkmaktadır:

Sehâvetde Halîlu'llâh ise de umma ihsânın

Yaradan Hak'dan özgeye ne minnet eyle ne ircâ (6072)

Eger İbrâhîm'ün 'aşkı olaydı

Nice bin oğlını kurbân ideydi (5191)

Kâbe'yi taş u ağaçla yaptı İbrâhîm Halîl

Yapdı Hak kudret eliyle kalbi iy han kulları (461)

Allâh Allâh didi İbrâhîm Halîl

Âteş-i Nemrûd'a yakmadı Celîl (6710)

Bir kulın eyler kelîm

Bir kulın iyeler Halîl

Sevdüğünü eyler habîb

Lâ ilâhe illa'llâh (5511)

İlk beyitte, Hz. İbrahim'in "Halîlullah" unvanıyla yüceltilmesine rağmen, gerçek tevekkülün yalnızca Allah'a yönelmek olduğu vurgulanır. İkinci beyitte, onun aşk-ı ilahi uğruna bin oğlunu bile kurban edebileceği sembolik bir teslimiyet anlatımıyla verilir. Üçüncü beyitte Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmesiyle sembolize edilen yapıcılığı, dördüncü beyitte Nemrut'un ateşinden ilahi koruma ile çıkışı öne çıkar. Son olarak dörtlükte Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu (Halîl) olması, O'nun seçilmiş kullarından biri olarak konumlandırılmasıyla ifade edilir.

2.5.8. İsmail

Hz. İsmail, Hz. İbrahim'in Hz. Hacer'den dünyaya gelen ilk oğludur. Rivayetlerde uzun boylu, nur yüzlü, geniş omuzlu ve son derece kuvvetli bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir. Kâbe'ye ilk örtüyü örten kişi olarak da anılır. Kur'an kaynaklı anlatımlarda, Allah'ın Hz. İbrahim'e eşi Hacer ile oğlu İsmail'i Mescid-i Haram'ın bulunduğu yere götürmesini emrettiği, Hz. İbrahim'in de onları orada Allah'a emanet ederek bıraktığı belirtilir. Yanlarında getirdikleri azık ve su tükenince, Hz. Hacer çaresizlik içinde Safâ ile Merve tepeleri arasında defalarca gidip gelir. Bu esnada Cebrâîl'in gelerek yeri kazdığı ve yerden çıkan suyun "zemzem" adıyla anılmaya başlandığı rivayet edilir (Pala, 2004: 490). Diğer yandan Hz. İbrahim, bir rüyasında oğlunu kurban ettiğini görür. Rüyanın mahiyetinden emin olamayan Hz. İbrahim, bu durumu birkaç kez yaşadktan sonra rüyanın Rahmani olduğuna kanaat getirir ve durumu Hz. İsmail'e bildirir. Hz. İsmail ise bu ilahi emre tam bir teslimiyetle yaklaşır ve babasına kendisine emredileni yapmasını söyler (Levend, 1984: 112).

Klasik Türk şiirinde Hz. İsmail; zemzem suyu mucizesine vesile olması, aynı zamanda babası Hz. İbrahim'in rüyasına kayıtsız şartsız teslim olması yönleriyle öne çıkar. Bu bağlamda onun kişiliği, ilahi iradeye teslimiyetin ve kurban olma şuurunun simgesi olarak kurgulanmıştır (Şahin, 2024: 243).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. İsmail, insanın nefsini kurban etmesi gerektiği fikrini temsil eden sembolik bir figür olarak karşımıza çıkar. Aşağıdaki beyitte Hz. İsmail'in teslimiyeti, ilahi aşka ulaşmak için gerekli olan nefs terbiyesiyle ilişkilendirilmiştir:

Eger İsmâ'il'ün teslîmi olsa

Niçe bin nefsini kurbân ideydi (5192)

Bu beyitte şair, Hz. İsmail'in ilahi emre gösterdiği teslimiyeti örnek göstererek, insanın kendi nefisini bu uğurda feda etmesi gerektiği fikrini metaforik düzlemde işlemektedir.

2.5.9. Yakup

Hız. Yakup, Hz. İshak'ın oğlu olarak Kenan diyarında yaşamıştır. Rivayetlere göre on iki oğlu ve bir kızı bulunan Yakup'un, içlerinden Hz. Yusuf'a duyduğu özel ilgi, diğer kardeşlerde kıskançlığa neden olmuştur. Hz. Yusuf'un kendisinden sonra peygamberliği devralacağına inanan Yakup'un bu eğilimi, kardeşlerin kıskançlık duygularını artırmış ve onu ortadan kaldırmak için plan yapmalarına yol açmıştır (Kur'an-ı Kerim, Yusuf, 12/12).

Bir gün Hz. Yusuf'u yanlarına alarak kırdan oyun oynayacaklarını söyleyen kardeşler, Yakup'tan izin almışlardır. Her ne kadar içi razı olmasa da Hz. Yakup, Yusuf'un kardeşleriyle gitmesine müsaade etmiştir. Kardeşler onu öldürmeyi düşünmüş, fakat daha sonra kuyuya atarak başından savmayı tercih etmişlerdir. Sonrasında bir kervan Yusuf'u bulup Mısır'a götürmüş, kardeşler ise Yusuf'un gömleğini kana bulayarak bir kurdun onu parçaladığı yalanını uydurmuşlardır. Bu duruma çok üzülen Hz. Yakup, gözyaşı dökmekten kör olmuştur. Ancak sabırla bu imtihanı karşılamış ve tevekkülle davranmıştır (Harman, 2013: 276–277).

Kıtlık yıllarında Hz. Yakup'un oğulları Mısır'a buğday almaya gitmiş ve orada Mısır'ın yöneticisi olan Hz. Yusuf'la karşılaşmışlardır. Hz. Yusuf, kardeşlerini tanımış ancak kendisini hemen tanıtmamıştır. Bir sonraki gelişlerinde küçük kardeşleri Bünyamin'i getirmelerini şart koşturmuştur. Kardeşler döndüğünde Yusuf, kimliğini açıklayarak babasına gömleğini göndermiştir. Hz. Yakup, gömleği kokladığında oğlunun yaşadığını anlamış ve gömleği gözlerine sürdüğünde gözleri açılmıştır.

Klasik Türk şiirinde Hz. Yakup, özellikle sabır, hasret, gözyaşı ve ilahi imtihan temaları etrafında sembolize edilmiştir. Şairler, sevgiliyi Hz. Yusuf'a, âşığı ise onun aşkıyla yanan Hz. Yakup'a benzeterek mistik aşkın sabırla olgunlaştığını vurgulamışlardır (Levend, 1984: 114).

Söz konusu çalışmada aşağıdaki beyitlerde Hz. Yakup'un oğlu Hz. Yusuf'a olan derin hasreti, onun gömleğiyle gözlerinin açılması ve ayrılığa dayanmaya çalışması gibi temalar işlenmiştir:

Gönül Ya'kûbî'nun bu nesr-i Yûsuf

Gözin açdı irişdi Hızr-ı Yûsuf (2550)

Allâh Allâh di iy hüsn-i Yûsuf'um

Açdı 'ibret gömlegin Ya 'kûb gözüüm (3000)

Nikâb aç didüm ey Yûsuf Hakun hüsn-i cemâlünden

Didi rûhânî Ya 'kûbam götürmez tâkat-ı illâ (6220)

İlk beyitte Hz. Yusuf'un gömleğinin Hz. Yakup'un gözlerini açması "Hızır gibi yetişme" metaforuyla ifade edilmiştir. İkinci beyitte Yusuf'un gömleği, "ibret" kavramı ile ilişkilendirilerek gözlerin açılmasına vesile olmuştur. Üçüncü beyitte ise Hz. Yakup'un oğluna olan derin muhabbeti, aşkın ilahi güzelliğe tahammül edemeyecek kadar güçlü olduğu vurgusuyla sunulmuştur.

2.5.10. Yusuf

Hz. Yusuf, Hz. Yakup'un on iki oğlundan biridir. Kardeşlerinin kıskançlığı nedeniyle kuyuya atılmış, oradan geçen bir kervan tarafından çıkarılarak Mısır'a götürülmüştür. Mısır'da esir pazarında satılan Hz. Yusuf, Aziz tarafından satın alınmıştır. Rivayetlere göre yüzü güneş gibi parlayan Yusuf'a güzelliğin yarısı verilmiştir; büyüdükçe hem ahlakı hem de suretiyle dikkat çekmiştir. Bu olağanüstü güzelliği karşısında insanların etkilenmemesi neredeyse imkânsızdır.

Aziz'in eşi Züleyha da Yusuf'un güzelliğine hayran kalmış, ona sahip olmak istemiştir. Ancak Yusuf'un bu isteğe karşı koyması, şehirde dedikoduya neden olmuştur. Züleyha, bu dedikodulara cevap vermek için kadınları sarayına davet etmiş, bir ziyafet sofrası kurdurmuştur. Yusuf içeri girdiğinde kadınlar onu gördüklerinde güzelliği karşısında mest olmuş ve ellerindeki bıçaklarla kendilerini kesmişlerdir. Yusuf'un isteğine boyun eğmemesi üzerine Züleyha ona iftira atmış ve onun zindana atılmasını sağlamıştır.

Zindanda bulunduğu süre boyunca Hz. Yusuf'a rüya yorumlama ilmi verilmiştir. İki mahkûmun rüyasını doğru yorumlamış, biri idam edilirken diğeri sarayda hizmete devam etmiştir. Bir süre sonra Mısır hükümdarı gördüğü karışık bir rüyayı yorumlatmak istemiştir: Rüyasında yedi semiz ineği yiyen yedi cılız inek, ardından da yedi kuru başağın yedi yeşil başağı yediğini görmüştür. Rüyayı yorumlayacak birini bulamayan hükümdara, saray görevlisi Hz. Yusuf'u hatırlatmıştır (Kur'an-ı Kerim, Yusuf, 12/44). Yusuf, yedi yıl bolluğu, ardından yedi yıl sürecek kıtlığı yorumlayarak hükümdarın takdirini kazanmış ve vezirlik makamına getirilmiştir. Zamanla hükümdar ölünce, yerine geçen Yusuf, Mısır'ın yöneticisi olmuştur (Yazıcıoğlu, 2016: 109).

Divan şiirinde Hz. Yusuf, özellikle güzelliğiyle öne çıkarılmıştır. Sevgili, Hz. Yusuf ile kıyaslanmış; hatta bazı beyitlerde onun güzelliğini aşacak nitelikte tasvir edilmiştir. Bu benzetme çerçevesinde âşık da çoğu zaman Züleyha'ya benzetilmiş, aşk karşısında eriyen, fedakârlık gösteren bir figür olarak ele alınmıştır (Sarı, 1986: 197–198).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde Hz. Yusuf'un güzelliği, sabrı ve zindana düşüşü aşağıdaki beyitlerde sembolik bir dille işlenmiştir:

Bu gin dünyâ kafesdür murg-ı' câna

Bu cânlar Yûsufî zindâna gelmiş (4511)

Bu ten bâzârına cân geldi girdi

Ticâret itmege dükkâna gelmiş (4512)

Cemâlün pertevi 'aks eylemiş Yûsuf'da hüsnîyle

Güzellerde güzellik sensin ol kâne gelen gelsin (5447)

Züleyhâ Yûsuf'un hüsninde nûrun gördi ne gördi

Anı gördi seni sandı bu 'ummâna gelen gelsin (5448)

Bu beyitlerde Yusuf'un güzelliği, yalnızca fiziki bir nitelik değil; ilahi nurun yansıması olarak değerlendirilmiştir. Zindana düşmesi, dünyanın faniliği karşısında ruhun hapsedilişiyle eşleştirilmiş, Züleyha ise mecazî aşkın gözüyle ilahi güzelliğe ulaşmaya çalışan bir âşık olarak yeniden yorumlanmıştır.

Ayrıca Yusuf isminin geçtiği diğer beyitlerde; Yusuf'un güzelliğinin çirkinlikler olmadan anlaşılmayacağı, Züleyha'nın güzelliği görmesiyle hakikati fark ettiği, Hz. Peygamber'in Yusuf'tan daha güzel olduğu, Hz. Yakup dışında kimsenin bu güzelliğe tahammül edemeyeceği, kadınların Yusuf'un güzelliği karşısında ellerini kestikleri ve övgünün aslen Allah'a yöneltilmesi gerektiği gibi temalar ele alınmıştır:

(258), (2561), (3006), (3878), (3918), (4428), (5101), (5177), (5188), (5190), (5200), (5220), (5398), (5688), (5764), (5890), (6220), (6300), (6428), (7477), (7524).

2.5.11. Musa

Kur'an-ı Kerim'de ismi en çok geçen peygamberlerden biri olan Hz. Musa, gençlik döneminde hanımının babası olan Hz. Şuayb'ın koyunlarına çobanlık yapmıştır. Daha sonra kendisine dört büyük kitaptan biri olan Tevrat vahyedilmiştir. İlahi vahyi almak

üzere Tur Dağı'na çıkan Hz. Musa, burada Rabbi'nin tecellisine şahit olmuş ve bu tecelli dağa yansıyınca kendinden geçerek bayılmıştır (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/142-143).

Divan edebiyatında Hz. Musa; çile, arayış, ilahi aşk ve tecelli gibi temalarla ilişkilendirilmiş bir peygamber olarak karşımıza çıkar. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde de Hz. Muhammed'den sonra en çok anılan peygamber olarak dikkati çeker. Musa figürü, hem Firavun'a karşı mücadele eden hak erlerinden biri olarak hem de Allah'ın cemalini arayan bir âşık olarak sunulur.

Aşağıdaki beyitlerde Hz. Musa'nın tecelli arayışı, Firavun karşısındaki zaferi ve çobanlık dönemindeki manevî sorgulaması ele alınmaktadır:

Mûsâ cemâlün Tûrî'na taglar aşup yorılmadı

'Ârzûsı bir kerre yüzün görmek idi yâ Rabbenâ (5722)

Niçe bin Fir'avn ise bir ehl-i Hak

Hazret-i Mûsâ gibi yindi inan (5938)

Didi Mûsâ ilâhî kandasın âvâren olmuşam

Didi kullarım içinde ara bul beni ey çoban (6310)

İlk beyitte Hz. Musa'nın Allah'ın cemalini görme arzusuyla Tur Dağı'na çıkışı anlatılmakta, bu çaba bir ilahi aşk yolculuğu olarak sembolize edilmektedir. İkinci beyitte, Firavun karşısındaki zaferi ilahi inayetle gerçekleşen bir hak mücadelesi şeklinde sunulmaktadır. Üçüncü beyitte ise çobanlık yaptığı sırada Allah'ı arayan Musa'nın içsel yolculuğuna ve bu arayışın sonunda ilahi cevaba erişmesine yer verilmektedir.

Bunların dışında Hz. Musa'ya dair temsillerin yer aldığı beyitlerde; onun esasının ejderhaya dönüşmesi, ilahi nurun Musa'da tecelli etmesi, ümmetinin buzağıya tapması, sabrın asa metaforuyla ifadesi, Musa'nın güneş gibi bir ışık kaynağı olması ve nice Firavunların onun eliyle helak edilmesi gibi temalar öne çıkmaktadır:

(544), (1338), (1343), (1374), (1420), (2384), (2877), (2892), (2986), (3253), (3460), (3738), (3853), (4063), (4270), (4316), (4418), (4591), (4712), (4807), (4885), (4913), (5418), (5660), (5719), (5835), (5957), (6087), (6125), (6226), (6304), (6320).

Bu beyitlerde Hz. Musa, hakikatin izini süren arayıcı, zalimlere karşı mücadele eden peygamber ve ilahi kudretin tecelli ettiği bir veli olarak ele alınmaktadır. Divan şairleri

onu hem aşkın hem de imanın sembolü hâline getirerek çok katmanlı bir anlam yüklemiştir.

2.5.12. Eyyûb

Hiz. Eyyûb, sabrıyla meşhur bir peygamber olarak Kur'an-ı Kerim'de örnek gösterilen isimlerdendir. Allah tarafından ağır bir hastalıkla sınanmış, bu süreçte hem malını hem de evlatlarını kaybetmiştir. Ancak Hiz. Eyyûb, hastalık dili ve kalbiyle ibadetine engel oluncaya kadar sabretmiş; yalnızca ibadetine mâni olmaya başladığında Allah'a yönelerek "Ya Rab, zarar bana dokundu" diyerek şifa talebinde bulunmuştur. Bu teslimiyet ve sabır karşısında Allah, ayağını yere vurmasını emretmiş; Hiz. Eyyûb ayağını yere vurduğunda çıkan suyla yıkanmış ve şifa bulmuştur (Kur'an-ı Kerim, Sâd, 38/41–44). Net bir süre verilmemekle birlikte bu hastalığın uzun yıllar sürdüğü rivayet edilir. Sağlığına kavuştuktan sonra Hiz. Eyyûb'a yeniden mal ve evlat da bahşedilmiştir.

Divan edebiyatında Hiz. Eyyûb sabrın, tevekkülün ve ilahi sınanmanın sembolü olarak değerlendirilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde de Hiz. Eyyûb ismi sabır ve şükür temalarıyla ilişkilendirilerek çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde fakir ve zengin kulların ilahi düzen içinde sabır ve şükürle sırandığı, hatta sabrın yalnızca insanlar değil hayvanlar için de geçerli olduğu, nihayetinde ise insanın özellikle diliyle sabretmesi gerektiği gibi temalar işlenmektedir:

Fakîr kullarına vir sabr-ı Eyyûb'ı şükür ile

Ganî kullarına vir şükr içinde ni'met-i uzmâ (1400)

İlâhî kurda vir sabrı koyuncuklar huzûr itsün

Sabırsız kullarını sabr-ı Eyyûb ile kıl ihyâ (1407)

Sabırsız dilimiz lâ eyle yâ Rab

Dile vir sabr-ı Eyyûb'i hakikat (7194)

İlk beyitte, fakirlerin sabırla şükretmesi, zenginlerin ise şükür içinde nimetlerini değerlendirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci beyitte sabır, yalnızca insanlara değil, doğadaki diğer canlılara da atfedilmiş; kurdun sabrı sayesinde koyunların huzur bulacağı gibi, insanlar da Hiz. Eyyûb'un sabrıyla diriltilmelidir mesajı verilmiştir. Üçüncü beyitte ise şair, dilin sabırsızlığına dikkat çekerek, insanın başına gelen pek çok musibetin sözden

kaynaklandığını ifade eder ve bu nedenle dili kontrol etmek için Hz. Eyyûb'un sabrına ihtiyaç olduğunu belirtir.

2.5.13. Yahya

Hiz. Yahya, İslamî kaynaklara göre İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden olup, Hiz. Zekeriya'nın oğludur. Bazı rivayetlerde Hiz. Meryem'in teyzesinin ya da amcasının oğlu olduğu da aktarılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, özellikle Âl-i İmrân ve Meryem surelerinde Hiz. Yahya'nın doğumu ve şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Bu surelerde, Hiz. Zekeriya'nın kendisinden sonra mabede hizmet edecek bir yardımcı için Allah'a dua ettiği ve bu duanın kabul edilerek, Yahya adında bir oğlunun olacağına dair melekler vasıtasıyla müjdelendiği ifade edilir.

Hiz. Zekeriya'nın yaşı ilerlemiş, eşi ise yaşlı ve kısır olmasına rağmen bu ilahi müjde gerçekleşmiş; Hiz. Yahya dünyaya gelmiştir. Otuz yaşlarına geldiğinde, Filistin hükümdarı Herot tarafından, yakın çevresinin baskısıyla şehit edildiği rivayet edilmektedir. Ayrıca, Hiz. Muhammed'in miracında ikinci kat semada Hiz. Yahya ile karşılaştığına dair nakiller de bulunmaktadır (Aydın, 2013: 232–234).

Divan edebiyatında Hiz. Yahya, takvâ, zühd ve ilahi hakikatlere bağlılık ile öne çıkan bir peygamber olarak ele alınmıştır. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde de Hiz. Yahya, ilim ve doğruluk ölçüsü olarak sembolleştirilmiş; özellikle siyasi otoriteye yönelik öğüt bağlamında zikredilmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde, Hiz. Yahya'nın ahlaki üstünlüğü, doğruluk ölçüsü olarak kullanılması ve şariat temelli yönetime bağlılığın gereği olarak anıldığı görülmektedir:

Hazret-i Yahyâ eger tashîh iderse nushamı

Reşk idem takvâsına meddâh olam Yahyâ'sına (2016)

Hazret-i Yahyâ'ya hünkârım itâ'at eylegil

Ya'nî şer'-i Mustafâ'ya 'âlî hidmet eylegil (2836)

İlk beyitte Hiz. Yahya, doğruluk ve takvâ ölçütü olarak konumlandırılmış, şair ise kendi nasihatlerini ancak onun tashihinden geçerse değerli sayacağını dile getirmiştir. İkinci beyitte ise Hiz. Yahya'ya itaat mecazı üzerinden, Sultan Murad'ın Hiz. Peygamber'in getirdiği şariat hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalması gerektiği vurgulanmaktadır. Burada Hiz. Yahya, şariat çizgisinin ve dindar yöneticiliğin metaforu hâline gelmiştir.

2.5.14. İsa

Kur'an-ı Kerim'de "İbn-i Meryem" ve "Mesih" sıfatlarıyla anılan Hz. İsa, Hz. Muhammed'den önceki son peygamber olarak tanıtılmaktadır. Allah'ın "kelimesi" ve "ruhu" olarak nitelendirilen Hz. İsa'ya kitap olarak İncil verilmiştir. Cebrâîl'in Hz. Meryem'e üflemesiyle babasız bir şekilde dünyaya gelen Hz. İsa, kul olduğu açıkça belirtilerek, ilahi sıfatlarla değil peygamberlik vasfıyla tanımlanmıştır (Kur'an-ı Kerim, Meryem, 19/19–22).

Rivayetlerde Hz. İsa'nın, nefesiyle ölüleri diriltmesi, hastalara şifa vermesi ve çarmlıha gerilmesinin ardından dört kat göğe yükselmesi gibi mucizelerine yer verilir. Bu yönleriyle Divan edebiyatında da Hz. İsa, hem "diriltici nefes" hem de "ilahi hikmet"le ilişkilendirilmiş bir figür olarak öne çıkar.

Divan şiirinde Hz. İsa'dan çoğunlukla "Mesih" unvanıyla söz edilir. Sevgilinin bir bakışıyla âşığı hayata döndürmesi, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesine benzetilir. Bu bağlamda, sevgilinin dudağından çıkan sözler âşık için adeta hayat veren bir nefes gibidir (Şahin, 2024: 250).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. İsa; ilahi kudretin mucizevi tecellisi, aynı zamanda kulluk ve minnet kavramlarının dengesiyle ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitlerde, Hz. İsa'nın annesiyle ilişkisi, mucizevi doğumu ve cemaline yansıyan nurun toplumda nasıl algılandığı işlenmiştir:

Atayı anayı oğluna muhtâc eyleme yâ Rab

Ki senden gayra minnet itmesin Meryem 'se de Îsâ (1421)

Ol bâdenün bir cur'asın Meryem Ana 'muz itdi nûş

'Îsâ anunçün atasız geldi vücûda iy fetâ (4279)

Cemâl-i pertevinün cezbesi insâne 'aks itdi

Anunçündür ki hâşâ Tanrı dirler kavm-i 'Îsâ 'ya (5399)

İlk beyitte, Hz. Meryem ve Hz. İsa gibi yüksek mertebedeki kulların bile yalnızca Allah'a muhtaç olması gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci beyitte, Cebrâîl'in ilahi emriyle Meryem'in babasız bir çocuk doğurması, sembolik bir ifade olan "bade" mecazıyla sunulmuştur. Üçüncü beyitte ise Hz. İsa'nın yüzüne yansıyan ilahi nurun, kavmi

tarafından yanlış anlaşılması ve tanrısallaştırılmasının arka planı açıklanmakta, bu iddia açıkça reddedilmektedir.

Bunların dışında, Hz. İsa isminin geçtiği diğer beyitlerde; onun Hz. Muhammed'in ümmetinden biri olduğuna, dinin ihyasıyla görevlendirildiğine, göğe yükselip yeniden ineceğine, hastaları iyileştirdiğine ve ölüleri dirilttiğine dair temalar işlenmiştir:

(2384), (2892), (4278), (4341), (4811), (5094), (5183), (5628), (6234), (7069), (7547).

Bu beyitlerde Hz. İsa, mucize, hakikat, takvâ ve diriltici kudret gibi anlam katmanlarıyla Divan şiirinin sembolik peygamberlerinden biri hâline gelmiştir.

2.5.15. Muhammed (s.a.v.)

Kur'an-ı Kerim'de "Muhammed" ismiyle dört yerde anılan Hz. Peygamber, peygamberlik silsilesinin son halkasıdır. Kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilmiş ve önce en yakın çevresinden başlayarak tüm insanları İslam'a davet etmiştir. Parmaklarından su fışkırması, bulutun onu takip edip gölgelemesi, ağaçların ona secde etmesi gibi mucizeleriyle ilahi bir elçi olduğunu göstermiştir (Fayda, 2020: 406–421). Allah onu son peygamber olarak görevlendirmiş, tüm insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak göndermiş ve onu kendi katında yüceltmıştır (Boyacıoğlu, 2001: 5–22). Kendisine vahyedilen kitap, dört büyük kutsal metinden biri olan Kur'an-ı Kerim'dir.

Hadislerde, âlemin yaratılış sebebi olarak tanımlanan Hz. Muhammed'in ikinci ismi Ahmed'dir. "Hamd" kökünden türeyen bu isim, "Allah'ı en çok ve en güzel öven" anlamını taşır (Yakıt Gürel, 2015: 96–134). Rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in yüzü bembeyaz ve nurlu, güzelliği ise herkes tarafından takdir edilen bir parlaklığa sahipti. Gümüş gibi parlayan yüzü, ilahi nurla bezenmiş kabul edilmiştir (İmam Ebu İsa Muhammed, 1976: 18–19).

Hız. Peygamber, şiiri hakikat ve ahlakla uyumlu olduğu sürece teşvik etmiş; cesaretlendirici ve öğretici tarzda yazılmış şiirlere izin vermiştir. Bu şiirler bazen askerlerin moralini artırmak, bazen de yolculukları şenlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Şairlerinden Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâhâ en çok bilinenlerdir (Güleç, 2018: 245–248).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde en çok zikredilen peygamber Hız. Muhammed'dir. Eserde "Resul", "Ahmed" ve "Mustafa" gibi isimleriyle birlikte, onun

mucizeleri, nübüvveti, ümmeti ve manevi yüceliği işlenmiştir. Aşağıda bu temalara örnek teşkil eden beyitler yer almaktadır:

Bu dil tahtında hükm itdi Muhammed
Anunçün şark u garbı itdi ümmet (5905)
Ki gerçi bir Muhammed idi nûrî 'âleme toldı
Bu nûrî gördi dört sîddık çîhâr yârın seven gelsin (5450)
Ki yâ Ahmed cemâlim pertevi insâne 'aks itdi
Beşer nûrım durur nûrım la nûrımı gören gelsin (5453)
Muhammed bir yetîm iken niçündür şark u garb ümmet
Muhammed birdi zâhir bâtın idi nice bin insân (4275)
Muhammed ümmetinün yetmiş iki fırkası azgun
Ki ekser bahs-ı zâtdan azdı vesvâsile yolları (2911)
Eger Ahmed gibi mürsel geleydi
Gelüp hatmü'n-nebiyyîne uyaydı (5195)
Kâbe kavseynün rumûzı kaşların şakka'l-kamer
Sırr-ı ev ednâya iy dil-ber gözündür reh-nümâ (6183)
Ne dil-bersin 'aceb iy dost habîbim dir sana Allâh
Ne cevher kânın iy dîr-î yetîm aslun meger kîmyâ (6244)
Şükür sen rahmeten li'l-'âlemîne düşdi bu gönüm
'Aceb mi lî-ma'allâh itse her vaktimi bu sevdâ (6245)
Göz semâsından yire Cibrîl ile
Ahmed'e nûr âyetin vahy itdi Hak (5956)
Cibrîl agyâr idi kaldı Sidre'de
Uçdı Ahmed 'âlimü'l-esrâr için (4896)

Bu beyitlerde Hz. Muhammed'in doğu ve batıya ümmet olunduğu, nurunun tüm âlemi aydınlattığı, Ahmed ismiyle cemalinin insana yansıdığı, yetim olarak doğmasına rağmen peygamberliğe layık görüldüğü, ümmetinin çok fırkaya ayrıldığı, ayı parmağıyla ikiye

ayırdığı, Allah'ın sevgilisi olduğu ve miraç mucizesinde Sidretü'l-Müntehâ'ya ulaştığı gibi çeşitli temalar yer almaktadır.

Bunların dışında Hz. Muhammed isminin geçtiği beyitlerde ise ümmetinin yetmiş üç fırkaya bölündüğü, insafa gelmeleri gerektiği, yer ve göğün ona teslim olduğu, ümmetin ahlakı, duası, dünyevîleşmesi ve münafıkların zararı gibi sosyal ve ahlakî mesajlar verildiği görülmektedir:

(984), (1227), (1293), (1398), (1415), (1768), (1803), (1984), (2015), (2137), (2257), (2363), (2406), (2555), (2643), (2738), (2475), (2755), (2832), (2905), (3173), (3452), (3527), (3697), (3718), (3824), (3903), (4117), (4271), (4476), (4617), (4703), (4880), (4937), (5193), (5430).

Bu beyitler, Hz. Peygamber'in nübüvvet makamı, ahlaki örnekliği, miraç mucizesi, ümmet bilinci ve ilahi rahmet vesilesi olarak temsiline odaklanmaktadır.

2.6. Sahabe ve Ehl-i Beyt

2.6.1. Çâr-yâr /çehâr-yâr

“Çâr-yâr” ya da Farsça şekliyle “çehâr-yâr”, kelime anlamı itibarıyla “dört dost” anlamına gelmekte olup, İslam tarihinde Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini üstlenen dört sahabeyi—Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi—ifade eder. Bu dört sahabe hem siyasi liderlikleri hem de ahlaki, ilmî ve manevi özellikleriyle İslam tarihinde özel bir yere sahiptir. Hz. Ebubekir, Peygamber'e olan sarsılmaz sadakati nedeniyle “Sıddîk”; Hz. Ömer, adaleti ve otoritesi sebebiyle “Faruk”; Hz. Osman, haya ve edebiyiyle “Zinnureyn”; Hz. Ali ise cesareti ve ilmiyle “Esedullâh” unvanlarıyla anılmıştır (Levend, 1984: 78).

Divan edebiyatında Çâr-yâr, özellikle Hz. Peygamber'in yolunda ilerleyen sadık dostlar olarak yüceltilmiş ve tasavvufî, siyasi, ahlaki bağlamlarda örnek şahsiyetler olarak öne çıkarılmışlardır. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde bu dört halife, Hz. Peygamber'in nurunu ilk gören, ilk izleyen ve onun manevi mirasını taşıyan seçkin şahsiyetler olarak anılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde bu anlam dünyası örneklendirilmektedir:

Ki gerçi bir Muhammed idi nûrî 'âleme toldı

Bu nûrî gördi dört sıddîk çîhâr yârin seven gelsin (5450)

Çâr-ı yârundur Ebû Bekr ü 'Ömer 'Osmân 'Alî

Hürmetiçün yâ Habîba'llâh uyandır gâfili (3964)

İlk beyitte Hz. Peygamber'in nuru âlemi aydınlattıktan sonra bu nura ilk şahitlik edenlerin, ona en yakın olan dört dostu olduğu vurgulanmaktadır. Beyitte “dört sıddîk” ifadesiyle her biri sadakat timsali olan bu halifelerin manevî büyüklüğüne işaret edilir. İkinci beyitte ise şair, gaflette olanların bu dört dostun hürmetine uyanması için Hz. Peygamber'e yakarıшта bulunmaktadır. Bu bağlamda Çâr-yâr, yalnızca tarihsel figürler olarak değil; aynı zamanda İslam ahlakı, adaleti, sadakati ve cesareti temsil eden semboller olarak divan şiirinde yer bulur.

2.6.2. Ebubekir

Hz. Ebubekir, İslam tarihinde “Sıddîk” unvanıyla anılan ve dört halifenin ilki olan sahabedir. Hz. Peygamber'e ilk iman edenlerden biridir ve hayatı boyunca ona olan sadakatinden asla sapmamıştır. Bu sebeple “Sıddîk” yani “doğruluğu tasdik eden” sıfatı ile yüceltilmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin de babasıdır (Fayda, 1994: 101–108).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Müslümanların dağılmasını önlemek amacıyla halifelik makamını kuran Hz. Ebubekir, bu yönüyle sadece dini değil, siyasi bir istikrarın da öncüsü olmuştur. Çehâr Yâr'dan ilki olarak, İslam'ın erken döneminde hem inanç hem yönetim anlamında kritik bir rol üstlenmiştir.

Divan edebiyatında Hz. Ebubekir, doğruluk, sadakat ve tevekkül gibi ahlaki niteliklerin timsali olarak ele alınır. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde Hz. Ebubekir özellikle sıddîkiyet özelliğiyle ön plana çıkarılmış, hakikatin sözcüsü ve sessiz hikmetin temsilcisi olarak betimlenmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde, onun hakkı açıkça dile getirmesi, gereksiz konuşmaktan kaçınması gibi yönleri ön plana çıkarılmıştır:

Bû Cehil a'mâ nice görsün Hak'ı

Göz olan Sıddîk ider ikrâr-ı Hak (4706)

Ebû Bekr'ün müdâm agzında bir taş

Tururdu söylemezdi bi'z-zarûret (7193)

İlk beyitte, hakikatin körlere görünemeyeceği, görenlerin yani Hz. Ebubekir gibi “sıddîk” olanların ise Hakk’ı açıkça ikrar edeceği vurgulanmaktadır. İkinci beyitte ise onun hikmetli suskunluğu, gereksiz konuşmaktan kaçınması ve her sözünü bilinçli söylemesi mecazî bir dille aktarılmaktadır.

Bunların dışında Hz. Ebubekir isminin geçtiği diğer beyitlerde onun doğruluğu, tevekkülü, İslam uğruna fedakârlığı, mescit inşası, Hz. Peygamber’e olan bağlılığı, kendi mezarını kendisinin kazması, kabre isteyerek girmesi ve Allah’ın rızasını kazanması gibi nitelikler öne çıkmaktadır:

(1397), (2296), (2300), (2309), (2311), (2313), (2315), (2317), (2319), (2321), (2323), (2325), (2327), (3964), (4276), (4629), (5952), (6081), (6278), (7193), (7392), (7417).

Bu beyitlerde Hz. Ebubekir, tasdik edici iman, zühd ve tevekkül, dünya nimetlerinden el çekme, liderlik bilinci ve ilahi rızaya ulaşma temalarıyla Divan şiirinde güçlü bir örnek şahsiyet olarak işlenmiştir.

2.6.3. Ömer

Hz. Ömer, Hz. Ebubekir’den sonra halifelik makamına geçen sahabe olup, İslam tarihinde adalet ve cesaretin sembolü olarak kabul edilir. Müslüman olduğu andan itibaren tüm malını İslam yolunda harcayan Hz. Ömer, müşriklere karşı yılmadan mücadele etmiş, ümmet içindeki fitneleri bastırmış ve toplumsal düzeni sağlamıştır. “Hak ile batılı ayıran” anlamına gelen “Faruk” lakabı da bu yönüyle ona verilmiştir (Fayda, 2007: 44–51).

Dinî kaynaklar Hz. Ömer’i adalet kavramıyla özdeşleştirmiştir. Aynı şekilde Divan edebiyatında da Hz. Ömer’in ahlaki kararlılığı, tevazusu ve zalime karşı gösterdiği sert duruş yüceltilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihat-nâme’sinde Hz. Ömer; hem halkla iç içe olan, tevazu sahibi bir yönetici hem de İslam düşmanlarına karşı sert bir lider olarak resmedilmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde, Hz. Ömer’in bir kadın sahabenin evini kendi elleriyle inşa ettiği, bu sırada kibirli davranmadığı ve düşmana karşı cesaretle hareket ettiği anlatılmaktadır:

‘Ömer hazreti bir hâtunun evin yaptı eliyle

Halîfeyem dimesi itdi ırgâdlık o şeh-în-şâh (6912)

O gün Kayser gözin ‘Ömer çamurlu elle çıkardı

Çihâr-yâr-meşreb ol sende çıkar düşmen gözin hergâh (6913)

İlk beyitte, Hz. Ömer'in hilafet makamında olmasına rağmen kibirlenmeyerek, bizzat emek vererek bir hanenin inşasına katıldığı vurgulanmaktadır. Bu tavır, yöneticinin halkla eşit oluşunun ve hizmet ehli olması gerektiğinin simgesidir. İkinci beyitte ise Hz. Ömer'in düşmana karşı sert tavrı ön plana çıkarılmış; çamurlu elleriyle bile olsa zalime göz açtırmayan kararlı bir karakter olarak takdim edilmiştir.

Bunların dışında Hz. Ömer isminin geçtiği diğer beyitlerde; onun güçlü imanı, elindeki adalet kılıcı, doğru bir kul olduğu için Allah tarafından halifelikle onurlandırılması, Kur'an hükümlerine bağlılığı, nefsin terbiye etmesi, ruhlar âlemini yurt bellemesi ve ümmeti tek bir birlik olarak görmesi gibi özelliklerine vurgu yapılmıştır:

(88), (111), (546), (2236), (2297), (2299), (2301), (2303), (2305), (2307), (2329), (2331), (2333), (4260), (6088), (6278), (6912), (6913), (7392), (7417).

Bu beyitlerde Hz. Ömer; adaletin kılıcı, tevazunun simgesi, zühd ve takvâ ehli ve İslam birliğinin koruyucusu olarak temsil edilmiştir. Divan edebiyatı perspektifinden bakıldığında, Hz. Ömer'in kişiliği hem siyasî hem manevî otoriteyi bir arada taşıyan örnek bir lider modeli olarak şekillendirilmiştir.

2.6.4. Osman

Hz. Osman, Hz. Ömer'den sonra halife olarak görev yapmış, Hulefâ-yı Râşidîn'in üçüncüsüdür. Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenme şerefine nail olmuş ve bu yönüyle "Zinnûreyn" (iki nur sahibi) unvanıyla anılmıştır. İffet, hayası ve Kur'an'a olan bağlılığı ile tanınan Hz. Osman, İslam'ın yayılmasında önemli katkılar sağlamış; Müslümanların sayısının artmasına büyük katkı vermiştir. Kur'an-ı Kerim'i güzel okumasıyla meşhur olan Hz. Osman, onu okuduğu bir sırada şehit edilmiştir (Fayda, 2007: 44–51).

Divan edebiyatında Hz. Osman en çok "hayâ" kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde de bu yönüyle öne çıkmaktadır. Şair, Hz. Osman'ı dört halife arasında zikrettiğinde onların tamamının Hz. Peygamber'e bağlılığını vurgularken; onu bağımsız olarak andığı beyitlerde özellikle haya konusuna yoğunlaşmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde şair, Allah'tan Hz. Osman'ın hayasıyla bezenmeyi, Hz. Muhammed'in güzel ahlakı ile kalbinin dirtiltilmesini niyaz etmektedir:

Hayâmı eylegil 'Osmân Muhammed eylegil hulkum

Hasan ile Hüseyinî-meşreb eyle meşrebim illâ (1398)

Hayâmu eylegil 'Osmân Muhammed eyle meşrebde

Muhammed Mustafâ hulkâle yâ Rab kalbim it ihyâ (6082)

İlk beyitte şair, hem Hz. Osman'ın hayâ timsali kişiliğini hem de Hz. Muhammed'in ahlaki yüceliğini örnek almayı istemekte, ayrıca Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in meşrebine ulaşmayı dilemektedir. İkinci beyitte ise hayânın Hz. Osman'la, ahlakın ise Hz. Muhammed'le özdeşleştirildiği bir dua üslubu öne çıkmaktadır.

Bunların dışında Hz. Osman isminin geçtiği diğer beyitlerde; onun dört halifeden biri olduğu, iffetiyle tanındığı, dini her şeyin üstünde tuttuğu, Kur'an okurken şehit edildiği gibi temalar işlenmiştir:

(2296), (3964), (4260), (4276), (4629), (5952), (6088), (6278), (7392).

Bu beyitlerde Hz. Osman, hayâ, iffet, ahlakî istikamet, Kur'an'a bağlılık ve dine hizmet gibi değerlerle ön plana çıkarılmış; şairlerce örnek bir İslam şahsiyeti olarak yüceltilmiştir.

2.6.5. Ali

Hz. Ali, dört halifenin sonuncusu olup, hem Hz. Peygamber'in damadı hem de amcasının oğludur. "Müminlerin imamı" ve "Hakk'ın âlimi" olarak anılan Hz. Ali, İslam tarihinde velayet makamının sultanı kabul edilir. Zülfikâr adlı kılıcı ve Döldül adlı atıyla, özellikle ilmi, cesareti ve Hayber Kalesi'ni tek başına fethederek kapısını kalkan yapacak kadar kuvvetli oluşuyla tanınmıştır. Sahabe âlimleri arasında öne çıkan Hz. Ali'nin beş yüzden fazla hadisin ravisi olduğu rivayet edilmektedir (Gölpınarlı, 2004: 306).

Divan edebiyatında Hz. Ali, gazi, veli, âlim ve zühd ehli olarak çok katmanlı bir biçimde temsil edilir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. Ali'ye olan muhabbet hem bireysel bağlılık hem de tasavvufî görüşlerin ifadesi olarak çeşitli beyitlerde dile getirilmiştir. Şair, Hz. Ali'yi anarken beyitlerin sonunu "Ali" kelimesiyle bitirerek onunla olan manevî rabıtayı vurgulamıştır.

Aşağıdaki beyitlerde, Hz. Ali'nin Zülfikâr sahibi oluşu, nefse uymanın Allah katında makbul olmaması, dünyayı terk edenin Allah'a yakınlığı ve dünyayı sevenin Hak'tan uzaklaşması gibi temalar işlenmiştir:

Yâ Rab görünen gösteren görenle zâtında nihân

Bû Ahmed u Bû Cehl olur bu 'Alî sâhib-zü'l-fikâr (6437)

Didiler Hak kimi sevmez yâ 'Alî

Didi nefesine uyanı ol velî (3488)

Didiler Hakk'a yakın kim yâ 'Alî

Didi dünyâ terk iden ola velî (3489)

Didiler Hak'dan ırak kim yâ 'Alî

Didi dünyâyı sevendür ol velî (3490)

İlk beyitte, Hz. Ali'nin "gören", "gösteren" ve "görünen" sıfatlarıyla birlikte zikredilmesi, onun velayet makamındaki mânevî yetkinliğini gösterir. İkinci, üçüncü ve dördüncü beyitlerde ise Hz. Ali'nin tasavvufî bir figür olarak kullanıldığı, nefis terbiyesi ve dünya sevgisinin terk edilmesi gerektiği yönündeki görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Bu beyitlerde terk-i masiva anlayışı, Hz. Ali'nin diliyle öğütlenmiştir.

Bunların dışında Hz. Ali isminin geçtiği beyitlerde; onun savaşlardaki cesareti, kerametleriyle sofraya kurması, iyilik edenleri velî sayması, kin tutanları münafık olarak nitelendirmesi, cehennemi zalimlere ait görmesi ve kendisiyle haşrolunmayı dileyenlerin duası gibi temalar öne çıkmaktadır:

(71), (88), (485), (3474), (3475), (3477), (3479), (3480), (3481), (3482), (3483), (3484), (3964), (4276), (4629), (5952), (6081), (6185), (6278), (7392), (7417), (7642), (7645).

Bu beyitlerde Hz. Ali; tasavvufî hikmet, zühd, gazâ, velayet ve ahlaki bütünlük kavramlarıyla özdeşleştirilmiş, şairler tarafından hem örnek şahsiyet hem de ilahi sevginin mazharı olarak değerlendirilmiştir.

2.6.6. Hüseyin

Hz. Hüseyin, Hz. Muhammed'in torunu, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın ikinci oğludur. Rivayetlere göre siyah gözlü, beyaz yüzlü ve geniş alınlıdır. Özellikle iri omuzları nedeniyle düşmanlarının ondan çekindiği belirtilmiştir. Vücudunun göğsünden aşağı kısmının dedesi Hz. Peygamber'e çok benzediği aktarılmıştır. On iki imamdan üçüncüsü olan Hz. Hüseyin, bizzat dedesi tarafından yetiştirilmiştir (Fığlalı, 1998: 518–521).

Hz. Hüseyin, ahlaki açıdan cömertliğiyle ve insanlara yardım etmeyi sevmesiyle tanınmıştır. Namaz vakitleri arasında dahi insanlara karşılıksız iyilikte bulunmaktan geri durmadığı rivayet edilir. Ancak, Küfe halkının davetini samimiyetle kabul ederek oraya

gitmiş; ancak verilen sözler tutulmayınca, Irak sınırları içerisinde yer alan Kerbelâ'da, Emevî halifesi Yezid'in ordusu tarafından şehit edilmiştir (Sona, 2013: 83).

Divan edebiyatında Hz. Hüseyin, özellikle Kerbelâ faciası, şehadet, ilahi aşk ve sadakat temaları etrafında güçlü bir şekilde sembolleştirilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde de Hz. Hüseyin'in şehadeti, mâşuka kavuşmanın son ve en yüce biçimi olarak tasvir edilmiştir.

Aşağıdaki beyitte Hz. Hüseyin'in, Kerbelâ'da şehit düşmesi mecazî bir vuslat yani mâşukuna kavuşma olarak yorumlanmaktadır:

Bu ma'şûkı bu 'âşıkdan ayırma

Hüseyin-i Kerbelâ hakkı a Sübhân (5067)

Bu beyitte, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehadeti bir ayrılık değil, sevgiliye (Allah'a) ulaşma olarak değerlendirilmiş; şehadet, ilahi aşkın en yüce makamı olarak tasvir edilmiştir. "Ma'şûk" Allah'ı, "âşık" ise Hz. Hüseyin'i temsil etmekte; beyitte dua formu içinde bir vuslat talebi dile getirilmektedir.

2.6.7. Hasan

Hz. Hasan, Hz. Ali ile Hz. Fâtîma'nın büyük oğulları, Hz. Peygamber'in ilk torunudur. Rivayetlere göre dedesi Hz. Muhammed'e çok benzemektedir. Babası ona "Harb" adını vermek istemişse de Hz. Peygamber bu ismi uygun bulmamış ve onun adını "Hasan" koymuş, künyesini ise "Ebu Muhammed" olarak belirlemiştir. On iki imamdan ikincisi kabul edilen Hz. Hasan, babası Hz. Ali'nin vefatından sonra halifelik görevini üstlenmiştir. Ancak Müslümanlar arasında iç karışıklık çıkmaması adına hilafeti Muaviye'ye devretmiştir. Daha sonra Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından kandırılan eşi aracılığıyla zehirlenerek şehit edilmiştir. Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere "Şerif" unvanı verilmektedir (Önlüer, 2011: 22–29).

Hz. Hasan, Hz. Peygamber'in gönlünde müstesna bir yere sahiptir. Rivayetlere göre doğduğunda sağ kulağına ezanı, sol kulağına ise kameti bizzat dedesi Hz. Peygamber okumuştur (Arzı, 2018: 262–263). Divan şiirinde Hz. Hasan'ın ismi çoğunlukla kardeşi Hz. Hüseyin ile ahlaki yücelik ve manevi asaleti simgeleyecek şekilde anılmıştır.

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. Hasan, özellikle kardeşiyle birlikte tasavvufî bir meşrebin temsili olarak zikredilmiş; şair onun yoluna mensup olmayı bir kemal arzusu olarak sunmuştur. Aşağıdaki beyitlerde bu sembolizme yer verilmektedir:

Hayâmı eylegil 'Osmân Muhammed eylegil hulkum

Hasan ile Hüseyinî-meşreb eyle meşrebim illâ (1398)

Hüseyinile Hasan'dur bu kitâbım

Resûl'ün feyz-i hâsı bu kitâbım (2558)

İlk beyitte şair, Hz. Osman'ın haya timsali oluşunu ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in manevi yolunu benimsemeyi dilemektedir. “Meşreb” burada, tasavvufî kişilik özelliği anlamında kullanılarak Hz. Hasan'ı manevi kemalatın bir temsilcisi hâline getirmektedir. İkinci beyitte ise şair, yazdığı eserin Hz. Peygamber'in özel feyzinden beslendiğini ve torunları Hasan ile Hüseyin'in ruhaniyetinden güç aldığını ifade etmektedir. Bu beyitlerde Hz. Hasan; ehli beyt sevgisi, ilahi meşreb, tasavvufî bağlılık ve ahlaki arınmışlık gibi değerlerle özdeşleştirilmiştir.

2.7. Hz. Muhammed'in yakınları

2.7.1. Âmine

Hz. Âmine, Hz. Peygamber'in annesi olup, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah ile evlenmiş, ancak evliliklerinden sadece birkaç ay sonra eşi Abdullah vefat etmiştir. Bu sebeple Hz. Âmine, karnındaki çocuğu olan Hz. Muhammed'i babasız dünyaya getirmiştir. Eşi öldükten sonra başka bir evlilik yapmayan Hz. Âmine'nin Hz. Muhammed'den başka çocuğu olmamıştır (Topaloğlu, 1991: 63–64).

Hz. Âmine, doğumdan kısa bir süre sonra oğlunu sütanneye vermiştir. Daha sonra, Hz. Muhammed dört yaşına gelince onu yanına almış ve yaklaşık iki yıl birlikte yaşamışlardır. Rivayetlere göre Hz. Âmine ya Medine'den Mekke'ye dönerken ya da Mekke'den Medine'ye giderken yolculuk sırasında hastalanarak genç yaşta vefat etmiştir.

Müslüman topluluklar, Hz. Peygamber'e duydukları sevgi ve saygının bir göstergesi olarak, onun yakınlarının—başta annesi olmak üzere—isimlerini yaşatmayı gelenek hâline getirmişlerdir. Bu sevgi, edebî metinlerde de kendini göstermiştir.

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. Âmine'nin adı, Hz. Peygamber'in dünyaya gelişi bağlamında anılmaktadır. Aşağıdaki beyitte, Hz. Muhammed'in doğumuyla birlikte

âleme can geldiği, onun yetim doğduğu ve Hz. Âmine'nin bu doğuma vesile olduğu ifade edilmektedir:

Yâ Rab ne sade fana dürr-i yetîmün tahtı

Gün gibi Âmine'den kevneyne togar bir cân (7673)

Bu beyitte, Hz. Âmine “sedef” metaforuyla yüceltilmiş, Hz. Muhammed ise “dürr-i yetîm” yani yetim bir inci olarak tasvir edilmiştir. “Kevneyne togar bir cân” ifadesiyle onun doğumunun yalnızca bu dünyaya değil, bütün varlık âlemine can kattığı vurgulanmaktadır. Beyitte hem Hz. Peygamber'in yetimliği hem de annesinin manevî değeri estetik bir söyleyişle öne çıkarılmıştır.

2.7.2. Hamza

Hz. Hamza, 569 veya 570 yılında Mekke'de doğmuş, Hz. Muhammed ile aynı sütanneyi emdiği için onun sütkardeşi olmuştur. Ebû Leheb'in hizmetinde çalışan Süveybe adlı cariye den süt emmişlerdir. İlk başta atalarının inancından bir anda kopamayan Hz. Hamza, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e yönelik hakaretlerini işitince büyük bir öfkeye kapılmış ve bu olay vesilesiyle İslam'ı kabul etmiştir. Onun Müslüman oluşu, Hz. Muhammed'in safında olanlara moral ve cesaret vermiş, İslam'a katılımlarda gözle görülür bir artışa neden olmuştur.

Müslüman olduktan sonra müşriklerle yapılan bütün savaşlara katılan Hz. Hamza, özellikle cesaretiyle öne çıkmış ve Uhud Savaşı'nda şehit düşmüştür. Cenaze namazı bizzat Hz. Muhammed tarafından kılınmıştır. Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşi, daha sonra İslam'a girmiştir. Hz. Peygamber, onu bağışlamış ancak kendisine görünmemesini istemiştir. Bu durum, Hz. Muhammed'in amcasına duyduğu derin sevginin bir göstergesi olarak yorumlanır (Algül, 1997: 500–502).

Divan edebiyatında Hz. Hamza, kahramanlık, iman uğruna cihat ve fedakârlık gibi temalarla öne çıkar. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde de Hz. Hamza, cesaretiyle ve İslam'ın ilk savunucularından biri olmasıyla anılmıştır. Aşağıdaki beyitte, onun kahramanlığı ve düşmanı şaşkına çeviren heybeti dile getirilmiştir:

Himmetinün ejdehâsın gördi tersâ şaşdı hep

Kahramân-ı sânisin yâ Hamza iy Devlet Geray (77)

Bu beyitte, Hz. Hamza'nın yardım ve himmetinin “ejderha” metaforuyla anlatıldığı görülmektedir. Düşmanın şaşkına dönmesi onun cesaretinin ve manevî kudretinin bir göstergesi olarak sunulmuştur. “Kahramân-ı sâni” ifadesiyle ikinci büyük kahraman sıfatına layık görülen Hz. Hamza, burada yalnızca tarihsel bir figür değil, aynı zamanda ideal bir İslam savaşçısı olarak temsili bir nitelik kazanmıştır.

2.7.3. Fâtıma

Hz. Fâtıma, Hz. Muhammed'in dört kızından en küçüğüdür. Tam adıyla Ümmü'l-Hasaneyn Fâtıma bint Muhammed ez-Zehrâ olarak anılmaktadır. Rivayetlere göre Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmeden bir yıl önce dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in, kızı Fâtıma'nın açlık çekmemesi için Allah'a dua ettiği rivayet edilmiştir. Cebrâil'in cennette Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın nikâhlarının kıyıldığını bildirmesi üzerine, Hz. Peygamber onları evlendirmiştir.

Bu evlilikten Hasan, Hüseyin, Ümmü Gülsüm ve Zeynep adlı çocukları dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklar, küçük yaşta vefat eden Muhsin adlı bir erkek çocuklarının daha olduğunu da belirtmektedir. Hz. Peygamber'in erkek çocukları vefat ettiği için soyu Hz. Fâtıma aracılığıyla devam etmiştir. Babasına son derece bağlı olan Hz. Fâtıma, onun vefatının ardından büyük bir üzüntü yaşamış, bir daha gülmemiş ve yaklaşık altı ay sonra kendisi de vefat etmiştir. Kaynaklarda vefat ettiğinde henüz yirmi dört yaşında olduğu bildirilmektedir (Zavotçu, 2013: 233).

Hz. Fâtıma, hem Hz. Peygamber'in kızı olması, hem de ehl-i beytin en müstesna kadın figürlerinden biri olarak edebî metinlerde sıkça yer bulmuştur. Özellikle onun zühdü, takvâsı ve ailesine olan düşkünlüğüyle ideal bir Müslüman kadın örneği olarak ele alındığı görülmektedir.

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Hz. Fâtıma, diğer kadınlarla kıyaslanamayacak derecede yüksek bir ahlaki ve manevi konumda gösterilmiştir. Aşağıdaki beyitte, onun Hz. Peygamber'in kızı olması vurgulanmakta, sıradan kadınlarla aynı şekilde değerlendirilmemesi gerektiği ifade edilmektedir:

Şehâ Fâtıma Ahmed kızı ise zenlere uyma

Şehâ 'avretten aglar âh ider hep halk-ı İslâmbol (928)

Beyitte geçen “zenlere uyma” ifadesi, Hz. Fâtıma'nın diğer kadınlardan üstün manevi konumuna işaret etmektedir. Aynı zamanda halkın kadınlara dair olumsuz

tecrübelerinden duyduğu hayal kırıklığı da dile getirilmiştir. Hz. Fâtıma ise bu bağlamda istisnai bir karakter olarak sunulmuştur.

2.8. İnkârcılar

2.8.1. Ebû Cehl

Gerçek adı Amr olan Ebû Cehl, 570 yılında Mekke’de doğmuş, asıl künyesi Ebu’l-Hakem iken, İslam’a ve Hz. Muhammed’e olan düşmanlığı sebebiyle bizzat Hz. Peygamber tarafından Ebû Cehl (cehaletin babası) olarak adlandırılmıştır. Mekke’nin zengin ve nüfuzlu kişileri arasında yer almış; serveti, sosyal gücü ve okuma-yazma bilgisiyle dönemin seçkinleri arasında kabul edilmiştir. Ancak bu ayrıcalıklı konumunu kibir vesilesi yaparak Hz. Muhammed’in peygamberliğini reddetmiştir. “Eğer bir peygamber seçilecekse o kişi ben olmalıydım” düşüncesiyle nübüvveti inkâr etmiş, hayatı boyunca İslam’ın ve Müslümanların karşısında yer almıştır.

Ebû Cehl, İslam’a yeni girenlere yönelik ağır işkenceler uygulamış, birçok Müslümanın şehit edilmesine neden olmuştur. Hz. Muhammed’in Kâbe’de namaz kıldığı sırada üzerine leş attırması ve Hicret gecesinde suikast planlaması, düşmanlığının ne denli ileri gittiğini göstermektedir. Bu zalimliği nedeniyle kendisine “bu ümmetin Firavun’u” lakabı takılmıştır. Bedir Savaşı’nda öldürülerek cehaletin sembolü hâline gelmiştir (Kapar, 1994: 117–118).

Divan edebiyatında Ebû Cehl, inkâr, zulüm, cehalet ve kibir gibi kavramların timsali olarak kullanılmıştır. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde de Ebû Cehl, dini küçümseyen ve nasihatten anlamayan, imana yönelmeyen bir kişilik olarak resmedilmiştir:

Şer’i hor gören Ebû Cehl-i la’în

Şer’e yapışan çihâr yâre yakın (1993)

Münâfıklar nasîhat itsen almaz

Ebû Cehlî tabî’at Hakk’a dönmez (3539)

İlk beyitte, şer’i hükümlere karşı duyarsız olan Ebû Cehl’in lanetli oluşu vurgulanırken; buna karşılık dört halifenin (çihâr yâr) şeriata bağlılığı övülmektedir. İkinci beyitte ise Ebû Cehl’in şahsında nasihatten anlamayan münafık doğasının Hakk’a yönelmeyeceği fikri dile getirilmiştir.

Bunların dışında Ebû Cehil isminin geçtiği diğer beyitlerde onun Kitabullah'ın hükümlerini çarpıttığı, imana ermesinin nasip olmadığı, gözünün ve gönlünün kör olduğu ve kötü ahlakının ümmete bulaşmaması yönünde temalar işlenmiştir:

(3393), (5678), (5716), (5914), (2317), (6083).

Bu beyitlerde Ebû Cehil, yalnızca tarihsel bir inkârcı değil; aynı zamanda imanın zıddı, zulmün temsili ve cehaletin sembolü olarak Divan şiirinde olumsuz figürler arasında yer alır.

2.8.2. Ebû Leheb

Ebû Leheb, İslam öncesi Mekke toplumunun ileri gelenlerinden biri olup, başlangıçta Hz. Muhammed'in dostu kabul edilmiştir. Oğulları Utbe ve Uteybe'yi Hz. Muhammed'in iki kızıyla evlendirmiştir. Ancak Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiğinde, onun en azılı düşmanlarından biri hâline gelmiştir. Hz. Peygamber, risalet görevini üstlenip yakın akrabalarını topladığında ve kendisine vahiy geldiğini ilan ettiğinde, Ebû Leheb bu durumu inkâr etmiş ve onu atalarının dinine ihanetle suçlamıştır.

Ebû Leheb ve eşi Ümmü Cemîl'in Hz. Peygamber'e yönelik hakaret ve eziyetleri Kur'an-ı Kerim'de yer bulmuş ve bu sebeple Tebbet Suresi indirilmiştir. Ebû Leheb, Bedir Savaşı'na doğrudan katılmamış; ancak Mekke'de müşriklerin yenildiği haberini aldıktan kısa bir süre sonra hayatını kaybetmiştir. Bazı kaynaklarda, çiçek hastalığından öldüğü belirtilmektedir (Kapar, 1994: 178–179).

Divan edebiyatında Ebû Leheb, Hz. Peygamber'e karşı düşmanlık edenlerin sembolü olarak ele alınmış; dini küçümseyen, dünyaya aldanan, ahiret hakikatinden gafil bir figür olarak temsili anlam yüklenmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde de Ebû Leheb, dini dünyevî zevkler uğruna hor gören, makam ve menfaat hırsı uğruna hakikati terk eden bir karakter olarak değerlendirilmiştir. Aşağıdaki beyitte bu durum estetik bir söyleyişle dile getirilmiştir:

'Âlem-i kevni fesâdun bî-vefâdur zevkî hep

Yıkma dînin mansıbı dünyâcûn olma Bû Leheb (7153)

Bu beyitte, geçici dünyanın aldaticılığına karşı uyarıda bulunulmakta; dini makam ve değerlerin dünya için feda edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. “Olma Bû Leheb”

ifadesi, bir şahıstan öte bir tipolojiyi temsil etmekte ve okuyucuya yönelik bir öğüt cümlesi olarak yapılandırılmıştır.

2.8.3. Mervan

Hz. Osman'ın amcasının oğlu olan Mervan, hicretin ikinci yılında Mekke'de doğmuştur. Hz. Muhammed'e karşı düşmanlık beslemiş, ona zulmedenlerle birlikte hareket etmiş ve Müslümanlar Mekke'yi fethettikten sonra zahiren Müslüman olduğunu ilan etmiştir. Ancak bu kabul, onun Hz. Peygamber'e karşı olumsuz tavırlarını tamamen sona erdirmemiştir. Müslümanların arasında bulunarak gizli bilgileri müşriklere aktardığı için Hz. Muhammed tarafından Tâif'e sürgün edilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde Medine'ye dönme talepleri reddedilen Mervan ve ailesi, Hz. Osman'ın halife olmasıyla birlikte Medine'ye yerleşmişlerdir. Mervan'a devlet katipliği verilmesi, sahabe arasında hoşnutsuzluk yaratmış; özellikle onun Hz. Osman'dan habersiz olarak Mısır valisine yazdığı mektup, isyana zemin hazırlayan olaylar arasında sayılmıştır. Buna rağmen Hz. Osman'ın Mervan'ı koruması, tepkilerin artmasına yol açmıştır.

Hz. Osman'ın şehadetinden sonra halife olan Hz. Ali'ye bağlılık göstermeyen Mervan, Cemel Vakası'nın ardından Hz. Ali'ye tabi olmuş ve Medine'ye geri dönmüştür. Muaviye'nin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte önce Bahreyn valisi, sonra Hicaz valisi olarak atanmıştır. Emevi halifesi Yezid'in döneminde ise, Hz. Hüseyin ve ailesine karşı zor kullanılmasını destekleyen ifadeleriyle öne çıkmıştır. Yezid'in ölümünden sonra kısa bir süreliğine halifelik yapmış, ancak bir yıl içinde kendisi de vefat etmiştir (Aycan, 2004: 225–227).

Divan edebiyatında Mervan, genellikle dünyaya düşkünlük, nefsine esir olmak ve maddi hırslar peşinde koşmak gibi olumsuz niteliklerle temsil edilir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde de Mervan, dünyevî zevklerin peşine düşen, iblis meşrepli bir karakter olarak sunulmuştur:

Esîr-i nefs-i emmâre idi ol meşreb-i iblîs

Sanırdı lezzet-i dünyâyı bir şey ol hûy-ı Mervân (6568)

Bu beyitte, Mervan'ın nefsine tabi olduğu, şeytani bir tabiat taşıdığı ifade edilmekte; dünyayı esas alan hayat anlayışının eleştirisi yapılmaktadır. Şair, Mervan'ın karakterinde

temerküz eden dünya sevgisini, nefsin esareti ve ahiret bilincinden uzaklıkla ilişkilendirmiştir.

2.9. Ahiretle ilgili kavramlar

2.9.1. Kıyamet

Kıyamet, ahir zamanda gerçekleşecek olan, tüm ölülerin kabirlerinden kalkarak haşr ve neşredileceği; kâinatta mevcut olan düzenin bozulacağı ve yeryüzünün eşi görülmemiş bir afetle harap olacağı gün olarak tanımlanır. O gün hem fiziksel hem de metafizik bir yıkım ve yeniden dirilişin simgesidir (Sami, 2015: 1123).

Divan edebiyatında kıyamet kavramı, sadece eskatolojik (ahiret sonrası) bir anlam taşımakla kalmaz; aynı zamanda mecazî biçimde yıkım, dönüşüm, diriliş ve ilahi adalet temalarıyla da ilişkilendirilir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde "kıyamet" kelimesi sıkça "haşr", "mahşer", "diriliş" gibi kavramlarla birlikte kullanılmıştır. Şair, mevsim geçişlerini, doğumları ve uykudan uyanmayı kıyametin metaforik karşılıkları olarak ele almıştır.

Aşağıdaki beyitlerde bu mecazların örnekleri açıkça görülmektedir:

Kıyâmet remzin eyler haşr u mahşer gibidür kış u yâz

Kubûr ehli iken yazın dirilür kûhile sahrâ (4391)

Kıyâmet günlerine remz ider her bir toğan evlâd

Anadan togmasıdur haşr u mahşer zâhir ü pinhân (4261)

Uyku hâlinde düşün Münkîr Nekîr

Kalk uyan bugün kıyâmet günidir (4200)

İlk beyitte mevsim dönüşümleriyle, özellikle kıştan bahara geçişle birlikte doğanın canlanması kıyamet ve haşr sahnesine benzetilmiştir. İkinci beyitte, her doğan çocuğun, haşr ve mahşer sahnesini çağrıştırdığı, doğumun bir nevi yeniden diriliş olduğu belirtilmiştir. Üçüncü beyitte ise, uykudan uyanma metaforu kullanılarak kıyamet gününe hazırlıklı olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu temalar, aşağıdaki beyit numaralarında yer almaktadır:

(231), (288), (699), (700), (724), (815), (827), (986), (1306), (2387), (2512), (2717), (2951), (3171), (3397), (3614), (4046), (4128), (4412), (4877), (5110), (6131), (6366).

Bu beyitlerde kıyamet hem bir ilahi hesap günü hem de dünya nimetlerine aldananlara karşı bir uyarı olarak kullanılmıştır. Kıyametin yaklaştığına dair metaforlarla insanlara ölüm sonrası için hazırlık yapmaları gerektiği hatırlatılmıştır.

2.9.2. Âhir Zaman

Âhir zaman, dünyanın kıyamete yaklaşan son evresi için kullanılan bir kavramdır. Hadislerde, âhir zamanın Hz. Peygamber'in bi'setiyle başladığı ve kıyamete kadar devam edeceği belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda ise bu dönem, hicretten kıyamete kadar süren zaman dilimi olarak tanımlanmıştır. Rivayetlere göre bu süreçte zaman adeta sıkışacak; seneler aylar gibi, aylar haftalar gibi, haftalar günler gibi, günler saatler gibi, saatler de dakikalar gibi geçecektir.

Hiz. Muhammed, hem “son peygamber” hem de “âhir zaman peygamberi” olarak nitelendirilmiş; onun ümmeti de “âhir zaman ümmeti” olarak tanımlanmıştır. Hadis rivayetlerinde, bu dönemin Deccal, Süfyan ve Yecüc-Mecüc gibi büyük fitnelerle imtihan edileceği belirtilmiştir. Ayrıca bu zamanda dinî hayatı yaşamanın zorlaşacağı, ahlakın zayıflayacağı, nesillerin birbirine özenerek yozlaşacağı yönünde uyarılar yapılmıştır.

Hiz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerden biri, ümmetinin ömrünün 1500 yılı geçmeyeceği yönündedir. Ancak Lokman Suresi'nde (31/34) “Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek ancak Allah'a aittir.” ifadesiyle bu konunun gayb bilgisi olduğu da açıkça belirtilmiştir (Tümer, 1988: 542–543).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde “âhir zaman” kavramı, özellikle fitne ile ele alınmıştır. Şair, kıyamet öncesi dönemde insanların büyük karışıklıklar ve sapmalarla karşı karşıya kalacaklarını belirtmiştir:

Du'âdur bunlara hışmı Hudâ'nun

Bular fitnesidür âhir zemânun (2530)

Bu beyitte, âhir zamanın getirdiği kargaşa ve sapkınlıklar “fitne” olarak tanımlanmakta ve bunların ilahî gazabı celbeden unsurlar olduğu ifade edilmektedir. “Fitne” hem sosyal hem de dinî anlamda çözülmeyi ve kaosu temsil ederken, âhir zaman bu çözülmelerin vücut bulduğu evre olarak gösterilmiştir.

2.10. Cennet ve ilgili kavramlar

2.10.1. Cennet

Cennet, iman etmiş ve salih amel işlemiş kulların, ölümden sonra ebedî saadete ulaşacakları mekândır. Yüce Allah'ın bir lütfu olarak nitelendirilen bu diyar, kulların ilahî emirlere riayet etmelerinin bir mükâfatı olarak telakki edilir. Rivayetlerde, cennetin sekiz kapısı olduğu ifade edilmiştir. Bu kapıların isimleri; Huld, Me'vâ, Adn, Naîm, Aliyye, Firdevs, Dârü's-selâm ve Heyevân olarak zikredilmiştir. Bu sekiz cennet, dereceleri ve nitelikleri bakımından birbirinden farklıdır. Allah'ın zatını kullarına Adn cennetinde göstereceğine dair rivayetler sebebiyle, bu cennet en üstün derecedeki cennet olarak kabul edilmektedir (Şahin, 1993: 374–376).

Divan edebiyatında cennet hem literal hem de sembolik anlamıyla çok yönlü biçimde işlenmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde “cennet” kavramı farklı metaforlarla birlikte kullanılarak, ahiret saadatinin estetik ve derinlikli temsilleri yapılmıştır. Şair, cenneti bazen bir saray, bazen bir hüzn nesnesi, bazen de kevnî varlıkların bahar dirilişiyle ilişkilendirmiştir:

Ol bâdenün bir pâresin cennâte saçdı yaradan

Cennet serâyına hemân toldı bu kez zevk u safâ (4285)

Cennetim sensin benim sensiz cehennemdür cinân

Senden ayrılık durur tamu didükleri belâ (6171)

Sekiz cennet gülistânı durur yüzün tecellâsı

Anunçün bağladı zünnâr-ı 'aşkun mü'min ü tersâ (6250)

Cennet ırmagı arudan bal akar

'Adn ağacıdur kamış sükker biter (4228)

Hakikat bahrinün bir mevcîdür hep bunca mevcûdât

Bu deryânun kenârı halk içîdür cennetü'l-me'vâ (4392)

Her şecer bir kabr iken kışın bulur yazın hayât

Bâğ-ı Firdevs'e rumûz ider yazın cümle nebât (2718)

Hûrî kızları gibi martda tonanır şeş cihât

Bu beyitlerde cennet; zevk ve safânın mekânı, ilahî aşkın yansıması, ebedî hayatın simgesi, kevnî dönüşümle temsil edilen hakikatin yurdu ve baharın diriliş metaforuyla anlaşılan mistik bir âlem olarak işlenmiştir. Şairin değerlendirmelerinde cennet, yalnızca ahirete ait bir mükâfat değil, aynı zamanda bu dünyada iman, sabır, tevekkül ve ahlak gibi değerlerin karşılık bulduğu bir anlamlar evrenidir. Cennete layık olmanın ölçütleri arasında Hz. Âdem’e secde edenlerin orada kaldıkları, gözün cennetin kapısı olduğu, tevazu gösterenin, dövene sırtını çevirenin, adaletle davrananın ve helal lokma yiyenin cennet ehli sayıldığı vurgulanmıştır. Buna karşın cimriler, rüşvet yiyenler ve kanaatten uzak yaşayanlar cennete giremeyenler arasında değerlendirilmiştir. Tevekkülün cennette bir sofraya olarak sunulması, dünyevi hayatta Allah’a tam teslimiyetin uhrevî karşılığını temsil eder.

2.10.2. Hûrî

Cennette yaşadığına inanılan, saf, temiz ve güzellikleriyle meşhur olan kadınlara hûrî denilmektedir. Hadis rivayetlerinde, cennete girmeyi hak eden her erkek mümine yetmiş hûrî verileceği belirtilmiştir. Bu varlıklar, dünyadaki kadınlardan farklı bir yaradılışa sahip olup, dünyevî ölçülerle açıklanamayacak bir surette yaratılmışlardır. Hatta bazı rivayetlerde, yetmiş kat hülle giymiş olmalarına rağmen, bedenlerinin şeffaflığı sayesinde bacaklarındaki iliklerin dahi görülebileceği ifade edilmiştir (Parlatır, 1998: 1009; Şahin, 2022: 353).

Divan şiirinde hûrî, yalnızca cennetin estetik bir unsuru olarak değil, aynı zamanda mutlak güzelliğin ve uhrevî saadetin remzi olarak yer bulur. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihat-nâme’sinde “hûrî” kelimesi, “cennet” ve “Rıdvân” gibi cennetle ilgili diğer kavramlarla beraber kullanılmış; cennet bağlamında farklı tasavvufî ve mecazî anlamlar yüklenmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde hûrî kavramı, özellikle dünya hayatının cazibesıyla mukayese edilen geçici lezzetler bağlamında anlamlandırılmıştır. İlk beyitte, Hz. Peygamber’in sözlerinin taşıdığı hakikî lezzeti tatmış olan kimselerin artık hûrî, cennet ya da diğer uhrevî nimetlerden lezzet alamayacakları belirtilmiştir. Burada, hakikatin kaynağı olan kelâm-ı nebevînin dünyevî ve uhrevî her şeyin önüne geçtiği vurgulanmaktadır:

Hitâbından alanlar lezzet-i zât

Ne cennet ana ne hûrî ne lezzât (3843)

İkinci beyitte, kış mevsiminde ölü toprağına bürünmüş olan tabiatın baharla birlikte dirilmesi, hûrîlerin hulle giymesiyle teşbih edilmektedir. Yeşeren ağaçlar ve açan çiçekler, cennet hurilerine benzetilerek baharın uhrevî bir güzellik taşıdığı ifade edilir:

Kışın kubûr ehli iken yazın cinân olur cihân

Güyâ ağaçlar hulle geymiş hûrîlerdir baksana (4038)

Üçüncü beyitte ise cennette iki direkli bir şehir tasviri yapılmakta; bu şehrin arşı baş, ferşi ise ayak olarak temsil edilmekte ve içeriğinde cennet ile birlikte hûrîlerin yer aldığı belirtilmektedir. Burada cennetin uhrevî mekânsallığı mistik bir tasvirle sunulmuştur:

'Aceb dünyâda gördün mi iki direkli şehristân

Başı 'arş ayagıdır ferş içidir cennet ü havrâ (4381)

Bunların dışında Nasihat-nâme'de hûrî kelimesinin geçtiği diğer beyitlerde, adaletle hükmedenlerin cennette hûrîlerle ödüllendirileceği, baharın gelişiyile bütün cihanın hûrîler gibi güzelleştiği, hûrîlerin hulle giymesiyle doğanın renklendiği, Allah'ın yeryüzünü hûrî misali süslediği gibi imgeler ön plana çıkmıştır. Hûrîler hem estetik hem de itaatin ve sabrın semavî karşılığı olarak işlenmiştir. Bu beyitlerde hûrî, dünyevî zenginliğin değil, uhrevî teslimiyetin ve sabrın meyvesi olarak tahayyül edilmiştir.

2.10.3. Asel

Cennet nimetleri arasında zikredilen ve tatlı gıdaların başında gelen asel (bal), Kur'an-ı Kerim'de Muhammed Suresi'nde (47/15) yer alır. Bu ayette cennet, çeşitli ırmaklarla birlikte tasvir edilmekte ve bu ırmaklardan birinin baldan oluştuğu belirtilmektedir. Cennet ehli için asel, dünyevî bir gıdanın ötesinde ilahî bir ikram ve ebedî lezzetlerin sembolü olarak düşünülmektedir. Arı gibi küçük ve narin bir canlının, böylesine üstün bir nimeti üretmesi de Allah'ın kudretinin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir (Kandemir, 1991: 552–553).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde asel kelimesi, cennet bağlamında hem literal hem de metaforik düzlemde işlenmiştir. Şair, asel kavramını bir "ırmak" temsiliyle sunmuş, cennetteki bal ırmaklarına telmihte bulunmuştur. Aynı zamanda bu balın, Allah'ın emriyle arı vasıtasıyla üretildiği vurgulanarak yaratılışın mucizevî yönüne dikkat çekilmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde, asel kelimesi arı ile birlikte kullanılarak hem dünyevî hem uhrevî bağlamda zengin anlamlar yüklenmiştir:

Kuru asma dalında bal yaradır salkım üzümler

'Asel ırmağı aruya da bak iy halk-ı İslâmbol (847)

Hitâbı bir sinek aruya geldi

'Asel tahtına şâh itdi tecellî (3888)

Bir za 'îf arunun agzı bal okur

'Asel ırmagının âyâtın okur (4156)

Bir sinek aru hazîne-i 'asel

İy Süleymân mûrına merdâne bak (4848)

Bu beyitlerde arı hem yaratılışın hikmeti hem de Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak idealize edilmiştir. Şair, özellikle zayıf ve küçük bir canlının ağzından çıkan balı, vahyin ve hikmetin sembolü hâline getirir. Asel ırmağı ise bu bağlamda cennet nimetlerinin ilahî menşesine, saf ve kutsal niteliğine dikkat çeker. Arıya verilen “hitap” ve “tecellî” gibi tasavvufi kavramlar aracılığıyla, bal üretimi sadece bir biyolojik olay değil, aynı zamanda bir ilahî emir ve ilham olarak düşünülmüştür. Asel kavramı Nasihat-nâme’de hem cennet lezzetlerinin bir örneği hem de ilahî kudretin dünyevî yansıması olarak ele alınmıştır. Şair, küçük bir canlının büyük bir nimete vesile kılınmasını, Allah'ın hikmet ve merhametini kavramsallaştırmak için güçlü bir mecaz olarak kullanmıştır.

2.10.4. Kevser

Kevser, cennette müminlere sunulacağına inanılan tatlı ve berrak bir içeceğin adıdır. Rivayetlere göre bu su, diğer adıyla zülâl, içene bir daha susuzluk hissettirmeyecek ölçüde ferahlatıcı ve lezzetlidir. Bazı hadis kaynaklarında bu Kevser suyunun, bizzat Hz. Ali tarafından ümmete ikram edileceği ifade edilmiştir. Aynı zamanda Kevser, Kur'an-ı Kerim’de yer alan ve Hz. Peygamber’e verilen çokluktaki hayrı işaret eden bir kavram olarak da bilinmektedir (Ertürk, 1997: 546–549).

Divan şiirinde Kevser, hem cennet tasvirlerinin ayrılmaz bir parçası hem de mecazî olarak sözün, şiirin veya aşkın doyuruculuğunu ifade eden bir sembol hâlini almıştır. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihat-nâme’sinde Kevser kelimesi hem fiziksel hem de sembolik düzeyde ele alınmış; aşk, kelâm ve vahiy ile anlam derinliği kazanmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde Kevser hem literal bir cennet içeceği hem de aşkın tatlılığı ile mecaz düzeyinde işlenmiştir. İlk beyitte, sevgilinin dudağının bûsesiyle naz ettiği bir durumda ona şekerden daha tatlı Kevser suyunun ikram edilmesinin uygun olacağı ifade edilmektedir. Bu söylem, cennet lezzetleriyle dünyevî aşkın tatları arasında kurulan bağın bir örneğidir:

Nâz iderse leblerinün bûsesi

Âb-ı Kevser suna sükker bûsesi (5709)

İkinci beyitte ise şair, hem kelamın lezzetini hem de peygamberî geleneği kendi şiiriyle bütünleştirerek, Resûlullah'ın havzı Kevser'inden ümmete Kevser suyunu sunma görevini kendisinin üstlendiğini ifade etmektedir. Bu beyitte şair, şiirini Kevser gibi tatlı, doyurucu ve manevî bir içecek olarak kurgulamaktadır:

Bu dil havz-ı resûlu'llâh bu nazmım Kevser'in gel iç

Benem Ahmed elinden ümmete Kevser sunan iy dost (6147)

Nasihat-nâme'nin diğer beyitlerinde Kevser, Hz. Peygamber'in diliyle özdeşleştirilmiş; tüm ümmetin bu sudan içmek için yarıştığı, Kevser'in sakisinin şair olduğu yönünde benzetmelere yer verilmiştir. Kevser havuzu, bir anlamda hem Peygamber'in şefaati hem de şiirin tasavvufî anlamda irşat edici gücüyle ilişkilendirilmiştir. "Sekahüm Rabbihim" ayetinin, Kevser suyu üzerinden tefsir edilmesi ise bu nimetin doğrudan Allah'ın ikramı olduğuna yapılan vurguyu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Kevser kavramı, aşağıdaki beyit numaralarında da geçmekte ve benzer temalar çerçevesinde işlenmektedir:

(312), (2901), (3653), (3828), (6230), (7560).

2.10.5. Tûbâ

Cennet tasvirlerinde yer alan en belirgin sembollerden biri olan Tûbâ, kökü yukarıda, dalları aşağıda olan ve bütün cenneti gölgesiyle kuşattığına inanılan mukaddes bir ağaçtır. Rivayetlere göre, cennet ehlinin evleri bu ağacın dallarıyla yapılmakta, dalları ise her bir evin üzerine sarkarak onları kuşatmaktadır (Erbaş, 2012: 316–317). Cennetteki bu ağacın dünyadaki ağaçlardan farkı, meyvelerinin ve yapraklarının aşağı doğru uzanmasıdır. Bu yönüyle hem yapısal hem de simgesel olarak cennetin üstünlüğünü temsil eden bir varlık olarak değerlendirilmiştir.

Divan şiirinde ise Tûbâ ağacı, sadece cennetteki bir nimet değil, aynı zamanda aşkın ve kemalin bir remzi olarak da ele alınmıştır. Kimi beyitlerde sevgilinin boyu, Tûbâ ağacının yüksekliğiyle özdeşleştirilmiş; böylelikle hem uhrevî hem de beşerî güzellik arasında bir paralellik kurulmuştur (Kufacı, 2006: 203).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Tûbâ ağacı, cennetin meyvesini yetiştiren yüce bir ağaç olarak tasvir edilmiştir. Şair, aşağıdaki beyitte cennet nehirlerinden biri olan süt ırmağıyla birlikte Tûbâ ağacını da anarak, cennet nimetlerinin dünyevî örnekleriyle yetinilemeyecek kadar yüce ve üstün olduğunu ima etmektedir:

Cennetün ırmağı sūd bunda koyun

Cennetün meyvesi Tûbâ bunda gün (4229)

Bu beyitte cennet ırmaklarından akan süt ile Tûbâ ağacının aynı sahnede yer alması hem besleyici hem de koruyucu bir metafor üretmektedir. Cennetin meyvesinin bu ağaçta yetiştiği belirtilerek, Tûbâ'nın cennet içindeki merkezi ve kutsal konumu pekiştirilir. Ayrıca ağacın bu şekilde betimlenmesi, tasavvufî anlamda Hakk'a yakınlık ve kulluk mertebesiyle de ilişkilendirilmeye açık bir temsildir.

2.11. Cehennem ve ilgili kavramlar

2.11.1. Cehennem

Kur'an-ı Kerim'de yetmiş yedi ayette geçen cehennem kavramı, Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan, dünya hayatında kulluk vazifesini ihmal edip nefsine ve dünya ehline uyan kişilerin ebedî azaba uğrayacağı bir azap yeri olarak tanımlanmıştır. Cehennemin yedi tabakadan oluştuğu ve haşır sonrasında insanların işledikleri fiillere göre bu tabakalardan birine yerleştirileceği rivayet edilmektedir. Bilhassa Hz. Peygamber'e düşmanlık eden Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi isimlerin, cehennemin en alt tabakası olan "esfele sâfilîn"e atılacağı ifade edilmiştir (Topaloğlu, 1993: 227–233).

Divan edebiyatında cehennem, sadece literal anlamıyla değil, aynı zamanda dünyevî sapkınlıkların, nefsanî arzuların ve kulluk ihmalinin karşılığı olan bir ikaz unsuru olarak da değerlendirilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde cehennem kelimesi; "azap", "haram", "asi" gibi kavramlarla birlikte kullanılarak hem mecaz hem de ahlâkî uyarı bağlamında ele alınmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde, haramla beslenmenin cehenneme götürdüğü, kahve, tütün ve meyhane gibi alışkanlıkların kişiyi cehennem ehli kıldığı, isyan içinde yaşayanların cehennem azabını hatırlasa mezar ehliyle konuşur hâle gelecekleri gibi anlamlar öne çıkmaktadır:

Harâmı ekl iden âdem cehenneme girür elbet

Didi Hak böyle Kur'ân-ı 'azîm içre iy gâziler (201)

Cehennem ehli itdi bizi tütün kahve mey-hâne

Cihân İngiliz oldı hep duhânla iy Kefe halkı (319)

Cehennemün 'azâbın fıkır ideler idi 'âsiler

Mezâr ehliyle her gün söyleşirdi pîr eger oğlan (6570)

Bunun dışında cehennem teması Nasîhat-nâme'de farklı açılardan da ele alınmıştır. Şair, cehennemin zalimlerin yeri olduğunu, dünyevî arzuların kişiyi cehenneme götüreceğini, Kur'an'ın hükümlerine uymayanların bu azaptan kurtulamayacağını ifade etmiştir. Cehennem korkusu ise şairin bireysel tefekküründe bir iç arınma ve tasavvufî arınma aracı olarak yansıtılmıştır.

Cehennem kavramı ayrıca şu beyitlerde tekrar edilmektedir:

(168), (322), (323), (468), (641), (739), (750), (1865), (2000), (2195), (2492), (3275), (3343), (3384), (3386), (3387), (3504), (3507), (3588), (3790), (4409), (4411), (5113), (5132), (5136), (6069), (6091), (6096), (6171), (6391), (6565), (7192), (7698).

2.11.2. Gayyâ

Kur'an-ı Kerim'de özellikle Meryem Suresi 19/59'da geçen Gayyâ Kuyusu, cehennemin yedi tabakasından farklı olarak, ahiret hayatındaki azabın en yoğun şekilde yaşandığı yer olarak tanımlanır. Rivayetlere göre, cehennemdeki diğer tüm katmanlar, bu kuyunun dehşetinden Allah'a sığınmaktadır. Gayyâ Kuyusu'nda yanan cehennem ateşi hem gece kadar karanlık hem de katran gibi siyah olarak tasvir edilmiştir. Şehvetine uyan ve namazı terk eden kimselerin buraya atılacağına dair inançlar, bu azap yerini diğerlerinden ayıran temel unsurlardandır.

Divan edebiyatında ve özellikle Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Gayyâ, fasıklık, bidat, rüşvet, ebeveyne isyan gibi büyük günahlarla ilişkilendirilmiştir. Şair,

Gayyâ'yı yalnızca fiziksel bir azap mekânı olarak değil, aynı zamanda dünyevî sâpmaların ve ilahî buyruklara sırt çevirmenin nihai cezası olarak sunmuştur.

Aşağıdaki beyitlerde, anne babasını incitenlerin cehenneme gireceği, fasıkların ise Gayyâ Kuyusu'na kova gibi atılacağı belirtilirken; diğer bir beyitte rüşvet ehlinin cehennem deresinde, bidat ehlinin ise Gayyâ Kuyusu'nda yer alacağı ifade edilmektedir:

Ata ana inciden tamuda ne

Oldı Gayyâya bu fâsıklar kova (1200)

Ehl-i rişvet cehennem deresi

Ehl-i bid'at oldı Gayyâ Kuyusu (2195)

Bu beyitlerde Gayyâ, hem bireysel hem de toplumsal sapkınlıkların cezası olarak resmedilir. Özellikle ehl-i bidat ve ehl-i rüşvet kavramlarının Gayyâ ile ilişkilendirilmesi, dinin hem itikadî hem de ahlâkî boyutuna zarar veren kişilere yönelik güçlü bir uyarı niteliğindedir.

2.12. Diğer itikadî kavramlar

2.12.1. Şeytan

Köken itibarıyla “hayırdan ve rahmetten uzak kalan, yanıp helake uğrayan” anlamlarını taşıyan şeytan, İslam inancına göre insanların ve cinlerin kalplerine vesvese vererek onları kötülüğe sürükleyen ruhani bir varlıktır. Ateşten yaratılan şeytan, kendisini nurdan yaratılan meleklerden üstün görmüş; Allah'ın Hz. Âdem'e secde edin emrine karşı çıkarak lanetlenmiş ve cennetten kovulmuştur. Rivayetlere göre, yılanın dişleri arasında gizlenerek cennete girip önce Hz. Havva'yı, ardından da Hz. Âdem'i kandırmış ve yasak meyveyi yemelerine sebep olmuştur (Çelebi, 2010: 99–101).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihat-nâme'sinde şeytan, özellikle secde emrine uymayıp, Allah'ın nurunu inkâr edişi ve insanın yüce yaratılış mertebesi olan “ahsen-i takvîm”i küçümsemesi yönünden eleştirilmiştir. Şair, şeytanın kibir ve inkârla karanlığı temsil ettiğini; buna karşılık insanın secdeyle nura ulaşabileceğini vurgular.

Aşağıdaki beyitlerde, şeytanın secde etmeyerek kendisini ilahî rahmetten mahrum bıraktığı, meleklerin ise secde ederek kulluk görevini yerine getirdiği ifade edilmiştir. Şair, okuyucuyu şeytanın yolundan gitmemeye çağırırken, ahsen-i takvîm olan insana secde etmenin gereğini hatırlatır:

Bu nûr-ı Hakk'ı kim görmez göremez yarın ol Hakk'ı

Sücûd it ahsen-i takvîme inkâr itme iy şeytân (4274)

Sücûd it ahsen-i takvîme İblîs

Melek mürsel bu hûb hizmetde kaldı (4745)

Ahsen-i takvîme bak

Secdeye gel iy melek

Secdeye gelmez racîm

Lâ ilâhe illâ 'llâh (5529)

Bu beyitlerde şeytan, racîm (kovulmuş) sıfatıyla tanımlanarak Allah'ın nurundan uzak kalmış bir varlık olarak gösterilir. Meleklerin secde etmesi, tasavvufî anlamda Allah'ın takdirine rıza gösterme ve kulluk bilincinin sembolü iken; şeytanın secde etmeyişi, kibir ve inkârın nihai sembolüdür.

2.12.2. Mîrâc

Mîrâc, Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya (İsrâ), oradan da yedi kat semaya yükselerek Allah'a vuslat ettiği ulvî yolculuğun adıdır. Bu hadisede, Cebrâil'in rehberliğinde Burak adlı binekle Kudüs'e götürülen Hz. Peygamber, oradan semaya yükselmiş, peygamberlerle görüşmüş ve nihayetinde Sidretü'l-Müntehâ'da Allah'a iki yay arası kadar yakın olmuştur (Yavuz, 2020: 132–135).

Divan edebiyatında mîrâc, tasavvufî yükseliş, aşk yolculuğu, ilahî vuslat gibi metaforlarla iç içe geçirilmiş; maddî bir hadiseden çok mânevî bir hakikatin ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde mîrâc; "Cibrîl", "Sidre", "Refref" ve "Ahmed" gibi kavramlarla birlikte kullanılarak hem Hz. Peygamber'in yüceliği hem de hakikate ulaşma çabası içerisinde bireyin sınırlılığı vurgulanmıştır.

İlk beyitte şair, yıllardır Cebrâil'in makamını dahi geçemediğini söyleyerek kendi aciziyetini ortaya koymakta; ilahî yükselişe layık olmadığını ifade etmektedir. Bu aynı zamanda ârifin "ahlak-ı Muhammedî"ye ulaşmak için kat etmesi gereken yolu anlatan sembolik bir benzetmedir:

Bunca yıldır bilerem Cibrîl makâmın geçmedim

Ahsen-i takvîme mi'râc idemedüm ben gedâ (6180)

İkinci beyitte mîrâcın ancak “aşkın refrefi” ile mümkün olabileceği dile getirilmekte; cismin fâniliğiyle birlikte ilahî vuslata ulaşan ruhun Mevlâ’ya âşına olduğu ifade edilmektedir:

Hamdu li ‘llâh işbu Sidre cismimiz fânî olup

Refref-i ‘aşkun ile Mevlâ’ya oldum âşinâ (6181)

Üçüncü beyitte ise Hz. Peygamber’in, Cebrâil’in durduğu noktayı aşarak âlemlerin sırlarına ulaşmak için daha ileriye geçtiği vurgulanır. Cebrâil'in Sidre'de kalması, peygamberlik makamının aşk ve bilgiyle ulaşılan son noktayı temsil ettiğini ima eder:

Cibrîl agyâr idi kaldı Sidre ‘de

Uçdı Ahmed ‘âlimü ‘l-esrâr için (4896)

Bu beyitlerde mîrâc, yalnızca tarihsel bir mucize değil; aynı zamanda bireysel manevî yükselişin, nefsin terbiye edilmesinin ve Allah’a yakınlığın sembolü olarak işlenmiştir. Cebrâil’in makamının ötesine geçmek, aşk yoluyla ulaşılan hakikat mertebesini temsil eder.

2.12.3. Burâk

Burâk, Hz. Muhammed’in mîrâc gecesinde Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya oradan da semaya yükselirken bindiği, yıldırım gibi hızlı, manevî özelliklerle donanmış bir binektir. Kelimenin kökü Arapça “berk” (şimşek) kelimesinden türetilmiştir. Rivayetlere göre Burâk, attan küçük, eşekten büyük, parlak ve güzel görünümlü, insan yüzü ve kanatlı bir binek olarak tanımlanmış; minyatür sanatında da bu tasvirle resmedilmiştir (Öz, 1992: 417).

Divan şiirinde Burâk, yalnızca fizikî bir vasıta olarak değil, aynı zamanda aşk yolculuğunun sembolü, mânevî terakki aracı ve ilâhî hakikate ulaşmanın remzi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Burâk, aklın ve nefsin ötesinde, aşkın kuvvetiyle erişilebilecek bir mânevî yücelişin aracıdır.

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde Burâk, Hz. Peygamber’in aşk yolculuğuna çıkarak Allah’a ulaştığı bir vasıta olarak öne çıkar. Aşağıdaki beyitlerde Burâk, hem Hz. Peygamber’in ilahî vuslata doğru yaptığı mânevî yolculukta bir aşk bineği olarak hem de aklı geride bırakıp aşkı rehber edinmenin sembolü olarak anlatılmaktadır:

Mustafâ’ya işbu ‘aşk idi Burâk

Refref'i şavk idi ol Gaffâr için (4895)

El kanad oldu ayak oldu Burâk

Lâ-mekâna cism-i cân uçup gider (4723)

Bu menzilde Burâk 'akl iy karındaş

Ko 'aklı 'aşkı eyle sana yoldaş (5224)

İlk beyitte Burâk, doğrudan “aşk” olarak tanımlanmakta; Hz. Peygamber’in Allah’a ulaşmasındaki aşkî yön vurgulanmaktadır. İkinci beyitte Burâk’ın cismaniyetten kurtulup lâ-mekâna (mekân üstü boyut) uçurucu bir güç olduğu ifade edilirken; üçüncü beyitte ise Burâk, aklın rehberlik ettiği bir menzilde terk edilmesi gereken bir aracı, yerine aşkın yoldaş edilmesi gereken bir ilham kaynağı olarak yorumlanmaktadır.

Bu beyitler, mîrâc hadisesinin yalnızca tarihî bir mucize değil, aynı zamanda tasavvufî bir sembol olarak aşk, akıl, nefis ve vuslat kavramları çerçevesinde işlendiğini ortaya koyar.

2.12.4. Perî

Klasik inanç sisteminde “perî”ler, yaratılmışlar arasında cinlerin dişileri olarak kabul edilmiştir. Gözle görülmeleri her zaman mümkün olmadığı için güzellik, çekicilik ve ulaşılmazlık gibi nitelikler onlara atfedilmiştir. Geleneksel halk inanışlarında perîlerin su kenarları, çeşme başları, hamamlar gibi yerlerde bulunduklarına inanılır. Görünme ve kaybolma yetenekleriyle dikkat çeken bu varlıklar, efsuncular (perîhan) aracılığıyla sihir yoluyla çağrılabilirler.

Klasik Türk edebiyatında, özellikle Divan şiirinde, perîler çoğunlukla güzelliğiyle insanı cezbeden, bir bakışta kaybolan varlıklar olarak tasvir edilmiş; bu yönleriyle sevgilinin görünüp kaybolan sureti, ulaşılamayan güzelliği ve mistik çekiciliği ile özdeşleştirilmiştir (Pala, 2004: 369).

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde perî, sevgilinin yüzünü örten örtünün açılmasıyla birlikte ortaya çıkan güzellik metaforu olarak kullanılmıştır. Şairin hayranlıkla izlediği bu güzellik hem aşkın cazibesini hem de hakikatin örtüsüz hâlini temsil eder:

Hüsn-i gül-zârı göründi gözüme

Bürka’ın açdı yüzinden ol perî (4874)

Bu beyitte perî, tasavvufî bir düzlemde “ilâhî güzelliğin siması” olarak da yorumlanabilir. Gülzâr (gül bahçesi) imgesiyle birleşen bu yüz güzelliği, aşkın gözüyle görülen hakikatin kısa süreli tecellisine işaret eder. Aynı zamanda sevgilinin yüzündeki perdeyi açması, mânevî aşk yolculuğunda bir keşf ve müşâhede anına işaret eder.

2.12.5. Ecel

Sözlük anlamı itibarıyla “muayyen vade, ömrün sonu, yaşamın son demi” şeklinde tanımlanan ecel kavramı, tasavvufî ve Kur’anî bağlamda insanın dünya sürgününü tamamlaması ve asıl yurduna, yani ebedî âleme dönüşü olarak yorumlanmıştır (Devellioğlu, 2013: 228). Kur’an-ı Kerim’in En’am Suresi’nde (6/2, 6/60) her canlının belirli bir ömür süresi ve vakti geldiğinde gerçekleşecek bir ölümle takdir edildiği vurgulanmaktadır.

Divan şiirinde ecel, çoğunlukla insanın fani oluşunun, dünyanın geçiciliğinin ve ilâhî takdirin kaçınılmazlığının sembolü olarak karşımıza çıkar. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde ecel, kimi zaman bir kasap, kimi zaman bir fırtına, kimi zaman da ansızın gelen bir misafir gibi betimlenerek hayatın geçiciliği ve ölümün ani gelişi vurgulanır.

Aşağıdaki ilk beyitte ecel, fırtınalı bir deniz gibi tasvir edilmekte, birçok gemiyi yani hayatı yutmuş olmasıyla ölümün kaçınılmaz ve yıkıcı yönü öne çıkarılmaktadır:

Ecel furtunası çok gemi yutdı

Kabir deryâsı çok tâbûtu yutdı (2591)

İkinci beyitte ecelin gelişinin belirsizliği vurgulanır. Ölüm, ne vakit geleceğini haber vermez, kimseye hürmet göstermez:

Ecel vaktini hazır ol dimez hîç

Ölüm kimseye hürmet eylemez hîç (2598)

Üçüncü beyitte ecel, kasap metaforuyla anlatılmış; dünya hırsıyla gözleri doymaz hale gelen insanın, ecel kasabının boğazını keseceği anı hiç düşünmediği ifade edilmiştir:

Yâ Rab bütün dünyâyı yutsa kulların toymaz harîs

Dimez ki kassâb-ı ecel bir gün bogazımı sıkar (6488)

Bu beyitler, ecelin yalnızca biyolojik ölümü değil, aynı zamanda nefsin sonunu, hırsın ve kibirin törpülenmesini ve kulun Allah’a dönüşünü sembolize ettiğini göstermektedir.

Şair, ölümün kesinliğini hatırlatarak insanı tevazu, zühd ve hazırlık gibi erdemlere davet eder.

Nasihat-nâme’de ecel kavramının geçtiği diğer beyitlerde ise savaş meydanlarının ecelin gerçekleştiği yer olduğu, ecelin her daim insanın ensesinde dolandığı, askerlerin ecel şerbetini bir içim su gibi içtiği, uzun ya da kısa ömür fark etmeksizin herkese geldiği ve en büyük sultanların bile tahtını devirdiği anlatılmaktadır (74, 145, 160, 170, 360, 362, 484, 644, 742, 745, 969, 2063, 2098, 2099, 2100, 2348, 3101, 3105, 3106, 3407, 3587).

2.12.6. Dîv

Div, halk inançlarında ve eski Türk mitolojisinde iri cüsseli, insanlara zarar veren, korkutucu görünümlü varlıklar olarak tanımlanmıştır. Zamanla İslâmî gelenekle harmanlanan bu figür, kötülüğün, şeytanî kuvvetlerin ve nefsin sembolü hâline gelmiştir. Dîvlerin hem erkek hem de dişi olduğu, devasa kuvvetlere sahip oldukları ve ağaçları kökünden sökebilecek güçte, siyah ya da beyaz tenli olarak hayal edildikleri rivayet edilmiştir. Klasik Türk destanlarında kahramanların karşılaştığı düşmanlar çoğu zaman bu dev varlıklardır.

Divan edebiyatında ise dîv, çoğunlukla âşığın sevgiliye ulaşmasında karşısına çıkan rakip, engelleyici unsur ya da nefse ait bir iç düşman olarak kurgulanmıştır. Sevgilinin güzelliği çoğu zaman perîye benzetildiğinden, onu elde etmek isteyen rakip de dîv metaforuyla resmedilmiş, bu figür büyü gibi yollarla sevgiliyi elde etmeye çalışan, çoğu zaman çirkin ve hilekâr bir unsur olarak anlatılmıştır (Pala, 2004: 118).

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihat-nâme’sinde geçen dîv, doğrudan nefis ile özdeşleştirilmiştir. Nefsin kötülüğe sevk eden yönü, içimizdeki bir dîv olarak ele alınır. Bu bağlamda Hz. Süleyman’ın dîvleri zapt ettiği gibi, insanın da kendi nefsindeki dîvi terbiye etmesi gerektiği telkin edilir:

Süleymân ol ki feyz itsin sana Hak mantıkı ’t-tayrı

Hele nefsin dîvini eyle zabt iy âdemoğlanı (1067)

Bu beyitte “nefsin dîvini zabt etmek”, hem tasavvufî anlamda nefisle mücadeleye hem de bireysel arınmaya işaret etmektedir. Şair, insanın içindeki hayvanî arzulara karşı Hz. Süleyman misali bir irade ve hikmetle mukabelede bulunması gerektiğini vurgular.

Nasihat-nâme’de geçen diğer beyitlerde de dîv figürü, istisnasız şekilde Hz. Süleyman’a boyun eğen bir varlık olarak sunulduğundan, müellif bu metaforu tekrarlamayı gerekli görmemiştir.

2.12.7. Kadir Gecesi

Kadir gecesi, sözlük anlamı itibariyle “hüküm, şeref, kudret” gibi anlamlar taşımakta olup, İslâmî literatürde Kur’an-ı Kerim’in indirilmeye başlandığı gece olarak tanımlanır. Kur’an’ın 97. suresi olan Kadir Suresi’nde bu gecenin “bin aydan daha hayırlı” olduğu ifade edilir; meleklerin ve Cebrail’in yeryüzüne indiği, tan yeri ağarınca dek barış ve esenliğin hâkim olduğu vurgulanır. Rivayetlere göre bu gece Ramazan ayının son on günü içerisindeki tek gecelerden biri, özellikle de 27. gece olarak kabul edilir (Özervarlı, 2001: 124–125).

Kadir gecesi, sadece bir tarihsel olayın değil, aynı zamanda ilâhî bağışlanmanın, kulluğun ve ibadet yoğunluğunun zirveye ulaştığı bir zaman diliminin sembolü olarak görülür. Hadislerde bu gecede ibadetle meşgul olanların geçmiş günahlarının bağışlanacağına dair müjdelere verilmiştir. Hz. Peygamber’in bu gece için ettiği dua ise İslâmî geleneğin en temel ibadet pratiklerinden biri hâline gelmiştir: “Allah’ım, sen affedicisin, affi seversin, beni de affolunan kulların arasına kat.”

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasihat-nâme’sinde Kadir gecesi, sadece yılın belirli bir zamanına hasredilmez; her geceyi Kadir Gecesi gibi idrak etmek için dünyadan yüz çevirmek, hubb-ı dünyadan uzak durmak ve hubb-ı Hak ile yaşamak gerektiği mesajı verilir. Aşağıdaki beyitte bu anlayış açıkça görülmektedir:

Gicemiz kadr ola dirsən günümüz bayram u dîn

Hubb-ı dünyâdan hazer kıl hubb-ı Hak yoldaş idin (5603)

Bu beyitte geceyi kadir, günü bayram yapmak için dünyevî hırsların terk edilmesi gerektiği ifade edilmekte; gerçek mutluluğun ve ibadetin Allah sevgisiyle mümkün olduğu telkin edilmektedir. Böylelikle şair, mistik zaman anlayışını, yani her anı mukaddes bir fırsat olarak değerlendirme fikrini yansıtır.

2.13. Dinle ilgili çeşitli kavramlar

2.13.1. İman

Sözlük anlamıyla “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamına gelen emân kökünden türeyen iman, terim olarak “peygamberlerin Allah’tan alarak insanlara bildirdiği, dinî konularda kesinlik kazanmış hakikatleri tasdik etmek” şeklinde tanımlanır (Sinanoğlu, 2000, s. 212–214). Bu bağlamda iman, sadece zihinsel bir kabulleniş değil; aynı zamanda kalben tasdik, dil ile ikrar ve yaşamla tezahür eden bir teslimiyettir. İmanın altı temel şartı vardır: Allah’a, kitaplara, meleklerle, peygamberlere, ahirete ve kadere—hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna—iman etmek.

Klasik Türk edebiyatında iman, insanın varlık sebebini anlaması ve ilâhî hakikate yönelmesi açısından temel kavramlardan biri olarak değerlendirilir. İmanlı olmak, sadece doğruyu kabul etmek değil; aynı zamanda dünyevî meşguliyetlerden sıyrılıp Allah’a yönelmeyi, nefsin ve şeytanın tuzaklarına karşı uyanık olmayı da gerektirir. Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde iman kavramı bu yönleriyle ele alınır. Aşağıdaki beyitlerde iman, ahlâkî ve sosyal yozlaşmanın panzehiri olarak görülmekte; imandan uzaklaşan kişi ise insanlıktan da uzaklaşmaktadır:

Ki her kankı meşâyîh ehl-i kibr olursa dünyâçün

Ne dînde var ‘alâkası ne îmanda odur hayvân (3135)

İşitmedün mi Kârûn dünya için gitdi îmansız

İlâhî nefsimüz sâgır işitdir pendî yâ Rahmân (3136)

Hemân altunile akçe bu nâsun dîn ü îmanı

Dimezler bizi yokdan halk iden Hakk’ı analım gâh (7699)

Bu beyitlerde iman yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumun manevi dirliğini sağlayan bir temeldir. Dünyevî hırslar ve çıkar ilişkileri içinde savrulan bireyin imanı zedelenmiş; din ve inanç, altın ve gümüşle yer değiştirmiştir. İmanın kaybı ise kişiyi hayvani seviyeye indirger. Bu bakımdan şair, imanı sadece bir inanç sistemi olarak değil, insan olmanın asgari şartı olarak resmetmektedir.

Metnin devamında şairin iman kavramını ele aldığı diğer beyitlerde, Hz. Peygamber’in cemâlini görenlerin derhal iman ettiklerinden, Allah’ın varlığını kâinatta temaşa edenlerin imanla şereflendiklerinden, yalan söylemenin imanı zayıflattığından, hakiki imanın

Allah'ın delili olduğundan söz edilmektedir (5009), (5038), (5084), (5112), (5829), (6918), (7016), (7180), (7207), (7527), (7543).

2.13.2. Mümin

İman edip Allah'ın emirlerine uyan ve yasaklarından kaçınan kimseye mümin denir. Kur'an-ı Kerim'de müminlerin ahirette “altlarından ırmaklar akan cennetlerle” mükâfatlandırılacağı müjdelenmiştir. İslâmî gelenekte mümin, sadece inanan değil; inancını ahlâkî, içtimâî ve ruhsal yönleriyle de yaşayan kişi olarak tanımlanır. Hz. Peygamber'in sahabelerine aktardığı kutsî hadiste geçen “Ben göklere sığmam; lakin mümin kulumun kalbine sığarım” ifadesi, müminin Allah nezdindeki manevi derecesini ve kalbinin Allah'ın tecellisine açık bir mekân oluşunu vurgular (Sinanoğlu, 2000, s. 212–214).

Müminin bu dünyadaki varlığı çoğu zaman imtihanlarla doludur. Bu nedenle Hz. Peygamber, “Dünya mümine zindandır” sözüyle müminin bu dünyadaki geçici sıkıntılarına sabırla katlanmasının gerekliliğini ifade etmiştir (Kufacı, 2016, s. 253).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde mümin kavramı, içsel sezgi ve ilâhî ilham boyutuyla öne çıkar. Şair, aşağıdaki beyitlerde müminin ilham kaynağının doğrudan Allah olduğunu, müminin kalbinin tecelli yeri olduğunu ve Hakk'ı her varlıkta görebildiğini dile getirir:

Mü'mine Hak'dan gelür ilhâm-ı 'aşk

İçi taşı toptolu ma'sûk-ı 'aşk (3749)

Mü'mine bir perde yokdur âşikâr

Zerrede Hakk'ı görür şemse bakar (3750)

Bu beyitlerde mümin, hakikatin örtüsüz şekilde tecelli ettiği kalp sahibi olarak betimlenmiştir. Aşk ve iman arasında doğrudan bir bağ kurularak müminin aşkı ilhâm yoluyla doğrudan Hakk'tan aldığı belirtilmiştir. Müminin idrak seviyesinin yüksekliği sayesinde her varlıkta Hakk'ın tecellisini görebildiği ifade edilir. Zerrede ve güneşte görülen ilâhî yansımalar, sufi düşüncenin “vahdet-i vücud” anlayışıyla da ilişkilidir.

2.13.3. Küfür

Sözlükte “örtmek, gizlemek, nankörlük etmek” anlamlarına gelen küfr kelimesi, terim olarak Allah’ın varlığını, birliğini ve peygamberlerini inkâr etmek, onlara duyurulan vahyi ve dinî hakikatleri reddetmek anlamına gelir. Kur’an-ı Kerim’de küfür kavramı doğrudan veya dolaylı olarak 38 ayette zikredilmiştir. Kelime-i tevhidi kabul etmeyen kişi “kâfir” olarak adlandırılır. Küfürle ilişkili diğer kavramlar arasında cahd (bilerek inkâr), işrak (Allah’a ortak koşmak), tekzîb (peygamberi yalanlamak) yer alır. İlmi kelimeler literatüründe küfür, insanı iman dairesinden çıkaran en temel unsurlardan biri olarak kabul edilir (Sinanoğlu, 2002, s. 533–536).

Kelâmcılar, küfrü sadece inançla değil, bu inancı açığa vuran söz ve davranışlarla da ilişkilendirir. Bu bağlamda, kişinin açıkça Allah’ın ve Hz. Peygamber’in getirdiği hükümleri inkâr etmesi, dinî emir ve yasakları yalanlaması küfür olarak değerlendirilir. Ancak küfre dair hüküm verirken kişinin niyeti, bilgisinin derecesi ve sözlerinin bağlamı dikkate alınmadan doğrudan tekfir edilmesi, İslam âlimleri tarafından sakınılması gereken bir yaklaşım olarak görülmüştür.

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde küfür kavramı teolojik bir derinlikle ele alınır. Aşağıdaki beyitlerde, Allah’ın zatı üzerine spekülâtif yorumlarda bulunmanın küfür olduğu, küfrün tüm cihanı karanlığa mahkûm ettiği ancak Hz. Peygamber’in nurlu varlığıyla bu karanlığın aydınlandığı ve Allah’a acz izafe etmenin de küfre yol açacağı ifade edilmiştir:

Küfürdür de de zâtu’llâh ile bahs eyleme zinhâr

Bilürsin destiye deryâ sığışmaz olsa izhârı (2910)

Cihân zulmette kalmışdı küfürle

Cemâlün nûrı aydın itdi iy dost (4587)

Bu makûle i’tikâd hâşâ küfür

Hakk’a acz isbât iderse hod küfür (6829)

Bu beyitlerde özellikle Allah’ın zatı hakkında sınırları aşan aklî spekülasyonlara girmenin uygun görülmediği, bu tür yaklaşımların teolojik açıdan tehlikeli sonuçlar doğurabileceği dile getirilmiştir. Şair, Hz. Peygamber’in nurlu varlığını, küfür karanlığı içinde kalan insanlığı aydınlatan bir ilâhî güneş olarak tasvir eder.

2.13.4. Kâfir

Sözlükte “örtlen, gizleyen, nankör” anlamlarına gelen kâfir, terim olarak Allah’ın varlığını, birliğini, peygamberlerini ve kutsal kitapları inkâr eden kimse anlamında kullanılmaktadır. Türkçeye Farsça’daki gebr (ateşe tapan) kökünden geçmiş olan gâvur kelimesi de aynı anlamda kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de kâfirlerin inkârda ısrarcı tavır sergiledikleri, buna rağmen Hz. Muhammed’den tekrar tekrar mucize talep ettikleri bildirilmiştir. Allah tarafından gönderilen peygamberlerin davetlerine rağmen kâfir olarak ölen kimselerin, ahirette ebedî azaba mahkûm olacakları, onların azabının hafifletilmeyeceği ve cennete asla giremeyecekleri açıkça belirtilmiştir (Sinanoğlu, 2002, s. 533–536).

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde kâfir kavramı genellikle Osmanlı Devleti’nin İslam düşmanı olarak gördüğü unsurlar üzerinden ele alınmıştır. Şair, kâfirleri salt inançsız kimseler değil, aynı zamanda Müslümanların karşısında savaşan düşmanlar olarak da resmetmiştir. Aşağıdaki beyitlerde, Sultan Murad’ın cemalini gören kâfirlerin iman edeceği, ayrıca kâfirden kaçan askerlerin cezalandırılması gerektiği ifade edilmektedir:

Zerreves teşne durur gün yüzüne halk-ı cihân

Hûb cemâlin görse kâfir gelür îmâna hemân (2654)

Beglerine ey tenebbüh cümleünüz di asarım

Ya ’nî kâfirden dönüp kaçarsanız di kırarım (2680)

Bu beyitlerde kâfirin hem dinî hem de siyasî anlamda düşman olarak temsil edildiği görülmektedir. Şair, güzellik metaforu üzerinden Hz. Peygamber veya ideal sultanın nurani yüzünü gören bir kâfirin imanla şereflenebileceğini ifade ederken, savaş ortamında kâfire karşı cesur olmanın gerekliliğini vurgular.

Yukarıdakilerin haricinde kâfir kelimesinin zikredildiği beyit numaraları:

(62), (75), (76), (118), (120), (133), (134), (202), (323), (364), (372), (617), (1684), (2003).

Bu beyitlerde şair, kâfirin nefes alamayacak derecede bastırılması gerektiğinden, ordunun kâfirin kanını sel gibi akıttığından, adaletle donananların kâfire üstün geleceğinden,

tütünün kâfir icadı olduğundan, kâfirin çokluğuna rağmen müminlerin zaferle neticelenen mücadelelerinden ve kâfirin zararının ancak kendisine dokunacağından bahsetmiştir.

2.13.5. İslam

Lugatta “necata ermek, boyun eğmek, teslim olmak” anlamlarındaki silm kökünden türeyen İslam kavramı, dinî terminolojide Allah’a mutlak teslimiyet, itaat ve sadakat içinde bulunmayı ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de “Allah katında din İslam’dır” (Âl-i İmrân, 3/19) ayetiyle açıkça beyan edildiği üzere, İslam yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda Allah’ın son peygamberi Hz. Muhammed aracılığıyla tüm insanlığa ulaştırdığı hakikat nizamıdır. İslam, Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla aldığı ilahi hükümleri bizzat yaşayarak örneklediği, daha sonra bu örneğin ümmet tarafından benimsenerek evrensel bir yaşam sistemine dönüştüğü inanç, ibadet, ahlak ve hukuk esaslarının bütünüdür (Sinanoğlu, 2001, s. 1–2).

Kâdirî Muhyiddîn’in Nasîhat-nâme’sinde İslam kavramı, özellikle Kur’an’a ve sünnete bağlılık bağlamında ele alınmış, bu bağlılığı zedeleyen tutumlar ağır şekilde eleştirilmiştir. Şair, Kur’an hükümlerini kaldıranları İslam’a ihanetle itham ederken; kâfirlerin hidayete ermesi, İslam’ın tüm insanlığa nasip olması için de dua etmektedir. Ayrıca elif harfinin sembolik olarak yetmiş iki farklı dini doğruluğa erdirmesi temennisiyle İslam’ın evrenselliği vurgulanır:

Hükm-i Kur’ân’ı temâm kaldırdınız

Dîn-i İslâm’a ihânet itdiniz (2150)

Yâ ilâhî kıl hidâyet nâsa hep

Kâfire İslâm nasîb it cümle hep (3613)

Yehûdâ kâfire yâ Rabbenâ İslâm nasîb it hep

Elif tek yetmiş iki dîni togrult bulamac itme (3938)

Bu beyitlerde İslam hem iman sistemi hem de adaletin ve hakikatin kaynağı olarak işlenmiş, şair özellikle Kur’an’a ihanetin dine karşı bir suç olduğunu dile getirmiştir.

Yukarıdakilerin haricinde İslam kelimesinin geçtiği beyit numaraları:

(314), (655), (710), (810), (957), (1108), (1216), (1244), (1415), (1612), (1884), (1914).

Bu beyitlerde genel olarak şair, İslam'da kibirli olmanın uygun görülmediğinden, sünneti terk edenin İslam'a ihanet ettiğinden, Kur'an'a uymayanların İslam'ı terk ettiğinden, mescitlerin amacı dışında kullanılmasının İslam'a zarar verdiğinden, Kur'an'ın İslam'ın kalesi, âlimin İslam'ın direği olduğundan, haramla geçinen bir âlimin ise İslam'a şüpheyile bakılmasına neden olduğundan ve İslam'ın büyük bir mahkeme, Hz. Peygamber'in dininin ise seccade olduğundan söz etmiştir.

2.13.6. Müslüman

Allah'a kayıtsız şartsız itaat eden ve teslimiyet gösteren kişiye müslim, bu sözcüğün Farsça "-an" ekiyle çoğul hâline ise Müslüman denilmiştir. Terim olarak Müslüman, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed aracılığıyla bildirdiği ilahî hükümleri kabul eden, bunlara uymayı ilke edinmiş birey olarak tanımlanır (Sinanoğlu, 2001, s. 1–2). Müslümanlık sadece inanç değil; amel, ahlak ve sosyal dayanışma esaslarını da kapsayan bir yaşam biçimidir. Bu bağlamda İslam kardeşlik dini olarak kabul edildiğinden, Müslümanların birbirlerine karşı sorumlulukları da vardır.

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde Müslüman kavramı hem bireysel erdem hem de toplumsal sorumluluk bağlamlarında ele alınmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte şair, gerçek Müslümanı halka iyilik eden bir veli olarak tarif eder. İkinci beyitte ise rüşvetle ilgisi olanların Müslüman sayılamayacağı belirtilir; çünkü İslam dini bu tür yolsuzlukları kesinlikle yasaklamıştır. Üçüncü beyitte ise kâfirlerin Müslüman olması için dua edilir; böylece cihanın rahmetle dolacağı ifade edilir:

Didiler kimdür Müsilmân yâ 'Alî

Didi nâsa eylik iden ol velî (3484)

Rişvet ehline Müsülmân dimezem

Ehl-i rişvet dîne düşmendür direm (2008)

Îlâhî kâfir eyle Müsülmân

Cihânı rahmetün hûnıla toyla (5144)

Yukarıdakilerin haricinde Müslüman sözcüğünün geçtiği beyit numaraları:

(135), (305), (317), (400), (807), (2496), (2509), (2625), (2975), (3467), (5141).

Bu beyitlerde genel olarak şair, zalimlerin Müslüman olmayacağını, Müslümanın Allah'ı her daim zikretmesi gerektiğini, Allah'tan başka kimseden korkmaması gerektiğini,

camilerin boş bırakılmaması gerektiğini, haramdan uzak durmanın Müslümanlıkla örtüştüğünü, dine ihanet edenin Müslüman sayılamayacağını, nefsin terbiye edilerek Müslümanlaştırılması gerektiğini ve şeytan gibi kötü ruhlardan uzak durmanın bir Müslüman vasfı olduğunu ifade etmektedir.

2.13.7. Büt / Put / Sanem

Put kavramı, bazı ilkel dinî inanç sistemlerinde doğaüstü bir güce sahip olduğuna inanılan canlı ya da cansız nesneleri ifade eder. Bu nesneler, kutsanarak tapınma objesi hâline getirilmiş ve zamanla toplumların dinî ritüellerinde merkezi bir konuma yerleşmiştir. Büt, put ve sanem kavramları klasik Türk edebiyatında genellikle sevgili metaforuna dönüşerek kullanılmış; özellikle Hristiyan ikonografisinde yer alan mozaik işlemeli kilise tasvirleriyle sevgilinin estetik üstünlüğü arasında paralellik kurulmuştur (Pala, 2004, s. 78–79).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’inde bu kavramlara metafizik karşılıkları dışında, dinî ve sosyal bir eleştiri perspektifiyle yaklaşır. Aşağıdaki ilk beyitte şair, putu cansız ve ruhtan mahrum bir nesne olarak değerlendirir; imandan yoksun bir varlığın canlılıkla ilgisinin olamayacağını vurgular. İkinci beyitte ise Hz. Peygamber’in ümmetini putlardan kurtarma iradesi dile getirilir; bu bağlamda “putları kırmak” ifadesi hem fiziksel hem de metaforik düzlemde inkâr ve sapkınlığa karşı mücadeleyi temsil eder:

Put diyü bir cisme dirler cânı yok

Cân dime ol cânê kim îmânı yok (1528)

Ümmetinün putların kırmak diler

Kızıl Elma’ya degin açmak diler (3626)

Yukarıdakilerin haricinde put sözcüğünün zikredildiği beyit numaraları:

(294), (816), (1527), (1530), (1531), (1684), (1727), (2189), (2368), (3461), (3535).

Bu beyitlerde şair, camiler yerine kahvehaneleri put gibi kutsayan halktan, dünyaya tapınma derecesinde bağlı kalmanın tehlikelerinden, hakikatten uzaklaştıran her nesnenin bir tür put olduğundan, Hz. Peygamber’in ümmetinin puta tapmaktan uzak tutulduğundan, dünya sevgisinin ümmet için bir put olduğundan ve bu tür davranışların kişiyi hakikatten uzaklaştıran, hatta “kelp” (köpek) gibi ahlaki olarak düşkünleştiren sonuçlar doğurduğundan bahsetmiştir.

2.13.8. Zünnâr

Zünnâr, Hristiyan ve Mecusî din adamlarının bellerine kuşandığı, genellikle on iki düğümden oluşan papaz kuşağına verilen isimdir. Bu kuşak, dinî aidiyetin ve görevin sembolü olarak kabul edilmiştir. Klasik Türk şiirinde ise zünnâr, sevgilinin uzun ve siyah saçları (zülfî) ile özdeşleştirilerek kullanılmıştır. Siyah rengiyle küfre, örülü yapısıyla da zünnâra benzetilen saçlar, çoğunlukla mecazi anlam taşıyan temsillerdir (Onay, 1993, s. 448).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'sinde zünnâr kavramına hem inanç düzleminde hem de klasik teşbih geleneği içinde yer verir. Aşağıdaki ilk beyitte haşır ve neşri inkâr edenlerin kalplerinin taş gibi katılaştığı, bu inkârın kalbe bağlanan bir zünnâr gibi etki ettiği ifade edilir. İkinci beyitte ise sevgilinin zülûfünün Mecnun için zünnâr olduğu belirtilerek aşkın ve teslimiyetin büyüklüğüne vurgu yapılmaktadır:

Bulardur haşr-ı neşr-i iden inkâr

Bularun kalbi taşı bağlı zünnâr (2536)

Bu güzelçün Leyli oldu bî-karâr

Zülfinün zünnârıdır Mecnûn'a yâr (5698)

Bu beyitlerde zünnâr, hem küfrün sembolü olarak inkârcı zihniyetle hem de mecazi aşkın sembolü olarak tasavvufî teslimiyet ve cezbe hâliyle ilişkilendirilmiştir.

2.14. İbadet

Sözlükte “boyun bükme, alçak gönüllülük gösterme, emre itaat etme” anlamlarına gelen ibadet, dinî terim olarak ise yaratılmışların Allah'a duyduğu saygı, sevgi ve teslimiyeti göstermek, O'nun rızasını kazanmak niyetiyle gerçekleştirdikleri sözlü ve fiilî davranışların tümünü kapsar (Sinanoğlu, 1999, s. 233-235). İslam'da ibadetler, bedenle yapılan (namaz, oruç, hac, kelime-i şahadet) ve malla yapılan (zekât, kurban) olarak iki temel kategoriye ayrılır.

Nasîhat-nâme'de ibadet kavramı çoğunlukla namaz, oruç, hac, zekât, dua ve kurban gibi temel ibadet biçimlerinin ya doğrudan kullanımıyla ya da bunlara yönelik çağrışımlar yoluyla işlenmiştir. Bu ibadetler kimi zaman mecazi anlamda bir benzetme aracı olarak, kimi zaman da gerçek anlamıyla değerlendirilmiştir.

Aşağıdaki ilk beyitte, Hakk'ın nasihatının ne kadar acı olsa da, gafil birini uyarmanın ve doğruya çağırmanın da ibadet olduğu vurgulanmaktadır. İkinci beyitte ise halka nasihat etmenin, ibadetlerin en faziletlilerinden biri olduğuna dikkat çekilmekte; nasihat dinleyeninin ise âb-ı hayat gibi kıymetli bir nimeti elde ettiği ifade edilmektedir:

Ki gerçi Hak nasîhât acıdur pek

'İbâdetdür uyarmak gâfili pek (3541)

Nasîhât eylemek bu halka efdal-i 'ibâdetdür

Nasîhât hadrın alan âb-ı hayvân devletin buldı (7421)

Bunların haricinde ibadet kavramının tekrarlandığı beyitlerde; namaz kılanların günlük eylemlerinin de ibadet hükmünde olduğu, ibadetin sağlık ve bilinçle yapılması gerektiği, ibadete mani olan gaflet hâline dikkat çekildiği, dünyaya aşırı bağlılığın ibadetten uzaklaştırdığı, ibadetlerin çoğunun merhamet etmekle gerçekleşeceği gibi temalar işlenmiştir. İlgili beyit numaraları şu şekildedir:

(412), (413), (2670), (2714), (5135), (5726), (7323), (7418), (7449).

2.14.1. Namaz ve ilgili kavramlar

2.14.1.1. Namaz

Namaz, İslam'ın beş temel şartından biri olup Müslümanlara gün içinde belirli vakitlerde eda edilmesi farz kılınmış bir ibadettir. Hz. Muhammed'e Miraç gecesi 50 vakit namaz kılınması emredilmiş; ancak onun duası üzerine bu sayı beş vakte indirilmiştir. Buna rağmen bu beş vakit namaz, sevap yönüyle 50 vakit ibadet hükmündedir. Namaz vakitleri sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsıdır. Bu beş vakit dışında cuma, bayram, teravih ve cenaze namazı gibi özel vakitlerde kılınan namazlar da bulunmaktadır.

Nasîhat-nâme'de namaz kavramı çeşitli açılardan işlenmiştir. Aşağıdaki ilk beyitte şair, cenaze namazı üzerinden ibret alınması gerektiğini vurgulamakta, insanların günün birinde aynı akıbetle karşılaşacaklarını hatırlatarak onları gafletten sakındırmaktadır. Mezarlıkların dahi nasihat verici vasfının yetmediği bir toplum eleştirilmektedir. İkinci beyitte ise namazın günde beş vakit olarak kılındığına değinilmiş, müminlerin her gün Allah'ın huzurunda el bağlayıp niyazda bulunabileceği ifade edilmiştir:

Kılarsın dâ'imâ meyyit namâzın 'ibret almazsın

Mezâristân nasîhât yitme mi iy halk-ı İslâmbol (820)

Kadiye'l-hâcâta var dahı niyâz

Bâ-husûsâ kılınur beş vakt namâz (6833)

2.14.1.2. Secde

Secde, namazın on iki farzından biri olup alın, el ayakları, dizler ve ayak parmak uçlarının yere değdirilmesi suretiyle yapılan, kulun Allah karşısındaki mutlak acziyetini ve teslimiyetini ifade eden bir ibadet biçimidir (Devellioğlu, 2013, s. 1083). Namazda her rekâtta iki kez secde yapılması farz kılınmıştır. Klasik Türk şiirinde secde, hem ibadet anlamında hem de mecazî bir şekilde kullanılmış; özellikle Hz. Yusuf'un rüyasında güneş, ay ve yıldızların kendisine secde etmesi ya da meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi gibi temsillerle zenginleştirilmiştir (Levend, 1984, s. 107).

Nasîhat-nâme'de şair, secde kavramını daha çok Hz. Âdem bağlamında ele alır. Aşağıdaki ilk beyitte, Hz. Âdem'e yapılan secdenin sebebi olarak onun yüzünde görülen İlahi nur işaret edilmekte, meleklerin bu nuru fark ederek secde ettikleri belirtilmektedir. İkinci beyitte ise Hz. Âdem'in yüzünün mihraba benzetildiği ve meleklerin bu yüzü gördüklerinde secdeye kapandıkları ifade edilmektedir. Her iki beyitte de secdenin mecazi anlamı öne çıkarılmış, İlahi tecelliye karşı duyulan huşu ön plana alınmıştır:

Secde niçün oldı helâl yâ Rab halîlün Âdem'e

Nûrına mı itdi melekler secdeyi yâ Rabbenâ (6004)

Bu yüz mihrâbını gördi melekler eyledi secde

Meger Âdem yüzinde nûr-ı Hakk'ı gördiler iy dost (6127)

Yukarıdaki beyitlerin dışında secde mefhumunun işlendiği diğer beyit numaraları arasında şunlar bulunmaktadır:

(4744), (4760), (4762), (4860), (5440), (5529), (5921), (6164), (6176), (6187), (6189).

Bu beyitlerde genel olarak secdenin Hz. Âdem'e farz kılınmasından, Hak ile batılı ayıranların secdeye yönelmesinden, şeytanın secde etmemesinden, Kâbe'nin en güzel secde yeri olduğundan, secdesiz başın değersizliğinden ve secdenin faniliği hatırlatmasından bahsedilmiştir.

2.14.1.3. Minber

Minber, camilerde özellikle cuma ve bayram namazlarında hatibin cemaate hitap etmek üzere çıktığı, genellikle birkaç basamaklı ve yüksekçe bir kürsüdür. Bu yapı, hatibin hem daha görünür olması hem de sesinin daha iyi duyulması amacıyla kullanılır. Rivayetlere göre minberi ilk kullanan peygamberin Hz. İbrahim olduğu, İslâmî gelenekte ise Hz. Muhammed'in hicretin yedinci yılına kadar kurumuş bir hurma kütüğüne dayanarak hutbe verdiği, bu tarihten sonra ise merdivenli bir minber inşa ettirerek oradan hutbe okuduğu nakledilmiştir (Bozkurt, 2020, s. 103–106).

Nasihat-nâme'de minber kelimesi genellikle “hutbe” kavramı ile birlikte anılmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte adaletin, şeriat dininin minberdeki hutbesiyle göğe (arşa) ulaştığı ifade edilmekte; âlimin kalbinin ise cennetlerin iç duvarı mesabesinde olduğu belirtilmektedir. İkinci beyitte ise insan bedeninin, Allah tarafından yaratılan eşsiz bir hazine olduğu hatırlatılmakta ve insanın yüzünün sikke, başının hutbe, ayağının da minber kabul edilebileceği mecaziyla insandaki ilahi tecelliye dikkat çekilmektedir:

'Âdile 'arş oldu minber hutbesidür şer'-i dîn

'Âlimün kalbi durur Cennât-ı 'Adne iç dîvâr (2216)

Hazînesin yaradanun görmediün insânda yazık

Sikke yüzün hutbe başın minber ayagın ne visâl (7681)

2.14.1.4. Dua

Kelime anlamı olarak “Allah’a yalvarma, yakarma” olan dua; bir şeyin meydana gelmesini veya engellenmesini Allah’tan isteme, O’nu yüceltme, insanın acziyet ve muhtaçlık halini dile getirme eylemidir. Dua, ibadetin özü sayılır. Kur’an-ı Kerim’de, özellikle Â‘raf Suresi’nde “Gizlice ve tazarru yolu ile yaratıcıya duada bulununuz” emriyle bu ibadetin edep ve mahiyetine işaret edilmiştir. Müminler, namazların ardından veya her zaman diliminde Allah’a dua ederek ihtiyaçlarını bildirir, af diler, dileklerini arz ederler. Müminin mümine duası da makbul sayılmış, dua öncesinde istiğfar ve salavat ile manevî hazırlık yapılması tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber’in mahşer gününde ümmeti için sakladığı “kabul edilmiş dua hakkı”, bu ibadetin değerini daha da artırmaktadır (Cilacı, 1994, s. 530–535).

Nasihat-nâme’de dua kavramı genellikle Allah’tan şerlerin hayra dönüştürülmesi veya dua edenin iki cihanda muradına ermesi niyazlarıyla ifade edilmiştir. Aşağıdaki ilk beyitte, şair Allah’tan, hakkında takdir edilmiş şerleri hayra çevirmesini dilemektedir. İkinci beyitte ise, ruhuna bir Fatiha okuyanın hem bu dünyada hem de ahirette muradına erişmesi için dua edilmektedir:

Hayrı şerri sen yaradan yâ İlâh

Şerrimüzi hayra dönder yâ İlâh (4549)

Bize ihsân ide kim Fâtihâ bir

İlâhî dü-cihân maksûdını vir (6690)

2.14.2. Oruç ve ilgili kavramlar

2.14.2.1. Oruç

Sözlükte “bir şeyden uzak durmak, kendini tutmak” anlamlarına gelen oruç; dinî terim olarak, imsak vaktinden güneş batıncaya dek yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durarak yapılan ibadettir (Yitik, 2007, s. 414–416). İslam’ın beş temel şartından biri olan oruç, Ramazan ayında farz kılınmış ve bu ay boyunca 29 veya 30 gün sürmektedir. Ramazan dışında tutulan nafile oruçlar da bulunur. Hz. Peygamber’in pazartesi ve perşembe günlerini oruçlu geçirdiği bilinmektedir. Oruç ibadetinin tamamlanmasıyla Ramazan Bayramı kutlanır.

Nasihat-nâme’de oruç kavramı; "sıyam", "mah", "sultan", "azin", "iftar" gibi terimlerle birlikte kullanılmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte şair, Ramazan ayında peygamberlerin sultanını gördüğünü ifade ederek oruç ayına manevî bir değer yükler. İkinci beyitte ise Ramazan ayının doğuşunun göklere kadar ulaştığı, yeryüzünde farklı manevî etkiler oluşturduğu ima edilir:

Enbiyâ sultânını mâh-ı sıyâmda görmişem

Bin otuz tokuz içinde ben bu kadre irmişem (2802)

Bu mevlûd âzîne irtesi togdı

Oruc ayı gibi tâ 'arşa agdı (6586)

2.14.2.2. İftar

Güneşin batmasıyla birlikte sabır ve gayretle tutulan orucun usulüne uygun şekilde sona erdirilmesine iftar denir. İftar vakti, coğrafi konuma göre değişiklik göstermektedir. Ramazan ayında iftar sonrasında yatsı namazına müteakip teravih namazı kılınır (Yitik, 2007, s. 414–416). Hz. Peygamber’in iftarını hurma ile açtığı bilinmekte olup, hurma ile oruç açmak sünnet kabul edilmiştir.

Nasihat-nâme’de iftar kavramı, Ramazan orucunun açılması bağlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte, orucun yirminci günü ve iftar vakti birlikte zikredilmiş, zamanın önemi vurgulanmıştır:

*Yigirmidür didi mâh-ı sıyâmun
Ve hem iftâr-ı vaktidi ta 'âmun (6585)*

2.14.4. Hac ve ilgili kavramlar

2.14.4.1. Kâbe ve Hac

Yüce Yaratıcı'nın Müslümanlara yönelme sembolü ve tevhidin mekânsal temsili olarak emanet ettiği Kâbe, İslâm dünyasının kutsal coğrafyasında yer alan, Kur'an'da Mescid-i Haram olarak anılan mukaddes bir mabettir. Mescid-i Haram, Müslümanlar arasında yaygın olarak “Kâbe” adıyla bilinmekte ve hac ile umre ibadetlerinin ifa edildiği merkezî mekân olarak kutsallığını sürdürmektedir. Müslümanlar, yılın belirli dönemlerinde bu mescidi ziyaret ederek dini vecibelerini yerine getirirler.

Kâbe, yalnızca fiziksel bir yapı değil; İslâmî düşüncede ve özellikle tasavvufî literatürde, gönülle özdeşleştirilen sembolik bir makamdır. Hac yolculuğu esnasında Kâbe'yi tavaf eden Müslümanların kalbinde oluşan aşk ve bağlılık duygusu, ibadetin bitiminden sonra dahi kalıcılığını sürdürür. Bu yönüyle Kâbe, gönül gibi tasavvufî anlamda ulvî bir merkezdir. Gönül bedeninin en yüce makamı olarak görülürken, Beytullah da zahiri mekânlar içinde en kutsal makamlardan biri olarak addedilir.

Tasavvufî düşünceye göre, çeşitli eğitim ve terbiyelerden geçerek insan-ı kâmil mertebesine ulaşmış bir kimsenin gönlü, sıradan bir insanın gönlünden ayrışır. Bu durum Ebû Bekir ve Ebû Cehil örnekleriyle ifade edilir; biri cennetin en üst mertebesine, diğeri ise cehennemin en alt katmanına layık görülmüştür. Bu mukayese, insan-ı kâmilin gönlü ile sıradan bir gönlün mahiyet farkını ortaya koyar. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde de kâmil

insanın gönlü sürekli Kâbe'ye yönelir; kimi zaman hem bedeni hem de kalbiyle oradadır. Hatta bazı yorumlarda, kâmil bir insanın gönlü bizzat Beytullah olarak telakki edilir ve Kâbe ile eş değer tutulur (Yalçın, 2019, s. 13).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Kâbe ve hac temasına müteaddit beyitlerde yer verir. Aşağıda verilen beyitlerde Kâbe; hacıların tavaf ettiği, namaz kıldıkları mihrab; yeryüzünün en güzel mescidi, hatta arz ve semanın dahi tavaf ettiği ilâhî merkez olarak betimlenmiştir. Hac ise, âşık için Hakk'ın cemâlini bir kez olsun temaşa etme fırsatı olarak değerlendirilir:

Hakk'un cemâl-i Kâ'be'sin bu hâcılar eyler tavâf

Mihrâbı bunların şuhûd el kavşurup turur Hak'a (5846)

Kible yüzündür secdegâh Kâ'be cemâlün mescidi

'Âşkun eger mihrâb ise şevkun cemâ'atdûr sana (5921)

Kâ'be Hakk'ı 'arş-ı a'zam yüzünü eyler tavâf

Sen ne Kâ'besin tavâf eyler seni arz u semâ (6357)

Hacc-ı ekberdür yüzün bir kerre görmek 'âşıkâ

Kâşif-i esrâr-ı Hak'dur yüzün iy şemsü'd-duhâ (6358)

Bu beyitlerde, Kâbe'nin yalnızca bir ibadet mekânı değil; aşkın, vecdin ve ilâhî hakikatin somutlaştığı bir tecellî mahalli olarak konumlandığı görülmektedir.

2.14.4.2. Hacı

Arapça kökenli hac kelimesi, “gitmek, yönelmek ve ziyaret etmek” anlamlarına gelir. Terimsel bağlamda ise, inançlı bir Müslümanın belirlenmiş vakitlerde Mekke'de bulunan Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina gibi mukaddes mekânları ziyaret etmesi ve belirli ibadetleri (ihrama girmek, şeytan taşlamak, kurban kesmek, umre yapmak vb.) yerine getirmesiyle gerçekleşen, bedeni de içeren kapsamlı bir ibadet olarak tanımlanır. Hac, İslâm'ın beş temel esasından biridir ve yalnızca maddî imkânı ve sağlığı yerinde olan Müslümanlara ömründe bir kez farz kılınmıştır. Hac ibadetini ifa eden kimselere ise “hacı” denir (Harman, 1996, ss. 386–389).

Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme adlı eserinde, hac ve hacı kavramları hem bireysel takva hem de içsel doğruluk bağlamında işlenmiştir. Aşağıdaki beyitlerde şair, hac

ibadetinin yalnızca dışsal bir ritüel olmadığını, kalbî bir sadakatle birleşmesi gerektiğini vurgular. İlk beyitte, Allah zikriyle amel eden kişilerin gerçek hacı; buna karşın, kalbinde Hak söylemeyen kimselerin yalancı hacı oldukları belirtilmektedir. İkinci beyitte ise, yüzü ilâhî cemâlin tecellîgâhı olan kâmil insanın manevî yüceliğine işaret edilmekte, böyle bir simanın tavafından kaçınan hacıların içsel körlüğü eleştirilmektedir:

Allâh Allâh diyen erdür hâcılar

Hak dimeyen hâcıdur yalancılar (1320)

Cemâlu'llâh'a mazhardur cemâli kâmil insânun

Niçün bu yüz tavâfından kaçarlar hâcılar iy dost (6128)

Bu beyitlerde, hacı kavramı yalnızca Mekke ziyaretini tamamlayan kişiyle sınırlı değildir; aynı zamanda hakikatin farkında olan, kalben uyanık birey anlamında da kullanılmaktadır. şair, formel ibadeti kalbî doğrulukla desteklemeyenlerin hakiki hacı sayılamayacağını ifade etmektedir.

2.14.4.3. Zemzem

Zemzem, Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde bulunan mukaddes bir kuyudan çıkan ve hac ile umre ibadetini yerine getiren Müslümanların, ibadet sonrasında içmeleri sünnet kabul edilen kutsal bir sudur. Rivayete göre Hz. Hacer'in, oğlu Hz. İsmail için Safa ve Merve tepeleri arasında su aradığı esnada; Hz. İsmail'in topuklarını yere vurması neticesinde zemzem suyu yeryüzüne çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu kuyunun kapanarak kaybolduğu, ancak Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından yeniden bulunup temizlenerek kullanıma açıldığı bilinmektedir. Hem İslâm öncesinde hem de sonrasında kutsiyet atfedilen bu su, Kâbe'yi ziyaret eden Müslümanlarca memleketlerine dönüşte en kıymetli hatıralardan biri olarak götürölmektedir (Pala, 2004, ss. 490–491).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme adlı eserinde zemzem kavramını yalnızca maddi bir içecek olarak değil, ruhsal temizlik ve ilâhî tecelliye yönelişin sembolü olarak da işler. Aşağıda yer alan ilk beyitte, Allah zikriyle Kâbe'yi tavaf eden müminin kalbinin, zemzem kuyusundan daha arı ve duru olduğu ifade edilmiştir. Zemzem suyunun kutsal temizliğı burada kalbin arılığına telmihle aktarılır. İkinci beyitte ise, hacıların Allah'ın cemâli tecellisine susamış oldukları belirtilir; burada tecelliye olan iştiyak, susuzluktan muzdarip bir kimsenin zemzeme duyduğu ihtiyaçla kıyaslanarak tasvir edilir:

Allâh Allâh Kâ'besin iden tavâf

Kalbi zemzem kuyusından oldu sâf (1319)

Tecellâ-yı cemâlün zemzemine teşne hâcılar

Safâ ister isen sa'y eyle 'âşık lâ-mekâna tâ (6100)

Bu beyitlerde zemzem, yalnızca bedeni ferahlatan bir kaynak değil; kalbin safiyetini ve Hakk'a yönelişin derinliğini sembolize eden manevi bir unsur olarak işlenmiştir. Şair, zemzemi hem metafor hem de dini bir değer olarak çok katmanlı şekilde yorumlamaktadır.

2.14.5. Zekât

Zekât, maddî imkânlar bakımından varlıklı olan Müslümanların, her yıl sahip oldukları mal ve servetin kırkta birini, dinî ölçülere uygun şekilde yoksul ve muhtaç Müslümanlara vermesiyle ifa edilen farz bir ibadettir. Bu ibadet, hicretten iki yıl sonra, oruç ibadetinden önce Müslümanlara farz kılınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de zekât kavramına 37 farklı ayette yer verilmesi, bu ibadetin İslâm dinindeki merkezîyetini ortaya koymaktadır. Zekât, kişinin kalbini cimrilik, tamah ve mal hırsı gibi olumsuz hasletlerden arındırırken; zengin bireylerde merhamet, sorumluluk ve toplumsal duyarlılık bilincinin gelişmesine katkıda bulunur.

İslâm'ın beş temel şartından biri olan bu ibadetin ihmal edilmesi, malda bereketsizliğe ve çeşitli zayıata sebep olabilir. Zira geleneksel inanca göre, zekât verilmeyen maldan zekât miktarı kadar meblağ ya bir musibetle elden çıkar ya da gereksiz harcamalarla tükenir. Oysa zekât, hem malı arındıran bir şükür ifadesi hem de bireysel refahın toplumsal huzura katkısını sağlayan bir paylaşım mekanizmasıdır (Yazıcı, 2003, s. 161).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde zekât konusunu ahlâkî ve itikadî yönleriyle ele alır. Aşağıda yer verilen beyitlerde şair, zekâtın sadece malî bir vecibe değil; aynı zamanda imanın bir göstergesi ve toplumsal adaletin temeli olduğuna işaret eder. İlk beyitte, zekât vermeyenlerin mallarının cehennemde akrep ve yılanla dönüşeceği ifade edilmekte; bu durumun Kur'an kaynaklı olduğu vurgulanmaktadır. İkinci beyitte, fakirlikten zenginliğe ulaşan birey için zekâtın malın şükrü olduğu belirtilmiş; üçüncü beyitte ise zekâtı verilmeyen malın zamanla helâk olacağı ifade edilmiştir:

Hak didi Kur'ân'da kim virmez zekât

Mâlî tamuda ola 'akreb ü mâr (7122)

Fakîr iken seni Hak itdi ganî

Şükridür mâlın zekât iy yâr-ı gar (7123)

Kankı mâlın kim zekâtı çıkmasa

Anı lâ ider 'ömürveş rûzigâr (7124)

Bunların yanı sıra, Nasîhat-nâme’de yer alan diğer beyitlerde şair; zekâtın özellikle çalışamaz durumdaki yoksullara verilmesi gerektiğini, bu yardımın onur kırıcı biçimde yapılmamasının önemini, sûfilerin Allah’tan başkasına el açmaması gerektiğini, zekât vermeyen zenginlerin cehennem ehli sayılacağını, dünyevî hırsla kapılanların bu ibadete sıcak bakmadığını, helâl kazançtan verilmesi gerektiğini ve zekâtın kimi zaman pirlere ile dul kadınlara yöneltilmesi gerektiğini ifade eder (213), (797), (1841), (2404), (3214), (3384), (3463), (3521), (7119), (7120), (7121).

2.14.6. Kurban

Kurban, ibadet niyetiyle belirlenen vakitte, uygun niteliklere sahip bir hayvanın (sığır, koyun, keçi, deve vb.) kibleye döndürülerek Allah rızası için kesilmesi işlemine denir. İslâm’da mal ile yapılan ibadetlerden biridir ve belli şartlar altında yerine getirilmesi vacip kabul edilir. Kurban ibadeti, hicretin ikinci yılında Müslümanlara emredilmiştir. Bu ibadet, Allah’a yaklaşma amacıyla yapılan sembolik bir fedakârlık olup; O’nun sonsuz nimetlerine karşı bir şükran ifadesi niteliği taşır.

Kurban ibadetini yerine getiren kimse, hayvanın etini üçe ayırır: bir bölümü ev halkı için ayrılır, bir bölümü misafirlere ikram edilir, kalan kısmı ise kurban kesme imkânı bulunmayan yoksul komşulara dağıtılır. Bu taksim, sosyal yardımlaşmayı güçlendiren ve toplumsal bütünlüğü destekleyen bir ibadet şeklidir (Yazıcı, 2003, s. 172).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’sinde kurban kavramına farklı bağlamlarda yer verir. Aşağıdaki beyitlerde şair, kurban temasını mecazi, tasavvufî ve ilâhî aşk bağlamında işler. İlk beyitte, sevgilinin oka benzetilen kirpikleri ve kemana benzeyen kaşları ile âşığın bu güzelliğe kurban olma arzusu dile getirilmiştir. Kirpikler “ecel kasabı” metaforuyla öldürücü güzelliğin simgesi hâline gelir. İkinci beyitte ise Hz. Musa’nın Tur Dağı’nda Allah’ın cemâlini görme isteği telmih edilerek, bu cemâli bir kez görebilseydi canını kurban edeceği ifade edilir. Üçüncü beyitte “ecel kasabı” kavramı adaletle

ilişkilendirilmiş; dünyadaki zalimlerin de nihayetinde kurban edileceği belirtilmiştir. Şair, geçici dünya hayatı için dinin hükümlerinin terk edilmemesi gerektiğini öğütlemektedir:

Olam kirpikleri okında kurbân

Anun kaşı kemânına virem cân (5773)

Cemâlinün hayâli perdesin Hak açdı Mûsâ'ya

Didi yâ Rabbenâ göster cemâlün cân idem kurbân (6308)

Bir iki gün 'ömr için yıkma dînin kal'asın zinhâr

Ecel kassâbı 'âdildür ider zâlimleri kurbân (7789)

Bunlara ek olarak, Nasihat-nâme'de geçen diğer beyitlerde şair; kurban edilmek üzere koçun yaratılışından, gerektiğinde din uğruna can vermeye hazır olmaktan, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesinden ve Hz. İsmail'in bu emre gönüllü olarak teslim olmasından söz eder. Ayrıca "ecel kasabı"nın Nemrut gibi tiranları dahi kurban ettiğine vurgu yapılır (2541), (2542), (5191), (5192), (6099), (6577).

2.14.7. Helal ve Haram

Helal, İslam hukukuna göre yapılmasında dinî bir sakınca bulunmayan, meşru ve mübah kabul edilen fiil ya da nesnelere verilen addır (Devellioğlu, 2013, s. 407). Haram ise, şer'î delillerle yasaklanmış, yapılması dinen kesin surette men edilmiş şey anlamına gelir ve helalin zıddıdır (Devellioğlu, 2013, s. 376). Bu iki kavram, İslam ahlâk ve hukuk sisteminin temelini oluşturur.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme adlı eserinde helal ve haram kavramlarını sıkça birlikte kullanarak, bu iki kavram üzerinden bireyin imanî duruşunu ve ahlâkî tavrını sorgular. Şairin bu kavramlara yaklaşımı sadece fikhî değil, aynı zamanda ahlâkî ve tasavvufî bir derinlik taşır. Aşağıdaki beyitlerde helal ve haram yeme davranışı üzerinden ümmetlik vasfı, âlimlerin güvenilirliği, Allah dostlarının takvası ve âhiret akıbeti tartışılmaktadır:

Ümmetimdür hep helâl yiyen benüm

Ümmetim degil harâm yiyen benüm (1553)

Kankı 'âlim ki harâm yir dâ'imâ

Şübhe var İslâm'ına anun şehâ (2029)

Helâlden bile perhîz eyler idi

Harâm yimedi Nu'mân ibn-i Sâbit (2403)

Dünye sebebdür îmânsız gitmege

Hem harâm sebeb îmânsız gitmege (3150)

Harâm yiyen cehennem ehlidür hep

Helâl yiyen de cennet ehlidür hep (3386)

Bu beyitlerde şair, helal kazançla beslenmenin bir müminin manevî istikametini belirlediğini vurgulamaktadır. Helal kazanç; ümmetten olmanın, imanla yaşamının ve cennet ehli sayılmanın göstergesiyken, haram kazanç bu vasıfların tam tersine, cehennemle ilişkilendirilen bir sapmayı temsil eder.

Bunların yanı sıra, Nasihat-nâme'deki diğer beyitlerde şair; helal yolla elde edilen kazancın zayı olmayacağını, helal bir malın haram olan bin mala üstün olduğunu, helalin aslının takva; haramın aslının günah olduğunu ifade eder. Ayrıca, Allah'ın helal kazananları sevdiği ve haramla rızıklananlardan razı olmadığı, dua ederken helal rızık talep edilmesi gerektiği, haram kazançtan Allah'a sığınılması gerektiği gibi temalar işlenmiştir. Münafıkların helalden hoşlanmadıkları, haramı ise içselleştirdikleri; helal malın salih, haram malın fasık olduğu; sadakanın da helal kazançtan verilmesi gerektiği gibi ifadelerle helal ve haram arasındaki değer hiyerarşisi pekiştirilmiştir (194), (197), (1375), (1378), (1379), (1384), (1385), (2274), (2510), (3177), (3191).

2.14.8. Günah

Günah, İslâmî öğretiyeye göre Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına aykırı davranışlar, dinî bakımdan cezayı gerektiren fiillerdir. Bu fiilleri işleyen kişilere günahkâr denir (Devellioğlu, 2013, s. 344). Günah işleyen birey, yaptığı hatanın farkına vararak, "Gafûr" ve "Settâr" isimlerinin tecellisiyle affediciliği sonsuz olan Yüce Allah'tan bağışlanma diler. İslâm'a göre günah işlemek insan tabiatının bir parçası olarak kabul edilir; nitekim peygamberler dışında tüm insanlar hata yapabilir. Bu bağlamda, yalnızca Hz. Peygamber'in günah işlemediğine inanılır. Gündelik hayatın zorlukları, gaflet ve dünyevî meşguliyetler insanları zaman zaman ilâhî emirlerden uzaklaştırabilir.

Hız. Peygamber'in, ümmetinin günah işleyebileceğini öngördüğü ve bu sebeple şefaât hakkını kıyamet gününde ümmetini cehennemden kurtarmak amacıyla sakladığı rivayet edilmiştir (Kazıcı, 1973, s. 10).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde günah kavramına genellikle hata kavramıyla birlikte yer verir. Aşağıdaki beyitlerde şair, Hız. Peygamber'in ümmetinin günahlarından dolayı mahcubiyet duyduğunu, Allah'tan kabir azabının kaldırılması için dua ettiğini ve yalanı tüm günahların kaynağı olarak gördüğünü ifade eder:

Biz günâh işlerüz ol şâh utanır

Biz hatâmız bilsek ol mâh sevinir (1225)

Muhît-i küllü şey zâtın İlâhî rahmetün kıl 'âm

Günâha yüklü insâne 'azâb-ı kabri bâc itme (3941)

Dimişler her günâhun atası anası yalandur

Velîyyu'llâh disen sâdık dile câ'izdür iy haldaş (7179)

Bu beyitlerde şair, günahkâr insanın affedilmesi umudunu işlerken; hem ilâhî rahmet vurgusu yapmakta hem de ahlâkî sorumluluk duygusunu pekiştirmektedir. Günah, yalnızca dünyevî bir sapma değil; ruhsal bir mahcubiyet ve arınma ihtiyacını da beraberinde getiren bir varoluş hâlidir.

Nasîhat-nâme'de günah kavramına atıfta bulunulan diğer beyitlerde ise; halkı hak dine davet etmemenin günah sayıldığından, günahın ne kadar büyük olursa olsun umutsuzluğa kapılmamak gerektiğinden, tövbenin gerekliliğinden, Allah'ın kendisine yönelen günahkârlara rahmet edeceğinden, bilmeden günah işleyen kulların affa mazhar olabileceğinden ve günah işlemekten Allah'a sığınılması gerektiğinden söz edilmektedir (572), (613), (1202), (2928), (4497), (4536), (4568), (5143), (5485), (5489), (7353).

2.14.9. Tevbe

Tevbe kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “pişman olmak, geri dönmek, işlenen gûnahtan vazgeçmek ve Allah'a yönelmek” manalarına gelir. Dinî terminolojide ise; isyan hâlinden itaat hâline, gûnahtan sevaba, batıldan hakka dönüşü ifade eden bir arınma sürecidir. Kur'ân-ı Kerîm'de tevbe kavramına 86 yerde yer verilmiş olması, bu fiilin İslâmî hayattaki önemini açıkça göstermektedir. Tevbe, Allah'ın kullarına bahşettiği en büyük

rahmet kapılarından biridir. Eğer tevbe mümkün olmasaydı, insanlar işledikleri hatalardan dolayı af dileme imkânından yoksun kalacaklardı.

Hız. Peygamber, tevbenin önemine dikkat çekmiş ve bu konuda ümmetine örnek olmuştur. Bir hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur: “Ey Ademoğulları! Allah’a sık sık tevbe edin ve O’ndan bağışlanma dileyin. Ben de sizin gibi tevbe ediyorum.” Bu sözler, Allah Rasûlü’nün de tevbe ettiğini ve ümmetinin de bu davranışı örnek alması gerektiğini göstermektedir (Soysaldı, 2014, s. 34).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde tevbe kavramını genellikle ümmet, kıyamet, bela ve münafık gibi kavramlarla birlikte işler. Aşağıdaki beyitlerde şair; kıyamet yaklaşmadan önce ümmetin tevbe etmesi gerektiğini, tevbenin belaları geri çevirdiğini, münafıkların tevbe ehli olmadığını ve tevbenin sâlihlerin koruyucu silahı olduğunu ifade etmektedir:

*Ümmete vardı kıyâmetdür yakın
Tevbe itsünler didi ol şâh-ı dîn (1306)
Ümmete var söyle agzımdan didi
Bu belâ red ola tevbeyle didi (1310)
Tevbe ne bilmez münâfıklar ebed
Sâlihün tevbe silâhıdır ebed (2143)*

Bu beyitlerde tevbe, yalnızca bireysel bir pişmanlık ve arınma aracı değil; aynı zamanda toplumsal felaketlerin bertaraf edilmesine vesile olan ilâhî bir rahmet mekanizması olarak sunulmaktadır. Tevbe etmeyen münafıkların, bu rahmetten mahrum kaldığı; buna karşılık sâlihlerin tevbe ile korunma ve yaklaşma yolları geliştirdiği ifade edilir.

Nasîhat-nâme’de tevbe kavramının geçtiği diğer beyitlerde ise şair; günahlar karşısında Allah’a yönelmenin gerekliliğinden, tevbenin cennet kapılarını açtığından, Allah’a yakınlaşmayı sağladığından, nefis ve şeytanla mücadelede en güçlü silah olduğundan, tevbe edenlerin dualarının kabul göreceğinden, dünyevî ilgilerden (mâsivâ) arınmak gerektiğinden ve tevbenin doğrudan Allah’ın lütfu olduğundan söz etmektedir (221), (756), (796), (1202), (1207), (1211), (1212), (2278), (2281), (3129), (3130).

2.14.10. Sevap

Sevap kelimesi, lügatte “eski hâline dönüş yapmak” anlamındaki sevb kökünden türemiştir. Terimsel olarak ise amel ve itaate karşılık olarak âhirette verilen olumlu mükâfatı ifade eder. Her ne kadar sevap, kulun iyi huyları ve salih amelleriyle ilişkili bir sonuç olsa da, bu karşılığın kulun kendi emeğiyle hak ettiği bir ödül gibi değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü kulun en güzel amelleri bile, Allah Teâlâ’nın sayısız nimetlerine denk düşmemektedir; bu bağlamda, yapılan her salih amel aynı zamanda bir şükür ifadesidir.

Hz. Peygamber’in hayatını örnek almak, onun davranışlarını kendine rehber edinmek ve sünnetine uymak, Müslüman birey açısından sevap kazanmanın yollarındandır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bir iyiliğe on katıyla karşılık verileceği; kötülüğe ise sadece dengiyle mukabele olunacağı bildirilmiştir. Sevabın miktarı ve mahiyeti, niyete ve bağlama göre değişebilir. Özellikle Recep, Şaban ve Ramazan gibi mübarek aylarda yapılan amellere verilen sevabın, diğer zamanlara nispetle katbekat fazla olduğu rivayet edilmiştir.

Dini kaynaklarda sevap ile niyet arasında güçlü bir bağ bulunduğu vurgulanır. Bir kimse iyi bir ameli işlemeye niyet eder de fiilen gerçekleştiremezse, yine de amel defterine o işin sevabı yazılır. Bu da Allah’ın rahmetinin ve kudretinin bir tezahürü olarak değerlendirilir (Karadaş, 2009, ss. 581–582).

Ayrıca, her insanın sağ ve sol omuzlarında bulunan Kirâmen Kâtibîn adlı meleklerden biri sevapları, diğeri ise günahları kaydetmektedir. Sağ omuzda bulunan melek, kişinin tüm hayırlı işlerini amel defterine sevap hanesine geçirir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde sevap kavramına çeşitli bağlamlarda yer vermektedir. Aşağıdaki beyitlerde şair; niyetin önemine ve zalime karşı çıkmanın sevap oluşuna vurgu yapar. İlk beyitte, Devlet Geray’a hitaben, niyet samimi olduğu sürece bir sefer başarısızlıkla sonuçlansa dahi sevabın kaybolmayacağı belirtilir. İkinci beyitte ise, zalime karşı durmanın ve zulmü ifşa etmenin büyük sevap olduğu ifade edilir:

Bu didigim himmet üzre niyyet eylersen eger

Feth idemezsen sevâbın buldun iy Devlet Geray (110)

’Âdilün meddâhıdur yüz dört kitâb

Zâlimün zemmi durur büyük sevâb (2208)

Bu beyitler, sevabın sadece başarıya değil; niyete, adalete ve ahlâkî duruşa da bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Sevap, yalnızca bireysel bir ödül değil, aynı zamanda toplumsal doğruluğun ve ilâhî adaletin bir yansımasıdır.

2.15. Bazı tarihî şahsiyetler

2.15.1. Havva

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in eşi Hz. Havva, tüm insanlığın annesi kabul edilir. Kur'ânî anlatım ve İslâmî rivayetlere göre, Yüce Allah Hz. Âdem ile Havva'ya cennetteki tüm nimetlerden faydalanma izni vermiş; ancak bir meyvenin yenmesini yasaklamıştır. Fakat şeytan, yılanın ağzında cennete girerek onları kandırmış ve bir rivayete göre elma, bir başka rivayete göre bir tane olan yasaklı meyveyi yemelerine neden olmuştur. Bu olay sonucunda, Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılarak dünya âlemine gönderilmiş ve bir süre birbirlerinden ayrı kaldıktan sonra tekrar buluşmuşlardır.

Havva, klasik Türk şiirinde insan neslinin annesi olarak, soyun menşei ve varoluşun ilk halkası şeklinde tasvir edilmiştir (Harman, 1997, ss. 542–545). Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Hz. Havva'yı sadece bir anne değil, aynı zamanda bütün peygamberlerin (enbiyâ) ve evliyaullahın nesnel temeli olarak sunar. Aşağıdaki beyitlerde, onun rahmine ilâhî nurun düştüğü ve insanlık silsilesinin ondan doğduğu dile getirilir:

Ol bâdenün bir tolusun nûş itdi Havvâ Anamız

Andan vücûda geldi togdı enbiyâ vü evliyâ (4281)

Ol bâde Havvâ Ananun rahmine düşdi nutfeden

Hâmile oldu insile cinne bu kez Havvâ Ana (4284)

Bu beyitlerde “bâde” metaforu, mânevî hikmetin simgesi olarak kullanılmış; Hz. Havva'nın bu ilâhî özü içmesiyle peygamberler ve evliyaların zuhuruna vesile olduğu ifade edilmiştir. Şair, Havva'yı yalnızca biyolojik bir figür olarak değil, ilâhî kaderin tecelli ettiği bir yaratılış eşiği olarak resmetmektedir.

Nasîhat-nâme'de Hz. Havva isminin geçtiği diğer beyitlerde şair; onun Hz. Âdem'in ayinesi ve tarlası olduğu, karnında ruhların vücuda geldiği, gayb âleminin kapısı işlevi gördüğü, velîlerin ve delîlerin ondan doğduğu, ilk yaratılan kadın olduğu ve Hz. Âdem

ile cennetten çıkarıldığı gibi temaları işler (929), (3805), (3879), (3920), (3948), (4049), (4282), (4375), (4578), (4925), (5071).

2.15.2. Meryem

Hz. Meryem, Kur'ân-ı Kerîm'de adı açıkça zikredilen tek kadın olup, Meryem Suresi başta olmak üzere birçok surede övgüyle anılmıştır. Hz. İsa'nın annesi olan Hz. Meryem, iffet, itaat ve takva sembolü olarak öne çıkar. Rivayete göre, Cebrâîl'in üflemesiyle babasız olarak Hz. İsa'yı dünyaya getirmiştir. Hristiyanlıkta "Theotokos" yani "Tanrı doğuran" unvanıyla yüceltilen Hz. Meryem'in, günahsız olduğuna ve öldükten sonra semaya yükseldiğine inanılır. Kur'ânî anlatımda ise onun, iffetli ve seçilmiş bir kul olduğu özellikle vurgulanmıştır (Harman, 2004, ss. 236–242).

Divan şiirinde Hz. Meryem genellikle Hz. İsa'yı doğurması ve Cebrâîl'in nefhasıyla hamile kalması yönüyle ele alınır. Meczup, zâhid ve sûfî karakterlerin aşk karşısındaki saf ve lekesiz hallerini anlatmak için de Hz. Meryem'in sembolik kimliğinden yararlanılır. Bu bağlamda "bikr" (el değmemiş, bakire) sıfatı, hem fiziksel iffet hem de ruhsal saflığın timsali olarak kullanılmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Hz. Meryem'i aşkın ve hayânın metaforik bir yansıması olarak betimler. Aşağıdaki beyitlerde şair, onun aşkın bakireliğini (bikr-i aşk) temsil ettiğini, ruhânîlerin ise Hz. Meryem'in hayâsına hayranlıkla yaklaştığını dile getirir:

Eger Meryem seveydi bikr-i aşkı

Ana tâlib ideydi Hak bu halkı (5184)

Anun bikr-i hayâsını görelden Meryem-i 'Îsâ

Ana ümmet olam diyü yiler rûhânî sahrâya (5670)

Bu beyitlerde Hz. Meryem'in sembolik iffetinden yola çıkılarak, onun aşk ile ilişkilendirilmiş hali bir tasavvufî temsile dönüştürülmüştür. Şair, onun ruhsal hayâsını öyle yüce bir mertebeye yerleştirir ki, ruhânîler bile ona ümmet olmayı arzular. Buradaki anlatım, fiziksel annelikten çok manevî doğurganlık ve ulvî saflık kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

2.15.3. Âsaf

Âsaf, Hz. Süleyman'ın veziri olarak bilinen önemli bir şahsiyettir. Kur'ân-ı Kerîm'de ismi açıkça zikredilmemekle birlikte, Neml Suresi'nde geçen “Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm” (Neml, 27/40) ayetinde zikredilen kişinin Âsaf b. Berahya olduğu, tefsir kaynaklarında yaygın kanaattir. Bu kişi, Hz. Süleyman'ın yardımcısı, halasının oğlu ve sırdaşıdır. Rivayetlere göre ism-i azam duasını bilen, keramet sahibi ve olağanüstü ilimlere vâkıf bir zâttır (Tökel, 2000, ss. 325–329).

Klasik Türk edebiyatında, Âsaf ismi genellikle hikmet, akıl, adalet ve vezirlik makamı ile özdeşleştirilmiştir. Şairler tarafından Hz. Süleyman'ın hikmetine, Belkıs'ın tahtının getirilmesi mucizesine veya Süleyman mührü gibi sembolik unsurlara telmihle kullanılmıştır (Sona, 2018, s. 24).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Âsaf'ı Hz. Süleyman'ın meşru düzen kurmakta dayandığı hikmet sahibi bir vezir olarak tanımlar. Aşağıdaki beyitlerde şair, Âsaf'ın Hz. Süleyman'a bizzat Allah tarafından verildiğini, onunla şûra kurulması gerektiğini ve aklın, Âsaf gibi hikmet ehli kişilere tabi olması gerektiğini vurgular:

Niçeler çıkdı başdan ham tama'la iy Süleymân'ım

Vezîrün Âsaf'a di şer'ile muhkem tura dîvân (7810)

Umaram Âsaf'ı Hak virdi sana

İsmi te'sîr-i ümîdim iy han (7849)

Süleymân mazharıdur nefîs-i Belkîs'ına hükm iden

Vezîr 'aklun Âsaf-ı 'akla uy iy âdemoğlanı (1070)

Bu beyitlerde, Hz. Süleyman örneği üzerinden ideal yönetici-tipolojisi kurulmakta ve Âsaf şahsında akılla desteklenmiş hikmetli iktidar anlayışı yüceltilmektedir. Aynı zamanda, Hz. Süleyman'ın egemenlik alanı içinde bile nefsin (Belkıs) ancak akıl (Âsaf) ile kontrol edilebileceği fikri işlenir.

2.15.4. Ashab-ı Kehf

Ashâb-ı Kehf ifadesi, “mağara arkadaşları” anlamına gelmekte olup, inançları uğruna zulümden kaçarak mağaraya sığınan bir grup genci ifade eder. Sayılarının yedi olması sebebiyle halk arasında “Yedi Uyurlar” olarak da anılmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf

Suresi'nde yer alan anlatıya göre, bu gençler, putperestliği zorunlu kılan zalim bir yönetimden kaçmış; Allah Teâlâ onları bir mağarada 309 yıl süreyle uyutmuştur. Uyandıklarında ise önceki zalim sistemin ortadan kalktığını ve inanç özgürlüğünün tesis edildiğini görmüşlerdir.

Ashâb-ı Kehf'in kıssasında, mağarada kaldıkları süre boyunca yanlarında bir köpeğin bulunduğu belirtilmiştir. Bu köpeğin ismi Kur'an'da yer almamakla birlikte, İslâmî gelenekte bu ismin Kıtmîr olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır (Tökel, 2000, ss. 330–334). Kıtmîr, sadakati ve iman sahiplerine olan vefasıyla birçok tasavvufî metinde tevazu, sadakat ve manevî yakınlık sembolü olarak kullanılmıştır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Ashâb-ı Kehf'in kıssasını mecazi bir bağlamda işler. Aşağıdaki beyitte şair, Ashâb-ı Kehf'in köpeği olan Kıtmîr'e telmihte bulunur ve Allah'a kendisini bu kutlu topluluğun bir parçası, daha doğrusu onların köpeği gibi sadık bir yoldaşı kılması için dua eder:

Yâ İlâhî işbu dostlarundan it

Beni bu Ashâb-ı Kehf'e Kıtmîr it (4148)

Bu beyitte, Kıtmîr olmak, sıradan bir köpek olmak değil; imana, sabra ve ilâhî dostluğa hizmet eden bir varlık olmayı istemektir. Şairin bu niyazı, tevazu içinde bir yücelik talebini ve tasavvufî anlamda ihlaslı kulluk arzusunu yansıtır.

2.15.5. İskender

Klasik Türk edebiyatındaki İskender imgesi, tarihî şahsiyet olan Makedonya Kralı Büyük İskender ile Kur'an-ı Kerîm'de adı açıkça geçmeyen ancak Kehf Suresi'nde anlatılan Zülkarneyn kıssasının birleşiminden meydana gelmiş melez bir figürdür. Zülkarneyn kelimesi, “iki boynuzlu” anlamına gelir ve Kehf Suresi'nde Yecüc ve Mecüc kavminin zararlarına karşı bir sed inşa ettiği bildirilmektedir. Divan şiirinde bu hikmet ve iktidar özellikleri İskender şahsiyetinde somutlaştırılmıştır.

Rivayetlere göre İskender, Hızır ve İlyas ile birlikte âb-ı hayatı (ölümsüzlük suyu) aramak üzere Zulümât Diyarına seyahat etmiş; ancak Hızır ve İlyas bu sudan içmeyi başarırken, İskender suya ulaşamamış ve ölümsüzlük nimetine erişememiştir (Tökel, 2000, ss. 187–208). Divan şiirinde İskender; hikmet arayıcısı, dünya fatihi, kader karşısında çaresiz insan ve ilâhî kudretin karşısında eğilen mümin hükümdar olarak tasvir edilmiştir (Sona, 2018, s. 33).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde İskender’i; dünya mülküne hâkim olmuş bir hükümdar olmasına rağmen, ecel karşısında çaresiz kalan bir beşer olarak resmeder. Aşağıdaki beyitlerde, ecelin kudreti, İskender’in azametiyle tezat oluşturacak şekilde sunulmuş; ölümsüzlük suyunun Hızır’a nasip olurken İskender’e ulaşmaması kaderî bir gerçeklik olarak dile getirilmiştir:

Yâ Rab ne cellâddur ecel sultânlara virmez emân

Ecel niçe İskender’ün milkini itdi târ-u-mâr (6481)

Niçe İskender’i mevt eyledi hâk

Niçe şâhları yidi devr-i eflâk (6653)

Âb-ı hayvânı yaradan nutfe içre gizledi

Görmedi İskender anı Hızır’ı gördi âşikâr (7665)

Bu beyitlerde İskender, dünya fatihi bir figür olarak değil, ölüme yenik düşen, ecel karşısında âciz kalan bir fanî olarak karşımıza çıkar. Şairin amacı, fâniliğin evrenselliğini hatırlatmak ve insana kibirden uzak bir yaşamı telkin etmektir.

Nasîhat-nâme’de İskender’in isminin geçtiği diğer beyitlerde ise; onun ölüme çare bulamayışından, Kaf Dağı’ndan Kaf Dağı’na dek hüküm sürdüğünden, iki cihanı avuçları arasına aldığına inanıldığından, “Allah Allah” diyerek zikrettiğinden, “İki cihan benimdir” derken öldüğünden, kametinin göklere ulaştığından ve her şeye rağmen Allah’ın bir kulu olduğundan söz edilir (1723), (2053), (2237), (2245), (2967), (3032), (3407), (6553), (6900), (7546), (7665).

2.15.6. Kârûn

Kârûn, Hz. Musa’nın yaşadığı dönemde İsrailoğulları’ndan olduğu rivayet edilen ve Kur’ân-ı Kerîm’de ismi Firavun ve onun veziri Hâmân ile birlikte anılan zengin bir şahsiyettir. Aşırı serveti ve bu serveti Allah’a değil, kendi bilgisine ve gayretine mal etmesi nedeniyle nankörlükle suçlanmış; halk arasında “Kârûn kadar zengin” deyiminin kaynağı bu anlatıya dayandırılmıştır. Sahip olduğu zenginliği ilâhî bir lütuf olarak görmeyen Kârûn, servetinin zekâtını vermekten kaçınmış ve bu tavrı neticesinde, malı mülküyle birlikte yerin dibine geçirilerek helâk edilmiştir (Tökel, 2000, ss. 380–386).

Klasik Türk edebiyatında Kârûn, mal hırsının ve dünyaya meyiletmenin sembolü olarak sıkça kullanılmıştır. Kanaat, tevekkül, sadaka ve fakirperverlik gibi İslâmî erdemlerin

karşı kutbu olarak temsil edilir. Mal biriktirme arzusu, bu tür metinlerde manevî felaketin ilk adımı olarak sunulur.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Kârûn'un ibretlik sonunu, dünyevî hırs ve imansızlıkla ilişkilendirir. Aşağıdaki beyitlerde şair, Kârûn'un mal uğruna imansız olarak öldüğünü ve dünya malına gönül kaptıranların da aynı sonla karşılaşabileceğini ifade eder. Şair, Allah'tan, nefsin gaflet uykusundan uyanmasını diler:

İşitmedün mi Kârûn dünye için gitdi imânsız

Îlâhî nefsimüz sâgır işitdir pendî yâ Rahmân (3136)

Düşürme hırs-ı Kârûn'a Îlâhî miskîn insânı

'Atâ kıl hâs u 'âmun kalblerine kenz-i lâ-yefnâ (1404)

Bu beyitlerde Kârûn yalnızca tarihî bir figür değil; dünyevî hırsın ve ilâhî öğütlere kulak tıkamanın sembolüdür. Şair, tükenmeyen bir hazine olan kanaatin kalplere yerleşmesini temenni ederek, ilâhî zenginliğin dünyevî servetten üstün olduğunu vurgular.

Nasîhat-nâme'de Kârûn'un isminin geçtiği diğer beyitlerde şair; onun malını mezarına götüremediğinden, mal biriktirip fakirlere harcamadığından, servetiyle gururlanıp Allah yolunda infakta bulunmadığından, malını putlaştırdığından ve sonuçta bu malların başkaları tarafından tüketildiğinden söz eder. Şair, kişinin Kârûn gibi yığıcı olmamasını, az da olsa sadaka vererek malını bereketlendirmesini öğütler (752), (1478), (1821), (2070), (3575), (6497), (6562), (6967), (7311).

2.15.7. Nemrûd

Nemrûd, Hz. İbrahim döneminde yaşamış ve Bâbil hükümdarlarından biri olarak bilinen zâlim bir figürdür. Kur'ân-ı Kerîm'de ismi açıkça zikredilmemekle birlikte, Bakara Suresi 258. ayette, Allah'a karşı kibirle direnen ve Hz. İbrahim ile tartışan bir hükümdardan söz edilir. İslâmî kaynaklarda bu kişinin Nemrûd olduğu kabul edilmektedir. Ona verilen güç, iktidar ve nimetlerin etkisiyle ilahlık iddiasında bulunmuş; kendisini Allah'a davet eden Hz. İbrahim'i büyük bir ateş yakıtılarak cezalandırmak istemiştir. Ancak Allah'ın emriyle ateş, Hz. İbrahim'e serinlik ve selamet olmuş; ateşin odunları dahi balığa dönüşmüştür.

Nemrûd'un inkâr ve zulmünün neticesinde, Allah ona ve çevresindekilere sivrisineklere musallat etmiştir. Nemrûd'un ölümüne sebep olan ise burnundan girip beynine yerleşen

topal bir sivrisinek olmuştur. Bu sineğin verdiği şiddetli baş ağrısına dayanamayarak başına tokmakla vurduran Nemrûd, sonunda beyninin parçalanmasıyla helâk olmuştur (Tulum, 2001, s. 310).

Klasik Türk şiirinde, Nemrûd; küfrün, zulmün, enaniyetin ve ilahlık iddiasının sembolüdür. Şiirlerde, onun Hz. İbrahim'e uyguladığı zulüm, kibri ve Allah'a karşı gelmesi sebebiyle küçük bir sinekle helâk edilmesi, ilâhî adaletin tecellisi olarak tasvir edilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Nemrûd'u Allah ismini ağzına almayan bir zâlim olarak tanımlar. Aşağıdaki beyitlerde şair, zalimlerin düşmanları sivrisinek kadar zayıf olsa da korkmaları gerektiğini; Nemrûd'un kibirle helâk olduğunu ve Allah ismini söylememesi sebebiyle küçük bir mahlûkla cezalandırıldığını ifade eder:

Düşmenün sivrisinekse eyle havf

Zulm ise Nemrûdî fi 'lin eyle havf (679)

Niçe Nemrûd'ı Hak sivrisinekle

Helâk itdi za'ifce bir mekesle (2120)

Allâh Allâh dimedi Nemrûdî seng

Anı bir sivrisinekle itdi helâk (6709)

Bu beyitlerde Nemrûd'un kibri, küçük bir sineğin vesilesiyle yerle bir edilmesiyle ironi ve ibret unsuru olarak işlenmiştir. Şair, zulmün cezalandırılmasında gücün büyüklüğüne değil, Allah'ın kudretine dikkat çekmektedir.

Nasîhat-nâme'de Nemrûd'un isminin geçtiği diğer beyitlerde; onun zulmünden, enaniyetine kapılarak kahrolduğundan, Allah'ın ateşini Hz. İbrahim için serin kıldığından, Allah kelâmını diline almayanların Nemrûd gibi helâk olacağından ve ecelden kaçamayacağından söz edilir (760), (761), (762), (2052), (3067), (4544), (5566), (5939), (6492), (6710).

2.15.8. Züleyhâ

Züleyhâ, Mısır'da yüksek makamlardan biri olan Azîz'in eşidir. Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçmemekle birlikte, Hz. Yusuf kıssasında önemli bir figür olarak yer almakta; klasik İslâmî ve edebî kaynaklarda Züleyhâ ismiyle anılmaktadır. Hz. Yusuf'un eşsiz güzelliği karşısında nefesine hâkim olamayan Züleyhâ, ona meyleder ve onunla birlikte olmak ister.

Hız. Yusuf, iffetini muhafaza ederek Züleyhâ'nın isteğine karşı çıkar; bu sırada arka tarafından gömleği yırtılır. Züleyhâ, Hız. Yusuf'u Mısır Azîzi'ne şikâyet eder; ancak gömleğin arkadan yırtılması Yusuf'un suçsuz olduğunu ortaya çıkarır.

Kur'an'da açıkça geçmemekle birlikte, mesnevî geleneğinde, Züleyhâ'nın Hız. Yusuf'a duyduğu aşkın nihayetinde bir izdivaçla sonuçlandığı rivayet edilir. Azîz'in ölümünden sonra Züleyhâ'nın Hız. Yusuf'a olan aşkı daha da derinleşmiş; bu aşk, tasavvufî anlamda mecâzî aşkın hakikate yönelişi şeklinde yorumlanmıştır. Aşkı uğruna ağlayarak gözlerini kaybeden Züleyhâ, sonradan Hız. Yusuf ile karşılaşır ve kendisine göz ve gönöl yoldaşı olmasını ister (Tökel, 2000, ss. 306–323).

Klasik Türk edebiyatında, Züleyhâ figürü mecâzî aşkın temsilcisi olarak kullanılmış; aşkın dönüştürücü, arındırıcı ve nihayetinde ilâhî aşka açılan bir kapı olduğu vurgulanmıştır. Hız. Yusuf ise hem mecâzî hem de ilâhî anlamda maşuk-i mutlak olarak temsil edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde Züleyhâ'nın Hız. Yusuf'un yüzündeki güzelliği Allah'ın nuru olarak gördüğünü ve bu güzellikte tecellî eden ilâhî hakikati fark ederek iman ettiğini belirtir. Aşağıdaki beyitlerde bu aşkın hem dünyevî hem de mânevî boyutu dile getirilmiştir:

Züleyhâ Yûsuf'un hüsninde nûrun gördi ne gördi

Anı gördi seni sandı bu 'ummâna gelen gelsin (5448)

Züleyhâsın bu Yûsuf'dan ayırma

Bu ma'şûkı bu 'âşıktan ayırma (5764)

Bu beyitlerde Züleyhâ'nın aşkı, artık nefsanî bir tutku değil; Allah'ın cemâl sıfatının bir yansıması olan Yusuf'un suretinde, Hakk'a duyulan bir hayranlık hâlini almıştır. Şair, Züleyhâ'nın aşkının kabul edilmesini ve bu aşkın nihayet bulmasını Allah'tan niyaz eder.

Nasîhat-nâme'de Züleyhâ'nın adının geçtiği diğer beyitlerde, Hız. Yusuf'un eşsiz güzelliği, onun tüm varlıklar üzerindeki cezbedici etkisi, insan ve cinlerin bile ona âşık olacağı, yeryüzündeki güzelliğin temsilcisi olduğu ve Züleyhâ ile yaşadığı aşk serüveni hatırlatılarak edebî imgelerle işlenmiştir (2561), (3804), (3878), (3918), (5101), (5190), (5200), (6301).

2.16. Deyimler ve Atasözleri

Atasözleri, toplumların tarih boyunca edindikleri tecrübelerden süzülerek gelen, kalıplaşmış biçimlerde ifade edilen, geniş anlamlar taşıyan özlü sözlerdir. Bu sözler çoğunlukla genel geçer yargılar, ahlakî ilkeler ve sosyal kurallar içerir (Aksoy, 2013, s. 23). Deyimler ise, bir düşünceyi, durumu ya da eylemi dolaylı biçimde, genellikle mecaz yoluyla ifade eden, kalıplaşmış ve anlamı öğelerinin toplamından farklı olan ifade gruplarıdır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde yer yer halk arasında yaygın olarak kullanılan atasözleri ve deyimlere yer vererek hem söylemin halkla irtibatını kuvvetlendirmiş hem de ahlâkî nasihatlerini daha çarpıcı kılmıştır. Bu bölümde yer verilen deyim ve atasözleri, Şükrü Halûk Akalın'ın *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (2009) ile Ömer Asım Aksoy'un *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2* adlı eserlerinden tespit edilmiştir.

Seçili Deyim ve Atasözü Kullanımları:

“Yakadan baş çıkarmak”: Toplu birlik içinde yaşamak, hep birlikte hareket etmek anlamında:

Bir yakadan baş çıkarmış gördi ervâh-ı resûl

Bir yüzi halka bu ervâhun biri Hak'dan yana (4502)

“Baş itmek”: Boyun eğmek, baş etmek:

Eger 'adlün su'âl eyleyse yâ Rab

Cehennem ehline baş idesin tâ (5136)

“Yüz döndürmek”: İlgisini kesmek, terk etmek:

İlâhî ins ü cinden yüzümi dönder cenâbına

Bana nefy itdir isbâtun çün ins ü cinni yâ Mevlâ (6042)

“Allah sağ eli sol ele muhtaç etmesin”: Kimseden yardım istemeye muhtaç olunmaması dileği:

Sag eli sola solı saga yâ Rab eyleme muhtâç

Biribirine muhtâç olmasun a'la eger ednâ (6047)

“Ayağa düşmek” / “Ayaklara düşmek”: Acz içinde kalmak:

Toprak ol ayaklara düş sür yüzün irinlere

Cîfe nefsünden fenâ ol olasun ehl-i bekâ (6192)

“El almak”: Mürşidden izin almak, teslim olmak:

Çek elin senden şerâb-ı vahdete teşne isen

Mahv-ı zât ol kim Hak'un dostları tâ elin ala (6194)

“Kurda neden boynun kalın demişler...”: İşini kendi görenin güven telkin etmemesi:

Kurda demişler ki hünkârım neden boynun yogun

İşimi dosta inanmazam demiş hîçbir oyun (2672)

“Baş çekmek”: Önderlik etmek:

'Asker-i İslâm eger ser- 'askere baş egmese

Biri baş çekse çeri içre perîşân gizlidir (2959)

“Gönül yıkmak”: Kalp kırmak, incitmek:

Didi Mûsâ ebed gam gelmesin direm bana yâ Rab

Didi dâ'im gönül yap yıkma tâ kim olasın handân (6322)

“Elden gider”: Elinde olmamak, yitirmek:

Zulme hâşâ yok rızânız gerçi zâlimler ider

Mansıbı nâ-ehle virme yoksa mülk elden gider (2788)

“Baş koymak” / “Baş ko”: Canını vermeye razı olmak:

Pâsubân-ı mülk-i 'Osmân'un Butum'dur iy emîr

Baş ko her serhat da ayaklansın iy şâh-ı cihân (2797)

“Sen sen ben ben”: Uyum eksikliği, çatışma:

Ben ben oldum sen sen oldun bitmez iş

Sen ben oldum ben sen oldun bitdi iş (4101)

“Yel gibi”: Süratli, çabuk:

Bu Leyli'ye İlâhî eyle Mecnûn

Hayâline yilem yil gibi dün gün (5762)

“En nevm ahü’l-mevt”: Uykü ölümün kardeşidir (Arapça atasözü):

Kıyâmet gicedür en nevm ahü’l-mevt

Sabâh turmak durur mahşerde ser-mest (6680)

“Son pişmanlık fayda etmez”:

Son peşîmân assı kılmaz Kâdirî’den al ögüt

Söylenen pendî kabûl it tevbeye gel tevbeye (5590)

“Ne ekersen onu biçersin”:

Eger iker isen biçersin iy dost

Eger ekmez isen ne yirsin iy dost (6667)

“Yüze vurmak”: Ayıpları açıkça hatırlatmak:

‘Aybımı urma yüze

Hışmıla bakma bize

Eyle hidâyet bize

Estagfîru’llâh tövbe (5489)

3. NASÎHAT-NÂME’NİN TASAVVUFÎ TAHLİLİ

Tasavvuf, en genel tanımıyla, kişinin maddî varlığından sıyrılarak benlik iddiasını terk etmesi, varlığını Hakk’a adaması ve nihayetinde ilâhî güzelliklerin gönül tahtında tecelli etmesi sürecidir. Başlangıçta benlikten arınmayı, sonuçta ise ilahî muhabbetle dolmayı hedefleyen tasavvufî yaklaşım, bireyin iç dünyasında derin bir dönüşüm öngörür.

Bir başka tanıma göre tasavvuf, Allah tarafından insana verilen irade sırrının niçin ve nasıl verildiğini anlamaya çalışan bir hikmet arayışıdır (Özköse, 2014, s. 14). Bu yönüyle tasavvuf, sadece duygusal bir yöneliş değil; aynı zamanda hikemî ve felsefî bir düşünce sistemidir.

Genel kabul gören görüşe göre, tasavvuf bir “hâl ilmi”dir. Yani yalnızca teorik bilgiyle değil, yaşanarak öğrenilen ve aktarılan bir irfan yoludur. Bu sistem, ilâhî menşeli bir hikmeti taşıyan mürşitlerin, bu yola yeni giren mürîdlere silsile yoluyla aktardığı bir öğretim ve eğitim sürecini kapsar. Bu yönüyle hem süreklilik hem de yenilenme potansiyeli taşır (Ceylan, 2000, s. 167).

Kısa ve öz biçimde ifade edilecek olursa tasavvuf; ahlâkî güzelleştirmek, gönlü terbiye etmek ve ruhu kötülüklerden arındırarak yüceltmektir. Bu süreçte kişi, iç âlemini güzelleştirir ve nihayetinde Hakk’a âşık olur. Tasavvuf, böylece kişinin hem içsel bütünlüğünü sağlar hem de onu ilâhî aşka eriştiren bir yolculuğa çıkarır (Kara, 2002, s. 16).

3.1. Aşk

Aşk kelimesi, Arapça kökenli olup aslı ‘ışk (sarmaşık) köküne dayanır. Lügavî anlamı itibarıyla şiddetli ve aşırı sevgi, kişinin gönlünü tamamen bir sevdiğine kaptırması, başka hiçbir güzelliği görmeyecek derecede ona düşkünlük hâli anlamına gelir. İslâmî literatürde ise aşk, iki farklı düzlemde ele alınır: mecazî aşk (beşerî sevgi) ve hakikî aşk (ilâhî sevgi) (Uludağ, 1991, ss. 11–17).

Aşk, âşığın iç dünyasında yakıcı bir ateş gibidir; insanın aklını başından alır, korkuyu unutturur, varlığını siler. Bu aşk hâli bazen kişinin boğazından bir şey geçmeyecek kadar sıkışmasına, nefes alamayacak hâle gelmesine ve hatta ölümü göze almasına kadar varabilir (Kübra, 1996, ss. 120–121).

Tasavvufî anlayışta aşk, yaratılışın sebebi ve varlığın özü olarak görülür. Aşkın merkezinde güzellik, güzelliğin merkezinde ise yüce yaratıcı yer alır. Varlık âlemine yansıyan tüm güzellikler, ilâhî cemalin bir tecellisidir. Bu nedenle insan, fitratındaki estetik duyarlılıkla güzel olana meyleder. Bu meyil, aşkı doğurur. Tasavvuf erbabı, dünyadaki her şeyi sevgiyle temaşa ederek nihayetinde “asıl güzel olan” Allah’a ulaşacaklarına inanır (Arı, 2003, ss. 7–8).

Divan edebiyatında aşk, çoğunlukla âşık merkezli bir temada işlenir. Âşğın sevgiliye olan tutkulu bağlılığı, zamanla onu tüketen bir hâle gelir. Sevgili genellikle ilgisizdir; bu da aşkı âşğın gözünde daha yüce, daha yıkıcı kılar. Sonuçta aşk, âşğın hem sınavı hem kemâle eriş yoludur.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde aşkı, ilâhî kaynaklı bir ilham olarak sunar. Aşağıdaki beyitlerde, aşkın Allah’tan gelen bir ilham olduğu, aşksız insanın hayvandan daha aşağı olduğu ve ilâhî aşkın kalpteki örtüyü kaldırarak kişiyi manevî zenginliğe ulaştırdığı anlatılır:

Mü’mine Hak’dan gelür ilhâm-ı ‘aşk

İçi tıstı toptolu ma’sûk-ı ‘aşk (3749)

Yâ Rab direm ben ‘aşkı yok insâne hayvândan biter

Bir gözde ‘ibretile ‘aşk olmasa kim âdem sayar (6470)

Meger ‘aşk-ı İlâhî tıfl-ı kalbe burka’ın açdı

Anunçün varımı yagmaya virdi cezbe-i Rahmân (6502)

Bu beyitlerde aşk, insanı hayvani olandan kurtararak mânevî kemâlât yolunda yücelden bir kuvvet olarak sunulmuştur. İlâhî aşk, yalnızca bir sevgi değil; cezbe, arzu, feda ediş ve vecdin kaynağıdır.

Eserde aşk kavramı çok sayıda beyitte geçmekte olup, bu beyitlerde aşkın elest bezminden itibaren var olduğu, insanın değerini artırdığı, kemâl mertebelerine ulaştırdığı, yaratılışın sebebi olduğu ve aşksız insanın yok hükmünde olduğu anlatılmaktadır (5604), (5650), (5674), (5712), (5720), (5734), (5760), (5790), (5802), (5841), (5855), (5872), (5920), (5945), (5990), (6000), (6043), (6102), (6151), (6199), (6250), (6313), (6398), (6444), (7079), (7505), (7628).

3.2. Âşık

Âşık, Arapça kökenli bir kavram olup, kelime anlamı itibarıyla derin bir sevgiyle bağlanan, sevgilisine kalpten vurgun olan, onu aşırı derecede seven kişiyi ifade eder (Uludağ, 2001, s. 49). Divan edebiyatı geleneğinde şair çoğunlukla sevgiliye âşık konumundadır. Bu edebî evrende âşık, sürekli çile çeker; lütuf bekler ama vuslata nadiren erer.

Âşık, sevdiğinden gelen cefayla beslenir. Maşukla (sevgiliyle) yan yana gelme arzusu içindeyken; rakip (agyâr) engeliyle, zamanın, kaderin ve feleğin haksız müdahaleleriyle mücadele etmek zorundadır. Sevgili, başkalarına lütufkâr davranırken âşığa karşı genellikle soğuktur. Âşık ise bütün bu cefalara rağmen sadakatle bağlı kalır; verdiği sözün arkasında durur, gönlünü ortaya koyar, hatta gerekirse canını verir. Bu sebeple âşık, cömertlik, sadakat ve sabır gibi yüksek ahlâkî değerlerin timsalidir (Pala, 2004, s. 37).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de âşık tipolojisini hem dünyevî hem de tasavvufî anlamda işler. Aşağıdaki beyitlerde şair, sabrın âşıklar için sofraya gibi olduğunu, aklın âşığın düşmanı sayıldığını ve aşkı olmayan kişinin cennette bile olsa gam çekeceğini vurgular:

Sabır 'âşıklara sofraya gibidir

Yi iç tek didi Nu'mân ibn-i Sâbit (2457)

Anunçün 'âşıka 'akl oldu agyâr

Didigim 'akl-ı cüz'dür anla iy yâr (5227)

'Âşık olmayan kişi cennetde olsa gam çeker

'Âşık olsa bir kişi tamuda olsa şîn gezer (5605)

Bu beyitlerde aşk, yalnızca bir duygu değil; bir imtihan, bir cezbe ve nihayetinde rûhî kemâlin kapısı olarak sunulmaktadır. Sabır, âşık için bir sofraya; akıl ise bir düşmandır. Çünkü aşk, mantıkla değil vecd ile yaşanır. Âşık olmayan kişi, cennette bile olsa gönül huzurunu bulamaz; zira hakikî huzur ilâhî aşka teslimiyetle mümkündür.

Nasîhat-nâme’de âşık kavramı çok sayıda beyitte yer almakta olup, bu beyitlerde Rabbine âşık kulun sultan gibi olduğu, tevhidin âşığı maşuk ettiği, Hu lafzının âşığın yokluğunu varlıkla değiştirdiği, Hz. Peygamber’i bir kez görenin âşık hâline geldiği, âşıkların gönlünün hep dilberde olduğu ve tevhid deryasında birer dalgıç gibi yüzdükleri

anlatılmaktadır: (153), (1228), (2241), (2563), (2765), (2974), (2983), (3028), (3240), (3731), (3756), (3804), (3875), (3910), (4065), (4140), (4358), (4414), (4450), (4503), (4653), (4962), (5001), (5067), (5112), (5181), (5221), (5320), (5395), (5424), (5503), (5540), (5606).

3.3. Tarikatlarla ilgili kavramlar

3.3.1. Derviş

Derviş, bir tarikata intisap etmiş, onun kurallarına ve töresine bağlı biçimde yaşam süren kişiyi ifade eder. Dervişlik, dünyevî arzulardan feragat etmeyi, benliği terk etmeyi ve mürşide mutlak teslimiyeti gerektirir. Bu yolun yolcusu olan kişi, geçmişte bildiği her şeyi unutarak mürşidinin sözünden çıkmamalı, sabır ve kanaat sahibi olmalı, halkın övgüsüne veya yergisine aldanmamalıdır (Özdemir, 2021, s. 565).

Divan edebiyatında, derviş tipi, tasavvufun edebî zeminlerde temsiliyle birlikte şekillenmiş ve şiirsel imgeler arasında yerini almıştır. Özellikle ilâhî aşk, tevekkül, fakirlik, zühd ve cezbe temalarıyla ilişkilendirilmiş derviş figürü hem bireysel bir maneviyat arayışının hem de toplumsal bir zümrenin sembolüdür. Cumhuriyet sonrası dönemde değer sistemlerinde yaşanan değişime rağmen, derviş imgesi klasik şiirin güçlü metaforlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür (Erol, 2009, s. 371).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde dervişlik kavramını çok sayıda beyitte işlemiş; özellikle ilme, edebe, tevazuya ve sabra vurgu yapmıştır. Aşağıdaki beyitlerde şair, dervişin halktan medet ummaması gerektiğini, güneşin her gün onu tavaf ettiğini ve dervişin sadakatiyle Allah'tan yüz çevirmemesi gerektiğini ifade eder:

Tenezzül eyleme halka iy dervîş

Güzel buyurdu Nu'mân-ı ibn-i Sâbit (2419)

Güneş eyler tavâf dervîşi her gün

Fakîre baya hidmedte dün ü gün (2571)

Sıdk ile dervîş isen Hak'dan çevirme yüzünü

Nice bin cânun fedâ kıl tevbeye gel tevbeye (5582)

Bu beyitlerde derviş, dünyevî beklentilerden uzak, ilme ve sadakate bağlı bir Hak yolcusu olarak sunulmaktadır. Güneş metaforu, ilâhî aydınlığın ve teveccühün sembolü olarak

dervişin manevî derecesini vurgular. Sıdk (doğruluk) ise dervişliğin temel ahlâkî özelliği olarak yüceltilir.

Nasihat-nâme’de derviş kelimesi ayrıca şu anlam bağlamlarında geçmektedir: Dervişin halktan yardım kabul etmemesi, Kur’ân vaaz etmesi, terakki ettikçe hüsn-i zanna muhatap olması, namertten medet uman dervişin zaafa düşmesi, tevekkülün dervişin kesesi gibi olması, güneşin onun kapısında hizmet etmesi ve derviş kelamının hakikate işaret etmesi (539), (636), (637), (912), (919), (1084), (2418), (2456), (2569), (2570), (3138), (3141), (3190), (3192), (3288), (3600), (3643), (3415), (3494), (7200), (7444).

3.3.2. Hırka

Hırka, çeşitli kumaş parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan, genellikle yamalarla bezeli sade bir giysi olup tasavvuf geleneğinde dervişlik sembolü olarak özel bir anlam taşır. Tarikata intisap etmek isteyen kişi, belirli bir riyazet ve hazırlık süreci sonrasında mürşidi tarafından kabul edilirse, bu kabul bir törenle hırka giydirilerek ilan edilir. Bu giysi, yalnızca mürşidin değil, aynı zamanda Hakk’ın teveccühünü kazandığının bir göstergesi olarak değerlendirilir (Uludağ, 2001, s. 166).

Dervişlerce giyilen bu sade kıyafetler, dünyadan tecridi ve nefsin terkini simgeler. Bu yüzden “hırka-i tecrit” olarak anılan bu giysi, yalnızca maddî bir örtü değil; aynı zamanda zühd, kanaat ve teslimiyetin sembolüdür. Derviş, bu giysiyi giydiği andan itibaren kendini dünyevî nimetlerden ve hırslardan soyutlamayı kabul etmiş olur.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme adlı eserinde “hırka” kelimesine mecazî ve sembolik anlamlar yükleyerek sıklıkla kullanır. Aşağıdaki beyitlerde, dünya nimetlerine tamah edenlerin doymak bilmezliği ile ehli hak olanların kanaatkârlığı karşılaştırılır; hırka ve lokma ile yetinmenin ilâhî kulluk için yeterli olduğu vurgulanır:

Ehl-i dünyâ kevni yutsam dir gezer

Ehl-i hak dir lokma bir hırka yiter (1507)

Ya 'ni hırka gey 'abâ gey çuka gey

Tek harâm geyme var iskerlet de gey (2273)

Yiter bir lokma bir hırka iy dervîş

Sahîhce kul isen Hakk'a iy dervîş (2418)

Bu beyitlerde “hırka”, tevazu, sadelik ve fakr ile özdeşleştirilmiş; haram giymektense hırka giymenin daha yüce olduğu vurgulanmıştır. Dervişin kulluk makamında bulunması için servete değil, ihlâs ve sadakate ihtiyacı vardır.

Nasîhat-nâme’de “hırka” kelimesinin geçtiği diğer beyitlerde ise şair, hırka giyenlerin hakikat ehli, utanılacak değil iftihar edilecek kişiler olduklarını; bu kişilerin Allah’a daha yakın ve dünyaya uzak kimseler olarak yüceltildiklerini ifade eder: (2329), (3075), (3595), (4130).

3.3.3. Mürşid

Mürşid, sözlükte “irşad eden, rehberlik yapan, doğru yolu gösteren” anlamına gelir. Tasavvufî literatürde ise seccâde-nişîn, post-nişîn, pîr ve şeyh gibi kavramlarla da karşılanan mürşid; müridini hem zâhirî hem bâtînî anlamda eğiten, onu hakikat yolunda terbiye eden manevî rehberdir. Mürşid, müridine karşı ferasetle davranır, onun fitratını, kabiliyetlerini ve manevî seyrini dikkate alarak yol gösterir. Bu rehberlik sürecinde mürşidin amacı; müridin kalbindeki katılığı, ruhundaki karanlığı ve ahlâkındaki kusurları gidermektir. Mürid eğer mürşidine tam bir teslimiyet gösterirse, tasavvufî yolda hızlı bir ilerleme ve kalbî temizlik ile mükâfatlanır. Nihayetinde, bütün mürşidlerin gerçek kaynağı Hz. Muhammed’dir (İz, 2001, s. 153).

Klasik Türk edebiyatında, mürşid figürü, yalnızca bireysel bir rehber değil; aynı zamanda ilâhî hakikatleri temsil eden bir model, peygamberî iz sürücü ve Kur’an’ın yaşanabilirliğini somutlaştıran bir şahsiyet olarak kabul edilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de mürşid kavramını çeşitli boyutlarıyla işler. Aşağıdaki beyitlerde tevbenin cennet yolunun mürşidi olduğu, Hak’tan haber verene mürşid denildiği ve Kur’an-ı Kerîm’in mürşid olarak yeterli olduğu anlatılır:

Tevbedür miftâhı cennet bâbının

Tevbedür mürşidi cennet yolunun (1207)

Mürşid ana dirler ki haber vire o Hak’dan

Hak Hak diyene cümle yol âsân taleb eyle (6936)

Eger şeyh ister isen Hazret-i Kur’ân yiter mürşid

Kulı zabt itmek istersen yiter Kur’ân sana kalkan (7817)

Bu beyitlerde mürşidlik yalnızca insanî değil, aynı zamanda ilâhî kaynaklara dayanan bir fonksiyon olarak değerlendirilmiştir. Tevbe, ruhun arınma kapısını açan bir mürşid; Kur'an, hayatı düzenleyen en büyük mürşid; Hak kelamı ise diliyle Allah'ı anan kâmil mürşid vasfı taşır.

Eserde “mürşid” kelimesi başka beyitlerde de çokça zikredilmiş; bu beyitlerde şair, Kur'an'ın en büyük mürşid olduğu, mürşidin dünyayı terk ettiği, mürşidinin Abdülkâdir Geylânî olduğu, mürşidlerin sadece Kur'an'a tâbi oldukları gibi temaları işlemiştir: (36), (973), (1058), (2614), (2710), (3110), (3317), (4002), (4533), (4590), (4634), (5176), (5211), (5212), (5263), (5491), (6326), (6938), (6940), (7817), (7877).

3.3.4. Dergâh

Dergâh, tasavvufî eğitim ve ibadetlerin icra edildiği, mürşid-i kâmilin gözetiminde dervişlerin manevî terbiye gördükleri kutsal mekânlardır. Tekke, zaviye, dergâh gibi terimler birbirinin yerine kullanılmakla birlikte; bu yapılar, tasavvufî hayatta seyr ü sülûk sürecinin uygulama alanlarıdır. Dergâhlarda mürid, nefis terbiyesinden geçirilir, riyazet ve hizmet yoluyla olgunlaşır, ahlâken ve ruhen kemâle erdirilir. Bu yapılar, sadece birer ibadet mekânı değil; aynı zamanda tasavvufî ilmin ve hikmetin üretildiği merkezlerdir (Uludağ, 2001, s. 345).

Tasavvuf geleneğinde dergâh, mecazen “meyhâne, harâbât, ateş-gede, humhâne” gibi isimlerle de anılmış; bu adlandırmalarla dervişin benliğini terk ettiği, aşk ile mest olduğu ve manevî sarhoşluk yaşadığı anlamı ima edilmiştir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de “dergâh” kelimesini çoğu zaman ilâhî huzur, hesap yeri ve ahiret makamı anlamında kullanır. Aşağıdaki beyitlerde şair, ölüm sonrasında herkesin Allah'ın dergâhına yöneldiğini ve zalimlerin bu ilâhî huzura çıkmadan önce mazluma yaptığı zulmü düşünmesi gerektiğini belirtir:

İr ü gic Hak'dan yana 'azm iderüz

'Âkıbet dergâh-ı Hakk'a giderüz (6764)

Âh-ı mazlûmı sehergâhdan sakın

Varacagın ulu dergâhdan sakın (6862)

Bu beyitlerde “dergâh”, artık dünyevî bir yapı değil; ahirette hesaplaşma ve ilâhî adaletin tecelli edeceği yüce mekân anlamındadır. Şair, burada hem faniliğe hem de ilâhî hesap gününe dikkat çekmektedir.

3.4. Tecelli

Tecelli, sözlük anlamıyla “zuhur etmek, ortaya çıkmak, görünür olmak” demektir. Tasavvuf terminolojisinde ise bu kavram, salikin kalbine ledünnî bilgiler ve nurların zuhur etmesi, yani ilâhî hakikatin bilinç düzeyinde ortaya çıkması anlamında kullanılır. Aynı kökten gelen “cılve” kelimesiyle de anlam bakımından yakındır.

Kur’ân-ı Kerîm’de, özellikle Tur Dağı kıssasında Hz. Musa’nın Allah’ı görmeyi talep etmesi ve bu talep üzerine dağın Allah’ın nuruna mazhar olarak parçalanması tecelli kavramının en meşhur temsilidir. Hadislerde ise şems tutulması olayında Hz. Peygamber’in namazı ve güneşin yeniden görünmesi tecelli bağlamında değerlendirilir. Ayrıca, cennet ehlinin Allah’ın cemalini temaşa edebilmesi de tecellî-i cemâlînin bir tezahürü olarak yorumlanır.

Tasavvufî düşüncede, tecelli; vahdet-i vücud doktrininde önemli bir yer tutar. Sûfî, bu tecellileri idrak edebilmek için nefsinı arındırmalı, benlik iddiasını terk etmeli ve sıfatların ardındaki yegâne varlığın Allah olduğunu kavramalıdır (Ceyhan, 2011, ss. 241–243).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde tecelli kavramını özellikle benlikten sıyrılma, ilâhî nurun zuhur edişi ve vahdaniyetin temaşası bağlamlarında işler. Aşağıdaki beyitlerde bu anlamlar belirginleşmektedir:

Sende senlik var iken itmez tecellî yaradan

Hakk’ı ben sen diyen insân görmez iy ehl-i hevâ (6191)

Bâg-ı hüsnün Tûrı’na itmiş tecellî yaradan

Burka’-ı yüzün açan şevk-ı rûhından tutuşa (6334)

Nutfe gösterür Hak’un va’llâhi vahdâniyyetin

Nutfe Tûr olsa togar Mûsâ tecellî mazharı (7659)

Bu beyitlerde, benlikten sıyrılmadan Hakk’ın zuhurunun mümkün olmadığı, Tur Dağı’na tecelli eden cemâlin bir sevda ateşiyle ruhları tutuşturduğu ve insanın yaratılışındaki

sırların da birer tecelli vesilesi olduğu anlatılmaktadır. Tecelli, burada yalnızca bir görüntü değil; bir manevî hâl, bir hakikat idraki olarak sunulmaktadır.

Eserde ayrıca, Hz. Musa'nın tecelli denizinde bir gavvâs (dalgıç) olduğundan, Hakk'ın tecellisini gören kişinin küfürden imana geçtiğinden, Hz. Yusuf'un yüzünde cemâlî tecellilerin yansıdığından, baharda nebatatta tecellînin izlerinin görüldüğünden ve tüm kâinatın ilâhî tecellilerle dolu olduğundan bahsedilir: (5002), (5183), (5307), (5426), (5444), (5462), (5616), (5673), (5718), (5830), (5917), (5957), (6093), (6110), (6203), (6215), (6279), (6329), (6423), (6442), (6514), (6528).

3.5. Zahid

Zâhid, sözlük anlamıyla dünyaya yüz çeviren, fâni olana iltifat etmeyen, kendini bütünüyle ahirete ve Allah'a adayan kişidir. Zühd; kalpte dünya sevgisine yer vermemek, geçici olana itibar etmemek anlamına gelir. Zâhid, dünya-ahiret ikileminde tereddütsüz şekilde ahireti tercih eden kişiliği ile temayüz eder. Ancak tasavvufî düşüncede, her zâhid olgun bir arif değildir. Zira bazı zâhid tipleri, dış görünüşe, zahirî ibadetlere tutunmuş; dinî derinlikten, aşktan ve irfandan nasibini alamamış ham sofular olarak tanımlanmıştır (Uludağ, 2001, s. 381).

Bu tarz zâhidler, çoğu zaman anlayış kıtlığı, aşksızlık ve kibirle özdeşleştirilir. İlim ve ibadeti yalnızca dış biçimleriyle algılayıp başkalarına öğüt vermeyi yeterli sanan bu tipler, samimi manevî çabanın uzağında kalırlar. Nitekim klasik edebiyatta zâhid tipi, çoğu zaman mutaassıp, dar görüşlü, kibirli ve aşktan nasipsiz bir karakter olarak hicvedilmiştir (Levend, 1984, s. 561).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme adlı eserinde zâhid kavramını bu bağlamda işler. Aşağıdaki beyitlerde zâhidin tevhit denizine giremeyecek kadar korkak ve ham olduğu, insanın yaratılışındaki ilâhî güzelliği fark edemediği ve kibri nedeniyle Allah'ın nurunu göremediği ifade edilir:

Deryâ-yı tevhîd içre 'ârifler gezer balık gibi

Zâhid bu bahre giremez havfı budur kim bogula (4078)

Sücûd it ahsen-i takvîme zâhid

Yüzün mihrâbını gördünse iy cân (4904)

Yâ Rab senün nûr-ı cemâlün pertevi 'âlem tolu

Zâhid bu nûrî göremez kibri var anda bir tamar (6424)

Bu beyitlerde zâhidin, arifin tevhid deryasına dalışına cesaret edemediği, insanın yaratılışındaki ilâhî sırra secde etmesi gerektiği, ancak kibri nedeniyle bu nura mâni olduğu vurgulanmaktadır. Zâhid tipi burada, görünürde dindar, gerçekte gaflette olan bir figür olarak ele alınmıştır.

Eserde ayrıca şu beyitlerde zâhidin Allah'ın nimetlerini kavrayamadığı, cimriliği nedeniyle ilâhî rahmetten uzak kaldığı, dünya sevgisine esir olduğu, aşka tahammül edemediği ve cehenneme müstahak kılındığı gibi temalar işlenmiştir: (1873), (3338), (3341), (3343), (3472), (4053), (4445), (4762), (5179), (5251), (5386), (5439), (6002), (6317), (6615), (7437), (7631).

3.6. Âşinâ

Âşinâ, sözlük anlamı itibarıyla “tanıdık, bildik, farkında olan” demektir. Tasavvufi terminolojide ise âşinâ, hakikati idrak etmiş, ilâhî sırra vâkıf, gönül ehli kişileri tanıyan ve marifet nuruyla Hakk'ın birliğini sezebilen kimsedir. Bu yönüyle, bigâne yani “yabancı, ilgisiz” kavramının karşıtı olarak konumlandırılır (Gölpınarlı, 1953, s. 33).

Tasavvufta âşinâ olmak; sadece bilgiyle değil, hâl ve kalp ile tanışıklık kazanmak, gönül gözüyle görmek, ilâhî hakikate manevî yakınlık kurmak anlamına gelir. Âşinâ kişi, Hakk'a, hakikate, ilme, sırlara ve sevgiliye “yabancı olmayan”, ruhsal farkındalık kazanmış varlıktır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de âşinâ kavramını derin bir tasavvufî farkındalıkla işler. Aşağıdaki beyitlerde dünya ve ahiretten geçip Allah aşkına düşenlerin bu ilme âşinâ oldukları, vücudun Allah'ın kudretiyle var olduğunun farkına varıldığı ve sevgilinin yüzüne bakanın aslında Allah'a âşinâ hâle geldiği ifade edilir:

Dünyâ vü ukbâdan geçen bu 'ilme vâsıl oldılar

Hak 'aşkına düşen kişi bu 'ilme oldu âşinâ (4447)

Ben ne 'ankâyam vücûdum kabza-ı Hak'dur benim

Âlet-i Hakk'am bugün îmâna oldum âşinâ (5360)

Ka'be iy dil-ber cemâlün kıblesin eyler tavâf

Yüzine mi'rac iden Mevlâ'ya oldu âşinâ (6374)

Bu beyitlerde âşinâlık, kalbî uyanışın ve ilâhî aşkın sonucu olarak gelişen bir farkındalık hâli olarak yorumlanır. Gönlünde Allah aşkı uyanan kişi, ledün ilmine vâkıf olur; varlığını Allah'ın bir tecellisi olarak görür ve sevgili yüzünde Hakk'ı temaşa edecek manevî idrake ulaşır.

Eserde ayrıca şu beyitlerde de âşinâ kavramı ele alınmış; batıla meyledenlerin Hakk'a bigâne, Hak yolunda yürüyenlerin ise ilme, ledün sırrına ve tasavvuf büyüklerine âşinâ oldukları belirtilmiştir: (1176), (2241), (3574), (3676), (4084), (5359), (5361), (5362), (5364), (5366), (5369), (5370), (5371), (5372), (6181), (6459), (7543).

3.7. Gayb

Gayb, lügat anlamıyla “gizli, örtülü, görünmeyen” demektir. Duyularla idrak edilemeyen, akıl yoluyla kavranamayan varlık ve olayları kapsayan bu kavram, hem ontolojik hem epistemolojik yönüyle İslâmî düşüncede ve tasavvufî sistemde merkezi bir yer tutar. Gayb, özellikle Allah'ın kendi zatı, sıfatları ve ezeli kaderi gibi hususların mahfuz olduğu bilinmezlik alanı olarak tanımlanır. Tasavvufta, gayb, yüce Allah'ın zatından değil; kuldaki gizlenen sırlar anlamındadır. Bu sırda vâkıf olanlara "gayb ehli" veya "gayb erenleri" denilmiştir (Uludağ, 2001, ss. 144–145).

Gayb, aynı zamanda ruhanî keşif, ledün ilmi ve kalbî yakîn ile açılan bir alandır. Sûfî, nefsinden arınıp benlik perdesini kaldırdıkça, Hakk'ın izniyle gayb âlemine dair bazı marifetlere mazhar olur. Bu alan bilgiyle değil, hâl ile sezilir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de gayb kavramını hem ontolojik kaynak hem de ilâhî marifetin menşei olarak ele alır. Aşağıdaki beyitlerde insanın gayb âleminden cismanî âleme indirildiği, doğan her masumun gayb âlemine açılan bir kapı olduğu ve Hz. Âdem ile Havva'nın insanlık için gayba birer işaret sayıldığı belirtilir:

Getürdi 'âlem-i gaybdan seni Hak 'âlem-i cisme

El ayak göz kulak virdi ki ya'nî âlet ide cân (4242)

Ki zîrâ 'âlem-i gayba kapudur ol toğan ma'sûm

Anadur cennetün bâbı toğan oğlu durur Rıdvân (4262)

Nazar kıl 'âlem-i gayba vücûdından bu insânun

Ki zîrâ 'âlem-i gayba kapudur Âdem ü Havvâ (4375)

Bu beyitlerde, gayb âleminin ilâhî başlangıç noktası olduğu, insanın hem beden hem ruh açısından gaybî bir varlık olduğu, doğumun ise bu âleme açılan ruhanî bir pencere olduğu anlatılmaktadır.

Eserin diğer bölümlerinde şair, Hz. Peygamber'in cemâlinde gaybın parladığını, mevsimlerin gaybî hakikatlerden haber taşıdığını, doğanın her döngüsünde gayb âlemine dair izler bulunduğunu ve insanın yaratılışının ilâhî gaybın tecellîsi olduğunu ifade eder: (3851), (3907), (4011), (4115), (4193), (4235), (4304), (4400), (4470), (4553), (4639), (4704), (4789), (4856), (4940), (5238), (5371), (5405), (5523), (5626), (6120), (6231).

3.8. Esrâr

Esrâr, sözlükte “gizli kalmış şey, bilinmeyen hakikat, sır” anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede ise esrâr; Allah Teâlâ'nın bazı kullarına gizli tuttuğu, yalnızca gönül ehli, keşf ve ilham sahibi sûfîlerin farkına varabileceği bâtinî bilgi ve hallerdir. Bu bağlamda esrâr; zâhirin ötesindeki mânâ katmanlarını, insanın akıl ve duyularla erişemeyeceği ledünnî hakikatleri ifade eder (Uludağ, 2001, s. 313).

Sûfî geleneğe göre esrâr, ancak sülûk yolu ile kalbin ve ruhun incelmesi neticesinde sezilebilir. Esrâr, ruhtan daha lâtîf, ruh ise kalpten daha şerefli kabul edilir. Bu bağlamda esrârın kendisi de mertebelere ayrılmıştır. Tasavvufta en yüksek sır mertebesi, yalnızca Allah'ın bildiği, “sırrü's-sır” (sırların sırrı) olarak adlandırılır. Esrâr, yüce yaratıcıdan başkasına yönelmez ve hiçbir şeyin mahkûmu olmaz (Kuşeyrî, 1999, s. 182).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de esrâr kavramını farklı yönleriyle işler. Aşağıdaki beyitlerde ledün ilmine mazhar olan dört halifenin sır denizine daldıkları, zerrede bile Hakk'ın nurunu görebilmek için tevhid ilminin sırlarının bilinmesi gerektiği ve “hû” isminde saklı sırların akıl yoluyla kavranamayacak denli derin olduğu belirtilir:

Ledün esrârına deryâya mazhar

Ebû Bekr ü 'Ömer 'Osmân 'Alî'dür (2385)

'İlm-i tevhîdün işit esrârını

Göresin tâ zerrede Hak nûrını (4764)

Hû esrârın açarsam 'akl anı aslâ kabûl itmez

Hû ismin düş mi zannitdün hayâl irmez bu rü'yâya (5425)

Bu beyitlerde esrâr, sadece teorik bilgi değil, manevî idrakle açılan bir hakikat perdesi olarak sunulur. Sır, sûfî için aşkın ve tevhidin dilidir; zerrede ilâhî nuru görebilmek için sırra vâkîf olmak gerekir. Aynı şekilde “hû” isminde saklı olan sırlar, akılla değil, aşk ve keşifle kavranabilir.

Eserde geçen diğer beyitlerde de esrâr; ümmetin birliğini sağlayan hakikat, dört halifenin sırla donanmış hikmeti, Kur’an’ın bâtinî anlamları, nasihat yoluyla aktarılan irşad hakikatleri gibi bağlamlarda işlenmiştir: (1370), (1571), (1779), (2385), (2856), (2899), (3724), (4337), (4490), (4613), (4645), (4686), (4700), (4791), (5094), (5425), (5710), (5927), (6182), (6212), (6358), (6426).

3.9. Vefâ

Vefâ, sözlükte “sadakat, bağlılık, verilen sözü yerine getirme” anlamlarına gelir. Tasavvufî bağlamda ise vefâ; ruhun, ezelde verilen söze sadık kalması, Hakk’ı unutmadan, dünya meşgalesine kapılmadan ona bağlı kalmasıdır. Vefâ, bir yönüyle kalbî samimiyet, bir yönüyle de ahlâkî sabitliktir. İnsan, “elestü bi rabbikum” hitabında Allah’a verdiği sözü unutmayarak, o misaka sadakat göstermelidir. Avam, ibadet yükümlülüğü çerçevesinde, havas ise ubudiyet aşkı ve irfan yoluyla Allah’a bağlılıklarını beyan etmişlerdir. Her iki kesimin de bu bağlılığa vefâ göstermeleri beklenir (Uludağ, 2001, s. 370).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme’de vefâ kavramını özellikle dünya hayatının geçiciliği ile ilişkilendirerek işler. Aşağıdaki beyitlerde dünya için çaba harcamayı akıl dışı bulan, dünyaya umut bağlayanların ise gaflet içinde olduğunu belirten bir perspektif öne çıkar:

‘Âkıl olan fânî dünyâda komaz taş üzre taş

Gâfil olan câhil ammâ dünyeden umar vefâ (7100)

Bu fenâ dünyâyı şey sanma hayâldur iy cüvân

Kizbi meşhur dünyedür bu bî-vefâdur bu yalan (7104)

Niçe şeddâdî serây boş kaldı baykuşlar öter

Bu ugursız dünyeden var mı ‘aceb bulmuş vefâ (7785)

Bu beyitlerde dünya; yalancı, aldaticı, vefasız ve geçici bir mekân olarak sunulmakta, hakikî vefânın sadece Hakk’a gösterilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Sultanlar dahi vakti geldiğinde dünyayı terk eder, saraylar baykuşlara mesken olur.

Eserde geçen diğer beyitlerde de dünyadan vefa ummanın âmâlık gibi bir körlük olduğu; vefanın aşka esir olan gönül için ne denli kıymetli olduğu; dünya hazinelerinin vefa getirmeyeceği ve ancak cahillerin vefayı dünyada arayacağı gibi temalar işlenmiştir:

(164), (813), (2105), (2564), (2584), (3582), (5324), (5593), (6482), (6561), (6955), (7032), (7062), (7085), (7101), (7112), (7153), (7252), (7276), (7294).

3.10. Hevâ

Hevâ, lügat anlamıyla “istek, arzu, heves, zevk” gibi mânalara gelir. Tasavvufi terminolojide ise hevâ; nefsin, aşağı tabiatına meylederek ulvî olanı terk etmesi, dinî ve ahlâkî sınırları dikkate almadan benliğin hoşuna giden hazlara yönelmesi şeklinde tanımlanır. Hevâ, insanın nefs-i emmâreye teslimiyetini simgeler ve ruhun manevî tekâmülüne en büyük engellerden biri kabul edilir (Uludağ, 2001, s. 164; Cora, 2013, s. 61).

Tasavvufta hevâ, benlik, kibir, şehvet ve dünyevî ihtirasların merkezi olup, kalbi Hakk’a karşı perdeleyen bir iç düşmandır. Bu nedenle sûfî, hevâsını terk ettikçe Allah’a yaklaşır; hevâsına uyan ise hem dünyevî hem uhrevî helâke sürüklenir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme’de hevâ kavramını, bireysel ve toplumsal felaketlerin temel kaynağı olarak işler. Aşağıdaki beyitlerde, Kırım’ın elden gitmesini halkın hevâsına ve günahkârlığına bağlar; hevâyâ uymanın isyana, ahlâkî çöküşe ve düşman istilasına yol açtığını vurgular:

Size kâfir Kazagı nefsiniz mîr’âtıdur geldi

Hevânız fiskınız yıkdı Kırım’ı iy Kırım halkı (223)

Ne korkar idi Tanrı’dan nebîden ne utanırdı

Hevâ-yı nefsine uyup iderdi dâ’imâ ’isyân (6566)

Düşmen didigin âdeme nefsile hevâdur

Dost ister isen ’adlile ihsân taleb eyle (6960)

Bu beyitlerde hevâ, yalnız bireysel bir zaafıtan ibaret değildir; aynı zamanda toplumsal çöküşün metafizik nedeni olarak ele alınmaktadır. Nefsinin arzularına tâbi olan birey ve toplumlar, Allah’ın rızasından uzaklaşır; böylece zahirde düşman eliyle gelen felaketler, aslında batında hevâyâ esaretin neticesidir.

Eserin diğer kısımlarında da şair, hevânın ömür sermayesini boşa harcattığını, sultanların bile hevalarına uyduklarında ülkelerini koruyamayacaklarını, hevâyâ uymanın cehennem azabına sebep olduğunu ve bu iç düşmanın ancak Allah'ın nurunu görebilenlerce aşılabilceğini ifade eder:

(168), (182), (290), (428), (739), (862), (892), (960), (2054), (2316), (3297), (3302), (4061), (4099), (4289), (4364), (4527), (5417), (5485), (5546), (5780), (6151), (6191).

3.11. Fakr

Fakr, sözlükte “gereken şeye sahip olmamak, yoksulluk” anlamına gelir. Tasavvufi düşüncede ise fakr; kulun kendinde bir varlık görmemesi, sahip olduğu her şeyin Allah'ın lütfu olduğuna inanması ve Allah'a olan mutlak muhtaçlığını idrak etmesidir. Sûfîler için fakr, yalnızca maddî yoksunluk değil, aynı zamanda ruhî bir hâldir. Fakir kişi, nefsinden, iradesinden ve arzusundan sıyrılarak Allah'a yönelmiş kimsedir (Yılmaz, 2002, s. 177).

Hücvîrî, fakrî şöyle tanımlar: “Fakir, malı olmayan değil; muradı ve arzusu olmayan kişidir.” Ona göre, zengin olan bir kişi dahi eğer gönlünde dünyaya karşı bir bağ yoksa gerçek fakirdir. Fakrın özü, tasarruftan feragat etmek ve tevekkül üzere yaşamaktır (Hücvîrî, 1996, s. 105). Bu nedenle Hz. Muhammed'in “el-fakrû fahrî” (fakirlik övüncümdür) hadisi, sûfî gelenekte fakrî yüce bir mertebe olarak tanımlamıştır.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme'de fakr mefhumunu ilâhî bir imtihan ve rıza makamı olarak işler. Aşağıdaki beyitlerde fakrın merd olmayan kimselere şikâyet edilmesinin Allah'a karşı bir hoşnutsuzluk olduğu, tok gözlünün fakrının sürekli olduğu, fakirliğin devasının Allah'tan beklenmesi gerektiği ifade edilir:

Fakrını nâ-merd-i dosta söylemek

Oldı Tanrı'dan şikâyet eylemek (1789)

Fakrî bir gün iki gündür gözlünün

Fakrî 'ömrince olunca gözsüzün (1839)

Varise derdün devâyı Hak'dan um

Varise fakrun gınâyı Hak'dan um (3433)

Bu beyitlerde şair, fakrın izzetli bir sabır hâli olduğunu, kulun Allah'tan başkasına yönelmemesi gerektiğini vurgular. Açgözlülük, fakirliği utanç saymak, nimeti

küçümsemek olarak görülürken; göz tokluğu ve tevekkül, kalbî zenginliğin alametidir. Maddî yoksunluk içinde bile Hakk’a tevekkül eden bir derviş, zengin gönüllüdür.

Eserde geçen diğer beyitlerde Hz. Peygamber’in fakr ile övündüğü, bazı kulların bu hâli şikâyet ettiği, zenginlik karşısında şükürün, fakirlik karşısında ise rızanın esas olduğu, zengin şükretmezse iki dünyada da fakir olacağı gibi temalar işlenir:

(1478), (1483), (1767), (1771), (1799), (1800), (1804), (1806), (1807), (1838), (1852), (1853), (1929), (3433), (3934), (4559), (5046), (5585), (6729).

3.12. Gayret

Gayret, sözlükte “kıskanmak, korumak, sahip çıkmak” anlamlarına gelir. Tasavvuf literatüründe ise gayret, kişinin sevdiğine duyduğu samimi muhabbetin bir neticesi olarak, onun başkasına yönelmesine razı olmaması şeklinde yorumlanır. Bu anlamda gayret, sevginin en güçlü tezahürlerinden biridir (Uludağ, 2001, s. 145).

Allah’ın sıfatlarından biri olan “el-Gayyûr”, kullarını sever, onları korur ve onlara zarar gelmesini istemez. İslâm geleneğinde bu, “gayret-i ilâhî” olarak tanımlanır. Dinî değerlere saldırı, ümmetin çözülmesi, iffetin zedelenmesi gibi durumlar, Allah’ın gayretine dokunur. Tasavvufî gelenekte bazı sûfilere göre gayret, tevhid yolunun başında olan salıklar için gerekli bir hamledir. Ancak fenâ makamına ulaşan bir muvahhid için artık ne kendi iradesi kalır ne de müdahil olduğu bir âlem. O yalnızca Hakk’ın tecellilerini seyrederek (Ateş, 1992, s. 458).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme’de “gayret” mefhumunu özellikle dinî şüursuzluk, ümmetin dağılması ve zayıf inanç gibi konularla ilişkilendirir. Aşağıdaki beyitlerde gayretin ümmetten kalktığı, din gayretiyle yanıp kül olduğu ve misafir ağırlama gibi davranışların Hakk’ın gayretini celp ettiğinden söz edilir:

Kankımızda var bizim dîn gayreti

Aramızdan kalkdı İslâm gayreti (1232)

İltifât-ı Mustafâ’dur dilimi bülbul iden

Gayret-i dîndür beni şevkile yakup kül iden (2854)

Kankı yohsul dâ’imâ konuk ala

Gayret-i Hak anı ide agniyâ (3356)

İlk beyitte şair, ümmetin İslâm'a olan hizmet ve koruma şuurunu yitirdiğini söylerken, ikinci beyitte bu bilincin onda nasıl bir vecd hâli oluşturduğunu ifade eder. Din gayreti ile yanıp kül olmak, şairin kendi manevî yolculuğunda imanını şiirle birleştirdiğinin göstergesidir. Üçüncü beyitte ise, İslâm ahlâkının bir yansıması olan misafirperverlik, Hakk'ın gayretini celb eden yüce bir davranış olarak sunulmuştur.

Eserin diğer bölümlerinde de gayret; ümmetin yeniden uyanışı, İslâmî değerlerin korunması ve Hakk'a sadakat gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Gayretin Hakk'a has bir sıfat olduğu, bu sıfatın Allah dostlarına da yansıdığı sıkça vurgulanır:

(57), (98), (314), (384), (529), (591), (605), (936), (1039), (1140), (1182), (2734), (2756), (2798), (2835), (3980), (4097), (4942), (5356), (5427), (5467), (6033), (6778), (6871).

3.13. Feyz

Feyz, sözlükte “taşmak, akmak, bereket ve lütufla dolmak” gibi anlamlara gelir. Tasavvuf literatüründe ise feyz; Allah'tan doğrudan veya mürşid vasıtasıyla kulun kalbine akan mânevî ilim, hâl ve nûrdur. Bu anlamda feyz, kesintisiz ilâhî bir tecelli ve ilhamdır. Salikin hiçbir çaba göstermeden Hakk'tan gelen mânevî tecellilere mazhar olmasıdır (Yılmaz, 2002, s. 223-224).

Tasavvufî düşüncede feyz; mürşid aracılığıyla dervişe aktarılabilir. Mürşid, aldığı ilâhî feyzi sohbet, zikir ve muhabbet gibi yollarla müride iletir. Bu anlamda feyz, tasavvufî eğitimde ruhsal yükselişin ve olgunlaşmanın temel araçlarından biridir. Ayrıca Allah'ın yüce iradesiyle tüm varlığa yaydığı sürekli rahmetin bir tezahürüdür. Latif olan her varlık bu feyzi daha açık şekilde alırken, kesif olan varlıklar ise onun etkisini daha az hisseder (Ceylan, 2000, s. 201).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'de “feyz” mefhumunu hem Allah'tan gelen mânevî lütuf, hem de bu lütfu taşıyan peygamberler ve mürşidler bağlamında kullanır. Aşağıdaki beyitlerde arının bal üretmesini, Cebrail gibi vasıtasız feyz almayı ve gözün yaratılışını bu mânevî sistem içinde değerlendirir:

Ne 'ankâdur aru bal çeşmesin bu halka feyz itdi

Göre zeytûnda da yag çeşmesini iy Kırım halkı (277)

Dilim Cibrîl gibi Hak'dan alur bî-vâsita feyzi

Gönül 'arşına mi'râc eylese Ahmed dili iy dost (6118)

Virdi göz cevherini kullarına ol bî-zevâl

Hâs ki feyzinden yaratmışdır gözi ol lâ-yezâl (7640)

İlk beyitte doğada gözlemlenen fizikî bereketin aslında mânevî bir feyz olduğu ifade edilirken, ikinci beyitte şair, kendisini Cebrail gibi Allah'tan doğrudan feyz alan bir kalem ehli olarak konumlandırır. Üçüncü beyitte ise gözün yaratılışı bile feyz-i ilâhînin bir ürünü olarak sunulur.

Eserin diğer bölümlerinde de feyz kavramı; Kur'an'ın irşad feyzi, Hz. Peygamber'in nübüvvet feyzi ve Hakk'ın kullarına rahmet olarak gönderdiği ilimler bağlamında kullanılır. Feyz, salikin mânevî yolculuğunda sürekli bir aydınlanma ve seyr ü sülûk rehberidir:

(1065), (1295), (1375), (1403), (1713), (2558), (2763), (2811), (2931), (3044), (3130), (3644), (3825), (4031), (4240), (4631), (5068), (5307), (5436), (5763), (5808), (5986).

3.14. Âb-ı Hayât

Damlaları ebedî yaşam bahşeden tatlı ve lezzetli suya âb-ı hayât denir. Ölümsüzlük suyu olarak da bilinen bu suyu, İskender-i Zülkarneyn veziri Hızır ile aramaya koyulmuştur. İskender, Hızır'ın yanına İlyas'ı da vererek suyu bulmaları durumunda haberleşmek üzere Hızır ve İlyas'tan ayrılmıştır. Hızır ile İlyas bir pınarın yakınlarında oturup heybelerindeki pişmiş balığı yemek üzere ellerini yıkamışlardır. Ellerini yıkadıkları sudan bir damla pişmiş balığa damlayınca balık canlanmış ve Hızır ile İlyas âb-ı hayâtı bulduklarını anlamışlardır.

Tasavvufta ilâhî aşk manasında bir sembol olarak kullanılan âb-ı hayât, ledün ilminden (bilinmeyen ilim) kinaye olarak kullanılmıştır. Bu su, mürşid-i kâmilin hayvanî bir yaşam tarzı yürüten insanın aklını başına getiren kelâmları ve nazarıdır (Pekolcay ve Eraydın, 1975, s. 100). Şiirlerde âşığı daima üzen sevgilinin dudaklarında âb-ı hayât özelliği vardır. Nasihat-nâme'de aşağıdaki ilk beyitte şair, âb-ı hayât için ehli hakkın nutku tabirini kullanırken; ikinci beyitte âb-ı hayâtın çeşmesinin bilinmeyen ilimden aktığını söylemiştir. Üçüncü beyitte halkın âb-ı hayâtı doğru anlamadığı ifade edilmiştir. İnsanları hayatta tutanın anadan akan süt olduğundan bahsedilmiştir:

'Âlimün pek sözidür kand u nebât

Ehl-i hakkun nutkıdur âb-ı hayât (1912)

Âb-ı hayâtun çeşmesi 'ilm-i ledünnîden akar

Zulümâta ugrasa ledün güneş gibi toga ziyâ (4444)

Halkun anladukları digil begim âb-ı hayât

Anadan akup togandır âb-ı hayvân-ı binâr (7666)

Yukarıdakilerin haricinde âb-ı hayât tamlamasının geçtiği numaralandırılmış beyitlere dair bilgiler aşağıda kaydedilmiştir. Bu beyitlerin genelinde şair, Kâbe'yi tavaf edenlerin âb-ı hayâtı içmiş gibi olduklarını, âb-ı hayâtın Hakk'ın dilinde gizli olduğunu, meşrebinde Hızır olsa da âb-ı hayâtı Hakk'ın sunduğunu, âb-ı hayâtı İskender'in göremeyip Hızır'ın gördüğünü, Allah'ın her baharda nebatata âb-ı hayâtı sunduğunu vb. ifade etmiştir: (4197), (3158), (3046), (3650), (3825), (3901), (4087), (4273), (4443), (4523), (4581), (4624), (4798), (4976), (5025), (5276), (5443), (5700), (5988), (6230), (6271), (6349)...

3.15. Kâf Dağı, 'Ankâ

Dünyanın etrafını kuşattığına ve aşılmasının mümkün olmadığına inanılan büyük ve esrarengiz dağa Kâf Dağı denilmiştir. Kâf Dağı; yüksekliğin, uzaklığın, şanlı görünüşün ve evrenin sembolü olarak şairlerce 'Ankâ ile kullanılmaktadır (Pala, 2004, s. 248). Tasavvufta Kâf Dağı, mürşid-i kâmilin vücudunu temsil etmektedir.

'Ankâ ise; Kâf Dağı'nda yaşadığı bilinen, tüylerinin birden fazla renkten oluştuğu rivayet edilen, sureti insana benzeyen, sürekli yukarılarda uçan, ismi olup cismi olmayan kuştur (Levend, 1984, s. 183). Bazı kaynaklarda Hümâ, Sîmurg, Kaknûs olarak da zikredilen 'Ankâ, halk hikâye ve destanlarında kahramanlara yardım ederek onları kanatları üzerine alıp diledikleri ülkelere uçuran kuştur.

Tasavvufta 'Ankâ, heyulâ ve hebâ manalarında kullanılmıştır. İbn 'Arabî âlemin maddi varlığına hebâ, 'Ankâ ve heyulâ gibi adlar takmıştır. Çünkü İbn 'Arabî'ye göre bu dünyanın 'Ankâ gibi adı var fakat kendisi yoktur (Uludağ, 2001, s. 43).

Nasihat-nâme'de aşağıdaki ilk beyitte Kâf Dağı, ölüm meleği Azrâil ile kullanılmıştır. Kâf Dağı'nda yaşadığı bilinen 'Ankâ pençeleri arasına istediği canlıyı alabildiği gibi, Azrâil de vakti geldiğinde istediği canlının ruhunu alabilmektedir. İkinci beyitte ise şair, Sultan Murâd'a düşmanlarını küçümsememesi için nasihatte bulunmaktadır. Düşmanlar serçe, karınca gibi küçük de görünseler; sultandan onları Sîmurg-ı 'Ankâ gibi büyük

görmesi istenilmektedir. Üçüncü beyitte 'Ankâ'nın yuvasının Kâf Dağı'nda olduğundan bahsedilmiştir:

Yâ Rab meger 'Azrâ'ilün bir niçesi Kâf Tagı'dur

Şarkile garba hükm iden şâhları tahtında bogar (6489)

Düşmeni az görme hünkârım ne denlû hor ise

Serçe'i sîmurg-ı 'ankâ bil eger bir mûrise (2676)

Ne şeh-bâz rûhun iy sîmurg-ı 'ankâ

Sana ol lâ-mekân Kâfı yuvadur (7566)

3.16. Kâlûbelâ, Elest Bezmi

Farsça'da "sohbet meclisi" manasına gelen bezm sözcüğüyle Arapça'da "Ben değil miyim" anlamındaki çekimli bir fiil olan "elestü"den teşekkül eden "bezm-i elest" terkiibi, Kur'ân-ı Kerîm'de A'râf Sûresi 172. âyetinde geçen "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (Elestü bi-Rabbiküm) ilâhî hitabının yapıldığı ve ruhların da "evet" (belâ) olarak yanıtladıkları ezeli ahit meclisini ifade etmektedir (Yavuz, 1992, s. 108). Bu kavram, bilhassa tasavvuf literatüründe rûhun ezeli olarak Allah ile kurduğu ilişkinin sembolik göstergesi olarak önemli bir yer tutmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı ve tasavvuf geleneğinde "bezm-i elest", rûhların yaratılış öncesi Allah'la buluştuğu ve O'na sadakat sözü verdiği metafizik bir an olarak kabul edilmektedir. Bu metafizik an, sûfî düşüncede insanın varoluşsal kimliğinin ve Allah'a duyduğu aşk ve özlemin kökeni olarak yorumlanır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde elest bezmi, kulun Allah'ı tanıdığı ve O'nunla ezeli bir ahitleşme yaptığı "mîsâk" anı olarak telakki edilmiştir.

Şair, söz konusu eserde aşağıdaki ilk beyitte zâhidin Allah'ın varlığı ile ilgili sözler karşısında olumsuz sözler sarf etmesini elest meclisinde "kâlûbelâ" dememesine bağlamıştır. Bu düşünce, sûfî literatürde "mîsâk"ı kabul etmeyenlerin Allah'ı tanıma konusunda perdelenmiş oldukları anlayışıyla örtüşmektedir. İkinci beyitte şair, elest âleminde peygamberlerle görüşüğünü ve onların elinden içki içip sarhoş olduğunu söylemektedir ki bu, tasavvufta "şerbet-i elest" olarak bilinen ve rûhların ezeli ahit sırasında içtiklerine inanılan ilâhî aşk şarabına işaret. Üçüncü beyitte ise şair, kendisinin elest meclisinde ilâhî aşk şarabını kudret elinden içtiğini, bu âleme sarhoş geldiğini ve

sarhoş gideceğini söylemiştir. Bu ifadeler, sûfinin varlık âlemine gelmeden önce Allah'ın cemâlini müşahade etmesinin yarattığı "sekr" hâline telmih içermektedir:

Zâhid muvahhid olmadan bu sözlere didükse lâ

Belki elestî 'âleminde dimedün kâlûbelâ (6002)

İçdüm elestîde bir kadeh nûr-ı tecellî bâdesi

Ol bâdenün bekrîleri 'Îsâ vü Mûsâ Mustafâ (4278)

Kudret elünden içmişem rûz-ı elestîde bir kadeh

Ben mest-i evvel gelmişem mest giderem senden yana (5840)

Yukarıdakilerin haricinde elest kavramının zikredildiği numaralandırılmış beyitlere dair bilgiler aşağıdaki gibidir. Bu beyitlerde şair, dünya âlemine geldiğinde eleste vermiş olduğu sözü unuttuğunu (ki bu tasavvufta "nisyân" olarak adlandırılır), kâlûbelâdan elest sarhoşluğuyla bu âleme geldiğini, elest meclisinin sâkîsinin Hz. Peygamber olduğunu (bu düşünce Nûr-ı Muhammedî nazariyesiyle ilişkilidir), zâhidin elest âleminde kâlûbelâ demediğini, elest meclisinde içtiği kadehi kudret elinden aldığını, elestîn Hz. Peygamber'in nûrundan meydana geldiğini, elest âleminde Hz. Peygamber ile ahdedtiğini vb. ifade etmiştir:

(72), (1040), (1368), (2093), (2179), (2376), (2901), (5845), (6161), (6426), (7081), (7693).

3.17. Tâc-ı Levlâk, Şâh-ı Levlâk

Hz. Peygamber'e olağanüstü bir pâyeye yükleyen "Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk" yani "Sen olmasaydın felekleri (âlemleri) yaratmazdım" kudsî hadisi, İslâm kültüründe ve tasavvufî literatürde müstesnâ bir yere sahiptir. Bu rivâyetin sahih olup olmadığı konusu bir ilâhiyat meselesi olup, edebiyat ve tasavvuf geleneğinde, hadis kritiği yönünden ziyade ondaki manevî derinlik ve irfânî boyut ön planda tutulmuştur. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem'de bu hadisi "hakikat-i Muhammediyye" nazariyesinin temel dayanaklarından biri olarak görmüş ve varlık âleminin yaratılış sebeplerini izah ederken bu rivâyetten faydalanmıştır.

Klasik Türk edebiyatı ve tasavvuf geleneğinde "levlâk" kavramı, Hz. Peygamber'in ontolojik konumunu ve metafizik mertebesini ifade eden en önemli sembollerden biri olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda, "levlâk" kelimesini nitelemek için şâh, tâc, taht,

hil'at gibi hükümdarlık ve saltanat alâmetleri kullanılmıştır. "Levlâk"ın en yüce makam olması ve bu makamda bir şâhın bulunması, şâhlığın simgelerinden olan tâcı da çağrıştırmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 166). Bu nitelendirmeler, "Nûr-ı Muhammedî" ve "hakikat-i Muhammediyye" kavramlarıyla doğrudan ilişkili olup, sûfî literatürde Hz. Peygamber'in varlık mertebelerindeki konumunu işaret etmektedir.

Şair, Nasîhat-nâme'de muhtelif yerlerde zikredilmiş olan kudsî hadis ifadesini, yaratıcının âlemlere rahmet için göndermiş olduğu Hz. Peygamber için kullanmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte levlâkın Hz. Peygamber'in taht ve tâcı olduğu söylenmiştir. Levlâkın beraberinde Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmiş, ümmetinin yaralarına derman olacak bir tabip olduğu ifade edilmiştir. Bu düşünce, tasavvufî literatürde "tabîb-i rûhânî" ve "şâfi-i hakîkî" olarak nitelendirilen Hz. Peygamber'in manevî şifâ verici yönüne işaret etmektedir. İkinci beyitte âlemlerin Hz. Peygamber'in hürmetine yaratıldığı ve levlâkın onun bir tâcı olduğu söylenmiştir. Bu beyit, vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde Hz. Peygamber'in "insân-ı kâmil" olarak âlemin yaratılış gayesi olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Üçüncü beyitte Allah'ın Hz. Peygamber'in cemâlini âleme rahmet için yarattığı yinelenmiş ve onun Hakk'ın has feyzini kazandığı anlatılmıştır. Bu ifade, sûfî düşüncede "tecellî-i ilâhî"nin en mükemmel mazharı olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in ontolojik konumuna işaret etmektedir :

Tâc u tahtundur senün levlâke levlâk iy Habîb

Bâ-husûsâ rahmeten li'l 'âlemînsin iy Tabîb (3960)

Anunçün bî-nişâne itdi mirâc

Anunçün hil'at-i levlâk ana tâc (5215)

Yaratmış hûb cemâlün 'âleme rahmet içün ol şâh

Sana Hak feyz-i hâsın tâc-ı levlâk itdi feyz i 'tâ (6267)

Bu beyitler, klasik Türk edebiyatında "levlâk" kavramı etrafında oluşan zengin mazmun dünyasını ve tasavvuf literatüründe Hz. Peygamber'in metafizik konumunu gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir. Şairin kullandığı "tâc-ı levlâk" ve "şâh-ı levlâk" terkipleri, Hz. Peygamber'in varlık âlemindeki merkezî konumunu ve ilâhî nazar karşısındaki müstesnâ yerini sembolik bir dil ile ifade etmektedir. Bu sembolik anlatım, tasavvufî literatürde "hakikat-i Muhammediyye" ve "nûr-ı Muhammedî" kavramlarıyla

doğrudan ilişkili olup, varlığın yaratılış sebebi olarak Hz. Peygamber'in kozmik önemini vurgulamaktadır.

3.18. Mutasavvıf şahsiyetler

3.18.1. Abdülkadir Geylani

Abdülkadir Geylani (1077–1166), Kadiriye Tarikatı'nın kurucusu ve İslam dünyasında "Gavsü'l-Azam", "Kutbu'l-Rabbani" ve "Sultanü'l-Evliya" gibi unvanlarla tanınan büyük bir mutasavvıftır. Soyunun baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından ise Hz. Hüseyin'e dayandığı rivayet edilir; bu nedenle hem seyyid hem de şerif kabul edilir.

Geylani, genç yaşta Bağdat'a giderek dönemin önde gelen âlimlerinden hadis, fıkıh ve tasavvuf eğitimi almıştır. İlk olarak Şafî mezhebine mensupken, bir rüyasında Ahmed b. Hanbel'in kendisinden Hanbelîliği canlandırmasını istemesi üzerine Hanbelî mezhebine geçmiştir. Bu mezhebe olan bağlılığı ve katkıları nedeniyle "Muhyiddin" (dini ihya eden) unvanını almıştır.

Tasavvuf anlayışında şeriata sıkı sıkıya bağlılığı esas alan Geylani, zahiri ve batını ilimleri birleştirerek müridlerine hem dışsal ibadetleri hem de içsel arınmayı tavsiye etmiştir. Onun tasavvufi yaklaşımı, Gazzâlî'nin geliştirdiği Sünnî tasavvuf çizgisinin devamı niteliğindedir (Uludağ, 1988: s. 234-239)..

Nasîhat-nâme'de Kâdirî Muhyiddîn, Abdülkadir Geylani'ye olan bağlılığını ve onun manevi etkisini şu beyitlerle ifade eder:

Kâdirîyem kadre irdim 'îd-i ekber olmuşam

Gavs-ı a'zam sırıyam Gîlân'a oldum âşinâ (5365)

Lâ-mekân Bagdâd'ını feth itdi Gîlân'ün bana

Niçe yüz bin dünyevî Bagdâd sana olsun fedâ (6346)

Bu sözler li-ma 'allâh 'âleminden oldu hep ilhâm

Bu feyzün sâhibidur Şeyh-i 'Abdu'l-kâdirî Cîlân (6325)

İlk beyitte şair, Kadiriye tarikatına intisap ederek manevi bir bayram yaşadığını ve Abdülkadir Geylani ile aşına olduğunu belirtir. İkinci beyitte, Geylani'ye olan sevgisini ve onun yoluna olan bağlılığını vurgular. Üçüncü beyitte ise, ilhamını Geylani'den aldığını ve onun manevi feyziyle beslendiğini ifade eder.

Bu beyitler, şairin Abdülkadir Geylani'ye duyduğu derin saygı ve bağlılığı, onun manevi rehberliğini ve etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

3.18.2. Hallâc-ı Mansûr

İslâm'ın mistik şehidi kabul edilen Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), öğretileri ile birçok mutasavvıfı etkisi altına almış, ifadeleri ve fiilleriyle tasavvuf tarihinde müstesnâ bir mevki edinmiş önemli bir sûfidir. Benliğinden uzaklaşan (fenâ) kulun, Hakk'ın ilâhî ad ve sıfatlarını üzerinde taşıdığı (bekâ) inancını savunan Hallâc, vahdet-i vücûd düşüncesinin erken dönem temsilcilerinden sayılmaktadır. O, insân-ı kâmil olarak Hak'ta dirildiği (bekâ bi'llâh) için "Ene'l-Hakk" (Ben Hakk'ım) ifadesini şahsına uygun görmektedir. Hallâc, şehâdetinin şânı, manevî istikametinin simgesi ve mahkûmiyetinin sebebi olan "ene'l-Hakk" anlatımıyla karakterize edilmektedir (Tanyıldızı ve Azar, 2021, s. 713).

Tasavvufi literatürde "şehîd-i aşk" olarak tebcil edilen Hallâc-ı Mansûr, fenâ makamına ulaşmanın ve hakikat sırrına ermenin sembolü olarak görülmektedir. Onun şehadeti, zâhir ulemâsı ile bâtın ehlinin arasındaki gerilimi temsil etmesi bakımından da tasavvuf tarihinde mühim bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-Arabî, el-Futûhâtü'l-Mekkiyye'de Hallâc'ı "kutbü's-şühedâ" (şehitlerin kutbu) olarak nitelendirmiş ve onun "ene'l-Hakk" sözünün hakikatini izah etmeye çalışmıştır.

Mansûr, Kâdirî Muhyiddîn'in Nasîhat-nâme'sinde muhtelif yerlerde zikredilmektedir. Şair, aşağıdaki ilk beyitte Allah'ın güzelliği tecellî ettiği için Mansûr'un "ene'l-Hakk" söylediğinden bahsetmiştir. Bu düşünce, tecellî-i ilâhî karşısında sûfinin benliğini kaybederek (sekr hâli) ilâhî varlıkta fânî olması (fenâ fi'llâh) ve Hakk'ın diliyle konuşması (şathiyye) durumunu yansıtmaktadır. İkinci beyitte Mansûr'un dilinin Hak olduğu için "ene'l-Hakk" söylediğinden bahsedilmiştir. Bu ifade, vahdet-i vücûd nazariyesinde "enâniyyet-i Hakk" (Hakk'ın benliği) kavramıyla ilişkili olup, sûfinin dilinden konuşanın hakikatte Hak olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Üçüncü beyitte Hallâc-ı Mansûr'un idam edilmesi hadisesi konu edilmiştir. Bu beyit, tasavvufi literatürde "dâr-ı Mansûr" olarak bilinen ve aşk şehidinin idam edilmesini sembolize eden önemli bir mazmuna işaret etmektedir:

İtdün tecellî hüsnüni Mansûr ene'l-Hak söyledi

Asıldı zülf-i Ahmed'ün şer'-i yüzinde bir kıla (4074)

Bu yüzi gören ene'l-Hak çağırur

Hak'la Mansûr'un zebânı Hak'dadur (5003)

Anun zülf-i siyâhıdur asan Mansûr'ı bir kılta

Cemâline anunçün perdedâr itdi celâlini (4637)

Bu beyitlerde Hallâc-ı Mansûr, tasavvufî tecrübenin nihaî noktasını ve bu tecrübenin zahirî şeriatla çatışma potansiyelini sembolize etmektedir. Şairin Mansûr'un dilini "Hak'ta" görmesi ve onun şehâdetini Hz. Peygamber'in saçının (zülf-i Ahmed) bir kılına bağlaması, vahdet-i vücûd düşüncesindeki "Hakikat-i Muhammediyye" nazariyesiyle ilişkilendirilebilir. Klasik Türk şiirinde Hallâc-ı Mansûr, aşk yolunda canını feda eden âşığın prototipi olarak sıklıkla anılmakta ve "ene'l-Hakk" sözü ilâhî aşkın en yüksek tezahürü olarak görülmektedir.

Tarihî kaynaklara göre Hallâc-ı Mansûr, fikirleri ve sözleri nedeniyle dönemin siyasî ve dinî otoriteleri tarafından zındıklık ve küfürle itham edilmiş, 26 Mart 922 tarihinde Bağdat'ta idam edilmiştir. İdamından önce işkence görmüş, elleri ve ayakları kesilmiş, daha sonra darağacına asılmış ve yakılmıştır. Onun bu trajik sonu, sonraki dönemlerde pek çok sûfî tarafından şehitlik mertebesinin en yüksek derecesi olarak görülmüştür.

3.18.3. İbrâhîm bin Edhem

İbrâhîm bin Edhem (ö. 161/778), hicrî ikinci asırda yaşamış, gördüğü bir rüya yahut mânevî bir ikaz üzerine saltanatını, tacını ve tahtını terk ederek evliyâ zümresine dâhil olmuş, kerâmet ve menkıbeleri ile İslâm tasavvuf tarihinde müstesnâ bir yer edinmiş, zühd hareketinin önde gelen temsilcilerinden biridir. Belh şehrinin hükümdarı veya şehzadesi iken dünyevî saltanatı bırakıp mânevî saltanata yönelişi, tasavvuf geleneğinde "terk-i saltanat" ve "fenâ fi'llâh" mefhumlarının sembolü hâline gelmiştir (Tökel, 2000, s. 405-409).

İbrâhîm bin Edhem'in tasavvufî düşüncesinin temelinde "zühd" ve "fakr" kavramları yer almaktadır. O, dünyevî zevk ve bağlardan tamamen sıyrılarak Allah'a tam bir teslimiyet içinde yaşamayı öğütlemiştir. Onun zühdü, pasif bir inzivâdan ziyade, aktif bir şekilde çalışarak helâl lokma kazanma ve topluma hizmet etme şeklinde tezahür etmiştir.

Nasîhat-nâme'de bir yerde adı zikredilen İbrâhîm bin Edhem, aşk uğruna tahtı ile tacını terk etmesi yönüyle ele alınmıştır. Beyitte aşkın bütün tahtlardan ve taçlardan daha

değerli ve önemli oluşu vurgulanmaktadır. Bu düşünce, tasavvufî literatürde "aşk-ı ilâhî"nin insanı mâsivâdan (Allah'tan gayri her şeyden) uzaklaştırarak Hakk'a yaklaştıran en güçlü vasıta olduğu inancıyla örtüşmektedir:

Taht ile tâcın itdi terk İbrâhim Edhem 'aşkına

Yâ Rab ne hâletdür bu 'aşk bir zerresi bin tag ola (5843)

Bu beyitte şair, İbrâhîm bin Edhem'in dünyevî saltanatı terk etmesini ilâhî aşkın kudretine bir delil olarak sunmakta ve aşkın en küçük zerresinin bile "bin dağ" kadar büyük ve ağır olduğunu ifade etmektedir. Bu ifade, tasavvufî düşüncede "aşk"ın insanı dönüştürücü ve yüceltici gücüne işaret etmektedir. İbrâhîm bin Edhem'in hikâyesi, dünyevî arzuların ve bağların terk edilmesi (terk-i dünyâ) ve ilâhî sevgiye yönelme (teveccüh-i Hakk) yolunda bir örnek olarak sunulmaktadır.

Tarihî kaynaklara göre İbrâhîm bin Edhem, uzun yıllar Şam ve civarında yaşamış, geçimini çobanlık, ırgatlık, bağcılık, değirmencilik gibi işlerle sağlamıştır. Rivayet edildiğine göre 161/778 yılında bir deniz seferi sırasında vefat etmiş ve Sûr veya Şam'da defnedilmiştir.

3.18.4. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), hicrî yedinci asırda yaşamış, Mevleviyye tarikatının pîri, âlim, mutasavvıf ve şair olarak İslâm düşünce tarihinde müstesnâ bir yer edinmiştir. Temel düşüncesi insana ve onun sahip olduğu hoşgörüyü (vüs'at-i meşreb) dayanan Mevlânâ'nın fikirleri, klasik Türk şiirini ve tasavvuf düşüncesini derinden etkilemiştir. En meşhur eseri olan Mesnevî-i Ma'nevî, tasavvufî hikâyeleri ve derin metafizik düşünceleri ile İslâm irfan geleneğinde "Kur'ân-ı Kerim'in özü" (Mağz-ı Kur'ân) kabul edilmiştir.

Mevlânâ, bilginin (ma'rifet) ancak insanın kendisini ve yüce Allah'ı tanımaya vesile olduğunda hakikî değer kazanacağını ve insanın mânevî mertebesini yükselteceğini savunmuştur. Hz. Peygamber'e olan derin muhabbeti ve bağlılığı, "Ben Muhammed Mustafa'nın ayağının tozuyum" sözlerinde tecessüm etmektedir (Yıldırım, 2023, s. 6).

Klasik Türk şiirinde nefsi terbiye etme mücadelesinde (mücâhede) Mevlânâ, en önde gelen şahsiyetlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun Dîvân-ı Kebîr'inde bazen "Şems" bazen de "Hâmûş" mahlasını kullanması, hayatında dönüm noktası olan Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasının derin tesirini göstermektedir. Şems ile yaşadığı mânevî

dostluk (uhuvvet), Mevlânâ'da gerçek mistik ruhun (cezbe) tekâmülüne vesile olmuş ve onu "aşk âteşi"nin (nâr-ı aşk) yanıp tutuştuğu bir "pervâne"ye dönüştürmüştür (Mengi, 2015, s. 51).

Kâdirî Muhyiddîn, Nasîhat-nâme'sinde yolunun "Monlâ"ya yani Hz. Mevlânâ'ya uğradığını ifade etmiştir. Şair, tasavvuf yolunda (tarîkat) ilerlerken bu yolu daha önce kat etmiş olan Mevlânâ'yı takip ederek gittiğini belirtmektedir. Bu düşünce, sûfî gelenekte "ittibâ-ı pîrân" (yol öncülerini takip etme) ve "silsile-i tarîkat" (tarikât silsilesi) kavramlarıyla ifade edilen mânevî rehberliğin önemini vurgulamaktadır:

Cemâli mushafın tefsîr iderken gönlüm ol yârün

Yüzinden dört kitâb açdı yolum Monlâ'ya ugradı (4334)

Bu beyitte şair, sevgilinin cemâlinin bir Kur'ân (mushaf) gibi olduğunu ve gönlünün bu mushafı tefsir ederken sevgilinin yüzünden dört kitabın (kütüb-i erbaa: Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'ân) açıldığını ve yolunun Mevlânâ'ya uğradığını söylemektedir. Bu ifade, Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesindeki "vahdet-i edyân" (dinlerin birliği) ve "vahdet-i kütüb" (kitapların birliği) anlayışına bir telmih içermektedir. Ayrıca, şairin Mevlânâ'yı mânevî bir rehber olarak gördüğünü ve onun izinden gittiğini göstermektedir.

3.18.5. Bâyezîd-i Bistâmî

Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), hicrî üçüncü asırda yaşamış, tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İran'a bağlı Bistâm bölgesinde dünyaya geldiği için kaynaklarda "Bâyezîd-i Bistâmî" olarak anılmıştır. Asıl adı Ebû Yezîd Tayfur b. Îsâ b. Sürûşân olan Bâyezîd'in hayatı hakkında tarihî kaynaklar oldukça sınırlı bilgi sunmaktadır (Tulum, 2001, s. 317). Ancak menkıbevî kaynaklara göre dedesi Sürûşân, Zerdüşî dinine mensup bir Mecûsî iken Müslüman olmuş, babası Îsâ ise zâhid bir şahsiyet olarak bilinmektedir.

Bâyezîd'in tasavvufî düşüncesinin merkezinde "fenâ fi'llâh" ve "bekâ bi'llâh" kavramları yer almaktadır. O, kulun benliğinden tamamen sıyrılarak (fenâ) ilâhî varlıkta bekâ bulmasını tasavvufî yolculuğun nihai hedefi olarak görmüştür. Onun sözlerinden derlenen "Kitâbü'n-Nûr" adlı eserde, tevhid, marifet, fenâ, velâyet ve hakikat gibi tasavvufî kavramlar üzerine derin düşünceleri bulunmaktadır.

Nasîhat-nâme'de aşağıdaki ilk beyitte Bâyezîd-i Bistâmî'nin halktan medet uman insanları irşad edemeyeceğinden bahsedilmiştir. Bir kişi kendi geçimini temin etmeyip de başka

birinin vasıtasıyla geçimini sağlayıp halktan yardım bekliyorsa bin tane Bâyezîd-i Bistâmî de olsa onu irşad edemez. Bu düşünce, tasavvufta "tevekkül" ve "istiğnâ" kavramlarıyla ilişkili olup, sûfinin maddî ve mânevî olarak halka değil, yalnızca Hakk'a dayanması gerektiği anlayışını yansıtmaktadır.

İkinci beyitte sûfilere bir mesaj verilmektedir. Sûfî, şeyh olsa, tüm cihan onun müridi de olsa, Bâyezîd-i Bistâmî'nin mertebesine ulaşabilmesi için çok fedakârlık yapması gerekmektedir. Bu düşünce, tasavvufta "mücâhede" ve "riyâzet" kavramlarıyla ifade edilen nefis terbiyesinin zorluğuna ve tasavvufî yolculuğun (seyr ü sülûk) meşakkatli bir süreç olduğuna işaret etmektedir:

Halk eline baksa bir sûfî mürid

Anı irşâd idemez bin Bâyezîd (3194)

Sûfî şeyh olsan cihân olsa mürid

Çok ziyânun assından ol Bâyezîd (3203)

Bu beyitlerde şair, Bâyezîd-i Bistâmî'yi tasavvuf yolunun erişilmesi güç bir zirvesi olarak göstermekte ve onun mânevî makamına ulaşmanın zorluğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, klasik Türk şiirinde sıklıkla karşılaşılan "kemâl-i insânî" ve "mertebe-i velâyet" kavramlarıyla örtüşmektedir.

3.18.6. Hacı Bektâş-ı Velî

Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Anadolu'nun İslâmlaşmasında ve Türk tasavvuf geleneğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış, Bektaşîyye tarikatının pîri olarak kabul edilen büyük bir velîdir. Asıl adının Muhammed (Mehmet) olduğu rivayet edilen Hacı Bektâş-ı Velî, Horasan'ın Nişâbur kentinde dünyaya gelmiştir. "Bektâş" isminin kendisine mahlâs olarak verildiği tahmin edilmektedir. Doğum ve vefat tarihleri hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, farklı kaynaklar doğum ve vefat tarihini (1248-1337) veya (1209-1271) olarak kaydetmişlerdir (Sezgin, 2012, s. 53-55).

Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufî düşüncesinin özünde insan sevgisi, hoşgörü (müsamaha), kardeşlik (uhuvvet) ve barış (sulh) kavramları yer almaktadır. Ona atfedilen "İncinsen de incitme", "Eline, diline, beline sahip ol" ve "Bir olalım, iri olalım, diri olalım" gibi vecizeler, onun insanî değerlere verdiği önemi göstermektedir. Makâlât adlı eserinde tasavvufî görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan Hacı Bektâş-ı Velî, şeriat, tarikat,

marifet ve hakikat kapılarından oluşan dört kapı ve her kapıya ait on makamdan bahsetmektedir.

Kâdirî Muhyiddîn, Nasihat-nâme'de Hacı Bektâş-ı Velî gibi olmak istediğini dile getirmiştir. Beyitte, Hacı Bektâş-ı Velî gibi tasavvuf yolunda yürümek gerektiği mesajı verilmektedir. Bu ifade, şairin Hacı Bektâş-ı Velî'yi tasavvuf yolunda örnek aldığını ve onun mânevî mirasına bağlılığını göstermektedir:

Âl-i 'Osmâna nazar itmek diler

Hacı Bekdâş-ı Velî olmak diler (3645)

Bu beyitte şair, bir yandan Osmanlı hânedanına (Âl-i Osmân) bağlılığını ifade ederken, diğer yandan Hacı Bektâş-ı Velî gibi bir velî olmak istediğini belirtmektedir. Bu düşünce, Osmanlı toplumunda tasavvufî geleneğin ve tarikat yapılanmasının hem siyasî hem de sosyal dokuda ne derece etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca şairin, Hacı Bektâş-ı Velî'yi tasavvuf yolunda bir ideal şahsiyet olarak görmesi, onun Anadolu'daki mânevî otoritesinin yaygınlığına işaret etmektedir.

4. SONUÇ

Bu tez çalışması, Kâdirî Muhyiddîn'in manzum Nasîhat-nâme'sinin dinî ve tasavvufî açıdan tahlilini ihtiva etmektedir. XVII. asırda yaşadığı bilinen ve Kâdirî tarikatı müntesibi olan şair, devrin padişahı Sultan IV. Murâd'a nasihatler ihtiva eden manzum bir eser kaleme almıştır. Nitekim şairin mahlasından ve şiirlerindeki muhtelif beyitlerden hareketle Kâdirîlik'e mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn'in tahsil ve terbiyesi hakkında kaynaklar sessiz kalmakla beraber, şiirlerinde kullandığı Arapça-Farsça terkipler ve ilmî ıstılahlar, kendisinin medrese eğitimi aldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, şairin bazı beyitlerinde kendisini "ümmî" olarak tavsif etmesi, klasik Türk edebiyatı geleneğinde görülen tevazu üslubunun bir tezahürü yahut tasavvufî manada "ilm-i ledün" sahibi olduğunu ima eden bir ifade olarak anlaşılabilir.

Sultan IV. Murâd (salt. 1623-1640) devrinde hayatta olduğu anlaşılan Kâdirî, Nasîhat-nâme'siyle sultanı irşâda yakın bir yaklaşım sergilemektedir. Şair, nasihatlerinin ve sultana takdim ettiği kasidelerinin makbule şayan olması halinde, padişahın ömrünün uzun olacağına dair temennilerini dile getirmektedir. İncelemelerimiz neticesinde şaire dair söyleyebileceklerimiz şu şekildedir:

- Kâdirî Muhyiddîn, XVII. asrın ortalarında yaşadığı tahmin edilen mutasavvıf bir şair olup Kâdiriyye tarikatının prensiplerine bağlı kaldığı, eserinde açıkça görülmektedir.
- Şiirlerinde zaman zaman sanatlı bir üslup kullanmakla birlikte, ekseriyetle halka hitap eden ve telkin gücü yüksek bir dil tercih ettiği görülmektedir. Bu üslup tercihi, nasihatnâme türünün didaktik gayesine de uygun düşmektedir.
- Sultan IV. Murâd'a ve devlet erkânına takdim ettiği pendnâme hüviyetindeki manzumeleri, şairin ilmî dirayetini ve irfanî derinliğini müşahade etmemize imkân tanımaktadır.
- Arapça ve Farsça'ya olan vukûfiyeti, eserinde tamamen Farsça olarak kaleme aldığı beyitlerden ve muhtelif İslamî ıstılahları yerli yerinde kullanmasından anlaşılmaktadır.
- Eser üzerinde yapılan incelemeler neticesinde, 52 farklı âyet-i kerîmeden iktibas yapıldığı ve 8 hadîs-i şerîfin muhtevasından istifade edildiği tespit edilmiştir. Bu durum, şairin dinî ilimlere vâkıf olduğunu göstermektedir.

- Şair, klasik Türk şiirinin müşterek mazmunlarından olan aşk, gönül, firkat ve vuslat gibi temalara eserinde nispeten az yer vermiş; daha ziyade nasihat-âmez ve hikemî bir üslûbu benimsemiştir.

Nasihat-nâme'de yer alan dinî muhteva tahliline dair bölümde, Esmâ-i Hüsnâ'nın ve ilâhî sıfatların tezahürlerini içeren beyitler tespit edilmiş; bu isim ve sıfatların manaları izah edilerek, eserdeki yerlerine işaret edilmiştir. Melâike-i kirâm, enbiyâ-i izâm, kütüb-i semâviyye, hulefâ-i râşidîn ve sair dinî unsurlar tespit edilerek bu kavramların geçtiği beyitler gösterilmiştir.

Eserdeki âyât-ı kerîme ve hâdîs-i şerîf iktibasları tespit edilmiş; bu iktibasların işaret ettiği anlamlar ilgili beyitlerle desteklenerek verilmiştir. Tasavvufî kavramlar bahsinde ise, Nasihat-nâme'de temas edilen ıstılahlar etraflıca incelenmiştir. Eserde, tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan aşk-âşık, abdal-kalender, derviş-şeyh, mürîd-sâlik, hırka-destâr, tekke-dergâh gibi mefhumların, şair tarafından işlendiği görülmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Kâdirî Muhyiddîn'in, Nasihat-nâme'sinde beşerî unsurların, ilâhî aşkı ve diğer tasavvufî unsurları tasvir ve telkin noktasında maharetle kullanıldığı görülmektedir. Eserde, hikemî bir söyleyişin yanı sıra, yer yer seyr ü sülûk mertebelerini kateden bir sâlikin tecrübelerine dair imaların varlığı hissedilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbasoğulları, G. (2013). *Leyla Hanım Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Açısından Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Adam, B. (2012). Tevrat. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 40-45). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2009). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (2013). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 2*. İnkılâb Yayınları.
- Aktaş, E. (2016). *Kerim Kur'an Türkçe çeviri* (4. bs). Dumat Ofset Yayınları.
- Algül, H. (1997). Hamza. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 500-502). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Altuntaş, H., ve Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim meâli* (12. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Arı, A. (2003). *Şeyh Galib divanında aşk*. Fakülte Kitabevi.
- Arzı, S. (2018). *On Altıncı Yüzyıl Divan Şiirinde Ulû'l-Azm Peygamberler* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, S. (1992). *İslâm tasavvufu*. Yeni Ufuklar Yayınevi.
- Aycan, İ. (2004). Mervân I. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 225-227). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2013). Yahya. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 43, ss. 232-234). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birişik, A. (2002). Kur'an. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 383-388). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Boyacıoğlu, R. (2001). Hz. Muhammed'in vahiy öncesi dönemi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 5-22.

- Bozkurt, N. (2020). Minber. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 103-106). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cebeci, L. (2001). İsrâfîl. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 180-181). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceviz, Z. (2023). *Sivaslı Gulâmi Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceyhan, S. (2011). Tecellî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 241-243). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceylan, Ö. (2000). *Tasavvufî şiir şerhleri*. Kitabevi Yay.
- Cilacı, O. (1994). Dua. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 9, ss. 530-535). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cora, M. (2013). Kur'an'a göre "heva" kavramı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 55-89.
- Çavuşoğlu, M. (2017). *Necâtî Bey divanı'nın tahlili*. Kitabevi Yay.
- Çelebi, İ. (1998). Hızır. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 406-409). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İ. (2010). Şeytan. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 39, ss. 99-101). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat* (30. bs). Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2013). *Örneklerle Türk şiir bilgisi* (10. bs). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Düzcan, N. (2006). *Muhibbî Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Açısından Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Elik, M. (2015). *Nâilî Divanı'nda Dinî Muhteva* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Erbaş, A. (2012). Tuba. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 316-317). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eroğlu, E. (2020). *Fennî Divanı'nın Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erol, T. (2009). Klasik Türk şiirinde derviş tipi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(17), 349-374.
- Ertürk, M. (1997). Havz-ı Kevser. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 546-549). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (1994). Ebû Bekir. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 101-108). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (2007). Ömer. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 44-51). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (2020). Muhammed. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 406-421). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fırlı, E. R. (1998). Hüseyin. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 18, ss. 518-521). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Şeyh Galib, hayatı, sanatı, şiirleri*. Varlık Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2004). *Mü'minlerin emiri hazret-i Ali*. Derin Yayınları.
- Güç, A. (1991). İncil. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (C. 6). Şamil Yayınları.
- Güftâ, H. (2004). *Divan şiirinde ilim*. Akçağ Yayınları.
- Güleç, İ. (2018). Hz. Peygamber'in Müslüman olmayan şairlere karşı tutumu. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(20), 245-268. <https://doi.org/10.15247/dev.2466>
- Gündüz, E. (2018). *Abdünnafi İffet Efendi ve Divanı* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

- Gürkan, S. L. (2013). Zebûr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 44, ss. 171-173). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güven, H. F. (1988). *Hayretî Divanı'nda Kozmik Âlem ve Zaman* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Harman, Ö. F. (1996). Hac. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 14, ss. 386-389). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1997). Havva. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 542-545). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2003). Lokman. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 27, ss. 206-208). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2004). Meryem. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 236-242). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2013). Yakûb. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 43, ss. 276-277). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hucvirî. (1996). *Keşfü'l-mahcûb* (S. Uludağ, Ed.). Dergah Yay.
- İz, M. (2001). *Tasavvuf* (M. E. Düzdağ, Ed.). Kitabevi Yay.
- Kandemir, M. Y. (1991). Bal. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 552-553). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kapar, M. A. (1994a). Ebû Cehil. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 117-118). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kapar, M. A. (1994b). Ebû Leheb. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 178-179). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kara, M. (2002). *Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri*. Dergah Yay.
- Karadaş, C. (2009). Sevap. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 581-582). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Kavaklı, Ş. (2006). *Şeyh Galib Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, R. (2006). *Feyzî Divanı'nda Din ve Tasavvuf* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kazıcı, Z. (1973). İslâm, günah ve tevbe. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 3(33), 9.
- Keleş, R. (2021). *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları* (2. bs). Kitabevi Yayınları.
- Kılavuz, A. S. (1991). Azrâil. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 350-351). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köksal, M. A. (2013). Peygamberler Tarihi. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (18. bs, C. 1, s. 61). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kufacı, O. (2006). *Adni Divanı ve Adni Divanında Benzetmeler* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kufacı, O. (2016). *Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum Eserler Bölümü 543 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuası (İnceleme-Metin)* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurnaz, C. (2012). *Hayâlî bey divanı'nın tahlili*. Kurgan Edebiyat Yay.
- Kuşeyrî, A. (1999). *Kuşeyrî risalesi* (S. Uludağ, Ed.). Dergah Yay.
- Kübra, N. (1996). *Tasavvufî hayat* (M. Kara, Ed.). Dergah Yay.
- Levend, A. S. (1984). *Divan edebiyatı*. Enderun Yay.
- Mengi, M. (2015). *Eski Türk edebiyatı tarihi* (21. bs). Akçağ Yayınları.
- Muhammed, İ. E. İ. (1976). *Şemail-i şerife- I*. Hilal Yay.
- Onay, A. T. (1993). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. T.D.V. Yay.
- Oruç, M. (2004). *Peygamberler tarihi ansiklopedisi-I*. Kapı Yay.
- Öksüzöğlü, M. (2019). *Tecellî Divanı'nda Dinî ve Tasavvufî Muhteva* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Önlüer, S. (2011). *Ehl-i beyt imamları*. Semerkand Basım Yayınları.
- Öz, M. (1992). Burak. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 6, s. 417). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, C. (2021). Bir şiir şerhi: Yunus'un dünyasında derviş kimliği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 10(2), 563-577.
- Özervarlı, M. S. (2001). Kadir Gecesi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 125-127). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özköse, K. (2014). *Tasavvuf el kitabı*. Grafiker Yay.
- Öztürk Doğan, A. (2022). Klasik Türk edebiyatında metin şerhi, metin tahlili, metin tenkidi ve uygulamalı bir örneği. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9, 307-324.
<https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1188500>
- Pala, İ. (2004). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü* (20. bs). Kapı Yayınları.
- Parlatır, İ. (1998). *Türkçe sözlük* (9. bs). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pekolcay, N., ve Eraydın, S. (1975). *İslâmî Türk edebiyatı*. İrfan Yayınevi.
- Saba, Z. (2018). *16. Yüzyıl Türkçe Divanlarında Ayetler* [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sami, Ş. (2015). *Kamus-ı Türki*. Yeditepe Yayınları.
- Sarı, M. (1986). *Hayretî Dîvân'ında Maddî Kültür Unsurları* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sefercioglu, N. (2001). *Nevi divanı'nın tahlili*. Akçağ Yay.
- Sezgin, A. (2012). *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*. Akçağ Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (1999). İbadet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 233-235). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (2000). İman. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 22, ss. 212-214). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Sinanoğlu, M. (2001). İslam. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 1-2). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (2002). Küfür. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 533-536). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sona, F. (2013). Abdullah Salahi'nin Hazreti Hasan ve Hüseyin'i övgüsü: Hilye-i Hasaneyn. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 66, 77-104.
- Sona, F. (2017). Klasik Türk şiirinde İlyas Peygamber. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 50-63.
- Sona, F. (2018). 18. Yüzyıl divanlarında fetihler ve zaferler. Sonçağ Yay.
- Soysaldı, İ. (2014). Hacı Muharrem Hilmi efendi divanında tevbe kavramı hakkındaki görüşler. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 25-40.
- Sunar, C. (1966). Tasavvuf ve Kur'an. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1-4), 53-66.
- Şahin, D. K. (2022). Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın Gencü'l-Esrâr'ındaki cennet tasviri. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26(1), 341-363. <https://doi.org/10.18505/cuid.1057306>
- Şahin, M. E. (2024). Hayâlî bey divanı'nda peygamberler. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 10(22), 239-256. <https://doi.org/10.59304/ijhe.1569500>
- Şahin, M. S. (1993). Cennet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 374-376). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tarlan, A. N. (2021). *Şeyhî divanı'nı tetkik*. Akçağ Yay.
- Tatçı, M. (1986). *Hayreti Divanı'nda Din ve Tasavvuf* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tolasa, H. (1973). *Ahmed Paşa'nın şiir dünyası*. Sevinç Yayınevi.
- Topaloğlu, B. (1989). Allah. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 471-498). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Topaloğlu, B. (1991). Amine. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 63-64). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1993a). Cebbar. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 181-182). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1993b). Cehennem. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 227-233). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topbaş, O. N. (2017). *Nebiler silsilesi- III*. Erkam Yayınları.
- Toprak, S. (2006). Münker ve Nekir. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 14-15). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tökel, D. A. (2000). *Divan şiirinde mitolojik unsurlar, şahıslar mitolojisi*. Akçağ Yayınları.
- Tuğluk, İ. H. (t.y.). *Kâdirî Muhyiddîn*.
- Tuğluk, M. E. (2018). *17. Yüzyıla Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)* [Doktora Tezi]. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tulum. (2001). *Tazarru'nâme*. MEB Yayınları.
- Tümer, G. (1988). Âhir zaman. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 542-543). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. (t.y.). <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, S. (1988). Abdulkâdir-i Geylânî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 234-239). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). Aşk. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 11-17). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.
- Uzunpostalcı, M. (1994). Ebu Hanife. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 143-144). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Yakıt Gürel, R. (2015). *On Beşinci Yüzyıl Divanlarında Ulû'l-Azm Peygamberler* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yalçın, E. (2019). Mesnevî'ye göre insân-ı kâmilin kalbî vasıfları. *Bitlis İslamiyat Dergisi*, 1(1), 1-23.
- Yar, H. (2014). *Halil Nuri Bey Divanı'nda Dinî Edebî Muhteva* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, S. S. (2020). Mirac. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 132-135). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Bezm-i Elest. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 6, s. 108). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yazıcı, S. (2003). *Temel dini bilgiler*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yazıcıoğlu, A. B. (2016). *Envârü'l-âşıkîn (Hak âşıklarının nurları)*. Semerkand Yayınları.
- Yıldırım, A. (2018). “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” hadis-i kutsîsinin klasik şiire yansımaları. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 154-168.
- Yıldırım, H. (2023). *Mevlâna Celaleddin Rumi'de Bilgi Problemi* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, Y. (2004). *Dinî ve Tasavvufî Yönden Nâbî Divanı'nın Tahlili (Gazeller Bölümü)* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, H. K. (2002). *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. Ensar Yayınevi.
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda islamî kaynaklı sözler (ansiklopedik sözlük)* (35. bs). Enderun Yayınları.
- Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde ayet ve hadisler (ansiklopedik sözlük)*. Kesit Yayınları.
- Yitik, A. İ. (2007). Oruç. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 33, ss. 414-416). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Zavotçu, G. (2013). *Klasik Türk edebiyatı sözlüğü (kişiler-hayvanlar-bitkiler-tabiat güçleri kişileştirilmiş varlık ve kavramlar)*. Kesit Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Melih Emre Şahin

Yabancı Dili : İngilizce

Eğitim Durumu

Lise : Sarıkaya Anadolu Lisesi, 2014

Lisans : Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2018

Mesleki Deneyim

İş Yeri : Çankırı 15 Temmuz Şehitler Anadolu Lisesi, 2018

Yayın Listesi

Şahin, M. E. (2024a). 18. Yüzyıl divanlarında fetihler ve zaferler. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi (Journal Of Academic Literature)*.

<https://doi.org/10.28981/hikmet.1570401>

Şahin, M. E. (2024b). Hayâlî bey divanı'nda peygamberler. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 10(22), 239-256. <https://doi.org/10.59304/ijhe.1569500>

