

SOPHIADAN HİKMETE

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE HİKMET

Ekim Ortaç ULUDÜZ



SOPHIADAN HİKMETE

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE HİKMET

Ekim Ortaç ULUDÜZ

ISBN: 978-625-8674-34-7

PA Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

PA Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Tasarım&Kapak: Himmet AKSOY

Matbaa: Meydan / 99 Baskı

Sertifika No: 76711

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığında alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Şubat 2026



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	vii
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
Amaç	1
Problem	2
Kapsam.....	2
Yöntem	3
Literatür	3
KAVRAMSAL OLARAK HİKMET	7
1.1. Felsefe ve Hikmet.....	11
1.1.1. Philosophia Perennis (Ezelî Hikmet).....	28
1.1.1.1. Hikmetü'l-Hâlîde.....	31
1.1.1.2. Hikmetü'l-İşrâk	40
1.1.1.3. Aşkın Hikmet (el-Hikmetü'l-Müte'âliye).....	45
1.1.2. Osmanlı Düşünce Hayatında Felsefe Manasıyla Hikmet	53
1.2. Kur'an ve Hikmet.....	63
1.2.1. Hikmet Kavramının Geçtiği Ayetler ve Yorumları	67
1.2.2. Klasik Türk Şiiri'nde Kur'an'a Dayalı Hikmet Anlayışı	78
1.3. Tasavvuf ve Hikmet	89
1.3.1. Tasavvufî Şiir ve Hikmet.....	104
HİKEMİYAT GELENEĞİ.....	109
2.1. Hikemiyat Metinlerinin Kaynakları.....	111
2.1.1. Nevâdirü'l-Felâsife (Âdâbü'l-Felâsife)	115
2.1.2. Müntehâbu Sıvânî'l-Hikme	116
2.1.3. el-Kelimü'r-Ruhâniyye fi hikemi'l-Yûnâniyye.....	117
2.1.4. Muhtarü'l-Hikem.....	118
2.1.5. Nüzhetü'l-Ervâh	120

2.2. Farsça İlk Hikemiyat Metinleri	121
2.3. Hikemiyat Eserlerinin Muhtevası.....	130
2.4. Geçiş Dönemi Eserlerinin Hikemiyat Bağlamında Değerlendirilmesi	132
2.4.1. Kutadgu Bilig	132
2.4.2. Atabetü'l-Hakâyık	137
2.4.3. Dîvân-ı Hikmet.....	143
2.4.4. Değerlendirme	147
2.5. Arap, Fars ve Türk Hikemiyat Şairlerinin Şiire Bakışı	148
2.6. Kalıp İfadeler.....	162
2.6.1. Çokluk Birinci Şahıs ve Yiğitçe Söyleyiş	164
2.6.2. Âkıl/Merd İsen.....	167
2.6.3. Emir Kipleri.....	170
2.6.3.1. Ko(y)/Ko(y)ma	171
2.6.3.2. Bak/Gör/Seyret	173
2.6.3.3. Geç-	179
2.7. Toplumsal ve Siyasi Eleştiri.....	181
KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE HİKMET	197
3.1. Varlık.....	208
3.1.1. Yaratıcının Hikmeti	209
3.1.2. Evrenin Yaradılışı / Gaye ve Nizam Delili.....	211
3.1.3. İnsanın Yaradılışındaki Hikmet.....	217
3.1.4. Şairin Dünya Algısı	221
3.1.4.1. Dünyaya İtibar Etmemek.....	226
3.1.4.2. Fanilik ve Ölüm.....	232
3.1.4.3. Rahatlık İstemek	239
3.2. Zaman.....	241
3.2.1. Zamandan Şikâyet	242
3.2.2. Zamana/Yerine Göre Konuşmak/Davranmak	245
3.2.3. Zamanın Kıymetini Bilmek	248
3.3. Bilgi ve İlim.....	249

3.4. İnsan ve Toplum	259
3.4.1. Tevazu	263
3.4.2. Büyüklenme/Kibir	266
3.4.3. Cehalet.....	270
3.4.4. Yaradılışı Düzgün Kimse	274
3.4.5. Yaradılışı Bozuk Kimse	276
3.4.6. Para/Hasislik/Alışveriş	278
3.4.7. Gösteriş.....	283
3.4.8. İki Yüzlülük/Riya	285
3.4.9. Sabır.....	288
3.4.10. Edep.....	293
3.4.11. Hırs ve Açgözlülük.....	298
3.4.12. Kanaat.....	302
3.4.13. Baş Eğmemek/Minnet Etmemek	307
3.4.14. Dostluk/Düşmanlık.....	311
3.4.15. “Âlem Nevbetledir”	315
3.4.16. Konuşma Adabı	318
SON SÖZ	325
KAYNAKLAR.....	329

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
G.	: Gazel
Hay.	: Hayriyye
haz.	: Hazırlayan
İsk.	: İskendernâme
İst. Şeh.	: İstanbul Şehrengîzi
K.	: Kaside
Kı.	: Kıta
MC.	: Mecma‘u’n-Nezâ‘ir
Muk.	: Mukatta
Müf.	: Müfredât
Mün.	: Münacat
PBM.	: Pervane Bey Mecmuası
Ris.	: Risâletü’n-nushiyye
s.	: sayfa
T.	: Tuyuğ
TB.	: Tercî-i Bend
TEB.	: Terkîb-i Bend
ter.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
MH	: Muhtârü’l-hikem
NE	: Nüzhetü’l-ervâh
MSH	: Müntehâbu Sıvâni’l-Hikme
R.	: Rubaî
Mu.	: Musammatlar
yty.	: Yayın tarihi yok

ÖN SÖZ

*İtsün vücûdı nüshasın evvel mütâla'a
Esrâr-ı hikmete taleb-i ittibâ iden
(Nâbi)*

Hikmetin yüzyıllardır farklı medeniyetler içinde teorik ve pratik ideallere yönelik bir bilinç ile devam eden ve felsefe, teoloji, edebiyat gibi birçok farklı disiplin içinde kazandığı anlam katmanlarıyla çeşitlenen semantik bağlamı, onun bugüne kadar sınırlarının tam anlamıyla çizilememiş bir kavram olmasının nedenlerindedir. İnsanın varlık algısı, bir milletin kültürel ve tarihsel miras aktarımını sağlayan unsurlar arasında tabii olarak en etkin biçimde edebiyatla gerçekleşir. Bilgelik, ideal ve lirizm peşinde olan divan şairleri; varlık, evren ve yaratıcı karşısındaki ontolojik sorunlarını hikmet bilinci ve sanat anlayışlarıyla mezcederek icra etmişlerdir.

Hazırlanan çalışmanın ana gayesi sözü edilen bilincin kapsamını, niteliklerini ve Klasik Türk Şiiri üzerindeki etkilerini belirlemektir. Bu bağlamda hikmet kavramı klasik şiirin başlangıcından sonuna değin her dönemden alınan şiir seçkileriyle birlikte değerlendirilmiştir. Bu seçkilerde özellikle hikmetin gnomolojik mahiyetine odaklanılarak hikmet şiirinin çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim çoğunlukla hikemî üslupla birlikte anılan hikmet şiiri, tasavvuf ve Sebki Hindî gibi müstakil bir söylem olmaktan ziyade Klasik Türk Şiiri tarihi boyunca izleri takip edilebilen kadim bir tematik vadi olarak varlığını sürdürmüştür.

Çalışmanın birinci bölümü hikmetin kavramsal inşasının sınırlarını çizmeyi amaçlar. Antik medeniyetlerle birlikte İslam kültürü içinde hikmetin nerede konumlandığı belirlenmeye çalışılan bu bölümde, Grek ve İslam filozoflarının hikmet tasavvurları değerlendirilmiş ve *phisophia perennis* düşüncesi etrafında hikmetin muhtelif eserler üzerinden ezeliyet problemi irdelenmiştir. Ayrıca kavramın türevleriyle beraber ayetlerde kazanmış olduğu anlamlar, belirlenen ana izlekler ışığında şiir örnekleriyle birlikte incelenmiştir.

Benzer bir metot tasavvuf ve hikmet ilişkisi bağlamında uygulanmıştır.

İkinci bölüm; ahlak, erdem ve ferdi doğrular odağında gelişen pratik ideallerin oluşturduğu hikemiyat literatürüne odaklanır. Eski medeniyetlerden bu yana takip edilebilen bu tarz eserlerin Arap ve Fars edebiyatlarındaki ilk örnekleri incelenmiş ve geçiş dönemi metinlerimiz bağlamında evrensel doğruların aktarıldığı bu eserlerle Klasik Türk Şiiri'nde benzer özellikler taşıyan şiirler hakkında analiz yapılmıştır. Ayrıca divanları hikmet nazarından irdelenen şairlerin poetikaları ve onların sosyal/siyasi olaylar karşısındaki tutumları bu bölümde yer alır.

Üçüncü bölümde hikmetin Klasik Türk Şiiri'ndeki seyri, seçilen şiir örneklerinden hareketle oluşturulan başlıklar altında mana ve muhteva bakımından incelenmiştir. Bu çalışma "Hikmet - Doğuşu, Gelişimi ve Klasik Türk Şiiri'ne Yansımaları" adlı doktora çalışmasının gözden geçirilmiş biçimidir.

GİRİŞ

Bilgelik veya erdem olarak tanımlanan hikmet; felsefe, teoloji, tasavvuf ve edebiyat alanlarında özellikli anlamlar kazanmış geniş kapsamlı bir kavramdır. Düşünce tarihi içinde ilk medeniyetlerden bu yana bireyin bilişsel faaliyetleri ve toplumun pratik alışkanlıkları, ontolojik bir hissiyat ile gelişen insan-evren-Tanrı ilişkisi ve doğrunun ne olduğu gibi birçok düşünsel aktivite hikmet kavramıyla ilişkilendirilebilir. Hikmetin Klasik Türk Şiiri üzerindeki etkileri ise çoğunlukla on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış bilgelik ve düşünce ağırlıklı bir şiir tarzı olan hikemî üslupla birlikte değerlendirilmektedir. Doğru yaşam pratiklerini esas alan hikemî şiir anlayışıyla birlikte şairlerin Türk kültürü, İslam medeniyeti ve tasavvuf ile gelişen varlık, dünya, zaman tasavvurları ve şairlerin bunlar karşısında gösterdikleri reaksiyonun şiire yansımalarını Türk edebiyatında hikmet anlayışından bağımsız olarak incelemek eksik ve hatalı bir bakış açısı olacaktır. Bu bakımdan hazırlanan çalışmanın Türk şiirinde hikmetin izlerini takip etme denemesi olduğunu belirtmek gerekir.

Amaç

Kavramsal araştırmaların ana gayelerinden biri ilgili kavramın yıllar içinde kazandığı anlamları tespit ve tayin ederek bütüncül bir değerlendirme sunmaktır. Bu çalışma, hikmetin zihinde bıraktığı çağrışımları ortaya koymak adına kavramsal bir analiz yapmayı hedeflemektedir. Bu sebeple kavramın çeşitli medeniyet ve kültür daireleri içinde kazandığı anlamlar ortaya konacaktır. Çalışmanın temel amacı ise başlangıcından on dokuzuncu yüzyıla kadar yaklaşık altı yüz yıllık bir zaman diliminde Türk şairlerinin hikmet anlayışlarının şiire yansımalarını araştırmaktır. Hikmetin şiirde hangi izleklerle yer aldığı, estetik zeminde şairlerin varlık algılarını nasıl şekillendirdiği ve bu kavramın edebî, kültürel, toplumsal olarak kapsayıcı bir değerlendirme ile Osmanlı şiiri üzerindeki etkilerini

analiz etmek temel hedefler arasındadır. Ayrıca Klasik Türk Şiiri tarihinde adı sıklıkla anılan majör şahsiyetlerin divanlarından hareketle hikmetin şiirde hangi kavramlarla birlikte yer aldığını tespit etmek ve beyitler üzerine yapılacak incelemeyle hikmet ve hikemî üslubun hangi başlıklar altında değerlendirilebileceğini ortaya koymak bu çalışmanın ana gayelerinden biridir.

Problem

On yedinci asır Osmanlı Devleti'nin siyasi, toplumsal ve edebî birçok yönden dönüşüme uğramaya başladığı bir zaman dilimidir. Savaşlarda alınan başarısız sonuçlarla birlikte ekonomik yönden zayıflayan imparatorluğun siyasi çöküş içerisine girmeye başlaması birtakım toplumsal çözümlere sebep olmuştur. Bu çözümlüş hareketleri ve bir yandan aynı asırda çoğunluğunu İranlı şairlerin oluşturduğu sebk-i Hindî tarzının etkili olmasıyla birlikte Türk şiirinde değişim rüzgârı esmeye başlamıştır. Bu asırdan sonra ortaya çıkan sebk-i Hindî, hikemî tarz ve mahallileşme hareketleri, Türk şiirinin klasik üslupla beraber dört ana üslup vadisini oluşturur. Divan şiirinin geleneğe bağlı retoriği ve icracısının hareket alanını tahdit eden kurallarla oluşturulmuş bir sanat anlayışı olması, bu dönem şiiri üzerine üslup çalışmalarının yapılmasını hayli zorlaştıran temel sebeplerdendir. Bu bakımdan divan şiiri üzerine yapılan üslup çalışmaları oldukça sınırlı kalmıştır. Hikemî tarz hakkında müstakil çalışmalar yapılmış olsa da tüm Osmanlı şiir dönemini kapsayacak biçimde bu şiir tarzının özünü oluşturan hikmet kavramı hakkında bütüncül bir değerlendirme yapılmamış olması bu kitabın temel problemini oluşturmaktadır.

Kapsam

Hikmet kavramı bu çalışmayla birlikte Klasik Türk Şiiri'nin kuruluş aşamalarından son dönemine kadar bütüncül bir bakış açısıyla incelenmiştir. Herhangi bir yüzyıl sınırlamasına gidilmeden her asırdan en az bir şair divanı incelemeye dâhil edilmiştir. Çalışmanın ana bölümünü oluşturan üçüncü bölümdeki şairler; Kadı Burhâneddin, Ahmedî, Şeyhî, Fuzûlî, Bâkî, Nâbî, Bosnalı Sâbit, Koca Râgıp Paşa, Antakyalı Münif ve Keçecizâde İzzet Molla, tezkire müellifleri ve edebiyat tarihçileri tarafından yetkinlikleri kabul edilmiş, sanat

telakkileri ile Türk şiirine yön veren majör şahsiyetlerdir. Bu isimler dışında sınırlı sayıda da olsa diğer şairlere yer verilmiştir. Bu hususta başka birçok divan şairinin rahatlıkla kapsama dâhil edilebileceğini hatırlatmak gerekir. Fakat incelenecek şair sayısını artırmanın yalnızca nicelik bakımından artışa sebep olacağı düşüncesiyle bu sayı sınırlı tutulmuştur. Anılan şairlerin Türkçe divanları kapsama dâhil edilmiştir. Seçkilerde çoğunlukla gazeller kullanılmış olup yer yer kaside, kıta, rubai ve diğer nazım şekilleriyle yazılmış şiirlere yer verilmiştir.

Yöntem

Divan şiirinde hikmet bilinci etrafında oluşan şiirlerin poetik özellikleri; metin analizi, edebi eleştiri ve karşılaştırmalı edebiyat yöntemleriyle incelenmiştir. Hikmet kavramıyla birlikte değerlendirilen şiir örnekleri, doğu medeniyetleri içinde yazılan hikemiyat metinleriyle tematik bakımından karşılaştırmaya tabi tutularak benzerlikleri ortaya konulmuştur. Belirlenen manzumelerde nesre çeviri, dil içi çeviri veya ayrıntılı şerh metotlarını kullanmak yerine bağlamla birlikte değerlendirme yoluna gidilmiştir. Nitekim bu çalışmanın amacı şiirleri hikmet düşüncesi bağlamında üslup, izlek ve dil yapıları bakımından analiz ederek hikemî şiirin sınırlarını belirlemeye çalışmaktır.

Örnek olarak kullanılan şiir alıntıları her beyitten sonra mahlas, nazım biçimi kısaltması, divandaki şiir numarası ve beyit sırası biçimiyle gösterilmiştir: (Nâbî, G. 28/6).

Literatür

Edebiyat tarihlerinde ve yapılan birçok akademik araştırmada Nâbî ve takipçisi şairlerle birlikte anılan hikemî şiir anlayışı genel itibarıyla on yedinci yüzyıl sonrası dönemde incelenmiştir. Antik Yunan çağlarından İslam medeniyetinin teşekkül evrelerine kadar düşünce tarihi içinde özellikli anlamlar kazanmış, Anadolu kültüründe özel bir noktada konumlanmış ve hikemî şiirin özünü oluşturan hikmet kavramına ise sözü edilen araştırmalarda sınırlı şekilde yer verilmiştir. Bu bağlamda literatürde var olan en kapsamlı araştırmalar Mine Mengi ve Hüseyin Yorulmaz'a aittir.

Mine Mengi'nin hazırlamış olduğu "Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî" (Mengi, 1991) isimli kitabın ilk bölümü Osmanlı toplumunun 17. yüzyıldaki görünüşü ve sosyolojik yapısının Nâbî şiirine etkilerini incelerken ikinci bölümde ise şairin edebi kişiliğinden söz edilir. Kitabın "Nâbî'nin Şiirinde Hikmet" başlıklı üçüncü bölümü, literatürde hikmet kavramını Nâbî'nin şiiri özelinde inceleyen ilk detaylı araştırmadır. Şairin *Hayrriye*'si ve *Dîvân*'ının örneklem olarak kullanıldığı araştırma, "Metafizik, Bilgi, Ahlak, Dünya Görüşü ve Hayat Anlayışı" başlıklarıyla tasnif edilmiştir.

Mengi'nin eseri dışında hikemî şiir hakkında hazırlanmış bir diğer kapsamlı araştırma, Hüseyin Yorulmaz'ın hazırladığı doktora tezidir. Tez olarak hazırlanan ve daha sonra "Dîvân Edebiyatında Nâbî Ekolü -Eski Şiirde Hikemiyat-" (Yorulmaz, 1996) başlığıyla kitaplaştırılan araştırmada Nâbî merkeze alınarak Klasik Türk Şiiri'nde hikemî şiir anlayışı incelenmiştir. Yorulmaz'ın kitabında örneklem olarak kullanılan şiirlerin çoğunluğu Nâbî'ye ait olsa da farklı şairlerin manzumelerine de yer verilmiştir. Bu araştırma Dil ve Sanat, İnsan ve Sosyal Hayat, Devlet ve Toplum, Din ve Tasavvuf, Adet ve Gelenekler olmak üzere beş bölüme ayrılmıştır. Hikmet kavramına ise kısaca değinilmiştir.

Ali Fuat Bilkan'ın kitap olarak hazırladığı "Nâbî – Hikmet, Şair, Tarih" (1998) başlıklı çalışmada Nâbî merkezli biyografik ve poetik bilgiler yer alır. Bilkan'ın ayrıca Nâbî'yi etraflıca incelediği "Şair Nâbî" (2012) başlıklı kitabını anmak gerekir.¹

Bu araştırmalar dışında hikemî üslubun genel özelliklerini tanıtan edebiyat tarihleri ve el kitapları içindeki sınırlı değerlendirmeler, müstakil olarak yazılmış kitap bölümleri ve bu tarzın özelliklerini tek şair özelinde inceleyen makaleler mevcuttur. Mengi, "Hikemî Şiir ve Nâbî" (Mengi, 2010) başlıklı yazısının ilk kısımlarında hikmet kavramından kısaca söz ederek hikemî şiirin özelliklerini Nâbî'nin şiirleriyle örneklendirir. Bilkan, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan Türk Edebiyatı Tarihi'nin

¹ Bu kısımda Nâbî ile ilgili tüm çalışmaları anmak yerine "hikmet" kavramının irdelendiği eserlere yer verilmiştir.

ikinci cildi (2006) içindeki “Hikemî Üslubun Temsilcileri” başlıklı yazısında bu şiir tarzından ve temsilcilerinden söz eder. Şener Demirel’in Klasik Türk Şiiri’nde görülen tüm üslup hareketlerini muhtasar biçimde değerlendirdiği “XVII. Yüzyıl Klasik Türk Şiiri’nin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup, Sebki Hindî, Hikemî Tarz, Mahallîleşme” (2009) başlıklı yazısı içinde hikmet kavramı ve hikemî şiir özelliklerinden özet biçimde bahsedilmiştir.

Tek bir şairin örneklem olarak kullanıldığı, hikmet ve hikemî şiir üzerine yapılmış araştırmalar şu şekildedir: Fuzûlî’de Hikmet (Yeniterzi, 1997), Harnâme’ye Hikmet Gözüyle Bakmak (Koçoğlu, 2017), Haşmet Dîvânı’nda Hikemî Tarzın İzleri (Kırbıyık, 2013), Bir Hikemî Tarz Şairi: Haşmet (Çolak, 2015), Koca Ragıp Paşa’nın Şiirlerinde Hikemî Tarz (Kesik, 2013), Nedîm’in Hikemî Yönü (Bahadır, 2014), Nâbî Mektebine Mensup Bir Şair Olarak Fitnat Hanım (Aslan, 2017), İbrâhim Râşid Dîvânı’nda Hikemî Üslup ve Sosyal Eleştiri (Özbay, 2016), Hikmet ve Hiciv Şairi Olarak Seyrânî (Umagan, 2002).

Klasik Türk Şiiri literatüründe bugüne kadar hikmet kavramı hakkında yapılmış kapsamlı bir çalışma olmaması, yapılan çalışmalarda birbirini tekrar eden bilgilerin yer alması, hikemî şiirin belli şairler etrafında değerlendirilmesi ve hikemî şiir anlayışının incelendiği birçok araştırmada hikmet kavramının etraflıca irdelenmemiş olması sebebiyle hazırladığımız tezin literatürdeki boşluğu doldurma amacı taşıdığını ifade etmek gerekmektedir.

KAVRAMSAL OLARAK HİKMET

Eski Yunan medeniyeti yazılı eserleriyle birlikte semitik dillere ait metinlerden bu yana takip edilebilen “hikmet” kavramı, yüzyıllar içinde farklı medeniyetlerde, özellikle felsefe, din ve edebiyat alanında kullanılmış geniş anlamlı bir kelimedir. Tarih boyunca filozoflar, felsefeciler, mutasavvıflar, kelamcılar, fakihler, müfessirler ve ilim adamları tarafından kelimenin kullanımına dair farklı tanımlamalar ve tasnifler yapılmıştır. Özellikle sekiz ve onuncu yüzyıllar arası Abbasi Dönemi’ndeki çeviri faaliyetleriyle beraber İslam medeniyetinin Antik Yunan felsefesi ile artan teması, kelimenin kullanım alanının genişlemesinde etkili olmuş ve hikmetin bu denli sahiplenilmiş bir kavram olması birtakım anlamsal sorunları beraberinde getirmiştir. Müfessirler hikmetin kullanım alanına ve cümle içinde kazandığı manaya göre onlarca farklı anlam verirken, mutasavvıflar ledün ilmi ve marifetle yakın anlamli ilişkiler kurmuş, filozoflar ise bilimler tasnifinde hikmeti ilim kavramıyla ilişkili olarak daha kapsayıcı bir anlamda kullanmışlardır.

Hikmet, farklı birçok mana ile ifade edilebilecek bir kavram olduğu gibi bir yandan da bir tür tefekkür sistemi ve yaşayış biçimine işaret etmektedir. İslamiyet öncesi dönemde farklı medeniyet dairelerinde idealize edilmiş bir bilgi türünün varlığından söz edilir. Sümerlerde daha çok dini bir niteliğe sahip olan kavramın anlam boyutunun Suriye ve Mısır’a kadar yayıldığı görülmektedir. Sümerlerin günlük hayatı belli sebep-sonuç ilişkisi içinde değerlendirip gündelik hayata dair normlar bulmaya çalıştıkları fakat başarılı olamadıkları belirtilmiştir. Daha sonra bu kavramı Yunanlılar sistemleştirmiştir. Çin’de ise Konfüçyüs’ün amaçlarından biri eskilerin hikmetini yorumlamak olmuş fakat Sümerlerin aksine burada hikmet dini bir hüviyet kazanmamıştır (Altıparmak 2003: 90-91). Bilgelik etrafında değerlendirilen hikmet, insana dair idealle birlikte yorumlanabilecek kavramlardan biridir. Hikmet ile ilişkili olarak İlkçağda felsefe, insanın dünyaya dair elde ettiği bütünsel bir bilgiyi

ifade ederken bu bilişsel alanın önceliği doğru olanı aramak ve ona ulaşmak olarak yorumlanmıştır. Yunan'da ideal dünya düzenine uygun aklı bir tecrübe ile fikirlerini aktaran filozoflarla (hakîmler) eş zamanlı veya daha önceden başlayarak Çin coğrafyasında Konfüçyus, Hindistan'ta Buda, İran'da Zerdüş benzer hayat görüşleriyle bilişsel ve pratik bir kültürün kuruluşuna öncülük etmişlerdir. İslam filozofları bu isimlerin peygambere yakın bir hayat tarzı ile yaşadıklarını ifade ederler. Yaşadıkları hayata peygamberlerle benzer bir şekilde halktan uzak, inziva ve tefekküre ayrılmış belli bir zamanı dilimi ile hazırlanmışlardır. Peygamberlerden farkları vahiy almamaları ve gaybdan haber vermemeleridir. Onların hikmet anlayışları, olması gerekeni ideal bir forma sokarak aklı bir düşünce sistematığı oluşturmaktı (Tan 2000: 86). Önal'a göre bu bireysel ve idealize edilmiş düşünce sistematığı Mısır, Hindistan, İran ve Çin gibi doğu medeniyetlerinde ahlak ve bilgi etrafında şekillenen entelektüel bir faaliyet alanı olarak gözükmektedir. Doğu hikmeti olarak adlandırılan bu faaliyet Mısırlı Hermes ile yazıya dökülmüş ve sonraki çağlarda Batı'ya aktarılmış bir kaynaktır. Bu yönüyle Hermes, hikmeti bütün dünyaya intikal ettiren filozofların piri olarak anılır. Genellikle bilgece söylenmiş sözler, nasihatler ve atasözleri olarak görülen gelenek, bir tür ahlaki değerler sistemini temsil etmektedir. İslam'ın özellikle yukarıda adı anılan coğrafyanın bir kısmına hâkim olmaya başlaması ile birlikte bu kolektif yapı, medeniyetler arası etkileşimin tabii bir sonucu olarak İslam düşüncesi ve Müslüman entelektüelleri arasında hızlıca yayılmıştır. Yunan filozoflara göre hikmet her şey hakkında bilgi sahibi olmak ve bilmek olarak algılandığından, onlar hikmeti Tanrı'ya has bir özellik olarak düşünmüşler ve hikmete sahip olmak yerine hikmeti sevmeyi-aramayı tercih etmişlerdir ki bunun adına “*philosophia*” demişlerdir (2009: 199). Müslüman ilim adamlarının ise Yunan filozoflarla olan temasları ve nebevî yaşamla ilişkili olarak insanlık tarihi boyunca var olan idealize edilmiş yaşam biçimini adlandırmada Kur'an ve sünnetten referanslarla beraber kullandıkları kavram “hikmet” olmuştur.

Köken itibariyle Arapça olan hikmet kavramına İbranicede karşılık olarak kullanılan *hokhma* “bilmek, kavramak, idrak etmek”; *ehkim*, *leahkim* “bilgilenmek, bilgi edinmek”; *behohma* “bilgiyle,

bilgelikle” anlamlarında kullanılır. (Benyakar ve Siliki 2011: 74-75). Farsçada hikmete yakın anlamlı olarak öğüt, nasihat, vasiyet manalarında “enderz” kullanılırken (Mütercim Âsım 2009: 214) “enderzname” olarak adlandırılan eserlerle birlikte bir öğüt edebiyatı geleneği oluşmuştur.

Doğru düşünceye sevk eden, insanın tercihlerine pozitif yönde tesiri olan fikir ve düşüncelere genel olarak hikmet denilmiştir. Arapçada atın kontrolünü ve düzgün gitmesini sağlayan dizgin de hikmet veya “hakeme” olarak adlandırılmıştır. Kelime; adalet, doğru kararı verme, sağlam düşünce, itidalli karar gibi yakın anlamları içeren hükm, mahkeme, hâkim, muhâkeme, hakem kelimeleriyle aynı kökten türemiştir (Uludağ 2021: 3). İbn Düreyd’in belirttiğine göre insanı doğru olan düşüncelere ve hareketlere yönlendiren, yanlıştan ve kötüden alıkoyan şey manasında “el-kelime mine’l-hikme” deyiminde yer alan hikmet tabirinin “alikoymak, gem vurmak, sakındırmak” manası diğer anlamlarına nazaran ön plandadır (Kutluer 1998: 503). Tasavvuf sözlüklerinde, “insanın gücü oranında, dış âlemdeki nesnelere hakikatini olduğu gibi bilip, ona göre hareket etmesini sağlayan bilinç” olarak tanımlanmıştır. Ayrıca tasavvuf edebiyatında Ahmet Yesevî’nin şiirleri gibi bazı şiirlere doğrudan “hikmet” adı verilmektedir. (Cebecioğlu 2009: 276). Batı dillerinde ise hikmeti tanımlamak için kullanılan biliş, zekâ, idrak manasını taşıyan Grekçe *idein*, Fransızca *voir*, Latince *videre* (görmek) kelimelerinin de aslı olan *weid* Hint-Avrupa kökenli bir sözcüktür. İngilizcede ise yine bu kökten türeyen *wis* (hakîm) ve *wisdom* (hikmet) kelimeleri kullanılmıştır. Almanda *weisheit* hikmet, *wissenschaft* ise bilim anlamına gelir. Latince de hikmete karşılık olarak zekâ, ayırt etme, basiret manalarında *sapientia*; Grekçe karşılığı ise zekâ ve maharet anlamlarında *sophia* kullanılmıştır (Doğan 2021: 15). Kurt Rudolph, Yunan hikmeti olarak adlandırılan *sophia* özelinde hikmetin pratik bir varlığından söz eder. Ona göre çok tanrılı dinlerde hikmet, kendi başına özel Tanrı olduğu gibi tek Tanrılı dinlerde ise Tanrı’nın yalnızca sıfatlarından bir tanesi olabilir. Din ile hikmet arasındaki alaka meselenin bir yüzünü ifade etmektedir. Burada hikmet zamanla resmî dinden ayrılıp kendi yoluna gitmiş ve böylece kadim Yunan’da

felsefe kavramının oluşmaya başladığı çağlarda hikmetin kendi güzergahı oluşmaya başlamıştır (Altıparmak 2003: 92).

Osmanlı Türkçesi sözlüklerinde hikmet; sahibini bilgisizlikten alıkoyan akıl (Ahterî 2017: 299); felsefe ilmi, ilim, gizli sır, sırrına vakıf olması güç olan hakikat; ahlaka dair özlü sözler, hakiki sebep (Sami 2015: 555); ilim ve adlin içtimaından mütehasıl sıfat-ı şerîfe, ma‘rifet-i hakâyık-ı mevcûdât, âdâb ve ahlâka müteallik muhtasar söz, nasîhat-ı sahîhadan ibaret kelâm-ı muhtasar, gizli sebep, menşe-i hafî (Nâcî 2009: 227) olarak tanımlanmıştır.

Osmanlı dönemi sözlüklerinde hikmet, Arapça sözlük anlamı dışında artık kavramlaşmış ve felsefe, bilgi, varlık, hakikat, sebep, ilim, gizli sır, isabetli/veciz söz ve varlık mefhumu özelinde âlemin yaratılışındaki hakikat vb. manalar kazanmıştır. Bilgi, biliş, zekâ, maharet, bilim, idrak, fehm, fayda gibi birçok yakın anlamlı kelime ile de karşılanan ve günümüzde daha çok “tefekküre dayalı, düşündürücü, öğüt verici, söz ve davranış” anlamlarında kullanılan kelimenin özellikle edebî sahada kullanım alanlarını tespit edebilmek adına, kavramsal olarak tarihî süreçteki evrelerini takip etmek gerekmektedir. Zira felsefe, din, metafizik, bilim, edebiyat gibi birbirinden farklı birçok sahada nelikliği araştırma konusu olmuş ve kullanım alanı bulmuş olan hikmetin nerede konumlandırılacağı önemli problemlerden birisidir. Ayrıca kavramın Tanrı’ya, Peygamber’e ve insana nispet edilmesi hâlinde farklı tanımlamalar ve anlamlar kazandığı görülmektedir.

Günümüz felsefe sözlüklerinde ise hikmet; insanın pratik hayatında toplumsal kaideleri gözeterek diğer insanlarla olan ilişkisinde uyumlu ve itidalli olmasını; evrene, topluma, kendisine, hayata ve hayatın en yüce gayelerine ilişkin sağlam bir idrak ve kavrayışa sahip bilinç düzeyinde bulunmasını; her türlü fiilinde etraflıca düşünerek hareket etmesini öngören ideal bir ahlak ve erdem (Cevizci 1999: 122-123) olarak tanımlanmıştır. Ontoloji, metafizik, hakikat, bilgi benzeri kavramlarla ilişkilendirilen; merkezinde insanın ve yaratıcının olduğu kavramın öncelikle felsefe ile ilişkisini ortaya koymak için filozofların hikmetten ne anladıklarının açıklanması, kavramın edebî zeminde değerlendirilmesi adına fikir verecektir.

1.1. Felsefe ve Hikmet

Hikmet teriminin sözlük anlamlarına bakıldığında öz mana dairesi etrafında farklı birçok tanım ile kullanıldığı görülmektedir ki bunlardan biri felsefe ve felsefe etrafında kazandığı anlamlardır. Araştırmacılar, Arapça hikmet kelimesinin felsefe manasıyla kullanılmasının sebeplerini ifade ederken; astronomi, tıp, felsefe vb. birçok sahada eserlerin, Abbasi Devleti politikalarından biri hâline gelen çeviri faaliyetleri sırasında Latince, Grekçe, Aramca, Yunanca, Süryanice ve Pehleviceden Arapçaya tercümesinin yapıldığı çağları işaret etmektedirler. Yunan felsefi hareketinin insanlık düşünce tarihi bakımından önemli yönlerinden biri, bu aktarmalarla beraber Doğu dünyası üzerinden Batı'nın ilim ve felsefi düşünce hayatına etki etmesi yanında İslam felsefecileri için de ilham kaynağı olmasıdır. Hikmet ve felsefe arasındaki köprüünün kuruluş nüvesi olarak sayılabilecek ve günümüzde Doğu rönesansı olarak adlandırılan bu toplumsal-siyasi hareket, hikmetin semantik inşasının başladığı zaman dilimidir. Elbette felsefe ile hikmet kavramlarının ilişkisini tahlil ederken bugün kullanılan manalarını binnisbe göz ardı etmeli ve İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde matematik, tıp, fizik gibi akli ilimlerin ve erdem, ahlak, varlık gibi soyut konuların, bir tür tefekkür sistemi olarak görülen felsefe ilminin içinde değerlendirilen kavramlar olarak görüldüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca felsefenin salt anlamda hikmet olamayacağını vurgulayan ilim adamları olmuştur. İslam âlimleri, felsefenin sadece hikmet sevgisi olarak tanımlanamayacağını belirtirken felsefeyi hikmete, hakikate ve doğruya ulaşma yolunda bir vasıta ve ona talip olanın tutacağı yol olarak tanımlamışlardır.

Bu bölümde Abbasi Dönemi çeviri serüveninin ana karakterlerinden olan filozofların, hikmet hakkındaki yorum ve tasnifleri incelenecek olup metafizik ve varlık gibi birçok felsefi kavram üzerinde yorum veya tespit yapmaktan ziyade “hikmet”in manası üzerine odaklanılacaktır.

Medeniyetlerin uyanış hareketleri etraflıca incelendiğinde tüm bunların bir tercüme devri ile başladığı görülür. Eski Yunanlar Anadolu, Fenike, Mısır tercümeleriyle; Uygurlar, Hint ve İran'dan

yaptıkları tercümelemlerle; Müslümanlar ise Hint, Yunan tercümelemlerle bunu gerçekleştirmişlerdir. On sekizinci yüzyılda Cermenler, Latin ve Anglosakson külliyyatından faydalanmışlardır. Eski Yunanlar, Uygurlar, Müslümanlar, Rönesans milletleri ve daha birçok medeniyet kültür havzalarına eklemledikleri unsurları ve medeniyet terakkilerini zengin tercüme faaliyetleriyle birlikte ortaya çıkarmışlardır. Bu hareketler kuru birer mukallitlik hevesinden ziyade medeniyet inşasını arzulayan içten bir reaksiyonun sonucudur (Ülken, 2007: 15-16). Dünyadaki tercüme hareketlerinin genel mahiyeti düşünüldüğünde medeniyetler arasındaki ekonomik, siyasal, ilmî ve bilişsel etkileşimin tüm kültürler için zorunlu bir sosyal faaliyet olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle yeni teşekkül etmeye başlayan bir unsur veya medeniyet dairesinin bilişsel bir oluşum gerçekleştirmeye başlaması ve bu yeni oluşumun diğerleriyle olan ilişkisi, soyut veya somut olsun, ontolojik açıdan bir zorunluluktur. Yapılan tercüme faaliyeti, kültür aktarımı, ilişki ve öteki ile olan herhangi bir temas, her toplumun kendi fikrî birikimi ile ortaya çıkması bakımından bu yeni düşünce hareketi ve oluşumun özgünlüğünü tartışılır hâle getirmez. Aksine bu durum yeni oluşumlar için tabii bir süreçten ibarettir (Macit 2011: 501). Özellikle Abbasiler döneminde çeviri faaliyetlerinin artmasında iki önemli neden bulunmaktadır. İlki Emeviler döneminde yayılcı politikalara odaklanmış olan Arapların bilginin gücünü fark etmeleri; ikincisi ise Abbasi devrinde dönemin entelektüelleri arasında fikrî tartışmaların artmaya başlaması ve Müslümanların kendi fikirlerine somut dayanaklar bulmak amacıyla Aristo mantığını örneklem olarak kullanarak Yunan düşünce dünyasına ilgi duymalarıdır. Bu fikirleri geliştirmenin yolu ise çeviriden geçmekteydi (Suçin 2012: 34). Bağdat'ın kurucusu kabul edilen Abbasi halifesi el-Mansûr'un desteği ve döneminde hız kazanan çeviri faaliyetlerinde pratik bir karşılığı olan tıp, astroloji, geometri alanlarında çokça çeviri faaliyeti yapılması doğal bir sonuçtur. Bunun yanında pratik anlamda en az ihtiyaç duyulan disiplin felsefe olmasına karşın Arapların ilk filozofu kabul edilen el-Kindî ve etrafında toplanan bilim adamlarının çeviri faaliyetleri, İslam coğrafyasında felsefi düşünce temellerinin inşasına önemli katkılar sağlamıştır. Kindî, dönemin tanrıbilim ve din tartışmalarına olan temayülü ile entelektüel meselelerde bilimsel/metodolojik olarak muhkem bir düşünsel alan olan felsefeye

ilgi duymaya başlamış ve kendisi için Yunancadan metafizik konular başta olmak üzere muhtelif metinleri tercüme ettirmiştir. Bunların başında İslam filozoflarını ve mutasavvıflarını düşünce ve teoremleriyle etkileyen Aristoteles'in *Metafizik*'i, Plotinus ve Proclus'tan Arapça'da *Aristoteles'in Tanrıbilimi ve Saf İyi* adıyla bilinen seçmeleri gelmektedir (Gutas 2003: 119-120). Çağın bilimsel faaliyetlerin birçoğu, Abbasi halifesi Mansur döneminde kurulduğu düşünülen ve bu devrin araştırma merkezi olarak bilimsel faaliyetler yürüten Beytü'l-hikme² adındaki merkezde gerçekleştirilmiştir.

Batılı felsefecilerin İslam'da felsefi düşünce hareketinin doğuşu olarak çeviri faaliyetlerinin başladığı asrı kabul etmeleri, birçok araştırmacı tarafından Oryantalist bir bakış açısı olarak değerlendirilmektedir. Araştırmacıların çoğu herhangi bir düşünce sisteminin yalnızca birtakım eserleri çevirerek var olamayacağını ve gelişemeyeceğini ifade etmektedirler. Bu açıdan İslam'da felsefi düşünce sisteminin çeviri faaliyetlerinden önce de var olduğu ifade edilir. Metafizik, ontoloji, müzik, tıp, matematik ve daha birçok farklı alandaki felsefi düşünce ağırlıklı metinleri özümseyebilecek, idrak edebilecek, doğru veya yanlış olduğunu tayin edip tartışmaya açabilecek ve başka bir dilde ifade edebilecek bir birikim olmadan bu metinlerin başka bir kültüre doğrudan aktarılması mümkün değildir. Bu açıdan İslam'da felsefi düşüncenin başlangıcını Yunan medeniyeti eserlerinin tercümesiyle başladığı kanısı doğru gözükmemektedir.³ Bununla birlikte Halife Mansur öncesi felsefi birikimin Beytü'l-hikme ile beraber sistematize edildiği, başta Aristoteles olmak üzere bu dönemde yapılan çevirilerin İslami varlık algısına ve düşünce hareketleri serüvenine yön verdiğinin altı çizilmelidir.

Felsefe, Yunanca *philosophia* kelimesinin Arapçadaki karşılığıdır. İlk kez Pisagor'un kullandığı düşünülen *philosophia*,

² İlk kez kim tarafından ve nerede kurulduğu tam olarak tespit edilemese de Abbasi Halifesi Me'mun iktidarında temellerinin atıldığı düşünülen ve Mansûr (754-775) döneminde faaliyetleri hızlanan bilimsel merkez. Beytü'l-hikme, İslam devletlerinin güç kazanmasıyla birlikte Helen, İran, Hint ve diğer medeniyetlerle artan temaslar sonucunda bilim alanında doğan ihtiyacı karşılamıştır. Farklı dillerden birçok metin çevirisi yapılması yanında farklı birçok ilmi araştırmaya ev sahipliği yapan Beytü'l-hikme, dönemin ilimler akademisi olarak adlandırılabilir (Kaya 1992, 88-90).

³ Ayrıntılı bilgi için bk. (Celal 2019; Suçin 2012).

sevgi ve peşinden gitmek anlamına gelen *philo* ve hikmet anlamında *sophia* kelimelerinden mürekkeptir. Dolayısıyla felsefe kelimesinin karşılığı “hikmet sevgisi” olarak düşünülebilir (Bayrakdar 2019: 41). Eski Yunan medeniyetinde hikmetin peşinden gidenler *philosophos* olarak anılmışlardır. Bu filozoflar, İslam kültüründe hakikat arayışının idealize edilmiş Müslüman portresi olan ilk sufiler ile benzerlik gösterirler (Ülken 1963: 1). *Philosophia* tabirinin etimolojik serüveni, Türk-İslam filozofları tarafından sekizinci yüzyılda İlkçağın ilmî ve felsefi eserlerinin çevrilmeye dönemde öğrenilmeye başlamıştır. Fakat Müslüman filozofların birçoğu bu yüzyıllarda İlkçağın felsefe lisanına hâkim olmayıp mütercimlerin verdikleri bilgileri kaynak olarak kullanmışlardır. Örneğin Kindî'nin *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ* isimli eserindeki felsefe tanımı şöyledir: “Felsefe, hikmet sevgisidir. Çünkü feylesof sözü, muhibb (seven) manasından *filâ* ve bir de hikmet manasındaki *sûfâ* kelimelerinden terkip edilmiştir.” Kindî'nin bu tanımından, felsefe kelimesinin hangi sözlerden meydana geldiğini bildiği fakat *filo* yerine *filâ* ve *sophia* yerine *sûfâ* imlalarını kullanması, bazı kaynakların onun Grekçe bildiğini iddia etmelerine karşın bu bilginin ihtilafı olduğunu düşündürmektedir (Keklik 2022: 33).

Hikmet hem bir disiplin hem de bir düşünce tarzı olan felsefeyle yakın anlamlı kullanıldığı gibi bazı Müslüman filozoflarca doğrudan birbirinin karşılığı olarak da tercih edilmiştir. Kindî, önemli eserleri arasında sayılan *Risâle fî Falsafati'l-Ulâ*'da felsefe terimini tercih ederken İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikmet* ve *el-Hikmetü'l-Meşrikiyyîn*'de olduğu gibi daha çok hikmet kelimesini tercih etmiştir (Bayrakdar 2019: 43). Kindî felsefeyi insan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi olarak tanımlar; varlığı derinden kavramak ve o doğrultudaki bilgilerimizi temellendirmek için ise felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. Filozof; adı, terminolojisi ve problemleriyle antik ve helenistik kültürün bir parçası olan felsefeyi eski Yunan'ın sistemci filozofları Platon ile Aristo'nun Arapçaya çevrilen eserleri yanında, Plotinus'un *Enneadlar*'ının 4-6. bölümlerinin Esûlûcyâ olarak anılan tercümesi vasıtasıyla tanımıştır. Sokrat, Platon ve Aristo'dan menkul ve Orta Çağ'da Müslüman-Hristiyan düşünürler tarafından felsefe literatüründe çokça yer verilmesi nedeniyle

felsefenin geleneksel tanımları şeklinde anılan altı ayrı tanıma *Tarifler Üzerine* adlı eserinde yer verir:

- Felsefe, hikmet sevgisidir.
- Felsefe, insanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir.
- Felsefe, ölümü önemsemektir.
- Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.
- Felsefe, insanın kendini bilmesidir.
- Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesidir.

Bu tariflerden iki, üç ve altıncısı Platon'a, dördüncüsü Aristo'ya, beşincisi ise Sokrat'a aittir. Bir başka eserinde ise Kindî felsefenin zihnin disipline edilmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Buradan hareketle onun felsefeyi, aklı, ruhî ve ahlaki etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Kaya 2021: 37-38). Yetiştığı coğrafya ve ortam düşünüldüğünde İslami kaidelere bütünüyle bağlı olan ve matematik, astronomi, tabiat bilimleri sahalarında birçok eser veren Kindî'nin İslam prensiplerini felsefe ve akılı ön planda tutarak değerlendirdiği görülür. Batı ve Doğu dünyasında Meşşâî felsefenin⁴ kurucusu olarak kabul edilen ve kendine birçok takipçi edinen filozof, hikmeti felsefe tanımından da hareketle özellikli bir bilgi olarak görmektedir. Burada bilginin tanımını önem kazanır. Felsefeyi düşünsel aktivite olarak görmenin yanında İlahî normlara yakın değerlendirmeler ile tanımlayan filozofun, hikmeti de sezgisel ve İlahî; sıradan insanların ulaşamayacağı bir bilgi türü olarak gördüğü söylenebilir. Özellikle ilk İslam filozoflarının hikmeti *sophia* ile yakın ilişkili kullandıkları görülmektedir.

⁴ Meşşâîlik, İslam dünyasının Aristo şerhleriyle tanışmasının ardından ortaya çıkmış, Osmanlı Dönemi'nde Aristotalisiyye olarak anılan bir felsefe türüdür. Genelde Aristo felsefesini esas alan ve İslamiyet ile felsefe normlarını uzlaştırarak felsefe yapmak olarak anılan akımdır. Meşşâî Okulu 9-11. yüzyıllar arasında varlığını korumuş ve İslam coğrafyası düşünürlerini etkilemiştir. Kindî tarafından başlatılan akım skolastik düşüncenin güç kazanmasıyla etkinliğini yitirmiştir (Dağdelen 2018, 41).

İslam entelektüelinin felsefe ile olan ilişkisi tercüme hareketi sonrası yoğunlaşmaya başlamış olsa da bu dönemin henüz başlarında hikmeti felsefe manasıyla kullanan isimlerden biri İbn Mukaffa'dır (ö. 759). Aristo mantığının bir kısmını Arapçaya çeviren filozof, hikmeti felsefe anlamıyla kullanırken teorik ve pratik olarak iki kısma ayırmıştır. Kendisinin çevirdiği Kelile ve Dimne'de ise hikmete "felsefi bilgi" anlamını vermiştir. Bu tercüme yazdığı mukaddime bölümünde, eserin muhtevası hikmet ve eğlenceden oluştuğu için herkesin rahatlıkla okuyup istifade edebileceğini fakat eserdeki öz fikirlerin yalnızca filozoflarca anlaşılabilceğini ifade etmektedir (Kutluer 1998: 505).

Fârâbî'ye göre hikmet, fikrî ve ahlaki bütün faziletlerden ibaretken mutluluğa erişmek için ise en önemli kaidelerden biridir. Fârâbî, filozof olarak adlandırılan kişileri nazari ilimleri elde etmiş ve imkân nispetinde bunları başka şeylerde kullanma gücüne sahip kimseler olarak tanımlar. Filozofun zihnindeki nazari bilgi ise tek başına yetersiz ve eksik hikmettir. Onun görevi mutluluk için zihninde var olan nazari ve ameli erdemleri fiil hâline getirmektir. Ayrıca Fârâbî, hikmeti İlahî ve beşerî hikmet olarak farklı iki tanımlamaya tabii tutar. Ona göre İlahî hikmet faziletli bir idarenin tesisi için gerekliken beşerî hikmet veya felsefe onun sürekliliği için vazgeçilmez bir şarttır (Najjar 1975: 300-305). Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserinde felsefe tanımının hikmet ve hakîm kavramlarıyla ilişkisine şu şekilde işaret eder:

"Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldânilerde meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılara onlardan da Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara intikal etmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryanicede ve sonunda da Arapçada anlatılmıştır. Bu ilme sahip olan Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. Onu kazanmaya ilim ve zihnin ilmî (meleke) durumuna felsefe derlerdi ki onunla en yüksek hikmeti sevme ve tercih etmeyi kastederlerdi. Ve onu elde edene filozof ve buna en yüksek hikmeti sevme ve benimseme derler ve onun kuvve hâlinde bütün erdemleri içerdiğine

inanırlardı. Ona ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı derlerdi ve bununla sanatta kullandıkları her sanatı, erdem ile bütün erdemleri kullanmayı, hikmetle de bütün hikmetleri kullanmayı kastederlerdi. Ve onu elde edene filozof derlerdi ki onunla en yüksek hikmeti sevme ve tercih etmeyi kastederlerdi.” (Farabî 1974: 52).

Farabî *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da başka birçok filozof gibi hikmeti nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Müstefâd akıl düzeyine yükselen ve ahlaki erdemler ile donatılmış kişileri nazarî ve amelî hikmete sahip olmakla niteler. Ona göre hikmet, âkil kişinin eşyayı en üstün bilgi ile kendi kendine bilmesidir (Farabî 2001: 22). Filozof, toplum-ahlak-erdem ilişkisine dair insanın düşüncesini ve fiillerini hikmet kelimesi ile ilişkilendirmektedir. Erdemli kişilerden oluşan toplumu “medîne-i fâzıla” olarak nitelerken bu kişileri bilgelik ve hikmetle derecelendirir.

Farabî'nin birçok eserinde hikmeti bilgi, akıl, düşünme, erdem ve felsefe gibi kavramlarla ilişkilendirerek tanım ve tasnifler yaptığı görülür. İslam âlimleri, birçok farklı metinde görüldüğü üzere felsefe karşılığı olarak sık sık hikmeti kullanmışlardır. Fakat bu âlimlerin hemen hepsinin, eserlerinde hikmete bu tanım dışında metafizik bir üst kimlik manası verdikleri görülmektedir. Farabî'de kavramın en açık şekilde tanımı *Tahsîsü'l-sa'ade*'de görülürken filozof hikmete ulaşma aracı olarak felsefenin varlığına işaret eder. İnsanın doğruya, gerçeğe, hakikate, ahlaka ve erdeme dair bilgiyi kavrayıp hayatını buna göre idame ettirmesini; düşünce ve fiillerinde akıl olmasını hikmet ve bilgelik olarak tanımlar.

Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki sürede felsefe çevrelerinin hikmet kelimesine verdiği anlam daha belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin, İhvân-ı Safâ *Resâil*'in birçok yerinde hakîmleri filozof anlamında kullanmıştır. Onuncu yüzyılın ikinci yarısında Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi İbn Ferîğûn, ilimleri tasnif ettiği eserinde felsefeyi “hikmet ilmi” olarak karşılamış, İhvân-ı Safâ'nın din âlimleri ve filozoflar ayrımını da “ehlü'l-mille” ve “ehlü'l-hikme” tabirleriyle ifade etmiştir (Kutluer 1998: 507).

İhvân-ı Safâ⁵ risalelerinde yoğunlukla İlahî merkezli olmak üzere hikmet kelimesinin felsefe ve ilim merkezli kullanıldığı görülür. Tanrı'nın yaratma gücü ve eşyanın ontolojik vasıflarından söz edilirken “İlahî hikmet” tabiri sıklıkla karşımıza çıkar. İnsanın güç ve idrakinin kontrolü altında bulunması mümkün olmayan ve felsefi manada metafizik ile ifade edilebilecek durumları İhvân-ı Safâ, ekseriyetle İlahî hikmet tabiri ile karşılamıştır. Hikmetin Tanrı'ya aidiyeti ve Tanrı'nın yaratılmışlar üzerindeki kudreti de hikmet olarak değerlendirilir:

“Şöyle ki şanı yüce olan Yarattıcı, bir hikmet gereği olarak mevcûdâtın bir kısmını zâhirî ve açık, bir kısmını ise duyuların algılayamadığı biçimde batınî ve gizli kılmıştır. (...) Bil ki, Yüce Allah hikmetinin gereği olarak kevn ve fesâd âlemindeki bütün tabii şeyleri, sanatını göstermek ve hikmetini güçlendirmek için bunların sebep ve gerekli illetlerinin pek çoğunu dörtlüler halinde, bazısını bazısına zıt veya eş yaratmıştır. Kimse O'nun bu hikmetini yani her şeyi istediği gibi donattığını, güzelleştirdiğini, yeniden yarattığını, devamlı yarattığını bilmez. Biz burada hikmetin ne olduğunu, illetler hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere kolaylık olması için, gafil kimselere bir uyarı olması için birbirine zıt veya eş olan dörtlü gruplardan bahsetmek istiyoruz.” (İhvân-ı Safâ 2012: 154)

Bunun dışında risalelerde hikmet kelimesi “ilim” ile birlikte sıklıkla anılmaktadır. İlim ve hikmet ehli kişilerden bahsedilirken hükemâ yani filozoflar kastedilmiştir: “Bil ki, filozoflar (hikmet sahibi bilginler/hakîm, erbâb), müzikal melodilerin ve mûsikî makamların icrası için şekilleri sanat eseri olan birçok müzik enstrümanı ve alet

⁵ Siyasi, felsefi, ve ilmî amaçlarla onuncu yüzyılda faaliyetlerine başladığı düşünülen gizli topluluğun adıdır. Topluluğun tam olarak ne zaman, nerede ve kimler tarafından kurulduğu tartışma konusu olmuştur. İhvân-ı Safâ; fikirlerini, dinî ve felsefi alanda yazdıkları elli iki risaleden müteşekkil *Resâilü İhvânî's-Safâ*'da anlatmıştır. Topluluk, ahlaki yozlaşmaya karşı çıkıp felsefi ve dini konulardaki bağınazlığı ve batıl inançları temizlemeyi hedeflemiştir (Uysal 2000, 1-6).

yapmışlardır.” (İhvân-ı Safâ 2012: 140). Hikmet sahiplerinin, dünyada sahip olunması gereken erdemlere vâkıf ve ilimle donatılmış kişiler olduğu birçok yerde vurgulanmıştır.

Felsefe ve hikmeti aynı vadede değerlendiren İbn Sina, fi *Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye*'de bilimlere dair tasnif yaparken öncelikle felsefenin konusunu ve amacını açıklar. Ona göre felsefe insanı ontolojik düşünme yollarına sevk eden ve onun mutluluğa erişmesi için gerekli olan bir bilim dalıdır (Peker 2000: 1). İbn Sina, İslam filozoflarını düşünceleriyle fazlasıyla etkilemiş olan Aristo gibi felsefeyi nazari hikmet ve pratik hikmet olarak iki kısma ayırmaktadır. Nazari (teorik) hikmet içerisine yalnızca bilgiye dayalı olup eylemle alakalı bir rabıta kurulmayan tabiat felsefesi, matematik ve metafiziği dâhil eder. Amelî (pratik) hikmet ise ona göre hem bilgi hem de fiile dayanmaktadır. Bunun içerisine ahlaki hikmeti; eş ve çocuklarla ilişkiyi esas alan ev hikmetini; toplumsal ilişkileri ve devlet yönetme becerisini konu edinen medenî/siyasi hikmeti dâhil eder (Ülken 1981: 56-57). İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Maşrûkiyyîn* adlı eserinin giriş kısmında bilgileri geçerliliklerine göre ikiye ayırır. Uzun süreli olanların burhanla kazanılan bilgiler olduğunu ve bunları hikmet olarak adlandırdığını belirtir. *Risâle fi'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserinin farklı pek çok kaynakta *el-Ulûmü'l-Hikemiyye* adıyla yer aldığını ve İbn Sînâ'nın kendi metinlerinde “bilim” sözcüğü yerine hikmeti tercih ettiğini düşünürsek onun bu kelimeyi matematik, fizik, metafizik gibi bilimleri ifade etmek için kullandığı kanısı ağır basar (Yavuz 2020: 120). İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Maşrûkiyyîn*'de yaptığı tanım ve tasnif şöyledir:

“Temel bilimler de ikiye ayrılmaktadır. Bilimler ya [i] âlemde ve âlemin öncesinde bulunan varlıklar (umûr) hakkında kendilerinden yararlanan bilimlerdir ve bunları elde etmek isteyen yapabileceği şey, onları öğrenip akli için bir araç haline getirerek onlar sayesinde âlemde ve öncesinde bulunan varlıklara dair bilgilere (ulûm) ulaşmaktan ibarettir. Ya da âlemde ve âlemin öncesinde bulunan varlıklara dair bilgiyi elde etmek isteyen kimseye bu noktada araç olması açısından kendilerinden faydalanılan bilimlerdir. Araç olmak

üzere elde edilmek istenen bilimi, bu zamanda ve bu bölgelerde “mantık bilimi” olarak isimlendirmek âdet haline gelmiştir. Muhtemelen başka milletlerde bu bilimin başka bir ismi vardır, fakat biz onu şu an için bu meşhur adıyla isimlendirmeyi tercih ediyoruz. Bu bilim diğer bilimler açısından bir araç konumundadır, çünkü o, bilineni belli bir tarz ve yönde kullanmak suretiyle bilinenden hareketle bilinmeyeni elde eden herkesin kendisine ihtiyaç duyduğu temellere (usûl) dikkatleri çeken bir bilimdir. Söz konusu tarz ve yönün, araştırmacıyı bilinmeyeni kuşatmaya sevk edecek şekilde olması [gerekir ki,] böylece bu bilim, zihni bilinenden bilinmeyene intikal ettiren bütün tarz ve yönlerle işaret eder. Aynı şekilde bu bilim, zihnin yoldan çıkıp öyle olmadığı halde varılması hedeflenen bilinmeyen istikametinde sonuç verdiğini zannettiği bütün tarz ve yönlerle de işaret eder. İşte bu, bilimlerin iki kısmından biridir. Diğer kısım da iki kısma ayrılır, çünkü bilgiden amaç ya yalnızca bilinenin suretinin nefste oluşması sayesinde nefsin arınmasıdır, ya da amaç bundan ibaret olmayıp sureti nefste nakşolan şeyi eylemektir de. Birincisi, bizim fiillerimiz ve hallerimizden ibaret olmayan varlıklarla meşgul olur ki, [bu meşguliyetin amacı] onların bizden meydana gelişlerinin, kaynaklanışlarının ve bizde bulunuşlarının en doğru şekillerini bilmek değildir. İkincisi ise bizim fiillerimiz ve hallerimizden ibaret olan varlıklara, bizden meydana gelişlerinin, kaynaklanışlarının ve bizde bulunuşlarının en doğru şekillerini bilmek üzere yönelir. Günümüz insanları arasında birinciyi “teorik bilim” olarak isimlendirmek yaygındır, çünkü onun nihaî amacı “akıl yürütme”dir (nazar). Bunlardan ikincisini ise “pratik [bilim]” olarak isimlendirirler, çünkü onun nihaî gayesi “eylem”dir (amel).” (İbn Sînâ, yty: 2-3)

İbn Sînâ hikmeti doğrudan ilim anlamında kullanmasına rağmen bu ilimlerin cüzi varlık alanlarını incelemeleri sebebiyle mutlak

anlamda hikmet olamayacağını *Uyûnü'l-Hikme*'de belirtirken ona göre “beşerî gücün elverdiği nispette insani nefsin kavramlarını tasavvur etmek, nazari ve ameli doğruları tasdik etmek suretiyle kemale ermesi” gerçek hikmettir (Kutluer 1998: 507).

Sözlüklerde karşılaşılan farklı hikmet tanımlarının İslam filozoflarının birçoğunda olduğu gibi çeşitli manalarda kullanımına İbn Sina'nın metinlerinde de rastlanılmaktadır. Bu değerlendirmelerden hareketle bize göre teorik hikmetin amacı “doğru” iken pratik hikmetin amacı “iyi” önermesi kurulabilir. Onun hikmet tasnifi yaparken kelimeyi felsefe anlamıyla beraber bilim/bilgi kavramları ilişkiğinde kullandığı görülmektedir. Daha önce belirtildiği gibi İslam filozofları hikmeti tek bir anlamda kullanmamışlardır. İbn Sînâ'nın yukarıdaki örneklerden hareketle hikmete teorik olarak bilim anlamını vermesi dışında onu “üstün bir bilgi” nazarında değerlendirdiği söylenebilir. Mevzubahis üstün bilginin ontolojik zeminde eşdeğeri metafizikte karşılık bulur. Filozofların mantık, siyaset, fizik vb. ilimleri nitelerken kullandıkları hikmet tabiri, onun maddi manasına karşılık gelir.

İslam'ın ilk filozoflarından Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'de felsefenin tanımını yaparken hikmet kelimesini tercih eder. Çağdaşı düşünürler gibi teorik ve fiilî olarak kavramın iki farklı manasına işaret ederken bazı filozofların hikmet ile alakalı tasniflerine itirazda bulunur. Şehristânî amelî hikmeti, insanın fiillerindeki “kemâl” derecesiyle ilişkilendirir:

“Felsefe kelimesi Yunanca olup hikmet sevgisi manasına gelir. Feylesof (veya filozof) ise, fila ve sophia kelimelerinden oluşur, ilki seven, ikincisi de hikmet manasında olup, anlamı hikmeti seven demektir. Hikmet kavli (teorik) ve fiilî (pratik) olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî hikmet diye de isimlendirilen kavli yahut teorik hikmet, akıl sahibinin tarif (had), veya tarif yerine geçen eksik tarif (resm), burhan (kesin delil) veya onun yerine geçen istikradan (tümevarım) aklıyla anlayıp ifade ettiği her şeydir. Fiilî hikmet ise, hikmet sahibi olanın kemalle ilgili gayeye yönelik olarak

işlediği her şeydir. İlk ezeli varlık, gaye ve kemal olması itibariyle, fiilleri zatının dışında bir gayeye yönelik değildir. Böyle olmasaydı, gaye ve kemâlin onu yönlendirip sevk etmesi, onun da yönlendirilen ve sevk edilen olması gerekirdi. Bu muhaldir. O hâlde onun fiilindeki hikmet zatının kemaline tâbi olarak gerçekleşir. Bu, hikmetteki mutlak kemaldır. Onun haricindeki araçların fiillerindeki hikmet, istenilen kemale ulaşma kastedilerek gerçekleşir. Durum bizim fiillerimizde de böyledir. Daha sonra felsefeciler, kavli veya aklı hikmet konusunda sayılamayacak derecede ihtilafa düştüler. (...) Felsefecilerden bir kısmı amelî hikmetin, ilmî hikmetten önce geldiğini, bir kısmı da aksini belirttiler. Hikmetin amelî kısmı, hayrın işlenmesi; ilmî kısmı ise hakkın bilinmesidir. (...) Filozoflar akıl yardımıyla ilmî kısmı yerleştirmeye çalışırken, amelî hikmeti de kısmen desteklediler. (Şehristânî 2021: 295).

İslam filozofları arasında önemli şahsiyetlerden biri olan Gazali'nin varlık ve hakikat hakkındaki düşünceleri içinde hikmetin kritik kavramlardan biri olduğu eserlerinden hareketle tespit edilebilmektedir. İslam filozoflarının Aristo'nun ilimler tasnifi üzerinden hikmeti içerisine alan tasnif denemeleri gibi Gazâlî de *Makâsüdü'l-Felâsife*'nin Taksîmü'l-Ulûm bölümünde bir sınıflandırma yapmıştır.

Gazâlî hikmeti; dünya işlerinin düzene girmesini sağlayan ve ahirete dair beklentilerin doğrulandığı fiillerin özelliklerinin açığa çıkmasını sağlayan amelî hikmet ve bütün varlıkların özelliklerini nefisle beraber öğrendiğimiz hikmet olmak üzere ikiye ayırır (Gazâlî 2002: 108). Bu kısımda ilimler tasnifi diğer İslam filozoflarının tasniflerinden küçük farklarla ayrıldığı için defaten yazmamak tercih edilmiştir.⁶ Gazali “ilk varlık” üzerine görüşlerini açıklarken İlahî bir nazar ile hikmeti ikiye ayırır. Ona göre ilk varlık hakîmdir, hikmet de iki şeyde kullanılır:

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. (Gazâlî, 2002)

1. İlim anlamında hikmet: İlim, mahiyet ve tanımın gerçekleşmesi ile eşyanın tasavvur edilmesi ve gerçek kesin bir inançla doğrulanmasıdır.

2. Eylem anlamında hikmet: Süs ve olgunluk bakımından ihtiyaç duyduğu her şeyin bir düzen içinde sağlam bir biçimde toplanmasıdır (Gazâlî 2002: 189).

Gazali *Makâsîdü'l-Felâsife*'de yaptığı tanımın bir benzerini *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da yapar.

“Hikmet lafzına gelince: Bu iki manaya gelen bir lâfızdır. Bu manalardan birisi, eşyanın düzenini ve bunların en ince ve en önemli manalarını mücerred olarak kuşatmak ve onlardan eklenen gaye tamamlanıncaya kadar bu eşyanın nasıl ve ne şekilde olmalarının gerektiği hususunda belirli bir hükme varmaktır. İkincisi, eşyanın tertip ve düzenini sağlamaya ve bunları tam ve sağlam bir şekilde tesis etmeye sebep olan bir kudretin lafza eklenmesidir. Bununla ilgili olarak mesela, ilmin bir çeşidi olan hikmet lafzından çıkarılmak suretiyle hakîm dendiği gibi, fiilin bir çeşidi olan ihkâm lafzından türetilmek suretiyle de hakîm denir” (Gazâlî 1971: 121).

Gazâlî, sosyo-kültürel ve psikolojik şartların etkisiyle insanın yaratılışını koruyamamasından hareket ederek hikmeti temellendirir. İnsan bütün bunlardan bağımsız şekilde hikmeti değerlendirmemelidir. Eşya özelinde yaratılışa dair gerçeklik, iyilik veya kötülük bulunmaz. O zaman hikmet fiili de ne ise odur; yani Allah'ın emrettiği şeylerin bütünüdür. Bu konuların akıl tarafından kavranılıp kavranılamayacağı hususuna değinen düşünür, akla uymanın ancak Allah'ın kendilerine hakikati hakikat olarak göstermiş ve hakikate uyma kudreti bahşetmiş olduğu seçkin kullar için söz konusu olduğunu açıklar. Ona göre İlahî hikmet bütün mahlûkatı kuşatan bir hikettir. İnsan akli bu hikmeti anlamaktan acizdir. Çoğu zaman hikmetten yoksun gibi gözüken hususlar derin hikmetlere sahip olabilmektedir. Tüm insanlık ve bütün akıllar bir araya gelseler dahi bu hikmeti kavramaktan aciz kalırlar (Yavuz 2015: 11). Felsefe

araştırmacıları tarafından Meşşâî filozoflara karşı bir reaksiyon olarak değerlendirilen Gazâlî'nin felsefe anlayışı düşünüldüğünde, önceki İslam filozoflarının hikmeti değerlendirme biçimleri arasında temel fark, onun hikmeti İlahî fiiller üzerinden değerlendirmesi olarak görülmektedir.

Gazali *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, metafizik söz konusu olduğunda fizik, matematik, kimya gibi diğer bilim dalları özelinde yapılan akli değerlendirmelerin yapılamayacağı hususunda İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Nitekim filozofun hikmeti değerlendirme biçimi ile metafiziğe bakış açısı beraber düşünüldüğünde ilmî konulara aynı pencereden baktığı görülür. Gazâlî bazı bilgilere erişmede insan aklının yetersiz kalacağı düşüncesinde olduğu gibi hikmete de insan aklının erişmekte yetkin olamayacağı kanısındadır.

İbn Rüşd ise özellikle insan iradesi, akıl, metafizik başta olmak üzere filozofların görüşleri hakkında Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de izah etmeye çalıştığı meselelere tenkit olarak *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*'de İslam filozoflarına göre daha başat şekilde Aristocu tavra maildir. Onun akıl ve bilgi gibi kavramlar özelinde temel görüşlerinin Aristo'nun geliştirdiği felsefi örnekleme dayandığı söylenebilir. Bu yaklaşım eşyanın gerçekliğine ve bu gerçekliğin insan aklının imkânları dâhilinde kavranabileceğine inanmayı gerektirmektedir (Kutluer 2017: 417).

İbn Rüşd hikmet kavramını *Tehâfüt*'te sıklıkla kullanmıştır. Hikmetin birden fazla anlamı ve kullanımının diğer filozoflara göre İbn Rüşd'de daha belirgin olduğu söylenebilir. Felsefe yerine hikmeti tercih ettiği kısımlarda din yerine dönemin yaygın kullanımı olarak şeriatı tercih etmiştir. Şeriat ve hikmet bu anlamda kavramsal olarak sık sık felsefe-din mukayeseli bölümlerde yer alır. İbn Rüşd'ün özellikle felsefe muhaliflerine karşı görüşlerini açıkladığı bölümde hikmetin felsefe manası ön plandadır. Onun hikmet kavramına atfettiği manaları *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife* ve bir diğer eseri *Faslü'l-Makâl* üzerinden göstermeye çalışacağız.

İbn Rüşd'e göre felsefe, yaratılmışların tümünü idrak edip evrendeki düzeni kavramaya yardımcı olan ve deneyimlenen tüm sonuçların yaratıcının varlığına delil olarak kullanıldığı faaliyetin

genel adıdır. Dinin amacı, insanlara doğruyu göstermek ve isabetli fiillerde bulunmalarını sağlamaktır. Dinde nazari bilgi, Tanrı'nın varlığını idrak ve eşyayı bilmektir. Dünyada ve ahirette insanı mutluluğa sevk edecek olan ise ameli bilgidir. Felsefenin amacı evreni tanımak, Tanrı'nın varlığını delillendirmek ve insanı mutluluğa ulaştırmak olduğu için dinle çelişmez (Tanrıverdi ve Kar 2020: 48). Zira İbn Rüşd *Faslü'l-Makâl*'de hikmet ile dini süt kardeş olarak tanımlamıştır:

“... Umarım ki bu, bizden sonra gelecekler için bir başlangıç teşkil eder. Çünkü, bu şeriata birtakım bozuk yönelimler ve bozuk itikatlar arız olması, hele bunların içinde kendilerini hikmete mensup görenler tarafından ihdas olunmuş birtakım şeyler de bulunması, nefse pek büyük bir hüznün ve elem vermektedir. İnsanın dostundan gördüğü eziyet, düşmanından gördüğü eziyetten fazla müessir oluyor. Demek istiyorum ki hikmet, şeriatin arkadaşıdır, adeta süt kardeşidir. Bunlar tab'an, cevher ve yaratılış itibariyle iki arkadaşı, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, kin ve anlaşmazlık namına ne vâki olursa olsun, birinin diğerine sebep olacağı eziyet, ezaların en şiddetlisi olur. Şeriati, kendine mensubiyet iddiasında bulunan birçok cahil dostlar da müteazzi etmektedirler. Bunlar da mevcut fırkalaradır. Cenab-ı Hak, herkese doğruluk ihsan buyursun, cümleyi kendine muhabbet hususunda muvaffak kılsın, kendisinden korkmak hususunda cümlenin kalplerini birleştirsün, kendi fazl ü rahmetiyle aralarındaki kin ve düşmanlığı kaldırsın.” (İbn Rüşd 1955: 30).

Hikmetin felsefe, bilgelik, sebep, gizli sır ve başka birçok manalarda kullanılmasından hasıl bu geniş anlamlılığı değerlendirirken öz mana dairesine dikkat çekmek gerekmektedir. Bahsedilen kelime havuzunun hepsi bir tür bilgi ve bilgelik çatısı altında toplanmaktadır. İbn Rüşd aynı eserde hikmeti; varlığın ve hakikatin sebeplerini hakkıyla idrâk ve yaratıcının sanatı ile ilişkilendirir:

“Hikmet, bir şeyin illetlerini bilmekten başka bir şey değildir. Eğer herhangi bir şey için o şeyin mensup olduğu nevin varlığına medâr olan bir sıfatla vücûd bulmasını gerektiren zarûri sebepler yoksa bu işte, başkalarından sarf-ı nazar, Hâlik-i Hakîm’e mahsus herhangi bir bilgiye de mahal kalmaz. Bundan başka masnu olan umûr için birtakım zarûri sebepler bulunmadıkça ortada sani’a isnat olunabilecek ne bir sınaat ne de bir hikmet kalır.” (Rüşd 1955: 47-48).

Filozof ayrıca canlıların ve evrenin yaratılışındaki kutsal sebebi tasvir etmek ve Tanrı’nın kudretini ifade için hikmet kelimesini tercih eder: *“Canlı varlıklarda ve insanda bin yıllık bir süre içinde on bine yakın hikmetin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla uzun yıllar boyu gök cisimlerinde birçok hikmetin bulunduğu açıkça ortaya çıkması imkânsız değildir”* (İbn Rüşd 1986: 272).

Hikmetin “sebeplere” anlamı kazanması evrenin yaratılışı ile alakalı kuvvetin yorumlanması ile ilişkili gözükmektedir. İnsanlık düşünce tarihi boyunca evrene dair cevap bulma arzusunun, Antik Yunan’da sistemli şekilde felsefeye dönüşmesiyle beraber sorulan ilk sorulardan biri “varlık” olmuştur ve İslam filozofları varlığın yaratılışındaki sebebe (hikmete) dair Tanrı merkezli ortak bir önerme geliştirmişlerdir. Günümüzde “vardır bir hikmeti” ifadesinde hem “sebeplere” hem de bir “kutsaliyet” atfı görülmesinin sebebi hikmetin bu minvalde değerlendirilmesi ile ilişkilidir.

İbn Rüşd’ün ifadesi hikmetin sebep/gaye/amaç anlamlarında kullanılmasına iyi bir örnektir: *“Bir mevcûdun varlığındaki hikmeti, yani yaratılmasını icap eden sebeple hilkatten maksûd olan gâyeyi tetkik ve tetebbu eden kimsenin inâyet delîline vukûfu daha ziyâde tam olur”* (İbn Rüşd 1955: 54).

İslam âlimleri tabii olarak hikmetin anlamını ayetler üzerinden değerlendikleri gibi özellikle dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında felsefi metinlerin Arapçaya çevrilmesinin hız kazanmasıyla birlikte felsefi tanımlamalar yapmışlardır. Bu durum aynı zamanda müfessir olan birçok İslam âliminin felsefi ekollerden etkilendiğini göstermektedir. Dönemin önemli ahlak felsefecisi ve müfessirlerinden

Ragıp el-İsfahânî, ayetlerden hareketle yaptığı değerlendirmeler dışında; hikmeti varlığın özünü oluşturan ve kazanımı zor bilgi/bilgelik olarak değerlendirir. Aristo takipçisi İslam filozoflarının ondan etkilenecek oluşturdukları ilimler tasnifi içinde amelî hikmet, insanın dünyada kazandığı ve deneyimlediği erdemli fiillerle ilişkilidir. İsfahânî hikmeti daha çok bu minvalde yorumlayarak onun maneve manasına işaret etmiştir.

Ona göre hikmet, doğru olanı ilim ve akıl yoluyla kavramak; Allah'ın hikmetini ve yarattıklarını bilip doğru fiillerde bulunmaktır. İnsanları, iyi ve doğru işlere yöneltmek anlamındaki hikmet, sadece salt bilgidir ibaret teorik bir ilim değildir. Varlığı sebep-sonuç ilişkisinde değerlendirmeye vesile olan; varlıklar arasındaki ilişkiyi idrak etmek ve anlamak amacıyla harcanan çabalarla elde edilmiş pratik bir bilgi, şuurlu bir kavrayıştır. Ragıp el-İsfahânî, hikmeti Allah'a ve insana mahsus olmak üzere ikiye ayırır. İslam inancına göre şüphesiz tam bir idrak ile bilmek ve kavramak yaratıcıya mahsustur. Doğruyu bilen yalnızca Tanrı olacağı gibi fiillerin en muhkemi de ona aittir. Bu inanca göre tam manasıyla hikmet sahibi yalnızca Tanrı olabilir ve hakîm sıfatı da sadece onundur. Tanrı'nın idrak ve gücünü bilerek dünyada mümkün olduğunca doğru işlerde bulunabilmek insan için de mümkündür. İsfahânî, insanın bu doğrultuda kusursuza yakın yapacağı eylemlere ve söylediği sözlere hikmet demiştir (Uludağ 2021: 4). Bundan dolayı İslam filozofları hakîm sıfatını önce Tanrı ve peygamberlere has bir özellik olarak değerlendirmişlerdir. Antik Yunan filozoflarının bazı metinlerde hakîm olarak anılmaları onların bilge kişiliklerine ithafendir.

Eserlerinden örnekler verdiğimiz İslam filozoflarının hikmeti tek düzlemde değerlendirmedikleri görülmektedir. Onların metinlerinden hareketle izah etmeye çalıştığımız ve günümüzde farklı birçok tanımlamaya malik hikmet kavramı, dokuz ve on ikinci yüzyıllar arasında dahi farklı birçok anlamda kullanılmıştır. İslam filozoflarının salt felsefe anlamında veya geniş perspektiften pozitif bilimlerin hepsini kapsayacak biçimde kullandıkları felsefe yerine tercih ettikleri mana dışında, kadim bir hakikat olarak kullandıkları hikmetin Yunan'da *sophia* ile karşılanan ve sıradan insanların kolaylıkla erişemeyeceği bir bilgi-bilgelik anlamı etrafında

şekillendiği görülmektedir. Bu kavramın (bilgeliğin) insanlık tarihiyle yaşıt amelî, düşünsel ve ontolojik bir faaliyet alanı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Yunan felsefesinin teşekkül evresinde Çin, Hint ve Mısır medeniyetleriyle olan münasebetler neticesinde oluşan kültür aktarımı, filozofların hikmet olarak ifade ettiği bu soyut kavramın güzergahını oluşturmuştur. Hikmetin insanlık tarihi ile eşdeğer bir daimîlik ifade ediyor oluşu, felsefi ekollerin veya dinlerin her birinde onun gelişmiş tanımlarının ve anlam katmanlarının oluşmasına sebep olmuştur. Örneğin İbn Miskeveyh'in; Yunan, Hint, Fars ve Arap kültüründeki bilgeliğe-hikmete dair eserine *Câvidân-Hired (Hikmetü'l-hâlîde)* adını vermiştir. Bu isim bir sürekliliği ifade etmesi bakımından “kalıcı felsefe”, “ezelî hikmet” veya “philosophia perennis” kavramları ile karşılanmaktadır. Felsefe-Hikmet başlığı altında son dönem tradisyonalist araştırmacıların, hikmetin kalıcılığı ve evrenselliği üzerine yaptıkları çalışmalara ve “philosophia perennis” kavramına göz atmak hikmetin anlam güzergahını yorumlamakta yardımcı olacaktır. Sonrasında Klasik Türk Şiiri'nde hikmetin felsefe ile ilişkisi ve kullanımı üzerinde durulacak olup şairlerin hikmete dair bakış açılarını beyitler üzerinden ifade etmeye çalışacağız.

1.1.1. Philosophia Perennis (Ezelî Hikmet)

Philosophia perennis, Batı'da tradisyonalizm⁷ olarak adlandırılan gelenekselci ekol tarafından kullanılan bir kavramdır. Tradisyonalizm (gelenekselcilik), modernite karşısında zaman ve mekân üstü olarak pratik hayattan başkaca bütün faaliyet alanlarına kadar kutsallığı-İlahîliği önceleyen ve hakikatin ezeli-ebedi oluşunu savunan ekoldür. Literatürde “ezelî hikmet”, “kalıcı felsefe”, “hikmetü'l-hâlîde”, “câvidân-hired”; Latince müteradifleri

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Guenon, Rene (2013), *Doğu Düşüncesi*, (çev. Fevzi Lütüfî Topaçoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul; Guenon, Rene (1997), *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, (çev. Fevzi Lütüfî Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul; Guenon, Rene (2021), *Varlık Mertebeleri*, (çev. Sedat Yüksel), İnsan Yayınları, İstanbul; Nasr, Seyyid Hüseyin (1999), *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul; Nasr, Seyyid Hüseyin (2007), *Ebedî Hikmetin Peşinde*, (çev. Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul; Schuon, Frithjof (2013), *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (çev. Şahabettin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul; Yılmaz, Hüseyin (2003), *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul; Kutluer (2017), İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul.

“perennializm”, “philosophia perennis” veya “sophia perennis” olarak ifade edilen düşünce, insan üstü kutsal bilginin varlığına inanan mistik bir temayülü ifade etmek için kullanılmaktadır. Rene Guenon öncülüğünde başlayan akım, zaman içinde kendine birçok müntesip bulmuştur. En önemli temsilcileri arasında Frithjof Schuon, Seyyid Hüseyin Nasr, Ananda Kentish Coomaraswamy, William Chittick ve Martin Lings sayılabilir.

Ezelî felsefe hakkında çok sayıda araştırmaya sahip tradisyonalist ekolün temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr’a göre “philosophia perennis” kavramı ilk olarak Augustinus Steuchus tarafından 1540 yılında yayımlanan *De Perenni Philosophia* isimli çalışmada kullanılmıştır. Yirminci asırda Batı’da egemen fikir tekamüllerinin reddi ile birlikte geleneği tekrardan keşif süreci, geleneklerin sahip olduğu metafizik öğretilerin ön plana çıkmasına sebep olmuş ve ezelî hikmetin teşekkülüne imkân sağlamıştır. Tradisyonalistler için “philosophia perennis” tüm kültürler içinde yer alan kutsal bir hakikati ifade etmektedir (Schuon 2013: 7). “Philosophia perennis” düşüncesine göre kutsal bilgi olarak hikmetin kaynağı İlahî olduğu için ilk bilge Hz. Adem’dir. Kadim teoloji ya da felsefe sayesinde yaşamaya devam eden bu bilgiye, çeşitli kültürlerdeki hikemî ifadelerle veya felsefe tefekkürüyle ulaşılabilir. Yirminci yüzyılda iyice yaygınlaşan ezelî hikmet düşüncesine göre terimin modern felsefe ile karıştırılmaması gerekliliği tradisyonalist araştırmacılar tarafından vurgulanırken hikmetin ifade ettiği öğretiye karşılık kullanılan “philosophia” ile onun zihnî bir çabayla kavranma sürecinin aynı olmadığı özellikle ifade edilir. İslam coğrafyasında yer yer felsefeye doğrudan karşılık olarak kullanılan hikmet lafzı ile philosophia perennis olarak adlandırılan düşünceyi, paralel bağlamda değerlendirmek doğru gözükmemektedir (Kutluer 2017: 29-31).

Ekolün bir diğer temsilcisi Frithjof Schuon’a göre Batı’daki aydınlanma dönemi sonrasında başlayan dünyevilikten kurtulmak için gerekli olan şey bütün dinlerin özünde var olduğuna inanılan ezelî hikmettir. Schuon, bu kutsal bilgi ve hakikati karşılamak için “sophia perennis” terimini tercih etmiştir (Koltaş 2020: 483). Tradisyonalist Aldous Huxley, “philosophia perennis”in ilk insandan bu yana var olan ve varlığını daima devam ettirecek kutsal menşeli bir bilgi

olduğunu ifade eder. Salt insan aklıyla elde etmenin güç olduğu bu bilgi bütün dinlerin tam kalbinde yer alır. Bu bilgiyi elde edebilmek ise İlahî birtakım imaj, sembol, yöntem ve diğer araçlarla mümkün olabilir. Seyyid Hüseyin Nasr ise din ve perennializm hususunda dini yalnızca kâinatın anlaşılmasını sağlayan bir araç olarak görmek yerine onu insanın kutsal olan makama vasıtasını sağlayan bir yol olarak tanımlar (Nasr 1995: 77-78). Nasr'a göre dinler tüm veçheleri ile zamanı ve mekânı aşan anlamlara sahiplerdir. Tradisyonalistler dini, zaman ve mekân ile tahdit etmeye karşı çıktıkları gibi onun yalnızca inanç, ibadet ve ritüellerden ibaret olmasına da karşı çıkarlar. Onlar için dinler -ayrım olmaksızın- insanı ortak bir hakikate götüren inanç sistemleridir ve müntesiplerini bu hakikate sevk etmek, birliğe ulaştırmak için doğru yolu tayin etme hususunda aynı paydada birleşirler.

Her din insanı hakikate ulaştırmak için belli ibadet biçimleri ve temel ahlaki kaideler içermesi bakımından benzerdir. Diğer bir ifade ile her din kendi iman dairesinde bir Tanrı, kâinat ve insan tasavvuru ihtiva ettiğinden bütüncül bir yapı arz eder. Tradisyonalistlerin ifade ettikleri ezeli hikmet kavramı, bu bütüncül yapı içinde tüm dinleri kapsayan aşkın bir birlik olmaktan ziyade dinlerden ve tüm somut yapılardan bağımsız yalnızca “aşkın birlik” üzerinedir (Guenon 2021: 11). Bu düşünceye göre Tanrı'dan vahiy yoluyla gelen bilgiler toplumsal düzeni anlama ve tanzim etmede kullanılan ezeli bir hakikat olarak telakki edilmelidir. Dinlerin insanlara farklı biçimlerde ve farklı dillerde geliyor oluşu tabii bir oluş ve önemli olan dinlerin özünde barındırdıkları hakikati idrak etmektir.

Tradisyonalizmin özellikle son yüzyılda ilgi çekmeye başlaması bu konudaki araştırmaların ve çalışmaların artmasına vesile olmuştur. Bunun tabii sonucu olarak tradisyonalist bir ıstılahat oluşmaya başlamış ve bu kavramlar izaha muhtaç hâle gelmiştir. Kutsal bilim, ezeli, aşkın birlik, hakikat gibi soyut birçok terimin başında “gelenek” kavramı gelmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr ekolün isminden mülhem bu kavramın genel geçer manası dışında hangi sınırlar dâhilinde kullanıldığını şu şekilde açıklamaktadır:

“Biz gelenek derken âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini değil, gökten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlahî olanın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kast ediyoruz.” (Nasr 1984: 89).

Yukarıda düşünceleri serdedilen çağdaş araştırmacılar, philosophia perennis inancını desteklemek adına muhtelif kültür havzalarında ortaya çıkan ve ezeli hikmet ile ilişkilendirilen şifahi kültürden veya bazı klasik eserlerden yararlanmışlardır. Perennial literatürün temas ettiği ve ezeli hikmet ile ortak paydada mütalaa edilen önemli eserlerden biri İbn Miskeveyh’e ait Farsça -özgün adıyla- *Câvidân Hired*, Arapça karşılığı ile *el-Hikmetü ’l-Hâlîde*’dir.

1.1.1.1. Hikmetü’l-Hâlîde

İbn Miskeveyh (ö. 1030), eserinde İslam ve İslam öncesi kültürlerde yaşamış Fars, Arap ve Hint bilginlerinin hikmet zemininde değerlendirilebilecek metafizik ve ahlaka dair vecizelerini tertip etmiştir. Ezeli hikmet konusunda klasik eserlere sıkça temas eden Seyyid Hüseyin Nasr, Miskeveyh’in eserini perennial inanışın temelinde yer alan hakikatin evrenselliği düşüncesi ile yazdığını ifade eder. Bu inanışa göre *Hikmetü ’l-Hâlîde*, ezeli hikmet tasavvurunun temel kavramları olan evrensellik, nübüvvet, tarihîlik ve kültürelilik unsurları esas alınarak yazılmıştır. İbn Miskeveyh’in, hikmetin insanlığın başlangıcından bu yana var olmuş ezeli, ebedi, sistematik ve daimî bir kutsal bilgi silsilesinin farkında olduğunu ve eserini böyle bir bilinçle yazdığını kabul etmek gerekir. Ayrıca müellif kadim medeniyetlerden bu yana var olagelmiş hikemiyat kültürünün bilinciyle eserine bu ismi vermiştir (Kılıç 2012: 17). Nasr’ın, *Hikmetü ’l-Hâlîde*’yi “philosophia perennis” kavramıyla özdeşleştirerek değerlendirdiği bu iddiaları elbette tartışmaya açıktır. Eserde Miskeveyh tarafından derlenen hikemî sözlerin yer alması ve yazarın kaleminden çıkmış bir bilgiye tesadüf edilmemesi, onun felsefi görüşlerine dair okuyucuyu ihtilafa düşürmektedir. Nitekim eserde kendi düşüncelerinin yer aldığı bölümler oldukça sınırlıdır.

Yine de kitabı yazma amacı ve yazarın hikmete dair bakış açısının öğrenildiği kısımlar dikkat çekicidir. Hikemiyat geleneği içinde değerlendirilen ve *Hikmetü'l-hâlîde*'den daha önce yazılmış metinlerden esinlendiği anlaşılan İbn Miskeveyh'in Fars, Hint, Arap ve Rum sözlü kültüründen de faydalanarak derlediği eseri, gnomolojik bir metin hüviyetindedir.

“Tehzîbü'l-ahlâk unvanlı kitabımızda, senin için bu ilmin bütün esaslarını ortaya koymuş olsaydık, bu esasları, elindeki kitapta belirtmemiz gerekirdi. Ancak bu kitaptan amacımız, bütün din ve itikatlara mensup filozofların (hükemâ) öğütlerinden oluşmuş cüz'î edepleri zikretmektir.

...

“Bu teliften amacım, daha önce de belirttiğim gibi Câvidân Hired adlı kadim hikemiyât kitabını Fars, Hind, Arap ve Rum hikemiyâtı ile tamamlamaktır ki bu hikmetler, insanların çoğunluğu tarafından yararlanan ve seçkinleri tarafından da iştirak edilen hikmetlerdir. Bunların hem mana hem lafız bakımından her millette tekrarlandığını göreceksin. Bu tekrarları belirtmekten kasıt şuna dikkatini çekmektir. Bütün ümmetlerin akılları, tek bir yolu izlemekte, ülkelere ve zamanlara göre değişmemektedir. Hiçbir şey bu akılların zaman ve devirler üstü seyrini geri çeviremez. Dolayısıyla bu kitaba Câvidân Hired adını vermek gayet uygun düşmektedir.

Bu kitap her ne kadar evrensel ve ahlaki öğütlerin bir araya getirildiği bir derleme olsa da İbn Miskeveyh'in yukarıdaki cümlelerinden hareketle onun, hikmet silsilesi dediğimiz kadim bilgelik mirasının keşfi ve intikali misyonuna talip olduğu anlaşılmaktadır (Kılıç 2012: 178-179). Daha önce isimleri anılan tradisyonalist araştırmacıların ezeli ve ebedi bir hikmet tasavvurunun varlığını Miskeveyh'in açıklamalarında da görmekteyiz. Bu bağlamda çağdaş gelenekselci düşünürlerin *Hikmetü'l-Hâlîde*'yi; hikmetin evrensel, zaman ve mekândan bağımsız şekilde devam eden bir

ebedilik içerisinde olduğu yönündeki düşüncelerini desteklemek adına örnek göstermeleri haksız gözükmemektedir. Müellif, hikmetin evrenselliğini, daimî bir süreç olması hususunu ve onun yapı taşlarının her milletin zihninde yaşadığını bilhassa vurgulamaktadır. Burada özellikle zaman vurgusunun önemli olduğunu belirtmek gerekir. Miskeveyh, zamandan ve beşerden bağımsız, hiçbir tahdide uğramadan yaşayan hikmet düşüncesini başka bir tevile ihtiyaç duymadan ortaya koymaktadır.

Bir önceki başlıkta İslam filozoflarının hikmet hakkında tanım ve tasniflerine yer vermiştik. On birinci yüzyılda yaşayan Miskeveyh'in, hikmeti diğer filozoflara nispetle farklı bir bilinçle yorumladığı görülmektedir. Adı geçen filozoflardan bazıları hikmetin salt felsefe manasına işaret ettikleri gibi bir kısmı ise ilim başlığı altında onu nazarî ve amelî olarak tasnifle açıklama yoluna gitmiştir. Amelî hikmet içinde değerlendirilen ahlaka dair normların Miskeveyh'in ifadelerine yakın olduğunu görüyoruz. Fakat Miskeveyh, eserinin giriş kısmındaki açıklamalarıyla hikmetin, varlıktan bağımsız tüm medeniyetlerde devam eden sistematüğinden bilinçli biçimde bahsediyor oluşu ve ezeli hikmet üzerine tertip ettiği eserleri olması bakımından perennial düşünürlerce diğer filozoflardan ayrılmaktadır.

Hikmet olarak adlandırılan akla, bilgiye, ahlaka, hakikate dayalı düşünce sistematüğü, farklı kültür havzalarında ve her bilinçte insanın zihninde var olan bir olgudur. Onun sistematik şekilde varlığını devam ettiren maddi unsurların başında yazılı kaynaklar gelmektedir. Önemli şahsiyetlerin sözleri, davranışları ve karakterlerinin örneklem olarak kullanıldığı, çok eski dönemlere dayanan -ulaşabildiğimiz veya ulaşamadığımız- yazılı bir hikemiyat geleneği olduğunu bilmekteyiz ve Miskeveyh'in eseri bu silsilenin devamı niteliğindedir. Bilindiği üzere Klasik Türk Şiiri, benzetme yoluyla kullanılan birçok nebi, filozof veya mitolojik şahsiyetleri muhtevlidir. Bu şahsiyetlerin en genel tanımı ile "hikmetli" oluşları ve tarih sahnesinde kalıcılıklarını sağlayan özellikleri üzerine binlerce beyit kurgulanmıştır. Bunların birçoğu Miskeveyh'in eserinde hikmetli sözlerine yer verilen bilge şahsiyetlerdir. Burada *Hikmetü'l-Hâlîde*'den alıntılar yaparak hikmet literatürüne dair fikir verecek aktarımları gösterecek ve bu

aktarımlarla hikmet etrafında şekillenen kavramları sunmaya çalışacağız. Miskeveyh'in eserin telif amacını belirtirken "bu hikmetlerin hem mana hem lafız olarak her millette tekrar ettiğini göreceksin" cümlesi üzerinden belirttiği evrensellik vurgusu, göstereceğimiz örnekler üzerinden daha da anlam kazanacaktır:

Hikmet

Sokrat: "Ey ölümün esirleri! Esaretiniz hikmetle çözülür!"

Hermes: "Hikmeti talep etmeye ve kendinde onu açmaya layık olan kişide şu özellikler bulunur: O, hayırlı kişilerin başına gelen musibetlerden korkmaz. Kendisine ulaşan şereften dolayı büyülenmez, kimseyi kınamaz. Zenginlik ve sultanlık onu değiştirmez. Niyeti ve sözü arasında denge vardır."

Platon'un Aristo'ya vasiyeti: "Hikmeti sev! Bil ki Allah'ın nimetleri içinde hikmetten hayırlı hiçbir şey yoktur. Hakîm odur ki fikri, sözü, işi birbiriyle aynıdır."

Sicistânî: "Ey hikmete talip olan! Hikmet için kalbini temizle. Hikmet, Allah'ın kullarına verdiği mevhibelerin en büyüğüdür. İnsanlar ikiye ayrılır: Birincisi; hikmetin hakikatini bilmeyen ki onda hayır yoktur. Diğer hikmet ehli; o, hayır yolunda Allah'ın kolaylaştırdığı şeyden men etmez. O, isteyeniyi men etmez."

Âmirî: "Hikmeti olmayan, saadeti kazanamaz. Hikmet, Allah'ın büyüklüğünün eserlerinden bir eserdir. Hikmet, hazların içinde istenmeyi en çok hak edenidir. Nefsin kemali hikmettir, fazilettir.

Akıl

Büzürmihr: "Allah'ın kullarına hevâlarına galip gelsinler diye verdiği güçler vardır. Bu güçler: Akıl, iffet, sabır, ümit, din ve nasihattir" (İbn Miskeveyh, 1983: 31).

Kisra Kubaz: "Rum Meliki, Kisra Kubaz'a sorar: 'İman akla ihtiyaç duyar mı?' Kisra Kubaz: 'Evet. Çünkü akıl, hakla bâtılın arasını ayırır. İman ise tasdik edilmesi gerekenleri tasdik eder" (İbn Miskeveyh, 1983: 41-42).

Enûşirvân: “Bütün faziletlerin çekirdeği nedir? Akıl ve ilimdir. Denildi ki: İnsan aklının sınırı nedir? Dünyayı ve onun kıymetini küçümsemek, ahiret işinin değerini görmek, sonuçlarından emin olunmayan lezzetlerin aldaticılığını görerek terk etmek” (İbn Miskeveyh, 1983: 51-60).

Fars hikmetlerinden: “Akıllı kimsenin dört saati vardır: İhtiyacını Rabbine arz ettiği zaman, dostlarına kardeşlerine ayırdığı saat ki bunu onlara nasihat ederek geçirir, maişet ve ev işlerine ayırdığı saat, kendi nefsi için ayırdığı saat” (İbn Miskeveyh, 1983: 71-72).

Sokrat: “Tabiat aklın kölesidir, akıl ise yaratıcının kölesidir” (İbn Miskeveyh, 1983: 211).

Platon: “Kim akıllıların aklını seçerse işleri ona açık olur. Tıpkı gece karanlığında lambaların görüldüğü gibi.” Platon’a soruldu: ‘Kaybedildiği zaman insan için daimî bela olan şey nedir?’. Platon, ‘akıl’ dedi.” (İbn Miskeveyh, 1983: 224-345)

Aristo: “Her insanın ihtiyacı vardır. İnsanın ihtiyacı dünya ve ahiret hayrıdır. Buna ulaşan yol akıldır. Akıl iki çeşittir: Doğuştan ve kazanılan. Doğuştan akıl, yaratanın eşsiz bir eseridir. Kazanılmış akıl ise öğrenim görenin kazancıdır. Doğuştan akıl sıhhatli olmazsa öğrenenin bunu kazanmasına yol yoktur. Hevâ, akıl için ancak engeldir. Hevâyı isteğinden ancak sahih ve geniş akıl men eder. Sahih akıl işlerin hakikatini öğretir. Sapıklıkla rüşdün arasını ayırır. Akıl, bilgi ile birleştiği zaman hevâdan imtina eder.” (İbn Miskeveyh, 1983: 266-267)

İlim

Hûşeng: “İlim ruh, amel bedendir. İlim asıl, amel ferdir. İlim baba, amel çocuktur” (İbn Miskeveyh, 1983: 7).

Azerbâz: “Senin için şeylerin en kıymetlisi ve en üstünü ilim olsun. Edepli âlim, nimeti örtmez ve felaket ona ağır gelmez” (İbn Miskeveyh, 1983: 26-27).

Kisra Kubaz: “İlmin semeresi nedir? cesaretin semeresi nedir? Cesaretin semeresi, düşmandan emniyette olmaktır. İlmin semeresi, günahlardan emniyette olmaktır” (İbn Miskeveyh, 1983: 42).

Hadîs-i Şerîf: “İşitilmeyen duadan, huşu duymayan kalpten ve faydasız ilimden Allah’a sığınırım.” “İlmin fazileti, ibadetin faziletinden hayırlıdır.” “Süleyman bin Davud, mal, mülk ve ilim arasında serbest bırakıldı. O, ilmi seçti” (İbn Miskeveyh, 1983: 104-107-133).

Hız. Ali: “Cahilin nimeti, çöplük üzerindeki bahçe gibidir” (İbn Miskeveyh, 1983: 110).

Hermes: “Cahil, düşmanına galip geldiği zaman bundan sevinci artar, onun durumuna memnun olur, nefsi, temize çıkarır. Sâlih âlim ise, düşmanının şerrini ve tuzağını defettiği zaman bundan dolayı ancak tevazusu artar” (İbn Miskeveyh, 1983: 215).

Platon’un Aristo’ya vasiyeti: “Rabbini ve O’nun hakkın bil. İlim öğrenmeye ihtimam göstermeye devam et” (İbn Miskeveyh, 1983: 217).

Aristo’nun İskender’e vasiyeti: “Eğer nefsinin bir hazla meşgul etmen kaçınılmazsa bu, âlimlerle konuşma ve felsefe ve hikmet kitapları okumanın hazzı olsun. Bu senin şehvetlerle mutlu olmandan daha kolaydır. İlminle övünmekten sakın. İlmini öğretmeyen âlimin ilmi zenginleşmez” (İbn Miskeveyh, 1983: 223-269).

İbn Mukaffâ: “İlim iki türdür; menfaat için ilim, akılları tezkiye için ilim. İkincisi akılların cilasıdır ve akıl sahipleri nezdinde faziletli bir yeri vardır” (İbn Miskeveyh, 1983: 314).

Dünya

Hasan Basrî: “Dünya ondan kaçanı ister, onu isteyeninden kaçır” (İbn Miskeveyh, 1983: 129).

Platon’un Aristo’ya vasiyeti: “Geçici mutluluk için, daimî mutluluğu terk etmen gerekmez. Dünya sultanlığını reddet. Vaktini güzel edepten men etme (İbn Miskeveyh, 1983: 218).

Sokrat: “Bir adam Sokrat’a dedi ki: ‘Ey Sokrat! Dünya nimetini kendine haram ettin.’ Sokrat dedi ki: ‘Dünya nimeti nedir?’ Adam: ‘Güzel et yemek, lezzetli şarap içmek, övülen giysiler giymek ve iyi bir evlilik yapmaktır.’ dedi. Sokrat dedi ki: ‘Ben bunu, kendisi için domuzlara, maymunlara, yırtıcı hayvanlara benzeme ve karnının

hayvanlar için mezar olması hakkında razı olan ve baki olan ruhunun imarına fâsid olacak bedeninin imarını tercih eden kimseye bağışladım.” (İbn Miskeveyh, 1983: 212).

Erdem

Enûşîrvân: “Denildi ki: ‘Tevazu nedir?’ Dedi ki: ‘Tevazu herkesin ezasına katlanmaktır.’ Denildi ki: ‘Tevazunun semeresi nedir?’ Dedi ki ‘Onun semeresi muhabbettir.’ ” (İbn Miskeveyh, 1983: 50).

Hint hikmetlerinden: “Kişi iyilik yapar da insanları bundan haberdar ederse, ben şunu yaptım bunu yaptım derse, amelini ve onun hikmetini bozmuş olur” (İbn Miskeveyh, 1983: 96).

Fars hikmetlerinden: “Akıllı kimsenin, gece gündüz ölümü anması gerekir. Ölümü anmak, kötülükten koruduğu gibi endişeden de uzak tutar” (İbn Miskeveyh, 1983: 58).

Hermes: “Öfke, kalabalığın şeytanıdır, hırs yoksulluğun şeytanıdır. Bu ikisi bütün kötülüklerin kaynağıdır. Bedenin fesadı ve ruhun felaketidir” (İbn Miskeveyh, 1983: 215).

Sokrat: “Mal kazanmak için hırs göstermeyin, fakirliğiniz şiddetli olur. Ölmek için ölümü hafife alın. Şehvetleri öldürürseniz baki olursunuz. Adaleti gerekli görürseniz kurtuluş sizin için elzem olur” (İbn Miskeveyh, 1983: 212).

Lokman Hakîm’in oğluna öğütlerinden: “Hilminle öfkene, vakarınla sabırsızlığınla, takvanla hevâna, imanınla şüphene, hakka inancınla batıla, iyiliğinle açgözlülüğe galip gel” (İbn Miskeveyh, 1983: 127).

Batlamyus: “Batlamyus’a denildi ki: ‘İnsanın istediği şeye karşı sabretmesi ne güzeldir.’ Batlamyus: ‘Ondan daha güzeli, insanın sadece gerekli şeyi istemesidir’. dedi” (İbn Miskeveyh, 1983: 217).

Pisagor: “Şikâyetle bulunmaksızın sana isabet eden şeye sabret. İnsanlardan iyi veya kötü çok söz işitirsen kızma” (İbn Miskeveyh, 1983: 226).

Fars hikmetlerinden: “İyiliğin en faziletli olanı üç şeydedir: Öfke anında doğruluk, zorluk anında cömertlik ve gücü yettiği hâlde affedici olma” (İbn Miskeveyh, 1983: 75).

Hadîs-i Şerîf: “Veren el, alan elden hayırlıdır” (İbn Miskeveyh, 1983: 103).⁸

İbn Miskeveyh’in, seçtiği örnekler dikkate alınırca insana dair ahlaki ve akli normlar bakımından evrensel değerlerin vurgulandığı görülmektedir. Üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de hikmet içeren cümlelerin Grek, Arap, Fars ve Hint coğrafyalarında neşet eden şahsiyetlerden alıntılarla esere dâhil edilmesidir. Hz. Ali, Hz. Lokman, Hasan Basri, Platon, Sokrates, Hûşeng gibi daha birçok farklı zaman dilimi içinde yaşamış, farklı coğrafyalardan, farklı dine veya inanışına mensup şahsiyetlerin cümlelerinin hikmet çatısı altında bilinçli biçimde bir araya getirilmesi, perennial düşünürlerin iddia ettiği *philosophia perennis* düşüncesinin evrensellik-ebedilik-ezelilik iddiasının önemli dayanak noktalarından biridir. Sınırlı sayıda seçtiğimiz örneklerde hikmete ulaşmanın insanı mutluluğa ulaştıracağı; akıl, ilim ve bilgi sahibi olmanın faziletleri; cahillik eleştirisi; dünya nimetlerinden yararlanmanın ve hevâ peşinde koşmanın faydasızlığı; tevazu, saygı, sabır, öfkelenmeme; malın, mülkün, makamın geçiciliği, para hırsı ve açgözlülüğün insan için hayırsız bir iş olması vb. hikmet olarak değerlendirilebilecek örnek parçalar yer almaktadır. Bu düşüncelerin tamamı dünyadaki tüm dinlerin ve inanışların ortak değerleridir. O hâlde insanı doğruya götürecek olan tutum, dinlerin özündeki gerçek hakikati kavramaya ve ona ulaşmaya çabalamaktır. Perennialistlere göre bunun yolu ezeli hikmetten geçmektedir.

Hikmetü'l-Hâlîde üzerine kapsamlı bir çalışma hazırlayan Kılıç’a göre eserin tamamında anılan faziletler üç başlıkta toplanabilir.

⁸ Hikmet seçkilerinde Serap Kılıç’ın *Hikmetü'l-Hâlîde* hakkında hazırlamış olduğu çalışmadan yararlanılmıştır. İbn Miskeveyh’e yapılan atıflar ilgili eserden alıntılanmıştır. bk. (Kılıç 2012).

- 1- Entelektüel Faziletler: İlim, hikmet, akıl
- 2- Kalbî Faziletler: İman, tevekkül, teslimiyet, kadere rıza, sabır, şükür, hırsı kalpten çıkarmak, basiret, huşû, şehveti terk etmek, insanlardan ümidi kesip Allah'a yaklaşmak, kanaat, nefse muhalefet, tûl-i emel peşinde koşmamak, ölümü hatırdâ tutmak, fani olan dünya yerine baki olan ahireti talep etmek, tevazu, sıdk, Allah'ı anmak, korku ile ümit arasında durmak, nefis muhasebesi yapmak, yalnızlık sevgisi, dünya nimetlerinden müstağni olmak.
- 3- Amelî Faziletler: Yardımsever olmak, uzlet, cömertlik, salihlerle arkadaşlık, az yemek, az konuşmak, zühd, hilm, vakar, övünmemek, haset etmemek, insanları kötü lakaplarla çağdırmamak, alay etmemek, kıskançlık ve kinden sakınmak, iyiliği emredip kötülükten sakınmak, insanları kınamamak, şefkat, merhamet, vaktin kıymetini bilmek, îsar, gıybet etmeme, kendi için istediğini başkaları için de istememe, isteyeniyeri geri çevirmemek, ahde vefa, muhabbet, aceleci olmamak, müsrif olmamak, zulmetmemek, dili korumak, adil olmak, cahille meşveret etmemek, âlimlerle hasbihal etmek (Kılıç, 2012: 165).

Yukarıda geçen kavramlar evrensel ahlaki doğrular silsilesi içinde değerlendirilebilecek ve akıl-bilgi-ilim başlıkları özelinde hem ahlak hem de bilgi felsefesi ışığında yorumlanabilecek normlardır. Tradisyonalist düşünürlerin kadim medeniyetlerin her birinde insana müteallik kavramların hikmet dairesinde devamlılık arz edecek biçimde sürekliliğini savunmaları ve yukarıda örnek olarak verilen faziletlerin çağlar boyunca yazılı metinlerde görülen müteselsil akışı, ezeli hikmet kavramını başkaca metinlerde takip etmeyi gerekli kılmaktadır. İshrâk felsefesinin en önemli isimlerinden Şehâbettin es-Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İshrâk*'ı hem philosophia perennis kavramı etrafında hem de İshrâkî düşünce açısından hikmetin nerede konumlandığı konusunda incelenmeye değer eserler arasındadır.

1.1.1.2. Hikmetü'l-İşrâk

Şehâbettin es-Sühreverdî'nin (ö. 1191) kendi görüşlerini aktardığı ve en çok ilgi duyulan eserlerinden birisi *Hikmetü'l-İşrâk*'tir. Eser, yazıldığı yıldan itibaren İslam dünyasının, felsefe çevrelerinin dikkatini çekmiş ve hakkında birçok şerh yazılmıştır.⁹ Eserin önemli bir yönü, İşrâkî¹⁰ ekolün dayandığı ilkeleri, yöntemi ve özellikleri, müellifin diğer eserlerine nispetle daha vazih biçimde kaleme alınmasıdır. Sühreverdî'nin kurduğu İşrâkiyye ekolü, adını bu kitaptan almış ve müellif bundan dolayı “Şeyhü'l-İşrâk” olarak anılmıştır.

Sühreverdî her ne kadar “şeyhü'l-İşrâk” olarak anılsa da onun kurduğu bu ekol birdenbire ortaya çıkmış bir düşünce sistemi değildir. Ondan önce Fârâbî, İbn Sînâ, Batalyevsî ve İbn Tufeyl gibi düşünürlerin benzer fikirlerle bir felsefi ekol oluşturmaya çalıştıkları fakat bunu sistemleştiremedikleri bilinmektedir. İşrâkîlik bu denemelerin Sühreverdî'nin elinde sistemleşerek kalıcı hâle geldiği bir doğru felsefesinin son halkasıdır. Fârâbî'nin, Sühreverdî'den de önce “İşrâk” kavramını kullandığı iddia edilmektedir. Fârâbî yaptığı tüm çalışmaların Yunan felsefesi kaynaklı olduğunun farkında bir bilinçle ömrünün sonuna doğru bir doğru felsefesi, daha net ifadeyle İslam felsefesi kurmayı amaçlamış ve bunu “doğuş, aydınlanma, parlama” anlamlarına gelen “İşrâk” kelimesiyle ifade etmiştir. Fârâbî'nin düşüncesini daha sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in savundukları fakat bir ekol oluşturacak düzeyde başarılı olamadıkları görülür (Erdoğan 2003: 161-162).

⁹ Esere yazılan şerhler arasında Şemsüddin Şehrezûrî (ö. 1288), İbn Kemmûne (ö. 1284) ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 1311) eserleri yer almaktadır. İçlerinde en dikkat çeken ve en meşhur şerhler Şehrezûrî ve Şîrâzî tarafından kaleme alınanlar olmuştur. İşrâkî ekolün şekillenmesi ve yaygınlaşmasına bu eserlerin katkısı büyüktür (Evmeş 2023, 169).

¹⁰ Şark kökünden türeyen İşrâk kelimesi gün ışığı, güneş doğduktan sonraki aydınlık, tan yeri parıltısı gibi manalara gelmektedir. Aynı kökten türeyen “maşrık” kelimesi ise coğrafi tanımla Doğu'yu ifade etmektedir. Felsefi manası ile işrâk, akıl yürütülerek ulaşılan bilgiye karşılık, bilginin içe doğması, manevi aydınlanma, keşf ve zevke dayanan bilgi türü için kullanılmaktadır. Ontolojik olarak işrâk, akli nurların tecellisiyle varlığın ortaya çıkıp gerçeklik kazanmasıdır. Ahlaki manası ile işrâk, insan nefsinin İlahi nurlarla aydınlanıp olgunlaşmasıdır. Ayrıca işrâk, güneşin doğuşunun Doğu'dan olması sebebiyle dünyayı aydınlatacak bilginin Doğu hikmeti olduğunu “Işık doğudan yükselir” özdeyişi ile sembolize etmektedir. İşrâkiyye kavramı, mistik tecrübeler ile tamamen zıt düşün ve bilgi kaynağı olarak akıl yürütmeyi esas alan rasyonalist Meşşâi İslam düşünürlerine karşı mistik tecrübe ve keşfe dayanan düşünce sisteminin adıdır (Kaya 2001, 435-438).

Sühreverdî'nin en önemli temsilcisi olduğu kabul edilen İşrâkiye okulu mistik bir felsefi düşünceye dayanmaktadır. Bu düşünceye göre ışık ve karanlığı dayanak noktası olarak kabul eden Zerdüş inancının önemli etkileri olmuştur. Örneğin *Zend Avesta*'da geçen bazı mistik ve kavramsal ifadelerin benzerlerini İşrâkî felsefede görmekteyiz fakat yine de bu felsefe muadillerinden farklı olarak geniş ölçüde İslâmî karakter taşımaktadır. Örneklemelerinde çoğunlukla ışık ve karanlığın metaforik kullanımlarıyla ayetlere göndermeler yapılır: “Allah iman edenlerin yardımcısıdır. Onları karanlıklardan nura çıkarır. Küfredenlerin dostları yine şeytandır. O da kendilerini nurdan ayırıp karanlıklara çıkarır. Onlar cehennemden arkadaşlarıdır” (Bakara/257). “Allah onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır” (Maide/16). Ayrıca Sühreverdî, Hermetizm ve Neoplotonizm'den etkilenmiş olup bu felsefi ekoller İşrâkî düşünce biçiminin ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Bundan dolayı Platon, Aristo, Plotinus, Pythagoras ve Empedokles gibi Grek filozoflarının düşüncelerinin yansımaları İşrâkî felsefede dikkat çekmektedir. İslâm mistiklerinin Sühreverdî ve oluşturduğu felsefi ekol üzerindeki etkileri de büyüktür (Çubukçu 1968: 178-179). Fakat Sühreverdî, Meşşâî ekol ile taban tabana zıt bir perspektif oluşturmuş ve eserinde Meşşâîleri sık sık eleştirirken onun zihnindeki gibi mükâşefeye dayanan bir hikmet tasavvuru olmayıp nazari kuramlarla yol tutan kimselere Meşşâîleri takip etmesi gerektiğini belirtmiştir. *Hikmetü'l-işrâk*'ın Osmanlı âlimlerince meşhur ve sık okunan kitaplardan biri olduğu, içerdiği fikir ve felsefi temayülün Osmanlı dönemi edebî ürünlerine yansımalarından anlaşılmaktadır. Meşşâîler ve İşrâkî felsefe arasındaki fikir ayrılıklarını Nev'î iki beyitle ifade eder. Şair, diğer birçok dönem şairi gibi “aşk”ın karşısına hiçbir felsefi temayülü ve “akl”ı koymamayı tercih ettiğini iki görüşü de eleştirerek ifade eder:

Olmadum âsûde-dil hergiz sevâd-ı şüphenen

Hikmet-i İşrâk'dan kesb itmedüm nûr-ı basar

Çıkmadı başa tarîk-i 'illet-i **Meşşâ'iyân**

Kesb-i ma'lûl itmedi âlât ü esbâb-ı nazar (Nev'î, K. XII/18-19)

[Şüphenin karanlığından asla gönlü ferah olmadım. İşrâkî felsefeden anlayış nuru kazanmadım. Meşşâîlerin yollarını tercih etmedim. (Hak nûru ile olan) nazarı sebepleri ve araçları yanlış bir kazanımı engelledi]

Hikmetü'l-işrâk'ın giriş kısmı, müellifin hikmet hakkındaki görüşlerini, esas aldığı felsefi düşünceleri ve kitabın yazılış amacını genel bir çerçevede değerlendirmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu kısım, müellifin “Bu kitabı yazmadan önce her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özet risaleler kaleme aldıysam da bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yönleme sahiptir” cümlesinden hareketle *Hikmetü'l-İşrâk*'taki metodolojik yönlerin ortaya konması bakımından okuyucuya fikir vermektedir. Müellif, eserinde aktardığı bilişsel, düşünsel ve ruhi yönelimin aklî istidlâller sonucunda ortaya çıkmış düşünceler olmayıp manevî tecrübe mahiyetindeki bilgilerin esas alınarak sunulduğunu belirtmektedir. Ancak bu durum, aklı delille desteklenmeden ortaya çıkarılmış savların şüphe içerdiği manasına gelmemektedir. Çünkü kaynağı “apaçık ufuk”ta (Tekvîr, 23) görünen Cibrîl'in teşkil ettiği bilgi, delillendirip delillendirmemeye bağımlı olmadan kesin ve nettir. Sühreverdi, bu bilginin zamana, şahsa veya herhangi bir kavme bağımlı olmadığını savunur. Ayrıca Grek kültüründe Platon'un ve ondan geriye doğru Empedokles, Pisagor ve “hikmetin babası” olarak tanımlanan Hermes'in öğretileriyle beraber eski İran kültüründe Câmâsb, Ferşâvüşter, Büzürgmihr gibi Fars bilgelerinin öğretilerini de aynı geleneğin devamı sayar (Kutluer 1998: 521). Sühreverdi anlaşıldığı kadarıyla aynı kaynaktan doğmuş, beslenmiş ve devam eden hikmet geleneğini, farklı zaman ve coğrafyalarda ortaya çıkmış olsa da ortak paydada değerlendirilebilir görüyordu. O özellikle Grek ve Fars kültürünü-hikmetini bilinçli şekilde bir araya getirmeye çalışarak mezcutmuş görünmektedir.

Müslümanlar için çağlar boyunca Aristo ve Platon gibi filozoflar, dinlerin özünde yer alan doğru bilginin kaynağını ifade eden bilginler olarak düşünülmüştür. İslam entelektüeli irfani ya da rasyonel her iki yönüyle de Hz. Adem'den itibaren eski zaman peygamberlerinin hikmetlerinde bulunan hakikatin kaynağını yine aynı kaynaktan çıkmış ve “bir” olarak tasavvur etmişlerdir. Bunda neo-plotonist fikirlerin de etkili olduğu -veya olmadığı- hâlâ günümüzde tartışılan konular arasındadır.

Kadim hikmet düşüncesi bağlamında Müslüman bilginler bazı filozoflar ile peygamberleri özdeşleştirmiştir. Örneğin Hermes ile

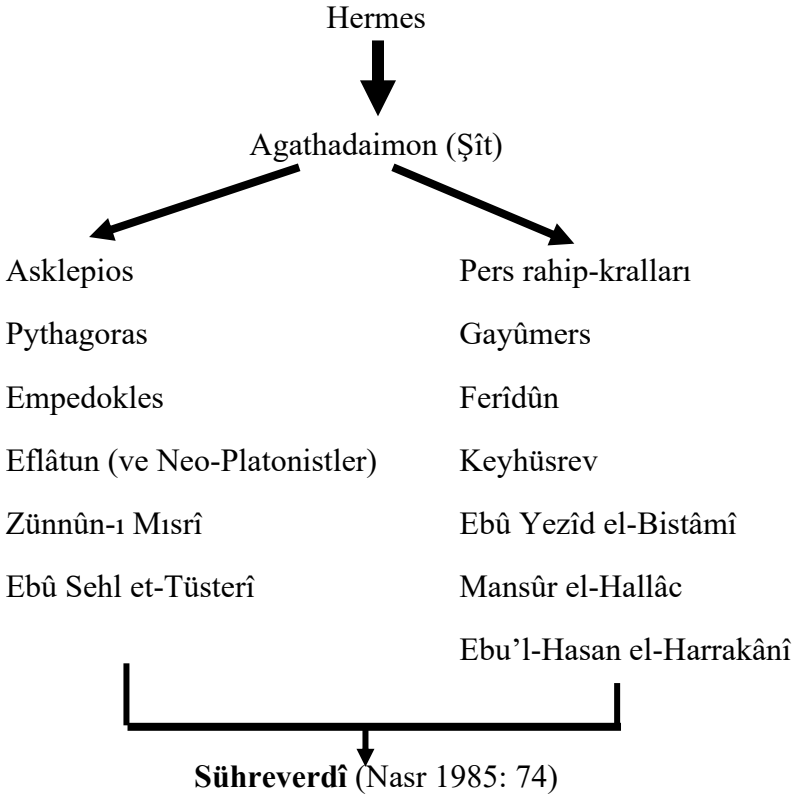
İdris peygamber aynı kişi olarak düşünölmüş; birçok sufi, Platon’u “İlâhî” olarak anmış ve hatta Fârâbî gibi ilk Meşşâî geleneğe mensup düşünürler felsefeyle peygamberlik ve vahiy arasında ilişki kurmuşlardır. Sühreverdî, düşüncelerini ifade ettiği *Hikmetü’l-İşrâk*’ta bu bakış açısını İslam öncesi Fars geleneğini de dâhil ederek genişletmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr’a göre müellifin *el-hikmetü’l-ledüniyye* veya İlahî hikmetten sık sık söz etmesi, *sophia* ve *philosophia perennis* düşüncesiyle özdeştir (Nasr 2022: 84-85). Sühreverdî, daimî hikmetin benzer hakikatle farklı kültürlerde var oluşuna ve onun aynı menşeden zaman ötesi çağlarda neşet ettiği fikrini açıkça belirtmektedir. Tanrı hikmetin gerçek sahibidir. Onun hikmetini bahşettiği kullar yer yüzünde daima yaşamış ve yaşamaya devam edecektir. Grek filozoflarının ve kadim bilgelerin sözleri sembolik ifadeler içerdiğinden onlara itiraz etmek kabil değildir. Sühreverdî’nin antik Yunan filozoflarına atfettiği hakîmlik sıfatı ve kutsallık, nebilik derecesiyle yakın gözükür:

Sanılmamalıdır ki bu hikmet sadece şu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Aksine dünyada hikmet ve hikmeti açık delillerle ayakta tutan kimseler hep var olmuştur. İşte onlar Allah’ın yer yüzündeki halifesidir. Gökler ve yer yüzü var oldukça da böyle olacaktır. Eski hakîmlerle sonrakiler arasındaki farklılık lafızlardadır yani açık veya kapalı dil kullanma tercihinden ibarettir. Hepsi üç âlem olduğunu söyler ve Allah’ın birliğinde ittifak ederler. Aralarındaki temel konularda hiçbir ayrılık yoktur. Muallim-i Evvel (Aristoteles) her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da üstatlarını gölgede bırakacak ve itibarsızlaştıracak kadar gözde büyütölmemelidir. Onlar arasında Ağasâzîmûn, Hermes ve Askelînûs gibi elçiler (erbâb-ı sefâret) ve şeriat koruyucuları vardır (Sühreverdî 2021: 33).

Sühreverdî, İşrakî hikmetin Doğu’da olduğu gibi Batı’da da bazı okullarda felsefe ve bilimin kurucusu olarak addedilen İdris Peygamber veya Hermes vasıtasıyla insana gönderildiğine ve bu hikmetin daha sonra iki kola ayrılarak Mısır ve İran’a ulaştığını düşüncesindedir. Hikmet, ona göre Mısır’dan Yunanistan’a ulaşmış ve

buradan İslam coğrafyasına intikal etmiştir. Müellifin hikmet anlayışına göre bu bilgi farklı biçimlerle eski Hint, Fars, Babil, Mısır ve Grek coğrafyalarında var olan sistematik bir öğreti geleneğidir.

Sühreverdî hikmetin İslam dünyasındaki öncüleri olarak ilk sufileri kabul eder. Bu sistematik öğretinin gerçek temsilcileri sık sık eleştirdiği Meşşâî geleneğe mensup İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ değil Bestâmî ve Tüsterî gibi ilk sufilerdir. Seyyid Hüseyin Nasr, Sühreverdî'nin zihnindeki hikmet silsilesinin şemasını şu şekilde ortaya koymuştur:



Sühreverdî, eserin bütünündeki hikmet anlayışını bu silsileyi esas alarak oluşturmuş ve hâlidî hikmet tasavvurunu, aktardığı düşüncelerin dayanak noktası hâline getirmiştir. Bu öğreti “filozofların babası” olarak anılan Hermes ile “hikmetin sütunları” (Esâtinü’l-hikme) denilen filozoflardan Pisagor ve Empedokles’e

kadar uzanmaktadır (Kutluer 2017: 97). Bu durum İslam filozoflarının Grek coğrafyası bilginlerine bakış açılarını ortaya koymaktadır. Sühreverdî ve diğer filozofların birçok Yunan düşünürünü hakîm vasfıyla nitelemekte fakat bazılarını ise -Hipokrat (tabip), Arşimet (mühendis)- yalnızca belli yetenekleri veya meslekleri ile andıkları görülmektedir. Her ne kadar Sühreverdî, Aristo'ya rasyonel eleştiriler getirse de onunla beraber Sokrat, Pisagor, Platon, Empedokles gibi filozoflar İslam entelektüeli arasında saygın düşünürler olarak anılmış ve onlar kadim hikmetin/hakikatin arayışçıları sayılmışlardır. Hikmetin felsefe ile hemen hemen aynı anlamda kullanılması bu açıdan tartışmaya açıktır. İslam bilginleri hikmeti felsefe olarak görmek yerine felsefeyi hikmete ulaşmak için kullanılan bir vasıta olarak tasavvur etmektedirler. Bu bakımdan Sühreverdî'nin, insanoğlunun ilk günden bu yana hakikati ve doğru bilgiyi (hikmeti) arayan şahıslar kadrosu içinde Grek ve Fars bilginlerini anarak bilinçli bir şekilde ifade ettiği hâlidî hikmet tasavvuru, İbn Miskeveyh'in *Hikmetü'l-hâlîde*'de aktardığı hikmet anlayışı ile ortak özellikler göstermektedir.

1.1.1.3. Aşkın Hikmet (el-Hikmetü'l-Müte'âliye)

Molla Sadrâ (ö. 1641), Şiraz'da doğduğu tahmin edilen İranlı filozof ve âlimdir. İlk öğrenimini bu şehirde tamamladıktan sonra İsfahan'a giderek dönemin önemli âlimleri Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî'den dersler almıştır. Özellikle felsefe alanındaki eğitimini Mîr Dâmâd'dan öğrenmiştir. Hayatının uzunca bir kısmını uzlette geçiren filozof, bu dönemde tefekkür ve riyâzetle meşgul olmuştur (Açıkgenç, 2020: 256). Molla Sadrâ, önemli İslam felsefecilerinin yaşadığı ve Müslüman filozoflarının felsefe tarihinde önemli izler bıraktıkları, Müslüman düşünürlerin ilgi odağı olduğu İslam'ın klasik çağından yüzlerce sene sonra yaşamış ve Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd'e kıyasla etkisi sınırlı kalmış düşünürlerden biridir. Sadrâ'nın yaşadığı dönemde artık felsefenin ilgi odağı olan coğrafya Avrupa'dır. Takipçisi olan birkaç öğrencisiyle beraber bir süre devam eden Sadrâ felsefesi, geçtiğimiz yüzyıl başlarında özellikle tradisyonalist araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Hikmet kavramı üzerinde araştırmalar yapan gelenekselci düşünürler; İbn Miskeveyh,

Sühreverdî, İbn Arabî gibi isimlerle birlikte özellikle felsefe ve hikmetin tanım ve anlamı üzerinde yoğunlaşarak “aşkın hikmet” sentezini ortaya koyan Mollâ Sadrâ’nın felsefesi ile ilgilenmişlerdir.

İlahî hikmet anlamında “el-hikme” ve en yüce (aşkın) anlamında “müte‘âliye” kelimelerinden terkiplerle oluşturulan “el-hikmetü’l-müteâliye” kavramı Molla Sadra’nın terminolojisine ait bir terim olarak literatüre girmişse de o bu terimi hiç kullanmamıştır. Sadrâ’dan sonra onu takip eden öğrencileri tarafından kullanılan aşkın hikmet kavramı özellikle Abdurrezzâk Lâhicî tarafından kullanıldıktan sonra yaygınlık kazanmıştır (Nasr 1990: 114). Sadrâ’nın tam adı *el-Hikmetü’l-müte‘âliye fî esfâri’l-‘akliyyeti’l-erba‘a* olan eserinde geçen bu terkip, daha önceden tasavvufî öğretide Dâvûd-ı Kayserî tarafından *Füsûsü’l-hikem* şerhinde kullanılmıştır. Tasavvufî bakış açısına rağmen akıl boyutunun ihmal edilmediği, eserin adında geçen “esfârü’l-akliyyeti’l-erba‘a” terkiplerinden anlaşılabilir. “Sefer” (yolculuk) kelimesinin çoğulu olan “esfâr” ontolojik, epistemolojik ve tasavvufî bakış açısıyla özdeşleşmektedir (Açıkgenç 1995: 374). el-Hikmetü’l-müteâliye kavramını anlayabilmek adına Sadrâ’nın özellikle hikmet kelimesinden ne anladığını kavramak gerekmektedir. Buraya kadar incelediğimiz filozofların ve ilim adamlarının hikmet hakkındaki yorumlarına, kavramın güzergahını tanımlayabilmek adına muhtasar biçimde dikkat çekilmiştir. İslam’ın klasik çağında yaşamış filozofların yaşadığı yüzyıllarda tabii olarak Klasik Türk Şiiri’nin varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak Molla Sadrâ’nın yaşadığı yüzyıl Türk şiirinin teşekkül aşamasını tamamlayıp “klasik dönem” olarak nitelendirilen on altıncı yüzyılın devamı olan çağlardır. Bu açıdan on yedinci yüzyılda yaşamış bir düşünürün zihin dünyasında hikmetin nasıl konumlandığı, aynı yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde yaşamış şairlerin zihnindeki hikmet kavramının nasıl anlamlandırıldığını görmek adına yol gösterici olacaktır.

Mollâ Sadrâ’nın “el-hikme”den kastettiği düşünce “aşkın hikmet”in kendisidir. Ona göre gerçek hikmetin rasyonel felsefe ile ilişkisi zayıf olmakla beraber hakiki hikmet, “hikmetü’l-müteâliye”dir. Sadrâ daha önceki dönemlerde yaşamış İslam filozoflarının hikmet tanımlarını incelemiş ve kendi özgün üslubuyla muhtelif eserlerinde çıkarımlar yapmıştır. Felsefe ve hikmeti ayrı

kavramlar olarak tanımlayan ilk dönem İslam filozoflarının aksine Molla Sadrâ, bu iki kavramı aynı potada eriten bir bakış açısına sahip görünür. Ünlü tanımlarından birinde hikmeti, “sayesinde insanın âleme benzeyen ve evrensel varoluş tabakasına mümâsil bir akledilir (makûl) âlem hâline geldiği araç” şeklinde tanımlamıştır. *Esfârü'l-erba'a*'da, Platon'dan Sühreverdi'ye kadar birçok filozofun tanımını naklettikten sonra felsefe için “Felsefe eşyanın temel hakikatinin bilgisi ve burhan üzerine kurulu (zanna dayalı olmayan) varlıklar ile ilgili yargı veya taklit aracılığıyla imkânlarının elverdiği oranda insanın ruhunun mükemmelleşmesidir” tanımını yapar. Molla Sadrâ'nın “aşkın hikmet” tabirini hiç kullanmadığını belirtmiştik. Onun meşhur takipçilerinden birisi olan Mirza Mehdi Aştîyânî, “aşkın hikmet” kavramını daha önceki felsefi ekollerden ayırmaktadır: “Hikmetü'l-müte'âliye, varlık birliğinin bulunmadığı Meşşâî felsefenin aksine içinde yalnızca zorunlu varlık birliğinin (tevhîd-i vücûb-ı vâcib el-vücûd) bulunduğu bir sistematik yapı içerir.” Sadrâ'nın hikmet tanımı ile onun takipçisi düşünürlerin hikmet tanımları beraber düşünülecek olursa hakiki hikmet olarak ifade edilebilecek “hikmetü'l-müte'âliye”, aklî sezgi yoluyla ulaşılabilen ve rasyonel kanıtların kullanıldığı saf metafizikle özdeşleşen bir bilgelik olarak görülür. Nasr'a göre Sadrâ'nın eserleri derinlemesine incelendiğinde bu bilginin gerçekleştirilmesi için sunulan metodolojinin dinle ilişkili olduğu ve onu vahiy olmadan elde etmenin mümkün olmadığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Nasr, aşkın hikmetin esas aldığı üç temel ilkedden bahseder:

- Aklî sezgi ya da aydınlanma.
- Akıl ve rasyonel çıkarım.
- Din ya da vahiy.

Ona göre Molla Sadrâ'nın aşkın hikmet sentezi, sözü geçen kaynaklardan elde ettiği bilgi ile ortaya çıkmıştır. Bu sentez Meşşâî felsefe, tasavvuf, İsrakî ekol ve kelam gibi dini ilimler de dahil olmak üzere insanın sahip olduğu bilgilerin birbiriyle uyumlu olabilmesini hedeflemiştir. Yani kısaca aşkın hikmet İslam düşünce tarihi boyunca var olmuş hakikat öğretilerinin mezc edilmiş biçimidir (Nasr 1990: 116-126). İslam düşünürlerince farklı felsefi ekoller, dinler, öğretiler,

inançlar içinde var olmuş/olmaya devam edecek bir bilgi türü olarak hikmetin bu komplike mahiyeti; onun düşünsel faaliyet alanları içinde tanımlanmaya çalışılan bir kavram olmasının temel sebeplerindedir.

Molla Sadrâ, felsefe ve tasavvuf alanında eser vermiş düşünürlerin birçoğu gibi felsefe-hikmet mukayesesi ile birlikte hakîm kavramının kimler için kullanılabileceğini *Keşfü enâmî'l-Câhiliyye fi Zemmi'l-Mutasavvifîn* isimli eserinin “İlâhî Marifetlerin Cahilini Sûfî, Fakîh ve Hakîm Olarak İsimlendirmemek Gerektiği Hakkında” başlıklı bahsinde geniş biçimde yorumlamıştır. İlk dönem İslam düşünürleri, Yunan filozoflardan bir kısmının “hakîm” sıfatıyla müşerref olduklarını ifade ederken tabip manasındaki hakîm sıfatı ile hikmet vasfıyla donatılmış kimseleri birbirinden ayırmaya özen göstermişlerdir. Hikmetin güçlü bir bilgi oluşundan hâsıl İslam âlimlerinin bu kavramla nebevî bir bağ kurması tabii gözükmektedir. Molla Sadrâ; hakîm sıfatını yalnızca hikmete sahip olduğu düşünülen beş filozof Empedokles, Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo için kullanmış ve onlardan sonra yaşamış filozofları sahip oldukları meslekler ile anmıştır. Özellikle Galen (Câlînûs)’in hikmetli manasıyla hakîm sıfatına sahip olmak istemesi fakat bu vasfın ona verilemeyeceğini anlattığı bahis hakîm-tabip-hikmet kavramları arasındaki farkı ortaya koymak bakımından önemlidir.

Sadrâ’nın ifadeleri muhtasar biçimde şöyledir:

“Tarihçiler şöyle aktardılar: Beşerden hikmet ile nitelenen ilk kişi Lokman Hekim’dir. Allah buyurdu ki:

“Biz Lokman’a hikmet verdik.”

*Onun zamanı Davut Nebî zamanıydı ve Şam’da yaşıyordu. Anlatılanlara göre filozof **Empedokles** ona gidip geliyor ve felsefe dersi alıyordu. Yunanlılar Empedokles’i Lokman Hekim’e arkadaş olması sebebiyle hikmet sahibi olarak nitelendirdi.*

...

*Sonra Yunanlılardan hikmet sahibi olmakla nitelendirilenlerden birisi **Pisagor**’dur. O, Şam’dan Mısır’a geçen Hz. Süleyman taraftarlarına takılmaya*

başladı. Bundan sonra mühendisliği öğrenmişti. Onun bu ilimleri nübüvvet nurundan öğrendiği iddia edildi.

...

*Ondan sonra hikmet sahibi olmakla nitelenenlerden - Hakîm ismi ile isimlendirilen- birisi **Sokrat**'tır. O hikmeti Pisagorculardan öğrendi. İlâhî öğretiler üzere onları sınıflandırarak özetledi. Dünya nimetlerinden bütünüyle yüz çevirdi.*

...

*Ondan sonra hakîm ismi ile adlandırılıp hikmet sahibi olmakla nitelenenlerden birisi de **Platon**'dur. Fazîleti fazlaydı ve şerefli bir soydandı. Hikmeti Pisagorculardan iktibas etmede Sokrat'a uydu.*

...

*Ondan sonra hikmet ismi ile nitelenenlerden birisi **Aristoteles**'tir. O, Zülkarneyn diye meşhur olan İskender'in öğretmenidir. Eflâtun'dan hikmeti öğrenebilmek için yaklaşık yirmi sene ondan ayrılmadı. Aristoteles hocasını derslerindeki aşırı zekâsından dolayı "Rûhânî" olarak isimlendirdi.*

...

Bu beş kişi hikmete sahip olmak ile niteleniyordu. Onlardan sonra kimse hakîm olarak isimlendirilmedi. Bilakis sonrakilerden her biri sanatlardan bir sanata veya metotlardan birisine intisap etti. Mesela tabip Hipokrat (Bukrat), şair Homeros, geometrici Arşimet ve Diyocens, tabiatçı Demokritos bunlara örnektir. Galen kendi hakîm ismini almak için zamanında çok kitap yazdı. Yani tabip lakabından hakîm lakabına kavuşmak istemesini kastediyorum. Onu horladılar ve dediler ki 'Sen merhem, müsül, iltihap ve ateşli hastalıklar için ilaç yap'." (Sadrâ 2020: 73-76).

Mollâ Sadrâ'nın ilk dönem filozofları ile kendi yaşadığı dönem arasında yaklaşık beş yüz yıllık zaman dilimi olmasına rağmen Grek filozoflarına olan bakış açısı özelinde onların çıkarsamalarına yakın fikirleri benimsemesi, İslam entelektüelinin bu konuda benzer telakkilerininin devam ettiğini göstermektedir.

Ancak Molla Sadrâ'nın hikmet tanımı kadim filozoflarınkileri kabul etmekle beraber onlardan bazı farklarla ayrılır. Çünkü ona göre görüşlerinden istifade edilen filozoflar, felsefeyi salt aklın sınırları dâhilinde yer alan kısıtlı bir alana hapsetmekteydi. Ona göre ancak ledünni ilimle hakikatine varılabilecek olan hikmete ulaşmak için insanın tamamen yaratıcıya yönelmesi gerekmektedir. Sadrâ'da dikkat çeken yorumlardan biri farklı bir felsefe tanımı yapmasıdır. O, felsefeyi insan ruhunu yüceliklere ulaştıran ve kemâle ermesine vesile olan şey olarak görürken bunun dışındaki felsefe tanımlarını anlamlı bulmamıştır. Bununla beraber Molla Sadrâ'nın tevarüs ettiği İslam felsefesinin üzerine ortaya koyduğu sentez, -İslam'ın ana karakteristiği de çokluk değil birleştirme düşüncesi üzerine olması bakımından- birlik üzerinedir. Onun amaçlarından biri gerçek hikmeti ortaya koymak ve felsefe-tasavvuf-şariat arasındaki nispi çatışmayı önleyen bir metot arayışıdır. Bundan dolayı entelektüel disiplinler ile oluşturulacak sentez, tevhit anlayışı ile de ters düşmeyecek ve gerçek hikmet-hakikate ulaşma formülasyonu ortaya konmuş olacaktır. Filozof, hikmeti şu cümleleriyle açıklar:

“Hikmet, Hak olan Evvel’in zâtını, varlık mertebesini, sıfatlarını ve fiillerini ve başlangıçta ve yeni bir yaratmada varlıkların O’ndan nasıl sâdir olduğunu bilmek; nefsin, heyûlânî aklın, saadet ve bahtsızlığın ne olduğunu bilmek; insanı derin alçaklıklardan yüceliklerin zirvesine ulaştıran nefsi bilmektedir. Hikmetten murat, bilinen anlamı itibarıyla, akıllı olduklarını iddia ederek başkasını taklit ederken felsefe ile uğraşan, filozofluk iddiasında bulunan kimselerin anladığı şey değildir. Aksine hikmet, nefsin kendisiyle mele-i a’lâya ve rabbânî inâyet ve İlahî bir bağış olan yüce gayelere yöneldiği bir şeydir”. (Sadrâ 2023: 23-24).

Buraya kadar olan bölümde hikmetin, sözlüklerde karşılaşılan “felsefe” anlamı üzerinden değerlendirmeler yapılmış ve filozofların hikmet tanımlamalarından hareketle hikmet-felsefe ilişkisi değerlendirilmiştir. Hikmet kavramı, Abbasi dönemi çeviri faaliyetleriyle beraber felsefeye karşılık daha İslami bir terim olarak kullanılmaya başlandıysa da İslam düşünürlerinin bu kavramı çağımızdaki salt felsefe manasıyla eş anlamlı biçimde kullandığını düşünmek anakronik bir hataya sebep olacaktır. Onlar hikmete, felsefeye göre daha derinlikli, kutsal ve spesifik bir anlam atfetmişlerdir. Kindî'nin felsefe tanımını en öz biçimde “hikmet sevgisi” olarak yapması dahi hikmetin spesifik manası üzerinde daha kapsamlı düşünmeyi gerektirmektedir. Zira *philosophia* kelimesi “sevgi, peşinden gitmek” anlamında *philo* ve hikmet olarak çevrilebilecek *sophia* kelimelerinin terkihiyle oluşmuştur. Felsefe daha çok hikmete giden bir yol, bir vasıta. O, herkese verilemeyecek ve kolaylıkla ulaşılamayacak bilgi-nebevî-kutsal bir karaktere sahiptir. Hikmeti doğrudan felsefe manasıyla kullanan filozofların da bugünkü manasıyla rasyonel felsefeden ziyade, onu ilimlerin nüvesi olduğuna inanılan ve nispet edildiği “kutsal bilgi”ye atıfla ifade ettiklerini unutmamak gerekir. İslam filozofları arasındaki yaygın kanaate göre felsefe ilmi Yunanlardan çok daha önce farklı medeniyetlerde var olmuş fakat Yunanlar tarafından sistemleştirilerek kalıcı hâle getirilmiştir. İlimlerin ilmi olarak görülen bu düşünsel aktivite onlara göre en yüksek hikmettir. O hâlde hikmetin filozoflar tarafından, “ilk insandan bu yana var olan, ulaşılması güç bir tür bilgi türü ve bu bilgiye ulaşmaya vesile olan yolun kendisi” biçiminde tasavvur edildiği söylenebilir.

Tradisyonalist araştırmacıların hikmetin İlahî kaynaklı, dinler üstü, kutsal ve ezeli oluşu önermesinden mülahem *Hikmetül'-Hâlide*, *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserler ve Molla Sadra'nın “el-Hikmetü'l-müte'âliye” tasavvuru, muhtasar biçimde ifade edilmiştir. Tradisyonalistler nazarında hikmetin en önemli niteliği sürekliliğidir. Bu durum filozofların ifade ettiği kutsal bilginin ebediliği ile ortak özellikler ihtiva etmektedir.

Osmanlı şiirinin olgunlaştığı çağların çok öncesinde gerek Fars gerek Arap kültürlerinin yazılı metinlerinde “hikmet” kavramının

etrafında oluşan ve Doğu hikemiyat geleneğinin yazılı metinlerinden müteşekkil bir külliyyat mevcuttur.¹¹ Bu külliyyat, tarih boyunca insanların örnek aldığı, sözlerinin-davranışlarının yol gösterici olduğu ve şahsına bilgelik atfedilen isimlerin sözlerinin derlendiği bir geleneğin mahsulüdür. İslam coğrafyasında Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-Felâsife* isimli eseriyle birlikte başladığı düşünülen hikemiyat geleneği içinde en önemli eserlerden biri *Hikmetü'l-Hâlîde*'dir. İbn Miskeveyh'e ait eserde Grek, Fars, Arap, Hint kültür havzalarından; filozof, devlet adamı, mutasavvıf, peygamber vb. birçok bilge ismin yol gösterici cümlelerine yer verilmiştir. Bunlar arasında Aristo, Platon, Sokrat, Hermes, Pisagor, Büzürgmîhr, Enûşîrvân, Lokman Hakîm, İbn Mukaffa, Hasan Basrî, Hz. Muhammed, Hz. Ali gibi isimler yer almaktadır.¹² Tüm kültürlerde bilge isimlerin vecizelerinin derlendiği eserlerden hareketle günümüzde hikmetin "özlü söz/bilgece söylenmiş söz" olarak ifade edilmesi tesadüfi değildir. Burada dikkat çekmek istediğimiz terim daha önce de sıklıkla anılan "bilgi"dir. Hikmetin geniş anlamlılığı içinde felsefe, din, sosyoloji, tasavvuf ve edebiyat ile bağımlı kurmayı sağlayan ve hikmetin amelî tarafına işaret eden "bilgi-bilgelik-*sophia*" kavramıdır. İlimlerin ilmi olarak görülen felsefe; doğruya, doğru bilgiye ve hakikate ulaşmaya vesile olan bir tür tefekkür sistemidir. Hikmet ise bu sistematik içinde ihtiyaç duyulan nitelik ve elde edilmeye çalışılan gayeyle ilişkilidir.

Hikmetin felsefe ile olan semantik bağı, Osmanlı şiir dönemi ürünlerinde takip edilebilmektedir. Klasik Türk şairlerinin felsefeye olan bakış açılarını gözlemlemek ve daha önemlisi hikmetin felsefe ile birlikte beyitlerde nasıl kurgulandığını görmenin, hazırladığımız çalışmanın amacına matuf biçimde hikmetin poetik zemindeki mana

¹¹ bk. Dinkerd'in Altıncı Kitabı, Enderz-i Âzerbâd-ı Mihrespendân, Yâdgâr-ı Bozorgmîhr, Enderz-i Oşnâr-ı Dâna, Enderzhâ-yı Pişiniyân, Enderz-i Hüsrev-i Kubâdân (Enûşîrvân), Enderz-i Dânyân be Mezdiyesnân, Enderz-i Püryûtkişân, Enderz-i Küdekân, Mînu-yı Hired, Râhetü'l-insân Pendnâme-i Enûşîrvân ve Kitâbü'l-Mesâ'il, Enderz-i Destûrân be Bihdînân, Enderz-i Behzâd-ı Ferruh Pirüz, Enderz-i Âzerfernebig-i Ferruhzâdân, Pendnâme-i Bozorgmîhr, Pendnâmek-i Zerdüş, Penc Hîm-i Rûhâniyân, Dârû-yı Hursendî, Risâle-i Rûzhâ, Enderz-i Hübi Konem be Şoma Küdekân, el-Edebü's-Sagîr, Enderznâme-hâ-yı Küçek, Enderzhâ-yı Merdek, Ardâvirâfnâme, Câvidân-ı Hired, Enderz-i Küdekân, Enderz-i Hübi Konem be Şoma Küdekân.

¹² Hikemiyat geleneği ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

yönünü tayin edeceği kanısındayız. İslam entelektüeli gibi Osmanlı şairleri de özellikle Aristo ve Platon başta olmak üzere Empedokles, Pisagor, Sokrat, Hipokrat ve Lokman gibi birçok ismi hikmeti haiz şahsiyetler olarak görmektedirler. İslam filozofları veya Osmanlı şairleri tarafından kendilerine hikmet verildiği ifade edilen şahsiyetler arasında Grek filozoflarının da anılması hikmetin felsefe manasından ziyade odaklanması gereken anlamı tayin etmektedir. Bu bağlamda hikmetin felsefe ile mukayesesinde divan şairlerinin hikmetten ne anladıklarını tespit edebilmek için iki kavram arasındaki rabıta ve Grek coğrafyası filozoflarının divan şiirine yansımaları tespit edilecektir. Özellikle Grek coğrafyasının beyitlere yansımaları üzerinden iki kavram arasındaki ilişki ve klasik Türk şairlerinin bu kavramlara bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1.2. Osmanlı Düşünce Hayatında Felsefe Manasıyla Hikmet

İslam felsefesi, Orta Çağ'da Arap yarımadası sınırları içinde kelimelerle başlamış ve Abbasi dönemi çeviri hareketinin etkisiyle Aristo takipçisi rasyonalist ekol ile birlikte gelişimine devam etmiştir. Kindî, Fahreddin Râzî ve Fârâbî'nin düşünce ve eserleriyle gelişen Meşşâî ekol, Klasik Türk Şiiri'nde de adı sıkça anılan İbn Sînâ ile birlikte etkisini artırmıştır.

Kindî ve İbn Rüşd arasındaki zaman diliminde (9-12. yüzyıllar arası) felsefi temayüller arasında farklılıklar olsa da Meşşâîlerin ortak fikirleri şöyle özetlenebilir: Felsefi doktrinlerine dayanak noktası olarak Aristo mantığını kullanmışlardır. İsmi geçen filozoflar varlık ve birçok felsefi problemin çözümünde akli öncelemişlerdir. Akıl ve nas arasında zıtlık öngörülen konularda ikisinin çelişmediği veya aklın ön planda olduğu fikirler öne sürmüşlerdir. Kindî ve İbn Rüşd dışında kalan Meşşâîler evrenin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine karşın varlığı sudûr teorisi ile açıklamışlardır. Kıyamet ve ahiret hakkındaki bilgi ve ayetlerin sembolik olduğu inancına sahip olan Meşşâîler ayrıca din ve felsefeyi de uzlaştırmaya çalışmışlardır (Kaya 2004: 396). Özellikle Gazâlî'nin Meşşâîlere yönelttiği eleştirilerle birlikte bu ekol zayıflamış ve İslam dünyasının felsefeye olan bakış açısı dönüşüme uğramaya başlamıştır.

Eski çağlarda yaşamış ve yaşadığı toplumda çeşitli yönleriyle iz bırakmış din ve tasavvuf âlimleri, şairler, filozoflar, peygamberler, efsanevî şahıslar ve devlet adamları Osmanlı dönemi şiirine uzun yıllar kaynaklık etmişlerdir. Bu şahıslar kadrosu; Arap, Fars ve Türk kültürlerinde kalıcılık sağlamış isimler olması yanı sıra Çin, Mısır, Ermeni, Yunan ve Moğol kültüründeki birçok tarihi karakteri de içermektedir (Yekbaş 2010: 283). Meşşâî filozoflar; akıl ve hikmet sahibi tarihi şahsiyetler olmaları bakımından Aristo, Platon, Hipokrat ve Batlamyus gibi Grek filozoflarıyla beraber Klasik Türk Şiiri'nde sıklıkla konu edilmişlerdir. Örneğin bu yönüyle Aristo “muallim-i evvel”, onun İslam dünyasındaki takipçisi Fârâbî ise “muallim-i sâni” olarak anılır. Akıl ve mantık temasının hâkim olduğu beyitlerde şairler kendilerini Yunan filozoflarıyla eş değer veya onlardan daha üstün tutmuşlardır. Yunan filozoflar yalnızca felsefeci kimlikleriyle değil klasik şiir geleneğinin kalıplaşmış retoriği içinde tıpkı Şehnâme karakterleri ve peygamberler gibi efsanevi ve tarihi şahsiyetler olarak şiirde kendilerine yer bulurlar. Akıl timsali oluşlarıyla şiirde benzetme unsuru olarak kullanılan bu şahsiyetler -tasavvuf geleneği tesiri ile- aklın karşısına kalbi, sezgiyi ve aşkı koyan klasik Türk şairleri tarafından çeşitli karşılaştırmalara tâbi tutularak eleştirilirler. Osmanlı'da özellikle felsefeye olan olumsuz bakış açısını Âşık Çelebi,

Bu iktizâ-yı kazâ hikmet-i ilâhîdür

Hakîm yabâne öter felsefî ‘abes söyler (Âşık Çelebi, K. 14/21)

beytiyle ifade eder. Hakîm kelimesi hikmet gibi birçok farklı anlamda kullanılan ve farklı şahsiyetlere nispet edilen unvanlardan biridir. Fakat Âşık Çelebi kelimeyi doğrudan filozofları kasten kullanarak felsefeyle uğraşanların boş işlerle meşgul olduğunu belirtir. Felsefenin, salt aklı temsil eden bir düşün alanı olması uzun yıllar boyunca tasavvufun, sosyal hayata ve zihin dünyasına yön verdiği Osmanlı entelektüeli nazarında hoş karşılanmamıştır.

Ancak tüm Osmanlı âlimlerinin aynı bakış açısına sahip olduğunu söylemek zordur. Örneğin Taşköprülüzâde Ahmed Efendi hikmetin meşruluğunu bir hadis ile temellendirmektedir: “Kişinin hikmetten bir kelime öğrenmesi, onun için dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır”. Taşköprülü'ye göre din ve felsefe arasında ihtilaf

olamaz hatta ikisi birbirinin tamamlayıcısıdır. Ona göre iki disiplin arasındaki muhalefet ufak tartışmalardan ibarettir: “Zannetme ki ulûm-ı hikemiye, muhâlif-i ulûm-ı şeriyye ola, değildir. Bilâhilâf ancak birkaç mesâil-i yesîredir, kesîrede değildir”. Felsefenin köklerini daha önceki İslam felsefecileri gibi İdris Peygamber’e kadar götüren Taşköprülüzâde, hikmetin temsilcileri olarak Sokrat, Platon ve Aristo gibi filozofları saymaktadır (Bolat 2014: 13). Taşköprülüzâde’nin felsefeyi daha önce bahsettiğimiz üzere kadim felsefe geleneği yani hikmet kavramının çağrıştırdıklarıyla birlikte değerlendirildiği görülür. Ona göre hikmet Tanrı’ya ait İlahî bir bilgi formu olarak görülür.

Osmanlı öncesi dönemde Nizamiye medreseleri ve Anadolu’da kurulan Selçuklular ve Türk beyliklerince kurulan medreselerde felsefe ve mantık derslerinin olduğu bilinmektedir. Gazâlî on birinci yüzyılda yazmış olduğu *Tehâfütü’l-felâsife*’de Meşşâî filozofların şahsi görüşlerini eleştirdiği hâlde bu tenkitler on üçüncü yüzyıldan itibaren felsefe eleştirisi olarak algılanmış ve bu durum İslami çevrelerde felsefeye karşı olumsuz bir bakış açısının hâkim olmaya başlamasına sebebiyet vermiştir. Osmanlı öncesi medrese müfredatı içeriği Osmanlı Devleti’nin ilk yıllarından itibaren devam etmiş ve zamanın üniversitesi sayılan bu kurumlarda mantık dersleri ve içeriği felsefe olan dersler okutulmaya devam etmiştir. Fatih Sultan Mehmed’in fethiyle beraber ilim merkezi hâline gelen İstanbul medreselerinde, Kâtip Çelebi’nin belirttiğine göre padişah tarafından mutlaka felsefe derslerinin okutulmasına dair buyruk verilmiştir. Ancak on altıncı yüzyılda medreselerde verilen eğitimin din ağırlıklı olması gerektiğini savunanların sayısı artarak devam etmiş ve felsefeye karşı olan olumsuz bakış açısı şiddetini artırmaya başlamıştır. On yedinci yüzyıla gelindiğinde ise artık Osmanlı’da felsefe-din tartışmalarının odak noktası hâline gelen medreselerde kelimeler, felsefe gibi ilimler programdan çıkarılmış ve nakle dayalı dini eğitim ağırlık kazanmıştır. Bu durumu devrin önemli isimlerinden Kâtip Çelebi *Mîzânü’l-Hak*’ta net biçimde ifade etmektedir: “*Lakin nice boş kafalı kimseler, İslamîliğin başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivâyetleri görüp cansız taş gibi -akıllarını kullanmadan- yalnız taklîd ile donup kaldılar. Aslını sorup*

düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötileyip yeri göğü bilmez câhil iken bilgin geçindiler.” Belli çevrelerce felsefe ile meşgul olmanın dinsizlikle bir görüldüğü bu çağda Kâtip Çelebi, İslam entelektüelinin dinî yeterliliğini sorgularken artık Kur’an ayetlerinin anlaşılmasından yakınmaktadır (Özden 2014: 303).

Edebiyat tarihçileri tarafından klasik Türk edebiyatının hikemî vadideki en büyük şairi kabul edilen Nâbi, oğluna meşgul olacağı ilimlerle ilgili verdiği öğütler arasında nefesini boşa harcayarak felsefe gibi geçici heves olarak addedilen ilimlerden kaçınması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder:

Matlabın eyle me‘âlî-i umûr
Vâdî-i felsefeden eyle ubûr (Nâbî, Hay. 311)
Etme halka satacak ‘ilme heves
Eyleme bî-hûde tazyî-i nefes
Öyle bir ilme çalış kim mutlak
Anı bir sen bilesin bir dahı Hak
Hikmet ü felsefeden eyle hazer
Evlîyâ nüshasına eyle nazar (Nâbî, Hay. 329-331)

Hikmetin, şairlerce felsefe manasıyla kullanıldığı bu ve benzeri beyitler iki kelimenin kullanım alanına iyi birer örnek olsalar da bunların sayısı oldukça sınırlıdır. Ayrıca felsefeye karşı olumsuz bakış açısının Osmanlı şairleri tarafından şiire konu edildiği örnekler sayıca fazla olmamakla beraber bu konu çalışmanın kapsamı dışındadır. Şairler, hikmeti felsefe ile birlikte kompoze ettikleri beyitlerde genellikle Grek kültürü ve felsefî literatürden faydalanmışlardır ki yukarıda da belirtildiği üzere bu kavramlardan biri “akıl”dır. Felsefe ve hikmet kelimelerinin bir arada veya birbirinin yerine kullanılmasının güçlü sebepleri arasında ikisinin de *sophia* yani “bilgi-hikmet” kavramıyla kurduğu güçlü bağıdır. Grek filozofların eski çağlarda felsefeyle, hikmet kelimesinin geniş anlamlılığı içinde sistematik ve kapsamlı bir düşünce alanına işaret ettiğini unutmamak gerekir. Bu kısımda hikmetin, felsefe ile olan anlam ilişkisinin Klasik Türk Şiiri örneklerine yansımaları verilerek iki kavramın semantik ve kavramsal bağı manzum örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Doğu düşüncesinde, Yunan filozofların akli önceleyerek tesis ettikleri düşünce sistematığı olan felsefeye karşın hikmet her daim üstün gelir. Ahmedî'ye göre Platon'un akli, maneviyatla kurgulanmış özel bir alanı ifade eden hikmeti anlamakta yetersiz kalmaktadır. Ayrıca beyitteki hikmet kelimesi İbn Sînâ'nın mantık, tabiat, riyaziyat ve İlahîyat gibi felsefi konuları özetlediği *el-Hikmetü'l-Maşrûkiyye* isimli eserine atıfla bilinçli şekilde kullanıldığı fikrini akla getirmektedir.

Muhayyer oldı bu fikretde Bû 'Alî Sînâ
Cünûna düşdi bu hikmetde 'akl-ı Eflâtûn

(Ahmedî, K. LXV/24)

Ahmedî'ye göre kendi mezhebi Yunan olmamasına rağmen sözü yine de hikmetlerle doludur. Şair, iki beytinde de sözünün hikmetli olduğunu Grek kültürü ile bağ kurarak belirtmeyi tercih eder. Özellikle tercih edilen hikmet; ahlak, doğruluk, kutsallık gibi kavramlarla ilişkili olarak değerlendirilebilir. Fakat ikinci mısradaki “Yunan” kelimesinden hareketle burada hikmetin *sophia* kavramına olan yakınlığı dikkat çekicidir.

Toludur Ahmedînün sözi hikmet
Velikin mezhebi Yûnân degüldür (Ahmedî, G. 338/8)

Klasik şiirin kuruluş aşamasında; mazmun, mecaz ve kalıp istiarelerinin henüz klasik hüviyetine kavuşmadığı bu dönemde Ahmedî, kendisini cevherler saçan bir filozofa benzetirken şiirini ise Yunan hikmetiyle mukayeseye sokmaktadır:

Bu Ahmedî midür ya hakîm-i güher-fürûş
Bu söz midür ya hikmet-i Yunân mıdur nedür (Ahmedî, G. 234/7)

Felsefe ve tıp alanlarında çağının ender isimlerinden biri olan İbn Sînâ hem hikmet sahibi oluşu hem de tabiplik mesleği ile klasik şiire sıkça malzeme olmuştur. Nesîmî, Allah'ın Hz. Musa'ya tecelli ettiğini belirterek aşk-akıl zıtlığı düşüncesinden hareketle Aristo ve onun takipçisi olarak görülen İbn Sînâ'nın buna layık görülmediğini ifade eder.

Hak tecellî eyledi Mûsâ için

Ne Aristalis ü ne Bû-Sînâ için (Nesîmî, T. 246)

Klasik Türk Şiiri'nde adı sıkça anılan tarihi şahsiyetlerden İskender-i Zülkarneyn ve İskender-i Yunânî sıklıkla birbirine karıştırılmıştır. Eski anlatılarda Makedonyalı İskender'in Aristo, Platon ve Sokrat'tan dersler aldığı düşüncesi hâkimdir. Onun özellikle felsefeyi Aristo'dan öğrendiği râvidir. Ahmedî tarafından yazılan meşhur İskendernâme'de, Aristo'dan tabiat, riyazet, siyer, siyaset gibi birçok ilmin yanı sıra hikmet yani felsefe öğrenen İskender'in on yaşında iken filozof olduğu belirtilir. Onun hikmet sahibi bir bilgin olarak tasavvur edildiği şiirde hikmetin de ilimlerin ilmi olarak anıldığı görülür. Daha önce andığımız ilimler tasnifi, Ahmedî'nin beyitlerinde "hikmetin aksâmı" sözleriyle yer almıştır. Hikmetin teorik ve pratik tasnifine değinilen şiirde İskender hikmet-i kadîmeye vakıf bir şahsiyet olarak anılır.

Yidisinde âgâz itdi ol nâm-ver

Tâ ki ögrene Ârestû'dan hüner

Hikmetün aksâmına irdi şürû'

Bildi cümle ger usûl u ger fûrû'

Anlayup ilm-i İlâhî'den haber

Eyledi kısm-ı tabâyi'de nazar

Hem riyâzet 'ilmini bildi temâm

Cümle asl u fer' ile ol nîg-nâm

Hem 'amelden 'ilm-i menzil hem siyer

Hem siyâsetden key anladı haber

Oldı on yaşında ol bir feylesûf

Kim felek esrârına buldı vukûf

Şöyle eşyâyı kemâhî anladı

K'anı üstâdı Arestû tanladı (Ahmedî, İsk. 523-529)

İskender'in Grek coğrafyasıyla olan bağı sıklıkla Aristo ve Platon gibi filozoflar ile olan ilişkisi vasıtasıyla vurgulanmıştır. Zâtî, beş beyitlik gazelinin tamamını İskender'e hasrederken her bir beyti onunla özdeşleşen âb-ı hayât, âyîne-i İskender, sedd-i İskender gibi kavramlar odağında efsanevi ve mitolojik hadiseler ile kurgular (Avcı 2014: 48). İskender'in yine meşhur rivayete göre hocası Aristo'nun tavsiyesiyle yaptırdığı ve klasik şiirde "âyîne-i İskender" terkiibiyle anılan ayna sıkça beyitlere konu olmuştur. Zâtî'ye göre, "âyîne-i âlem-nümâ"ya atıfla İskender'in gözlerindeki hikmet karşısında, hocası Platon dahi çaresiz ve aciz kalmıştır.

Kimde var sultân-ı hüsni devleti İskender'üñ
'Âlemi tutdı ser-â-ser şöreti İskender'üñ

Hikmeti gör nice Eflâtûnları eyler zebûn
Bir nazarda gözlerinüñ heybeti İskender'üñ

Gussa Ye'cûc'ından olurdu gönül mülki harâb
Olmaya_ idi sed ümîd-i vuslatı İskender'üñ

Hızır ile İlyâs anuñ dirisidür tamlamış
Âb-ı hayvâna tutağı şerbeti İskender'üñ

Ger mukâbil olsa sır âyîne-i İskender'i
Zâtîyâ rûşen budur kim sûreti İskender'üñ (Zâtî, G. 783)

Mutasavvıflara göre Tanrı'yı idrak ve keşfetme deneyimleri aşk ve gönül vasıtasıyla mümkünken filozoflarca akıl yoluyla hemen her şeyi tespit ve tayin edebilmek mümkündür. Bilgiye ulaşma yöntemlerinden akıl ve mantık yerine daima kalbe, riyazete ve keşfe yakın konumlanan sûfîler gibi -kendi de Mevlevî olan- Şeyh Gâlib, aklın ve ahlakın Yunan kültüründeki temsilcilerinden Platon'un kendisine bu yolda herhangi bir fayda sağlamayacağını belirtirken aslı yolu ikinci mısradan ifade eder.

Feyz yokdur hikmet-i akl-ı Felâtûn'dan bana
Keşf olur âdâb-ı sûziş rûh-ı Mecnûndan bana (Gâlib, TB. 12/2)

Gâlib, Platon'un aklını küçük görerek varlığın hikmetini idrak etme yolunda aklın yeterli gelmeyeceğini söyler. Hikmetin; "gizli sır, sebep, mucizesi akıl ile idrak edilemeyecek şey" anlamlarından hareketle kozmosun yaratılışına dair beytini kurgularken akıl-Platon-hikmet kelimelerinin bir arada kullanılışı tesadüfi gözükmemektedir. Ayrıca beyitte geçen "hum-hâne-i dehr" terkihiyle Platon'un küp teorisi ilişkilendirilmiştir.

Sen akla uyup gezme Felâtûn dahı bilmez
Hum-hâne-i dehrin nice hikmet var içinde (Gâlib, G. 296/4)

İnsan akli aşkın sırlarına vakıf olmada elbette yetersiz kalmaktadır. İshak Çelebi, felsefe öğrenmeyi müstehzi bir tavırla ifade eder. Ona göre felsefe, medrese tahsili gören küçük çocukların aklıyla dahi kavranacak bir ilimdir ve o asla "esrâr-ı aşk" ile kıyaslanamaz. Beyitte hikmetin Yunan felsefesi ile eşdeğer görülmesi dikkat çekicidir.

Esrâr-ı 'ışkı sanma ki fehm eyleye hıred
Ta'lim-i hikmet itmegi ko tıfl-ı ebcede (İshak Çelebi, G. 273/2)

Sühreverdî'nin kurucusu olduğu İsrâk felsefesinden *Hikmetü'l-İsrâk* başlığında ayrıntılı olarak bahsedilmişti. Güneşin doğuşundan ismini alan bu felsefe insan aklının evreni anlamaya yeterli gelmeyeceği ve bilginin insan aklıyla elde edilemeyeceği fikrini benimsemesinden dolayı özellikle Türk şairlerince şiire konu edilmiştir. Felsefi bir senaryo ile kurgulanan beyitlerde hikmetin kadim felsefe geleneği ile olan anlam bağı oldukça güçlüdür.

Bu zikr-i kalbi hikmet-i işrâka kıl vukûf
Avâz-ı cûşu ism-i Felâtûn çeker humun (Gâlib, G. 176/8)

Bâkî, mucizeleri ve belirgin nitelikleriyle tarihe mal olmuş meşhur şahsiyetler arasında İbn Sînâ'yı hikmet sahibi olarak tanımlar. Hikmet; klasik şiirde din büyükleri, devlet adamları, komutanlar, peygamberler ve daha birçok şahsiyetin vasıfları arasında sayılır. Çoğu zaman ise Allah'ın kudretini ifade için kullanılır. Fakat Bakî'nin

beytinde birçok şahsiyet içinde İbn Sînâ'nın hikmet sahibi olarak anılması, onun hem filozof kimliği hem de tabiplik mesleğindeki başarısına ithafendir.

Bû 'Alî-hikmet ü Hâtem-kef ü Nu'mân-mezheb
Mustafâ-hulk u Mesihâ-dem ü Yûsuf-dîdâr (Bâkî, K. 25/20)

İbn-i Sînâ'nın hikmet sahibi bir şahsiyet oluşunu, felsefeye dair kaleme aldığı en kapsamlı eser olan *eş-Şifâ* ve tıp konusunda yazdığı *el-Kânûn fi't-Tıb* kitabını anarak kurgulayan Taşlıcalı Yahyâ, bu eserleri bilmeden aşk hâliyle hikmetten söz etmeye çalıştığını mütevazı bir tavır takınarak kaleme almıştır:

Hâlet-i 'ışk ile Yahyâ dem urur hikmetden
Ne **Şifâ**'dan haberi var ne bilür **KÂNÛN**'ı (T. Yahyâ, G. 461/7)

İbn Sînâ'nın eserlerinden özellikle felsefî muhtevaya sahip *eş-Şifâ*, içerik açısından bu eserle benzer olan *el-Hikmetü'l-Maşrîkîn*, mantık, fizik ve metafizik konularındaki eseri *el-İşârât ve't-Tenbihât* ve tıp alanındaki *Kânûn fi't-Tıb*'in klasik Türk şairleri tarafından sıklıkla kullanıldığı ve özellikle bu beyitlerin aşk kompozisyonuyla birlikte hikmet-felsefe zemininde kurgulandığı görülmektedir:

Şifâ'dur la'li çeşmi hikmetü'l-'ayn
Rumûz-ı gamzesi şerh-i **İŞÂRÂT** (Tâcizâde Cafer Çelebi, G. 11-12/3)

Dudaguñdan keşf olmuşdur **İŞÂRÂT-ı Şifâ**
Yañaguñdan vâzıh olmuşdur beşârât-ı necât (Ahmedî, G. 178/2)

Ben ki **KÂNÛN-ı** lebûñ fikriyle bîmâr olmuşam
Eylesem tañ mı **Şifâ** bâbında Lokmân ile bahs (Vasfî, MN. 605)

Nokta-i vahdetüne bulmadı bir zerre vukuf
'Akl-ı kül yıllar ile tıfl-ı sebak-hân oldu
Ne 'ibârât ile fehm itdi hîred hikmetüñi
Ne **İŞÂRÂT** ile bilmek anı **KÂNÛN** oldu (Nev'î, Muk. 51)

Arap ve Fars edebiyatlarıyla beraber Türk halk anlatılarında ve Anadolu kültüründe meşhur şahsiyetlerden olan Hz. Lokman, Klasik Türk Şiiri'nde hem felsefi kişiliği hem de hekimlik mesleği itibariyle ismi geçen karakterlerden biridir. Lokman Hekim'den Kur'an'da hikmet, ilim ve üstün bir kavrama yeteneğine sahip birisi olarak bahsedilmesi yanında onun oğluna verdiği nasihatler dikkat çeker.

Kur'an nazil olmadan önce Cahiliye Dönemi'nde de bilinen bir kişilik olan Lokman'ın bu dönemde hekimlik mesleğinden ziyade daha çok hikmetli sözleri ve nasihatleri ile adı anılır. Ayrıca ahlak ve toplumsal değerlerin vurgulandığı kıssalara dikkat çekilmesi gereken durumlarda adı anılan şahıslar arasındadır. Türk halk kültüründe ise daha çok tabiplik mesleği ile anılmış ve bu özelliği ile halk anlatılarında, tasavvufî çevrelerde ve atasözlerinde yer almıştır (Gültekin 2018: 124). Lokman'ın hem filozof hem de tabiplik özelliğiyle anılmasının sebepleri arasında hakîm-hekim kelimelerinin zamanla birbirine karışmasına sebep olan muhteva ve ses ilişkisi sayılabilir. Ayrıca geçmiş çağlarda bilge kişiliklerin birçok ilmi disiplini ve mesleği bir arada icra eden kişiler oluşları da bu karışıklığın nedenleri arasındadır. Örneğin Hipokrat (Bukrat), İbn Sînâ ve benzeri birçok isim gibi hekimlik mesleğini icra eden isimler aynı zamanda felsefe ve daha başka birçok ilimle ilgilenmişlerdir. Gerek "Lokman" ismi ile ses benzerlikleri gerek tabiplik mesleğindeki efsaneleşmiş anlatılardan hareketle Hz. Lokmân'ın; Grek kültüründe hekimlik, ölüleri diriltme, sağlık mucizeleri ile özdeşleşmiş *Asklepeios*, *Alkmeon* ve *Diaskorides* ile aynı kişiler olabileceği görüşleri ileri sürülmüştür. Lokman'ın Cahiliye Dönemi halk kültürü, Kur'an'daki ayetler ve Grek anlatılarından hareketle Klasik Türk Şiiri'nde bilgelik üst başlığı altında felsefe ve hekimlik izleğinin hâkim olduğu beyitlerde adı sıklıkla anılmaktadır. Lokman'ın hikmet sahibi oluşu üzerinden kurgulanan beyitler hikmetin felsefe ile olan anlam bağıını göstermek bakımından dikkat çekmektedir. Köksal'ın yayımladığı Edirneli Nazmî'ye ait nazire mecmuasında (Köksal, 2017) yer alan "bahs" redifli nazireler, hikmet hususunda Lokman'la mukayeseye girişen divan şairlerinin hikmet tasavvurunu göstermektedir. Yunus Emre ise "Tasavvuf ve Hikmet" başlığı altında ayrıntılı olarak bahsedilecek olan Allah'ın yaratma kudreti, ledünni

ilim ve marifet kavramlarıyla ilişkili daha özel bir alana işaret etmektedir. Bu beyitler ileride daha kapsamlı biçimde değerlendirilecektir.

Kim ola kim 'ışkdan ura benüm yanumda dem
Müşkil işdür eylemek hikmetde Lokmân ile bahs
(T. Ca'fer Çelebi, 14-15/3)

Tıfl-ı dil çün mekteb-i 'aşkunda almışdur sebak
Eylesün hikmet makâlâtında Lokmân ile bahs
(Ahmed Paşa, 23/7)

Derd-i 'ışk-ı 'âşık-ı gam-hâre sor her lokma-hor
İdemez hikmet makâlâtında Lokmân ile bahs (Usûlî, G. 10/7)

Kânûn-ı kerem mahz-ı İşârât'una mevkuf
Nutkun maraz-ı milkete Lokmân-ı 'adalet (Nev'î, K. V/10)

Ol dost bana benden yakın hikmet bilen bulur Hakk'ın
Okuyup hikmet ilmini Lokman olayın bir zaman
(Yûnus, 147/8)

1.2. Kur'an ve Hikmet

Bir veya birden fazla kültür havzasına yayılmış bir kavramın kuşattığı anlam alanını tam olarak belirleyebilmek ve tespit edebilmek için başvurulması gereken kaynaklar sözlü ve yazılı kültür ürünleridir. Hikmet daha önce de belirtildiği üzere metafizik, din, ahlak ve bilgi gibi soyut birçok kavram ile birlikte değerlendirilebilen, farklı disiplinlerde kazandığı anlamlarla oldukça geniş sahaya yayılmış kapsamlı bir kelimedir. Hikmet, İslamiyet'in başlangıcı ve Kur'an'ın nazil oluşu ile birlikte ayetler ışığında değerlendirilen bir kavram hâline gelmiş ve sözlükçüler, filozoflar, ilim adamları hikmetin anlam yönünü tayin edebilmek adına Kur'an'a başvurmuşlardır. Bu kavram ayetlerde genel itibariyle; Tanrı'yı, peygamberi, insanları ve Kur'an'ın kendisini nitelemesine göre değerlendirilmiştir. Günümüzde kavramın

farklı biçimlerde anlamlandırılıyor oluşunun sebeplerinden biri ayetlerde çeşitli anlamlara gelebilecek -kısmen muğlak- biçimde kullanılmasıdır. Bu yönüyle müfessirlerin, hikmeti, ayetlerde kazandığı anlamlara göre farklı biçimde ve başlıklarla tasnif ettikleri görülmektedir.

Kur'an'daki hikmet kavramının Allah'ın kudreti ve nüfuzu etrafında oluşturulan anlamlarla şekillendiği görülür. Örneğin, “*İbrahim ve ailesine kitap ve hikmet verdik*” (Nisa, 4/54) ayetinde geçen hikmet Allah'ın ilmi ve nübüvvet anlamlarında; “*biz Lokmân'a hikmet verdik*” (Lokmân, 31/12) ayetinde peygamberlik anlamında; “*Rabbinin yoluna hikmetle devam et*” (Nahl, 16/125) ayetinde ise açık, aşikâr, sarîh söz ve kesin delil manasıyla kullanıldığı düşünülmektedir (Uludağ 2021: 4). Mukâtil bin Süleymân da hikmeti ayetlerin bağlamlarıyla birlikte izah eder. Ona göre “el-hikmet” ifadesi ile kastedilen anlamlardan biri Kur'an'daki emir ve nehylerden oluşan öğütlerdir: Bakara/231, Nisa/113, Âl-i İmrân/48. el-Hükm ifadesi ile fehm, anlama, kavrama ve ilim kastedilmiştir: Lokman/12, Enbiyâ/79, En'âm/89. Yine el-Hikmet ile bazı ayetlerde nübüvvet anlaşılır: Nisâ/54, Sâd/20, Bakara/251. “Kur'an tefsiri” manasıyla hikmet Bakara/269'da geçer. Doğrudan Kur'an manasıyla hikmet ise Nahl/125'te yer alır (Mukâtil b. Süleymân, 2021: 127-129). Kur'an'da hikmet gibi sıkça anılan ve birden fazla manaya gelebilecek, tefsire muhtaç başkaca kavramların yer alması son yıllarda, konulu tefsir araştırmalarının gelişimine olanak sağlamıştır. Bu tarz araştırmalarda ilgili kavramın yer aldığı ayetler belirlendikten sonra sözlük anlamı üzerine odaklanılır ve kavramın Kur'an içinde ayetlerle birlikte kazandığı manalar, dönemin Araplarının kullandığı dile göre tasarrufta bulunularak tespit edilmeye çalışılır (Uğur 2010: 136). İslam öncesi dönemde hemen her toplumda görüldüğü gibi Arap toplumunun da bilge-hakîm kişileri ve kendilerine has; hikmet olarak adlandırılan toplumsal öğretici sözleri, kıssaya dayalı hikayeler ve ahlak kurallarının yazılı olduğu mecmualar olduğunu biliyoruz. Toplumda söz sahibi ve saygın; hatipler, şairler ve bilge kişilerin sözlerine hikmet, kendilerine ise hakîm denilmekteydi. Hz. Muhammed'in Kus b. Saide, Übey b. Ebi's-Salt, Lebid gibi Cahiliye Dönemi'nin toplumda takdir görmüş şair ve hatipleri takdir ettiği

bilinmektedir (Uludağ 2021: 5). Bu açıdan hikmet olarak tabir edilen bu düşünce ve toplumsal kurallar sistematığının Kur'an nazil olmadan önce Arap toplumunda kabileler arasında ahlak ve erdeme dayalı bir yaşam tarzı olarak varlığından söz edilebilir. Bu bağlamda ayetlerde yer alan hikmet kelimesine müfessirlerce verilen anlamlar düşünüldüğünde; Arap toplumunda yaşayan hikmet düşüncesi ve daha farklı medeniyetlerde hâkim olan hikmet tasavvurlarının Kur'an'la beraber İslami forma girdiği, daha doğru tabirle İlahîleştiği söylenebilir.

İnsanın ahlaklı ve erdemli şekilde yaşamasını temin edecek kurallar bütünü İlahî dinlerin hepsinde mevcuttur. İslamiyet'te helal ve haram olarak ayırt edilen bu kurallar dizisi, esasını diğer tüm dinlerde olduğu gibi özel bir idrakten alır. Dinin gayesi olarak adlandırılacak bu özel bilgi ve fiilin işleniş sebeplerini yansıtan bilincin kaynağı hikmettir. Hikmetten bağımsız şekilde düşünülen emir ve yasaklar ancak sıradan, basmakalıp kaideler hâline gelecektir (Kalın 2017: 3).

İranlı fikir adamı Ali Şerîatî'nin, *İslam Nedir Muhammed Kimdir* başlıklı çalışmasında hikmeti İslamiyet öncesi Arap toplumundaki ve Kur'an'da geçen anlamıyla değerlendirdiği kısım dikkat çekicidir. Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâmın sahip olduğu hikmeti vicdan, hissiyat, fitrat, şuur ve özel bir bilinç etrafında oluşan insani ve yüce bir kavrayış duygusu olarak tarif etmektedir:

Sokrat'ın kullandığı anlamdaki ve benim burada insani ahlaki olgunluğa sevk eden ve fesat, alçaklık ve cinayetten vazgeçiren etkenlerden biri saymak ve kendisini bilmemeyi bütün kötülüklerin üç faktöründen biri olarak adlandırmak istediğim "hikmet"i hâlen kullandığımız kelimelerle tarif etmemiz çok zordur. Burada daha çok onun dilsel ve mantıksal tanımını değil, anlam duygusunu esas almak gerekir. Hikmet ile kast edilen bireyin insani ve ahlaki bilinci ve uyanık, güçlü ve sağlam vicdanıdır. Öyle ki bu onu fitrat yolunda ve yaratılış kanununda kolayca korur, makul ve doğru bir yöne sevk eder ve sapıklıktan, düşüşten ve

aşırı heves ve eğilimlerin tasallutundan alıkoyar. (...) İnsanlık tarihinin, Roma'nın büyük sosyal ve sanatsal medeniyetini ve Hint, İran, Çin ve Yunan'ın manevi, sosyal, ilmî ve felsefî medeniyetlerini geride bırakmasından sonra gelecek ve bu dönemde insanlara öncülük ve rehberlik edecek olan "son peygamber" in ansiklopedik bir bilgin ve seçkin bir deha olması gerekirken o, mektep, medrese, ilim ve felsefeden mahrum, hatta okuma yazma bilmeyen koyun çobanlarının arasından çıkıyor. Bu büyük ahlâk ıslahatçısının ardından gelen ve toplumların ahlâkî ve ruhsal değişimlerinde en büyük paya sahip olan kimseler de aynı şekilde bilgin ve filozof değildi. İslam'a bakın! Bir tarafta Ali, bedevi Ebuzer, Habeşli köle Bilal, Ammar, Yasir ve Afrikalı zenci Zümeyye, hurmacı Meysem vardır. Bunların hiçbiri felsefe ve ilim tarihinde makam sahibi değildir. Öbür tarafta İbn Sînâ, Râzî, Kindî, İbn Arabî, İbn Mukaffa, Harezmî, Halil bin Ahmed ve diğerleri. Onlarda olup da bunlarda bulunmayan nedir? Onlarda olan fakat bunlarda bulunmayan özel bir bilinç ve anlayışın varlığını inkâr edemezsiniz. Ona istediğiniz adı verebilirsiniz. Anlayış, şuur, vicdan, yetenek, hidayet, özet fitrî duygu, altıncı his, ilham vs. Ama ben Sokrat'ın kullandığı terimi daha çok beğeniyorum. Özellikle o, bu terime tam da benim aradığım manayı veriyor. Bana göre İslam'ın doğduğu yıllardaki Arap dilinde "hikmet" kelimesinin böyle bir anlamı vardı. Fakat Yunanca "felsefe ve sofya" kelimesini tercüme etmek için "hikmet" terimini seçtiler ve o derin ve değerli ilk anlamını unutturdular. Hikmet, Kur'an'ın her yerinde doğru bilgi/bilinç ve gerçek tanıma anlamında kullanılmıştır (Şerîatî 2011: 96-97).

Şerîatî hikmetin, müfessirlerce karşılanan ve bugün İslam araştırmacılarının çoğu tarafından kabul gören nazari ve teorik tasnifle yapılan veya kitap, ilim, nübüvvet, doğru-sarih bilgi gibi tanımları

dışında onun çatı manasına ve manevi yönüne dikkat çekmektedir. Ayrıca Cahiliye öncesi dönemi işaret ederek hikmetin sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Hikmetin hadislerde de ayetlerde kazandığı anlam ışığında çeşitlilik gösterdiği görülür. Ancak meşhur “Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır” hadisi, Şeriatî’nin de işaret ettiği hikmetin özel ve spesifik anlam alanına en yakın olanıdır. Hadise göre Müslümanlar için yararlı ve doğru bilgi, davranış ve iyi söz nereden gelirse gelsin alınmalıdır ki zaten bu düşünce İslam öncesi dönemlerde farklı medeniyetlerde var olan, doğru bilgiye dayalı bir sistemattir. Şeriatî, Müslümanların felsefe ve sofya kelimesinin karşılığı olarak hikmet kelimesini tercih etmelerinin, kelimenin “şuur ve özel bilinç” vb. anlamlarının kaybolmasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in ve ilk Müslümanların filozof ve bilgin özellikli isimler olmayıp hikmet sahibi kişiler olmaları hikmetin nasıl tanımlanacağına dair ipuçlarına barındırmaktadır. Hikmet sonraki asırlarda bir tercih ile felsefe manasıyla kullanılmaya başlanmıştır. Fakat bundan çok daha önceki asırlarda İslamın peygamberi Şeriatî’ye göre bir ahlak ıslahatçısı olarak hikmet sahibi bir kişiliktir. Bu durum hikmetin günümüzde açıklanmasını zorlaştıran sebepler arasındadır.

Hikmetin sözlük anlamlarına bir önceki başlıkta yer verildiği için burada tekrar edilmeyecek, kavramın hangi ayetlerde geçtiği ve müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı aktarılacaktır.

1.2.1. Hikmet Kavramının Geçtiği Ayetler ve Yorumları

Hikmet lafzı, Kur’an’da toplam on dokuz ayette yirmi kez geçmekte, aynı kökten türeyen hakîm kelimesi ise doksan yedi ayette zikredilmektedir. Hakîm kavramı tıpkı hikmet gibi kullanıldığı ayete ve bağlama göre farklı anlamlara gelmektedir. Bu sıfat, geçtiği ayetlerin beşinde doğrudan Kur’an’ın kendisini nitelerken bir tanesinde Allah’ın emrini ifade etmektedir. Kalan doksan bir ayette ise Allah’ın sıfatlarından biri olarak kullanılmıştır (Erdem 2014: 433-434). Hikmetin lafzının geçtiği on dokuz ayeti gösterdikten sonra müfessir yorumlarından hareketle hikmetin Kur’an’da hangi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

“Rabbimiz! İçlerinden onlara senin ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek ve onları kötülüklerden temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz, güçlü, hüküm ve hikmet sahibi olan ancak sensin.” (Bakara, 2/129)

“Nitekim içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden temizleyen, size kitabı ve hikmeti öğreten ve size bilmediklerinizi öğreten bir peygamber gönderdik.” (Bakara, 2/151)

“Kadınları boşadığınız zaman bekleme sürelerini bitirince onları ya güzellikle alıkoyun ya da güzel bir şekilde bırakın. Onları, haklarına tecavüz edip zarar vermek için tutmayın. Kim böyle yaparsa kendine yazık etmiş olur. Allah’ın ayetlerini de alay konusu yapmayın. Allah’ın size verdiği nimetini, öğüt vermek için size verdiği kitabı ve hikmeti düşünün. Allah’tan korkun ve bilin ki Allah her şeyi çok iyi bilir.” (Bakara, 2/231)

“Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davut Câlût’u öldürdü. Allah Davud’a hükümdarlık ve hikmeti verdi ve ona dilediği bilgileri öğretti. Eğer Allah’ın insanları birbiriyle savması olmasaydı yeryüzünün düzeni bozulurdu. Fakat Allah bütün âlemlere ikram sahibidir.” (Bakara, 2/251)

“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona birçok hayır verilmiş olur. Bundan ancak akli başında olanlar ibret alır.” (Bakara, 2/269)

“Allah ona Kitab’ı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncili öğretecektir.” (Âl-i İmrân, 3/48)

“Allah peygamberlerden söz almıştı: ‘Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim. Sonra yanınızdaki kitapları doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz. Bunu kabul edip, bu konudaki ağır ahdimi üzerinize aldınız mı?’ demişti. Onlar da ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Bunun üzerine Allah: ‘Şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim’. demişti.” (Âl-i İmrân, 3/81)

“And olsun ki Allah, müminlere, kendilerinden bir peygamber göndermek suretiyle büyük bir lütufta bulundu. O peygamber onlara Allah’ın ayetlerini okuyor, onları kötülüklerden temizliyor, onlara

kitabı ve hikmeti öğretiyor. Halbuki, onlar daha önce açık bir sapıklık içindeydiler.” (Âl-i İmrân, 3/164)

“Yoksa Allah’ın nimetinden insanlara verdiği şeyi mi kıskanıyorlar? Oysa biz İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermiş, onlara büyük bir hükümlanlık bahşetmiştik.” (Nisa, 4/54)

“Allah’ın sana lütfu ve merhameti olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya çalışırdı. Halbuki onlar kendilerinden başkasını saptıramazlar ve sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana kitabı, hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Gerçekten Allah’ın sana verdiği nimeti büyüktür.” (Nisa, 4/113)

“Allah o gün şöyle der: Ey Meryem oğlu İsa! Senin ve annenin üzerindeki nimetimi hatırla. Hani ben seni Ruhü’l-Kudüs ile desteklemiştim. Sen beşikte iken de yetişkin iken de insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretmişim. Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun. İçine üfürdüğün zaman da benim iznimle kuş oluyordu. Anadan doğma körü ve alaca hastalığına tutulanı benim iznimle iyileştiriyordun. Ölülerini benim iznimle kabirden çıkarıp diriltiyordun. Hani seni İsrail oğullarının elinden kurtarmışım. Sen onlara apaçık mucizeler getirdiğin zaman da içlerinden inkâr edenler ‘Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir.’ demişlerdi”. (Maide, 5/110)

“Ey Muhammed! Sen hikmetle, güzel öğütlerle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Şüphesiz ki Rabbin, kendi yolundan sapanları daha iyi bilir. O, doğru yolda olanları da en iyi şekilde bilir. (Nahl, 16/125)

“İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdendir. Sakın Allah’la beraber başka bir ilah edinip tapma. Yoksa kınanmış ve rahmetten kovulmuş olarak cehenneme atılırsın.” (İsra, 17/39)

“And olsun ki biz Lokman’a hikmet verdik ve: “Allah’a şükret” dedik. Kim şükrederse ancak kendisi için şükreder. Kim de nankörlük ederse, şüphesiz ki Allah müstağnidir, hiçbir şeye muhtaç değildir, övülmeye layıktır.” (Lokman, 31/12)

“Siz, evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz ki Allah, her gizliliği bilir, her şeyden haberdardır.” (Ahzab, 33/34)

“Biz onun mülkünü güçlendirdik. Ona hikmet ve davaları adil bir hükme bağlamada hitap kabiliyeti verdik.” (Sâd, 38/20)

“İsa, açık delillerle geldiği zaman demişti ki: Ben size hikmet getirdim ve hakkında ihtilafa düştüğünüz şeylerin bir kısmını size açıklamak için geldim. O hâlde Allah’tan korkun ve bana itaat edin.” (Zuhruf, 43/63)

“Bu haberlerin her biri tam bir hikmettir. Fakat kâfirlere uyarılar fayda vermiyor”. (Kamer, 54/5)

“Okuma yazma bilmeyen kimselere, kendilerinden bir peygamber gönderen O’dur. Bu peygamber, onlara Allah’ın ayetlerini okuyor, onları kötülükten temizliyor, onlara kitabı ve hikmeti öğretiyor. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler.” (Cum’a, 62/2)

Kur’an’da farklı birçok kelime ile birlikte kullanılan hikmet, ayetlerin bağlamıyla birlikte farklı anlamlar kazanmaktadır. Yukarıdaki ayetlere bakıldığında çoğunlukla Kur’an ve diğer kutsal kitaplarla beraber kullanılmıştır. Kur’an’ın hem topyekûn içerdiği öğreti hem de özellikle hikmet lafzının “kitap”la beraber kullanıldığı ayetlerin sayısı ve niteliğinden hareketle onun kutsal kitap olarak başlı başına bir hikmet metni olarak vasıflandırılmasını sağlamıştır. Diğer ayetlerde ise peygamberlere verilen bir fazilettir. Ayrıca sıradan insanlara da hikmet bağışlanabileceği ayetlerden anlaşılmaktadır. Müfessirler bu bağlamda hikmeti daha çok kitap, doğru ve sahih bilgi ve ilim olarak değerlendirmişlerdir.

Taberî’nin (ö. 922) “Allah dilediğine hikmet verir. Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiştir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar” ayetini izah ederken kendi tefsirini yapmadan önce bazı müfessirlerin yorumlarını şu şekilde derlemiştir: Ulemanın bazalarına göre bu ayetteki hikmet Kur’an’dır ve Kur’an’ı layığıyla anlamaktır. Abdullah b. Abbas (ö. 687), ilgili ayetteki hikmetten kastın Kur’an’daki muhkemi ve müteşabihi, nasihi ve mensuhu, mukaddemi

ve muahharı, helali ve haramı idrak edebilmek olduğunu ifade etmiştir. Mücâhid (ö. 723)'e göre bu ayetteki hikmet; Kur'an, ilim ve isabettir. İbn-i Zeyd'e göre hikmet, dini idrak edebilmektir. İbrahim en-Nehâî'ye (ö. 715) göre bu ayetteki hikmet anlayışlı olmaktır. Rebi b. Enes için burada hikmetten çıkarılması gereken mana Allah'tan korkmaktır. Süddî'ye (ö. 745) göre ise peygamberliktir. Tüm bu görüşleri belirttikten sonra Taberî kendi görüşlerini açıklar. Ona göre buradaki hikmetten kasıt davranışlarda isabettir. Davranışında isabetli olan kişi bilinmesi gerekeni bilendir, o kişi Allah'tan korkar ve aynı zamanda âlimdir. Peygamberlerin de nitelikleri bunlardır. Böylece hikmeti isabetli olanı bilmek ve yapmak olarak yorumlamak yukarıdaki tüm müfessirlerin görüşlerini kapsamaktadır. Taberî, Lokmân'a hikmet verildiği belirtilen ayette ise hikmeti "akıllılık, isabetli söz, dinde anlayış" olarak ifade eder (Şavlı 2014: 40-41).

Mâverdî (ö. 1058), aynı ayeti tefsirinde hikmete "Kur'an'ı anlamak ve bilmek, dini bilmek, peygamberlik, sözde ve işte isabet, aklını kullanmak, Allah'tan korkmak ve dünya işlerinde doğru olmak" anlamlarını vermiştir. Zemahşerî (ö. 1144), bu ayette hikmet sahibini "bilen ve bildiği şeyi eyleme dönüştürebilen kimse" olarak yorumlar. Merâgî ise aynı ayette hikmet hakkında "Allah kimi, ilimden böyle bir fayda ile nasiplendirmeyi isterse onu hidayete erdirir ve ona doğru yolu gösterir" şeklinde belirtir. Nesefî (ö. 1310), "Hikmet Kur'an'ı ve sünneti kavramaktır. Aynı zamanda Allah'ın rızasına sevk eden faydalı ilimdir. Hikmetli kişi Allah katında, bilen ve bildiği ile amel eden kişidir" şeklinde hikmeti açıklamıştır (Erdem 2014: 429). Hikmete kapsamlı şekilde tefsirinde yer veren isimlerden bir diğeri Fahreddin Râzî (ö. 1210), onu kavramsal boyutuyla açıklamıştır. Hikmet, ilim kavramıyla birlikte değerlendirilmiş, kimi zaman doğrudan ilim anlamıyla kullanılmıştır. Râzî, "Allah Âdem'e bütün mevcudatın isimlerini öğretti. Sonra meleklerle göstererek 'haydi, doğru söyleyenler iseniz, bana onların isimlerini haber verin' buyurdu." (Bakara, 2/31) ayetinde ilmin niteliğini hikmet ile kıyaslayarak açıklamıştır. Allah'ın Âdem'i yaratmasındaki hikmeti, kendi ilmimi ortaya koymak olarak belirtir. Râzî için ilimden daha yüksek mertebede bir şey olsaydı Allah, meleklerin karşısında bunu kullanırdı. Bu doğrultuda Allah, ilmin hikmet olarak

nitelendirilmesiyle onun faziletlerini artırmıştır. Râzî, hikmetin ilim manasında kullanıldığı ve ilmin faziletinin, hikmetin kendisi olduğunu belirtmiş ve Mukâtil b. Süleymân'ın hikmetin dört mana olarak geldiği fikrini örnek göstererek bunu delillendirme yoluna gitmiştir. Ona göre hikmet, Allah'ın Kur'an'da buyurduğu emirler ve helali-haramı gösteren mevzalar (Bakara, 2/231; Nisa, 4/113); idrak-kavrama kabiliyeti ve ilim (En'am, 6/89; Meryem, 19/12; Lokmân, 31/12); peygamberlik (Bakara, 2/251; Nisa, 4/54; Sâd, 38/20) ve Kur'an (Bakara, 2/269; Nahl, 16/125) anlamlarına gelmektedir. Allah'ın isimlerinden "hakîm" ise hem Allah'a hem de kullara nispetle kullanılmış kelimelerden biridir. Allah'ın ismi olması bakımından hakîm; O'nun ilminin mükemmelliğini nitelemesi, onun ihsan ve lütuf sahibi olması, rahmetiyle ilişkili olarak olayların sebebini-sonucunu bilmesi, evreni kullarının işlerine, dirliğine uygun olarak yaratması, adalet ve doğruluk gözeterek kullarının işini yönetmesi, yaratılmışların işlerine uygun karşılık vermesi ve buyruklarının muhkem olmasıdır ki bunların hepsi başlı başına yaratıcının hikmetidir. Yaratılmışlar ise beşerî gücü nispetinde Allah'ın emir ve yasaklarına uyması ve kendi iradesi nazarında iyi amel edebilmesi bakımından hakîmdir. Bu uyum "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız" hadisi ölçüsünde beşerin Allah'a benzeme çabasıdır. Daha önce filozofların yapmış olduğu hikmet tasnifi gibi Râzî de hikmeti bu bağlamda nazari ve amelî olarak ayırmıştır. Bu ayrıma göre beşerin amelî işlerinin kemal noktasına erişmesi, onun dünyada hayırlı ameller işlemesiyle; nazari hikmetteki kemal ise ilim ile olmaktadır (Taş 2023: 126-129). Râzî, hikmeti ilim kelimesi ile özdeşleştirerek onun baştan başa ilim olduğu belirtir ve önceki müfessirlerin hikmet hakkındaki yorumlarını ve verdikleri manaları aynı kavramın sac ayakları olarak nitelendirir.

Hikmetin nübüvvet anlamı kazanması çoğunlukla peygamberlere has bir nitelik taşımasıyla ilişkilidir. Yaygın kanaate göre hem amelî hem de pratik yönden hikmet sahibi olabilecek özellikteki yegâne isimler peygamberlerdir. Onlara hikmet verildiğine dair ayetler bulunmaktadır. Doğrudan kendisine "hikmet" verildiği söylenen ayetlerde ismi geçen peygamberler Hz. Muhammed (Nahl, 16/125), Hz. İsa (Maide, 5/110) ve Hz. Davud'dur (Bakara, 2/251).

Fakat “hüküm” kelimesi müfessirlerce -görüş farkı olmakla beraber- “hikmet”le aynı anlamda veya yakın anlamlı olarak değerlendirilmiştir. Hikmetin müfessirler tarafından farklı manalarla değerlendirilmesi gibi yine “hüküm” lafzı da hikmet ile paralel olarak peygamberlik, fehm, ilim gibi farklı manalarla ile nitelendirilmiştir. Bu sebeple kendisine Allah tarafından hüküm verildiği belirtilen peygamberleri de burada zikretmek gerekir.

Hz. İbrahim, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsâ, Hz. Lût ve Hz. Muhammed, hikmet/hüküm verildiği ayetlerde belirtilen peygamberlerdir. Hz. İbrahim; Allah’ın sadece kendisine dua edileceği belirtilen ayetlerde Allah tarafından kendisini salih kulları arasına almasını ve ona hüküm vermesini dilemektedir:

“Ya Rabbi bana hüküm (hikmet) ver ve beni sâlihler arasına dâhil eyle”. (Şuara, 83)

Hz. İbrahim’in bir diğer duası ise oğlu Hz. İsmail ile beraber Kabe’nin inşa edilmesinden sonra Allah’tan kitabı ve hikmeti öğretebilecek bir peygamber istediği duadır:

“Ey bizim Rabbimiz! Onların içinden öyle bir Resul gönder ki; kendilerine senin ayetlerini okusun, onlara kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları tertemiz kılsın. Muhakkak ki aziz sensin, hakîm sensin! Üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibisin!” (Bakara, 129)

Sad suresinde, Hz. Peygamber’e müşrikler karşısında sabır ve güç göstermesi ve de Davud’u hatırlaması telkin edilmiştir:

“Biz, onun hâkimiyetini güçlendirdik. Ona hikmet, isabetli karar verebilme ve meramını güzelce ifade etme bilme gücü verdik” (Sad, 20). Müfessirler buradaki hikmeti; nübüvvet, işlerde isabetli olma, amelin sağlam yapılması, Allah’ın kitabını bilme olarak yorumlamışlardır.

Hz. Süleyman ve Hz. Davud başka bir ayette birlikte anılmışlardır. Bu ayette Davud ve oğlu Süleyman’a ilimle birlikte hüküm verildiği buyrulmuştur:

“... Biz çözümlü içeren hükmü Süleyman’a bildirdik. Her birine bir hüküm ve ilim verdik. Dağlar ile kuşları Davud’a râm ettik.” (Enbiya, 78-79)

Bir başka ayette Hz. Yusuf’a hüküm ve ilim verildiği buyrulur:

“O, kemâl çağına geldiğinde kendisine hüküm ve ilim verdik. İşte, güzel iş yapanlara biz böyle karşılık veririz.” (Yûsuf, 22)

Hz. Mûsâ’ya hüküm ve ilim verilmesi şu ayetle sabittir:

“Mûsâ, yiğitlik yaşma erip olgunlaştığında biz ona hüküm ve ilim verdik. Biz iyilik edenleri işte böyle mükafatlandırırız.” (Kasas, 14)

Hz. Yahyâ’ya Meryem suresinde henüz küçük yaştaiken hüküm verildiği belirtilmiştir:

“Yahyâ! Kitaba bütün gücünle sarıl, dedik ve ona küçük yaştaiken hüküm verdik”. (Meryem, 12)

Hz. İsa’nın mucizelerine Kur’an’da yer verilmiştir. Âl-i İmrân suresinde onun doğumuyla birlikte gelen mucizelerine ve öğretilerine değinilir. Melekler, Meryem ile konuşurken İsa’ya tüm mucizeleriyle beraber hikmet verileceğini belirtirler:

“Allah, ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretecektir.” (Âl-i İmrân, 48)

Enbiya suresinde, çirkin işler yapan bir kavmi uyarma göreviyle gönderilen Lût’a hüküm ve ilim verildiği buyrulmaktadır:

“Lût’a da hüküm ve ilim verdik ve onu çirkin işlerle uğraşan kavimden kurtardık. Onlar gerçekten kötü ve itaatsiz, fasık bir topluluk idiler.” (Enbiya, 74)¹³

Peygamberlere verilen “hüküm ve ilim” müfessirler tarafından hikmetle aynı veya yakın anlamlar verilerek yorumlanmıştır. Bu sebeple tekrara düşmemek için her bir ayetin tefsirlerini burada zikretmiyoruz. Bu ayetlerde “hükümün” manası, müfessirlerce ayetin konusuna veya hangi peygambere gönderildiyse onun niteliğine göre

¹³ Peygamberlere verilen hikmetle alakalı ayrıntılı bilgi için bk. (Kuzu, 2002).

küçük farklarla ayrılmaktadır. Müfessirlerin bazen görüş ayrılıklarına düştükleri görülür. Fakat bunlar da yine hikmet hakkında yapılan yorumlarla aynı paydada birleşebilecek ve hikmetin kapsayıcı bir bilgi olduğuna işaret eden tefsirlerdir. Hikmete müfessirler tarafından verilen anlamları şu şekilde sıralayarak özetleyebiliriz:

- Doğru ve isabetli söz.
- İlim.
- Fehm, idrak, kavrama.
- Akıl
- Nitelikli bilgi.
- Peygamberlik.
- Sünnet.
- Hayırlı amel işlemek.
- Kitap/Kur'an.
- Allah'ın kitabını bilmek.
- Allah'ın varlığını bilip bunu kemal derecesinde kavramak.
- Hükümdarlık, mülk.
- Güzel fitrat, huy, yaratılış.
- İşleri yerli yerinde yapmak.
- Dini anlama ve marifet.

Son olarak, Cumhuriyet Dönemi müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır *Hak Dini Kuran Dili* isimli eserinde hikmeti şöyle tanımlar: “Binâenaleyh hikmet denildiği zaman herhâlde ya bir illiyet ve ma‘lûliyet veya daha e‘am olarak bir sebebiyet ü müsebbebiyet ve bir ma‘na-yı terettüb mevzû-ı bahistir. Yani hikmet behemehâl âhirin evvele redd ü ircâ‘ı ile bir nisbet-i muhkeme ve muntazame manası ifade eder.” Yazır hikmeti, müteselsil şekilde tüm müfessirler ve sözlükçüler tarafından yapılan hikmet yorumlarını göz önünde bulundurarak açıklamaya çalışmıştır. Bizim de yukarıda isimlerini zikrettiğimiz önemli müfessirlerin izahlarını tertip eden Yazır, bu tertip neticesinde maddeler hâlinde hikmetin manalarını göstermiştir:

1. Kavilde ve fiilde isabet.
2. İlim ve onunla ameldir. Bu ikisini cem edemeyene hakîm denilmez.
3. İlim ve fıkıh demektir.
4. Me‘ânî-i eşyâyı marifet ve fehmdir.
5. Akl fî emrillâhdır.
6. Fehmdir.
7. Îcâd demektir.
8. Eşyâyı mevzi ve mertebesine koymaktır.
9. Ef‘âl-i hasene-i sâibeye ikdamdır.
10. Siyasette beşer takati nispetinde Allah’a iktidadır.
11. Ahlâk-ı ilâhiye ile tahalluktur.
12. Tefekkür fî emrillah ve O’na ittibâdır.
13. Allah’ta tâ‘at, fıkıh, din, ameldir.
14. Bir nûrdur ki vesvese ile makam beyni bununla fark edilir.
15. Sür‘at-i cevâb ma‘a isâbeti’s-savâb.
16. Savâba red.
17. Ervâhın müntehâ-yı sükûnet ve itmi’nânı.
18. Şüphe ve zanna yer bırakmayan işaretir.
19. Cemî ahvâle hakkı işhâd.
20. Salâh-ı dîn ü dünyâ.
21. İlm-i ledünnî.
22. Vürûd-i ilham için tecrîd-i sır.
23. Bunların hepsi (Yazır 2021: 967-978).

Birçok tefsir ve tanıma karşıt olarak Dimitri Gutas “Classical Arabic Wisdom Litterature and Scope”¹⁴ başlıklı makalesinde hikmetin “doğruyu, sahil bilgiyi gösteren isabetli söz” olduğunu; ilk dönem müfessirlerinin hikmete nübüvvet, akıl, fehm, idrak, Allah’ın kudreti gibi anlamlar vermelerinin sebebini, Cahiliye Dönemi’nde - daha önce de bahsettiğimiz- hikmet geleneği ve hikmetli sözlerden oluşan mecmuaların Kur’an’a muhalif olarak bir alternatif oluşmasını engellemek manasıyla olduğunu ifade etmiş ve Katâde’nin (ö. 674) rivayet ettiği hâdisle ilgili iddiasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Buna göre İmran b. Hüsayn, Hz. Muhammed’in “Haya ancak hayır getirir” hadisini söylemesi üzerine mecliste bulunan Büşeyr b. Ka’b, İslamiyet öncesi dönemden hikmetli sözlerin kayıtlı olduğu mecmualardan birini kastederek *Hikmet Kitabı*’nda da ‘Haya vakar ve sekînettir’ yazılmıştır, dedi. Sonrasında İmran b. Hüsayn sinirlenerek ‘Peygamber’in hadisi karşısında hikmet mecmualarından bahsediyorsun’ diyerek ona karşı çıkmıştır. (Doğan 2021: 58). Gutas’ın belirttiği İslam öncesindeki hikmet anlayışının İslam sonrası dönemde bilinçli şekilde yok edilme düşüncesi hem tartışmalı hem de çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Fakat bu fikirler, evrensel hikmet anlayışının varlığını göstermesi açısından önemlidir. Hikmet; felsefe disiplini, İslamiyet ve İslam’ın mistik yönünü ifade eden tasavvuf içinde özellikli ve ortak paydada değerlendirilebilecek tampon bir bölgede konuşlanır. İslam medeniyeti öncesinde farklı topluluklarda ortak bilinçle yaşamış bir hikmet anlayışının var olduğu muhakkaktır. Cahiliye Dönemi’nde bu gelenek ve bilinç devam etmektedir. İbn Miskeveyh’in ezeli hikmet düşüncesi paralelinde, İslamiyet sonrası hikmet bilincinin Müslüman coğrafyası içinde devam ettiği anlaşılmaktadır. Hikmetin, bütün dini öğretilerin içinde yer almaya müsait niteliği düşünüldüğünde İslâm âlimleri, filozoflar ve ilim adamlarının onu bu derece sahiplenmeleri tabii gözükmektedir. İslam’la birlikte, Müslüman topluluklar daha önceki medeniyetlerde olduğu gibi kendilerine has hikmet bilinci oluşturmuşlar ve bu hikmet anlayışı kültürlerinin birer parçası hâline gelmiştir.

¹⁴ bk. (Gutas 1981).

Elmalılı'nın son maddede "bunların hepsi" olarak tabir etmesi, hikmet kavramını açıklamanın ne kadar güç olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda tüm tanımların "bilgi" kavramı etrafında birleşebileceği imkânını sunmaktadır. Kur'an için bilgi İlahî kaynaktır, yani "ilim"dir. İlim ise Allah'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği vahiyler ve onun emirleridir. İlimin zıddı ise dayanağı olmayan, zanna dayalı yani Allah'ın emrettikleri dışındaki kaynaksız bilgidir. İlim ve hikmetin birlikte zikredildiği ayetler ve hikmete müfessirler tarafından verilen anlamlar, "bilgi" kavramı etrafında değerlendirilebilecek kapsamlı bir disiplini ve bilinç düzeyini işaret etmektedir. Bu disiplin ise farklı düzeylerde herkesin vakıf olabileceği bir bilgi türünü ifade eder. Allah hakîmdir, hikmet ve gerçek ilim sahibidir. Fakat hikmet ayrıca Allah tarafından peygamberlere verilmiş bilgidir. Ancak ve ancak sıradan insanın ulaşması imkânsız bir bilgi ve bilinç düzeyi değildir. O, Allah'ın yarattığını hakkıyla bilmenin bilgisidir fakat bunu sıradan insanlar veya her âlim-bilge-filozof bilemez, yalnızca hakîmler bilir. Bu yönüyle belli disiplinler içinde kazandığı terim anlamlar dışarıda bırakıldığında hikmet, epistemolojik bağlamda Tanrı'yı ve beşeriyeti ortak paydada birleştiren bir bilgi formu olarak gözükmektedir. Hikmetin ayetlerde ilim kelimesi ile beraber kullanılması onun hem İslami özünü hem de bilgi manasını derç etmesi bakımından dikkate değerdir.

1.2.2. Klasik Türk Şiiri'nde Kur'an'a Dayalı Hikmet Anlayışı

Hikmet, ayetler ile kazandığı anlam bakımından -her ne kadar çatı bir "bilgi" kavramı altında birleşebiliyor olsa dahi- müfessirler tarafından farklı biçimde yorumlanmıştır. Tefsirlerdeki hikmet anlayışından hareketle Klasik Türk Şiiri'nde bu kavramın kazandığı anlamları beyitler üzerinden göstermeye çalışacağız. Tanrı'nın bilgisiyse var olan kâinat ve onun gücü, hükmü, ilmi ve emirlerini ihtiva eden kavram topyekûn hikmettir. Günümüzde "hikmeti nedir?" sorusunda Tanrı'ya ait bilgi niteliğiyle "insanın sırrına ermesi mümkün olmayan ve şaşılacak şey" olarak ifade edilen hikmet, birçok beyitte kutsal bir bilinmezliğin sembolü olarak kullanılmıştır. Hikmetin; doğru ve isabetli söz, ilim, idrak, kavrama, akıl, nitelikli

bilgi, peygamberlik, sünnet gibi kazandığı tüm anlamlar Allah'ın hükmü, bilgisi ve ilmi ile mümkündür. Dolayısıyla hikmetin Kur'an'da kazandığı anlamlar önce Allah'ın hükmü ve yaratma gücü ile ilişkilidir. Ayetlerde hikmet ve hüküm kavramlarıyla birlikte en sık zikredilen kelimelerden biri olan “ilim”den kasıt insanın ulaşamayacağı bir uluhiyet ile Tanrı'nın kudreti ve özellikle kelâm-ı İlâhî'nin emir ve nehyeleridir. Bu yönüyle “ilm ü hikmet” tabiri ayetlerdeki manası ile klasik şiirde sıklıkla kullanılmıştır. Şairler, tıpkı ayetlerde buyrulduğu gibi peygamberlere ve seçkin kullara verildiği belirtilen “ilm ü hikmet”e talip olmuşlardır. Taşlıcalı Yahyâ, beytinde kalbinin lebâleb Tanrı'nın ilim ve hikmetiyle dolmasını talep etmektedir:

Derûnum ‘ilm ü hikmetle tolu kıl
Bîrûnum eyle nûr-ı sıdka mâ'il (Yahyâ İst. Şeh./60)

Yahyâ için bir çiçeğin yaradılışı dahi âlemlerin yaratılmasındaki mucizevi hâli açıklamaya yeter bir hadisedir. Bu yaratma gücündeki enerjinin adını Tanrı'nın gücünü ve bilgeliğini ifade eden “ilm ü hikmet” olarak koyar. Tanrı “hakîm/bilge” ise onun yoktan var ettiği evrendeki yaratma gücünün tanımı şair için “hikmet/bilgelik”tir.

Her çiçek ayîne-i ‘âlem-nümâdur ‘âleme
Her varak bir ‘ilm ü hikmetden olur gevher-nisâr
(Yahyâ, K. 11/2)

Tanrı tarafından ortaya konan mahsulü görmek için göz açıklığı ile kâinata bakmak gerekir. Onun ışığını ve nurunu görmek için sevgilinin yanağına bakmak dahi yeterlidir. Bu mahsulün mayası, hamuru, niteliği ise hikmetten ibarettir.

Hikmet âsârın dilersen ‘âlem-i imkâna bak
Gör fûrûg-i nûr-ı Hakk'ı gel ruh-ı cânâna bak
(Ârifî, PBM. 4034)

Yaradılışın sırları ve eşyanın parça parça her bir bölümü Tanrı'nın bir araya getirdiği muazzam bütünlüğün kısımlarını ve zerrelerini sembolize eder. Parçadan bütüne bir araya getiriliş sırları insan idrakiyle ölçülmesi zor ve şaşılacak bir hareketi ifade

etmektedir. Âlemi oluşturan ve bir arada tutan mayanın, macunun, hamurun öz maddesi ve bu hareketi kuvvete getiren faaliyetin adı Nedîm için hikmettir:

Aceb esrâr-ı hayretdir bu eczâ-yı cihân el-hak
Aceb terkîb olunmuşdur ‘aceb ma‘cûn-ı hikmetdir
(Nedîm, K. 13/2)

Hikmet; sözlüklerde şaşılacak şey, durum, sırrına vakıf olunamayan kuvvet; ayetlerde ise bu anlamına paralel Tanrı’nın icat etme, var etme, yaratma gücüdür. Pratik hayatta şaşılacak bir olay karşısında “vardır bir hikmeti” cümlesi ile verilen reaksiyondaki sır ve müphemiyet; Tanrı’nın yaratma/oldurma gücüne insan idrakinin yetmeyeceği ve onun kudreti karşısındaki acizliğin ifadesidir. Hikmet, Nev’î’nin beytinde insanın yaratılış hikayesindeki sır ve kuvveti; insanı yoktan var eden gücü; bu güç karşısında gelişen şaşkınlık ve anlaşılmazlığı karşılayan kavramdır:

Hikmet ile tînet-i insânı ma‘cûn eyleyen
Bir ‘aceb terkîb kılmış neşvesi ‘ışk u cünûn (Nev’î, G. 337/2)

İlk doğa filozoflarından bu yana evrenin bir değişim-dönüşüm içinde olduğu, her şeyin başlangıcının bulunduğu ve bunun bir *arkheye* (ilk madde) dayandığı fikri filozoflar tarafından ileri sürülmüş ve *arkhenin* ne olduğuna dair farklı fikirler üretilmiştir. Thales her şeyin belli bir devinim içinde ve tek bir maddeden hâsıl olduğu fikriyle *arkheyi* “su” olarak açıklar. İlk fizikçiler olarak adlandırılan Anaximandros ve Anaximenes, sonraları Aristo ve birçok felsefeci tarafından ise bu fikir dönüştürülmüş ve genişletilmiştir. Evrenin yaradılışındaki bu denge-devinim; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozoflarınca da İslâmî temellerle “kevn ve fesâd” (oluş ve bozuluş) tabiri ile karşılanmıştır. Tanrının dünyayı bir düzen içinde yarattığı düşünce Nev’î’nin beytinde onun hükmünün bir sembolü olarak ifade edilir. Kolayın zorun, ateşin suyun, havanın toprağın, iyiliğin kötülüğün bir denge hâlinde bulunduğu ve her şeyin zıddıyla kaim olduğu kâinat, “kevn ü fesâd” âleminin bir sırrı ve bu sır ise yaratıcı hikmetinin yansımasıdır:

Te‘âkub itdügi ‘usr ile yüsrün remz-i hikmetdür
Ki sırrı ‘âlem-i kevn ü fesâdun bunda peydâdur
(Nev’î, K. XXV/19)

Birçok beytinde tasavvufî neşvenin izleri görülen Neşâtî, insanın halk ediliş tasavvurunu ve insanın kendisini, Allah’ın ilminin yansıması olarak görür. Anâsır-ı erbaa üzerine kurulu bu tasavvur baştan başa Tanrı’nın hikmetiyle doludur:

Vücûd-ı kâmilî bir nüsha-i sun‘-ı İlâhîdür
Ki pür-ma‘nâ-yı hikmetdür ser-a-ser çâr bâb üzre
(Neşâtî, K. 21/17)

Neşâtî’nin beytiyle benzer kompozisyonla mısralarını tertip eden Nâbî, yeri ve göğü yaratan Tanrı’nın halk etme gücünü, ilmini ve bilgisini hikmet olarak ifade etmektedir:

Be-sun‘-ı hikmet-i mi‘mâr-ı âsumân u zemîn
Çehâr rükn ile buldı karâr hâne-i dîn (Nâbî, Muk. 70)

Yaratıcının hüküm ve hikmet sahibi oluşu Kur’an’da onlarca ayette buyrulmuştur. Yaratılmışların en şerefli olan insan Tanrı’nın hükmü ile var olmuştur. Şeyhî için bu hükümdeki bilginin niteliği hikmettir. Hikmet ise “aşk” ile eş değer görülür.

Sürelî hükmüni câna ‘aceb ne hikmetdür
Ki ten niteki za‘îf ola ‘aşk muhkem olur (Şeyhî, G. 22/2)

Tanrının tüm âlemlerle beraber göğü ve gök cisimlerini yaratması, yukarıdaki örneklerde görüleceği üzere, klasik şiirde sıklıkla evrenin yaratılış evresinde Tanrı’nın halk etme kudretini ifade için kullanılmıştır. Güneşin her sabah gökyüzü ocağından doğup dünyaya hayat vermesi ve Tanrı’nın yaktığı söndürülemez ışığın her gün gerçekleşen devridaimindeki mucizevilik hâli hikmettir. Bu durum yalnızca Tanrı’nın hükmü ile gerçekleşebilir. Muazzam bir düzen içinde devam eden gece gündüz oluşunu idrak etmek dahi Tanrı’nın hükmünü görebilmek için yeterlidir:

Bu ne hikmetdir ki tennûr-ı felekten her seher
Çıkarıp bir kurs-ı germi âlemi toylar güneş

Tanrı yaktığı ırâğı kimse syndrmedi
Ger delil-i rşen istersen sana yeter güneş (Hayâli, K. 5/6-7)

Fuzli, Tanrı'nın inşâ kabiliyetini, evrenin kusursuz biçimde hikmet kalemiyle çizilmiş bir resim olarak ifade eder. Onun için dünya Tanrı'nın eşsiz kudretiyle yaratılmış ve her bir gün muntazam bir dzende onun hikmetiyle vuku bulmaktadır.

Mnşî-i kudret ki çekmiş hâme-i hikmet-nigâr
Safha-i eyyâma kılmış sebt-i vasf-ı her diyâr (Fuzli, K. 11/1)

Günlerin olup bitişi, mevsimler, gece ve gündüz bir devinim ile devam etmektedir. Zamanın muntazaman akıp gitmesi ve evrenin kusursuz bir tebâdl ile var olma hâli yaratıcının hikmetiyledir. Fuzli için her devirde, zamanda, mevsimde, gecede ve gündüzde var olan muazzamlığın ürünü hikmetin feyzidir.

Felek her devrde bir feyz-i hikmet âşkâr eyler
Tekâlib-i zamân izhâr-i sun'-ı Kirdigâr eyler (Fuzli, K. 22/1)

Felsefe ve hikmet başlığı içinde verilen örnek beyitlerde İbn Sînâ'nın eserlerinin sıklıkla hikmet kelimesi ile birlikte kullanıldığını belirtmiştik. Hikmetin, felsefe ve tıp literatüründe kazandığı anlamlar bu eserlerin sıklıkla şiirde anlam örgüsü içinde yer almasının yolunu açar. Hikmetin geniş anlamlılığı, daha doğru ifade ile bilgi kavramı etrafında birçok disiplini içine alan çatı bir kavram oluşu, bu tarz beyitleri, hem felsefe hem de Kur'an'la ilişki kurulan başlıklar altında yorumlama imkânını sunmaktadır:

Murâd itsem biraz da bahse esrâr-ı hikmetden
Komazdı szlerm ragbet Şifâ-yı İbni Sînâ'ya (Neşâtî, K. 10/48)

Tefsirlerde Kur'an başlı başına bir hikmet kitabı olarak yorumlanmıştır. *“Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü stn gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin”* (Bakara, 2/129) ayetinde hikmete, kitap kelimesiyle birlikte kullanılmasının tesiriyle kimi müfessirler tarafından “Kur'an” manası verilmiştir. Özellikle Fahreddin Râzî; ilim, hilm, ahlak, doğru söz, nübüvvet vb. hikmetin tüm tanımlarını kabul

etmekle beraber bunların hepsinin Kur'an'ın özellikleri olduğunu belirtir ve Allah'ın kutsal kitabının "hikmet" vasfıyla nitelendirildiğini ifade eder. Bu yönüyle klasik şiirde Kur'an-ı Kerim'in bir vasfı olarak hikmet tabiri sıklıkla şairler tarafından poetik kurguya dâhil edilmiştir. Bâkî, "debîr-i hikmet" terkinin faili olarak Tanrı'yı, "hikmet" ile de Kur'an-ı Kerim'i işaret etmektedir. Tanrı'nın her bir sözü/ayeti şair tarafından hikmet olarak ifade edilir. Gül yaprakları ile Kur'an-ı Kerim sayfaları arasındaki benzetme ilk mısırda göze çarpar:

Yazmış debîr-i hikmet ezel safha-i güle
Bülbül dem-â-dem ağlaya her bâr gül güle (Bâkî G. 447/1)

Hayâlî Bey'in öğüt, feyz ve ders alınabilecek olarak tasvir ettiği kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Bunu gerçekleştirmek için ise Tanrı'nın yarattığı âlemi görebilmek yeterlidir. Şaire göre, evrenin yaratılış evrelerini anlayabilmek ve Tanrı'nın hikmetini kavrayabilmek adına kâinata ve kitaba bakmak gerekir.

İster isen almağa hikmet kitâbından sebak
Hâme-i kudret ne yazmış safha-i eşcâra bak (Hayâlî Bey, G. 243/3)

Kutsal kitabın "elhamdü" lafzı ile başlayan ilk suresi Fâtihâ'yı işaret eden Ahmedî, Kur'an'ı hikmet kitabı olarak tanımlar:

Zihî hikmet kitâbı k'oldı el-hamdu ser-âgâzı
Zihî rahmet hitâbı k'oldı bismillâh 'unvânı (Ahmedî, K. 77/40)

Taşlıcalı, günümüzde Eyüp Sultan olarak anılan ve Hz. Peygamber'i hicret sırasında evinde misafir eden sahabe Eyyûb el-Ensârî'ye yazdığı methiyede "kelâm-ı ilm ü hikmet" terkinbiyle Tanrı'nın sözünü, yani baştan başa hikmet kitabı olarak addedilen Kur'an-ı Kerim'i kastetmektedir. "İlim ve hikmet" in ayetlerde olduğu gibi yine şiirde birlikte kullanılışı dikkate değerdir.

Gedâ-veş sâyilidür Ka'be-i kûyında ırmagı
Kelâm-ı 'ilm ü hikmet râzına deryâsı bir dildür (Yahyâ, II/2)

Hikmetin, Tanrı'nın ve peygamberlerin yüce vasıflarından biri olması özelliğinin yanı sıra tüm insanlığı kuşatan evrensel bir hakikat

olması tasavvuru onun amelî yönünü göstermektedir. Kur'an, evrensel hikmet düşüncesinin İlahî düzlemde somut örneği ve kaynağıdır. Klasik şiirin Mevlevî şairlerinden Şeyh Gâlib için Mesnevî de tıpkı Kur'an gibi baştan aşağı bir hikmet kitabıdır. Hikmet, tüm insanlığı ihata eden doğru bilgi, eşyanın hakikatini kavrama ve varlığın sebep sonuç ilişkisini anlamada gereksinim duyduğu hakikatin kendisi ise Şeyh Gâlib için Celâleddîn-i Rûmî ve onun kitabı hikmetle özdeşdir. Hikmete sahip olduğu düşünülen şahıslar silsilesi içinde Şeyh Galip tarafından Mevlânâ'nın ve onun kitabının anılması daha önce belirttiğimiz hakîmlik sıfatının mertebelerini gösteren manzum örneklerden biridir.

O Monlâ kim velîler hâline medhûş-ı hayretdir
 Makâmı derk olunmaz Allâh Allâh bu ne hâletdir
 Kitâb-ı Mesnevîsi âyet âyet ders-i hikmetdir
 Tokuşmuş mevc mevce kulzüm-i aşk u mahabbetdir
 Ser-â-ser nutk-ı pâki hep keremdir hep kerâmetdir
 Cenâb-ı Şehriyâra şübhe yok tevfik-i hazretdir (Gâlib, TB. 4/5)

Hikmet hakikatin kendisidir. Bu hakikat tasavvuru yalnızca Allah tarafından kula verilecek bir bilgi değildir. Bunu insanın düşünmesi ve akletmesi gerektiği birçok ayetle sabittir. Hakikatin, doğru bilginin kaynağı İlahî olmakla beraber bu kaynak kimi zaman Allah dostu ve bilge kullardan devşirilebilecek bir nitelik arz eder. Yahyâ Bey, âşığı iyileştirecek, yaralı ruhuna ve hasta gönlüne şifa olacak hikmetin saf gönüllü bir sûfî sohbetinde yani sevgiliyle kurulabilecek en ufak bir münasebette dahi bulunabileceğini ifade etmiştir. Yine hakîmlik mertebesini örneklendirmek açısından Yahyâ'nın beyti dikkat çekmektedir:

Rûh-ı mecrûha devâdur dil-i bîmâra şifâ
 Sohbet-i sûfî-i sâfide 'aceb hikmet var (T. Yahyâ, G. 66/4)

Şairler hikmet sahibi olarak addettikleri bilge şahsiyetleri, âlimleri, mutasavvıfları, padişahları, vezirleri yani klasik şiirin biricik memdûhu sevgiliyi "ehl-i hikmet" olarak vasıflandırmışlardır. Hikmet ehli sevgili; hastalıktan bertaraf olmuş âşığa hakikatin sırlarını fâş eder. Âşık için sevgili, hakikatin sırlarına vakıf yegâne varlıktır:

Onılmaz yâremi görüp dimiş bir ehl-i hikmet kim
Bu derdün yok durur ölmekden özge dahı dermânı

Sordugumca ehl-i hikmetden dehânun sırrını
Mümkün olmaz keşfe dirler olsa hadd-i imtinâ‘

(Ferîdî, PBM. 3762)

Klasik Türk şairlerinin evrenin var oluşundaki gücü ve kainattaki sürekliliğin arkasındaki kavraması zor olan düzeni izah etmekte kullandıkları kavram “hikmet”tir. Yukarıda örnek olarak verilen beyitlerde yaradılışı hikmetle izah eden şairlerin, kimi zaman güneşin doğuşuyla kimi zaman küçük bir çiçeğin filizlenmesi ile örneklendiği tefekküre meyletme durumu, kâinattaki nesnelere bakılarak yani aklederek ve düşünerek evrenin sırlarının anlaşılabilceğinin ifadesidir. Bu bağlamda hikmet, evrenin yaradılışındaki İlahî iradenin açıklanmasında kullanılan bir kavram olmasının yanı sıra bu durumu tefekkür edebilmek için insanda bulunması gereken “akıl, düşünme, fehm” gibi kavramlarla ilişki içindedir. Filozofların ve müfessirlerin yaratıcının ilmini teorik hikmet, insanın ise sağlam düşünce ve amelini pratik hikmet olarak açıklamalarının beyitlerde hikmet kavramı üzerinden yansması, onun bilgi-akıl kavramları etrafında şekillendiğine örnektir. Kimi âlimlerce hikmet, özellikle amelî yönünü vurguyla “akletme” olarak açıklanmıştır.

Örneğin on dokuzuncu asırda yaşamış Mısırlı İslam düşünürü Muhammed Abduh, akılcı ve determinist yaklaşımların hız kazandığı bu çağda hikmeti; ‘insanın düşünme ve tefekkür eylemi, İlahî fiilleri anlama, devrin ihtiyaçlarına binaen insanın gücü nispetinde doğru işler yapmak’ olarak açıklamıştır. Abduh, hikmeti İlahî düzleminden ziyade beşerî boyutta incelemiş ve açıklamaya çalışmıştır. Ona göre İslâm, düşünmeyi ve fikir üretmeyi özgürleştiren, cehaleti bertaraf eden bir dindir. Bu yönüyle onun ulaşmak istediği fikir, hikmetle insanın üretme ve düşünme gücünü vurgulamaktır. İnsan böylece Tanrı’nın yarattığı evreni sebep sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirebilir ve anlamlandırabilir. Hikmet tanımını akıl, düşünce ve insan üzerine inşa eden Abduh için bu kavram en kısa manasıyla

“sağlam bilgi”dir. Sağlam bilginin insanı kuşatması onu doğru pratiklere sevk eder. Örnek olarak alınan beyitlerde varlık-yaratıcı-hikmet kavramlarının oluşturduğu anlam örgüsü ile Abduh’un *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l-Menâr* isimli eserinde belirttiği hikmet tasavvurundaki paralellik dikkat çekicidir:

Âlemin yaratılışındaki harikuladelikleri içeren ayetler üzerinde düşünenler için ibretler barındırır. Sebepleri gören hikmet ve sırları anlar. Fayda ve zararları birbirinden ayıran, onlarda bulunan sağlamlık ve metaneti ile bu nizamın kaim olduğu yasalarla yaratanın gücüne, hikmetine, lütfuna, rahmetine ibadet edilmeye layık olduğuna, hiçbir mahlukun ibadet edilmeye layık olmadığına delil getirir. Düşünerek ibretler çıkarır. Düşünmemenin dine karşı işlenmiş bir cinayet ve ona karşı vurulmuş en büyük darbe olduğunu ifade eder. Aynı zamanda fen bilimleri üzerinde düşünmemenin dini zayıflatıcı etkisini ve musibetlerin en şiddetlisi olduğunu iddia eder. Din adına pozitif bilime düşman olan bazılarının sadece eşyanın zahirine bakmakla, onlarla delil getirmenin ve bu ayetlerle yaratanın hikmetini tanımaya yeterli olduğu vehmine kapılırlar. Halbuki bu durum sadece kitabın dış kapağını ve şeklini görmekle yetinen kişinin misalidir. O kişi kitabın içindeki ilimden de hikmetten de bihaberdir. Halbuki Allah, Kur’an’da sadece fikrî-nazarî delillerle istidlâl etmemiş; mahlukat, yer, gök, gece, gündüz, gemiler, yağmur vs. dışında birçok şey üzerinden insanı kâinatı bilmeye, öğrenmeye, üzerinde düşünmeye, istidlâlde bulunmaya delil ve ibretler çıkarmaya teşvik etmiştir (Ataman ve Çelik 2023: 10-17).

Hikmetin yakın ilişki içinde olduğu kavramlardan olan “akıl”; Kur’an’da insanı diğer yaratılmışlardan ayırıp mümtaz bir nitelik ile vasıflandıran, onun bütün fiillerine anlam katan, Allah’ın emir ve yasakları karşısında sorumlu olmasını sağlayan kavramlardan biri olarak yer alır. Akıl kavramı, Kur’an’da kırk dokuz kez geçer. Bu

ayetlerin hemen hepsinde insanın düşünerek fiillerine karar vermesi, olayları sebep sonuç bağlantısı kurarak değerlendirebilmesi için akletmesi ve doğru işler yapmasının önemi üzerinde durulur. İsfahânî'ye göre Kur'an terminolojisinde bilgiyi elde etmede insanın kullanacağı güç ve bu gücün nihayetinde elde edilen bilgi "akıl"dır (Bolay 1989: 238). Akıl kavramı ile ilgili ayetlerden bazıları şunlardır:

"İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır." (Ankebut, 43)

"İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler." (Bakara, 171)

"Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır." (Yûnus, 100)

"Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemın mahkûmları arasında olmazdık!" diye de ilâve ederler. (Mülk, 10)

Akıl, varlığın ve yaratılanların hangi amaçla var olduklarını, varlık sebeplerini ve tüm faaliyetlerinin hikmet haritasını kavrayan bir cevherdir. Allah hakîm ise onun yeri göğü yaratması ve başkaca her bir fiilinde hikmet vardır. Akıl ise bu hikmetleri idrak etmek için insana bahşedilmiş olan yetenektir (Oral 2015: 149). Yukarıdaki ve birçok ayette kullanılan akıl kavramı insanın iyi ve kötüyü idrak etmede kullandığı meleke olarak tefsir edilir. Akletme, varlıklar ile ilgili tüm mahiyeti kavramayı sağlayan ve insana mukayese yeteneği veren bir faaliyet; hikmet ise tüm kâinatın belli bir düzen ile yaratıldığını bilip bunun içerisindeki sırlara vakıf olma hâlidir. Hikmetin "eşyayı yerli yerine koyma", "isabetli karar alma", "zekâ, idrak" gibi anlamlar ile kullanıldığı düşünüldüğünde akıl ve hikmetin yakın ilişkili ve birbirini tamamlayıcı mahiyette kavramlar olduğu görülür. Ayetlerde geçen hikmet kavramının müfessirler tarafından "akıl, fehm, idrâk, düşünme" olarak yorumlanması da bunların bağlamsal olarak iç içe geçmiş kavramlar olduğunu göstermektedir.

Aklını kullanmayan, düşünmeyen kişi aynı zamanda hikmet sahibi değildir. Yukarıda örnek olarak kullanılan beyitlerin her birinde evrenin yaratılışı arkasındaki gücün varlığı vurgulanmaktadır. Hakikatin kendisi hikmettir. İnsanın bunu kavrayabilmesi ise beşerî hikmettir. İnsanın hakikati kavraması ve varlığın arkasındaki gücü fahmedebilmesi akılla mümkündür.

Türkçede, insan aklının hakikati kavramada yeterli gelmediği durumlarda kullanılan şaşkınlık ifadelerinden biri daha önce de bahsedildiği üzere “bu ne hikmettir”, “hikmeti nedir” soru kalıplarıdır. Türkçede mucizevi bir hâl, çözülemeyen, aklın almadığı ve Allah’ın gücü ile ölçülebilecek durumlar karşısında bu ifadeler kullanılmaktadır. Sözlüklerde hikmetin “reason-sebep” olarak anlamlandırılması, hakikatin ve bilginin kaynağı olarak görülmesi ve Kur’an’da hikmetin kazandığı anlamlarla ilişkili gözükmektedir. Klasik Türk Şiiri’nde bu anlamı itibariyle hikmet, kalıplaşmış bir soru ve şaşkınlık ifadesi olarak karşımıza çıkar. Çoğunlukla şairler, sevgilinin güzellik unsurlarını, bu unsurlar karşısındaki çaresizlik durumunu veya sevgilinin herhangi bir fiilini hikmet olarak yorumlamışlardır.

Her daim sevgili tarafından gelecek derde ve gama talip olan âşık, sevgilinin zerre eziyeti için dünyanın bir diğer ucuna gitmeye hazırdır. Âşığın gönül kuşu bunca mesafeyi göz açıp kapayıncaya kadar hızlıca geçecektir:

Gamuñ magribde ben maşırıkda olsam bu ne hikmetdür
İrer göz yumup açınca meger tayy-ı mekân eyler (Behiştî, 110/4)

Su nerede olursa olsun ateşi söndürebilecek vasıfta olmasına rağmen sevgilinin yanağını gören âşığın ateşi ne hikmettir ki artmaya devam eder:

Sûzum artar bu ne hikmet göricek ‘ârızını
Âb hod kanda ise âteşi teskîn eyler (Tâcizâde Ca’fer Çelebi, G. 51/2)

Sevgilinin gözleri âşığın gönlünü aşk denizinin dipsiz bucaksız kuyusuna düşürmekte ustadır. Âşığın gönlü sevgilinin verdiği gussadan memnun olsa da gözlerinden yaşlar akmaya devam etmesindeki zıtlık durumunun tarifi hikmettir:

Göz düşürdi gönlümü deryâ-yı ‘aşkun ka‘rına
Bu ne hikmetdür k’olur ihyâ gönül gark-âb göz (Ahmed Paşa)

Hikmetin böylesi ki sevgilinin aşkı ile kaba sofu dahi omzuna dervişlerin giydiği yün örtüyü asmıştır. Âşıklar ise boyunlarında haç kolyesi ile gezmektedir:

Bu ne hikmetdür ki yârûñ gönli sevdâsı ile
Dûş-ı zâhidde ridâ ‘uşşâk boynında salıb

1.3. Tasavvuf ve Hikmet

Plotinus’un, İslamiyet’in başlangıcından yaklaşık dört yüzyıl önce “Bir”lik düşüncesi üzerine inşa ettiği nefis öğretisinin temelleri - birçok konuda onlardan ayrılmakla beraber- Aristoteles ve Platon’un görüşlerine dayanmaktadır. Plotinus, nefsin bedenden bağımsız olarak bir gerçekliği olduğuna inanmaktaydı. Nefs, bedene hayat veren unsur olarak onunla yakın ilişkisi hâlinedir fakat bu durum nefsin “bilme” kudretinin, bedene ait organlarla (akılla) mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre nefis, tek başına bir bilme aracıdır. İslam dünyasının Plotinus’un görüşleriyle tanışma safhası olan tercüme hareketleri döneminde Kindî, aktarım sürecinin önemli aktörlerinden biridir ve onun felsefi yorumları daha çok Aristoteles hakkındaki Neo-platonist fikirlere dayanmaktadır. Bu dönemde tercüme hareketleriyle beraber Neo-platonist düşünce hareketleri İslam dünyasında tanınmaya başlamıştır (Adamson ve Taylor 2022: 12-42). Neo-platonizm özellikle metafizik konusunda Âmirî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sîna gibi önemli İslam düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. Örneğin, Neo-platonizm’den büyük ölçüde etkilenen Fârâbî, Batlamyus’un evren tasavvurunu kozmik akıl teorisi ile birleştirmiştir. İbn Sînâ, Neo-platonizmden esinlenerek oluşturulmuş olan sudûr teorisini olgunlaştırmış ve yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Sudûr teorisi, Sühreverdî tarafından ise İşrâk felsefesine dönüştürülmüştür (Şenel 2013: 426).

Oxford arşivinde bulunan ve Franz Rosenthal tarafından “eş-Şeyh el-Yunani and Arabic Plotinus Source” başlığı ile yayımlanan *Plotinus’a Ait Müteferrika Metinler*’de Tanrı’nın birliği, onun ilk fail oluşu ve hareketsizliği konu edinilir. Bu metinlere göre Tanrı, ilk

yaratıcıdır (mübdi-i evvel). O, hiçbir şeye benzemez. Çünkü her şey ondandır. O, suretsizdir ve tek başına varlığın tümüdür. O sadece Bir'dir (vâhidun vahdehu). Ona yaraşacak bir sıfat yoktur çünkü zaten bütün suretler ondan fıskırmıştır. Akıl, yaratıcının bir eseridir. Nefs ise aklın eseridir. Nefste olanlar akılda vardır. Akılda olanlar ise nefste yoktur. Bundan dolayı nefis, İki'den çoktur. Nefsin çokluğu ise onun aşağı doğru meyletmesi ve akıldan kopması ile gerçekleşir (Karakaya 2016: 82-84). Akıl ve nefsin zıtlığı ve varlığın "Bir" üzerine kurgulanması gibi varlık üzerine üretilmiş daha birçok felsefi açıklamanın İslam tasavvufu ile benzerlikleri dikkat çekmektedir. Fakat Plotinus'un *self reflexive* olarak tabir edilen İlahî akıl ve kendine dönüş fikriyle geliştirdiği düşünce akımı ile yalnızca İslam tasavvufuyla değil birçok mistik Hint, İran, Çin ve Hristiyan hareketleri ile rabıta kurmak mümkündür. Tek gerçekliğin Tanrı olması, O'nun varlığın öte boyutundaki kalıcılığı, tam olarak ruhi bir aydınlanma için dünya ve maddi zevklerden vazgeçmek gibi ortak inanışlar, çıkış noktası benzer birçok düşünce akımında görülmektedir. Ortak coğrafya üzerinde mistisizm ve maneviyat üzerine kurulu bazı inanç sistemlerinin birbirleri ile benzerlikler göstermesi, yalnızca kültürler arası etkileşimin tabii bir sonucu olarak değerlendirilmemelidir.

Plotinus'a göre doğan, büyüyen, yok olan tabiatın üretimi olan her şey hikmetin mahsulüdür ve bu mahsulü idare eden kuvve hikmettir. Tabiatın güzelliği, ruhta olan güzelliğin sebebiyle aynıdır. Ruha ışığı veren, onu süsleyen ilk varlığın nurundandır. Ruhta ve tabiatta olan güzelliğin sebebi normal aklın üstünde olan parçalanmış ve bölünmüş değil, bütünlük teşkil eden ezeli akıldır. Plotinus bu aklın bir hikmeti doğurup doğurmadığı sorusunu sorar. Doğurmuş ise nereden doğurmuştur? Eğer kendisinden doğurmuş ise kendisi de hikmet olmayacaksa bu imkânsız bir durumdur. Bu durumda gerçek varlığın kendisi bir hikmettir, hikmet varlığın kendisidir (Ülken 1958: 171).

Varlığın ilk anlarından itibaren doğayı ve çevreyi anlamlandırmaya çalışan insan, açıklayamadığı sıra dışı doğa hareketleri sebebiyle sığınacağı bir inanmalar sistemine ihtiyaç duymuştur. Coğrafya, dil ve tüm kültürel unsurlarla etkileşim hâlinde

olan bu inanmalar, bireyin ve toplumun mutluluğunu önceleyen töre ve inanç sistemlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İnsanın varlık ve gerçek arasında edindiği tecrübeler zamanla metafizik âlem ile olan irtibatı artırmıştır. Ahlak üzerine kurgulanan bu inanmalar sistemi ile gelişim gösteren insanlığın ürettiği bilgi ve düşüncelere, ruhî aydınlanma ve tefekkürün eklenmesiyle birlikte; doğayı, varlığı, duyular âlemini sorgulayan ve bireyin iç huzurunu hedefleyen düşünürler yetişmeye başlamıştır. Pagan inancının yaşadığı çağlardan bu yana hemen her toplumda varlığı bilinen bu düşünürler, insanlığın ortak felsefî tecrübelerini yansıtmalarından dolayı tüm semâvî dinlerde farklı birtakım özellikler ve adlarla yer almışlardır. İnsanın düşünce, ahlak, olgunluk bakımından kemâl derecesine gelmesini hedefleyen bu evrensel ve entelektüel faaliyetin İslâmî kültür içindeki adı tasavvufur. Kelimenin kökeni hakkında birçok rivayet olmakla beraber tasavvuf ile ilgi kurulan kelimeler ve kavramlar arasında “ashâb suffa, saff-ı evvel, benu’s-sûfa, safevî, savf, sofos/sophia, sof” sayılabilir. Tasavvufun, insanlığın ilk düşünce hareketlerinin başladığı çağlarda varlığı bilinen zihinsel faaliyetlerin devamı niteliğinde olduğuna dair yorumlar haksız gözükmemektedir. Ceylan’a göre coğrafya, kültür ve inanç ayrımı olmaksızın devamlılık arz eden ruhî aydınlanma hareketlerinin tasavvufla olan benzerlikleri dikkat çekicidir. Tüm tasavvuf tanımları düşünüldüğünde İlahî kaynaklı olan hikmet sistematığının tasavvufî gelenek içinde yeni gelenlere aktarılma süreci, tasavvuf öğretisi olarak tanımlanabilir. Tasavvufu İslami ilimlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri ise nazarî cihete kıyasla amelî yönünün ağırlıkta olması ve bilgi kaynağı bakımından akıl ile beraber keşf ve sezgiye yer vermesidir (Ceylan 2015: 3-12). İnsanlığın var oluş süreci boyunca spesifik bir bilgi türü olarak hikmetin daimîlik hususuna değinen araştırmacılardan daha önce bahsetmiştik. Tasavvufun ilk ortaya çıktığı çağlarda bireysel bir aydınlanma faaliyeti olarak baş göstermesi, hikmetin amelî yönüyle kurulan ilgiyi artırmaktadır.

Bîrûnî ve başkaca İslam âlimleri tasavvufun doğuşuyla alakalı İslam dışı kaynakların rolünden bahsetmişler ve özellikle Oryantalistler tarafından bu görüşler benimsenmiştir. Bîrûnî, tasavvufun doğuş süresinde Hint mistisizminden etkilenildiğini

belirtmiştir. Reynold Nicholson ve Annemarie Schimmel gibi Batılı araştırmacılar ise tasavvufun asıl kaynağının İslamiyet olduğunu fakat felsefesi “Bir” üzerine kurulu olan düşünce hareketinin Neoplatonizm gibi Yunan felsefesi hareketlerinden etkilendiği fikrini benimsemişlerdir (Küçük 2015: 135). Hilmi Ziya Ülken de sufilerin bilgi teorisi ve vahdet-i vücûd gibi düşünce sistemlerinin kurulmasında Neoplatonizm, İshrâkîlik ve Meşşâîlik hareketlerinden esinlenildiğini belirtir (Ülken 1995: 122).

Bireysel aydınlanma hareketlerinin erdem ve ahlak üzerine kurulu düşünce sistemlerinin temel hedeflerinden biri hakikatin ve gerçek bilginin ne olduğunu saptamak olmuştur. Maddi bilginin ötesinde gerçek ve mutlak bilginin ne olduğunu tespit etmek ve bu bilgiye nasıl ulaşacağı konusu tasavvuftan önce veya aynı zamanda farklı coğrafyalar üzerindeki mistik hareketlerde olduğu gibi İslam tasavvufunun da inceleme alanına girer. Temel kaynak olan vahiy dışında keşf, sezgi, ledün ilmi, ilham ve hikmet kavramları, bir öğretim sistemi olan tasavvufun epistemolojik kavramlarıdır. Tasavvuf; Tanrı'nın bilgisinin, hakikatin ve hikmetin aktarım sürecini ifade eden öğretilerdir. Yunan düşünce hareketlerinin ortaya çıkışı ve *philosophia* kelimesinin çağrıştırdıkları ile beraber *sophia* ile yakın anlamlı olarak İslam düşünce dünyasında *hikmet* tabiri kullanılmıştır. Tasavvuf içerisinde elde edilmesi gereken kazanımlardan birisi varlığın ve hakikatin bilgisi olarak görülen hikmet ilmidir. Yûnus Emre'nin,

Ol dost bana benden yakın hikmet bilen bulur Hakk'ın

Okuyup hikmet ilmini Lokman olayın bir zamân (Yûnus, 253/8)

mısralarında hikmeti, bilinmesi ve öğrenilmesi gereken bir ilim olarak tasvir etmesi ve ona ulaşılması hâlinde hakikatin deneyimleneceği düşüncesi; hikmetin tasavvuf ve birçok düşünce sisteminde erişilmesi zor kutsal bir bilgi türü olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Beyitte bu bilgiye vâkıf ve kâmil mertebesinde zikredilen kişi Hz. Lokman'dır. Kur'an'da Lokman'a hikmet verilmişinden bahsedilmesi ve özellikle Hz. Peygamber'in hayat tarzı örnek alınarak inşa edilen İslam tasavvuf hareketi düşünüldüğünde, hikmetin tasavvuf ıstılahatı içinde kritik kavramlardan birisi olduğunu anlaşılmaktadır. Özellikle meşhur “Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır” hadîsi,

sünneti düstur edinen sûfiler için yol gösterici olmuştur. O hâlde tasavvufun ana hedeflerinden birinin hikmete ulaşmak olduğu söylenebilir. Bu anlamda tasavvufi literatürde hikmet; hakikat, ledünni bilgi, bâtinî ilim, marifet kavramları ve Allah'ın bilgisi ile ilişkili bir terim olarak görülmektedir. Yûnus'un,

Et ü deri sünük çatan cism eyleyüp diri tutan
Hikmet beşiğinde yatan kudret südin emen benem (Yûnus, 194/5)

beytinde hikmeti yine elde edilmesi gereken bir bilgi olarak ifade eder. Tasavvufi bir atmosfer ile tekke-mürşit-mürit üçgeninde hikmet; müridin mürşid-i kâminden edinmesi gereken ilimdir. Bu ilimle beraber elde edilecek bilgi ise hakikatin kendisidir.

İlk mutasavvıflar da hikmeti belli bir çaba sarf etme sonucu kazanılan ve muhafaza edilen gizli bir bilgi olarak görmüşlerdir. Hakîm, bu bilgiye sahip kişidir. Birçok İslam düşünürü, âlim ve sufi için bu bilgi peygamberlere mahsustur. Hakîmler ise peygamberler ve siddıklardan sonra en yüksek derecedeki kimseler olarak görülmüşlerdir. Tasavvufî zümre içerisinde yüksek itibar ile anılan “ârif”, derece bakımından hakîm ile eşit mertebededir. Kimilerine göre bazen ârif bazen ise hakîm daha muteberdir. Örneğin Ebû Bekir el Verrâk'a göre hakîmler, peygamberlerden sonra en üst mertebede yer alan kimselerdir.

Tasavvuf, kendine has özel bir ıstılah sistemi oluşturmuş, kavramları açıklanmaya muhtaç ahlaki bir formasyon sürecidir. Bu anlamda tasavvuf etrafında oluşan hikmet kavramının değerlendiriliş biçimlerini kavramak veya meşhur mutasavvıfların hikmet hakkındaki düşüncelerini görmek gerekmektedir. Hikmeti ilk kez tasavvuf terimi olarak açıklayan isim *Tabakatü's-Sûfiyye* müellifi Herevî'dir. Ona göre hikmetin üç mertebesi bulunmaktadır. Birinci derecesi bir işi, durumu, bilmek ve tanımak; ikincisi bunu ifade etmek, üçüncüsü ise tüm bunları uygulamak ve yaşamaktır (Kara 1998: 518). Herevî, *Sad Meydân*'da tanımladığı hikmeti, ahlak ve erdem üzerine inşa edilmiş bir yaşam dinamiği olarak ifade eder.

“Hayat meydanından hikmet doğar. Allah şöyle buyurur: “Hikmeti dilediğine verir” (Bakara 2/269).

Hikmet, bir şeyi olduğu gibi, nasılsa öylece görmektir. Akıl ve ilim arasında bulunan üstün (şerîf) bir derecedir, nebîlerle velîler arasında taksîm edilmiştir. Hikmetin, birincisi görmek, ikincisi söylemek, üçüncüsü de [hikmete münasip] yaşamak olmak üzere üç derecesi vardır. Hikmetin görmek [ile hâsıl olan] derecesi, bir işi o işin layık olduğu şekliyle tanımak, bir şeyi o şeyin layığı olduğu yere koymak ve her insanı dış görünüşünden [bile hakikatte] nasılsa öylece tanımaktır ki bu hikmetin özüdür (ayn). Hikmetin söylemek [ile hasıl olan] derecesi her sözü dengi dengince [hakikatte karşılığı olacak şekilde] söylemek, her sözün daha başlangıcında sonucunu görmek ve her sözün zâhirinde bâtınını tanımaktır ki bu hikmetin binâsıdır. Hikmetin [ona münasip şekilde] yaşamak [ile hasıl olan] derecesi, insanlarla olan muamelesinin ölçüsünü şefkat ve [kusurlarını gizlemek maksatlı] umursamazlık (müdâhene) arasında, kendi ile olan muamelesinin ölçüsünü korku ve ümit arasında, Hak ile olan muamelesinin ölçüsünü heybet ve üns arasında muhafaza etmektir ki bu hikmetin meyvesidir, bunu iyi anla!” (Tan 2013: 402-403).

Hikmetin yakından ilişkili olduğu kavramlardan biri *edeb* tir. İnsanın hatadan kaçınmasını sağlayan, söz ve davranışlarında isabetli olmasının yolunu açan, hicap duygusunu sağlamaştıran, haddi aşmama, nezaketli, zarafetli ve adaletli olmasını sağlayan hissiyat *edeb* tir. Hakiki ilme *edeb* le ulaşılır. İlimle birlikte amel gerçekleşir. Ancak tam amelle hikmete erişilebilir. Sûfîler, sâlikler için tevbenin önemiyle arifler için *edeb* in önemini eşit olarak görmüşlerdir. Bu yüzden *edeb* in mükemmel hâlinin yalnızca peygamberlerde olabileceğini belirtmişlerdir. Zünnûn-ı Mısrî'nin talebelerinden Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî ahlak ve *edeb* in manasına dair yorumunda hikmeti *zühd* ile ilişkilendirir: “Ancak *edeb* le *ilim* idrâk edilir, ilimle amel tam olur, amelle *hikmete* erilir, hikmetle *zühd* anlaşılır ve ona muvaffak olunur, *zühd* ile dünya terkedilir, dünyanın terkiyle âhirete *rağbet* olunur ve âhirete *rağbet* le Allah'ın rızâsına varılır” (Tan 2013: 348).

Tasavvufun ana kaynakları arasında gösterilen *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* müellifi Kelâbâzî, *Bahrü'l-Fevâid* isimli eserinde “Hikmetin başı Allah korkusudur” hadisi yorumunda hikmeti Allah'tan talep edilmesi gereken lütuflardan biri olarak açıklar. Hikmet, sahip olunması hâlinde nefsi şehvetten alıkoyar ve nefis terbiyesi onunla mümkündür:

“Hikmet emirlerin eksiksiz uygulanmasıdır. İşin güvenli bir şekilde hakkıyla yapılmasıdır. Kim güçlü ve kuvvetli olmak isterse recâya değil havfa yapışsın, havfi yaşasın. Bu hâliyle kişi nefsini sürekli hesâba çeker Allah'tan hikmeti talep eder. Hikmet, nefsi şehvetlerden men etmektir. Bu nedenle hayvanların ağızındaki geme de muhkem denir. Hikmet bir başka yerde nefsin sâhibi anlamına da gelmektedir. Yani, nefsi şehvetten ve mâsiyetten alıkoyan şey, hikmettir. Allah'a muhâlefetin olmaması hikmetin başıdır.” (Öteleş 2017: 68).

Kelâbâzî, hikmeti *Bahrü'l-Fevâid*'teki açıklamaları ile benzer şekilde *Ta'arruf*'ta, nefis ve ruh terbiyesi ve dünyevi hazlardan kurtulmak için gereken ilim olarak belirtir. Hikmet, zahiri ilimlerden sonra tasavvuf ile alakalı ilimlerin başında gelir. Hikmet ile insan, ruhunu dizginler, masivadan uzaklaşır, kötü düşüncelerini dizginler ve böylece hakikate bir adım daha yakınlaşmış olur. (Altıparmak 2003: 97). Kelâbâzî hikmeti “dizginlemek-gem vurmak” anlamından hareketle nefisine karşı gösterdiği direnç olarak tanımlar. Bu yönüyle hikmet, marifet ile yakın ilişkili gözükmektedir.

Ebü Tâlib el-Mekkî, İslam ahlakı ve tasavvufî görüşlerine yer verdiği *Kütü'l-Kulûb* isimli eserine kendisinin yazmış olduğu şerh mahiyetindeki *İlmü'l-Kulûb* başlıklı eserinde birçok kavramla birlikte hikmet hakkındaki düşüncelerini belirtmiştir. Müellif, müfessirlerin hikmet hakkındaki birçok âlim tarafından tekrarlanan akıl, nübüvvet, ilim tanımlamalarını belirttikten sonra kendi tasavvufî yorumlarını destekleyecek mahiyette rivayetleri örnek olarak verir: “Rebî b. Enes ‘Allah'tan ancak âlim kulları korkar’ ayetinin tefsirinde şöyle diyor: ‘Allahtan korkmayan âlim değildir. Allah'ım! İlim, senden korkmaktır. Hikmet sana inanmaktır.’ Zünnûn el-Mısrî de ‘Allah'tan

korkanlar gerçek hikmet sahibi kimselerdir’ demiştir”. Mekkî, “Kime hikmet verilmişse ona şüphesiz çok hayır verilmiştir” ayetinde hikmetin kendinden önceki âlimler gibi Kur’an manasında kullanıldığını ifade ettikten sonra Kur’an’ın inceliklerinin anlaşılmasına tasavvufî de bir izah yapar. Ayrıca Mekkî, hikmeti zühd, salih amel, haşyet gibi ahlaki kavramlarla ifade etmiştir.

“Rivayet edilmiştir ki Kur’an’ın her bir ayetinin yedi manası vardır: Zahir, bâtın, işaretler, emareler, latifeler, incelikler ve hakikatler. Zahir avam için, bâtın havas için, işaretler hâssü’l-havas için, emareler veliler için, latifeler sıddıklar için, incelikler muhipler için ve hakikatler de peygamberler içindir.” (Doğan 2021: 84).

Mutasavvıf şahsiyetlerin tefsirlerinde de hikmetin geniş anlamlılığı ön plana çıkmaktadır. Ayet tefsirlerinde hikmetin “nübüvvet, ilim, sünnet, ahlak, sağlam bilgi, söz ve fiilde isabet” manalarıyla açıklandığını bir önceki başlıkta ifade etmiştik. Hikmetin yorumlanması hususunda mutasavvıf müfessirler ile sûfî olmayan müfessirlerin yorumları arasında keskin farklar bulunmaz. Çoğunlukla birbirini takip eden yorumların devam ettiği söylenebilir. Örneğin Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm* isimli tefsir eserinde, “Sonunda Allah’ın izniyle onları yendiler, Dâvûd da Câlût’u öldürdü ve Allah ona hükümrânlık ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın âlemler için büyük lütufları vardır” (Bakara, 2/251) ayetinde geçen manasıyla hikmeti, nübüvvet olarak açıklamıştır. Süddî ve Katâde de yine aynı şekilde ayette geçen hikmetin peygamberlik manasını ön plana çıkarırlar. “Siz evlerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır” (Ahzâb, 33/34) ayetinde Tüsterî ve birçok sûfî âlimi hikmetin “sünnet” anlamı etrafında birleşirler. “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak temiz gönül/akıl sahipleri anlar.” (Bakara, 2/269) ayetinde sûfîlerin genel kanaati hikmetin “ilim” manasıyla kullanıldığı üzerinedir.

Hakâiku't-tefsîr isimli eserin müellifi Tüsterî, sûfilerin hikmet hakkındaki görüşlerine yer vermiştir:

“Hikmet: Ledünnî ilim, illet olmaksızın işarettir, tüm hallerde Hakk’ı müşahede etmektir, ilhamın gelmesi için sırrın temizlenmesidir.

Ebu Osman: Hikmet, ilham ile vesveseyi ayırt eden nurdur.

Kettânî: Allah, Resulünü halkın nefislerini irşad etmek için gönderdi. Kitabı halkın kalplerini uyarmak; hikmeti ise ruhlarının sükûn bulması için indirdi. Resul, Allah’ın emirlerine; kitap, hükümlerine davet eder. Hikmet ise Allah’ın fazlına işaret eder.

Ebu’l-Kâsım: Hikmet, senin üzerinde senin müşahedenin değil de Hakk’ın hâtırının hükmetmesidir. Allah kavimleri hikmetle diriltmiş ve üzerindeki hikmetle övmüştür.

Abdullah b. Mübarek: Hikmet iyilik, güzelliştir”
(Ulupınar 2021: 796-799).

Gazâlî’den sonra İslam düşünce hayatını ve Anadolu’daki tasavvufi hareketleri etkileyen önemli filozof-sûfilerden biri İbn Arabî’dir. İslam’ın başlangıcından bu yana gösterişsiz, takvaya dayalı ve Hz. Peygamber’in hayatını örnek alan zühd hareketi, sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren tasavvuf olarak anılmaya başlamıştır. Gazâlî’ye kadar olan süreçte pratik faaliyetlerin yanı sıra kavramsal düzeyde düşünsel faaliyetler devam etmiştir. Tasavvufun temel kavramlarından marifet, muhabbet, fenâ ve bekâ gibi terimler üzerinden mana inşası devam etse de bunlar hiçbir zaman felsefi bir düzlemde tartışılmış düşünceler olamamıştır. Tasavvuf hareketi, özellikle İbn Arabî ile birlikte kavramları üzerinde felsefi tartışmalar yapılacak bir disipline dönüşmeye başlamıştır. Arabî, doğudaki tasavvuf hareketlerinden ve özellikle Cüneyd-i Bağdâdî ve Bâyezîd-i Bistâmî’nin vahdet-i vücûd sistemini çağrıştıran düşüncelerinden etkilenmiştir. Ayrıca İhvân-ı Safâ’nın risâleleri kanalıyla neo-platonizmi tanımış ve buradan aldığı zengin malzemeyi kendine has

sembolik ifadeleriyle felsefesine uyarlamaya çalışmıştır. İki fikir hareketi arasındaki temel farklardan biri; Plotinus'un "ilk akıl"ının yerinde İbn Arabî'de "hakikat-ı Muhammediye" ve diğer akıllarda ise tecellilerin olmasıdır (Kaya 1999: 521-522). Tasavvuf, ilimleşme süreci bakımından iki döneme ayrılabilir. Burada mihenk noktası İbn Arabî'dir denilebilir ve tasavvufu Arabî öncesi ve sonrası olarak tasavvur etmek mümkündür. İki dönemde de "ilim" olarak tarif edilen tasavvuf, Arabî öncesinde şer'î ilim olarak sunulurken Arabî sonrası dönemde metafizik bir ilim dalı olarak inşa edilmiştir. Bundan dolayı ilk dönem mutasavvıfları tasavvufu şer'î ilim olarak, Arabî sonrası isimler ise daha çok metafizik bir ilim olarak tanımlarlar (Kartal 2015: 150). Bu durum birçok kavramda olduğu gibi hikmet kavramının değerlendirilişinde farklı yorumlar üretilmesine olanak sunmuştur. Arabî, tasavvufî ıstılahları ve felsefî görüşlerini kapsamlı biçimde açıkladığı *Fütûhâtü'l-Mekkiye*'de, hikmet kavramına özel bir yer ayırmıştır. Hikmetin özel bir bilgi sahası olduğunu vurgulayan filozof; sözlük anlamlarına yakın manalarına işaret ettikten sonra Tanrı'ya, peygamberlere ve kullara nispetle hikmetin ve özellikle "hakîm" sıfatının anlam alanını tasnif eder. Kavramı açıklamadan hemen önce Tanrı'nın hikmeti, yaratma kudreti ve hükmünün ifade edildiği bir şiir örneği verir. Arabî'nin hikmet kavramı ile alakalı görüşleri şöyledir:

*Kuşkusuz eşyâyı tertîb edendir **hikmet** ehli*
Varlıkların ve isimlerin varlıklarında
Kadîm ilmiyle birlikte yürütür hükmünü
*Parlayan derin **hikmeti** içinde*
Her şeye en güzel yaratılışı verdi, görüyorsun
Hem bolluk hâlinde hem darlık hâlinde
Noksan sıfatlardan dâimâ münezzehdir
Dilediği şeyleri dilediği gibi yaratmada
Ancak fiillerinde hep masumdur
Arzusuna uygun yaptığı her şeyde

Bil ki hikmet, özel bir bilgiyi bilmektir. Hikmet, hüküm veren ve kendisiyle hüküm verilen ve kendisi üzerinde hüküm verilemeyen bir sıfattır. Hikmetin ism-i fâilî “Hakîm”dir. Hikmet için bir hüküm vardır. Sonuçta bir hüküm veren kimseye “Hâkim” ya da “Hakem” adı verilir. Aynı şekilde, atı yönetmek için atın ağzına takılan gem de “hakme” diye adlandırılır. Buna göre, bu niteliği taşıyan her ilim hikmettir. Bu şekilde kendileri üzerine hükmolunan şeyler, zatlari ve istidadları ölçüsünde, muhtaç oldukları şeyi isterler; onlara muhtaç oldukları şeyleri ancak niteliği “hikmet” ismi “Hakîm” olan bir varlık verebilir.

Öyleyse “Hakîm” diye adlandırılan bu varlık üzerinde istidadların bir hükmü var mıdır? Ya da onların bir hikmeti mi vardır ya da her ikisi midir? Tek başına istidadın hiçbir etkisi olamaz; çünkü görüyoruz ki, istidadıyla herhangi bir şeyi hak eden kimse hakîmin önünde değil sadece bir âlimin önünde olduğu için, kendisine hakkı olan şeyi âlim veremez; ilim ile de sıfatlanmış olmasına rağmen, ayrıca hak ettiği şeyi âlim veremez. O hâlde ikisi de değil. Buradan anlıyoruz ki, bu durumun bir dördüncü şeyle ilgisi vardır. Bu, hikmet değildir, hikmeti bilen de değildir, hikmeti talep edenin istidadı da değildir, bunların dışında dördüncü şeydir. Bu, o kimseye hakkını vermek üzere onu gönderendir, çünkü o, kimin neyi hak ettiğini bilir ve o zaman “Hakîm” diye adlandırılır. O kimsenin istidadıyla hak kazandığı şeyleri ve senin hak ettiğin şeyleri ve hikmeti sadece bilmekle bir kimse “Hakîm” (hikmet sahibi, bilge) olamaz. Dolayısıyla, bir kimse, böyle bir niteliği kullanan bir kimse, o kullanımın var olmasıyla ancak “Hakîm” diye adlandırılabilir.

...

Eğer hikmet ehli olan kimse bir peygamber (resul) değil de bir velî ise, o zaman o kimsenin içinde bulunduğu

hâlin hükmüyle değil, içinde bulunduğu vatanın hükmüyle hareket etmesi gerekir. Bu durumda, eğer o veliden kendisi bir peygamber olmadığı hâlde, bu âlemde Rabbinden almış olduğu bir tasarrufun ve bir imkânın kendisine verdiği güçle, kendi derecesini gösteren bir şey zuhur edecek olursa, o zaman o kimsenin durumu bönlüktür ve o kimse noksanlık sahibidir.

...

Demek ki hikmet ehli (hükemâ) için bu âlemde, Allah'ın kulları için koyduğu meşru yollarla bir siyaset söz konusudur. Bu ise insanlar o yola sülûk etsin ve o yola sülûk etmeleri onları saadete, mutluluğa ulaştırsın diyedir¹⁵ (Kanık 2009: 157-160).

Arabî'nin eserlerinde hikmet-hakîm ve felsefe-filozof kavramları sıkça birbiri ile ilişki kurularak değerlendirilir. *Episteme* dairesi içinde kavramlar arasındaki fark muayyen değildir. *Fütûhat*'ın başka bir kısmında hikmet, nebîler ile kıyaslanan eski zaman filozoflarının sahip olduğu bilgi olarak tanımlanır. Zira hikmetin kendisi de peygamberlere ait bir bilgidir: “*Bazı Müslümanlar Eflâtûn-ı İlahî'yi sevmeyebilirler. Onlar, onunla felsefe arasında bağ kurduklarından böyle davranırlar. Hükemâ, gerçekte Allah'ı ve her şeyi bilen kimselerdir. Hikmet ise nebevî bilgidir. Feylesof “hikmeti seven” anlamına gelir çünkü sophia hikmet ya da sevgi demektir. Felsefe ise “hikmet sevgisi” anlamına gelir*”. Arabî için hikmet, yaratıcının kâinat ve içindeki tüm yaratılmışların düzen hâlinde devam etmesini sağlayan bilgidir. Ona göre hikmet insanlar için de vardır ve bu anlamda felsefeyle benzerlik gösterir. Eserlerinde bu görüş küçük farklarla sıkça tekrar edilir. Yazdığı pasajlarda İlahî ve beşerî hikmet arasındaki anlam birbirinden ayırt edilemeyecek kadar yakındır. Kur'an ile temellendirilen hikmet ve hakîm kavramları, filozof ve felsefe kelimelerinin eş anlamlısı sayılabilecek ölçüde birbirine yakın kullanılırken “hikmet ve bilgi” kavramları ile kastedilen ayrımı

¹⁵ *Fütûhatü'l-Mekkiye*'nin 1-2-3-20-166-420 ve 558. bablarının tecrümesinin yapıldığı *Marifet ve Hikmet* adlı yayından alınmıştır.

saptamak zordur. Fizik, matematik, metafizik ve mantığın toplamı olan ve felsefe olarak telaffuz edilen aklî bilimler ve zanaatların çoğu, hakîmlerin güçlü zihinleri ve düşünceleri ile keşfedilmiştir. Arabî için bunların tamamı *hakîkî hikmet* (real wisdom). Bu hikmet ise *ledünnî ilim* olarak görülür. (Rosenthal 2009: 126-127). Arabî'nin hikmet ve ilim arasındaki epistemolojik alana çektiği dikkat Hristiyan teolojisinde büyük oranda devam etmiş; *sophia* çoğunlukla *episteme*'ye üstün gelmiştir. Ancak filozof, Kuran'da sıklıkla geçen iki kavramın birbirine üstün olmadığına vurgu yapmak istemektedir. Arabî için bunun sebeplerinden biri "ilm" in Kur'an'daki merkezî konumudur. İlm, hikmete göre binnisbe alt derecede gözüktür. Rosenthal, bilgi kavramı etrafında şekillenen Grekçe terimlerin Arapçadaki karşılıklarını bir tablo hâlinde verir. Buna göre:

- Hikmet – *Sophia*
- İlm – *Episteme*
- Marifet – *Gnosis*
- Nazarî Bilgi – *Teoria*
- Akıl – *Nous*
- İdrâk – *Katalepsis*
- Yakîn – *Epistosthai*

gibi kelimelerin Grekçe hâllerini ve karşılıklarını bugüne ulaşmış eserlerden tespit edebilmek mümkündür (Kutluer 1996: 17-18). Arabî, yaratıcının var etme kudretindeki sebep, enerji ve kuvvet olarak tasvir ettiği hikmetin; yaratıcının zatına, peygamberlere ve kullara nispetle mertebelerini tayin eder. Tanrı'nın insanı yaratmasındaki *reason* hikmetin kendisidir. Yaratılmışlara verilen hikmetin amacı ise onu aramak, bulmak ve nihayetinde mutluluğa erişmektir. Dolayısıyla tasavvufun ana gayelerinden biri hikmet arayışıdır.

Anadolu coğrafyasında tasavvufî düşüncenin yayılması ve sistemleşmesinin öncü isimlerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye göre hikmet külli bilgidir. İnsanın erdem, güzel ahlak ve nefis terbiyesiyle ulaşabileceği, Tanrı'nın ve hakikatin bilgisidir. İnsanın ruhunu besleyen gıda hikmettir. O hâlde hikmet yaratıcı tarafından

insana bahşedilmiş ezoterik bir kazanımdır. Hikmet-i İlahî'yi elde etmek için insanın gayret göstermesi gerekir:

“Nefsini bilen, rabbini bilir” demiştir; bu nefse mi demiştir? (Mevlânâ) dedi ki: Bu nefse demiştir desek de küçük bir iş değildir. O nefsi anlatırsak bu nefsi de anlar o; çünkü o, o nefsi bilmiyor ki. Meselâ eline küçücük bir ayna almış; ayna iyi de gösterse, büyük de gösterse, küçük de gösterse gösterdiği odur. Sözle anlaşılmasına imkân yoktur; sözle ancak bu kadar anlaşılabilir; onda da bir şüphedir, belirir. Söylediğimiz sözlere sığmayan bir âlem var, onu dileyip isteyelim. Bu dünya, bu dünyadaki hoşluklar, insandaki hayvanlığın payıdır; bütün bunlar, insanın hayvanlığına kuvvet verir; insanın aslıysa eriyip gitmedir. Hani derler ya; insan, söz söyleyen hayvandır; şu hâlde insan iki şeyden ibâret. Şu dünyada hayvanlığının payı olan şu özentilerdir, şu dileklerdir. Onun özüne gıda olanlarsa bilgidir, hikmettir, Tanrı'yı görüştür. İnsanın hayvanlığı, Tanrıdan kaçmadadır, insanlığı, dünyadan kaçmada. “Sizden kâfir olan var, inanan var.” (Mevlânâ, Fih. 12)

...

Nefis başkadır, can (ruh) başka... İnsan iki şeyden ibaret(tir). Şu dünyada hayvanlığının payı olan, şu özentilerdir, şu dileklerdir. Onun özüne gıda olanlarsa bilgidir, hikmettir, Tanrıyı görüştür (Mevlânâ, Mes. 42-43).

Mutasavvıflar tarafından insanın; Allah'ın varlığını, birliğini, gücünü ve eşyanın hakikatini kendi özüne bakarak idrak etmesi, Allah'ın hükümlerindeki esasları kavrayabilmesi ve bunlara göre fiillerini gerçekleştirmesi için gerekli olan bilgi ve ilim daima hikmetle irtibatlandırılmıştır. İsmail Hakkı Bursevî hikmeti, eşyanın hakikatlerini idrak etme nazarından yorumladıktan sonra eski Yunan düşünürleri ve Meşşâî geleneğe mensup İbn Sina, Farabi gibi İslam filozoflarını “felâsife” olarak adlandırdığı bir grubun içine dahil

ederken onların karşısına hükemâ-yı İlahîye sınıfından Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Tüsterî, İbn Arabî, Kutûdî gibi mutasavvıf isimleri koyar. Felâsifenin uğraş alanı olan hikmet, hikmet-i bahsiye; sufilerin ilgilendikleri hikmet ise Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla alakalı hakikatleri idrak etmede keşf ve vicdanı önceleyen hikmet-i zevkiyyedir. Bursevî'nin felâsife olarak adlandırdığı Yunan felsefecileri ve Meşşâî filozofların bir mürşide bağlanmadan gösterdikleri çaba abesle iştigaldır (Ceylan 2007: 329-330). Tanrıyı, varlığı ve eşyayı tanımlama ilmi olarak görülen hikmet, Bursevî'ye göre felsefeciler ve mutasavvıflar arasında ortak gayeye işaret eden bir bilgi türü olarak tanımlanır. Tasavvufî literatürde İslam düşünce tarihindeki anlam alanına nispetle daha özel bir konumda bulunan hikmet; epistemolojik bir kavram olarak ledünni ilim ve marifet dairesi içinde amelî faaliyetler sonucunda erişilmesi hedeflenen ezoterik bir bilgidir. Tasavvufî öğretim sürecinde amel ve hakikat arasındaki köprü hikmet ile inşa edilir. Bu bakımdan hikmet ve tasavvuf ilişkisi düşünüldüğünde mistik tecrübelerle dayalı *de facto* bir öğretinin gayesi olarak sufinin elde etmesi gereken bilginin adıdır. Herevî'nin “görmek, söylemek, ona uygun yaşamak” olarak tasnif ettiği hikmetin dereceleri, *hikmet-i amelîyye*'yi yani ahlak ve erdemle bağıntılı olarak zühdü işaret eder. Bu gayeye erişmenin yolu zühdden geçer ve hikmete ulaşmanın yolu ise dış dünyayla olan alakayı tahdit etmekle başlar. Bu; Tanrı'nın elit bir sınıfa, sır ehline, sufiye dünyadan yüz çevirmeleri için verdiği ilimdir. Müfessirlerin, ayetlerden gelen bağlam ile birlikte hikmeti birçok farklı anlamda tefsir etmeleri, kavramın sosyal, ilmî, ahlaki ve hatta hüküm vermek anlamından hareketle hukuk gibi spesifik alanlarda kullanılmasına ve terimleşmesine sebep olmuştur. Fakat özellikli bir alan olan tasavvuf içinde hikmet, “ulaşılması gereken bilgi ve edinilmesi gereken paye” tanımıyla karşılanabilir. Bu paye ile deneyimlenecek olan gaybın ve hakikatin bilgisi sıradan insanlar tarafından öğrenilemeyecek *sırr-ı hikmet* ve herkes tarafından bilinemeyecek *ilm-i hikmet*dir.

Yukarıda mutasavvıfların hikmeti değerlendirme biçimlerinden hareketle tasavvuf ve hikmet arasındaki rabıtayı mutasavvıf şairler üzerinden örneklendirerek bu kavramın tasavvufî şiir içinde kavramsal açıdan nasıl konumlandığını aktarmaya çalışacağız.

1.3.1. Tasavvufi Şiir ve Hikmet

Hikmetin çağlar boyunca ilim adamları, filozoflar, din adamları ve en nihayetinde şairler tarafından ilim kelimesi ile birlikte kullanılması (ilm ü hikmet), kelimenin gerek felsefe gerek din gerekse tasavvuf alanında daima *episteme* dairesi etrafında şekillenen bir kavram olduğunu gösteren unsurlardandır. Tasavvufun ve sufinin temel gayelerinden biri “bilmek”tir. Bu anlamda tasavvuf, varlığın ve Tanrı’nın mahiyetine dair ontolojik cevaplar arar. Niyazî-i Mısırî mısralarında ilim ve hikmet arayışının amacını “noktayı fehm eylemek” olarak tasvir etmiştir. Nokta, yazının başlangıcı ve sonudur. Harfler ve kelimeler bir nokta ile başlar ve bir nokta ile biter. O hâlde her bir harf, kelime, cümle, kitap nokta sayesinde var olur ve bunların hepsi noktadan müteşekkildir. Nasıl tüm yazılanlar noktadan müteşekkil ise kâinat da Tanrı’dan zuhur etmiştir. Tüm yaratılanlar onun zerre hâlindeki parçacıkları ve tecellileridir. Beyitte zerreden bütüne doğru kavranması ve bilinmesi hedeflenen hakikat arayışı “ilm ü hikmet” olarak tarif edilir. O hâlde tasavvufun hedeflerinden biri hakikati yani hikmeti aramaktır.

Sen seni bilmekdür ancak pîre ülfetden garaz

Noktayı fehm eylemektür ‘ilm ü hikmetden garaz

(Niyâzî-i Mısırî, 82/1)

Tanrı’nın mutlak bilinmezliği ve âlemlerin yaratılış sebebine kaynak olarak görülen “Ben bir gizli hazine idim, görülmek, bilinmek istedim, bu yüzden âlemi yarattım” hadisi sufi şairler tarafından sıklıkla şiirlerde kullanılmıştır. Mutasavvıflar *kenz-i mahfî* (gizli hazine) terkibi ile evrenin yaratılışını aşk ve muhabbetle irtibatlandırmışlardır. Tasavvuf literatüründe yaratıcının bilgisi ve hakikat dairesinde marifet, ledünni ilim, sır gibi kavramlarla sıkı sıkıya ilişki içinde olan hikmet, özellikle tasavvufi şiirde bilinmez-
gaybın bilgisi ve sufinin yaratıcıdan aldığı mukaddes bir payedir:

Ey Niyâzî gönlüne ‘âşıklarun hikmet tolar

“Küntü kenz”ün haznesinden yana yana hû deyü

(Niyâzî-i Mısırî, 150/5)

Mutasavvıflara göre Tanrı'nın yeryüzünü yaratma sebebi "küntü kenz" ifadesinde gizlidir. Yaratıcının "ol" durduğu kainat insanın ona muhabbet beslemesi için yaratılmıştır. O hâlde tüm kâinatın varlık sebebi muhabbet ve aşktır. Kainattaki oluş ve bozuluşa dair her bir hareket evvel zamanda yaratıcının hikmeti ile yaratılmış ve tasarlanmıştır:

Her bir iş bitmez cihânda yetmeyince sâ'ati
Tâ ezelden böyledür çün küntü kenziñ hikmeti
(Ümmî Sinan, 200)

Sufinin bilmesi, erişmesi, varması gereken yegâne hedef hakikatin kendisi ve vasl-ı dîdârdır. Yûnus Emre'ye göre herkes tarafından bilinmesi mümkün olmayan sırrın, gaybın, hakikatin bilgisi ancak yüzünü yaratıcıya çevirmekle idrak edilen ve mûkaşefe yoluyla ulaşılan tecrübi bir bilgidir. Yûnus, bilinse dahi anlatılamayacak olan bu bilgiyi hikmet olarak tarif eder.

Bu âhıla bu zârıla bu hikmeti kim ne bile
Bilse dahî gelmez dile tutdum yüzüm senden yana (Yûnus, 7/3)

İslam inancında zahir ve bâtın olmak üzere iki tür bilgiden söz edilir. Mutasavvıflara göre hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimler zâhir; Allah'ın hükümlerindeki gizli manaları, varlığa dair hadiselerin arkasındaki sırları ve ibadetin ahlaki özünü açıklayan ilim ise ilm-i ledün/bâtın ilmidir. Bu ilim halkın anlayamayacağı ve herkesi anlatılmaması gereken gizli bir bilgidir. Halkın anlayabilmek adına yeterli derecede yeteneğe, ilme ve zekaya sahip olmadığı düşünülen bu ilimden yalnızca seçkin zümre mahfillerinde bahsedildiği söylenmiştir. Bunu açık bir biçimde sözle ifade eden ilk isim Zünnûn el-Mısrî'dir (Uludağ 1992: 188). Tefekkür ve çaba ile elde edilemeyen ledünnî ilim, Tanrı'nın başışı olarak verilen kuvve-i kudsiyyenin bir yansıması ve vasıtasız bir biçimde mûkaşefe yoluyla elde edilen bilgidir (Cebecioğlu 2009: 397). Ümmî Sinan'ın beytinde ledünnî ilim ve hikmet, gaybın bilgisini sembolize eder. Bu bilgi sıradan âlimlerin bilebileceklerinin ötesinde farklı bir mahiyete sahiptir.

'İlm-i hikmetden ledünnîden gelen güftâra bak
Tâlib-iseñ gel berü tevhîd ü 'irfân bundadır (Ümmî Sinan, 34/5)

Kendisine Kur'an'da Allah tarafından hikmet verildiği belirtilen Hz. Lokmân silsile-i merâtibe göre hikmetin en yücesine sahiptir. Onun gayb ilmine vukufiyeti bizzat hakîm sıfatına sahip ve hikmetin gerçek sahibi olan yaratıcı tarafından bahşedilmiştir. Mutasavvıfların ana hedeflerinden birisi bu hikmeti aramaktır. Beyitte hekimlik mesleği ile ilişki kurulan Lokmân'ın kemal derecesinde hikmet sahibi olduğu ve bu mertebeye ancak gayb ilmi ile ulaşılacağı aktarılır.

‘Zâhir ü bâtın hezârân derdine ‘ayn-ı devâ
‘İlm-i gayb-ıla kemâl-i hikmeti Lokmân'da gör

(Ümmi Sinan, 35/4)

Vahdet-i vücûd; mutasavvıfların tanrı, evren, insan ve varlık arasındaki bağıntıyı açıklayan kapsamlı bir felsefi düşünce sistemidir. Her ne kadar telif ettiği eserlerde bu tabiri kullanmasa da araştırmacılar bu sistemin kurucusunun İbn Arabî olduğuna dair - birkaç istisna haricinde- fikir birliğine varmışlardır. Mutasavvıflar İbn Arabî'nin tek varlığın Tanrı olduğu ve her şeyin ondan neşet ettiği düşüncesini benimsemişlerdir. Buna göre mutlak varlık ve hakikat yalnızca “Bir”dir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre insan Tanrı'nın yeryüzündeki bir yansıması ve Tanrı'nın bütün feyzini bünyesinde barındırdığı için “küçük âlem”dir. Tanrı'nın sahip olduğu ve evreni yarattığı enerjinin adı olan hikmet, insan=Tanrı önermesine göre insanın da sahip olabileceği bir güçtür:

San'atımuñ zerresinden cümle ‘âlem oldı var
Hikmet-ile külli şey'i var iden ol hân menem

(Ümmî Sinan, 108/2)

Son dönem Bektaşî şairlerden Edib Harâbî âlemlerin yaradılış sebebinin Tanrı'nın kudreti, hikmeti, yaratma gücü ve “ol” emriyle ilişkili kurduğu önerme ile ifade eder. Vahdet inancına göre insan vücudu Tanrı'nın hikmet hamuruyla yoğrulmuştur:

Her bir şeye kudretin var
Akla sığmaz hikmetin var
Yetmiş iki milletin var
Sen hallâk-ı kün fe kânsın (Edib Harâbî, 458/7)
Dîdâr-ı Âdeme Hazret-i Sübhan

Hutût-ı müphemî tastîr eylemiş
Nüsha-i kübrâdır vücûd-ı insân
Mâye-i hikmetle tahmîr eylemiş (Edib Harâbî, 484/1)

Hikmet, tasavvufî şiirde Tanrı'nın evreni yaratmasının sebebi, evrenin yaratıldığı enerji ve sufilerin erişmek istediği hakikat olarak tasavvur edilir. Aziz Mahmûd Hüdâyî, Tanrı'nın sanatının her bir zerresini farklı bir hikmet parçacığı olarak ifade eder:

Cihânı var eden sensin yoğun izhâr eden sensin
Senin her sun'una yâ Rab bakılsa öze hikmetdir
(Hüdâyî, 18/2)

Her ne takdîr itse ol Kâdir İlâh
Cümlesi hikmetledir bî-iştibâh (Hüdâyî, Müf/6)

Hikmet, tasavvufun keşfe ve tecrübeye dayalı bilgi sistematiğinin oluşturduğu özgün ıstılahat dünyası içinde maneviyata dayalı ruhi atmosferiyle iç içe geçmiş özellikli anlamlar kazanmıştır. Kur'an ayetlerinden anlaşılacağı üzere Tanrı'nın vasıflarından biri hikmettir. Tasavvufun vahdet esaslı evren teoremine göre mutlak varlık Hak'tır. Hikmet ise sufinin arzuladığı, ulaşmak istediği bir feyzdür. Bu feyz Tanrı'nın bir niteliği ise silsile-i merâtibin en yüce noktası olan insân-ı kâmil hedefinde sufi hikmete ulaşmış olacaktır. O hâlde tasavvuf; hikmetin, hakikatin ve özün bir arayışıdır.

HİKEMİYAT GELENEĞİ

Hikemiyat; hikmetin çoğulu olan hikem sözcüğünden türetilmiş, pratik hayatta karşılık bulan ve Grek, Mısır, Hint, Babil, İran, Asur medeniyetleri içinde birtakım tecrübelerle dayalı söylenmiş bilgelik esaslı sözlü ve yazılı geleneğin adıdır. Hikmetin felsefede, bilimde, düşünce dünyasındaki karmaşık anlamlarından ziyade onun pratik yönüne ışık tutan hikemiyat geleneği, tecrübî aktarımlarla devam eden; toplumun, düşünce gruplarının, ülkelerin, dinlerin veya bir edebî geleneğin otorite kabul edilen önderleri tarafından ifade edilen vecize nitelikli sözlerinin derlenmesiyle meydana gelen eserlerin oluşturduğu bir külliyyattır. Bilgelik temalı vecizeli biçimde söylenmiş özlü sözleri, atasözlerini, kıssaları, mucizevi söylemleri muhtevi; toplumun ve bireyin pratik hayatında düzeni sağlama amacı güden hikemî eserlerin ilk örneklerinin sözlü olarak verildiği ve daha sonra yazıya geçirilmeye başlanarak bir gelenek oluşturulduğu düşünülmektedir. Bu eserler genellikle belli şahıslar, kavramlar ve kültürler tasnifi ile aforizma niteliği taşıyan sözlerin bir araya getirilmesi yöntemiyle derlenmişlerdir. Hikmet seçkisi olan eserler bu yönüyle antolojik mahiyete sahiptirler.

Hikemiyat literatürü hakkında bilgi vermeden önce çalışmamızın ilk bölümünde incelediğimiz felsefe veya spesifik olarak özellikli anlamlar kazanmış hikmet ile bu bölümde inceleyeceğimiz hikemiyat geleneği arasındaki nitelik farklarını ayırt etmek gerekir. Pratik hayattaki faydayı gözeten ve bireyin mutluluğunu esas alan hikemiyat seçkilerinin felsefe, Kur'an, fıkıh, kelâm içinde terim anlamlar kazanmış hikmet kavramı arasında özde aynı hakikate işaret etmelerine karşın birtakım farklar bulunur.

Hikmet; hakikatin, sebeplerin bilgisi ve özü iken hikemiyat, sonuçlardan üretilen tecrübi ve pratik bilgilerdir. Hikmet, yüksek zümre kültürünün bir mahsulü iken hikemiyat geniş halk kitlelerine yayılmış popüler kültürün ürünüdür. Hikmet; hakikatin arayışı, bilgelik arzusu, kutsal bir gayenin peşinde olmayı ifade ederken

hikemiyat; kabullerin, sonuçların, kültürel aktarımın, âdetlerin, tecrübelerin aktarımıdır. Kısaca hikmet tümellerin bilgisi iken hikemiyat tikel bilgi alanını kapsayan fiillerin bilgisidir (Altaş 2016: 105). Bir başka deyişle hikemiyat geleneğine dair oluşum prensiplerinin ve hikemî ifadelerin kaynağı hikmettir. Hikmet, sistematik bilgiye dayalı felsefe ile iç içe geçmiş ve hakikat tasavvuru ile ilişkili bir kavramken hikemiyat daha çok toplumların yaşam tecrübelerinden hareketle oluşturulmuş edebî sayılabilecek metinler külliyatını ifade eden bir kavram hâline gelmiştir. Fakat hikmet, saydığımız kapsamlı anlamlarından ziyade zamanla özlü söz manasında da kullanılır hâle gelmiştir. Bu sözler; ruhu aydınlatan, saadete ulaştırın, insanı doğruya sevk eden edebî veya veciz sözlerdir. Bunları söyleyene hakîm denmiştir. Örneğin, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ahmet Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'indeki her bir parça hikmet olarak anılır. Yine Yesevî'nin halifelerinden Süleyman Ata hakîm unvanıyla tanınmıştır.

Hikemiyat, düşünce tarihçilerinin ilgi alanına girdiği kadar Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında hikemî üslup ile yazılmış manzumensur ürünlerin oluşturduğu vadiye kaynaklık etmesi bakımından edebiyat tarihinin; geniş halk kitlelerine hitap etmesi yönüyle de sosyolojinin çalışma alanları içerisinde. Bu yönüyle hikemiyat geleneği, özünde felsefî gözükmekle beraber sosyoloji, edebiyat ve düşünce tarihinin çalışma alanı içinde değerlendirilebilecek bir alan olarak telakki edilebilir.

Vecizeli söz söyleme veya bunların yazıya geçirilme aşamasının ne zaman ve nerede başlayıp birbirini takip eden bir gelenek hâline geldiğini söylemek zordur. İnsanlık tarihi kadar köklü olduğu düşünülen hikmetli söz söyleme geleneğinin, vecizelerin, mucize ve darb-ı mesellerin, Doğu toplumlarının ruhuna ve yapısına daha uygun olduğu yaygın bir görüştür. Uyarıcı, nasihate dayalı, telkin duygusunun yüksek olduğu bu ifadelerin; Hint, İran, Grek, Mısır coğrafyalarından çıkmış yazılı metinlerde görülmesi bu açıdan tesadüfî gözükmemektedir. Ayrıca bir düşünce ve ifadeyi en muhtasar, çarpıcı, hayret uyandırıcı biçimde dile getirme becerisinin Sami dillerinin bir özelliği olduğu göz önünde bulundurulduğunda hikemî söylemleri Ahd-i Atık'e kadar götürmek mümkündür. Nitekim Helen

kültürünün hızlı bir biçimde Doğu'da yayılmasını sağlayan ve ilk kuruluş evrelerinden itibaren mistik düşüncenin önemli ekollerinden biri olan İskenderiye okulu ve bu ekol etrafında yayılan felsefi düşünce hareketinde hikmetli söz söyleme geleneği oldukça önemli bir yer işgal eder. Antik Yunan medeniyeti havzasında felsefi gelişim sürecini hazırlayan hikmetli söz söyleme pratiklerinin olduğu da bilinmektedir. Bunlar dışında Hesiodos'un (M.Ö. 700) günümüze kadar ulaşmış olan *İşler ve Günler* isimli eseri bu geleneğin ilk örnekleri arasında sayılabilir. Ayrıca M.Ö. 600'lü yıllardan bu yana Yedi Bilge'ye dayandırılan aforizmatik ve hikemî sözlerin varlığı, hikmetli söz söyleme geleneğinin bu coğrafyada doğmuş, asırlar önceye isnat edilebilecek bir gelenek olma ihtimalini göstermektedir. Milattan sonra ise Yunan felsefesine ait birtakım sözlerin toplandığı "Hikmet Mecmuaları"nın Süryancadan Arapçaya tercüme edildiği görülmektedir. Dört ve sekizinci yüzyıllar arası tercümesi yapılan metinlerde ilk mütercim olarak Antakyalı Rahip Probus'un isminden söz edilmektedir. Büyük tercüme hareketinin başladığı sekizinci yüzyıl sonrası dönemde Helen kültürüne ait felsefi metinlerin İslam kültürüne aktarımı ile beraber Yunan hikemiyatına dayalı metinlerin aktarılmaya başladığı görülür. Bu eserler genellikle *el-Hikemü'l-Yûnânîyye*, *el-Uhûdü'l-Yûnânîyye* ve *min Hikemi'r-Rûm* isimleriyle anılmıştır. Müslümanlar, Helen kültürünün yanı sıra İran ve Hint coğrafyasının vulgarize edilmiş hikmet içerikli metinlerine de ilgi duymuşlardır (Kaya 1987: 248-252). Antik Yunan'da "özlü söz" manasında "apoftegma" veya "gnomology" kelimeleri; bu hikmetli sözlerin derlendiği metinleri ifade etmek için ise "doksografi" kavramı kullanılmaktaydı (İbn Fâtik 2013: 10). Bu bağlamda hikemiyat, özü hikmet esaslı olan bilgeliğin özlü sözler ve vecizeler ile geniş halk kitlelerinin faydalanması için vulgarize edilerek oluşturduğu metinler külliyyatını ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

2.1. Hikemiyat Metinlerinin Kaynakları

Hikmet içerikli eserlerin yaygın olarak atıfta bulunduğu mümtaz şahsiyetler, hikemiyat literatürünün belli kültürleri tevarüs ederek devam ettiğini göstermektedir. Örneğin Kur'an'da adı sıklıkla geçen Hz. Lokman ve yarı mitolojik bir karakter olarak Doğu

medeniyetlerinin hemen hepsinde farklı adlarla anılan Hermes, hikemî külliyyatın başvurduğu iki isim olarak dikkat çeker.

Felsefe, bilim ve edebiyat tarihi sahalarında farklı görünümlemler ile karşımıza çıkan Hermes, dinler tarihinde genellikle peygamberlik ile özdeşleşen bir figürdür. Eski Mısır'da "Toth", İbrânîlerde "Uhnuh", Budizm inancında "Buda", Zerdüşlükte "Hûşeng", İslam'da ise İdris Peygamber, karşılaştırmalı dinler tarihinde Hermes ile ilişki kurulan isimlerdir. Taberî ve Fahreddin Râzî tarafından Uhnuh ve İdris'in aynı kişi olabileceğinin ifade edilmesi yanında Bîrûnî ve başka birçok ismin Hermes ile Buda'yı özdeşleştirme düşünceleri, bu figürün irtibat kurulabilecek isimler ağını ve geniş kapsamını ifade etmek bakımından dikkat çekicidir. Metinlerin kapsamı ve rivayetlerdeki farklılıklara rağmen Hermes'in tüm kültür ve medeniyetlerde ortak özelliklerle birleştiği görülmektedir:

- İsmi Tufan hadisesiyle beraber anılmaktadır. Bu hadiseden önce veya sonra hayattadır. Tufan hadisesinden sonra hikmeti yeniden inşa eden kişidir.
- Hikemî özellikleri dikkat çeker. Bilge, nebî, mümtaz bir karaktere sahiptir.
- Tüm medeniyetlerde yüce bir makamla anılır ve ölümsüzdür.

Birçok düşünür tarafından Hermes, hikmetin babası olarak telakki edilir. Özellikle Sühreverdi hikmet ilminin Tanrı tarafından İdris Peygamber yani Hermes vasıtasıyla insanlara ulaştırıldığına inanmaktaydı (bk. Şekil-1). Kaynak kabul edilen ve Hermetik düşünceye atfedilen sözler, ahlaki öğütler, hikemî ifadeler; hikemiyat literatürünün içinde değerlendirilebilecek ahlaki birçok eserle günümüze kadar ulaşmıştır (Kılıç 1998: 1-22). Güvenilir hadis kaynaklarında Hz. İdris hakkında bilgiler rivayet edilmektedir. Özellikle Hz. Muhammed'in miracında onunla dördüncü kat semada görüşmesi hadisesiyle, güneş feleğinin sorumlusu olan Hermes-Thoth-Uhnuh arasında bir ilişkiden söz edilebilir. İdris Peygamber motifi, hem tasavvuf ve tekke şiirinde hem de divan şiirinde sıklıkla kullanılmıştır. Bilhassa Miracnâme nazım türüyle kaleme alınan

eserlerde Hz. İdris'in adı sıklıkla anılmaktadır (Kılıç, 2025: 63-64). Daha önce ele aldığımız (bk. 1.1.4) için burada tekrar ayrıntılı olarak bahsetmeyi tercih etmediğimiz Hz. Lokmân, yukarıda adı anılan eserlerde kaynak olarak kullanılan isimler arasındadır. Doğu medeniyetlerinin hemen hepsinde birbirinden tevarüs eder biçimde Lokman ve Hermes gibi daha birçok ismin aforizma niteliğindeki sözlerini alıntılanarak devam ettiği görülen hikemî geleneğin hangi kaynaklardan beslendiği tartışmalıdır.

Yunan coğrafyasından İslam medeniyetine aktarılan Yunan hikemî geleneğinin Antik Yunan devrindeki gelişimi kendisinden sonraki medeniyetleri önemli ölçüde etkilemiştir. Örneğin Arap medeniyetine ait hikemiyat metinlerinde, Pisagor'un bizzat adap kitaplarının yazılmasını ve öğrenim aracı olarak gençler tarafından bu kitapların okunmasını emrettiği aktarılmaktadır. Gnomolojik metinlerin ortaya çıkışı milattan önce 400'lü yıllara dayanıyor olsa da hikemiyat antolojilerinin bilinçli bir biçimde derlenişi ve bu geleneğin yaygınlaşması Helenizm ile ilişkilidir. Helenizm etkisiyle Asya toplulukları ile Yunan felsefesinin karşılaşması, Mısır ve Doğu Akdeniz coğrafyası düşünce hareketlerin birleştirilip ortak bir hikemî kültür oluşumuna sebep olmuştur. Bu durum ortak coğrafyada neşet eden kozmopolit ve ideal bir insan tipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Filozofların ilim tasniflerinde görüleceği üzere pratik bir bilim olarak kabul edilen "ahlak" üzerine odaklanan Aristo ve muakkibi felsefecilerin geliştirdiği düşünce akımları ve bireyci düşünce sistematiği, yazılı bir hikemî geleneğin oluşmasında etkili olan gelişmelerdendir. Yunanî etkilerin yanı sıra hikemî literatürün oluşumuna katkı sağlayan kültürlerden biri de hiç şüphesiz İran ve Hint coğrafyalarıdır. *Kelile ve Dimne* tercümesi ahlak literatürünü etkileyen eserler arasındadır. Helen dönemi hikemiyat eserleri toplumun anlayabileceği düzeyde ahlaki ifadeleri içeren, yüksek zümrenin anlayabileceği felsefi kavramlardan uzak metinlerdir. Hikemî eserlerin bu denli yaygınlaşmasını sağlayan etken büyük oranda ahlak felsefesine odaklanan Kinikler ve Stoacılar olmuştur. Felsefi metinlerin İslam coğrafyasında ilk mütercimlerinden olan ve ilk İslâm filozofu kabul ettiğimiz Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* ve *Elfâzu Sokrat*'ta görüleceği üzere, hikemiyat eserlerinin içindeki

Sokrat profiliyle Kinik Diyojen’i karıştırdığını ve ortaya çıkan Sokrat portresinin Kinik vaizlerinin betimlediği biçimde zahit ve uhrevî bir kişiliğe dönüştüğü gözükmektedir. Acılarını ve kederi azaltma, ölümden çekinmeme, dünya nimetlerine meyletmeme, tevekkül ve maddî dünyadan tamamen soyutlanmış bir Sokrat portresi sunulan *el-Hile li-def’i’l-ahzân*’ın bir tür zühd ideali içeren perspektifi, hikemiyat eserlerinde aktarılan Kinik ve Stoacı profile oldukça yakındır. Hikmet şiirleri ve aforizmatik ifadeleri derleyen Hekaton’un *Özdeyişler* kitabı, Diyojen’in ölümünden sonra derlenen sözleri, tertip edilen etik koleksiyonları, hikemiyatın gelişimine katkı sağlamış eserlerdir. Gnomolojik hikemiyat metnlerinin Arapçaya aktarımıyla birlikte günümüze kadar gelen hikmet içerikli metinlerin kapsamı genişlemiş ve bu metinler Anadolu sahası hikemî metinlerine kaynaklık etmiştir. Arapça çeviri serüveni içinde hikemî metinlerin tercüme silsilesi şu şekilde özetlenebilir:

- Aristo ve İskender arasında geçen diyalogları ihtiva eden eserler ilk çevrilenler arasındadır. Emevîlerin devlet teşkilatı genellikle Bizanslılardan etkilenilmiş bir sistem olması sebebiyle ilk hikemî tercüme devlet düzeni, siyasî ve askerî konulardadır.
- Abbasilerin Fırat’ın iki tarafındaki halkları kendi ideolojileri etrafında birleştirme çabası güden siyasi politikaları, yedi ve sekizinci yüzyıllarda enderz, pendnâme, dayînâme gibi bilgelik ve hikemiyata dayalı eserlerin tercüme edilmesine olanak sağlamıştır. Hûşeng, Nuşirevân, Bozorgmihr gibi bilge kişilerin sözleri adap, ahlak ve hikmet mecmuaları içinde yer almıştır.
- Hikemî eserlerin tercüme-telif süreci dokuzuncu yüzyılda özellikle Huneyn b. İshak’ın telif ettiği hikmet antolojisiyle birlikte hız kazanmıştır (Altaş 2016: 107-128).

Tercüme hareketinin tabii bir sonucu olarak Yunan medeniyetiyle artan kültürel temaslar ile birlikte bu çağlarda birçok eser telif edilmeye başlanmıştır. Bu dönem ve devamında İslam coğrafyası üzerinde derlenen hikemî eserlerin en yaygınları arasında Huneyn b. İshak’ın *Nevâdirü’l-Felâsife*’si (*Adâbü’l-Felâsife*), İbn

Hindû'nun *el-Kelimü'r-Ruhâniyye fî hikemi'l-Yûnâniyye*'si, İbn Miskeveyh'in Farsça *Câvidân Hired* olarak da bilinen *Hikmetü'l-Hâlîde*'si, İbn Fatik'in *Muhtarü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm*'i, Sicistânî'nin *Müntehâbu Sivânü'l-Hikme*'si, Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-Ervâh*'ı sayılabilir. Bu eserler müellifleri tarafından bilinçli bir biçimde meşhur isimlerin sözlerinin-hikmetlerinin tertip edilip seçkiler bütünü hâlinde sunulan metinler olması bakımından hikemiyat literatürü içinde değerlendirilebilecek ahlak muhtevalı diğer eserlerden ayrılırlar. Bu bölümde Arap ve Fars menşeli hikmet metinlerinin Türk hikmet edebiyatı literatürüne kaynaklık ettiğini düşündüğümüz mezkûr eserler hakkında kısaca bilgi vereceğiz. İçerisindeki hikmetlerden örnekler sunarak ezeli hikmet düşüncesi bağlamında değerlendirdiğimiz *Hikmetü'l-Hâlîde* (1.1.2.1) burada tekrar incelenmeyecektir.

2.1.1. Nevâdirü'l-Felâsife (Âdâbü'l-Felâsife)

Eserin müellifi Huneyn b. İshak (ö. 873), döneminin önemli ilim adamlarından biridir. Beytü'l-Hikme'de mütercim olarak görev yapmış ve başta tıp kitapları olmak üzere Grekçe birçok eseri Süryanice ve Arapçaya çevirerek İslam coğrafyası tıp literatürüne katkıda bulunmuştur. Özellikle tıp literatürüne giriş mahiyetindeki *Kitâbü'l-Mesâ'il fi't-tib* isimli eseri çok ilgi görmüş ve daha sonra birçok hekim tarafından şerh edilmiştir. İbn Maseveyh'in öğrencisi olan Huneyn'in Bağdat, Basra, Şam ve İskenderiye'de bulunduğu, eğitiminin önemli bir kısmını bu şehirlerde aldığı bilinmektedir. Tıp kitaplarını tercüme etmesi yanında hekimlik mesleğiyle de tanınmıştır. Tıp haricinde zooloji, metafizik, linguistik ve Hristiyan teolojisi ile ilgilenmiştir (Katipoğlu-Kutluer 1998: 377-380). Şehrezûrî, İskender'den sonraki çağlarda Arapça ve Yunancayı ondan daha iyi bilen birinin olmadığını ifade eder (Şehrezûrî 2015: 652). Abdurrahman Bedevî eserin Münih Devlet Kütüphanesi Nüshası, El Escorial Nüshası ve Tahran Merkez Kütüphanesi Nüshası olmak üzere üç nüshası olduğunu belirtmiştir (Bedevî 1985: 7). Bunların dışında Köprülü Kütüphanesi nr. 1608'de bulunan bir de İstanbul nüshası bulunmaktadır (Pirinç 2020: 283). Eserin Türkçe tercümesi bulunmamaktadır.

İslam coğrafyasında kaleme alınan hikemî eserler, kendilerinden önce telif edilen Yunan, Hint ve Fars kaynaklı hikemiyat metinleriyle birtakım benzerlikler göstermektedir. *Nevâdirü'l-Felâsife*'nin bu açıdan kendinden sonra yazılan birçok eserle Hermetik düşünceye ait unsurlar, Aristo ve Platon'un eserlerinden örnekler ve ortak hikemî öğütler bakımından benzerlik gösterdiği gibi kendinden sonra yazılmış birçok ahlak metniyle de ortak içeriğe sahiptir.

Huneyn b. İshak, eserinde bu durumu açıkça belirtmiştir. Tercüme hareketinin etkisiyle İbranice, Süryanice, Yunanca, Rumca birçok felsefe metninin çevrilmesini öne çıkararak kendi eserinde Yunan ediplerinin ve Helenistik dönem bilge isimlerin öğüt ve tavsiyelerini, birçok konuya dair hikemî ifadelerini muhtasar biçimde tertip ettiğini ifade eder. Müellif hikmetin peşinden gidenlere, antolojik mahiyete sahip olan eserinin yol gösterici olmasını temenni etmiştir (Pirinç 2020: 288).

2.1.2. Muntehâbu Sıvânî'l-Hikme

Eserin müellifi Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 1002?)'nin doğum tarihi ile alakalı kesin bilgiler bulunmamaktadır. Mantık alanında gösterdiği hüner sayesinde "Mantıkî" unvanıyla anılmaktadır. İslam dünyasında birçok bilimsel gelişmenin yaşandığı dokuzuncu yüzyılda yaşayan Sicistânî, felsefî fikirleriyle döneminin meşhur şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Vefatından sonra yaşadığı ev, felsefî ve ilmî tartışmaların yapıldığı bir okul hâline gelmiştir. Felsefî fikirlerini tam olarak yansıttığı bir eseri günümüze kadar ulaşmış olmasa da eserleri ve diğer kaynaklardan hareketle onun Meşşai ve Neo-Platonist çizgide bir felsefeci olduğu anlaşılmaktadır. Felsefe ile ilgilenen Sicistânî'nin, Helen döneminden filozofların düşüncelerini aktarmak yerine onların fikirlerini basite indirgeyerek özlü sözlerini naklettiği meşhur eseri *Muntehâbu Sıvânü'l-Hikme*'dir. Eserin aslı kayıptır. Ömer es-Sâvî'nin bu eserden muhtasar biçimde tertip ettiği *Muhtasâru Sıvânî'l-hikme*, mezkûr kitaptan daha hacimli seçkilerden oluşmaktadır. Eser, Abdurrahman Bedevî (1974) ve Douglas Morton Dunlop (1979) tarafından iki kez neşredilmiştir (Kaya 2009: 141-144). Şehrezûrî tarafından telif edilen ve hikemiyat mecmuası özelliği

gösteren *Nüzhetü'l-ervâh*'ta, Sicistânî hakkında bilgilere ulaşılabilmektedir (Şehrezûrî 2015: 818-827).

Sıvani'l-Hikme Arap edebiyatında, biyografik eserlere kaynaklık eden tabakat türünün ilk örneklerindedir. Türk edebiyatında şair tezkirelerinin yöntem bakımından esinlendiği bu eserlerde, derleme yöntemleri değişmekle beraber iz bırakmış önemli şahsiyetlerin hayatlarına, karakterlerine, eserlerine dair bilgiler yer almakta; sözlerine veya varsa şiirlerine yer verilmektedir.

Sicistânî, eserinde Hermes, Pisagor, Sokrates, Aristo, Plotinus, İskender, Câlinûs, İshak b. Huneyn, Sabit b. Kurre, Ebû Cafer gibi birçok önemli şahsiyete dair bilgi vermekte ve onların aforizmatik sözlerini, çeşitli kişilerle yaptıkları diyaloglarını aktarmaktadır.

Eserin Türkçe tercümesiyle beraber incelemesinin yapıldığı bir yüksek lisans tezi mevcuttur. İlgili tez Abdurrahman Bedevî tarafından yapılan Arapça neşir esas alınarak hazırlanmıştır (Dadaş, 2011).

2.1.3. el-Kelimü'r-Ruhâniyye fi hikemi'l-Yûnâniyye

Eserin müellifi Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ahmed b. el-Hasen b. el-Hasen b. Hindû, birçok eserde İbn Hindû (ö. 1032) olarak anılmaktadır. İsminden dolayı Hint menşeli olduğu düşünülse de kendisinde ve soyunda Hint kökenli bir isme rastlanılmamaktadır. Arap asıllı olan müellifin Rey, Bağdat ve Nişabur'da bulunduğu, buralarda divan katipliği yaptığı bilinmektedir. Felsefi birçok eser telif eden Hindû; filozof, hekim, şair ve devlet adamı olarak tanınmaktadır. Eserleri arasında en meşhurlarından biri *el-Kelimü'r-Rûhâniyye fi'l-hikemi'l-Yunâniyye*'dir. Bu eser Ebû Mansûr İbrahim adında bir devlet adamına ithafen yazılmıştır. Mustafa el-Kabbânî (1990) ve Sahbân Halîfât (1996) tarafından iki neşri yapılmıştır (Halîfât 1999: 67-68). Eserin tercümesi veya üzerine yapılmış herhangi bir Türkçe çalışmaya ulaşılamamıştır. Eser, Yunan filozofların sözlerinin ve Arap kültürüne ait özlü derlendiği hikemî bir antoloji olarak dikkat çekmektedir. Arap gnomolojisi literatürü bakımından sonraki çağlarda yazılan birçok hikemiyat mecmuasına kaynaklık ettiği söylenebilir (Gutas 1974: 42-43). Eser Platon'a ait

sözlerle başlamaktadır. Çok sayıda Yunan bilgenin sözlerinin derlendiği eser Helenistik dönemde yaşayan yetmiş bir filozofun hikemî sözleri yer alır. İbn Hindû, bazı tevile muhtaç sözleri hadisler ve Arap şiiirinden örnekler vererek açıklama yoluna gider. Eserin son bölümünde ise anonim vecizeli sözlere ve Yunanlardan Arap kültürüne aktarılmış olan bazı atasözleri ve hikmetli sözlere yer verilir (Kaya 2012: 26).

2.1.4. Muhtârü'l-Hikem

Müellifi İbn Fâtik'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. On birinci yüzyılın ilk çeyreğinde Mısır'da doğduğu, 1094 yılından daha önceki bir tarihte de öldüğü tahmin edilmektedir. Döneminin önemli ilim adamları İbnü'l-Heysen ve İbnü'l-Âmidî'den dersler almıştır. Kaynaklar felsefe ve tıp alanlarında kitapları olduğunu kaydetseler de yalnızca *Muhtârü'l-Hikem* ve *Mehâsinü'l-Kelîm* günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer eserleri hakkında ayrıntılı bilgi yoktur (Karlığa 1999: 482).

Muhtârü'l-Hikem, içinde Şît, Hermes, Zenon, Hipokrat, Pisagor, Diyojen, Sokrates, Platon, Aristo, İskender gibi bilge şahsiyetlerin ve hakkında ayrı birer başlık açılmayan birçok ismin hikemî sözlerini içermektedir. Eserde önemli isimlerin her birine ayrı başlıklar açılmıştır. Bu başlıklar ilgili filozofun “Haberleri”, “Âdâbı”, “Sözleri” biçiminde derlenmiştir. Bu eser hikemiyat literatüründe kabul ettiğimiz diğer eserlere göre daha düzenli ve kapsamlı gözükmektedir. İbn Fâtik, eserin giriş kısmında daha önce Yunan bilgelerinin hikmetli sözlerinin bulunduğu kitaplar okuduğunu ve beğendiğini ifade etmektedir. Müellifin bu kısımda böyle bir eseri derleme amacını izah etmesi, hikemiyat mecmuaları ve diğer hikemî eserlerin tertip sebebi hakkında fikir vermektedir.

“Zamanında Yunan bilgelerinin hikmetli sözlerinin ve ilk dönem âlimlerinin öğütlerinin yer aldığı bazı kitaplar okumuş ve onlarda beğendiğim nice tavsiyeler, kalbimde yer eden öğütler ve hikmetli sözler görmüştüm. Rastladığım bu öğütler, üzerinde düşünen ve gereğince hareket edenler için çok faydalı, onları

iyilik yapmaya sevk eden, gereği gibi bir yönetim hakkında bilgilendirici ve ahiret sermayesi elde etmeye teşvik ediciydi. Bu okumalarım sonucunda elinizdeki kitabı telif etmek suretiyle, faydalı gördüğüm güzel öğütleri, etkili tavsiyeleri ve hoş sözleri derledim. Bunlar okuyucunun nefsinin terbiye eden, ahlakını olgunlaştıran, okuyucuyu, razı olunup övgüye değer bulunan davranışlara teşvik eden, fani dünyadan soğutan, başa gelen musibetlere karşı kalbi yatıştıran ve insanı Allah katındaki güzelliklere yönlendiren sözlerdir:

Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilir:

“Bilginin türleri çoktur, siz her şeyin en güzelini almaya bakın.

Bir bilge de şöyle der:

“Her şeyin bir özelliği vardır. Aklın özelliği ise güzel seçim yapabilmesidir”.

İşte ben, bu noktadan hareketle bilgelerin sözlerinden dünyada ve ahirette faydalı olacağını düşündüklerimi derledim ve sözler arasından seçim yaparken de metafizikçi filozofların, onların arasından ise özellikle tevhit inancına sahip olanların sözlerini derlemeye gayret ettim. Çünkü onların sözleri şifa kaynağı ve maksatları düzgündü. Ayrıca hikmette onların izinden giden ve güzel davranışlarıyla şöhret bulanların sözlerine yer verdim. Düşünce sistemlerinin farklılığı, yollarının ayrılığı ve eski çağlarda kalmış olmaları onların sözlerini dinleyip en güzel olanları seçmeme engel olmadı.” (İbn Fâtik 2013, Giriş Bölümü)

İbn Fâtik'in İslam coğrafyasından faydalandığı eserler arasında ise *Nevâdirü'l-Felâsife*, *el-Kelîmu'r-Rûhâniyye fi'l-hikemi'l-Yûnâniyye* ve *Hikmetü'l-Hâlîde* sayılabilir. Bu eserlerle benzerlik gösteren *Muhtarü'l-Hikem*, içerik bakımından daha kapsamlıdır. Müellif, Yunan bilgelerinin sözlerinden etkilendiği ve bunları

derlediğini belirtse de eserini herhangi bir kitaptan tercüme edip etmediği hakkında bilgi vermez ve eseri “telif” ettiğini belirtir. Ayrıca kitapta kullandığı derleme sözler İslam kültürü ile mezcedilerek aktarılmıştır.

Mahmut Kaya, İbn Fâtik’in eserinde yer verdiği Yunan bilgelerin sözlerinin, İbnü’l-Bıtrık’ın *Kitâbü’l-siyâse fi tedbîri’l-riyâse*, Aristoteles’in *Ethica Nicomachea* ve daha birçok farklı eserden esinlenilerek kaleme alındığı belirtmektedir (1987). Eser, benzer rivayetleri ve özlü sözleri derlemeleri bakımından İslam dünyasındaki diğer hikemiyat kitaplarıyla da bazı ortaklıklar göstermektedir.

Muhtârü’l-hikem diğer hikemiyat kitaplarına göre daha çok ilgi görmüş; İspanyolca, Latince, Fransızca, İngilizce ve kısmen Provenceye tercüme edilmiştir. Hem Doğu hem de Batı edebiyatlarında efsaneleşmiş bir karakter olarak oldukça meşhur şahsiyetler arasında sayılan İskender’in (Zülkarneyn) özellikle Batı edebiyatlarındaki rivayetin kaynağında *Muhtârü’l-hikem*’in gösterilmesi, eserin şöhretini gösteren bir husustur (İbn Fâtik 2013: 12).

2.1.5. Nüzhetü’l-Ervâh

Eserin müellifi Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî’nin (ö. 1288 sonrası) hayatı hakkında kapsamlı bilgiye sahip değiliz. Hemedan ile Erbil yakınlarında bulunan Şehrezûr’da doğmuştur (Köroğlu 2010: 462). Doğum ve ölüm tarihi hakkında eserlerindeki bilgiler ve ferağ kağıtlarından çıkarımlar yapılabilmektedir. Müellif, *Nüzhetü’l-Ervâh*’ı hayatının erken dönemlerinde telif etmiştir. Eserin bitiriliş tarihi muhtemelen 1266 yılına tekabül etmektedir. Sühreverdi’nin *Hikmetü’l-İşrâk*’ına yazdığını *Şerhu Hikmetü’l-İşrâk*’ın ferağ kaydı 1286 tarihlidir. Bu eseri hayatının son dönemlerinde yazıldığı kabul edilirse, müellif bu tarihten sonra yakın bir zamanda vefat etmiş olabilir. İşrâkî ekole mensup, döneminin meşhur filozof ve şârihlerinden olan Şehrezûrî’nin *Nüzhetü’l-Ervâh* dışında telif ettiği dört eseri daha vardır. Eser bu zamana kadar, Seyyid Hurşîd Ahmed (1976), Abdülkerim Ebû Şüveyrib (1988), Muhammed Ali Ebû Reyyân (1993) ve Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe

(2009) tarafından neşredilmiş; Maksûd Alî Tebrîzî (1987) tarafından Farsçaya çevrilmiştir (Altaş 2015: 15-37).

Nüzhetü'l-ervâh; filozof, hekim ve çeşitli devlet adamlarının hayatları hakkında bilgi vermesi bakımından bir felsefe tarihi; onların vecizeli sözlerinin derlendiği bir eser olması bakımından ise gnomolojik mahiyettedir. Eserin giriş bölümünde müellif, Allah'ın ebedî saadetine talip olan kişilerin Yunanlı ve Mısırlı eski bilgelerin sözlerinden öğrenmesi gereken nimetler olduğunu ifade eder. Bu bilgelerin her bir sözü hikmet olarak kabul edilmelidir. Müellif, Yunan ve Mısır medeniyetlerinin yaşam pratiklerinden alınacak hikmetleri, Hz. Peygamber'in hikmet hakkındaki hadisleriyle ve eski İslam filozoflarının hikmet-bilgelik hakkındaki görüşleriyle destekleyerek hikmetin evrenselliğine ve Müslüman olmayan eski medeniyetlerden öğrenilse dahi onun meşruluğuna vurgu yapmaktadır. Eserin ikinci bölümünde İslam coğrafyası filozof ve ilim adamlarına yer verilir.

Eserin kronolojik olarak bazı başlıkları şu şekildedir: Hermes'in Öğütlerinden, Hikmetlerinden ve Âdâbından Seçmeler; Eflâtun'un Âdâbı, Hikmetli Sözleri ve Öğütleri; Şair Homeros'un Âdâbı; Bilge Hipokrat'ın Haberleri; Zerdüş; İlahî Âlem Üzerine Konuşmuş Olan Teolog Gregorius'un Haberleri; Kur'an-ı Azîm'de Anlatılan Lokmân el-Hakîm'in Hikmetli Sözleri ve Öğütleri; İslam Dönemindeki Filozofların Haberleri; İshak el-Kindî; Yûsuf el-Âmirî; Mevlânâ Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî.

2.2. Farsça İlk Hikemiyat Metinleri

Fars yazılı ve sözlü kaynaklarının oluşturduğu, medeniyetlerin ortak akıl ürünleri olarak tasavvur edilebilecek hikmet içerikli öğüt edebiyatı metinlerinin varlığı Farsçanın eski dönemlerine kadar gitmektedir. Milattan önce 200'ler ile İslamiyet'in başlangıcına kadar olan Eşkânîler ve Sasaniler devrinde çok sayıda hikmet içerikli metin yazılmıştır. Bilge kişilere isnat edilen; nasihate dayalı kısa cümlelerden oluşan bu metinlere çoğunlukla *enderzname* ve *pendname* adı verilmekteydi. Bu metinler İslam coğrafyası hikemiyat metinlerinde birçok bilge şahsiyetin sözlerinin derlenmesinden farklı olarak genelde tek bir bilge, din büyüğü veya devlet adamının bilgece

tutumlarını veya maksimler biçiminde sözlerini içeren eserlerdir. Fars edebiyatı içinde, genelde öğüt edebiyatı başlığı altında incelenen bu eserleri aşağıda sunacağımız gerekçelere bağlı olarak hikemiyat literatürüne dâhil edilebilir görmekteyiz.

Enderz kelimesi Pehlevicedeki “handarz” ve Eski Farsçadaki “ham-darza” kelimesiyle aynı manada nasihat ve tavsiye olarak karşılır. Nasihat, mevîze, ahd, vaaz, zikr, enderz kelimeleriyle karşılanan “pend” sözcüğü yol göstermek, yöntem ve âdet anlamlarında da kullanılmaktadır. 4. ve 5. yüzyıllar arasında yazılan metinlerde “pend” kavramı, enderz ve diğer Arapça karşılıklarından daha sık kullanılmıştır. Orta ve Yeni Farsçada ise mecazi olarak “bilgece davranma” anlamı kazanmıştır (Berzger, 162).

Enderznamenin hangi metinlerden esinlendiğine dair kesin bilgiler yoktur. Fakat yazılış tarzları ve içerdiği ahlaki temadan anlaşılacağı üzere bu metinlerin birçoğu Zerdüştinin kutsal kitabı Avesta’ya isnat edilebilir. Zira yazılan eserlerden bir kısmı Zerdüştinancında önemli kabul edilen isimlere ithafen yazılmıştır. Enderznamenin genellikle din büyüklerinin veya hükümdarların, komutanlara, vezirlere, devlet büyüklerine, bilge ve filozoflara, halk kitlelerine veya çocuklarına karşı doğru davranışlarda bulunmaları bakımından aile babalarına; toplumda düzeni, dirliği ve ahlakı sağlamak adına verdikleri öğütlerden oluşmaktadır (Yıldırım 2019: 141). Hükümdarlar henüz tahtta iken ve ölümlerine yakın zamanlarda emrindeki devlet adamlarına veya aile üyelerine -genellikle oğullarına-, öğütler vermekteydiler. Enderznamenin içeriğini hükümdarların ülkede kendinden sonra düzenin devam etmesi, adaletin tesis edilmesi, refahın yükselmesi amacıyla verdikleri bu nasihatler oluşturur. Hellmut Ritter ortalama kırk adet pendname örneğinin bulunduğunu fakat bunlardan yalnızca on beş kadarının günümüze ulaştığını tespit etmiştir. Bu metinler Fars, Arap ve Türk edebiyatına mensup ahlaki, nasihat içerikli ve hikemî tarzda yazılmış eserleri etkilemeleri bakımından önem arz etmektedirler. Fars edebiyatında *Kabusnâme* ve *Siyasetnâme* gibi ahlak temalı eserler bu geleneğin devamı kabul edilmektedir (Ritter 2011: 131).

İslam öncesi dönemde İranlılar ahlaki eserlere yakından ilgi duymuşlar; bu tarzda eserleri yalnızca kitaplar biçiminde derlemekle kalmayıp ahlaki ve özdeyiş biçimindeki cümleleri taşlar üzerine kazımışlardır. İslamiyet'in kabulünden önce, Sasaniler devrinde Farslar bu tarz hikemî eserler yazmaya özen göstermişlerdir. İslam sonrasında da bu gelenek devam etmiştir. Bu durum, Farsların İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra Müslüman müelliflerin dikkatini çekmiş; Arap kültüründe yazılmış bazı hikemiyat eserlerinde, Fars metinlerinden alıntılar yapılmıştır. Örneğin dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Câhiz, eserinde şu ifadelerle yer vermiştir: "İranlılar bu tür konulara duydukları ilgi ve verdikleri önemden dolayı halk kitlelerini muhatap alan vaaz türü ve öğüt içerikli konuları da büyük tarihî gelişmeler ve millî tarihlerinde her zaman kıvanç kaynağı olan olaylar gibi sadece kitaplara yazmakla kalmamış, büyük kayalıklar üzerine tablolarla işlemiş, taşlara kazımışlardır". Hikmet içerikli metinlerin taşlara kazınmasıyla alakalı, Sâsânî devrinde Pehlevi dilinde yazılmış bir eseri tercüme eden İbn Mukaffa, "Eskiler, güzel ahlak ve nasihat konulu beğendiği bir söz ya da bir pasaj duyduğunda, eğer beraberinde onu yazacağı bir şey yoksa, gelecek kuşaklara da iletilsin diye kayaların üzerine bile yazarlardı" demiştir. Kayalara hikemî ifadelerin kazınmasıyla ilişkili olarak Rûdekî, *Kelile ve Dimne*'de şu dördünlüğü yazmıştır:

Akıllı kişiler, her zaman,
Bilgi yolunu her türlü dille,
Buldular ve ona saygı duydular,
Taşlar üzerine bile yazdılar (Yıldırım 2019: 238-238)

Farsça öğüt edebiyatı geleneği ve enderzname metinlerine İslamiyet sonrası Arap coğrafyasında ilgi duyulmuş ve tercümeler yapılmaya başlanmıştır. Metinlerde geçen Enûşirvân, Behmen, Âzerbâd, Bozorgmihr ve Hûşeng gibi kahramanlık veya bilgelik özellikleriyle meşhur olmuş şahsiyetlerin hikemiyat metinlerinde sıklıkla anılmaları ve ilgili metinlerin tercümeler yoluyla İslam medeniyetine intikali süreci, bu isimlerin Arap ve Türk edebiyatlarında sıklıkla anılmalarının sebeplerindedir.

İslam öncesi dönemlerde hükümdarlar ve din adamlarının etkisiyle Fars inanç sistemleri, kültürü, yaşam pratiklerinin yer aldığı hikemî içerikli Farsça-Pehleviçe metinler, İslamiyet'in kabulüyle beraber İslami forma bürünmeye başlamıştır. Metinlere Kur'an ayetleri, hadisler, Sünni ve Şii mezhep büyüklerinin sözlerinin dâhil olmasıyla birlikte İran öğüt edebiyatı, İslam öğretilerinin baskın hâle geldiği bir yazın geleneği formuna bürünmüştür. Örneğin adı sıklıkla bilgelik ile anılan Bozorgmihr yerine Hz. Lokmân bu dönem metinlerinde yer almaya başlamıştır (Berzger, 166). İslam öncesi dönemde yazılmış enderznâmelerden şu ana kadar varlığından haberdar olduklarımız şunlardır: Dînkêrd'in Altıncı Kitabı, Enderz-i Âzerbâd-ı Mihrespândân, Yâdgâr-ı Bozorgmihr, Enderz-i Oşnâr-ı Dâna, Enderzhâ-yı Pişîniyân, Enderz-i Hüsrev-i Kubâdân (Enûşîrvân), Enderz-i Dânyân be Mezdiyesnân, Enderz-i Pûryûtkişân, Enderz-i Kûdekân, Mînu-yi Hired, Râhetü'l-insân Pendnâme-i Enûşîrvân ve Kitâbü'l-Mesâ'il, Enderz-i Destûrân be Bihdînân, Enderz-i Behzâd-ı Ferruh Pîrûz, Enderz-i Âzerfernebiğ-i Ferruhzâdân, Pendnâme-i Bozorgmihr, Pendnâme-i Zerdüş, Penc Hîm-i Rûhâniyân, Dârû-yı Hursendî, Risâle-i Rûzhâ, Enderz-i Hûbî Konem be Şoma Kûdekân, el-Edebü's-Sagîr, Enderznâmehâ-yı Kûçek, Enderzhâ-yı Merdek, Ardâvîrâfnâme, Câvidân-ı Hired.¹⁶ Enderznamenelerin bir kısmı yalnızca belli konulara odaklanmıştır. Örneğin *Enderz-i Kûdekân*, Debîristân-ı Hudây ismiyle bilinen okulun öğrencilere verilen öğütlerden oluşmaktadır. *Enderz-i Hûbî Konem be Şoma Kûdekân* da yine çocukların uyması gereken tavsiyeler içerir. Bu tavsiyeler genellikle günlük yaşam içinde bir çocuğun ahlaki eğitimini önceleyen basit tavsiyeler niteliğindedir. *Enderz-i Kûdekân*'da bir pasaj şöyledir:

Her gün, geceden yani güneş doğmadan önce yataktan kalkın. El ve yüzünüzü su ile yıkayın. Vaktinde okula gelmek için yola çıkın. Okula ödevlerinizi yapmış olarak gelin. Okuldayken ferhengi [öğretmen] gözünüz, gönlünüz, kulağınız ve diliniz ile dinleyin. Okuldan çıkınca ferhengin size öğrettiği gibi dikkatli yürüyün. Sizi seven iyi insanlara saygı gösterin. Eve

¹⁶ Eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Balcı 2013)

vardığınızda nasihatlere uygun davranın. Asla anne ve babanızı üzmezin. Kız veya erkek kardeşinize, kölelerinize, bakıcılarınıza ve binek hayvanlarınıza eziyet etmeyin. Onlara gereken saygıyı gösterin ve sakın anlaşamazlık etmeyin. Yemeğe çağrıldığınızda burnunuzu temizleyin ve ellerinizi yıkayın. Yemeği önünüze koyup oturun. “İtaât Yezehe Medeh” ve “Eşm-û Hev” duasını üç kez okuduktan sonra yemeğe başlayın. Yemek yedikten sonra... Kalktığınız yeri sessizce düzeltin. Suyu elinize dökün ve yüzünüzü [sofraya] öne doğru uzatarak vespergemi [kadeh] başınıza dakin. Şarabı size verildiği kadarıyla için, verilmediği takdirde sakın ısrar etmeyin. Yemek sırasında bir şeyler söylemek istediğinizde üç kez “Eşm-û Hev” ve iki kez de “Yeta Ehu Veiryev” deyin. Vespergemi elinize alın ve sessizce konuşun. Dışlerinizi söylendiği gibi yıkayın ardından enderze [nasihate] uygun şekilde oturun. (Çıtakoğlu 2011: 31)

Risâle-i Rûzhâ ise bir ayın içerisinde hangi gün ne yapılmalı, hangi konulara karşı dikkatli olunmalı gibi sorularının cevaplandığı günlük tavsiyelerden bahsetmektedir.

Metinlerin çoğu “Yezdân’ın Adıyla” ifadesiyle başlamaktadır. Yezdân kelimesi, tapmak anlamından hareketle “Tanrı” manasına gelen “Îzed” ya da Avesta’daki “Yazata” kelimesiyle ilişkilidir. Bu metinlerde işlenen konular kişinin topluma ve ailesine karşı sorumlu olduğu sosyal ve bireysel tutumlar, dinî birtakım öğütler ve mutluluğa ulaşmak için insanın düstur edinmesi gereken davranışlardır. Hikemiyat eserlerinin ortak amacı hangi kültür veya dinde olursa olsun insanı doğru olana sevk etmektir. İyiye yakın kötüye uzak olmayı salık veren Fars metinlerinde, Zerdüşt inancına göre bilginin efendisi Ahura Mazda’nın sürekli mücadele hâlinde olduğu kötülüğün timsali Ehrimen’e düşman olmayı nasihat eden ifadelerle sıklıkla rastlanır. Enderznamenelerde aktarılan öğütler şu başlıklar altında toplanabilir: Ölüm ve hayatın fâniliği, kadere inanmak, kusurlu işlerden geri durmak, puta tapmamak, ibadetlerini yerini getirme, tövbe etmek, yardımlaşmak, alçak gönüllü olmak, ümitsiz olmamak,

sağlık, öfkeden uzak durmak, riyakâr olmamak, sofrada adabı, akıllı davranmak, kibir ve hasetin fenalığı, şükür, sabır, yalan söylememe, fakirlik-yoksulluk, arkadaşlık, ülke yönetimi, yargılamada adalet, uyumlu olmak, dünya hayatına meyletmemek, büyücülükten kaçınmak, dostluk kurmanın önemi, sır tutma, adalet, işleri zamanında yapmak, kanaatkar olmak, haksız kazançtan uzak durmak, şehvetten kaçınmak, dedikodu, hırs, hırsızlık, bedeni ve ruhu kötülüklerden arındırma, affedicilik, yabancı kadınlardan uzak durmak, muhabbet, sevgi, canlıları korumak, çalışkanlık-tembellik, işi ehline vermek, sözde durmak, üzüntüye kapılmamak, günahlardan kaçınmak, aile kurmak ve ailenin dirliğini sağlamak, anne-babaya saygı ve itaat, çocukların terbiyesi, eşcinsellik, kadınlara davranış biçimleri, misafirperverlik, doğru şahitlik, iyi amel işlemek, ahlaklı olmak (Balcı, 2013). Bu kavramların birçoğu insanın bireysel mutluluğu ve toplum refahı bakımından hâlâ güncelliğini koruyan ahlaki tutumlardır. Enderznameneler, daha önce yazılmış Yunan dönemi metinleri ve daha sonra İslam literatürü içinde konumlandırılan hikemiyat metinleriyle benzer öğütler içermektedir. Bu gelenek, ahlak felsefesi veya ahlaki yaşam öğretileri sunan ve özellikle Anadolu yazın hayatını önemli ölçüde etkilemiş olan tasavvuf metinlerini içine dahil edebileceğimiz ahlaki metin külliyyatının “hikemî” bakımdan ilk örnekleridir. Bu eserlerin hepsini tek başlık altında hikemî eserler olarak tasnif etmek doğru gözükmez de her birinin, bünyesinde farklı hikmetler barındırdığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Enderznameneler, Grek ve Arap hikemî metinlerinden yöntem bakımından ayrılmaktadırlar. Özellikle Arap metinleri tabakat sisteminin birer parçası olmaları bakımından önce bilge isimlerin hayatları, dünya görüşleri ve varsa felsefi düşünceleri hakkında malumat sunarlar. Daha sonrasında muhtelif konulardaki öğütleri sunulur. Enderznamenelerin büyük bölümünde ise genellikle tek bir bilgenin nasihatleri yer alır.

Örneğin Klasik Türk şiir döneminde de adı özellikle adaletli bir şahıs olmasıyla anılan altıncı asır Sâsâni dönemi hükümdarı Enûşîrvân (Nûşîrevân), adına enderznamenelerin yazıldığı efsaneleşmiş yarı mitolojik bir karakterdir. Özellikle adaleti ve yaptırdığı saraylar ile

Osmanlı şiirinde bir devlet adamı veya hükümdara sunulan kasidelerde övgü vesilesi ile şairler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

Arap ve Türk edebiyatlarını önemli ölçüde etkileyen Nûşîrevân, Türk edebiyatı içinde hikmet içerikli metinlerde adına rastlanması muhtemelen karakterlerdendir. Örneğin Fars ve Türk edebiyatlarında kendinden sonra yazılan hikemî ve edebî hemen her eseri etkilemiş olan Sadî'nin *Gülistân* isimli eserinde adalet, merhamet ve cömertlik vasıflarıyla anılan Nûşîrevân'a ait birçok hikâyeye bulunmaktadır (Tökel 2000: 244). Osmanlı Dönemi Türk edebiyatı ürünlerinde durum farklı değildir. Klasik şiirin bilgelik ve adalet temalı şiirlerin baş karakterlerinden Nûşîrevân'ın ismine Osmanlı devri edebiyatının hemen her devrinde manzum ve mensur olarak birçok metinde rastlamaktayız. Koşık'ın yayımladığı (2013), Nûşîrevân'ın etrafına topladığı yirmi üç hakîmin her birinin bir hikmet söylemesiyle oluşan nasihatnamedeki hikmetler, bilgelik etrafında gelişen gnomolojik mahiyetteki metinlerin Osmanlı yazın hayatındaki örneklerindedir. Metinden birkaç hikmet şöyledir:

“Evvel hikmet budur ki kendün ‘ilm ü edeb öğrenmekden âr itmeyesin. Kendi ‘ömrünü bilinmezlik ile zâyi‘ itmeyesin. ‘İlm ü edeb egerçi güçdür sa’y ile öğrenesin. Âhiret ahvâlınden gâfil olmayasın. Ol cihânu bu cihâna satmayasın. Şol söz ki söylemeğe yaramaz, söylemeyesin. Şol şey ki taleb itmeğe yaramazdur, taleb itmeyesin.

On beşinci hikmet oldur ki eyüleri ve sâlihleri görüp musâhabet itmeğe cân u dil ile müştâk olasın ve şunlar kim dünyâdan âhirete intikâl itmişlerdür. Düşmen dahi olur ise eylik ile yâd idesin. ‘Âkil oldukdan sonra düşmenden ve dostdan nasîhati dirîg itmeyesin. Atan vasiyyetin elbette ve elbette yerine getüresin ve dahi ‘ilmsüz iş işlemeyesin ve ‘ilmsüz söz söylemeyesin tâ kim utanmak vâki‘ olsa.

Yiğirmi birinci hikmet oldur ki vefâ-dâr yârânlarından ve dostlarından [122a] kesilmeyesin ve kat’-ı ‘alâka itmeyesin. Ehl-i ni‘met oldukları hâlde eylik ile yâd

eyleyesin. Devletinden düşecek nâ-ma'kûl söz söylemeyesin ve düşmeni hor tutmayasın. Dünyâdan dâ'imâ ihtirâz idesin. Nâdân dostı kendüne ulu düşmen bilesin, eger düşmen eger dost ola. Ol vakt dahi artuk korkasın ve gâyetde endîşe idinesin (141-143).”

İslam öncesi Pehlevi diliyle yazılmış hikmet içerikli metinler ile yüzyıllar sonra Anadolu’da yazılan metinler arasında dil-üslup farkı dışında çok büyük farklar görülmemesi, ana izleğin ahlak-bilgelik-etik etrafında şekillenmesi ve hikmetlerin yalnızca İslâmî yaşam pratikleriyle dönüşüme uğraması, hikemiyat metinlerinin benzer ahlaki tutumlar etrafında silsile hâlinde devam eden bir gelenek olduğunu göstermektedir.

Enderznâmelerdeki bilgilerden bir diğeri Avesta’da da adı geçen ve İran tarihinde bilge şahsiyetler arasında sıklıkla anılan Oşnâr-ı Dânâ’dır. Onun öğütleri yazıya geçirilmeden önce İran sözlü kültüründe kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Oşnâr’ın, öğrencisinin sorularına verdiği cevaplardan oluşan hikmetlerin yer aldığı *Enderznâme-i Oşnâr-ı Dânâ* önemli enderznamenelerden biri olarak kabul edilmektedir. Eser hakkında, Nimet Yıldırım tarafından bir inceleme yapılmıştır. Osmanlı Dönemi edebî ürünlerinde adına pek sık rastlanılmasa da İslamiyet öncesi dönemde yazılan hikmet içerikli metinlere örnek teşkil etmesi için bu enderznâmeden birkaç örnek sunacağız:

“Bilge Oşnâr’ın öğrencisi kendisinden; birden bine kadar her bir sayı için bilgece bir söz söylemesini istedi.

Bilge Oşnâr şöyle dedi: “İnsanlar için en iyi kabiliyet ve ilk yetenek akıldır”.

Her canlı varlığı eninde sonunda yakalayıp götürecek olan, ölüm ve yokluktur.

Bütün karanlıkları geride bırakan en yoğun karanlık bilgisizliktir. Bilmediğini bile bilmemektir.

Kurtulma imkânı en zor, en şiddetli ve en sıkı bağ, şehvet duyguları, cinsel arzular bağıdır.

İnsanlar için iki ss yeterlidir: 1- Bilgi sahibi olmak. 2- Elindeki varlıktan insanlara pay vermek.

Ŗu iki kiŖiye son derece saygı duyulmalıdır: 1- Gerçekten yoksul dŖmŖ bir kiŖi. 2- Alçak gönüllü ve kibirlenmeyen zengin.

İki kiŖi için gereğinden ve hak ettiklerinden daha fazla dŖman bulunur: 1- Kendisini her zaman gerçek değerinden ve bulunduğu makamdan daha yücelerde dŖnen ve oyle de gören ŖaŖkın, kibirli kiŖi. 2- Her Ŗeye karŖı çıkan, muhalif yaradılıŖlı kiŖi.

İki Ŗeyden asla ayrılmamak gerekir: 1- Güzel ahlak. 2- Akıl.

Ŗu dört Ŗey insanlar için daha çok yararlıdır: 1- Büyüklere saygılı olmak. 2- Almak ve baŖkalarına da vermek. 3- Büyüklere sığınmak. 4- İyilerle iyi iliŖkiler kurmak.

BeŖ grup insandan uzak durur ve onlarla iliŖki kurmaktan kaçıyorsanız, sonunda piŖmanlık duymazsınız: 1- İyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edemeyen idareci. 2- İki yzly dost. 3- Kt kadını. 4- Kt arkadaŖ. 5- Kt iŖçi.

Ŗu altı özellik bilginlere değil, cahillere özgüdür: 1- Sebepsiz yere kızmak. 2- Dostunu, dŖmanını birbirinden ayıramamak. 3- BoŖ yere yararsız ve fazla konuŖmak. 4- Sır saklamamak. 5- Yersiz ve sebepsiz olarak çok glmek. 6- İnsanlara karŖı küstahça tavırlar takınmak.

OŖnâr'ın ğrencisi Ŗunları sordu: 1- Yapılması iyi ve daha yararlı olan Ŗey nedir? 2- Yapılmaması iyi ve daha yararlı olan Ŗey nedir? 3- Korunması daha iyi olan Ŗey nedir? 4- Engellenmesi daha iyi olan Ŗey nedir? 5- Terk edilmesi daha iyi olan Ŗey nedir? 6- önemsenmesi ve özenle korunması gereken nedir? OŖnâr, bunlara karŖılıklı olarak Ŗyle cevap verdi: 1- Yapılması daha iyi olan Ŗey barıŖtır. 2- Yapılmaması daha iyi olan Ŗey; savaŖmak ve feryat etmektir. 3- Korunması daha iyi olan Ŗey dildir. 4- Engellenmesi daha iyi olan Ŗey kızgınlıktır. 5- Terk edilmesi daha iyi olan Ŗey kindir. 6- özenle korunması daha iyi olan Ŗey dindir (Yıldırım 2019: 144).

2.3. Hikemiyat Eserlerinin Muhtevası

Bilge şahsiyetlerin sözlerinin derlendiği hikemiyat metinleri; filozofların hayatlarına ve sözlerine yer vermeleri bakımından felsefi bağlamda değerlendirilebilecek nitelikte olmayıp gnomolojik mahiyette, herkesin anlayabileceği tarzda yazılmış ve kültür, din, medeniyet ayrımı yapılmaksızın ortak doğruların sunulduğu metinlerdir. Bu sebeple Hint, Fars ve Yunan kaynaklı birçok hikemiyat metni rahatlıkla farklı kültürlerle adapte edilmiş; birbirine benzer tarz metinlerden esinlenilerek yaşamaya devam etmiştir. Bu metinler, evrensel değerlere uygun içerik ve biçim özellikleri sayesinde zamanla, özellikle Doğu medeniyeti havzasında yazılmış ahlak, öğüt, nasihat içerikli metinlere kaynaklık etmiştir. Bu bölümde az önce bilgi verdiğimiz metinlerden hareketle hikmet olarak yorumlanan veya nasihat edilen bazı ortak kavramlar ve davranış biçimlerinden karşılaştırmalı örnekler sunacağız. Burada amacımız belli başlıklar içinde -ayrıntılı bir tasnif yapmadan- farklı metinlerden örnekler vererek ahlak ve erdem odağında oluşan insana dair tutumların benzer şekilde tekrarlandığını göstermek ve hikemiyat metinlerinin muhteva bakımından odaklandıkları pratik hassasiyetleri ortaya koymaktır.

Nefse Hâkim Olma:

Nefsini kınayan; onu gururundan, kibirden, kıskançlıktan ve şehvetten alıkoyan kişi âlemin cevherini bilenlerden olur. (Pisagor - NE)

Nefsini kendi değerinin üstünde göre kişi onun kemâl noktasına erişmesini perdeler. (Farabî - NE)

Hikmet öğrenen kişi nefsin rahatlığın ve gevşekliğine meyletmemesi için fitratını bilemeli. (NE)

“Sarhoş eden içkiyi yalnızca melik içe”. Bu sözü şöyle açıklarlar: Melikten kasıt nefsini kontrol edebilen kimsedir. (MSH)

Cömertlik, malını cömertçe harcamak ve tamahkarlıktan nefsinin korunmasıdır. İnsana zor gelen şey nefsinin bilmesi, gereksiz konuşmaması, sırları gizli tutmasıdır. (Solun¹⁷ - MSH)

Nefis her şeyi özünde barındırır. Bu yüzden nefsinin bilen kişi her şeyi bilir. Kendinin cahili olan kimse her şeyin cahilidir. (Sokrates – MH)

Zenginlik nefsin tutkularından kendini uzak tutmaktır. (Diyojen - MH)

Sabırlı Olma – Acelecilik:

İşlerinde sabırlı ol, acelecilik öfkede bulunur. (Şit - NE)

Aceleci, inatçı, miskin olmayan kişinin başına bir gelme ihtimali bu özelliklere sahip olan kişiden düşüktür. (Pisagor - NE)

Acele etmek tehlikelidir. Acele etmenin yularını sabır belle. (Aristoteles - MSH)

Karşındakini dinlemeye acele et. Cevabında ise düşündükten sonra davran. (Ebû Osman – MSH)

Bir hükümdar kendi işlerini düzgünce yapan ve sabırlı kişileri görevlendirir. (Şit – MH)

Hermes’in taktığı yüzükte şunlar yazılıydı: “Allah’a iman etmek ve sabır başarıyı getirir”. (MH)

Sır saklamak:

Aklın gereği olarak sırrını sakla. Sır saklayamayan kişide akıl yoktur. Bir kişi sırrının saklanmasını istemiyorsa dahi sırrını saklamak şükrana yarar. Kendi sırrının saklanmasını istiyorsan sen de başkalarınınkini sakla. Sır saklamak erdem ve yüce bir davranıştır. (Sokrates - MH)

Sırrını ancak onu koruyabilecek olana aç (Batlamyus - MH)

Felsefeciler “Hükümdarların sırrını vücudunda çıkan bir yarayı saklar gibi sakla” dediler. (MSH).

¹⁷ Platon’un dedesi olduğu rivayet edilen kişi.

En alçakça davranış dostuna ihanet etmek, sırrını fâş etmek ve saçma konuşmaktır. (Lokmân - NE)

Sırları ifşa edenin kanları akıtılır. (Sühreverdi - NE)

2.4. Geçiş Dönemi Eserlerinin Hikemiyat Bağlamında Değerlendirilmesi

2.4.1. Kutadgu Bilig

*Kutadgu Bilig*¹⁸, İslamiyet sonrası Türk coğrafyasında hikmet düşüncesinin poetik olarak sembolizmle birleşerek sunulduğu ilk önemli edebî-hikemî metindir. Yunan gnomolojik eserleri, enderznameneler, Arap tabakat kitapları içinde ahlaki özellikler taşıyan ve pendname özelliği gösteren kuru üslupla yazılmış metinlerden ziyade canlı, lirik ve edebî olarak kaleme alınan eser, Türk hikemiyat metinlerinin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda *Kutadgu Bilig*'i Türkçenin ilk poetik hikmet metni sayabiliriz. Kitabın hikmet metni olarak değerlendirilmesi, onun bu amaçla yazıldığını iddia etmek amacından ziyade hikemiyat metinlerinin özelliklerini taşıması; bu metinlerle biçim-muhteva bakımından ortak yönleri bulunması ve nihayetinde diğer hikemî eserler gibi ortak bir amaca matuf, insanı bilgi vasıtasıyla hakikate ve mutluluğa ulaştırma hedefi olmasıyla ilişkilidir. Zira eserin başlığı “Mutlu Olma Bilgisi”dir. Edebiyat araştırmacılarının daha çok edebî ve dil-üslup özellikleri ile değerlendirdiği bu metni bilgi ve siyaset felsefesi bağlamında hikmet düşüncesi ile birlikte hikemiyat literatürü içinde değerlendirmek, eserin daha iyi mütalaa edilmesi imkânını sunacaktır. Fakat yine de *Kutadgu Bilig*'i; eski Yunan, Hint, İran kaynaklı gnomolojik hikemiyat metinlerinin, enderznamenelerin, temel ahlak öğretisi eserlerinin ve hikemiyat literatürü içerisine dâhil ettiğimiz eserlerin devamı olarak değerlendirilemeyiz. Eserin, Fârâbî etkisinde kalmış siyaset felsefesi külliyatının tesiriyle kaleme alındığı söylenebilir. Onun bu mahiyeti, gerekçelerini açıklayacağımız

¹⁸ Kutadgu Bilig müellifi Yusuf Has Hâcib, Balasagun'da soylu bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Eseri Balasagun'da yazmaya başlamış Kaşgar'da tamamlamıştır. 6645 beyitten oluşan eser, Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a sunulmuştur (1069-1070). Mesnevî tarzında, fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül vezniyle yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Kaçalın 2002).

sebeplerle, hikemiyat metinleriyle yan yana değerlendirilmesine engel değildir.

Kutadgu Bilig felsefi metinler arasında konumlanmış, özellikle bilgi ve siyaset felsefelerinin kapsam alanında değerlendirilen eserlerdendir. Bunun sebeplerinden biri müellif Yusuf Has Hâcib'in filozof kimliğidir. Kutadgu Bilig, zengin kültürel birikime sahip bir filozofun özgün bir model ile yazdığı, basit günlük ahlaki öğütlerin sıralandığı siyasetnameler ve pendnelere tekabül edemeyecek ölçüde felsefi derinliği olan bir metindir. Türker'e göre, Yusuf Has Hâcib, siyaset ve ahlak felsefelerinde Aristoteles ve Platon ile kıyaslanabilecek düzeyde düşünsel birikimi olan bir filozoftur (Türker 2019: 172). Bilgi felsefesiyle ilişkili olarak eserde *bilig* kavramı türevleriyle birlikte en sık kullanılan epistemik kavramlar arasındadır. Reşit Rahmeti Arat *biligi* "bilgi, hikmet"; Dankoff hikmetin Batı dillerindeki karşılığı olan "wisdom", Clauson ise "knowledge" olarak tercüme etmiştir. Metinde hemen her kavram ile ilintisi kurulan "bilgi", yalnızca önermesel bir kavram olmayıp mutluluğa ulaştıracak her türden doğrunun zorunlu bir şartı olarak tanımlanmaktadır (Mehdiyev 2019: 159). Eserde bireyin-toplumun mutluluğu esas alınır. Fakat Kutadgu Bilig'in diğer eserlerden ayrıldığı önemli noktalardan biri bu mutluluğun kalıcılığını sağlamada akıl ve bilginin rollerinin vurgulanmasıdır. Metinde bilgi, özellikli bir kavram olarak ele alınırken bilgili kimse ise idealize edilmiş bir insan portresi olarak dikkat çekmektedir:

İnsan bilgi bilirse, hayatta günden güne saadeti artar; kendisi ne kadar küçük olsa bile yeri büyük olur. (1814)¹⁹

Bilgili ve büyük insan çok güzel söylemiş; kısmetine en çok kavuşan bilgili insandır. (2448)

Bak, bilgi bundan daha güzel söyler; işe daima bilgi ile el uzatmalıdır. (4451)

Bilgisiz kimselere yaklaşma, kendine hâkim ol; kendisine hâkim olan insan hayatını saadet içinde geçirir. (4451)

¹⁹ Kutadgu Bilig'den alıntılanan beyitlerde Reşit Rahmeti Arat'ın tercümesi kullanılmıştır. bk. (Arat 1959)

Bir gün başının göklere ermesini istersen, her işi dikkatle ve bilgi ile yap. (4557)

Büyük bilgin ne iyi bilgi vermiş, bu söze göre hareket et ve bu yoldan yürü. (5171)

Ey hükümdar, dinle, bilgisi deryalar gibi engin olan insan ne der; bilgi ile hareket et, yüzün güler. (5199)

Tavrın doğru ve hareketin temiz olsun; yoldaşın akıl ve müşavirin bilgi olsun. (5209)

Hikmetler temsili karakterler olan Küntogdı, Aytoldı, Ögdülmiş ve Odgurmış vasıtasıyla güç, iktidar, akıl, bilgi, ölüm, mutluluk gibi kavramların sembolize edilmesiyle okuyucuya aktarılır. Kavramsal açıdan zengin, zihni çağrışımları yoğun, felsefi ve edebî bir metin olan Kutadgu Bilig'in öncül gayesi diğer hikemiyat metinlerinde olduğu gibi geniş perspektiften toplumun, özelde ise bireyin bilgi-hikmet vasıtasıyla mutluluğa ulaşmasıdır.

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyaset felsefesi geleneği süregelmiştir. Platon ve Aristoteles'te ilk örnekleri görülen bu düşünsel yazın geleneği, Hristiyan perspektifiyle Augustinus, Thomas Aquinas; İslam medeniyetinde İbn Sîna, İbn Haldun, İbn Rüşd ve Osmanlı dönemi düşünürlerinden Kınalızâde Ali'de takip edilir. Siyaset felsefesinin İslam kültürü içinde en özgün ve dikkat çekici örneği ise Yusuf Has Hâcib'in de felsefi düşüncelerinden etkilendiği bilinen Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sıdır. Felsefi metinlerin sınırlılıkları, kapsamları ve gayeleri bakımından felsefe metni olup olmadığı üzerine farklı görüşler bulunan *Kutadgu Bilig*'i bu geleneğin içinde konulandırabiliriz. Felsefecilere göre devlet, doğası gereği iyi ve doğru; pozitif gerekçelerle oluşan bir kurumdur. Nitekim devletin var olmasına sebep olan şartlar toplumun bir arada, mutlu biçimde yaşama arzusu ve ideal yaşam pratikleridir. İnsanın en temel ihtiyacı güvenli/adaletli birliktelik ve pratik paylaşımlardır. Bir arada yaşama arzusu adalet, güven, ahlak kurallarını beraberinde getirir. Devletin koyduğu kanun/töre ile bireyler adalet anlayışı altında güven hissiyle mutlu ve huzurlu hissetmelidirler (Taşdelen 2019: 7-8). Köprülü ise, kötülüğün cehaletten doğduğunu iddia eden Sokratî ve

Felâtûnî telakkinin Yusuf Hâs Hâcib’de hissedildiği fikrindedir. Hâcib’in, İbn Sînâ’dan önemli ölçüde etkilendiğini belirtir:

“İçtimai ve siyasi ahlak hususunda da diğer bütün meselelerde olduğu gibi, İbn Sînâ tesirleri fevkalade bellidir. İbn Sînâ’ya göre her siyasi cemiyet “ümerâ, rençber ve müdâfi”lerden meydana gelen üç esas kısma ayrıldığı gibi Kutadgu Bilig’de de bu üçlü taksim vardır: Hükümdar, âyân ve memurîn, karabudun yani halk kitlesi. Umumi iktisat bakımından da zenginler, orta sınıf (ordu ve memurlar), fukara zümreleri mevcuttur. Yusuf, devlet iktisadiyatına ait açık fikirler beslemektedir. Himaye ve teşvik yoluyla fukara halk orta sınıfa, orta sınıf da biraz rahat ve huzura erince zengin sınıfa katılır ve böylece bütün millet selamete erer. Her şeyden evvel fukara hikâye edilmelidir; ne orta sınıfın külfetleri bunların, ne de zengin sınıfın ağırlığının bu berikilerin üzerine yükletilmemesi lazımdır. İşte bütün bu hususlar, Kutadgu Bilig ideolojisinin şiddetle İbn Sînâ tesiri altında kaldığını göstermektedir; ki yalnız Batı değil hatta Doğu Türkistan’ın o devirdeki umumi medeniyet tarihi noktasından bunu çok tabii sayabiliriz” (Köprülü 2016: 226).

Kutadgu Bilig, kutlu devlet ve toplum fikriyle idealize edilmiş; ahlak, adalet, kanun, töre ve iktidar kavramlarının konu edildiği; hakanın, devlet yöneticilerinin ve bireyin adalet duygusu ile erdeme ulaşacağı fikrinin yansıtıldığı ve ülke yöneticilerine nasihatler barındıran bir metin olması gibi özellikleri ile siyaset felsefesi ve hikmet silsilesi metinleri içinde değerlendirilebilir:

Bey; bilgili, akıllı ve adil olmalı; şöhretinin yayılması için cesur ve tedbirli davranmalıdır. (2168)

Vezerin yüzü güzel ve düzgün, kendisi de halkın hakkını alabilmesi için adil olmalıdır. (2208)

Doğru hareketli ve mülayim tabiatlı olursa, ondan halka her vakit iyilik gelir. (2209)

Hizmetkarların başı olan vezir, doğru hizmet etmezse beylerin işi hep eğri olur. (2210)

Bey halka karşı iyi ve adil olursa, onun faydası bütün halka dokunur ve halk saadete kavuşur. (3206)

Bu ikisinden (akıl ve cesaret) sonra, hizmetkârların da töre ve usule vakıf olmaları lazımdır. (4014)

Beyler kudretlerini bunlar ile yükseltirler; düşmanlarının başını ezer ve öçlerini alırlar. (4015)

Bu kanun ve töreyi kendimizin vaz etmemiz icap ederken, töreyi bozmamız bize nasıl yakışıır. (4016)

Vezirlik isabet eder ve eline iktidar geçerse, kötü kanunlar vaz etme, daima halim ve yumuşak ol. (4140)

Ey hükümdar, sen bugün bir hekimsin; halkın ise sana muhtaç olmanın hastasıdır. (5241)

Bazısı darlığa düşmüştür ve bedbahttır; bir kısmı da fakirlik ızdırabı içindedir. (5242)

Bazısı aç, bazısı çiplaktır; bazısı ise endişe içinde kıvranır. (5243)

Bütün bunların devası sendedir; sen onların hekimi ol, ilaç ver ve tedavi et. (5244)

Hikemiyat metinleri, insana dair hemen her tür doğrunun tavsiye edildiği, ideal insan ve toplum oluşturma fikriyle kaleme alınmış metinlerdir. *Kutadgu Bilig*'in felsefi, edebî ve dil bakımından incelemeleri, araştırmacılar tarafından çalışılmış olsa da eserin hikemî yönü kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır. Eser içinde tespit ettiğimiz konu başlıkları, *Kutadgu Bilig*'in hikmet ve hikemiyat bağlamında etraflıca değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Türk dili tarihi içinde hikemî ürünleri ve Attâr, Yesevî, Mevlânâ, Gülşehrî, Ali Şîr Nevâyî, Nâbî'yi dâhil edebileceğimiz hikmet ediplerini, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar takip edebiliriz. Bunlar

içerisinde ilklerden olması hasebiyle mümtaz bir konumda bulunan Hâcib; felsefesini, alegorik, yarı hikâye, monolog, diyalog yöntemleri ile zenginleştirmiştir (Türker 1991: 383). Eserin biçim ve kurgu yönünden büyük bölümü, enderznamenelerin bir kısmında olduğu gibi Hükümdar, Aytoldı, Ögdilmiş ve Odgurmuş arasında geçen “diyaloglar” biçimde verilmiştir. Hikmetlerin diyalog kullanılarak okuyucuya takdim edilmesi, pratik hayata dair tavsiyelerin akılda kalıcı olması yönünden faydalıdır ki bu yöntem eski Yunan, Fars ve Hint metinlerde de görülmektedir.

Kutadgu Bilig, insan nedir sorusuna eserin başından sonuna dek bilge bir tutumla cevap aramaktadır. “Kut”u arayan, bulan insanın-hükümdarın sonunda ölüm sorunsalıyla hesaplaşması eser sonunda kuvvetli şekilde hissedilmeye başlanır. İnsanın, evrenin, mutluluğun, bilginin ne olduğu soruları arka planda okuyucuya daima hissettirilir ve bunlara cevap aranır. Hükümdara toplumun mutluluğu için adaletli, liyakatli, bilgili, akıllı, affedici, dürüst, hoşgörülü olması hakkında öğütler; çocuk terbiyesi, ölüm, dünya nimetlerine aldanmamak, Tanrı’ya şükür-tövbe, mala mülke tapmamak, dünyanın faniliği-aldatıcılığı, kanun ve törenin önemi, sabır, aceleci olmama, sözün önemi, sözde durma, zevkin geçiciliği, feleğe kanmamak, cömertlik ve daha sayabileceğimiz sayısız hikemî manzum parçalarla *Kutadgu Bilig*, felsefî ve hikemî özellikleri ile sonraki yüzyıllarda Anadolu yazın hayatını önemli ölçüde etkilemiş metinlerdendir.

2.4.2. Atabetü'l-Hakâyık

Kutadgu Bilig ile yazılış tarihi arasında yaklaşık elli sene olmasına rağmen, Atabetü'l-hakâyık'ın²⁰, Hâcib'in eserine kıyasla tamamen İslâmî telakki ile kaleme alınan ve hikemiyat literatürü içinde değerlendirdiğimiz ahlaki kavramların hadis ve ayetlerle desteklenerek açıklandığı bir metin olduğu hemen göze çarpar. Türk

²⁰ Eser, İslâmî Türk edebiyatı devrinde bildiğimiz kadarıyla *Kutadgu Bilig*'den sonra yazılmış en eski metindir. 12. yüzyılda kaleme alınmıştır. Nerede yazıldığı hakkında kesin bilgi yoktur. Müellifi Edib Ahmet Yükneki'nin yaşadığı Taşkent civarında bulunan Yüknek bölgesinde yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin adının *Hibetü'l-hakâyık*, *Aybetü'l-hakâyık*, *Gaybetü'l-hakâyık* olduğunu ileri sürenler olsa da günümüzde *Atabetü'l-hakâyık* olarak kabul görmüştür. Dad Sipehsalar Beg'e sunulan eser 101 dörtlükten oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Gülensoy 1991).

edebî eserlerinin İslami standartlarla donatılarak yazılmaya başlandığı ilk eserlerdendir. Bu dönem sonrası özellikle Anadolu hikemiyat külliyyatı içinde tetkik edilecek her eserde, *Atabetü'l-hakâyık*'ın bir dönüm noktası olduğunu unutmamak gerekir.

Köprülü'ye göre eserde *Kutadgu Bilig*'de olduğu gibi Aristo felsefesine benzer felsefî bir içtimai ahlak aramak boşadır. Nitekim eserde yalnızca toplumsal ahlakla beraber dini ideoloji hâkimdir (Köprülü 2016: 235). Ali Şîr Nevâyî'nin *Nesâimü'l-mahabbe* isimli eserinde Edib Ahmed Yüknekî hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere göre doğuştan kör olan Yüknekî'nin Türk coğrafyasında, nazım yoluyla söylediği nükte ve hikmetlerle meşhur bir edip olduğu ifade edilmektedir. *Atabetü'l-hakâyık*'ın sonunda ise müellif kendi ağzından, sözlerinin edep ve öğüt dolu olduğunu belirtmektedir. İslami Türk edebiyatının ilk devirlerinde müelliflerin ahlakçı bir tutum ile ideal insanı ve toplum bilincini sanatkarane bir biçimde nazımla ifade etme çabasında oldukları hissedilir.

Müellif, eserinin her bölümünü bir fazilete hasretmiştir. Giriş bölümünden sonra yazılan bilginin faydası (12 dörtlük), dilin muhafazası (12 dörtlük), dünyanın dönekliği (12 dörtlük), cömertliğin övgüsü ve cimriliğin eleştirilmesi (10 dörtlük), hırslı olma (6 dörtlük), kerem ve birtakım iyilikler (16 dörtlük), devrin bozukluğu (21 dörtlük), müellifin özrü (5 dörtlük) konu başlıkları ile özetlenebilecek olan eserin mahiyeti rahatça anlaşılır (Banarlı 1971: 241-242). Eserin neşrini yapan Reşit Rahmeti Arat, müellifin cansız üslubuna rağmen bıraktığı etkiyi şöyle açıklar:

Edib Ahmed'in umûmiyetle kuru, en mütevazı duygu parıltılarından uzak, kendi işini bilen ve vazife-şinas bir ahlak hocası gibi, malum bir programı sonuna kadar takrir eden sert ve bir dereceye kadar kaba ve cansız bir ifade kullanması, ne fazla şahsi mukayeselere yer ayırıyor ve ne de okuyucularda bunların canlanmasına imkân bırakıyor. Biz burada Kutadgu Bilig müellifinden tamamen başka bir tarzda ve ruhta kalem kullanan bir şahıs ile karşı karşıya bulunuyoruz. Maksat ve gayeleri, hiç değilse müşterek

kısımlarda, birbirine yakın olmakla beraber, Yusuf ile Edib Ahmed'i, şiar ve mütefekkir olarak mukayeseye bile imkân yoktur. (...) Atabetü'l-hakâyık, ayrı bâbların başlıklarından da anlaşıldığı gibi, Türk-İslam muhitinin kültür çevresi içinde, ferdlerin terbiyesi için tanzim edilmiş olan esasları, olduğu gibi, Türkçe ve manzum olarak tekrarlayan bir ahlak kitabıdır. Eserdeki fikirler çok defa ayet, hadis veya başka Arapça beyitler ile tevsik edilmektedir; biraz zahmetle, işaret edilmemiş olanlar için de aynı sahada benzer numuneleri bulmak mümkündür. Müellif burada, fikir bakımından, kendi içtihadından ziyade malum olan esasları güzel bir Türkçe ile ifade etmekle iktifa etmiştir. Atabetü'l-hakâyık'ın ne kadar büyük bir ihtiyacı karşılamış olduğu eserin yazıldığı tarihten epey bir müddet sonra dahi bunun yeniden tanzimi ve neşri ile uğraşmış olmasından, birçok ediblerin gerek müellifin kendisinden ve gerek eserinden takdir ile bahsetmelerinden ve nihayet Türk ülkesinin muhtelif kısımlarında vücuda getirilmiş olan nüshalarından iyice anlaşılmaktadır. Eserin Türk edebiyatı tarihindeki yeni ve Türk muhitinin bu sahada vücuda getirmiş olduğu diğer eserler ile olan münasebeti ayrıca tetkike değer bir mevzudur (Arat 1992: 6-8).

İslamiyet'in kabulünden sonra teşekkül etmeye başlayan Türk-İslam düşünce tarihi ve edebiyatı devrinin ürünleri arasında sayılan *Atabetü'l-hakâyık*'ın, Anadolu'nun yazın ve kültür hayatı gelişimine olan tesiri üzerine kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu dönem eserlerinin dil bakımından incelemeleri oldukça fazla olmasına karşın kültürel ve tematik tetkiki sınırlıdır. Edib Ahmed'in bâblara bölerek "Cömertliğin Medhi ve Hasisliğin Zemmi Hakkında", "Tevazu ve Kibir Hakkında", "Harislik Hakkında" vb. başlıklardan oluşturduğu metni, rahatlıkla anlaşılacağı üzere hikemiyat eserleri arasında değerlendirilebilecek özelliktedir. Yusuf Has Hâcib'in, *Kutadgu Bilig*'i felsefi birikimin tesiriyle siyaset ve bilgi felsefesi bağlamında değerlendirilecek bir kapsamda telif etmesi, *Atabetü'l-*

hakâyık'a Türk-İslam edebiyatı tarihinin salt manada ilk hikemiyat metni hüviyetini kazandırdığını düşünüyoruz. Türk edebiyatı tarihinde bu manada müstesna bir yer işgal eden *Atabetü'l-hakâyık*'ın özellikle Anadolu yazın hayatına tesiri bağlamında daha kapsamlı çalışmalar ile incelenmesi gerekmektedir. Türk edebiyatı hikemiyat metnlerinin başlangıcını bu eserin telif tarihinden itibaren -Kutadgu Bilig'i de bu kapsamda değerlendirerek- Nâbî ve takipçisi şairlerle birlikte Osmanlı'nın son dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Edib Ahmed,

Kitabı mev'izalar şeklinde yazdım
Dil okursa, bal yemiş gibi tatlı olur
Kim bu sözü başkalarının sözü ile mukayese ederse
Hakîkîyi sahte ile mukâyese etmiş olur

Adım Edib Ahmed, sözüm edeb ve nasihatdir
Vücûdum gider sözüm burada kalır
Bahar geçer güz gelir, ömür gider
Bu bahâr ve güzüm ömrü tüketir

Onun için bu Türkçe kitâbı çıkardım
İster bunu kâfi bul ey dost, ister ilâve et
Eğer kendim gidersem sözüm kalsın diye
Bu (kitâbı) nâdide ve zarif sözler ile yazdım (Arat 1992: 99)

mısraları ile; nasihat ve öğütlerle donattığını bildirdiği kitabını sonlandırmıştır. Müellifin “ister bunu kâfi bul ister ilâve et” mısraıyla ifade ettiğini temennilerin yansımalarını, eserden alınan dörtlükler ile Klasik Türk Şiiri örneklerini karşılaştırarak göstermeye çalışacağız. Aşağıda kullandığımız başlıklar Edib Ahmed Yüknekî'nin eserini taksim ettiği bölümlerdir.

Bilginin Faydası ve Bilgisizliğin Zararı Hakkında:

Kemik için ilik ne ise, insan için bilgi odur
İnsanın ziyeti akıldır, kemiğinki ise iliktir
Bilgisiz (kimse) iliksiz kemik gibi boştur
İliksiz kemiğe kimse el uzatmaz (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 86)

Cenneti kûyuna zühd ehli münâsib deseler
Ne münâsib ki kılam bir nece nâdân ile bahs (Fuzûlî, G. 45/2)

Fuzûlî ‘âlem-i kayd içre sen dem urma aşkundan
Kemâl-i cehl ile da‘vâ-yı irfân eylemek olmaz (Fuzûlî, G. 112/7)

Dilin Muhafazası Hakkında:

Boş boğaz adam akıllı olur mu?
Bu boş boğazlık ve ağız gevşekliği çok başları yedi
İnsanı dil ile kızdırma; bil ki ok yarası kapanır
Fakat dilin açtığı yara kapanmaz (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 87)

Her gördüğüne açma sakın dîde-i efkâr
Her mertebede maslahatun âdemi vardır (Nâbî, G. 176/4)

Dünyanın Dönecliği Hakkında:

Bu dünyâ arkasından koşmak niçin
Hasis maldan ötürü (koşar), sen kendini tut
Mala bu kadar gönül bağlamak neden
Bu mal sabah gelirse akşam gider (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 89)

Bir küleh başına fağfûr olsan besdir
Değmez ey hâce cihân mâlı bu cüst u cûya (Nedîm, G. 143/3)

Cömertliğin Medhi ve Hasisliğin Zemmi Hakkında:

Hasîslik ilâc ile iyileşmez bir hastalıktır
Hasîsin eli vermekten yana çok sıkıdır
Aç gözlü hasîsin gönlü toplamakla doymaz
O malın kuludur ve malı ona hâkimdir
(Edib Ahmed Yüknekî 1992: 91)

Bahîl kılmassa cem‘ itdüği direm sarfın
Nihâl-i maksadı ser-sebz olup semer virmez (Fuzûlî, Muk. 14/1)
Diyem sana bahîlün neyidüğün
Sakınur kendüden kendü yidüğün
Kazancın kendünün kendüye virmez
Eli baglu durur yimege irmez (Yûnus Emre, Ris. s. 92)

Tevazu ve Kibir Hakkında:

Kibir bütün dillerde yerilen bir huydur
Huyların iyisi alçak gönüllülüktür
Ululuk taslayan ve benim diyen kimseyi
Ne Tanrı ve ne de kul sever (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 91)

Urûc-ı evc-i pestîye zemîn-i ser-bülendîden
Tevâzu' pâye-i rif'at tenezzül nerdbânımdır (Gâlib, G. 98/7)

Harîslik Hakkında:

Ey hırs sâhibi, harîsliğin ne lüzûmu var
Bana söyleyiver bu neye yarar
İster dar ister geniş olsun rızkın yazılmıştır
Harîslik bunu daha iyi yapar mı (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 93)

Kanâ'at itmez-isen zi-harîsdür dirler
Kanâ'at itseñ adın kâhil olur u bî-kâr (Ahmedî, K. 26/18)

Kef-i hırs ile dâ'im dâmen-i dünyâ-yı dîn tutsan
Zamâne şûr-baht eyler seni peyveste deryâ tek (Fuzûlî, Muk. 20)

Zamânenin Bozukluğu Hakkında:

Dünyâ düşmanlık cefâ ve eziyet doldu
Hani bir vefalı varsa ara bakayım
Sen bozüksun onun için dünya bozuldu
Niçin dünyâdan şikâyet ediyorsun (Edib Ahmed Yüknekî 1992: 96)

Rahm eyle halka gözün pend it ki fitnesi
Devr-i zamâne cevri bigi bî-şümârdur (Ahmedî, G. 170/6)

2.4.3. Dîvân-ı Hikmet

İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı çağlarda sûfiyâne ve ahlaki propaganda amacı güden *Dîvân-ı Hikmet*²¹'teki manzum parçalar; tasavvufî neşve ile ortaya çıkmış, dervişlik erdemlerinin, konu edinildiği; İslami menkıbeler, peygamberin hayatına dair mucizevi hadiseler ve ahlakçı öğretilerden müteşekkil bir konu bütünlüğüne sahiptir. Bunlar; şairane, sanatkarane ve estetik kaygıların gözetildiği şiirler olmaktan çok tasavvufî bütünlüğü olan ve tarikat adabının aktarıldığı ahlaki hikmetlerden ibarettir. Köprülü, bu sebeple Ahmed Yesevî'yi “kuru bir ahlakçı” olarak nitelendirmiştir (Köprülü 2016: 258). Hoca Ahmet Yesevî'nin şairliğinden ziyade en önemli özelliği, kendisine atfedilen Yeseviyye tarikatının yetiştirdiği isimlerle birlikte, tasavvufun da etkisiyle Türk kültür hayatını önemli ölçüde etkilemiş ve Anadolu tasavvuf kültürünün oluşmasına kaynaklık etmiş olmasıdır.

Yesevî'nin halkın rahatlıkla anlayabileceği sadelikte Arapça ve Farsça kelimelerin nadir kullanıldığı bir üslupla söylediği hikmetler, daha sonra yazıya geçirilmiştir. *Dîvân-ı Hikmet*'teki hikmetlerin Yesevî'ye olan aidiyeti bu yönüyle tartışmalıdır. Halk edebiyatı ürünlerinden alınmış form ile söylenen ve tasavvuf adabına dair öğretilerin bulunduğu bu manzum parçalara *Dîvân-ı Hikmet*'ten sonra “hikmet” denilmesi âdet hâline gelmiştir. Anadolu'da bu tarz dörtlüklerin karşılığı ise İlahî'dir. Özellikle Yesevî'nin ahlakçı ve didaktik tutumla yazdığı şiirleri bizzat “hikmet” olarak adlandırması, tasavvuf edebiyatı içinde hikmet kavramının nerede konumlandırılması gerektiğine dair önemli işaretlerdendir. Zira eserine,

²¹ Hoca Ahmet Yesevî tarafından kaleme alınan *Dîvân-ı Hikmet*, zamanla içerisine Yesevî dervişlerinin yazmış olduğu tahmin edilen hikmetlerin karıştığı ve tam olarak tenkitli metnin ortaya konulması zor bir eserdir. Eserin adının *Dîvân-ı Hikmet* olduğu kesin değildir. Ayrıca hikmetlerde “defter-i sâni” lafzından hareketle eserin birkaç defter hâlinde tertip edildiği tahmin edilmektedir. Eserin temel amacı, İslamiyet dairesine yeni girmiş Türklerle dinin esaslarını öğretmek ve Yesevî dervişlerine tasavvuf adabını nakletmektir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Erarslan 1994).

Bismillah dep beyân eyley hikmet aytıp
Tâliblerge dürr ü gevher saçdım mena (Yesevî, 1)

(Bismillah deyip beyân ederek hikmet söyleyip, talep edenlere inci ve cevher saçtım)

mısralarıyla başlayan Yesevî, henüz ilk cümlesinde söylediklerinin “hikmet” olduğunu ve bunların inciler/cevherler kadar değerli olduğunu ifade eder. Eserin en sonunda ise hikmetlerinin önemini vurgulayan birçok manzum parça bulunmaktadır:

Benim hikmetlerimi bilgin işitsin
Sözümü destan eyleyip maksada yetsin
Benim hikmetlerim fiili veya kavli
Kalbi gönlünde olsa Mevla'nın zikri
Benim hikmetlerim bir pîr-i kâmil
Hangi kul Allah'a olsa mâil
Benim hikmetlerimi çok kişilere söyleyin
Dua-tekbir eyleyip rahmete batın
Benim hikmetlerim kudretli bir pîr
İşitenler olur sarhoş ve şuursuz
Diri olsa cihânda har olmaz
Okuyan bağılılar hasta olmaz
Kıyamette ona yol gösterici olurum
Eğer dertli olsa, dermânı olurum
Eğer yüz yıl gösterici olurum
Eğer yer altına girse çürümez
Eğer hikmet okusa insanlar
Olur oğul bana o has tâlib
İşitip hikmetimi kulağa alan
Armağan eyler olur vaktinde iman
Yesevî hikmetini bilgin işitsin
İşitenler bütün maksada yetsin
Mücevher hazinesinden bir parça alsın
İşitmeyen hepsi hasrette kalsın
Kişi hikmet işitse cânı ile

Çıkar cânı onun îmânı ile
Kulağa almazsa bu sözü câhil
Ona insan deme; o hayvan soylu
Allah'ım sözünden çıkan bu hikmet
İşitene yağar rahmet yağmuru
Benim hikmetimi kim tutsa sıkı
Allah eyleye onu elbette gamsız
Girer cennet içine şen-şakrak
Benim hikmetlerim Hakk'ın övgüsü
Muhabbet ehlinin derdinin devası
Benim hikmetlerim şeker ve baldır
Bütün sözler içinde baha bilimezidr
Benim hikmetlerim Allah'ın nimeti
Seher vaktinde dese, estağfirullah
Onun lanetli şeytan tutmaz yolunu
Muhammed Mustafa alır elini
Peygamber ümmetim deyip mehri ister
Şeytanın Allah'ım kendisini yakalar
Benim hikmetlerimi dertsiz söylemeyin
Baha biçilmez cevherimi câhile satmayın
Yesevî hikmetinin değerini anla
Aşk küpünden meyi bir damla tat
Aşk küpünden kişi bir damla tadınca
Allah'ın vaslına bir yola batar (Yesevî, Mün. 42-68)

Yesevî, sözlerinin hikmet olduğunu birkaç dörtlüğünde belirtirken bunların değerli madenler mertebesinde kıymetli olduğunu söylemesi, tasavvufî öğretî içinde hikmetin ulaşılması ve erişilmesi gereken bir mertebe/bilgi düzeyi olarak görülmesiyle ilgilidir. Öğretinin gereklilikleri ve dervişin takip ettiği yol gereği ulaşacağı hedef hakikat kapısıdır. Tasavvufun yekpare “hikmet arayış formasyonu” olduğu telakkisiyle Yesevî'nin müritlerine ulaştıracağı sözler/hikmetler “hakikat”e yakınlık derecesini tayin edecek “inci”lerdir:

Hikmetimden nasip alan göze sürsün
İhlâs ile göze sürüp cemâl görsün
Şartı odur riyâzete boyun sunsun
Cânlar geçip sevgiliyi gördüm ben işte (Yesevî: 81)

Kul Hoca Ahmed inci gibi hikmet söyledi
Erenlere hizmet eyleyip nazar buldu
Doksan dokuz bin hikmet deyip destan eyledi
Destan eyleyip cennet bahçesi içine yürümek için (Yesevî: 130)

Kul Hoca Ahmed cevher gibi hikmet söyledi
Azizlerin medhi ile sözünü yaydı
Uzun geceyi gündüze ekleyip kıyamda durdu
Dua okuyup durmadan hikmet söyleyesim gelir (Yesevî: 136)

Kul Hoca Ahmed hikmet söyleyip ağla seher
Erenlerin sözlerinden alıp haber
Sözün aslını bilenler için incinin aslı
Zâhirine bakan mahrûm kalır dostlar (Yesevî: 189)

Rivayettir şeriat hikmetdir hakikat
Mücevherdir tarikat âşıklara münasip (Yesevî: 207)

Tarikat adabında hikmet, mürşitten alınacak bir feyzdır. Bu bilgi düzeyi zihinsel bir çaba ile kazanılamayacak, vasitasız içsel bir öğrenmedir. Daha önce Yunus Emre'nin mısralarında gösterdiğimiz mürşid-mürid-hikmet ilişkisini Yesevî'nin mısralarında görmekteyiz: “Kul Hoca Ahmed inci gibi hikmet söyledi/Erenlere hizmet eyleyip nazar buldu”. Yesevî’de hikmet kavramının kullanılış biçimi kendinden sonra yazılan birçok tasavvuf metinleriyle benzerdir. Bu metinlerde hikmetin genel olarak iki manası göze çarpar: Tasavvufi metinlerde hikmet, mürşitten öğrenilecek ve talibini hakikate ulaştıracak bir bilgi düzeyidir. Bir diğeri yine bu mana ile yakın ilişkili olarak ve tasavvuf-ahlak ilişkisi bağlamında hikemî tarzda

değerlendirebileceğimiz, insanı kötü olan şeyden alıkoyan, doğruya sevk eden manzum parçalar/sözler olmasıdır.

Kutadgu Bilig tarzında felsefî söylemlerden uzak, dinî ve ahlaki telakki ile geniş halk kitlelerinin anlayabileceği bir üslupla tarikat adabının aktarıldığı *Dîvân-ı Hikmet*; ahlak, erdem ve hikmet kavramlarıyla yan yana anılabilecek eserlerdendir. Yesevî, Türkistan'da Türk kültürü ve İslami yaşayış kaidelerini birleştirerek aktardığı hikmetleriyle Anadolu'da Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ gibi erken dönem Anadolu şairlerinden Niyâzî Mısırî'ye kadar olan süreçte birçok şairi etkilemiş ve hikmet geleneğinin kapısını aralamıştır.

Tasavvuf-hikmet ilişkisini daha önceki başlıklarda değerlendirdiğimiz için burada ayrıntılı olarak üzerinde durmayacağız. Özünde farklı ve özellikli bir amaca hizmet eden tasavvuf metinleri, somut bağlamda ideal olana ve ahlaka dayalı yaşam pratiklerini içeren eserlerdir. Ahlaki nasihatlerle dolu tasavvuf adap ve erkanının aktarıldığı eserleri hikemî külliyatla birlikte değerlendirmek bu bakış açısıyla yanlış gözükmemektedir. Zira *Dîvân-ı Hikmet*'te olduğu gibi bu eserlerde ilim öğrenmek, nebevî hayat tarzı, faydasız işlerden uzak durmak, boşa zaman harcamamak, dünya malına kanmamak, haksızlık yapmamak, şefkat, temizlik, aileye saygı, sabır, cömertlik, edep, alçak gönüllülük, ayıp örtmek gibi sayısını artırabileceğimiz bilgi ve ahlak odaklı davranış biçimleri öğütlenmektedir.

2.4.4. Değerlendirme

Hikemiyat eserleri içinde “hikmet” bağlamında değerlendirilen Yunan hikemî metinleri, enderznâmeler, *Nevâdirü'l-felsefe*, *Müntehâbu Sıvânî'l-Hikme*, *el-Kelimü'r-Rûhâniyye fî Hikemî'l-Yünâniyye*, *Hikmetü'l-hâlîde*, *Muhtârü'l-Hikem*, *Nüzhetü'l-Ervâh*; Türk coğrafyası geçiş dönemi eserleri *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-hakâyık* ve *Dîvân-ı Hikmet*'in hepsinin birbirinden etkilenecek müteselsil biçimde devam eden eserler olduğunu iddia etmek ilmî olmadığı gibi mantıklı da değildir. Fakat bu durum söz konusu eserleri hikemiyat literatürü içinde konumlandırmayı engellememektedir.

Örneğin tasavvuf adabı penceresinden Anadolu edebî kültür ve yazın hayatını etkilemiş, İslami dönem Türk kültür hayatı tesiriyle kaleme alınan *Dîvân-ı Hikmet*'in muhtevası ile eski Yunan medeniyetine ait, toplum düzenini sağlamaya yönelik ve pratik hayata dair hikmetler barındıran eserlerin aynı amaçla yazıldığını söylemek mümkün değildir. Bu eserleri hikemiyat başlığı altında değerlendirmek; hikmet ve hikemiyat kavramları arasındaki ilişkiyi metinler üzerinden göstermek ve muhtelif coğrafyalarda, kültür havzalarında, birbirinden farklı dinlerin ve dillerin hâkim olduğu topraklarda; aynı hakikatin, idealin ve birikimin ifade edildiği eserlerde, insan zihninin tabii olarak ürettiği ortak doğrular ile ifade edilen hikmet kavramının, idealize edilmiş ortak bir hakikate işaret ettiğini vurgulamak amacıyladır.

Yunan, Fars ve Arap medeniyetlerinde ahlak ve hikmet içerikli metin yazma geleneği; halka öğüt vermek, sosyal ihtiyaçlar, toplumu bir arada tutma ve düzeni sağlama, ahlaki kanunları ifade etme, destan yaratma ihtiyacı, hükümdarların eser bırakma arzuları, tabakat ve biyografi, dini tasavvufî öğretiyi yayma, halkı bilinçlendirme ve ortak bir kültür yaratma gibi amaçlarla yazılan eserlerden oluşan bir külliyatı temsil eder. Hikmet düşüncesinin tasavvuf içinde kazandığı anlamlar, fütüvvet ülküsü ve ahilik gibi mistik toplumsal kurumsallaşmalar içinde de hikmet kaynaklı pratiklerin ve eserlerin (fütüvvet-nâme) verilmesine zemin hazırlamıştır. Elbette bu eserlerin sayıları artırılabilir fakat özellikle Türk edebiyatına tesir etmiş olan Arap ve Fars edebiyatları içindeki hikemiyat metinlerine kaynaklık eden ilk eserleri ve bu metinler üzerinde yapılacak kapsamlı incelemeleri, Türk şiirinde hikmet kavramının izlerini takip edebilmek adına gerekli görüyoruz. Türk edebiyatı geçiş dönemi eserlerini hikemiyat bağlamında değerlendirmemizin sebebi ise İslam kültürü ile gelişen Türk edebî ürünlerinin ilk örnekleri olmaları, hikmet bakımından zengin birer kaynak olma özellikleri ve bu hususta Türk hikmet edebiyatına kaynaklık etmiş olmalarıdır.

2.5. Arap, Fars ve Türk Hikemiyat Şairlerinin Şiire Bakışı

Divan şiiri temel olarak şiirin iç ve dış yapısının özelliklerini ifade eden; uzun yıllar boyunca ne oldukları ve nasıl olmaları gerektiği üzerine çok fazla tartışma yapılan lafız, mana ve mazmundan

oluşmaktadır. Bu hususta katı kurallara sahip divan şiiri, oluşum ve gelişim aşamasını yeteri düzeyde değişikliğe uğramadan geçirmiştir. Biçim ve muhteva itibariyle kuralcı, muhafazakâr ve yeknesak şiir özellikleri nedeniyle şairlerin yeni hayallere kapı aralayamadığı uzun yıllar geçiren divan şiiri, Sebk-i Hindî ve hikemî üslup özelliklerinin şiirde ağır basmaya başlaması ve şairlerin yenilik arayışlarıyla birlikte değişmeye başlamıştır.

Bu dönemde İran, Afganistan, Hindistan, Irak ve Tacikistan edebiyatları üzerinde etkili olan Sebk-i Hindî akımı, çoğu İsfahan'da yetişmiş olan İranlı şairlerin öncülüğünde şiirde yenilik arayışıyla ortaya çıkmıştır. Bu akım şiirin temel iki direği kabul edilen fesahat ve belagat kurallarının dışına çıkmadan taze mana, girift mazmunlar, yeni hayaller ve gizli anlamlar kullanarak daha az kelime ile çok şey anlatmak üzerine kuruludur. Bu tutum şiirde söz yerine mananın tercih edildiği, anlamı ön plana çıkaran bir şiir anlayışının oluşmasına sebep olmuştur. Şairlerin girift manalar yakalama istekleri şiirde mübalağa, teşhis, kinaye, irsâl-i mesel gibi söz oyunlarının çok fazla kullanılmasının yolunu açmıştır. Nefî, Nâilî, Neşâtî, Nâbî ve Şeyh Gâlib gibi büyük sanatkârlar üzerinde etkili olan bu akımın tesiri divan şiirinin son dönemlerine kadar devam etmiştir (Bilkan 2006: 264). Ali Nihat Tarlan'a göre (1948: 223) yeni şiir anlayışının Türk edebiyatına bu denli tesir etmesinin sebebi Sâib'in şiirinin Nâbî üzerindeki etkisidir. Nâbî'yle birlikte divan şiirinin klasik benzetmeler dünyasında büyük dönüşümler meydana gelmiş, şiirin mana yönü ve şairlerin manaya bakışı değişmeye başlamıştır. Nitekim bu durum şairlerin kendi şiirlerinin özgün manalarla dolu olduğunu ifade etmelerine ve kendi şiir tarzlarına dair yazdıkları beyitlerin sayısında artışa sebep olmuştur. Bu durum özellikle makta beyitlerinde dikkat çekmektedir.

'İzzet de başka gûne edâ-yı merâm eder
Söylense de ne var sefid ü siyâh u sürh (İzzet, G. 74/7)

Eski şiirde mana daha çok; lafz u mana, sûret u mana, hayâl ü mana, âlem-i mana terkipleriyle kullanılmıştır. Osmanlı edebiyatının büyük bir kısmını kapsayan divan şiirinde mana, bir ya birden fazla hayal ve düşüncenin söz aracılığıyla ifade edilerek hissettirdiği

duygulardır. Divan şiirinde beklenen de budur. Beytin içinde saklı olan mana, lafızdan farklı olarak daha çok şiirin iç yapısı ile ilişkili olsa da beyitlerin iç ve dış yapılarını oluşturan ses, ahenk, ölçü, biçim, bağlam, söz dizimi ve manayı birbirini tamamlayan bütünün parçaları olarak düşünmek gerekir. Söz ve anlam (lafz ü mana) geçmişten günümüze şiirin muhtevasını oluşturan ve biri diğerinin tamamlayıcısı olan iki kavramdır. İki temel kavramın birlikteliğinden ise üslup hasil olur. Zamanla, özellikle klasik üslup tarzının eleştirilmeye başlandığı on altıncı yüzyıl sonrası dönem şiirinde mananın lafza üstün tutulduğu bir şiir anlayışı ağırlık kazanmaya başlamıştır (Mengi 2015: 122). Mine Mengi'nin (2010: 25) bîkr-i mana olarak ifade ettiği yeni ve farklı manalar bulma isteğini temsil eden anlayışa “yaratmak” anlamına gelen “ibda” denmiştir. İbda, eskiden beri benzer olan motifleri kullanarak pek fazla değişmeyen kelime kadrosuyla yeni hayaller kurmak olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışın altındaki özgünlük ve yaratıcılık isteği divan şairlerini, kendinden önce yaşamış olan veya çağdaşı şairler ile rekabete sevk etmiştir. Bu rekabet divan şairlerinin; kendi şiiriyle övünmelerinin, kötü şiirleri ve yüzyıllardan bu yana tekrar eden şiir anlayışlarını ise tenkit etmelerinin yolunu açmıştır.

Klasik Türk Şiiri'nde mana karşısındaki estetik tavrın bu ölçüde değişmesi ve bu değişim rüzgarıyla birlikte şairlerin şiire karşı eleştirel tutumlarının artması edebiyat tarihimiz bakımından da bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Sebki Hindî hareketinden etkilenen Osmanlı şairlerinin divanlarında gözle görülür şekilde şiire ve manaya dair yorumların arttığı görülmektedir. Şiir üzerine düşünmek, şiirin nasıl olması gerektiği hakkında fikirlerin aktarılması, kötü şiirlerin eleştirilmesi, yeni mazmun ve hayal kullanmanın gerekliliği, şairlik yeteneğinin herkeste bulunmayacak bir hüner oluşu, şaire ve sanata verilen kıymetin azalmasından yakınmak gibi temaların özellikle on yedinci yüzyıl sonrası dönemde yaşayan ve hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairlerin divanlarında yer almaya başladığı görülmektedir. Bu hususta şairlerin köhne şiir anlayışını ve eski şairleri eleştirdikleri bir dönemin başladığından söz edilebilir. Sebki Hindî ve hikemî üslubun tesiriyle şiirde birbirini tekrar eden telmih ve istiareler “köhne” olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Sevgili ve onun saçı, boyu, yanağı, dudağı, gözü gibi güzellik unsurları; gül bahçesi,

meyhane gibi mekanlar; gül-bülbül, Leyla-Mecnûn gibi eskimiş hayallerin dışına çıkılamayan alışlagelmiş benzetmeler ve şairlerin özgün hayaller ve yenilikçi bir üslupla şiir kaleme alamamaları eleştiri konusu olmaya başlamıştır.

Baksañ ekser suhan-ı şâ'ir-i hâm
Zülf ü sünbül gül ü bülbül mey ü câm
Çıkamaz dâ'ire-i dil-berden
Kadd ü hadd ü leb ü çeşm ü berden
Geh bahâra tolaşur geh çemene
İlişür serv ü gül ü yâsemene
Reh-i nâ-reftede cevlân idemez
Sapa vâdîleri seyrân idemez (Nâbî, H. 1007-1010)

Babacan, çalışmasında yukarıda bahsi geçen muhteva değişikliklerini Sebki Hindî üslubunun önemli niteliklerinden biri olarak anmaktadır. Ona göre Sebki Hindî şairlerinin maddî unsurlara ve eşyaya olan bakış açıları poetik bakımdan diğer şairlere göre daha farklıdır. Babacan bu durumu bilhassa ilgili şairlerin yaptığı poetik bir inkılap olarak görür. Şiirde ince hayallere ve mazmunlara yer veren şairler yüzlerini tabiata ve çevreye dönmüştür. Halk hikmetinin şiire olan etkisi Sebki Hindî şiirinin kahvehanelere kadar yayılmasının bir sonucudur. Sebki Hindî ile birlikte şiirde olan bu dönüşüm özellikle Sâib-i Tebrîzî gibi şairlerin rolü büyüktür (Babacan, 2012: 132). Sebki Hindî şairleriyle birlikte hikmet şairlerinin de Sâib'den oldukça fazla etkilendiği görülür. Nitekim Koca Râgıb Paşa, şiirlerinde bunu sıklıkla dile getirir:

Egerçi bahşa gerekdür hayâl-i tab'-ı selîm
Hased ki Râgıbâ hep fikr-i Sâ'ibâne düşer (Râgıb, 28/6)²²

Bu dönem şiirinde, eski şiir anlayışı “kalıp” ifadelerle sürekli dilden dile aktarılan sıkıcı destanlara benzetilir. Yeni şiir arayışında olan şairler, köhneleşmiş bu tarzdaki şiirin içeriğinden gönüllerine bezginlik gelecek kadar sıkıldıklarını ifade ederler.

²² Sâib'in hikmet şairlerine olan etkisinden üçüncü bölümde bahsedilmiştir.

Kalıblu sözler ile şekve kıssa-hânlardan
Kelâl geldi dile köhne dâstânlardan (Nâbî, G. 639/1)

Sebk-i Hindî ve hikemî şiir anlayışları mana bakımından paralellik gösterirler. Hikemî şiirde mana daima ön planda olmalı, şiir okuyucunun zihninde mutlaka bir düşünce uyandırmalıdır. İçerisinde hikmetin olmadığı, hakikate ve doğru bilgiye sevk eden düşünsel ifadelerin bulunmadığı şiirler hiçbir anlam ifade etmez. Nâbî lafzı manasız olan şiirleri kokusuz laleye benzetir:

Söyleme şi'ri tehî ma'nâdan
Ağunı çekme balıksuz manadan
Nazm kim olmaya ma'nâya karîn
Kendüdür hâtem-i bî-nakş u nigîn
Şi'r-i bî-ma'ni vü bî-ihâma
Benzer ol câmeken üzre câma
Kokısuz lâleye benzer o sühan
Ki ola lafzı tehî ma'nâdan
Benzer ol matla-ı hâlî hâma
Mağzdan hâli olan bâdâma
Ânı yok dilbere benzer o kelâm
K'olmaya anda cinâs u ihâm (Nâbî, H. 1014-1019)

Divan şiirinin temel özelliklerinden biri iki mısradan ve ortalama on-on beş kelimededen oluşan beyte ince hayallerle örülü manaları sıkıştırmaktır. Hâsıl olan mana birçok unsurun bir araya gelmesiyle birlikte özgün bir hayal ortaya koymalıdır. Sebk-i Hindî ve hikemî üslubun ortak özelliklerinden biri de az sözle çok şey ifade etmektir. Nâbî, içinde şair tenkidi de bulduran beytinde “dilin kısalığını” şairlik yeteneğiyle ilişkilendirmiştir. Az sözle çok şey ifade etmenin şairlik yeteneklerinden biri olduğunu vurgulayan şair, “zebân” kelimesindeki uzun ünlüye de gönderme yapmaktadır.

Olur zebân ne kadar kûteh olsa harfi dırâz
Makâl-i mertebe-i ıztırârı biz bilürüz (Nâbî, G. 291/3)

Şiirde yeni mana bulmak her şairin harcı değildir. İzzet, sevgilinin sözleri karşısında âşığın çaresiz kalmasını söz ustalığının

zorluğuyla ifade eder. Sevgilinin ağzı “mim” harfi olarak kabul edilir. Mim harfi ise küçüklüğü itibariyle beyitte “yok” olarak tarif edilmiştir. Şair iki mısraya hem şairin taze manalar bulmasındaki zorluğu ifade eden manayı hem de aşıkane ifade tarzını sığdırmıştır.

Dehân-ı yâre kolay mı cevâhir-efşânlık

Bulur mu vara yoga söz her isteyen şâ‘ir (İzzet, G. 144/5)

Hikemî üslup en basit manasıyla düşünme ve tefekküre yer veren şiirleri ifade eder. Şiire dair telakkilerin hikemî üslup ile şiir yazan şairlerin divanlarında oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu sebeple şiire ve şaire dair düşünceleri -Sebk-i Hindî tesirini göz ardı etmeden- hikemî üslup içinde değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim on yedinci yüzyıl sonrası yazılmış divanlarda şiire dair ıstılahların artmaya başlaması, şairlerin şiir sanatına dair hassasiyetlerini dile getirme fikrinin olumlu yönde değiştiğini göstermektedir. Klasik üslubun hâkim olduğu on altıncı yüzyıl ve öncesi dönemde ağırlıklı olarak kaleme alınan âşıkane tarzın bu dönem sonrası şiir anlayışında değişmeye başlaması ve hikemî üslup ile birlikte şiire dair fikirlerin kendine has terminolojisiyle birlikte divanlarda yer almaya başlaması dikkate değerdir. Bu dönem sonrası divanları üzerinde yapılacak kapsamlı bir çalışmayla şiire dair ifadelerin tespit edilmesi somut veriler ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Şiirde hikemî üslup söz konusu olduğunda adı geçen şairlerin divanlarında şiire ve şaire dair terminoloji içinde yer verilecek sözcük ve söz öbeklerinden bazıları şunlardır: “söz, söylemek, yazmak, ketb, tahrîr, îrâd, gazel, zebân, harf, mana, nazm, nazm-ı güher-bâr, üstada, hüner, sühan, sühan-dân, sühan-ver, sühan-gûy, şîrîn sühan, ehl-i hüner, ehl-i nazm, ehl-i sühan, iklim-i sühan, erbâb-ı nazar, şair, şî‘r, inşâ, kalem, taze, bikr-i mana, belagat, fesahat, iham, cinas, hikmet, taze-gû, dürr-i mana, nazm-ı üstâd, beyân, tarz, mezâk, eş‘âr, âb-dâr, cevher, lezîz, şî‘r miyânı, divan, sanat, sade, nev-güfte, köhne, güftâr, marifet,

Mana karşısındaki tutumları itibariyle benzer şiir anlayışını ifade eden Sebk-i Hindî ve hikemî üslup arasındaki en büyük farklardan biri şiirin kolay anlaşılır olması ile ilgilidir. Sebk-i Hindî şairleri şiirde manayı öncelerken tasannu ve girift ifadelerle anlamı şiirin derinliklerinde inşa etmişlerdir. Fakat hikemî şiir anlayışına

sahip şairlerin büyük çoğunluğu -Sebk-i Hindî akımından etkilenenler olsa da- “sade gazel” yazmayı hüner kabul etmişler, ağıdalı üslubu ise eleştirmişlerdir. Bunun ana sebeplerinden biri hikmet geleneğinin vülgarizasyon serüveninde ata sözleri ve kalıp ifadelerin şiire girmesidir. Edebî ürünlerde bu durum aforizma temelli seçkilerle gerçekleşmiştir. Felsefî bir konu olan hikmet bu bakımdan halka ulaşmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla sebk-i Hindî vadisinde şiir kaleme alan şairlerin dil ve üslup tercihleri hikemî üslup ile taban tabana zıt özellikler göstermektedir.

Sâhib-i ‘ırz idi evvel gazel-i sâde iken
Uydurup ehl-i hevâ eylediler der-be-deri
Zîr ü bâlâyı idüp nâliš ile gerdîde
Şimdi fevvâre-veş inceldiler şi‘r-i teri (Nâbî, 867/2-3)

Divan şiirinde sade şiir yazmakla alakalı en meşhur beyitlerden biri Nâbî’ye aittir. Şair divanların anlaşılabilir kelimelerle dolmasını eleştirirken bir beyti anlamak için lügat açmak zorunda olmaktan yakındır. Beyitte Sebk-i Hindî tesiriyle Osmanlı şiirine giren, anlamı bilinmeyen Arapça ve Farsça kelimelerin artması, terkiplerin çoğalması ve şiirin tasannu ile inşa edilmesi eleştirilmiştir. Nâbî, bu tarzda yazılmış şiirleri “lafz-ı garîb” olarak tanımlamaktadır.

Ey şi‘r miyânında satan lafz-ı garîbi
Dîvân-ı gazel nüsha-i kâmûs degüldür (Nâbî, G. 167/8)

Nâbî, yukarıda da içerisinden beyitlere yer verdiğimiz *Hayriyye*’sinde şiir ve inşa hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. Divanında da yer yer bazı beyitlerde şiirin mana ve üslup bakımından nasıl olması gerektiğini ifade etmiştir. Şiir tarzı ve şairlik kabiliyeti hakkındaki görüşlerini diğer divan şairlerinden çok daha sık şiirine konu eden Nâbî’nin bir gazelini tamamıyla bu konuya ayırdığı görülür. Şair, yukarıdaki beyitte “lafz-ı garîb” olarak ifade ettiği şiirleri ve şiirin lügate benzeyerek zor anlaşılır olmasını birkaç beyitte eleştirir. Bu gazel baştan sona sanatkârane tarzda yazılmış bir edebî tenkit olma özelliği göstermektedir. Ayrıca şairin mana-şiir ilişkisine verdiği önemi göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Şâyânter olmaz inşâ destâr-ı i‘tibâre
 Bî-reng ü bûy teşbîh bî-nakş isti‘âre
 Ma‘nî-i tâze fikr it itme lugâtle memlû
 Kim eyler i‘tibârı berg-i ne-dâde bâre
 Bî-tâze isti‘âre olmaz lugâtde lezzet
 Âhû-yı gayb-ı ma‘nî düşmek gerek şikâre
 Îrâs-ı kuvvet eyler tab‘a kebâb-ı murgân
 İtme hayâli vakf-ı pîrâmen-i kinnâre
 Cins-i lugâtle memlû şehri Sıhah u Kâmûs
 Olmaz metâ‘-ı ma‘nî üftâde her diyâra
 Dinsün mi şi‘r ü inşâ öyle mu‘akkadâne
 Kim ol hall ü ‘akdi muhtâc-ı istişâre
 Endek ola me‘âli nâ-gûş-zed makâli
 Her satr ola mü‘eddâ Kâmûs’ı ihtizâra
 Yok farkı eylemekden endâhte yabâne
 Elfâz-ı müşkilâtın şerth eylemek kenâre
 Müşkil lugâtle olmaz hoş-reng şi‘r ü inşâ
 İtmez çerâg-ı magşûş çeşm-i şebi inâre
 Olmaz garîb elfâz ârâyiş-i ma‘ânî
 Ma‘nâ gerek nühüfte ta‘bîr-i âşikâre
 Nâbî safâsı yokdur elfâz-ı ‘ukde-dârun
 Engûr neş‘e virmez rind-i ‘usâre-hâre (Nâbî, G. 802)

Türkçenin inceliklerini akıcı ve sade üslubuyla yansıtan Bosnalı Sâbit’in, şiirinin sade oluşuyla övünmesi ve bu tarzı “nev-güfte-i sâde” olarak nitelemesi yeni bir şiir anlayışının başladığının göstergelerinden biridir.

Sâbit yok ise san‘at-ı şi‘riyye kayırmaz
 Bir sâde güzel oldu bu nev-güfte-i sâde (Sâbit, G. 287/5)

Divan edebiyatının ağır ve ağdalı şiirler yazıldığı bu dönemde sade gazel yazmanın şaşılacak bir husus olmadığı, aksine tasannu dolu anlaşılabilir şiirlerin daha garip olduğu düşüncesi Nâbî tarafından şairane biçimde ifade edilmiştir. Şair için sade gazel yazmak gayet tabii bir durum olarak kabul edilir.

Çün sâde-rûlar âyînedür tûtî-i dile
Nâbî gazel de sâde olursa ‘aceb midür (Nâbî, G. 172/7)

Hikemî şiirin önemli özelliklerinden biri yaşanan dönemdeki birtakım sosyal ve siyasi bozulmaların, kültürel yozlaşmanın ve birçok toplumsal dönüşümün bireyde oluşturduğu tahribatı dile getirmektir. Tefekküre dayalı bu şiir tarzı içinde şiirin ve şairin özne olduğu edebî mülahazalara da yer verilmiştir. Hemen her dönem hayata karşı çaresiz, ümitsiz ve beklentisiz olan âşık portresi; söz konusu hüner, kabiliyet, sanatkârlık ve şairlik olduğunda da yine beklentilerinin karşılanmadığı bir profil görünümündedir. Yüzyıllar boyunca sevgili karşısında ilgisizlikten yakınan şairler, bu kez yaşadıkları dönemde şiirden anlayan kişilerin azalmasına bağlı olarak sanat kabiliyetlerinin karşılıksız kaldığını ifade etmişlerdir. Bu durum şairlere hamilik eden devlet adamlarının, bozulmaya başlayan devlet idaresi ve ekonomik sebeplerle sanat adamlarına ayırdıkları bütçesinin azalmasıyla da ilişkili gözükmektedir. Bu dönem sonrası şiirlerde sanata ve şiire karşı azalan ilgi, şairlerin Osmanlı’nın eski dönemlerdeki kadar ilgiye mazhar olmamaları ve şiirden anlayan söz ustalarının gittikçe azalmaya başlaması şairler tarafından sıklıkla dile getirilmeye başlanmıştır. Bu tarz beyitlerdeki anlam örgüsüne; sevgili karşısında yazdıkları kıymet görmeyen bir âşık ve şiir sanatından anlayan nüktedanların azalmasından yakınan şair profili olmak üzere iki farklı pencereden bakmak gerekmektedir.

Râgıb olur zamânede kim bir pul eylemez
Sanma hünerle kim ki bahâsın arar bulur (Râgıb, G. 55/7)

Bosnalı Sâbit şiire karşı azalan ilgiliyi nüktedân tarzıyla dile getirmiştir. Gazelin ve şiirin muteber olmadığını eleştiren şair, bir başka beytinde ise şairlik yeteneğine sahip olmanın hiçbir faydasını göremediğini dile getirir. Eserinin sayfalarına göz yaşlarını akıtsa ne yazdıklarının karşılık bulduğu bir güzel ne de devrinde sanatını anlayacak biri bulunmaktadır.

Zamânede gazeli kimse almıyor Sâbit
Güzellere virilen tuhfe-i selâm gibi (Sâbit, G. 441/6)

Menâfî'in göremezsün bida'â-i hünerün
Sahîfe-i esere dökme nûrını basarun (Sâbit, G. 224/1)

Antakyalı Münîf şairlik kabiliyeti hususunda devlet adamları tarafından karşılık bulamadığını ve şiir meydanında göstereceği bir hünerle nam salma isteğinin kalmadığını belirtir.

Görelî hâtem-i devletde dahi zahm-hıraş
Dile ne kayd-ı nişân ne heves-i nâm gelür (Münîf, G. 16/3)

Nâbî, yaşadığı dönemde sanat ehli olan, sözü tartıp ölçebilen ve şiire vakıf olan insan sayısındaki azalmayı divanında sıklıkla dile getirmiştir. Şiiri “revaçta olmayan, aranmayan ve geçmez” anlamlarında “kâsid” sözcüğüyle karşılamıştır. Değer görmeyen şiir eski bir semer gibi derbeder şekilde sokak sokak gezip alıcısını aramaktadır. Şair bir başka beytinde ise kendisine uyarılarda bulunur. Sözünün mücevher kadar değerli olduğunu düşünen Nâbî, kabiliyetlerin satın alındığı çarşıda şiirini anlayacak ölçüde yetkin bir alıcı olmadığı için hüner cevherlerinin saklı olduğu mücevher kutusunu açmaması gerektiğini kendisine öğütleyerek şiire karşı ilgisizlikten yakını.

Hüner ol mertebe kâsid ki gezüp kûy-be-kûy
Der-be-der köhne semer gibi harîdarım arar (Nâbî, G. 158/4)

Cevâhir-i hünerün dürcin açma ey Nabi
Bu çarşuda haridâr-ı ma'rifet yokdur (Nâbî, G. 185/5)

Bilindiği gibi Osmanlı döneminde padişah ve devlet adamı şairlerinki başta olmak üzere büyük şairlerin divanları hat, tezhip ve minyatür gibi el sanatları ile süslenmekte ve bu divanları elde bulundurmamak ise sosyal açıdan statü olarak kabul edilmekteydi. Divanında beden-ruh, kılık kıyafet, süs, insan davranışları vb. konularda zahîrî konulara tamah edilmesinden yakını Nâbî, şiir hususunda önceliğin bâtin yani mana ve anlam incelikleri olduğunu zaman zaman hatırlatmıştır. Hikemî şiirin esas özelliklerinden birisi manadır. Şair, yaşadığı dönemde bir divanın dışındaki süslemelere (zâhir), içindeki şiirlerin anlam inceliklerinden (bâtin) daha fazla kıymet verildiğinden yakındır.

Aramaz kimse ma‘ânî vü nikâtın ketbün
Nakş-ı ser-levha vü dîbâce-i halkârın arar (Nâbî G. 158/2)

Divan şiirinde hikemî şiir anlayışıyla birlikte şiire ve şairliğe dair konuların daha önce bir kısmını sıraladığımız edebî terminolojiyle birlikte kullanımında artış olmuştur. Şiirin yeni muhteva olarak yeni bir görünüme bürünmesi, kelime kadrosunun dönüşümüne ve yenilenmesine imkân sağlamıştır. Klasik üslubun yeknesak yapısı şairlerin kendi sanatları ve sözlerine dair yazılan beyitlerin son derece sınırlı olmasına sebep olurken birçok köklü değişimin yaşandığı on yedinci yüzyıl ve sonrasında özellikle Nef‘î ve Nâbî ile birlikte beyitlerde şairlerin şiire dair hassasiyetlerini hissetmeye başlarız. Örneğin Nâbî “suhan” redifli gazelinde tamamıyla kendi sözünün niteliklerinden bahseder.

‘Âşıkum ehl-i gama şevk-fezâdur suhanum
Bâd-ı dâmençe-i kânûn-ı safâdur suhanum
Ser-be-ser âyîne-i râz-ı kaderdür gönlüm
Nev-be-nev terceme-i sırr-ı kazâdur suhanum
Rind-i dil-suhteye âb-ı revândur ammâ
Âteş-i hırmen-i erbâb-ı riyâdur suhanum
Gûş iden kimse olur vâsıl-ı bezm-i maksûd
‘Âşika bedreka-i râh-ı hüdâdur suhanum
Âdeme neşve virür gamdan ider âzâde
Bâde-i meykede-i hüsn-i edâdur suhanum
İşidince yinemez dâg-ı nihânı açılır
Gülsitân-ı dil-i ‘uşşâka sabâdur suhanum
Hâh ü nâ-hâh olur âvîze-i gûş-ı gerdûn
Hem-reh-i nâvek-i âh-ı fukarâdur suhanum
Gûş idenler olur elbetde kulakdan ‘âşık
Dilber-i tâze-res-i şîve-nümâdur suhanum
Hasedinden mi safâdan mı hele ey Nâbî
Bâ‘is-i rîziş-i eşk-i şu‘arâdur suhanum (Nâbî, G. 532)

Poetik terminolojinin artmaya başlamasıyla birlikte şairler ve şiirden anlayan söz ustası kişiler *ehl-i sühan*, *nazm-ı üstâd*, *erbâb-ı*

nazar ve benzeri terimlerle anılmaya başlanmıştır. Bir işin ustası, piri, sahibi manasında kullanılan “ehl” kelimesiyle birlikte kurulan terkipler on altıncı yüzyıl öncesi divanlarda “*ehl-i irfân, ehl-i dil, ehl-i kerem, ehl-i gam, ehl-i sefâ*” gibi din ve tasavvuf büyüklerini, padişah ve devlet kademesindeki isimleri, sevgili karşısındaki âşığı, keyif ehli kimseleri ve bu doğrultuda çeşitli divan şiiri karakterlerini kastederek kullanılırken bu dönem sonrası şiirde sıklıkla şiir ehli, nüktedan, sanata vakıf kimseler ve söz ustalarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum hikemî üslupla birlikte şair ve şiire dair düşüncelerin artmaya başladığını gösteren hususlardan biridir.

Bir şiirde anlam örgüsü her ne kadar beytin derinliklerinde gizli olsa da söz ustalarının bu manayı anlayabilmesi beklenir. Hikemî şiirde bulunması gereken inceliklerin başında gelen “mana” şiire lezzetini veren unsurdur. Şiirdeki özgün manalardan tat olabilecek kişiler sanatçı tabiatına sahip söz ustalarıdır. Şiirden alınan keyfin sıklıkla lezzetli yiyecekler tatmakla ilişkilendirilmesi Osmanlı Dönemi ediplerinin sanat zevkini ve estet tabiatını göstermektedir.

İder erbâb-ı nazar gördüğü sâ‘at teşhîs
Şâh-ı ma‘nâ ne kadar itse libâsın tagyîr (Nâbî, G. 73/6)

Nihâdî pâk olan erbâb-ı tab‘un ey Nâbî
Gelür mezâkına eş‘ar-ı âbdâr lezîz (Nâbî, G. 56/7)

Bulur ehl-i sühan ma‘nâda lezzet
Ne mümkündür şekerde ol halâvet (S. Vehbî, K. 6/14)

Beyitler dışında divan şiirinin tenkit anlayışını ortaya koyan birtakım eserlerden bahsetmek mümkündür. Bunların başında elbette biyografik ürünler gelmektedir. Şuara tezkirelerinde şairleri sanat kabiliyetlerine göre belli başlı şiirsel terminoloji ile eleştiriye tâbi tutan tezkire müellifleri, Türk edebiyatında şiir tenkidinin tarihsel gelişimine katkı sağlayan isimler olmuşlardır. Tezkireler dışında şairlerin divan dibacelerinde yazdıkları sanat ve edebiyat nazariyeleri de tenkit edebiyatı içinde değerlendirilebilecek özgün kısımlardır. Nâbî’nin *Hayriyye*’sinin bazı bölümlerinde ise şiirin muhtevasının nasıl olması gerektiğine dair telakkilere yukarıda değinmiştik.

Şiir tenkidi terminolojisinin tam olarak şiirin hangi yönünü ifade ettiği tartışmalı konulardan birisidir. Örneğin şiire dair yapılan güzelleme için kullanılan “muhayyel, bî-bedel, ra‘nâ, hoş-âyende, rengîn, masnû, âb-dâr, garâ, bülend, pâk, pür-nükte” gibi terim mi tabir mi olduğu tartışmalı olan tenkidî kavramlardan müteşekkil, şiirin hangi hususlarına dikkat çekildiği tam olarak anlaşılamayan bir terminoloji mevcuttur (Tökel, 2003: 12). Bu kavramların birçoğunun şiirin formel yapısından ziyade mana yönüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Zira şiirde kurulan zarif hayaller ve özgün üretimlerin birçoğu mana ile ilişkilidir. Hikemî şairlerin manaya, standart ölçülerin üzerinde kıymet vermelerinin şiirde mana hırsızlığına dair dikkatin artmasına sebep olduğu söylenebilir. Özellikle Nâbî bu hususta oldukça fazla beyit kaleme almıştır. Bu dönem şairleri Sebki Hindî ve hikemî şiir anlayışının tesiriyle Fars edebiyatından fazlasıyla etkilenmişler hatta kendi şiirlerinin Farsça şiir kaleme alan şairlere benzediğini ifade etmişlerdir. Sâib-i Tebrîzî ve Şevket-i Buhârî bu şairlerin başında gelmektedir. Nitekim Koca Ragıp Paşa bir mısraında kurguladığı hayallerde “Hased ki Râgıbâ hep fikr-i Sâ‘ibâne düşer” diyebilecek kadar Sâ‘ib’den etkilendiğini ifade etmiştir. Bu durum Râgıb ve diğer şairlerin edebî özgünlüklerine halel getirecek bir husus olmasa da iki kültür arasındaki edebî etkileşimin, bazı şairlerin hırsızlık sayılabilecek ölçüde Farsçadan Türkçeye hayal aktarımı yaparak şiir kaleme almalarına imkân sağlamıştır. Dönem şairleri de şiirde “hayale” verdikleri önemi gösterir ölçüde mana hırsızlığı yapan şairleri eleştirmişlerdir.

Câme-i gayri bozup ‘anteri yapmak gibidür
 Nazm-ı Türkîye çevirmek ‘Acemün güftârın
 Bir nice zarfdan almak gibidür dürlü ta‘âm
 Eylemek halt sözünde digerin eş‘ârün (Nâbî, G. 550/5-6)

Tezkire yazarları bazı şairlerin sanat kabiliyetlerinin düşük olmasından ötürü onların söz, mana, hayal ve mazmun kopyalamalarını doğrudan hırsızlık olarak nitelemişlerdir. Örneğin Latîfî, tezkiresinin giriş bölümünde şairleri yaratıcı ve taklitçi şairler olarak ikiye ayırırken ikinci sınıf şairleri oldukça kapsamlı bir tasnife tuttuğu görülür. Latîfî’ye göre yaratıcı şairler; hüner sahibi, kendinden

önce yaşayan üstat şairler gibi özgün ve nitelikli şiir söyleyen, hiç duyulmamış hayallere sahip şairlerdir ki bunlar oldukça nadir bulunur. Diğer kısımda değerlendirdiği şairler ise taklitçi, sadece vezin bilerek şiir söylemeye çalışıp bununla övünen kimselerdir. Şiirden anlayanların nazarında bu tarz şairler muteber değildir:

“Kısm-ı evvel şol şâ’ir-i mâhir-i mübdi’dür ki üstâd-ı muhteri’ gibi hâssa-i karîhasından garrâ gûşeler ve zibâ tasarruflar ider ki biri gûşe-i gûşe tokenmamış ve cerâyid-i selefe yazılmamış ve okunmamış. Bu makûle şâ’ir-i mâhir seyyid-i sahîhu’n-neseb gibi gayetde nâdir ü kemyâbdur. Kısm-ı sâni şol mukallid ü sâhib-i takliddür ki d(ahî mücerred vezn ü tab’a mâlik olmagla sebîl-i nazma sâlik olup ratb u yâbis bulduğı türrehâtı nazm u vezn kurup tarîk-i fahr u mübâhata gider ve anunla kendüyi şâ’ir-i hakîkî tasavvur idüp kümmel-i şu’arâdan ‘add ider. Bu makûle şâ’ir-i yâfte-gûy ve jâj-hâ-yı pürgûy mu’teber degüldür.” (Canım 2018: 65)

Müellif, ikinci kısımda değerlendirdiği şairleri özgün hayallerle şiir yazabilme yetisine göre beş kısımda tasnif etmiştir:

- 1- Başkalarının şiirlerini mahlas değiştirerek doğrudan kendine mal yeteneksiz şairler.
- 2- Yeni manalar bulmaya kadir olmayıp yalnızca vezinli şiir söyleme yeteneği bulunan ve başka şiirlerin manasını kopyalayanlar.
- 3- Bir başka şairin hayalini alıp kelimeleri değiştirerek söyleyenler.
- 4- Başka şairde gördüğü manayı alıp sahibinden daha güzel biçimde söylemeye çalışanlar. Bu kısım şairler diğerlerine göre daha hoş görülmüştür.
- 5- Kabiliyetli bir şairin kullandığı manayı alıp kendi şiiri içerisindeki mana ile birleştiren ve yeni bir mana yaratan şairler (Canım 2018: 66).

Çalıntı şiir hususunda tezkirelerde “hâyîde, sühan-çîn, sirkat”, tıraş, tazmîn, tevârüd, intikâl, tercüme” gibi kavramlar yer almaktadır. Kaynakların çoğunda şiir çalmak doğrudan hırsızlık manasına gelen “sirkat” kelimesiyle ifade edilmiş ve bu durum ayıplanmıştır. Latifi tezkiresinde olduğu gibi diğer tezkirelerde de mukallit ve müteşair görünüşlü şairlere dikkat çekilmiş ve arasındaki farklar vurgulanmıştır. Özgün tarzda şiir kaleme alan şairler için “îcâd, ibdâ, ihtirâ, sun” gibi kelimeler vurgulanmış, söz hırsız şairler ise “düzd-i sühan” terkihiyle tenkit edilmiştir. (Kaplan 2017: 94). Müelliflerin sübjektif yorumlarının yer aldığı tezkirelerde çalıntı şiirler ve müteşairlerle ilgili görüşler, şiirin kıymetine dair hususlar ve sanatta özgünlük gibi orijinal konuların klasik dönem divan şiirinde pek fazla ön planda olmadığı görülür. Sanat telakkisi ve poetikaya dair ifadeler daha çok tezkireler ve divan mukaddimelerinde yer almıştır. Fakat hikemî üslup etkisiyle birlikte şiirde düşünsel ifadeler artmış, şiir ve inşaya dair görüşler gazellerde daha fazla yer almaya başlamıştır. Devrin atmosferine uygun biçimde hemen her konuda kendi fikirlerini ifade etmeye başlayan şairler poetik meseleleri de şiire konu etmişlerdir. Çalıntı şiirler hakkında yazılan beyitlerin sayısındaki artış hikemî şiir anlayışında mana ve özgün hayallerin ne ölçüde önemsendiği gösteren ürünlerdir.

Düzd-i ma'nâ kara hırsuz gibidür ey Nâbî
El-hazer kâfile-i nazma sunan reh-zenden (Nâbî, G. 586/9)

Deryûzeğêrândan şu'arâ ekser olurdu
Düzdân-ı ma'ânîde eger kat'-ı yed olsa (Nâbî, G. 674/2)

2.6. Kalıp İfadeler

Hikemî tarz ile birlikte şiire giren düşünsel ifadeler divan şiirinde ferdiyet anlayışının ön plana çıkmasını sağlamıştır. Yenilik arayışları Nâbî'nin şiirinde hikemî üslup olarak karşımıza çıkarken bu poetik dönüşümün devamı Nedîm'de mahallileşmenin zirveye ulaşmasına olanak sağlamıştır. Bu açıdan Sebk-i Hindî tesiri ve yeni arayışların nihayetinde divan şairlerinin poetik şahsiyetleri şiirde daha fazla hissedilmeye başlanmıştır. Elbette hikemî şiir anlayışının şiirde

sağladığı ferdiyeti de hikemiyat olarak anmak doğru değildir. Şiirde ifade edilen ferdilik anlayışı hikmet barındırıyorsa hikemiyattan bahsedilebilir.

Üslup, şairle özdeşleşen şiir kimliğidir. Divan şiirinde -daha önce de bahsedildiği üzere- belli kaidelere has kurulan şiir özellikleri sebebiyle şairlerin üsluplarına dair bir yargıya ulaşmak kolay değildir. Bu sebeple klasik, mahallileşme, Sebk-i Hindî ve hikemî tarz gibi belli başlı üslup biçimlerinin hangi kelime ve kelime öbekleriyle kurulduğunu saptamak zordur. Hazırladığımız çalışmanın üçüncü bölümünde bulunan hemen her başlıkta hikemî tarz ile ilişkili ana temalara yer verilmeye çalışılarak bu üslup biçimine dair sık tekrar edilen hayaller ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu başlık altında ise hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairlerin, konu bütünlüğü olmaksızın kullandıkları ve bir şiiri hikemî olarak kabul etmemizin kapılarını aralayabilecek kalıp ifadeler, fiiller ve redifler incelenecektir. Bu ifadelerin geçtiği manzumeleri divan şiirinin tamamına uygulayarak ilgili şiirleri hikemî olarak kabul etmek elbette ilmî bir metot olmayacaktır. Fakat bu başlıklar altında toplanan belli yapıların hikemî şiir içinde sıklıkla yer aldığını kabul ederek ilgili ifadelerin hikemî üslubu çağrıştıran söz öbekleri olduğunu da kabul etmek gerekir.

Buradaki bir başka zorluk ise hikemî tarz ile yazdığı kabul edilen şairlerin divanlarındaki şiir yekûnunun ne kadarının hikemî olduğu problemidir. Örneğin bu oran Koca Râgıp Paşa ve Nâbî’de oldukça yüksekken Sâbit’in divanında ise görece daha düşüktür. Ya da Râgıp’ın şiirinde hikemî tarzın bir özelliği olarak nasihat vermenin etkisiyle tüm divan boyunca yığıtçe bir eda sezilirken hadiseler karşısında daha itidalli bir tavır sergileyen Nâbî’nin şiirinde ise bu hissiyat daha zayıftır. Bu durum elbette şairlerin gazel sayılarıyla da paralellik gösterir. Divanındaki 888 gazelle divan şiirinin bu türde en çok şiir yazan şairlerinden biri olan Nâbî’nin tüm şiirlerini hakîmâne tarzda yazması beklenemez. Tüm bu problemler, hikemî tarzda yazılmış şiirlerin hangi ayırt edici özelliklerle tespit edilebileceği sorununu ortaya çıkarır. Bu sebeple üçüncü bölümün tamamında konu bütünlüğü içinde vurguladığımız kelimelerle birlikte bu bölümde “hikmetli” veya hikemî üsluba dâhil edilebilecek şiirleri tespit etmek

adına sık kullanılan söz ve söz öbeklerini tasnif denemesine gitmeyi uygun görüyoruz.

Burada değerlendirilecek beyitler tema bakımından farklı başlıklar altında da yorumlanmaya açık beyitlerdir. Burada kalıplaşmış birtakım söz öbekleri veya fiillerin kullanımı söz konusu olmasından dolayı beytin anlam boyutu önemsenmemiştir. Örneğin hemen aşağıda üçüncü tekil şahıs ile kurgulanan beyitlerde bu kipin şiire kattığı anlam, hikemî şiir özelinde vurgu ve tonlama bakımından incelenirken beytin hangi tematik kurgu etrafında şekillendiği üzerine bir inceleme yapılmamıştır.

2.6.1. Çokluk Birinci Şahıs ve Yiğitçe Söyleyiş

Divan şiirinde eskiden bu yana tartışıl gelmiş iki temel unsur lafz ve manadır. On yedinci yüzyıla birlikte dönüşüme uğrayan şiirde bu iki unsurun da değişmeye başladığı görülmektedir. Nitekim sebki Hindî'nin odak noktası özgün manalar yaratma çabasıdır. Bu dönüşümün önemli noktalarından biri şairin ferdiyetine dair duyumun oldukça sınırlı olduğu on altıncı yüzyıl ve öncesi dönem divan şiirinin yenilik arayışlarıyla beraber “ben merkezli” bir şiir anlayışına evrilmeye başlamasıdır. Bilkan, bu durumu “şiirde ferdi duyusun ön plana çıkması” (2006: 267) olarak tarif eder. Ona göre yeni mana arayışları, şairin iç duyusu ve yarattığı yeni hayalleri ifade etme çabası, ben merkezli şiirin doğmasının sebepleri arasındadır. Şiirde ortaya çıkan orijinal imajlarla yeni ve görülmemiş hayaller yaratma arzusu divan şiirinin “lafz” boyutunun değişmesine de olanak sağlamıştır. Babacan ise Sebki Hindî'nin etkisiyle artmaya başlayan kötümserlik ve ümitsizlik ifadesinin şiirde birinci tekil şahıs kullanım sıklığını artırdığını ifade eder (2012: 136).

Eskinin aksine reel olaylara duyarlı hikemî tarza mensup şairler, toplumsal ve ahlaki konuları şiire taşıırken Türkçenin sunduğu imkânları sınırlamadan kullanmışlardır. Onlar, yeni mana arayışlarıyla birlikte eski kalıplaşmış imajları kullanmaya reddetmişler ve divan şiiri ifade tarzının değişmesine imkân sağlamışlardır. Nitekim beyitlerin sentaksında özne, şairler olmaya başlarken özellikle teklük

birinci ve çokluk birinci şahıs ekleriyle kurulan fiillerden oluşan rediflerin sayısında artış olmuştur.

Örneğin Nâbî'nin Çorlulu Ali Paşa'ya yazdığı meşhur “görmüşüz” redifli gazeli (G. 319) çokluk birinci şahıs ekiyle kurulan gazellere örnek teşkil eder. Bu beyitlerin redifleri -her ne kadar çokluk birinci şahıs ekiyle kurulsalar da- anlamsal olarak teklik birinci şahıs niteleyen bir kurgu hâkimdir. Gazelde sıklıkla kullanılan “biz” ifadesi de anlamsal olarak “ben merkezli” şiiri temsil etmektedir.

Bâğ-ı dehrin hem hazânın hem bahârın **görmüşüz**

Biz neşâtun da gamun da rûzigârun **görmüşüz**

Çok da mağrûr olma kim meyhâne-i ikbâlde

Biz hezârân mest-i mağrûrun humârın **görmüşüz**

...

Bir hadeng-i cân-güdâz-ı âhdur sermâyesi

Biz bu meydânun nice çâpük-süvârın **görmüşüz**

...

Kâse-i deryûzeye tebdîl olur câm-ı murâd

Biz bu bezmün Nâbiyâ çok bâde-hârın **görmüşüz**

(Nâbî, G. 319/1-2-5-7)

Bu yapı şairin sıklıkla kullandığı ve büyük ölçüde hikemî tarz ile örtüşen beyitlerinde görülmektedir.

Çok **görmüşüz** nigûnluğun endek zamânede

Zu'mınca câh u rûtbeler ihrâz idenlerün (Nâbî, G. 426/3)

Çok **görmüşüz** zevâlini gaddâr olanların

Hengâm-ı fırsatında dil-âzâr olanların (Nâbî, G. 427/1)

Nâbî, varlığın arkasındaki sebepleri ve eşyanın tabiatını sorgulayan, insanın ve var oluşun amacını irdeleyen, iç dünyasını pratik hayatla şiirde buluşturabilmiş ve tüm bunları yaparken ifade tarzını insanı düşünmeye sevk eden bir üslup anlayışla birleştirerek şiirlerini yazmıştır. Bunu şiirde hikmeti, dilde ise vurguyu ön plana çıkaran ve özellikle seçilmiş sözcüklerle yaptığı görülmektedir. Seçtiği redifler ve etkileyici ifade tarzı onun şiirinin temel

unsurlarından olduğu gibi hikemî şiirin de kurgusal özelliklerini yansıtır. “Biz” redifli gazeli baştan sona hikmet ihtiva eden ve hikemî üslup tarzını yansıtan şiirlerden biridir:

Sanma erbâb-ı mesâvîye müsâvîyüz **biz**
 Sûzen-i fikr ile leb-dûz-ı mesâvîyüz **biz**
 Merdüm-i ‘âlem-i süflîden idüp kat’-ı ümîd
 Çeşm-dûzende-i imdâd-ı semâvîyüz **biz**
 Mihneth-i devleti andukça tesellî **buluruz**
 ‘İllet-i reşke hakîmâne müdâvîyüz **biz**
 Ma‘nî-i fahr ü mübâhât nedür **anlamazuz**
 Ders-i nâ-hânde-i te‘lîf-i du‘âvîyüz **biz**
 Bâğ-ı kevnün ne usûlın ne fûrû‘ın **bilürüz**
 Gerçi kim tohm gibi cümleyi hâvîyüz **biz**
Gördük ancak mey-i gül-rengi leb-i hûbânda
 Dehen-i gayrdan ol lezzeti râvîyüz **biz**
Hâkümümüz mevlididür hazret-i İbrâhim’ün
 Nâbiyâ râst makâmında Rehâvîyüz **biz** (Nâbî, G. 271)

Gazellerde şairlerin teklik birinci şahıs yerine çokluk birinci şahıs kullanmalarının bilinçli bir seçim olduğunu söylemek zordur fakat bu tutumun şiire, hikemî tarzla denk düşecek biçimde yiğitçe bir söyleyiş kattığı söylenebilir. Bu yiğitçe söylem özellikle Koca Râgıp Paşa’nın şiirlerinde sıklıkla hissedilmektedir.²³ Şair, üslubunun sert ve çarpıcı oluşundan hareketle bir beytinde kendi mayasının, yaradılışının ve karakterinin aslında dostlara zarar vermek üzerine olmadığını açıklamak adına teklik birinci şahıs eklerini kullanarak beyte yiğitçe bir söylem katar:

Hilâf-ı **tînetümdür** tab’-ı ahbâba keder virmek
 Degüldür **meşrebüm** mânend-i sahbâ derd-i ser virmek
 (Râgıb, G. 105/1)

²³ Koca Râgıp Paşa’nın şiirlerindeki “mertçe” söylem üzerine bir makale hazırlanmıştır. İlgili araştırmada Râgıb’ın divanında “merd, şecâ‘at, şîr” vb. kelimelerin geçtiği beyitler yorumlanmıştır (Sevimli 2021).

Hikemî şiirlerde teklik birinci şahıs ekiyle çekimlenmiş fiillerden ziyade çoğunlukla çokluk birinci şahıs ekinin kullanılması ifade kudretini artıran unsurlardandır. Bu durum Latince karşılığı “bizcilik” olarak anlamlandırılabilen “nosizm” kavramıyla karşılanmıştır. Bugün Türkçede hem günlük hayatta hem de farklı türden birçok yazılı metinde “ben” yerine “biz” zamiri sıklıkla tercih edilir. Latince “konuşmacı veya yazar ve en az bir diğer kişi” anlamında kullanılan ve temelde “biz” manasına gelen “nos” sözcüğünden türemiş olan “nosizm”in terim anlamı “yazıda ve konuşmada ‘ben’ yerine ‘biz’ zamirinin kullanılması” olarak tanımlanabilir. Nosizmin Klasik Türk Şiiri üzerindeki yansımaları üzerine bir çalışma hazırlayan Deger (2021: 206), bu kavramı şiirde; “taazzüm, tekebbür, temeddüh, tevazu anlamı içermesi; karşılaştırmaya imkân tanınması ve anlamı muğlak olan nosizm” şeklinde tasnif etmiştir. Biz bu anlamlara ek olarak nosizmin Klasik Türk Şiiri’nde hikemî üslubu yansıtan kullanımlarından biri olduğunu ve bu kullanım tarzının hakîmâne söyleyiş imkânını artırarak şiirde yiğitçe bir söylem oluşmasına imkân tanıdığını düşünmekteyiz.

2.6.2. Âkıl/Merd İsen

Hikemî üslubun temel özelliklerinden biri okuyucuya uyarı niteliği taşıyan vurguların şiirin anlam dünyasına hâkim olması ve şiirde vurguyu artıran bu özelliğin bir hikmet barındırıyor olmasıdır. Şiirin hikmet barındırıyor oluşu didaktik tarzla yazılmış şiirleri yalnızca on yedinci yüzyıl sonrası dönemle tahdit etmeyi engelleyen bir husustur. Nitekim çalışmanın muhtelif yerlerinde değindiğimiz üzere hikmet kavramı klasik şiirin hemen her döneminde bir bilgi türü olarak yaşayan ve şiire etki eden bir bilinç düzeyini yansıtmaktadır. İslamiyet, tasavvuf ve Türk yaşayış ananelerinin tesiriyle gelişen divan şiirinde “âkil” veya “mert” kişinin bu kültürel etkiyle ruhsal ve zihnî yönden “ideal kişi” olması beklenir. Bu tip, divan şiirinde kimi zaman idealize edilmiş âşık profili kimi zaman bir sûfi kimi zaman ise sıradan hayatında dünyanın maddi ihtiraslarına düşkün bir tavır sergilememesi beklenen samimi bir Müslüman’dır. Şairlerin divan şiiri retorikleri dâhilinde oluşturduğu ideal insan profilinin şiirde “âkil olan, âkil isen, âkil odur ki, âkil itmez, merd olan, merd isen, mertlik”

gibi kalıplaşmış söz öbeklerini kullanarak dile getirmişlerdir. Okuyucuyu uyaran bu kalıp ifadelerin bulunduğu şiirler hikemî tarz ile kaleme alınmış veya hikmet içeren şiirleri belirleme bakımından yardımcı unsurlardır.

Divan şiirinin kuruluş dönemlerinden itibaren görülen bu kalıplaşmış söz öbekleri divan şairlerinin uyarıcı unsurlarla ve emir kipleriyle oluşturdukları beyitlerde insana dair idealler tarif edilmektedir. Bu şiirlerde tasavvuf tesiri ve tasavvufi tipler dikkat çekerken bununla ilişkili olarak ahlaki unsurlarla kurulan beyitlerde uyarıcı bir dil hâkimdir.

Âkil isen tut sözüm nâm ile nâmûsı ko
‘Ârif olan itmez ol kimseneden ihtiyât (Şeyhî, G. 91/4)

‘Ârif isen yırtagör ‘âr u hayâ perdesin
‘Âkil isen yire sal nengüni vü nâmumı (Şeyhî, G. 178/3)

Şairler dünyanın maddî zevklerinden kaçınma dürtüsünü, feleğin aldatıcı nimetlerinden kaçınıp bunlar karşısında düşkün olmamayı “mertlik-erlik” olarak görürler. Çoğunlukla erkeklik vasfı olarak görülen “mertlik” veya doğrudan erkeği tanımlayan “erlik” kelimeleri kullanılarak idealize edilmiş bu profil, divan şiirinin cinsiyet algısına paralel olarak kullanılır. Türk-İslam hikmet anlayışının önemli bir unsuru olarak maddiyattan kaçınma arzusu şiirlerde sıklıkla “mertlik” ifadesiyle öğütlenmiştir.

Merd iseñ dehr-i denî mekrine meftûn olma
Er odur kim vire bu pîre-zen-i dehre talâk (Bâkî, G. 232/4)

Çarha baş egme gönül hergiz dahi aç olmadan
Yigdür ölmek merd olan nâ-merde muhtâc olmadan
(Bâkî, G. 394/1)

‘Âkil oldur gelmeye dünyâ metâ‘ından gurûr
Müddet-i devr-i felek bir demdür âdem bir nefes
(Bâkî, G. 211/4)

‘İşve-i dehre gönül virmez o kim ‘âkildür
Almadı behre begüm kimse bu dünyâdan bil (Bâkî, G. 299/4)

Bu kalıbı sıklıkla dünya metaforu etrafında kullanan Bâkî, edep kurallarından biri olan ve divan şiirinde zaman zaman rastlanan “olur olmadık yerde gülmemek” uyarısını ‘âkil olmakla ifade eder. Bu bakımdan ‘âkilliğin tek bir düzlemde açıklanabilir bir kavramı ifade etmekten ziyade ahlak ve edep kurallarını da kapsadığı anlaşılmaktadır.

Hüner ehli zamânede gülmez
‘Âkil itmez ‘abes yire hande (Bâkî, G. 443/3)

‘Âkil odur kim cihânda yâd idüp ‘isyânını
Dûd-ı âhından dem-â-dem gözlerin nem-nâk ide
Künc-i ‘uzlet ihtiyâr idüp varup bir gûşede
Hâk bilüp kendüzin ölmezden evvel hâk ide (Bâkî, K1. 20)

Nâbî’nin beytinde mertlik; bugünkü cesur, yiğit, delikanlı anlamlarından ziyade merhametli, kalp kırmayan ve gönü alan kişi manasıyla kullanmıştır. Beyitte “mert kişi” ile hikemî şiirin işaret ettiği insan tipolojisinin unsurlarından biri tarif edilmektedir.

Merd isen mâlunı ta‘mîr-i kulûba sarf it
Şöhret ü şân ü şükûha telef olmakdan ise (Nâbî, G. 662/3)

Şair başka bir beytinde ise mertliği farklı bir nazarla yorumlar. Mert kişi bu kez dünya karşısında mağrur, kendine güvenen, kibirli kişi olarak tanımlanır. İnsan ömrünün oldukça kısa olduğu *dünyâ-yı fânîde* mertlik davasını gütmenin kibrine kapılmayarak yaşamalıdır. Er meydanında sırtı yeri gelmeyen bir pehlivan olmayacağı gibi dünya arsasında ölümle tanışmayacak birisi yoktur.

Bu meydân-ı fenâda olma sâhib-da‘vî-i merdî
Zemîne gelmemiş püşti bana bir pehlevânın bul
(Nâbî, G. 477/4)

2.6.3. Emir Kipleri

Bireylerin yaşamış oldukları topluma aidiyetini sağlayan ortak bilinç; toplumsal değerlerin bütününden oluşan çok yönlü bir birikimdir. Yüzyıllar boyunca toplumun maddi ve manevi unsurlarının birikerek oluşturduğu bu değerler, toplumsal deneyimler ve edebiyat vasıtasıyla gelecek nesillere aktarılır.

Büyük bir edebî birikim ve sanat estetiği anlayışıyla “aşk” kavramı üzerine inşa edilen divan şiirinin lirizm dışında en dikkat çeken özelliği; İslamiyet, tasavvuf ve Türk kültürünün ortak değerlerinin ortaya çıkarmış olduğu ahlak anlayışıdır. Divan şiirinde ahlak ve erdem üzerine kurgulanan ideal insanı yaratma güdüsü ilk dönemlerden itibaren var olan bir estetik hassasiyettir. Bu hassasiyetin temeli hikmettir. Klasik şiirin soyut ve hayalci sanat anlayışının etkisiyle şiirde nasihat olarak aktarılan ve ideali önceleyen hikmetlerin birer ütopya niteliği taşımadığını ve sosyokültürel gerçekliği olan bir birikimin yansıması olduğunu söylemek gerekir.

Divan şairlerinin, temelinde hikmeti barındıran ahlaki hassasiyetlerinin şiire yansıması, bir üslup biçimi olarak hikemî tarzın özünü oluşturur. Şiirde hikmet olarak kabul edilebilecek her türden yargıyı tasnif etmek, bu şiir tarzına dair ölçümleme imkânı sunacağı gibi bir kültürün dini, sosyal ve ahlaki değerler sistemine dair bir sonuç elde etmeyi sağlayacaktır. Ayrıca bu unsurları tematik başlıklar altında tasnif etmenin yanı sıra şiirin lafız yani formel yapısına dair özelliklerini içeren kısmı üzerine bir sınıflandırma yapmak, hikemî şiirleri tespit etme imkânını kolaylaştıracaktır. Divan şiirinde, mana ve mazmun üzerine odaklanıp dil boyutun irdelenmediği bir kavram araştırması şüphesiz eksik bir çalışma olacaktır. Bilhassa üslup araştırmalarının odaklandığı temel nokta lafız ve mana olmalıdır. Divan şiirinde hikmet ve hikemî tarz üzerine yapılacak tüm çalışmalarda araştırmacılar, “Hikmet içeren beyitlerde şairler dilin hangi imkânlarından faydalanmaktadırlar? Hangi fiiller seçilmektedir? Seçilen fiillerin yapıları önemli midir?” gibi sorulara mutlaka cevap aramalıdır. Bu soruların cevaplanmadığı bir hikmet araştırmasının eksik kalacağı düşüncesini taşımaktayız.

Divan şiiri ilk dönemlerinden itibaren kendine has bir nasihat üslubu geliştirmiştir. Bu üslup kendine takipçi bulan, ekol oluşturmuş, önemli temsilciler tarafından temsil edilmiş bir üslup olmaktan ziyade ahlaki değerlerin aktarıldığı ve bu aktarımda bazı dil hassasiyetlerinin ön plana çıktığı, ahlak ve erdeme dair kaygıların vurgulandığı bir şiir anlayışıdır. Edebiyat araştırmacıları didaktik öğeler içeren bu şiirleri hikmetli şiirler olarak anmışlardır. Bu tarz şiirlerin kendine has özellikle emir kipi almış fiillerden oluşan bir terminolojisinin olduğundan söz edilebilir. Özellikle Nâbî sonrasında hikemî üslup anlayışının kendine takipçi bulduğu, hikemî öğelerin şiirde artış gösterdiği ve tefekkürün ön planda olduğu hikmet içerikli şiirlerde bu unsurların arttığı görülür. Şairin düşünsel ifadelerle donattığı ve ifade gücünün yüksek olması beklenen bu şiirlerde sıklıkla “ko, bak, sakın, kaçın, kıl, gözet, geç, ol/olma gibi emir kipiyle çekimlenmiş fiiller kullanılmıştır.

2.6.3.1. Ko(y)/Ko(y)ma

Emir kipleri şiirin hikemî yönüne dair vurguyu artıran ifadelerdir. Türkçenin tarihi metinleri ve ağızlarında yaşayan ko(y)/ko(y)ma fiili, Divan şiirinde çoğunlukla “bırakmak, boş vermek, izin vermek, dinlememek, önemsememek, kaçınmak, sakınmak, dilemek” gibi anlamlarla kullanılmıştır. Benlik ve dünyanın her türden maddî ihtirasından kurtulma ve kaçınma isteği tasavvuf tesiriyle gelişen Türk edebiyatının hemen her devresinde ana temalardan biri olmuştur. Şairler dünyaya dair bağlayıcı unsurların hepsinden kaçınmayı sıklıkla “ko” fiiliyle ifade etmişlerdir. Bu yapı divan şiirinin on dördüncü yüzyıldan başlayan örneklerinden son dönem şiirine kadar metinlerde yaşamaya devam etmiştir.

Ko benlikden halâs itsün beni mey
 Ki cânuma benüm benlikdür âfât
 Keramât da‘vî iden dîn yolında
 Kosun varlığını ki oldur kerâmât (Ahmedî G. 71/2-7)

Şairlerin “ko” fiiliyle divan şiirinde çoğunlukla inanç metaforu etrafında çeşitli olumsuz vasıflarıyla andıkları vâiz, rakîb, zâhid gibi tiplere ya da onların öğütleri karşısında kendilerine dair önerilerde

bulunmuşlardır. Vaiz divan şiirini her daim dinî telkinlerde bulunan; dini cennet ve cehennemi anarak korku ile aktaran kaba sofu tipidir. Bâkî her ne kadar beytinde vâiz tipinin adını anmasa da onun nasihatlerinden kaçınmayı âkillik olarak düşünür. Epiküryen bir edayla kaleme alınan beyitte, dinî hükümleri yanlış anlayan tipler karşısında takınılacak tavır rindane bir üslupla aktarılır. Bu tarz beyitler iki üslup tarzının birlikte değerlendirilebileceği niteliktedir.

‘Âkil odur ki şimdi koyup pend-i nâsihi
‘Ayş u tena‘‘um eyleye kavlı-i hakîm ile (Bâkî, G. 403/3)

Münîf, heva peşinde olmamayı “heves evini boşalt” diyerek “ko” fiiliyle öğütler.

Ey nefsi-i hevâ çü reh-i seylâb-ı fenâda
Mânend-i habâb ol heves-hâneyi boş ko (Münîf, G. 61/2)

Nâbî'nin “ko” fiilini çoğunlukla makta beyitlerinde kendisine bir tavsiye vermek için kullandığı görülmektedir. Şair, yarının derdiyle bugünden dertlenmemeyi; isteklerinin gerçekleşmesinin zamanla olacağını ve bunun için ızdırıp çekmeye gerek olmadığını, “ko” fiiliyle ifade eder. Bir başka beytinde ise âşık-sevgili tiplerinin üzerine kurulu olan divan şiirinin temel kurgusunu ifade etmek adına “hilâf-ı ‘âde” “yani alışılmadık bir durum değildir” diyerek açıkladığı sevgiliye kavuşma arzusunun utanacak bir şey olmadığını “şermi ko” diyerek öğütler. “Ko” fiili Nâbî tarafından çoğunlukla bırakmak, vazgeçmek, sakınmak manasında kullanılmıştır.

Ko efkârı sakın pâyi-ı tevekkül pest olur Nâbî
Dimiş var mı sana imrûzdan âlâm-ı ferdâ çek (Nâbî, G. 404/9)

Nâbî ko ıztırâbı ki peymâne-i murâd
Nevbetledür bu meclis-i nâ-pâyârdâ (Nâbî, G. 700/7)

Niyâz-mend-i visâl ol ko şermi ey Nâbî
Ne var temennî-i vuslat hilâf-ı ‘âde degül (Nâbî, G. 495/7)

Sabit'e göre dünyanın sıkıntılarından dolayı üzüntü duymanın ve “âh” çekmenin anlamı yoktur. Âşıkların âh çekmesiyle ağızlarından

çıkan havanın üzerine divan şiirinde sıklıkla benzetmeler kurulmuştur. Sabit'in beytinde bu âh, dumanla özdeşleşir. Dumanın kahrından dolayı eziyet çekmesi gereken kişi âşık değil ateş ocağıdır.

Ko ser-efrâzlığa ragbeti kim dünyânun
Dûd kahrından ocakdur çekecek âlâmı (Sâbit, G. 350/6)

Mevlevî olan Keçecizade İzzet Molla, Divan'ındaki tüm gazellerinin makta beyitlerinde Mevlânâ'yı anmıştır. Sûfiyâne sezinin hissedildiği beyitlerde şair kendisine; tevekkülün tam zıddı bir ifade olan ve fiillerinde akıllı, mantıklı ve düşünerek hareket etmek manasına gelen “tedbîr”den kaçınmayı öğütler.

Kûçe-i tedbîri ko 'İzzet reh-i Monlâdayız
Câdde-i takrîre açıldı der-i kâşânemiz (İzzet, G. 214/7)

2.6.3.2. Bak/Gör/Seyret

İnsan, yaratıcı, evren ilişkisi insanlık tarihi boyunca ontolojik tartışmaların temelini oluşturan; felsefe, din ve edebiyatın düşünsel alanına etki eden en temel meselelerden biridir. İslamiyet ve tasavvufun etkisiyle gelişen varlık metaforu, Divan şiirinde hikmet kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Şiirde “bakmak, görmek, seyretmek” fiilleri varlık teması üzerine inşa edilen beyitlerde sıklıkla yer alır. Yaratıcının kusursuz biçimde hikmetiyle yarattığı dünya, onun varlığına en büyük delillerden biridir. İslam düşünürleri bu durumu “gaye ve nizam delili” olarak açıklamışlardır. İnsanın hem evren hem de kendi yaradılışını anlamlandırabilmesi için ibret gözü ile dünyaya bakması, görmesi, seyretmesi yeterlidir. Bu bakımından bakmak/görmek fiillerinin bilişsel açıdan kazandığı anlamlar dikkat çekmektedir.

Son dönem dil çalışmalarında fiiller ve bilinç arasındaki ilişkiye dair çalışmalar artış göstermiştir. Zihinsel bir süreç sonucu ortaya çıkan anlama, algılama ve duygularla ilişkili fiillere “mental fiil” denilmektedir. Dilin mental sürecinin birinci aşaması algılamadır. Algılamamanın görevi her türden duyuyu elde edilen bilgiyi beyindeki dil merkezine ulaştırmaktır. Bundan dolayı dil sürecinin ilk işlevi algılama ile başlar. Mental süreçlerin ikinci aşaması ise dil merkezine

gelen algıların anlama ve yorumlanmasıdır. Bu süreçte duyulardan gelen bilgiler işleme alınır ve anlamlama süreci başlamış olur. Bu evreden tepki ve kendini ifade süreci başlar. Bu durum mental sürecin son aşamasıdır. Mental sürecin ilk basamağı olan duyuların beyinde anlamlandırılmasını ifade eden fiillere ise *algılama fiilleri* denilmiştir. Duyu ile ilgili olan algılama fiilleri; dokunmak, işitmek, koklamak, tatmak ve görmekle ilişkili fiillerdir (Şahin 2012: 49-50). Zihin ve dil eylemleri arasındaki bağıntıyı ifade eden mental fiiller şiirde vurguyu artıran ve okuyucuyu bilişsel bir eyleme zorlayan ifadelerdir. Bu bakımdan divan şiirinde görmek, bakmak, seyretmek fiilleriyle okuyucuda mental bir reaksiyon hedeflenir. Bu bakımdan hikemî şiirin muhtevasında mental fiillerin kullanımı dikkat çekicidir.

Görmek fiili *Türkçe Sözlük*'te (2011) “algılamak, seçmek, anlamak, kavramak, sezme, yargıya varmak, değerlendirmek, yapmak, etmek, bir şeye erişmek” (969); bakmak fiili ise “aramak, anlamak, farkına varmak, bir şeyle uğraş hâlinde olmak” olarak açıklanmıştır (240). Divan şairinin okuyucuyu varlık ve maddeye dair uyarıcı bir eylem olarak kullandığı “görmek” ve “bakmak” fiillerinin metaforlaştığı ve “anlamak, idrak etmek, farkına varmak” gibi manalar kazandığı görülmektedir.

Fiziksel olarak görmek eyleminin hedefi bilgi ve zihinsel olarak *görmek* yani *idrâk* etmektir. Görme eylemi ikinci sekansta kontrol ve izleme işlemleriyle etkileşim içerisindedir. Buna göre *görme* işlemi fiziksel kavramadan zihinsel kavramaya götüren anlamsal bir hiyerarşi içerir (Gökçe 2014: 8). Dünya dillerinde görmek algı fiili hakkında yapılan tipoloji araştırmalarında bu fiilin genel olarak “bilmek” ve “idrak etmek” anlamlarına geldiği söylenmiştir. İnsanın doğuşundan itibaren dış dünyayı görerek deneyimlediği eylem bu bakımdan “tecrübe etmek” eylemiyle de oldukça yakın ilişki hâlinindedir. Bu bağlamda görme duyusu bize bir nesnenin hacmi, rengi, konumu gibi fiziksel özelliklerine dair bütüncül bir bilgi sunması bakımından diğer duyularımızla bağdaştırılamayacak ölçüde tecrübe imkânı sağlar (Gökçe 2015: 71). Bilişsel fiillerden biri olan *gör-* eyleminin çok katmanlı anlamlara sahip oluşu ondan türeyen sözcüklerin de çok anlamlı sonucunu doğurur.

“Gör- fiilinin çok anlamlı oluşu ondan türeyen farklı kategorideki sözcüklerin de çok anlamlı olması sonucunu beraberinde getirebilmektedir. Örneğin görüş ‘düşünce, fikir’ bu noktada çok anlamlılığa bir örnek teşkil eder ve çoğu durumda fiziksel olarak görme idrak açısından görmeyi, yorumlamayı, anlamayı ve düşünmeyi temsil ederek sözlükselleşmiş olarak gerek dil konuşurlarının zihinsel sözvarlıklarında gerek sözlüklerde kodlanmış hâldedir. Öte yandan rüya gör-, hayal gör- uçuşan yıldızlar gör-gibi birleşik yapılar içerisinde yer alan rüya, hayal, uçuşan yıldız gibi fiziksel olarak var olmayan, kişinin kendi zihninin bir ürünü/ yansıması olan ve kişiden başkasının göremeyeceği unsurlar da yine görme algısı ve gör- fiili ile ilişkilendirilmiştir. Bu tür durumlarda görme göz ile değil bilinç ile gerçekleşir ve gerçekleşme/ortaya çıkma şekli itibarıyla uyarandan, fiziksel bir olgudan bağımsızdır. Zira örneğin rüya gör-bağlamında rüya gören kişinin gözleri kapalı durumdadır ve görme, göz ile gerçekleşmez ve fiziksel bir görme söz konusu değildir.⁴ Ortaya çıkan görme, tamamen beyinsel bir aktivitedir ve bir tecrübe etme, yaşama durumunu yansıtır. Bunun yanı sıra ‘Ahmet’i mutlu gördüm.’ gibi bir yargıda gör- eyleminin içeriği de farklı açılardan değerlendirmeye elverişlidir ve bir yorumdan, çıkarımdan ya da ‘öyle olduğunu farz etme’den ibarettir. Bir kimsenin mutlu görünmesi, onun öyle olduğu anlamına gelmeyebilir. Bu da bu tür bağlamlarda gör- fiilinin yorumlama ve çıkarımla ilişkisini ortaya koymakta ve algı sonrası karmaşık bir çözümleme gerektirmektedir.” (Sarı 2019: 144).

Yunus Emre Dîvânı’nda anlamak, fahmetmek, düşünmek, çıkarımda bulunmak, öğüt almak anlamında anla-, anlan- ma’lûm ol, aklıla fehm ir-, ‘aklı diril-, ogin dir-, tefekkür kıl-, fikr eyle-, ibret al-fiillerinin yanısıra duyu fiilleri içinde değerlendirilebilecek gör-,

gözet-, göz aç-, dinle-, işit- (Ataman 2023: 199) gibi çok anlamlı fiiller kullanılmıştır:

Gâfil olma aç gözünü hâlüne **bak** öleni gör
Kürelük itme dünyede yazukların dileni **gör** (Yûnus Emre, 22/1)

Görgeç yolundan kamusun onu terk et bu dünyâ da‘vîsin
Kogıl bu ‘âlem sevisin aşıklıcak nendür senün
(Yûnus Emre, 118/2)

Tanrı kadîm kul kadîm ayrılmadım bir adım
Gör kul kim Tanrı kimdür anla iy sâhib-kabûl
(Yûnus Emre, 151/3)

Gör imdi gizli gidişat seyir içindeki sırrı
Kul bilmez bu tedbîri kime değdi bu nüzul (Yûnus Emre, 151/5)

Kanı Muhammed Mustafâ hüküm itdi Kâf’ dan Kâf’a
Dünye kime kıldı vefâ aldanuban dahil **gör** (Yûnus Emre, 22/5)

Divan şiirinde *gör*, *bak*, *seyret* gibi emir ifadeleri bir nesnenin görerek algılanmasından ziyade divan şiirinin ilk dönemlerinden itibaren, kutsal bir bilgi düzeyini idrak etmek, Allah’ın hikmetiyle var ettiği tecelli âlemindeki yaratılış sırlarını anlamak ve insanın var oluş gayesini bilmekle ilişkilendirilerek kullanılan ve okuyucuyu düşünmeye sevk eden mental fiillerdir. Kadı Burhaneddin, sonbahar mevsiminde doğanın büründüğü rengi altın ve hazine rengiyle ifade ederken beyitte “gör” eylemi Tanrı’nın sonsuz güzelliklerle yarattığı kâinatın farkına varma işlevini yansıtır. Bir başka beyitte ise uyarı vurgusunu ön plana çıkararak “gör” fiiliyle *âlem-i fânînin* zevklerine düşkünlüğün pişmanlık duygusu hissettirecek bir tecrübe olacağı fikri hâkimdir.

Gör ki ne virmiş İlâh fasl-ı hazâna
Gör ki ne pür eylemiş zer ile hizâne
(Kadı Burhâneddîn, G. 93/1)

Ayru düşeli şâhâ tapundan gözüme gel

Gör ki bu cihân lezzetinün sonı nedemdür

(Kadı Burhâneddîn, G. 31/5)

Genel olarak görmek etrafında çeşitlenen bu fiillerin Divan şiirinde bir bilgi düzeyini bilmek, anlamak, keşfetmek manasında olduğu açıktır. Divan şiirinde bilgi metaforları daha çok tasavvuf tesiriyle şekillenmiştir. Sufilere göre akıl ve düşünme yoluyla bilgiye ulaşma eylemi sağlıklı bir yol değildir. Hakikat ve gaybın bilgisi bâtın ilmidir. Bu bilgi düzeyine ise ancak tecrübe ve keşf yoluyla erişilir. Divan şairlerinin “gör, bak, seyret, nazar et” emir çekimleriyle varlık metaforu üzerine kurguladıkları beyitlerde çoğunlukla bu bilgi düzeyine gönderme yapıldığı söylenebilir. O hâlde bu fiillerle kastedilen idrak ve kavrama düzeyi hakikatin bilgisiyle ilişkilidir. Nitekim Ahmedî'nin yüksek bir tonla peş peşe “gözünü aç, nazat it, gör” diyerek vurguladığı eylem, sıradan bir bilinç düzeyiyle ilişkilendirilemez.

Oturma gel varalum bâga **gör ki** kudret eli

Ne lutf-ıla döşemiş anda reng reng bisât (Ahmedî, G.316/6)

Gül ü bülbül-durur reyhân u lâle

Nicesi bezemiş **gör** yiri Hâlik (Ahmedî, G. 337/7)

Gözünü aç nazar it gör ki rahmet âsârı

Nicesi gökden iner lahza lahza üşbu yire (Ahmedî, G. 552/4)

Bâkî, divan şiirinde varlığın yaratılış gayesine dair bilinmesi ve idrak edilmesi gereken hakikatlerin özünü kavraması beklenmeyen “zâhid”e seslenişle başladığı şiirinde tıpkı Ahmedî gibi “keşf”i hissettiren görme eylemlerini kullanmıştır. Zahide “ibret gözün aç” ifadesiyle seslenen şair, dünyanın varlık sebebinin ancak kalp gözüyle idrak edilebileceğinin vurgusunu yapmaktadır. Görmek fiillerinin kullanımı ile “bilmek” anlamının ağır bastığı bu tarz şiirler, varlık bilgisi olarak hikmetle; üslup bakımından ise hikemî şiir tarzıyla yorumlanabilecek manzumelerdir.

Zâhidâ ibret **gözin aç** sûret-i zîbâya **bak**
Bir **nazar** âyîne-i sun‘-ı cihân-ârâya **bak**

Dildür ol bahr-i hakikatden vücûdun mülkine
Şol derûnuñ ‘âleminde mevc uran deryâya **bak**

Baht-ı bî-bünyâd için renc-i talebden fârig ol
Bâri birkaç gün huzûr-ı kalb ile dünyâya **bak**

Câm-veş kimdür bu bezm içre ciger-hûn olmayan
Gonca-i gül-zârı seyr it lâle-i hamrâya **bak**

Hâl-i zâr-ı Bâkî-i bî-dilden istersen nişân
Kâmet-i çeng-i dü-tâyâ rûy-ı zerd-i nâya **bak** (Bâkî, G. 239)

Bu tarzda fiillerin sıradan bilgi düzeyine işaret etmediğinin önemli işaretlerinden biri Nâbî'nin “seyr it” redifli gazelidir. Şair henüz ilk mısradan zahir ve batın zıtlığıyla neyi, “seyr it”mek gerektiğini okuyucuya hissettirir. Varlık kompozisyonun baştan sona hissedildiği gazelde “zâhir-batın, vahdet-kesret, lafz-mana zıtlıklarıyla varlığın esasına, özüne ve hakikatin bilgisine dair uyarıcı söz öbekleri hâkimdir.

Zâhir ü bâtına bak hây ile hûyı **seyr it**
Vahdet ü kesreti gör rûy ile mûyı **seyr it**
Mülk içinde melekûtı göreyüm dirsene eger
Lafzda ma‘nîye bak nâfede bûyı **seyr it**
İmtiyâzun sebebin asldan istersen eger
Hâke bak dîde-i ‘ibretle sebûyı **seyr it**
Bilmek istersen eger halk-ı cedîdün sırrın
Gülşenün nâmiyesin gör leb-i cûyı **seyr it**
Noktadan dâ‘irenün gerdişin it istişhâd
Tohminun za‘fını gör cirm-i gedûyı **seyr it** (Nâbî, G. 28)

Nâbî'nin şiirinde varlığa dair hassasiyetler sıklıkla görülürken ontolojik temaların çoğu Kur'an ayetlerinden hareketle İslam düşünce

tarihinde yer alan konulardır. Rızık, insanın ve evrenin yaradılışıyla ilişki kavramlardan biridir. Hayatın yegâne varlık sebebi Allah, yarattığı tüm canlıların rızıkından sorumludur. Birçok ayette rızık kavramı ve İlahî iradenin kontrolünde olan rızık taksimiyle ilişkili hükümler yer almaktadır. Nitekim Kur'an'da (Hûd, 11/6; Ankebût, 29/60) hayatını sürdürebilecek irade ve imkâna sahip olmayan varlıkların dahi rızıkını verenin Tanrı olduğuna dair ifadeler yer alır (Gölcük 2008: 73). Hikemî şiirin en önemli temsilci Nâbî imge ve hayal dünyasını uyarıcı ifadelerle donatarak oluşturduğu bir şiir anlayışı geliştirmiştir. Bu şiir anlayışının ifade gücünü artıran “görmek” ile ilişkili fiiller, Tanrı-evren-insan ilişkisinin hâkim olduğu beyitlerde didaktik üslubu ön plana çıkaran yardımcı sözcüklerdir.

Anla merzûk idügin enfüs ile âfâkun
Hilkat-i rızıkda takdîmini **gör** Hallâkun (Nâbî, G. 441/1)

‘Aşka düşdün bana dirken gam u mihnet ne imiş
Sen de **gör** çâşni-i câm-ı muhabbet ne imiş (Nâbî, G. 350/1)

2.6.3.3. Geç-

Divan şiirinde “benlik” algısı dünya ve insan ilişkisinin temellendiği ontolojik bir anlayışla şiirle yer almaktadır. Hikmet şiirinin idealize ettiği insan profilinin ve divan şiirinde âşğın dünyaya karşı ilgisiz, beklentisi olmayan, karamsar, soyut ve benlik algısından kopmuş olması beklenir. Tasavvuf ve vahdet-i vücûd anlayışında kişinin hakikatı keşf yoluyla idrak etmesi gerekir. Seyr-i sülûk olarak adlandırılan bu yolculukta insan, beşerî hissiyatlardan ve maddeye dayalı tüm varlıktan uzaklaşması gerekir. Beşerî soyutlanma ancak akıl, his ve varlık algısından sıyrılarak mümkündür. Divan şiirinde bu anlayış gereği dünyaya karşı olumsuz bir bakış açısı hâkimdir. Dünya, insanı sevgiliden uzaklaştıracak her türlü maddi kötülüğe sahiptir. Vahdet-i vücûd teorisine göre varlık “birlik” esasına göre şekillenmiştir. Buna göre yaratıcı vücûd-ı mutlak, yaratılan her şey ise onun tecellilerinden ibarettir. Dünyanın divan şiirlerinde sıklıkla kötü vasıflarla anılması, şairlerin “geç” fiiliyle ondan uzaklaşılması gerektiğini ifade etmelerinin sebeplerindedir. Nitekim aldatıcı, hileci,

düzenbaz, kocakarı gibi olumsuz söylemlerle anılan dünyadan kaçınmak gerekir. Şairler geç fiiliyle hem onun aldatıcı zevklerine inanmamak gerektiğine hem de sufîyane bir hissiyatla *seyr-i sülûk*taki bir sufi gibi tüm maddi benliği soyutlamak gerektiğine vurgu yapmışlardır. Çoğu mutasavvıf olmayan şairler tarafından kaleme alınan bu tarz beyitler, divan şairlerinin tasavvuftun ontolojik derinliğinden imgesel anlamda faydalandığı şiirlerdir. Fuzûlî'nin “geç” redifli gazelinde kelimenin kazandığı “vazgeç, bırak, umursama” anlamları dünya ve divan şairi ilişkisine örnek oluşturur. Gazel, ilerideki başlıklarda değineceğimiz üzere “canı önemsememek, aç gözlü olmamak, mala mülke önem vermemek, fâni dünyaya kanmamak, dünyadaki şan ve şöhreti önemsememek” gibi hikemî şiir içinde müstakil başlıklar olarak değerlendirilebilecek içermesi bakımından dikkate değerdir. Bu bakımdan “geç” redifli gazelleri ve içinde emir kipiyle çekimlenmiş bu fiilin yer aldığı beyitleri, hikmet kavramı etrafında yorumlanabilir görmekteyiz.

Ey gönül yârı iste cândan **geç**
 Ser-i kûyın gözet cihândan **geç**
 Yâ tama‘ kes hayât zevkinden
 Yâ leb-i la‘l-i dil-sitândan **geç**
 Mülk-i tecrîddür ferâgat evi
 Terk-i mâl eyle hânümândan **geç**
 Lâmekân seyrinün azîmetüñ it
 Bu harâb olacak mekândan **geç**
 İ‘tibâr etme mülk-i dünyâyâ
 İ‘tibâr-i ulüvv-i şândan **geç**
 Ehl-i dünyânuñ olmaz âhireti
 Ger munı ister isen andan **geç**
 Meskenün bezmgâh-i vahdetdür
 Ey Fuzûlî bu hâkdândan **geç** (Fuzûlî, G. 49)

Geç- fiili olumsuz olarak görülen her durum karşısında vazgeçilmesi gereken his, nesne ve varlığı ifade etmek için kullanılmıştır. Hikemî şiirin önemli özelliklerinden biri okuyucuyu düşünmeye sevk ederek doğru olana yönlendirmektir. Vücûd-ı

mutlaktan kopuşu simgeleyen dünyada “geçmek” eylemi, şiire “tecrübe” anlamı katar. Bu tecrübe maddi varlığa dair her şey karşısında gösterilen tavrı simgeler niteliktedir. Fuzuli’nin gazeli gibi yine Bâkî’nin geçdüm redifli şiirinde de varlığa karşı gösterilen reaksiyon dikkat çekmektedir.

İrişdüm bahre cûy-âsâ basît-i hâkden **geçdüm**
 Bisât-ı kurbe irdüm çenber-i eflâkden **geçdüm**
 Şarâb-ı la‘l-fâm u zevrâk-ı zerrîni terk itdüm
 Ben ol keştî ile ol âb-ı âteş-nâkden **geçdüm**
 Gamun afyonını tiryâk diyü baña ‘arz itme
 Yüri sag ol benüm ‘ömrüm ben ol tiryâkden **geçdüm**
 Beni âlûde-dâmen sanma vâ‘iz mest gördünse
 Senüñ bezmüñ gibi ben nice cây-ı pâkden **geçdüm**
 Mugaylân-ı belâ tutmuş tarîk-i Ka‘be-i vaslun
 Efendi ben o râh-ı pür-has u hâşâkden **geçdüm**
 Metâ‘-ı dehr bir puldur akar şu ‘ömr-i müsta‘cel
 Anuñçün Bâkıyâ esbâbdan emlâkden **geçdüm** (Bâkî, G. 316)

Bu başlık altında incelediğimiz ve divan şiirinde bu ifadelerin benzeri nitelikte emir kipiyle çekimlenmiş -ol/olma, kıl, sakın, kaç, -gıl-gil vb. ek ve fiiller hikemî şiirin bir özelliği olan okuyucuyu uyarma işlevini yerine getiren sözcüklerdir. Bu anlamda hikemî şiirleri tespit ederken dilin emir işlevi; hikemî üslubun uyarıcı, kişiyi doğru yöne sevk etme ve düşündürme faaliyetini yerine getiren bir özelliktir. Bu bağlamda hikemî üslup çalışmalarının mana boyutu dışında dilin işlevi bakımından incelenmesi gerekmektedir.

2.7. Toplumsal ve Siyasi Eleştiri

Osmanlı Devleti’nin askeri başarılarla geçirdiği, halkın huzur içinde yaşadığı ve iktisadi yapının henüz bozulmaya başlamadığı on altıncı asırdan sonra başlayan askerî, sosyal ve idari çöküş, devleti bir çözümlüş dönemi içerisine sürüklemiştir. Tüm bu olumsuz atmosfer içinde yapılan ıslahatlarda başarılı olunamaması devleti uzun süren bir yıkım sürecine hazırlamıştır. Toplumun ve yönetimin her kademesinde başlayan çöküş karşısında nizâm-ı âlemin sağlanması ve

gerekli tedbirlerin alınması amacıyla; merkezi idarenin ve askeri teşkilatın bozulması, ulema sınıfının yozlaşması, mali istikrarsızlığın ve başta ulema sınıfı olmak üzere memuriyette rüşvetin artması gibi konuları ihtiva eden ve padişaha idari önerilerin yer aldığı layihalar yazılmaya başlanmıştır.

Bu layihalara göre bozulmanın ana sebebi kadim devlet geleneklerinden vazgeçilmesidir. Buna bağlı olarak tespit ve önerilerin bulunduğu bu metinlerde devletin eski ihtişamlı günleri ve başarılı padişahların uyguladığı idari usuller örnek olarak gösterilmiştir. Eski devlet geleneklerinin bozulması hakkında yazılan ilk metinlerden biri, erken dönem Osmanlısının beylikten devlete uzanan geçiş aşamasında birtakım imtiyazlı kişilerin ve ailelerin devlet karşısında kazandığı gücün merkezi yönetime olumsuz yönde etkilerinden bahseden Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'ıdır. On altıncı yüzyılda yaşayan aydın ve tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî'nin siyasetname tarzında kaleme aldığı *Nüşatü's-selâtin* de dönemin sosyal ve siyasi konjonktürü hakkında bilgiler içerir. On yedinci yüzyılda ise Koçi Bey, Kâtip Çelebi, İbn-i Kemâl, Selânikli Mustafa Efendi ve Lütfi Paşa'nın yazdığı eserler devletin çözülüş sürecine girdiğini gösteren tarihi metinlerdir (Başkan 2022: 372). II. Osman'a sunulan ıslahat layihası *Kitâb-ı Müstetâb* ise pratik özelliğiyle dikkat çeken, teorik kısımları dışarıda bırakılacak olursa *Nüşatü's-selâtin*'in başlattığı geleneği devam ettiren örneklerdendir. Tarihçilere göre Koçi Bey, müellifi belli olmayan bu eserdeki ifade tarzı ve düşüncelerden faydalanmıştır. Müellife göre hazineye yük olan ve mali yönetimi bozan sebeplerden biri kapıkulu askerlerinin sayısıdır. Bu durum, maaş, iâşe masrafları ve israfın artmasına yol açmıştır. Tımar sistemindeki sorunlar da hazineye zarar veren bir diğer etkidir. Dirliklerin hak edenlere verilmemesi ve rüşvetin yaygınlaşması, devletin vergi gelirlerinde azalmaya ve tımar sisteminin iyi yönetilememesine neden olmuştur. Özellikle rüşvetin devlet idaresinde sıradan hâle gelmesi liyakatsiz kişilerin kritik görevlerde bulunmasına sebep olurken bu durum idari sorunları beraberinde getirmiştir. Tüm bunlar yönetimde adaletsizliğe ve istikrarsızlığa yol açarak devletin temel kurumlarını zayıflatan etkenler olmuştur (Öz 2019). Koçi Bey de bu dönemde gerçekleşen

idari dengesizliklerin başlangıcını on altıncı yüzyıldan itibaren vasıfsız devlet adamlarının göreve gelmesi ve rüşvetin çoğalmasına bağlamaktadır. Devlet idaresindeki merkezden taşraya kadar tüm teşkilatlarda görülen bozulmalar, toplumda hak ve adalet duygularının zayıflamasına yol açarak sosyal anlamda bir yozlaşmanın da başlamasına sebep olmuştur. On yedinci yüzyıldaki bu bozulmalarla birlikte Nâbî ve muakkibi şairlerin kalemiyle etkisini artıran hikemî şiir anlayışı; layihalara konu olan idari, askeri ve sosyal her türden fesadın manzum olarak ifade edildiği bir edebi tarz başlatmıştır.

Nâbî, Osmanlı toplum yapısını ve merkezi idarenin aksayan yönlerini oğluna yazdığı nasihatname türündeki *Hayriyye* isimli eserinde manzum olarak kaleme alır. Karlofça Anlaşması'ndan iki yıl sonra yazılan eserde ahlaksızlığın hâkim olduğu toplumun aksayan tüm yönleri uyarıcı ve sert bir üslupla aktarılır. Dönemin layihalarından anlaşıldığı üzere toplumda hak ve adalet duygusunun yok olmasının ana sebeplerinden biri liyakatsiz yöneticiler ve rüşvetle iş gören devlet memurlarıdır. Rüşvetin ve liyakatsizliklerin bu denli artması, devlette adaletin tesisini zorlaştırmış ve toplumsal çöküşü hızlandıran etkenlerden olmuştur. Koçi Bey'e göre rüşvet ortadan kalkmadan adaleti sağlamak mümkün olmayacaktır ve bu öncelikle vezîr-i azamın bağımsız, adaletli, vasıflı bir idareci olmasıyla sağlanacaktır:

Saâdetlü ve şevketlü yüce makamlı, pâdişâh hazretlerinin nûr artıran ve etrâfa ışıq saçan kalblerine gizli olmaya ki: Bu kadar karışıklık, fitne ve fesâda, reayânın ve memleketlerin harâb olmasına, hazînelerin ve malların azalmasına sebep, rüşvet şeytanı olmuştur. Dünyâ yüzünden rüşvet lâşesi kaldırılmazsa adâlet mümkün olmaz. Âlemin işlerinin düzeltilmesi nasib olmaz. Rüşvet almanın tamamen kaldırılması pâdişâhımızca ârzü edilirse evvelâ başlangıcı budur ki vezîr-i âzam müstakil olmalıdır. Enderûn ve birûn halkından saltanat işine kimse karışmamalıdır. Vezîr-i âzamların hizmetlerinde olan kullarında dirlikli ve defterli kimse olmamalıdır. Osmanlı ülkesinde olan eyâlet ve sancakları, yolları ve erleri ile gelmiş, yarar

ve namlı, tedbirli ve vakar sahibi olan beylerbeyilere ve sancak beylerine ölünceye kadar ihsân oluna... (Koçi Bey, 63)

Koçi Bey'in kadim devlet anlayışından vazgeçilmesiyle birlikte bozulan düzenin tesis edilmesi amacıyla önem verdiği ıslahatlardan biri rüşvetin engellenmesidir. Nitekim rüşvetin hâkim olduğu idarede tepeden en alta kadar artan liyakatsizlikler, toplumun adalet anlayışını yok eden temel sebeplerden biridir. Nâbî, devlet idaresinde rüşvetin artmasıyla birlikte ortaya çıkan ahlaksızlıkları başta *Hayriyye*'si olmak üzere *Dîvân*'ındaki birçok beyitte dile getirir. Nâbî'nin fikir adamlığı, sosyal ve siyasi eleştiriye açık söylemi, muakkibi birçok şaire örnek olmuştur. Bu çağda niteliksiz, yetkin olmayan devlet adamları çeşitli makamlara getirilmeye başlanmıştır. Bilgisi oldukça sınırlı, dinsiz ve mezhepsiz, parayla iş gören kadılar rüşveti sıradan hâle getirmişlerdir. Mahkemeler artık kâr amacı güden bir ticarethane hâline gelmiş; ihtiraslı devlet memurlarının ne padişah ne de Allah korkuları kalmamıştır.

‘İlmi yok ekseri bî-mezheb ü dîn
Çeşmi mahsûlde vü rişvetde hemîn
Elde endâze vü keyl ü mîzân
Eylemiş mahkeme-i şer‘i dükân
Kâdı dellâl u miyâncı muhzır
Kethüdâ kabzına mâlüñ hâzır
Pâdişâh korkusu Hak korkusu yok
Rüşvete hırsı kadar deyni de çok (Nâbî, Hay. 1250-1253)

Nâbî kadıların ve hâkimlerin rüşvet yemelerini kimi zaman oldukça sert ve argo tabirlerle eleştirmiştir. Kadıların tütün keselerinin içine koydukları paraları sigaradan daha mekruh olarak tanımlamıştır. Şairin mısralarında devletin adalet makamında geçer akçenin artık bilgi ve hüner olmadığı sert ifadelerle belirtilir.

Kîse kîse alınan mâl-i yetîm
Tütün içmekçe degül cürm-i ‘azîm
Cem‘ ider kîse-i mâl-ı enbûh
Tütünüñ kîsesi andan mekrûh

Dahl ider geh kîseye geh tütüne

Bakar oğlanlaruñ ammâ g..üne (Nâbî, Hay. 1270-72)

Hayriyye'de toplum yapısını düzenleyen ve merkezi idarenin yaptırım kudretini belirleyen adalet yapısının on yedinci yüzyılın ikinci yarısında tamamıyla bozulduğuna dikkat çekilmiştir. Devletin bu dönemde ekonomik, toplumsal ve siyasi hemen her sahada içinde bulunduğu bunalımın -çeşitli nedenleri olmakla beraber- en mühim sebeplerden biri devletin adalet ve toplumun ahlak düzeyini belirleyen şeriat kanunlarının anlamını yitirmiş olmasıdır (Mengi 2010: 222). Şeriat kanunların bozulmasıyla birlikte artan rüşvet ve yolsuzluklar adalet makamının görevini yerine getirememesine sebep olmuş; kadılar rüşvet almadan davacı kişilerle görüşmez hâle gelmiş ve davalarda alınan rüşvete göre hüküm vermeye başlamışlardır.

Olmasa 'adl re'âya turmaz

'Adlsüz çetr-ı ikâmet kurmaz

'Addür asl-ı nizâm-ı 'âlem

'Adlsüz saltanat olmaz muhkem (Nâbî, Hay. 1230-31)

Hükmden evvel ider hükmi mezâd

Ol alur kangısı eylerse ziyâd

O tehî-dest ki rişvet virmez

Kâdı da'vâciya nevbet virmez (Nâbî, Hay. 1247-48)

Osmanlı'nın kuruluş döneminden itibaren fethedilen topraklara, hukukun uygulanması adına kadı ve idareyi temsil için ise bir subaşı atamak gelenekselleşmiş bir uygulamadır. Bu sistem adli ve mülki görevli olarak Osmanlı kadısına özgün bir meslek tanımı sağlamıştır. Görev ve yetkileri daha önceki İslam devletlerindeki kadılara göre genişletilmiş olan kadı aynı zamanda eğitimi, mesleğe başlaması ve terfi gibi konularda da gelişmiş bir hiyerarşik sisteme ve kurallar bütününe tabiydi (Ortaylı 2001: 69). Örfi ve şeriat hükümlerinin işletildiği adalet düzeni içinde kadılık Osmanlı'nın son dönemlerine doğru sıklıkla rüşvetle anılan bir memuriyet hâline gelmiştir. Osmanlı'da rüşvet konusu klasik şiirin ilk dönemlerinden itibaren şiire yansımıştır. Fuzulî'nin "selâm virdüm rüşvet degüldür deyü almadılar" diyerek sitem ettiği meşhur *Şikâyetnâmesi* rüşvetin geçer

akçe olmasının edebiyata yansıdı meşhur örneklerden biridir. Hikemî tarzın sosyal ve siyasi tenkide açık olması on yedinci yüzyıldan sonra rüşvetin özellikle kadılık makamı özelinde şiirde sıklıkla kullanılmıştır.

Bir âyînedür kim görünür ‘ayb-ı şikâfi
Ol maslahat-ı şer‘ ki rüşvet var içinde (Nâbî, G. 696/5)

Nâbî'nin gözünde toplum artık ahlaki değerlerini kaybetmiş, hile ve sahtekârlık artmış, kimse kimseye çıkar olmadan yardım etmez olmuştur. İnsanlar, minnet duygusu olmadan birbirine bir lokma dahi vermez; rüşvet verilmeden ise bir meslek sahibi olmak imkânsız hâle gelmiştir. Nâbî istediği görevleri elde edememesinin sebebini rüşvet yedirecek bir kethüda tanıdığı olmamasına bağlamaktadır. Zira devlet nezdinde hüner ve kabiliyetin önemi kalmamıştır.

Virmezdi kimse kimseye nân minnet olmasa
Bir maslahat görülmez idi rüşvet olmasa (Nâbî, G. 757/1)

Gelmez husûle maslahat-ı vasl Nâbiyâ
Telîf-i rüşvet eyleyecek kethüdâsı yok (Nâbî, G. 382/9)

Dönemin bir başka şairi Bosnalı Sâbit, şeriat hükümlerinin rüşvet yüzünden uygulanmadığına ve ortadan kalkan adalet anlayışına divanında yer verir. Şair kadıların artık rüşvetle karar almalarını yılan zehri bulaşmış şeker şerbetine benzetir.

Zehr-i ef‘î ile âlûde şeker şerbetidür
Şer‘in âmîhte-i rüşvet olan ahkâmı (Sâbit, G. 350/7)

On yedinci yüzyılda başlayan çözülüş hareketleri ve devletin birçok makamının rüşvetle idare edilir hâle gelmesini özgün üslubuyla şiire taşıyan Nâbî'den sonra, onun muakkibi şairlerin kendi dönemlerindeki toplumsal ve idari bozulmaları şiire taşıdıklarını görürüz. Bu tarz şiirler çoğunlukla hikemî tarzı benimseyen şairler tarafından kaleme alınmıştır. Osmanlı'nın duraklama devrinden çöküş dönemine kadar olan süreçte ekonomik, toplumsal ve siyasi bozulmalar, klasik şiirin seyrinin değişmesine ve hikemî şiir tarzının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan dış etkenlerdir. Nitekim devlet

idaresinin aksayan yönleri hikemî şiir tarzının ana izleklerinden birisi olmuştur. Şair divanlarındaki eleştiri dozajı *Hayriyye*'deki düzeyde olmasa dahi rüşvet konusu, hikemî şiirin önemli konu başlıklarından biri hâline gelmiştir.

İz'âc-ı hulk olsa da zî-kıymet 'âkıbet
Pâmâl olur misâl-i rikâb irtikâb iden (Râgıb, G. 134/5)

Agız açıp edemez dizgin aşırı ta'rîz
Semend-i nutka licâm olmaz irtikâb gibi (İzzet, G. 513/4)

Mansıb-ı dehri taleb 'ayb mıdır rüşvet ile
Verilir câh-ı bekâ dahi 'ubûdiyyet ile (İzzet, G. 468/1)

Nâbî yaşadığı devrin siyasi/ekonomik atmosferi ve insanların ahlaktan, erdemden, adaletten, bilgiden, ilim ve irfandan, vefadan, saygıdan, Hak'tan ve insani hemen her değerden uzak oluşları sebebiyle beklentisiz bir ruh hâli içindedir. Yaşadığı devre ve çağdaşı insanlara karşı rahatsızlığını *Hayriyye*'sinde ve *Dîvân*'ında açık şekilde dile getiren şairin “unutulmuş” redifli gazeli, ümitsizliğini en yoğun biçimde hissettirdiği şiirlerden biridir. Şairin şikayetçi tavrı pasif bir reaksiyon olarak yorumlanmamalıdır. Nâbî yalnızca devirden, zamandan, felekten ve insanlardan şikayetçi olan bir edip değil aynı zamanda bunların nasıl düzelmesi gerektiğini tenkit yoluyla ortaya koyan bir fikir adamıdır.

Bir devrde geldük ki 'azîzân unudulmuş
Tutmuş yirini hurd u büzürgân unudulmuş

Gitmiş nemeki mâ'ide-i hân-ı vefânun
'Âlemde hukûk-ı nemek ü nân unudulmuş

Nâ-pâk yatur dest-i kerem dâmen-i 'ismet
Has-pûş kalup çeşme-i hayvân unudulmuş

Kalmış ser-i meydân-ı muhabbet tek ü tenhâ
Zen-tab'lar almış yiri merdân unudulmuş

Nâdânlık olup mu‘teber ebnâ-yı zamânda
Hattı bozulup nüsha-i ‘irfân unutulmuş

Hikmet taleb-i mâlda Kârûn gibi şimdi
Hâhişgerî-i lokmada Lokmân unutulmuş

Olmış o kadar halk-ı cihân mekrde üstâd
Kim sâbika-i şöhret-i şeytân unutulmuş

Halk açmadadır birbirine pençe-i târâc
Ahkâm-ı Hudâ ma‘nî-i Kur‘ân unutulmuş

Nâbî kimi görsen yürüdür hükmini nefsün
Hakkun bize gönderdiği fermân unutulmuş (Nâbî, G. 345)

Zamane halkının dinin hükümlerini yanlış anlayarak kaba sofu, takva sahibi, zahitçe tavır takınmasından rahatsız olan Nâbî onları ilim ve irfandan uzaklaştıkları için eleştirir.

Ne hadd-i fazl-ı bilürler ne kadr-i ‘irfânı
Zamâne halkının ikbâlî pârsâlıgadur (Nâbî, G. 196/3)

Bu dönemde toplumsal ve idari bozuklukların sebep olduğu bir başka ihtiras ise makam ve mevki isteğidir. Merkezi idarenin iyi yönetilememesi, yolsuzlukların artması, hiyerarşik düzenin bozulması gibi sebeplerle kadı, müderris, beylerbeyi, sancaktar, nişancı, defterdar gibi memuriyetlere ve devletin daha üst makamlarına liyakatsiz atamalar gerçekleşmeye başlamıştır. Birçok makama ehliyetsiz kişilerin getirilmesiyle bozulan devlet düzeni halkta umutsuzluğa yol açmıştır. Koçi Bey makamlara haksız şekilde birilerinin getirilmesini şiddetli şekilde eleştirmiştir. Ona göre makama gelecek kişi birinin aracılığıyla değil ilmi ve bilgisi ile gelmelidir. Özellikle kadılık için en önemli vasıf yaş, sene, soy, sop değil bilgidir. Daha tecrübeli olan kişilerin memuriyeti hakkıyla yapacağı şüphelidir. Bunun yerine bilgin ve âdil olanlar makama gelmelidir. Bir cahil yalnızca tecrübeli, yaşlı ve eski olduğu için mansıp almamalıdır.

İlmiyeye âit yüksek makamların şunun bunun aracılığı ile verilmesi doğru değildir. En bilgilisi hangisi ise ona verilmek gerektir. Kadılık yolunda vâsıta, bilgidir. Yaş ve sene, soy ve sop değildir. Şimdi adâletle iş gördükleri vakit, makamı eskilere verirler. Halbuki eskilik, Allah yanında kadılığa sebep değildir. Şeriat seccâdesi bilgin ve âdil olanlara gerektir. Medreseler dahi ilmi incelikler çıkarmağa kâdir olanlara gerektir. Bir câhilin, sırf eskidir diye bir bilginin önüne geçirilmesi haksızlıktır. Bilgi ve diyâneti olunca, genç olsa da zarar vermez.

İmamlıkta da bilgili kimse daha yaşlılm önüne geçer. Bilhassa kadılık mansıbında yaş, sene ve zamanın seçme sebebi olması, kendilerinin bilgide eşit oldukları zamandır. Yaşlı ile genç, bilgi ve mâri- fette eşit olunca yaşlının öne geçmesi daha doğrudur. Amma bilgi ve mârifetten hissesiz olunca 1000 yaşında da olsa halka faydası olmaz. Ve hakkı, yanlıştan ayıramaz. Amma herkesin başlangıcı mülâzımlıktır. Eğer yüksek dereceli bilginler, mülâzımlığı satmazlar, her birisi mülâzımlığı istihkak sâhiplerine verirlerse, ilim yolu kısa zamanda yoluna girer ve ehliyetli olan, ehliyetsize üstün gelir.

Mülâzımlıklar çok verilir oldu. Birine arpalık ve yâhud vazife olsa teşriften nice mülâzım yazarlar. Her işte mülâzımlık kanundan fazla verilir oldu. Bu asırda diyaneti ve emâneti olmayan birçok kazasker çeşit çeşit mülâzımlıklar yazıp, Ruz- namçe-i Hümâyûnu doldurdular. Nicelerine maaş zammı verip bir iki yılda yeni bir mülâzımı (yüz elliye) çıkardılar. Bu yüzden kadıların halleri bozulup, aralarında ihtiyaçtan fazlalık da olduğundan, bir kadı iki yıl beklediği hâlde bir yere tâyin edilemez oldu. Fakirlik canlarına yetti. Her biri dilenci derecesine geldi. Bir vazife çıkırsa onbeş yirmi adam istekli olur. Birine verilince diğerlerinin eli boşa kalır. Bunlara bir çâre bulunmazsa halleri perişan

olur. Bunun çâresi, mülâzımlığı sıkı tutmakla olur. Eğer kanundan fazla mülâzımlık verilmez ve hak sâhibi olanlardan başkası alınmaz, bilgin ile câhil bir tutulmazsa, Allah'ın fazlı ile tez düzene girer (Koçi Bey, 30)

Koçi Bey'in üzerinde önemle durduğu haksız şekilde makama gelme ve insanların mansıp peşinde koşma arzuları özellikle hikemî şiir tarzıyla şiir kaleme alan divan şairleri tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Şiirde makam, daha çok *câh*, *mansıb*, *menâsıb*, *makarr* sözcükleriyle karşılanmıştır. Fakat beyitlerde *câh* kavramı iki farklı anlam boyutuyla değerlendirilmelidir. Dünyada kazanılan şöhret, itibar, saygı, makam ve mevki gibi anlamlarda kullanılan *câh* kavramı, tasavvufta ise zühdün bir gereği olarak dış dünyaya ve onun maddi arzularına meyletmemek hâlini kasıtlı “dünya hayatı” manasıyla kullanılmıştır. Kavram bu anlamıyla şairin dünya algısı ve ölümle ilişkili başlıklar altında incelendiği için burada yalnızca devlet nezdinde arzulanan meslek ve makam manasıyla anlam kazandığı beyitler incelenecektir. Fakat söz konusu beyitlerin daima iki farklı açıdan yorumlanabileceği unutulmamalıdır.

Nâbî'nin yaşadığı asırda insanlar arasında fazilet ve bilgiye verilen değer gitgide azalmıştır. İnsanlar dünyadan bir paye almak için şöhret ve debdebe peşine düşmüşlerdir. Makam ve mansıp peşinde koşan ihtiraslı kişilerin artması toplumda ahlaki değerleri yozlaştıran temel unsurlardan biri hâline gelmiştir. Nitekim Nâbî, şiirinde sıklıkla halkın ahlaki çöküşünden bahsederek devrin sosyo-kültürel yönden yozlaşma içinde olduğunu bir sosyolog gibi mısralarına taşır.

Yok vak'ı çeşm-i nasda fazl u ma'ârifün

Halkun hep i'tıbarı makam u makarradur (Nâbî, G. 131/2)

Yöneticiler, yüksek makamda bulunan kişiler ve özellikle hâmi rolü üstlenecek şöhret sahibi kimselerin ilgileri ilim ve bilgi sahiplerine değildir. Zamanın hüner ve ilim sahibi olmamasına rağmen dalkavukluk yapan ve kendini iyi pazarlayan kişilere itibar edilir olmuştur. Bu kişiler kolaylıkla itibar kazanıp şöhret sahibi olmuşlar ve önemli makamlara gelmişlerdir.

Ne ‘ilmedür ne dânişe ne ehl-i hûşadur
Hep i‘tibâr-ı bî-hiredân hod-fürûşadur (Nâbî, G. 113/1)

Mülâzımlık payesi için ilim ve amel esas olandır. Fakat Bosnalı Sâbit pratik hayatta işlerin irfan ile yürümediğini, cevabını bildiğini bir soruyu sorarak ifade etmektedir.

‘İlm ü ‘amel degül mi me’âl-i mülâzemet
Vâdî bilen güzîdesin almaz mı matlabın (Sâbit, G. 225/5)

Koca Ragıp Paşa, makama erişmek için hünerin, yeteneğin, kabiliyetin, bilgi ve ilmin önemsenmediği bir devirde yaşamaktan rahatsızdır. Şair emir ifade eden makama beytinde bilhassa cahilliği ve alel acele isteklerin karşılanmasını tenkit adına talih atının binicisi olmayı tavsiye etmektedir.

Kâbiliyyet istemezler kadr ü câha mukbil ol
Şeh-süvâr-ı tevsen-i baht ol hünerde râcil ol (Râgıb, G. 107/1)

Haksız şekilde kazanılmış makamlar, insanı o makama getirmiş kişiye minnet etmek zorunda bırakacağından elbet pişmanlık hissi uyandıracaktır. Makamın verdiği güç, kudret, şöhret ve maddi kazanımlar gün gelip o makam kaybedildiğinde elden gidecektir. Sâbit bu bakımdan makamı kaybetmeyi attan düşmeye benzetir. “Semer” kelimesinin ifade kudretini artırdığı beyitte makamı kaybeden kişinin arkasından dost meclisinde istihza ile kıssalar, hikayeler anlatılacağı belirtilir.

Şu bâr-gîr seni zeyn-i câhdan düşürür
Efendi sonra mecâlisde söylenür semerün (Sâbit, G. 224/6)
Binâsı devlet ü câhun tedâvül üzre iken
Tehâlük-i ‘ukâlâ bunda cây-ı hayretdür (Râgıb, G. 49/4)

Bâkî de dünyada kazanılan makamların bir hayal gibi gelip geçici fakat dışarıdan çok güzel görünen altınla işlenmiş makamlarına dayanak olarak kullanmayı reddeder. Şairin güç aldığı, sırtını rahatlıkla yaslayabileceği ve güvendiği tek dayanak noktası yaratıcının lütfudur.

Biz müttekâ-yi zer-keş-i câha tayanmazuz

Hakkuñ kemâl-i lutfunadur istinâdumuz (Bâkî, G. 192/3)

Manevi bir öğretim süreci olarak tasavvufta salikin deneyimlemesi ve kazanması gereken makamlar bulunur. Örneğin Feridüddîn Attâr *Mantıku't-tayr*'da talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr/fenâ olmak üzere yedi makamdan bahsetmiştir (Uludağ 2003: 410). Veyahut çeşitli inanç gruplarına göre değişmekle birlikte genel olarak salikin özümsemesi gereken kırk makamdan bahsedilmiştir. İnsanı hırsla ve açgözlülüğe sürükleyen maddi kazanımlar İslamiyet'in ve tasavvufun reddettiği bir yaşam tarzı olmasının yanı sıra pratik hayatta da insanda olumsuz tesirler bırakarak toplum yapısının bozulmasına sebep olan dengesizliklere yol açmaktadır. Türk şairleri divan şiirinin tasavvuf etkisiyle gelişen geleneksel hayal ve imgeler dünyası içinde kazanılacak makamların, şöhretin ve namın tam zıddı bir hayal olarak *fakr* ve *gedâlı*ğ

 tercih ederler. Dünyadaki makamların getireceği itibar maddi hayata dair benliğini asgari dereceye indiren divan şairi için tercih edilecek bir hissiyat değildir.

Gör ganîmet fakr mülkinde gedâlık şîvesi

İ'tibâr-i mansıb u dergâh-ı sultânı unut (Fuzûlî, G. 44/4)

On yedinci yüzyılda sosyal yozlaşmanın önemli problemlerinden biri tasavvuf sembolizmini kullanarak halka velilik taslayan bağnaz, dindar ve zahit hocaların riyakârlıklarıdır. Pratik hayatta şöhret kazanmak adına taklit ile ilim ve irfan sahibi olduğu iddiasında bulunan sahte dindarların makam sevgilileri haddi aşmış; ellerinden bu kirin çıkması için miskten yapılmış sabun ve gümüşten yapılmış bir ibrikle yıkanması gerekmektedir.

Ey satan harf-i tasavvufla velâyet halka

Harf-i taklîd ile olmaz ana tahkîk gerek

Sana ey câh-perest el yumaga 'âlemden

Miski sâbun ile sîmîn legen ibrik gerek (Nâbî, G. 418/2-3)

Nâbî, makam ve mevki peşinde olup halk arasında bir paye almak için uğraşan mürai dindarlar hakkında sert eleştirilerde bulunur. Bu tiplerin sözleri, davranışları, üzerine giydiği hırkaları ve

başlarındaki sarıkları taklitten ibarettir. Nefsini dizginleyemeyip ihtiras peşinde olan hocaların ilimden, marifetten, sanattan haberleri dahi yoktur. Dini; hesaba, kitaba, paraya alet etmişlerdir. Tasavvufla alakalı bir iki bilgi öğrenerek kendini tarikat piri zanneden bu kişilerin merkezi idarenin zayıflamaya başlamasının etkisiyle halk arasında yaygınlaşması on yedinci yüzyılda toplumun bozulmaya yüz tutan huzur ortamını açıkça göstermektedir.

Tâcî taklîd ridâsı taklîd
Sözi taklîd edâsı taklîd
Yok siyâdet ki anı ide penâh
Sarınur başına destâr-ı siyâh
Cerre de nefsi tenezzül idemez
Kâra da tab‘ı tahammül idemez
‘İlmi yok ma‘rifet ü san‘atı yok
Kesbe sermâyesi yok vüs‘atı yok
İde tahsîl-i ma‘âşa âlet
Zühd ü takvâyı o düzd-i suret
Bir iki harf-ı tasavvuf kapmış
Kendüyi pîr-i tarîkat yapmış (Nâbî, Hay. 877-882)

Nâbî ayrıca halk arasında evliyalık satan kişilere aldanmamak gerektiğine dair uyarılarda bulunur. Bu kişiler gözü para ve puldan başka bir şey görmez.

Evliyâ diyü sakın aldanma
Sâhte vaz‘ını girçek sanma
Evliyâ mâla tenezzül mi ider
Sıklet-i nâsa tahammül mi ider
Evliyâda ne işi var delkuñ
Setr ider Hak nazarından halkuñ (Nâbî, Hay. 901-903)

Haksız bir şekilde kabiliyetsiz ve yeteneksiz kişilerin çeşitli makamlara gelmesi her zaman o makamın feyzini artırmaz. Zira köhne bir şarap testisinin içerisine içki de koysan o testi yine köhnedir.

Virmez sifâl-i köhneye sahbâ safâ-yı câm
Olmaz hemîşe bâ‘is-i feyz-i mekân mekîn (Râgıb, G. 121/2)

Keçecizâde İzzet Molla yüksek makamlarda bulunmayı fiziki olarak yüksek bir yerde bulunmaya benzetir. İnsanın yüksek bir yerden aşağı inmesi güven ve huzur verecektir. Bir makamda yükselmek insana çeşitli sorumluluklar ve omuzlarına minnet duygusu yükleyeceği için zordur. Gözü her daim yüksek makamlarda olan ve o makamlara hızlıca ulaşan kişinin nefesi katlanacağı zorluklar yüzünden daima ızdırıp çekecektir. Zira insan bir yokuşu hızlı hızlı çıkarsa nefes nefese kalacaktır.

Nişîb-i terk-i metâlibde vardır âsâyîş
Fîrâz-ı kâm gibi çekmez ıztırâb nefes (İzzet, G. 224/5)

Yüksek makamların çok da güvenilir olmadığını bir önceki beytiyle örneklendirdiğimiz İzzet Molla, insanların zorluk çekmeden haksız biçimde makamlara gelmesini Hz. Yûsuf'un kuyuya düştüğü hadiseye telmihte bulunarak örneklendirir. Kuyu anlamındaki *çâh* ile makam manasıyla *câh* kelimelerinin bir arada kullanımı ritmik ve fonetik açıdan beytin ahengini artırmıştır.

Bilmez ihvân ne çektiğin Yûsuf
Düşmeyen çâha câha mâ'ildir (İzzet, G. 92/4)

Divan şiirinin son dönemlerine kadar hem sosyal hem de ontolojik açıdan değerlendirilebilecek olan *câh/makam-mevki* kavramı şiirin ana izleklerinden biri olmuştur. Son dönem şairi İzzet Molla'nın *câh* redifli gazeli, divan şairinin dünyada makam kazanma arzusu hakkında kurulan hayalleri ve şiire hâkim olan imajları derç eden bir gazel örneğidir.

Esdürme gülşen-i dile yâ Rab hevâ-yı câh
Bâgumda bülbül olmaya fikr-i hümâ-yı câh
'İfrît bilmez anı Süleymân olan bilür
Mührün sıkındısıyla nic'oldı safâ-yı câh
Ma'lûmdur metâneti Zâtü'l-'imâd'dan
Ednâ nesîm-i âha tayanmaz binâ-yı câh
Pek 'aybdur kurulması sâhib-mesânidün
Kendi iken girifte-i dâm-ı belâ-yı câh
Kapış kapışla almada ol nân-ı huşkî halk

Kaht oldu kesret-i şürekâdan gıdâ-yı câh
Seng-i siyâh olursa da bâlîn-i zilleti
İtdürme başımı bana yâ Rab fedâ-yı câh
Fevtinden evvel eyleyemez ‘İzzetâ ‘ilâc
Bilmezse derde düşdığını mübtelâ-yı câh
Mesned-nişîn-i fakr u fenâdur Cenâb-ı Pîr
İtmez derinde bende olan ittikâ-yı câh (İzzet, 46)

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE HİKMET

Hikmet, yüzyıllar boyu birçok disiplin içinde değerlendirilen ve tartışılan; bilgi teorisi, varlık, erdem, ahlak, tefekkür gibi kavramlarla ilişkili geniş anlamalı bir kelimedir. İslamiyet etkisiyle gelişen medeniyetlerde eşyanın var oluşundaki irade, hakikatin asıl gayesi ve olayların ardındaki gizli anlamları ifade etmek için kullanılan kavram hikmet olmuştur. Bilginin kaynağı, sınırları ve tutarlılığı yine bu kavramın kapsamında değerlendirilir. Türk edebiyatında ise on yedinci yüzyıl sonrası Nâbî ve muakkibi şairlerce benimsenen hakîmâne tarzda şiir söyleme geleneği ve hikmet kavramı bir arada anılmıştır. Türk edebiyatı tarihi kaynaklarına göre hikemî üslup veya hakîmâne eda olarak ifade edilen bu üslup biçimi; şiirde mananın ön plana çıktığı, düşünce ve tefekkürün vurgulandığı, bireysel/toplumsal kabullerin yansıtıldığı ve geleceğe yönelik tavsiye vermesi beklenen bir söyleyiş tarzıdır. Nâbî'nin, şiirlerinde kaderci bir anlayıştan ziyade ideali-doğruyu aktaran samimi bir Müslüman görünümünde olması onun şiirinin herkesçe beğenilmesine ve şairler tarafından taklit edilmesine sebep olmuştur. Bu söyleyiş tarzının en büyük şairi kabul edilen Nâbî'nin etkisi; Râmî Mehmed Paşa, Sâbit, Seyyid Vehbî, Râşid, Âsım, Sâmî, Antakyalı Münif, Haşmet, Fitnat Hanım, Koca Ragıp Paşa, Sünbülzâde Vehbî, Sürûrî ve Keçecizâde İzzet Molla'da hissedilmektedir. Rubaileri ile dikkat çeken Azmizâde Hâletî de düşünce ve tefekküre dayalı şiirleriyle hikemî şairler arasında anılabilir. Nâbî tesirinin hayli fazla olması bu tarzın "Nâbî Mektebi", olarak anılmasına imkân sağlamıştır. Divan şiirinde bir üslup tarzının sınırlarını belirlemek oldukça zor ve tartışmalı konulardan biri olsa da tefekkür ve hikemî unsurların baskın olduğu bu şiir tarzı Nâbî'yle birlikte yaygınlaşarak devam etmiş, onun takipçisi şairlerin manzumeleri "Nâbî tarzı" olarak nitelenmiştir.

Edebiyatta üslup kavramı, sanatkârın duygu ve düşüncelerini dile getirme şekli ve bu hususta dili kullanma becerisi olarak tanımlanır. Stilistiğin kapsam alanını belirleyen hususlar sanatkârın dil

malzemesini kullanım tarzı, gramer ve belagat kurallarının icrasında gösterdiği özgün özelliklerdir. Tüm bu özellikler üslup bakımından hem estetik hem de teknik bir bütünlük oluşturur. Üslup, sanatkârın okuyucuya dilin tüm imkânlarından faydalanarak kendi karakterinden estetik olarak bahsetmesidir. “Üslûb-ı beyân aynıyle insândır” sözü bu durumu ifade eder. Bu açıdan büyük sanatkârların kendilerine has üslupları bulunur (Durmuş 2012: 383). Üslup kavramının Türk edebiyatında Batılı manada “üslup bilimi” olarak ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyıldaki yenileşme hareketleriyle birlikte gerçekleşmiştir. Daha önceki dönemlerde ise şura tezkirelerinin modern anlamda olmasa da edebî tenkidin ilk ürünleri olduğundan söz edilebilir.

Bilindiği gibi Osmanlı Dönemi edebiyatında şairlerin sanat telakkilerinin, tarzlarının, üsluplarının, şairlik yeteneklerinin, şiir ve inşa hakkındaki düşüncelerinin yer aldığı eserlerin başında tezkireler ve bazı divanların mukaddime bölümleri gelmektedir. Bu kaynaklara özellikle on yedinci yüzyıl sonrası dönemde şiirin nasıl olması gerektiğini üslup, dil, içerik yönünden düşüncelere yer vererek ifade eden sınırlı sayıdaki gazeli ekleyebiliriz. İlgili eserlerde şair üsluplarına dair ifadelerin yer aldığı bölümlerde sıklıkla “şive, vadi, tarz, üslup, eda, hayal vb.” kelimelerinin kullandığı görülürken özellikle tezkirelerde şiirin belagat ve fesahat kaideleri gözetilerek oluşturulmuş bir tenkit terminolojisinin varlığından söz etmek mümkündür. Tezkirelerde şairlik tarzını ifade eden kavramların sayısı oldukça fazladır. Fakat üslup bakımından Sebk-i Hindî, hikemî tarz gibi belli başlı ortak söyleyiş biçimlerinin henüz oluşmadığı dönemlerde şairlerin tarzları, majör şahsiyetlerin mahlaslarıyla nitelenmiştir. Örneğin bir şair için “Necâtî tarzı”²⁴ dendiğinde Türkçeyi akıcı kullanan, ata sözü ve mesellere şiirinde bolca yer veren bir sanatkâr anlaşılırken “Nevâyî tarzı”²⁵ dendiğinde ise Çağatay Türkçesi dil özelliklerini kullanan şairler akla gelir. Divan şiirinin kuralcı ve özgünlüğü görece sınırlandırılan yapı, stilistik yaklaşımların ve bu tarzda yapılacak çalışmaların zorlaşmasına sebep

²⁴ Latîfi Tezkiresi, “Sâkî”.

²⁵ Latîfi Tezkiresi, “Şâhî-i Şarkî”.

olsa da tezkire müellifleri şiire dair belli özellikleri niteleyen bir kelime havuzundan faydalanmışlardır.

Latîfi Tezkiresi'ndeki edebî eleştiri terimleri üzerine bir çalışma hazırlayan Kaplan'ın (2018) tespit ettiği kelimeler oldukça kapsamlı bir tenkit terminolojisinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu kelime havuzunu tasnif eden araştırmacının tespit ettiği kelimelerden bazıları şunlardır: Üsluba yönelik eleştirel kavramlar: 'acîb(e), 'acâyib, 'âmiyâne, ârâste, ârâyiş, 'âşıkâne, 'azb, a'zeb, babayâne, bast(-ı kelâm), bed, bedâyi'-perdâz, belâgat, belâgat-beyân, belâgat-disâr, belâgat-efzâ, belâgat-encâm, belâgat-iktibâs, belâgat-küşâ, belâgat-nisâb, belâgatnisâr, belâgat-nizâm, belâgat-simât, belâgat-siyâk, belâgat-şi'âr, belîğ, bezle, bî-meze dervîşâne, derdmendâne, edâ, ekâbirâne, fesâhat, fesâhat-disâr, fesâhatfercâm, fesâhat-libâs, fesâhat-sibâk, fesâhat-şi'âr, fesâhat-'unvân, garîb, gızet, halâvet, hemvâr, hoş-âyende, itnâb u iksâr, i'câz, işve, kand-âmîz, kûhiyâne, lezzet, masnû', mecâzî-libâs, melîh, melâhat, merdâne, mermûz(e), mesel-âmîz, mestâne, monlâyâne, ekâbirâne, mu'akkad, mu'dîle, muğlak, muhakkıkâne, muhannesâne, musanna', mutasavvifâne, müennesâne, müsta'zebe, müstemendâne, müşkil(e), müştemilü'z-zıddeyn, nâ-hemvâr, nâzûk, nev, oğuzâne, pâk, pür-letâyif, pür-mesel, pür-nükât, pür-sadâ, pür-sanâyi', pür-sûz, rengîn, revîş, rindâne, rûşen, rûşen-beyân, rûşen-edâ, pesend, sâde, safâ-simât, sarîh, sathî, selâset, selâset-nümûn, selîs, semâ'î, serbâzâne, sıklet, sipâhiyâne, sûfiyâne, sûz, sûz-nâk, şâ'irâne, şeker-bâr, sükkerinmezâk, sükker-pâş, şehd-nisâr, şekkerîn, şeker-rîz, şerâr-efken, şîrîn, şîrîn-beyân, şîrîn-hitâb, şîrîn-peyâm, şîrîn-suhan, şîrîn-ter, şîve, ta'miye, tarab-efzâ, tasannu', tasannu'-simât, tekellûf, tezyîn, tumturâk, 'uzûbet, ümmiyâne, vahşiyye, vâ'izâne, vâzih, yogun, zenâne, zerâfet, zîbâ, zîbâ-mesel. Şiirin niteliğine yönelik eleştirel kavramlar: âb-dâr, 'âm-gîr, 'anber-nikâb, 'anber-rukûm, âteş-bâr, âteşîn, âteş-rîz, âteş-te'sîr, bârid, berd, bîfürûg, bigâne, bî-hûde, bîkr, bî-kusûr, bî-me'âyib ü mesâlib, cân-efrûz, cân-perver, cedîd, cevâhir-nizâm, dakîk, dekâyık, dekâyık-nükât, dikkat dil-âvîz, dil-firîb, dil-güşâ, dil-keş, dil-pesend, dil-pezîr, dil-sitân, dil-sûz, dürer-bâr, dürer-nisâr, dürr-feşân, ebkâr, ebter, efsürde, felek-fersâ, feyz-âsâr, feyz-bahş, feyz-me'âb, füsûn-nümûn, füsûn-sâz, garrâ, güdâz, güher-nisâr, hâlet, hâlet-bahş, hâlet-engîz,

harâret, hayatmeâb, hâyide, huftu, ihtirâ', ilhâm-nişân, kem-yâb, kerâmet-encâm, küşâde, leâlîntizâm, letâfet, ma'mûr, matbû', me'hûze, menâfi', mesrûk, mer'î, meslûb, metânet, metîn, metruk, muhkem, müfid, mühezzeb, mülâyim, münakkah, müteberrik, mütercem, müzâb, müzehheb, nâdir, nâfi', nagz, nâmiyye, nâmiyyât, nâ-savâb, nâ-sezâ, nâşâyeste, pervîn-nizâm, pür-kem ü kâsid ve kec ü râsid, pür-fevâyid, pür-lü'lü', râsih, reng, revân-bahş, rûh, rûh-perver, rûz-merre, rûsûh, sıhhat, sakâmet, sihr, sihr-âsâr, sihr-beyân, sihr-intisâb, sihr-intizâm, sihr-nümâ, sihr-nümûn, sihr-perdâz, süreyyâintizâm, ter, yararca. Mana ve muhtevaya yönelik eleştirel kavramlar: 'arbede-engîz, 'aşk-sâz, fenâ-şi'âr, feyz, gâmız, gâmız-elfâz, gavâmız, hakikat-beyân, hakikat-güftâr, hakikat-iltibâs, hakikat-şi'âr, hayâl, hayâl-engîz, hikmet-şi'âr, hikmet-simât, hikem-âsâr, 'ibdâ', 'ibret-karîn, îcâd, îhâmî, ilâhî, 'işret-beyân, 'işret-engîz, 'itâb-âmîz, kudsî-simât, küfr-âmîz, ma'nâ/ma'ânî, meserret-encâm, meserret-efzâ, mevadd u mebâhis, mev'ıza-gûne, mev'izet-engîz, mev'izet-meâb, mev'izet-meâl, mev'izetmüş'ir, mev'izet-simât, mezemmet-şi'âr, nâ-merbût, nasîhat-nisâb, nükte/nükât, pendâmîz, pend-simât, pür-nükât, şecâ'at-şi'âr, şehvet-engîz, şekvâ-şi'âr, şûr-engîz, terzîk, velâyet-peyâm, yek-rû, yek-sû, zevk-âmîz, zevk-engîz (123-127).

Hazırladığımız çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde metafizik bir kavram olarak hikmetin felsefe, İslamiyet, Kur'an, tasavvuf ve bilgi teorisi içinde kazandığı özellikli anlamların ayrıntılı olarak ele alındığı kısımlarda onun nazarî olarak hakikate, öze, küllî bilgiye; pratikte ise ahlak ve erdemle ilişkili olarak ideal pratiklere işaret eden bir bilgi türü olduğuna vurgu yapılmıştı. Hikemî şiir de bu perspektiften teorik ve pratik olarak tasnif edilebilir. Klasik şiirde hikmetin teorik yönü Tanrı, varlık, bilgi, insan, ilim, hakikat; pratik yönü ise ahlak, erdem ve ideal kavramlarıyla birlikte değerlendirilebilir. Osmanlı şiir dönemi içinde hikmet kavramını ve kavramın bir üslup biçimi olarak şiire yansımalarını bu nazarla incelemek uygun gözükmektedir. Latîfi Tezkiresi'nde hikemî şiirle ilişkili olarak tenkit terminolojisi içinde yer alan kelimeler arasında hakikat-beyân, hakikat-güftâr, hakikat-iltibâs, hakikat-şi'âr, hikmet-şi'âr, hikmet-simât, hikem-âsâr, mesel-âmîz, mev'ıza-gûne, mev'izet-

engîz, mev‘îzet-meâb, mev‘îzet-meâl, mev‘îzet-müş‘ir, mev‘îzet-simât, nasîhat-nisâb, nükte/nükât, pend-âmîz, pend-simât, pür-nükât gibi kelime ve kelime grupları yer alır. Bu kelime grupları yukarıda belirttiğimiz gibi hikmetin teorik ve pratik iki yönüne işaret etmektedir. Tezkirelerde genellikle “hikmet ve hakikat söyleyen” başlığı altında toplayabileceğimiz kelime grubuyla ifade edilen şiirlerde varlık, yaradılış gibi metafizik konular hâkimdir. Yaratıcının, hakikatin, gaybın bilgisine dair temaların söz konusu olduğu Ahmed Yesevî ve Mevlânâ gibi mutasavvıf isimlerin bazı şiirleri “hikmetli sözler” olarak anılır. Örneğin Latîfi, Mevlânâ şiirinin gayb âleminin bilgisini taşıdığını ve Tanrı’nın feyzinden ilham alınarak yazıldığını ifade eder: “*‘İlm-i sülûkde ve tarîk-ı tasavvufda anuñ emsâli bir kitâb beyne’l-meşâyih gâyetde nâdir ü kem-yâbdur ve hem ol kitâb-ı müstetâbda vâki’ ü vârid olan ebyât-ı hikmet-simât tefekkür ü te’emmül ile imlâ ve inşâ olmuş degüldür belki her lafzı bî-şüphe ve bî-reyb vâridât-ı ‘âlem-i gaybdur ki Cenâb-ı Feyyâzdan mülhem ve lisân-ı hâtifden müfhemdür.*” Meviza, nasihat, öğüt içeren şiirleri ifade etmek için kullanılan terminolojiyle de pratik hayattaki idealleri, erdemi ve ahlakı esas alan şiir anlayışı kastedilmiştir. Bunların yanında tezkirelerde hikmet, Yunan ve İslam düşünce tarihinin önemli isimleri ve eserleriyle birlikte felsefi düşünce etrafında kurgulanan beyitlerde kullanılmıştır. Bu beyitlerde hikmetin gaybın bilgisi, sır, hakikat, küllî bilgi gibi kavramlarla ilişkilendirilerek yüce bir bilgiye ithafen kullanıldığı belirtmiştik.

Şiirin muhtevasıyla ilgili bahislerde “hikmet” kavramı oldukça nadir kullanılmıştır. Latîfi sözün kıymetinden bahsettiği kısımda Hz. Peygamber’in “Şiirin hikmetli olanları vardır” hadisini örnek vererek şiire meşruiyet kazandırmaya çalışır. Müellif aynı başlık içinde şiirin değer görmediğini belirterek hikmetli şiirlerin ise kötü sözler ve küfürden daha beter bir muameleye maruz kaldığını ifade eder (Kaplan, 2018): *Acep budur ki zamânumuzun müdebbir ü mümessik ekâbir-i pür-kebâyiri yanında şi’r-i hikmet-şi’âr u hikem-âsâr kelime-i küfürden bedter ve mecmu’a-i me’âsî ve menâhîden edarr u eşerrdür.*” (Latîfi 2018: 47).

Üslup biçimi olarak hakikati esas alan sözlerin kullanıldığı hikmetli şiirlerin tezkire müellifleri tarafından nadiren lirizmden uzak

ve belîğ olmayan manzumeler olarak kabul edildiği görülür. Örneğin Gelibolulu Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*'ın (Gelibolulu Âlî 2017) tezkire kısmında Fâtih dönemi şairlerinden Azmî'nin şiiri hakkında “imtizâc-ı pür-revâc-ı hikmet-disâr virüp edâ-yı belîğ söz nazm idememişdür” (49) der. Tezkirelerde şiir tarzı olarak hikmet veya hikemî üsluba dair terminoloji oldukça sınırlıdır. Divan şiirinde yeni üslup arayışlarının başladığı dönemde Sebk-i Hindî ve hikemî üslup gibi iki ana vadinin oluşmaya başladığı dönem ve sonrasında yazılan tezkirelerde de müelliflerin hikemî üsluba dair bir tasarruflarının olmadığı görülür. Özellikle on sekizinci yüzyılda yazılmış iki büyük biyografik kaynak olan Safâyî Tezkiresi (Safâyî 1989) ve Sâlim'in *Tezkîretü'ş-Şu'arâ*'sında (Sâlim 2018) bu tarzda şiir kaleme alınan şairlerin hikemî tarz ile anılmamaları dikkat çekmektedir. Bunun en mühim örneklerinden biri iki kaynakta da hacimli bir kısım ayrılan hikemî şiirin öncüsü Nâbî'nin şiirinin hikemî tarz ile kaleme alındığına dair bir ibarenin olmamasıdır. Nitekim Nâbî hem Hayriyye'sinde hem de bazı gazellerinde şiirin hikmetli olması gerektiğine dair görüşlerini beyan eder. Bu durum hikemî şiir olarak tanımlanan üslup vadisinin bir edebî çığır olarak çok sonraları tanımlanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim sanatsal bir aktivite oluşundan bağımsız olarak şiir, Osmanlı ediplerine göre zaten hikemî ve hikmetle yaşıt bir düşünsel alan olarak görülmekteydi.

Hikemî üslubun varlık, bilgi, yaradılış gibi metafizik konular dışında ana konularından biri sosyal ve siyasi yozlaşmadır. Osmanlı Devleti'nin eski ihtişamını kaybetmesiyle birlikte bozulan toplumsal ve idarî normlar sık sık şiire konu olmuştur. Bu devrin ilk yarısında Osmanlı idaresine olumsuz yönde tesir eden köklü yapısal değişiklikler meydana gelmiştir. Osmanlı padişahlık makamının gücünü kaybetmesi ve haremın yönetimde otorite sahibi olmaya başlamasıyla siyasi yapı bozulmaya başlamıştır. Bunun ana sebepleri arasında şehzadelerin sosyal ve siyasi hayattan kopuk biçimde kafes yöntemi ile yetiştirilmesi sayılabilir. Çocuk yaşta tahta çıkan I. Ahmed, IV. Murat, IV Mehmed; akıl sağlığı, iradesi zayıf I. Mustafa, I. İbrahim ve deneyimsiz II. Osman'ın tahta çıkışları, idarenin zayıflamasının sebepleri arasındadır. Yönetimin zayıflamasıyla birlikte valide sultanlar ve dârüssaâde ağaları yönetimde pay sahibi

olmuş; şehzade valideleri yeniçerilerle iş birliği yapmak zorunda kalmıştır. Veziriazamlar görevlerini yerine getirememiş, otorite boşluğundan faydalanmaya çalışarak güç devşirmişlerdir. Yeniçeri ve sipahilerin sayılarının artmasıyla birlikte dağıtılan ulufe ve bağışlar mali dengeyi bozmuş, ordunun devlet idaresindeki hakimiyeti artmıştır. İslahatçı fakat kısıtlı bir idari güce sahip veziriazamlar, bozulan yapıyı düzeltmeye çalışsalar da muktedir olamamışlardır. İdarenin zayıflamasının yanı sıra devlet kademesi, askerî ve sosyal hayatta büyük probleme yol açan önemli değişiklik akçede gümüşün değerinin düşürülerek malî yapıda bozulan dengeyle birlikte ortaya çıkan bütçe açıklarıdır. Özellikle donanmanın kullanıldığı büyük savaşlar, bütçe açığının başlıca sebepleri arasındadır. Devlet yönetimindeki kötü idare ve mali sorunlar topyekûn bir bozulmaya sebebiyet vermiş; nihayetinde iki padişahın katliyle sonuçlanan gidişat, dört kez padişahların tahtta indirilmesine sebep olmuştur. Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi güçlü bürokratlar padişahın gücüne bağlı bir devlet idaresini yeniden canlandırmaya çalışsalar da başarıları sınırlı kalmıştır (İnalçık 2009: 3-4). Devrin ikinci yarısında sadrazamlık makamına, mali yapıyı ve devlet idaresini kısa süreliğine istikrara kavuşturan Köprülü Mehmed Paşa'nın gelmesiyle birlikte devlet rahat bir nefes alsada bu döneme kadar devlet hazinesi boşalmış, Venedik donanması Limni ve Bozcaada'yı alarak İstanbul'u tehdit eder hâle gelmiş, Kadızâdelilerin²⁶ sebep olduğu dinî-sosyal bozulmalarbaş göstermiş ve İstanbul merkezî idaresi gücünü iyice kaybetmişti. Köprülülerle birlikte getirilen geçici çözümler Osmanlı Devleti'nin çöküşünü yavaşlatmış ancak bu dönemin nihayete ermesiyle birlikte devlet gerileme dönemine girmiştir (İnalçık 2015: 27). Devletin eski

²⁶ 17. yüzyılda Osmanlı toplumunda dini ve sosyal alanda etkili bir hareket başlatan Kadızâdeliler, vaizlerden oluşan bir zümredir. Bu hareketin önderliğini Kadızâde Mehmed Efendi yapmış, takipçileriyle birlikte Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bazı adet ve uygulamaları bid'at kabul ederek kesin bir şekilde reddetmiştir. Kadızâdelilerin temel amacı, İslam'ı yalnızca Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak yaşamak ve bu anlayışı devletin her alanına yaymaktır. Kadızâdeliler hareketi, Osmanlı'nın 17. yüzyılda yaşadığı siyasi, ekonomik ve toplumsal krizler ortamında ortaya çıkmış ve bu istikrarsızlıktan güç alarak yayılmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış sülfilerinden Abdülmecid Sivâsî arasında yaşanan tartışmalar bu asrın önemli çatışmalarından biri olmuştur. Bu tartışmalar tasavvufî uygulamalar, ibadetler, toplumsal ve siyasi meseleler etrafında şekillenmiştir (Çavuşoğlu, 2001: 100)

siyasi gücünü kaybetmesiyle birlikte ortaya çıkan ekonomik durgunluk, sosyal hayatta önemli ölçüde etkili olan dinî ve tasavvufî yapılar arasında yaşanan fikrî çatışmaların ölümlerle sonuçlanan felaketlere dönüşmesi ve devlet kademesindeki liyakatsizliklerin artması, şairlerin siyasi ve sosyal meselelere kayıtsız kalamamasının sebeplerindedir. Lirizmin hemen her dönemde yoğun şekilde hissedildiği Osmanlı şiiri, klasik üslubun sınırlarının aşılmaya başladığı en köklü değişimi bu dönemde yaşamıştır. Devletin bütün kademelerinde başlayan çözülüş rüşvet, haksızlık ve ahlaksızlara sebep olurken tüm bu siyasi çöküş şiire konu olmuştur.

Akçadur matlabı hep hükkâmun
 Neylesün merhametin îmânun
 Yarayan anlara rüşvetle yarar
 ‘İlm ü ‘irfân u salâhı kim arar
 Şer‘ ile görse ‘umûrı hükkâm
 Yaramaz kanda bulur şöhret ü nâm (Nâbî, H. 753-755)

Sosyal ve siyasi bozulmaların şiire konu olması hikemî tarzın toplumsal yönünü gösterdiği gibi bu dönem şiiri, Tanzimat Dönemi şairleri Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi şairlerin de üsluplarının hazırlayıcısı olmuştur. Hikemî üslup ile şiir kaleme alan Türk şairlerinin divanlarında adlarını sıklıkla andıkları Sâib-i Tebrîzi ve Şevket-i Buhârî, hakîmâne tarzın İran edebiyatındaki temsilcileridir. Hem İran hem Osmanlı sahasında tefekküre dayalı şiir söyleme geleneği şairler tarafından yeni bir tarz olarak kabul edilmiştir. Türk edebiyatında Nâbî’den sonra hikemî üslubun en başarılı temsilcisi olarak kabul edilen (Mengi 2004: 182) Koca Ragıp Paşa, üslup bakımından Sâib’den etkilendiğini ifade eder. Yukarıda adı anılan şairlerden Tanzimat Dönemi’ne kadar hikmetli şiirler söyleyen hemen her şair; üslup, imaj, hayal, muhteva bakımından etkilendikleri Nâbî’yle birlikte Sâib ve Şevket’in adını anmışlardır.

Ben ol Şevket-hayâl u muhteşem elfâz-ı devrânun
 Kerem-cûyân-ı bâb-ı fikretüm ‘Urfî vü Sâ’ibdür (Münîf, K. 11/29)

Egerçi bahşa gerekdür hayâl-i tab‘-ı selîm
 Hased ki Râgıbâ hep fikr-i Sâ’ibâne düşer (Râgıb, G. 28/7)

Vâdî-i cedîd açdı Sâ'ib

Buldı nice nükte-i münâsib (Ziyâ Paşa, 1987: 99)

Nâbî'den sonra hikmetli şiir söyleyen şairler için “Nâbî gibi” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır (Muallim Nâcî 2000: 295). Benzer üslupla şiir kaleme alan bu şairlerin birbirlerine yazdıkları nazirelerin sayıca fazla oluşu, poetik beğeniler ve ortak zevklerin sonucunda ortaya çıkan bilinçli bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Sâbit, döneminde şiire yeni bir tarz getiren Nâbî'nin İstanbul'a gelişini coşkuyla mısralarına taşımıştır.

Yükledüp tâze kumâş-ı Haleb-i ma'nâyı

Geldi İstanbul'a şebender-i mülk-i 'irfân (Sâbit)

Klasik Türk Şiiri, yaygın kanaate göre kuralcı ve gelenekçi yapısı sebebiyle majör şairlerin divanları dışında kayda değer bir değişikliğe uğramadan benzer anlam örüntüleriyle devam etmiştir. Klasik kabul edilen on altıncı yüzyıl sonrası divan şiirinde artık eskimiş mazmunların kullanılması, benzetmelerin kalıplaşmış kelime gruplarıyla yapılması, şiirde köhne mana ve hayaller, alaycı bir üslupla şairler tarafından eleştirilmiş (Mengi 2010: 22); yeni, taze, bâkir mana bulmak, sade ve akıcı şiirler ise övgüye mazhar olmuştur. Sebki Hindî'nin tesiriyle şiirde yeni hayal ve imajlara yer verme, köhne benzetmelikleri kullanmama çabası, yeni dönem şiir hareketleriyle birlikte şairlerin ana gayelerinden biri hâline gelmiştir. Kendinden önceki şairlerin kullandıkları benzetmelere yer vermeden yeni kelimeler ve bâkir bir hayalle beyitlerini kurgulamaya gayret eden Nâbî, bunu anlaşılır ve sade bir dille yapmaya özen göstermiştir.

Ey şi'r miyânında satan lafz-ı garîbi

Dîvân-ı gazel nüsha-i kâmûs degüldür (Nâbî, G. 167/8)

beytiyle Nâbî, artık devrinde lügatsiz bir şiirin anlaşılamadığını, şiirlerin garip laflarla dolduğunu ve divanların sözlükten farkının kalmadığını eleştirel bir dille ifade eder. Şiir ve inşadaki anlaşılmaz üslup bu dönem şairleri için tenkit sebebi hâline gelmiştir.

Dinsün mi şi'r ü inşâ öyle mu'akkadâne

Kim ola hall ü 'akdi muhtâc-ı istişâre (Nâbî, G. 802/6)

Özellikle hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairlerin fayda gözeten ve pratik ahlakla ilişkili olarak hikmet barındıran beyitlerde sade üslup kullanmaları bir tercih olarak gözükmektedir. Bahsi geçen şairlerin bu tutumlarını tüm şiir anlayışlarına yansıttıkları söylenemez. Aşağıda Nâbî'nin ve Koca Râgıb Paşa'nın üslup bakımından "sade" ve "ağır" olarak nitelenebilecek beyit örnekleri verilmiştir.

Zâtunda fûrû-mâyeligün halk bilürken
Bî-fâidedür rif'at ile muhteşem olmak (Nâbî, G. 384/5)

Ne 'aklı var 'acabâ ârzû-yı câh idenün
O ârzû ile evkâtını tebâh idenün (Nâbî, G. 425/1)

Hazret-i âsaf-ı sâfi-i dil-i pâkîze-nihâd
Ya'ni hem-nâm-ı Muhammed güher-i kân-ı vefâ
Sâhib-i a'zam u ekrem kamer-i çerh-i şeref
Âsaf-ı akdem u a'lem şeref-i bürc-i 'alâ (Nâbî, K. 127/11-12)

Olayım kaydden âzâde diyen kayde düşer
Deliden uslu haber nâle-i zencî virür (Râgıb, G. 27/5)

Emelden oldugumuz böyle dür bizdendir
Degil felekde rehâvet kusûr bizdendir (Râgıb, G. 41/1)

Dür-i bahr-ı şecâ'at gevher-i zer-efser-i himmet
Fürûg-ı mihr-i devlet evc-i bahtun mâh-ı rahşânı
Sinân-ı kutr-ı tedvîr-i sipihr-i devlet ü iclâl
Berîk-ı tîg-ı mihr-i enver-i burc-ı cihân-bânî (Râgıb, K. II/24-25)

Eşyanın arkasındaki gizli sebepleri, hakikati, özü açığa çıkarma amacı güden hikmetli şiirlerin doğru bilgiyi ön planda tutarak okuyucuyu ideal olana ve doğruya sevk etmesi beklenir. Üslup ve mana bakımından bilgece bir tavırla yazılan bu şiirlerin az sözle çok şey atması ve veciz olması gerekir. Bu bağlamda hikemî şiirlerde atasözü, deyimler, deyişler ve meseller ifade kudretini artırmak adına bilinçli bir şekilde kullanılmıştır. Toplumsal eleştirinin sıklıkla

görüldüğü beyitlerde âkil kişinin nasıl olması gerektiği özlü ifadelerle vurgulanmıştır.

‘Âlemün olma sakın agzına bir parmak bal

‘Asel-i şöhrete dil-dâde olup hem-çü meges (İzzet, G. 220/5)

İderdi sûret-i dîbâyı âdem bûşiş-i dîbâ

Eger pâlân-ı zer-dûz ile esb olsaydı merkebler (Râgıb, 58/8)

Hikmet içerikli şiirler kaleme alan şairler, birbirlerini taze mana bulma; sade, anlaşılır, sarîh bir Türkçe ile şiir yazma ve özlü söz kullanmadaki başarılarıyla anmışlardır. Nâbî, çağdaşı Sâbit’in atasözü ve meselleri kullanım başarısını övgü dolu ifadelerle mısralarına taşır.

Nâbî olamaz Sâbit Efendi gibi herkes

Darbü’l-mesel-i nükteverân darb-ı meselde (Nâbî, G. 699/7)

Darbü’l-mesel îrâdına bu ‘asrda Nâbî

Kimse olamaz Sâbit Efendi’ye resîde (Nâbî, G. 704/7)

Hikmet ve hikemî üslubun birbiri ile ilişkili kavramlar olmalarının yanı sıra bu iki kavramın kapsam alanını ve sınırlılıklarını belirlemek gerekir. Edebiyat tarihi kitaplarımız hikemî üslubu ve hikmetli şiirleri; didaktik, toplumsal eleştirinin yapıldığı, insanı doğruya sevk eden, atasözü ve deyimlerin sıklıkla kullanıldığı şiirler olarak tanımlamışlardır. Tüm bu tanımlamalar doğru kabul edilmekle beraber hikemî üslup, en kısa ifadeyle on yedinci yüzyılda Nâbî ile birlikte ortaya çıkan tefekküre dayalı bir üslup biçimi iken Türk şiirinde hikmet ise varlığını Karahanlı, Çağatay ve Anadolu’nun ilk edebî metinlerinde tespit edebileceğimiz, İslamiyet ve tasavvuf tesiriyle gelişimini sürdürmüş bir medeniyetin varlık karşısındaki ontolojik reaksiyonunu gösteren ortak bir bilincin yansımasıdır. Bilginin, doğrunun, sosyal normların, toplumsal yozlaşma ve bozulmanın yansıtıldığı bu üslup tarzı; ideali önceleyen, okuyucuya öğüt veren didaktik bir tarz olmakla birlikte İslamiyet ve tasavvufun tesiriyle gelişen yaşam tarzını ve kültürel kodları ifade eden hikmet kavramının ve dolayısıyla Orta Asya’dan Anadolu’ya yazılı kültür ile aktarılan Türk hikmetinin bir yansımasıdır. Bu sebeple Klasik Türk

Şiiri’nde hikmeti yalnızca Nâbî ve muakkibi şairlerle ilişkilendirmek yerine Türk yazılı kültürü içindeki seyriyle birlikte değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Mevlânâ, Yunus, Âşık Paşa, Gülşehrî gibi şairlerle olgunlaşan edebî metinlerimizden Tanzimat Dönemi’ne kadar süregelen yazın hayatı içinde Türk hikmeti; bir medeniyetin oluşturduğu kültürel ve bilişsel hayat tarzını ifade eder. Nâbî’nin sosyo-kültürel olayları, insan ilişkilerini, siyasi bozulmaları, devlet makamlarının işlevlerini yitirmesini ve toplumsal yozlaşmayı şiire dâhil etmesi, onun tesir ettiği şairlerin poetik tarzlarını etkilemiş ve bu durum hikemî üslubun sınırlarının genişlemesine sebep olmuştur. Bu yönüyle hikemî üslup hemen her konuda idealin ne olması gerektiğini titizlikle arayan, sorgulayan, yansıtan; geleceğe yönelik tavsiye, öğüt ve hikmet barındıran bir ifade biçimine dönüşmüştür.

Bu bölümden itibaren Klasik Türk Şiiri’nde hikmet kavramı ve bir üslup biçimi olarak hikemî tarz kapsamında değerlendirilebilecek şiirler tasnif edilerek incelenecektir.

3.1. Varlık

İnanç tarihine bakıldığında her insan tabii olarak bir evren ve varlık tasavvuruna ihtiyaç duymuştur. İnsan zihni; varlığın ilk ortaya çıkış biçimi, nedeni, yaratılış merhaleleri, nizamı ve makro-mikro dönüşümlerine cevap aramıştır. Bu sebeple inanç sistemleri ve dinlerin açıklık getirmesi gereken ilk soru(n) insan-evren-Tanrı ilişkisinden doğan “varlık” konusudur.

Hikmet; yaratıcıya, peygamberlere, din büyüklerine ve insana nispet edilişi bakımından farklı niteliklerle vasıflandırılmıştır. Tanrı ve yaratılış tasavvurları İslami normlarla ve tevhit inancıyla şekillenen Türk şairleri; evrenin yaratılışını, nizamını ve dünya algılarını Tanrı-hikmet ilişkisiyle açıklamışlardır. Onlar için Tanrı’nın hükümleri hikmet ise Kur’an-ı Kerîm de başlı başına bir hikmet kitabıdır. Bu bakımdan klasik Türk şairlerinin varlık tasavvurlarını hikmet kavramından bağımsız düşünmemek gerekir. Milletlerin oluşturduğu medeniyet ve kültür içinde meydana getirilmiş ve üzerinde ferdî tekâmüllerin payı son derece sınırlı olan amelî ve

topyekûn oluşturulan düşünsel bir faaliyet olarak görülen hikmet, kolektif düşüncenin en yüksek mahsulüdür. Bu düşünsel faaliyet alanının Klasik Türk Şiiri'ne yansımalarını göstermeye çalışacağız.

3.1.1. Yaratıcının Hikmeti

Bugün Türkçede gerçekleşmesi beklenmeyen veya gerçekleşmesi hayret uyandıran durumlar için kullanılan “ne hikmettir”, “hikmeti nedir”, “vardır bir hikmeti” gibi söz öbekleri, olayların arkasında bilinmeyen bir kuvvetin var olduğunu ifade etmek içindir. Hikmet burada “sebepe-*reason*” anlamı kazanır. İnanç algısı, yaradılış bilinci, varlık teoremi tevhit anlayışıyla şekillenen Müslüman toplumlarda samimi bir mümin, hayrın da şerrin de Allah'tan geldiği bilincindedir. İslam âlimleri, filozoflar ve mutasavvıflar eşyanın arkasındaki gizli sebepleri, hakikati, cevheri ve âlemi var eden etken sebebi/muharriki hikmetle açıklarken sıradan bir Müslüman pratik hayatındaki en ufak hadiseyi yine hikmetle ifade eder.

Fârâbî için âlemi var eden sebep, varlıkların en üstün ve en yüce olanının hikmetidir. Onu var eden bir başka sebep olmak zorunda değildir. O sebeplerin ilk sebebidir. Tabiatta var olan gece-gündüz oluşumu, mevsim geçişleri, maddenin form değiştirmesi gibi değişimleri insan duyusu ve akli anlayabilir. Yaşamın sonuna kadar bu dönüşümler bütününe tükenmez sebepler bulmak imkânsız olduğu için bu değişimlerin sebebi olarak ilk faal müsebbibin varlığını kabul etmek gerekmektedir. A harfi B'nin; B, C'nin, C ise D'nin varlık sebebi olabilir fakat A'nın varlığını açıklayabilmek için akılla ve gözlemlerle bulunacak sebepler insanı yanıltacaktır. O hâlde A kendi kendisinin sebebi olmalıdır. Hareket eden eşyaya ilk hareketi veren bir hareket ettirici/muharrik yoksa hareket nereden ve nasıl başlamıştır problemi insanı çıkmaza sürükleyecek bir paradoks olacaktır. Çünkü sayısız bir muharrikler bütünü mantıksızdır (Çubukçu 1967: 18-19). Türk şairlerin vahdaniyyet düşüncesiyle birlikte varlık algısına yön veren vahdet-i vücûd teoreminde ise gerçek ve mutlak varlık yaratıcıdır. İbn Arâbî, varlığı “bir”lik düşüncesinden hareketle Allah'ın tek varlık olarak bulunması ile açıklar. Varlığı tecrübî bir bilgiyle zevkten elde eden sufi, esas varlığın birlik olduğunu, birliğin

ise Tanrı'nın varlığından ibaret oluşunu bilir (Cebecioğlu, "Vahdet-i vücûd"). Varlığı yaratıcının kudreti, olaylara hâkim oluşu ve yönlendirmesiyle açıklayan şairler, şiirin de hikmetli olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Varlığın müsebbibi kâinatın arkasındaki irade olduğuna göre şiirin beslendiği yegâne kaynak da yaratıcının hikmetidir. Ali Nihat Tarlan, şiirin mana yönünün zengin olmakla birlikte hikmetli ve belîğ olması gerektiğini belirtir: "Şiirde bir 'mağz' yani mana, esaslı bir fikir, tatlı bir nükte olmalı; insan onu okurken düşünmeli. Söz bir incidir ki akıl dalgıcı onu can denizinden çıkarır ve böyle hâlis bir cevher çalışmakla ele geçer. Edebî bir eser meydana getirebilmek için hikmet, şer' ve belâgat lazımdır" (Tarlan 2004: 200). Tarlan'ın hikmet olarak ifade ettiği muhteva, Nabi'nin de sıklıkla vurguladığı varlık, ahlak ve erdemle ilişkili olarak şiirin farklı yönlerden değerlendirilebilecek "bilgi" yönüyle ilgilidir. Bu bilgi türü tıpkı hikmetin nispet edildiği güce ve kişiye göre vasıflandırılabilen bir özelliktir. Yaratıcıya, peygamberlere, din büyüklerine veya sıradan insanlara nispetle vasfı derecelendirilebilecek olan hikmet, şiirde de öznesine göre yoruma açık kavramlardan biridir. Fakat Klasik Türk Şiiri'nde hikmet, evrenin yaratılışıyla ilgili beyitlerde çoğunlukla Tanrı'nın bir vasfı olarak gözüktür. Şairler ulaşılması zor, mistik, varlığın sebebi ve gaybın yüce bir bilgisi olarak nitelenen bu gücü şiirle ifade etmişler hatta şiirin ana malzemesini tamamen hikmet olarak görmüşlerdir.

Teveccüh itmez idim şi're Nâbiyâ bu kadar
Beyân-ı sırr-ı hikem olmayaydı mazmûnı (Nâbî, G. 858/5)

Şi'rinde lutf ola mı gönül kim hazîn ola
Yaz deftere bu şi'ri ki hikmet hemîn ola (Şeyhî, G. 2/1)

Fuzûlî, peydâ redifli gazelinde oluşturduğu varlık teoriminde, evrenin ve tüm mahlûkatın her bir ayrıntısının "vücûd-ı mutlak"ın bilgisi, hikmeti, feyziyle yaratıldığının ve kâinatın her zerresinin onun varlığıyla tecellî bulunduğu bilincindedir.

Zihî zâtıñ nihân ü ol nihândan mâ-sivâ peydâ
Bihâr-i sun'uña emvâc peydâ ka'r nâ-peydâ
Bülend ü pest-i âlem şâhid-i feyz-i vücûdundur

Değül bîhûde olmak yok iken arz u semâ peydâ
 Kemâl-i hikmetüñ izhâr-i kudret kılmağa itmiş
 Gubâr-i tîreden âyîne-i gîtî-nümâ peydâ
 Demâdem aks alur mir'ât-i âlem kahr u lutfunda
 Anuñ'çün geh küdüret zâhir eyler geh safâ peydâ
 Gehî toprağa eyler hikmetün min meh-likâ pinhân
 Gehî sun'un kılur toprağdan bin meh-likâ peydâ
 Cihân ehline tâ esrâr-ı ilmün kalmaya mahfî
 Kılupdur hikmetün küffâr içinde enbiyâ peydâ
 Nişân-ı şefkatündür kim olur izhaâr-ı hamdüñçün
 Fuzûlî tîre tab'ından kelâm-ı cân-fezâ peydâ (Fuzûlî, G. 4)²⁷

3.1.2. Evrenin Yaradılışı / Gaye ve Nizam Delili

Klasik Türk şairleri sıradan bir Müslüman gibi evrenin yaradılışındaki nizamı, dengeyi ve mükemmelliği Tanrı'nın hikmeti olarak görmüşlerdir. Bunun en çok dile getirildiği manzum parçalar, konu bakımından Allah'ın birliğini esas alan, yaratıcı karşısında insanın acizliğini ifade eden, O'nun yaratma kuvvetini kâinat ve insanın yaradılışıyla örneklendiren tevhit konulu şiirlerdir. Klasik Türk Şiiri'nin Anadolu'da gelişme safhasından itibaren altı yüz yıllık dönemde hemen her şair bu tarzda şiirler yazmıştır. Özellikle divanların giriş kısımlarında yer alan tevhitlerde kâinatın kusursuz biçimde yaradılışı önemli beyit kompozisyonlarından biridir.²⁸

²⁷ Yaratıcının hikmeti hususu örnek beyitlerle birlikte bir önceki başlıklarda değerlendirildiği için burada ayrıntılı olarak üzerinde durulmamıştır. bk. Klasik Türk Şiirinde Kur'an ve Hikmet.

²⁸ Çalışmanın konusunu çoğunlukla gazeller oluşturduğu için tevhitler incelemeye dahil edilmemiştir. Klasik Türk şiirinde tevhit çalışmaları için bk. Yazıcı, Tahsin (1974). "Tevhîd", MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 12/1, s. 214-215; Tarlan, Ali Nihat (1936). *Divan Edebiyatında Tevhidler - Fasikül I-IV*, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası; Kaplan, Mahmut (2010). *Tevhid, Fuzûlî*, İstanbul: Etkileşim Yayınları; İ İspir, Meheddin (2007). "Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nda Edebî Tür Olarak Tevhid ve İşlenişi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 32, s. 99-114; Mustafa İsen ve Muhsin Macit (1992). *Türk Edebiyatında Tevhidler*, Ankara: TDV Yayınları; Gökalp, Haluk (2006). "İslam Felsefesinin ve Kelâmının Divan Şiirine Yansımaları: Tevhid Kasidelerinde İsbât-ı Vâcib", *The Journal of Otoman Studies (Osmanlı Araştırmaları)*, Cilt 26, Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan III; Canım, Rıdvan (1990). "Divan Edebiyatında Tevhid, Na't ve Münâcâatlar", *İslami Edebiyat Dergisi* 2/4, s. 9; Birinci, Necat (1981). "Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 10/4, s. 59-74; Uzun, Şerife

Allah'ın kâinat üzerindeki tesirine dair düşünceleri kuvvetlendirmek amacıyla evrenin yaratılışını örneklem olarak kullanan “gaye ve nizam delili” düşüncesi, muhtevası bağlamında tevhit konulu şiirlerle özdeşleştirilebilir. Bu düşüncenin esas amacı kâinatın mükemmel bir denge ve devinim üzerine inşa edildiği fikridir. Kur'an-ı Kerim'de evrendeki nizamın bir gayeyi esas alarak yaratıldığı ve hiçbir şeyin amaçsız var olmayıp bir hikmete dayalı olarak halk edildiğinden bahsedilmektedir.

Ayetlerde nizam kelimesi geçmemesine rağmen kâinatın bozulmaz bir denge içerisinde olduğu ve âlemlerin insan yaşamına uygun biçimde yaratılarak bu dengenin Allah tarafından tesis edildiğine dair birçok ibare bulunmaktadır. Evrendeki her şey hassas bir ölçü ile yaratılmıştır (Furkân 25/2; Kamer 54/29). Yaratıcı yalnızca var etmekle kalmamış, varlıkların var olma gayelerine göre izleyecekleri yolu tayin etmiştir (A'lâ, 2-3). Evrenin yaratılışında aksayan şeyler, düzensizlik ve dengesizlik bulmak mümkün değildir (Mülk, 67/3). Göğün ve yerin istemese de belli bir düzene göre yaratıldıkları ve bu dengenin şaşmayacağı açıkça belirtilmiştir. Güneş, ay ve diğer bütün gök cisimlerinin Allah'ın hükmüyle hareket eder ve bu cisimlerin tayin edilen yörüngeden sapmaları mümkün değildir (Fussilet 41/11; Lokman, 31/29). İslam düşünce tarihinde farklı itikadi görüşe sahip müellifler, evrendeki dengeyi örnek göstererek yaratıcının varlığını muhtelif şekillerde delillendirmeye çalışmışlardır. (Kutluer 2007: 174). İnsan aklı nispetinde yeryüzüne, göğe, yağın yağmura ve nihayetinde kainattaki en küçük parçaya bakarak Allah'ın varlığını delillendirebilir: “*Göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini ardınca gelişinde, insanlara fayda vermek üzere denizde yürüyüp giden gemide, Allah'ın, gökten yağmur yağdırarak yeryüzünü, ölümünden sonra diriltmesinde, sonra da yeryüzüne, yürüyen hayvanları yaymasında, yelleri dilediği gibi estirip değiştirmesinde, gökle yer arasında emrine münkad olan bulutta, şüphe yok ki akli erenler için varlığına, birliğine deliller var.*”²⁹ Hikmeti Allah'a nispetle güç, kuvvet, irade, olayların arkasında gizli

(2013). 16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

²⁹ Bakara, 164.

sebeplerle manalarıyla kullanan klasik Türk şairleri evrenin yaratılışını sık sık yaratıcının hikmeti olarak tasavvur etmişlerdir. Evren, yaratıcının şüpheye yer bırakmayacak şekilde parça parça tasnif ve telif ettiği; sanatını icra eden bir şair edasıyla var kıldığı bir sanat eseri gibidir. Tanrı-evren ilişkisinin ortaya konduğu beyitlerde şairlerin yaratma, halk etme, eser anlamıyla *sun* kelimesini tercih ettikleri görülmektedir. Yaratıcının hikmetinden zuhur eden evren itina ile nakşedilmiş bir eser görünümündedir. Tevhit konulu kasideler ve birçok gazelde tazim ile zikredilen yaratıcının hikmetle yaratma vasfı, hâlik, hallâk, icâd, tasvîr, sun, tekvîn, telif, terkîb ihtirâ, âferîn, ibdâ vb. kelimelerle şiire taşınmıştır.

Nakş-ı sun'ın ol ki itkân üzre tasnif eylemiş
 Cüz'ü cüz'in 'âlemi terkîb ü te'lif eylemiş
 Harf harf-i kâ'inâta itmiş ibdâ-ı suver
 Ba'za virmiş istikâmet ba'zı tahrîf eylemiş
 Herkese haddince olmuş mâye-bahş-ı iktidâr
 Hıdmetin endâze-i vus'ınca teklîf eylemiş
 Mümkînâtı eylemiş sencîde-i mîzân-ı 'adl
 Lâyıkınca her birin taz'if ü tahfif eylemiş
 Enbiyâyı eylemiş hükkâma Nâbî vâsıta
 Lutf u kahr u hayr u şerri cümle ta'rîf eylemiş (Nâbî, G. 357)

Kur'an-ı Kerim'de insanın topraktan yaratılışı (Rûm, 30/20; Fâtır, 35/11), her canlının sudan meydana gelmesi (Enbiyâ, 21/30; Nûr, 24/45) gibi ayetler olsa da mahlûkatın yoktan var olduğuna dair bir ibare yer almaz. Bu ayetlerde şeytanın ateşten, Âdem'in topraktan yaratılması gibi bir şeyin başka bir şeyden yaratıldığı aktarılır. Fakat bu ayetlerdeki yaratım ifadelerinden hareketle Grek filozofların ileri sürdüğü varlığın “ilk madde” ile ortaya çıktığı fikri gibi bir çıkarım yapmak doğru gözükmemektedir. Nitekim yer ile göğün arasında bulunan hiçbir şeyin kendiliğinden var olmadığı ve maddenin ortaya çıkışını sağlayacak herhangi bir sebep, enerji ya da harekete gerek olmadan bilavasıta her şeyi yaratanın Allah olduğuna dair ayetler (Bakara, 2/117; Furkan, 25/59) bulunmaktadır. “Daha önce sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım” (Meryem, 19/9) ayeti, kâinatın yokluktan tek bir güç esasına dayalı olarak yaratıldığıının

ifadelerindedir (Çağrıcı, 2013: 325). Yeryüzündeki çöllerin, dağların, denizlerin, hayvanların, türlü renklerdeki çiçeklerin ve yaratılmış eşyanın doğayla bütünleşen kusursuz güzelliklerinin yaratıcısı, tüm bunları kendinden zuhur ettiren tek bir güçtür: “Yeryüzünde sizin için yarattığı ayrı ayrı, çeşitli renklerde ne varsa hepsi ram olmuştur size. Şüphe yok ki bunda da ibret alacak topluluk için bir delil var” (Nahl/13). Var olan tüm şeylerin sudur ettiği öz, kaynak, menba ve cevher tek bir yaratıcının hikmeti olduğu gibi âlemler de bu hikmetten meydana gelmiş; zamanın evveli ve ahiri Tanrı'nın hikmetiyle tesis edilmiştir.

Çün yaratdı yiri gögi ol Kadîm
Gör ne hikmet birle düzdi ol Hakîm (Âşık Paşa, B. 4575)

Kim itdi sahreyi toprahda la‘l-i rümmânî
Kim itdi katreyi deryâda lü‘lü-i mensûr
Eyit ki lâleye kim urdı böyle dâg-ı ciger
Güli kim itdi sahîh ü ya nergisi rencûr
Kim itdi goncanuñ içinde cem‘ hurde-i zer
Benefşenüñ saçı n’ireden oldı tolu buhûr
Eyit ki n’ireden aldı bu kuvveti şâhîn
Eyit ki n’irede buldı bu şehveti ‘usfûr
Bu kamu Vâhid-i Mutlak mezâhiridür bil
Ki masdar oldur u andan olur kamu masdûr
(Ahmedî, K. XXIV/42-46)

Bu gök midür ki yaradıldı evvel ü âhir
Vücûda geldi yirüñ cirmi-ile cibâl ü bihâr
(Ahmedî, K. XXII/47)

Ey vücûd-ı kâmilün esrâr-ı hikmet masdarı
Masdarı zâtun olan eşyâ sıfâtun mazharı
Mazharı her hikmetün sensün ki kilik-i kudretün
Safha-i eflâke nakş itmiş hutût-i ahteri
Ahteri mes‘ûd olan oldur ki tab‘-i pâk ilen
Kâbili feyz ola lutfundan safâ-yı cevheri (Fuzûlî, G. 268/1-3)

Kâinatın neresine bakılırsa bakılsın baştan sona yaratıcının hikmeti hissedilir. Burada kuralsız yaratılmış tek bir harf dahi bulunması imkansızdır. Gözle görülebilen bütün varlık âlemi nizam esaslı üzerine inşa edilmiştir.

Bakdum sûtûr-ı nüsha-i âfâka ser-te-ser
Yek harf-i nâ-be-kâide yokdur miyânede (Nâbî, G. 797/3)

Gör Hak'ı ne nakş ider sebze vü bâg üstine
Bah ki ne hoş hulleler saldı bu tag üstine (Ahmedî, G. 597/1)

Türk şairleri evrenin arkasındaki sınırsız gücü şiirlerinde sıklıkla hikmet ile ifade etmiş ve görünenin aksine eşyanın arkasındaki asıl sebepleri ince hayallerle örerek şiire taşımışlardır. Yaratıcı kâinatı kendi hikmetinden meydana getirmiştir. Bir sanatçı titizliğiyle yaratılan sınırsız genişlikteki kâinatın yaşam kaynağı olan güneş ve yörüngesindeki tüm gök cisimleri, feleğin içinde ahenkle hareket etmektedir. Tüm bu intizam içerisinde güneş, hikmet okulundaki kitabın kapağına altın yıldızlarla işlenmiş şemse motifi gibidir. Yaratılan âlem, her bir ayrıntısıyla varlığa enerji veren ilk sebebin (sebebü'l-ûlâ) hikmetinin yakından hissedildiği bir mektep gibidir.

Zer-şemselerle cild-i zer-efşân ile felek
Evrakıdur kitab-ı debistân-ı hikmetün (Nâbî, 400/6)

Kâinatta her şeyin zıddıyla var olduğu fikri eski medeniyetlerden bu yana tartışılmış bir düşüncedir. Gece ve gündüz, iyilikler ve kötülükler, ateş ve su, barış ve savaş vb. birçok kavramla açıklanabilecek olan bu zıtlıklar evrenin nizamının gerekçelerinden biridir. Âlemde hiçbir şey tek başına var olamaz. Leyl suresinde gece ve gündüzün oluşumundan bahsedilirken bu zıtlığa vurgu yapılmıştır. Eski Yunan medeniyetinden bu yana maddenin, oluş ve bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) hareketinden meydana geldiği ve daimî bir hareket içerisinde olduğu düşüncesi hâkimdir. Evrendeki denge ve nizam bu zıtlıklarla kaimdir. Şiirde tezat sanatının kullanımına oldukça uygun olan bu düşünce, İslam inancı ve diğer birçok inanışta Tanrı'nın yaratma kuvvetine delil olarak sunulan teorilerden birisidir. Mutlak bir sebebe bağlı olarak var olan kâinat

içerisindeki tüm yaratımlar, eşyanın arkasındaki hakikati yansıtan unsurlardır.

Harf-i mükerrer olmaz eczâ-yı sun‘ içinde
Emvâc-ı aferîniş hep bir karâra gelmez (Nâbî, G. 295/3)

Fark etmedür sevâd u beyâz-ı hakîkati
‘İzzet merâm sûret-i leyl ü nehârdan (İzzet, G. 403/7)

Âlem sözcüğü Kur’an-ı Kerim’de yaratılmışların hepsini kasıtlı “âlemîn” biçiminde kullanılmıştır. Bu ayetlerin çoğunda Allah’ın canlı cansız tüm kâinatı yarattığını vurgulayan “Rabbü’l-âlemîn” terkihi yer alır. Birçok kez tekrarlanan “semâvât” ve “arz” kelimeleriyle de bütün evren kastedilmiştir. Ayrıca şehâdet-gayb, mülk-melekût kavramlarında geçen birbiri ile ilişkili kelimelerin hemen hepsi mutasavvıflar ve filozoflar tarafından yaratılış teorilerini oluşturan özel kavramlar olarak kullanılmışlardır. Ayetlerde gök cisimleri ile bağlantılı birçok kelime ve kozmik unsurlara yapılan atıflar, sonraki dönemlerde kozmoloji telakkilerinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır (Bolay 1989: 358). İlk sufiler ise tasavvufun ne olduğunu ifade ederken “âlem, kevn ve halk” kelimelerini dünya ve ahiret manasıyla kullanmışlardır. Dımaşkî tasavvufu “âleme eksik gözle bakmak ve hatta ona karşı gözü kapamaktır” şeklinde açıklarken Şiblî, sûfi kelimesini “halktan (âlem) ilgisini kesen ve Hakk’a eren kişi” biçiminde tanımlamışlardır. Gazali’yle beraber tasavvuf erbabının âlem tasarrufları değişerek farklı telakkiler ortaya çıkmaya başlamıştır. Gazali’nin dahi iki eserlerinde birbirinden farklı âlem tanımları yaptığı görülmektedir. Bir eserinde mülk âlemi, melekût âlemi ve ceberut âlemi olarak üçe ayırdığı kâinatı bir diğer eserinde maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayırır. Divan şairlerinin âlem tasavvurlarını en fazla etkileyen vahdet-i vücûd düşüncesine göre ise tek varlık yaratıcıdır ve tüm âlem onun tecellilerinden ibarettir. Tasavvufta duyularla hissedilebilen ve akılla fark edebilen maddî âlem; bu şekilde bilinemeyen manevî âlem ve ikisi arasında kalan berzah âlemi olmak üzere üç âlemin varlığından bahsedilmektedir. Yine bu âlemler de kendi içerisinde daha kapsamlı tasniflerle nitelendirilmiştir (Uludağ 1989: 361). Gerek mutasavvıf şairler gerek

divan şairleri şiirlerinde benzer âlem telakkilerine yer vermişlerdir. Şairler âlemi tanımlamak için; hakikatin remzi, gayba dair gizli bir bilgi ve Tanrı'ya ait bir enerji olarak gördükleri hikmeti, “nüsha-i hikmet” veya “kitâb-ı hikmet” terkihiyle kullanmışlardır. Mutasavvıflara göre yaratıcının kendinden bir cüz olarak yarattığı ve aynıyle onun tecellisini olan kâinata şehadet etmek gerekmektedir. Bu sebeple kâinata bulunacak bir kusur ancak ona bakanın nazarındaki “galat” ile mümkün olabilir. Vücûd-ı mutlak'ın yansıması olan âlemler herhangi bir söze ve açıklamaya gerek olmadan kendi varlığıyla yaratıcının hikmetine delalet eder. Tüm kâinat, onu idrak edip anlayabilenler ve sonuç çıkarabilenler için hakikati gösteren bir kitap gibidir.

‘Âlem ki tamâm nüsha-i hikmetdür
Ma'nâsını fehm eyleyene cennetdür
Mahrûm-i şühûd olanların çeşminde
Zindân-ı belâ çâh-ı gam u mihnetdür (Nâbî, R. 55)

Remmâl-i kazâ sipihre dökdükçe nûkat
Zinhar dime hükmine bu kec bu sakat
Var ise sebep çeşm-i galat-bînündür
Yohsa ne revâ nüsha-i hikmetde galat (Nâbî, R. Harfû't-tâ)

Sevâd-ı mümkünât âsâr-ı sun'ı bî-sühan söyler
Kitâb-ı kâ'inat esrâr-ı Hakk'ı bî-dehen söyler (Nâbî, G. 121/1)

Kitâb-ı hikmetinde nokta-i zer kursa-i hurşîd
Kıbâb-ı 'izzetinde câm-ı revzen târem-i mînâ (Nâbî, K. 1/26)

Bu 'âlem bir kitâb-ı hikmet-endûz-ı hakâyıkdur
Me'âlin her kim istihrâc iderse âferîn bâdâ (Nâbî, K. 1/56)

3.1.3. İnsanın Yaradılışındaki Hikmet

Osmanlı şiirinde hikmet kavramı; insanın yaradılışını, dünyadaki varlığını ve amacını sorgulayan beyitlerde, çoğunlukla

tasavvuf anlayışıyla birlikte düşünülerek ruhi tecrübeye dayalı mistik bir hayal içinde değerlendirilmiştir. Şairler bu kavramı çoğu kez gizli bir bilginin gücüne nispetle şiire dâhil etmişlerdir. Tasavvuf düşüncesinin yoğun tesiriyle gelişen Osmanlı şiirinde insanın dünyadaki idealini önceleyen insan-ı kâmil düşüncesi, hikmetin teorik yönünü temsil eden varlık, metafizik ve bilgi teorisi kavramlarıyla birlikte değerlendirilebilir.

Tasavvuf, İbn Arabî tesirinden sonra gelişen ıstılahlarla teorik bir görünüme kavuşmuştur. Onun ileri sürdüğü yaratılış teorisinde felsefenin yaratılış ve sudûr fikrinden esinlendiği görülür. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim ve hadislerden faydalanarak oldukça zengin dile sahip bir teori geliştirmiştir. Onun teorisinde yaratılış fikri de önemli bir yer işgal eder. Belli bir amaca matuf yaratılan âlemi teorik zeminde açıklamak adına bazı ayet ve hadisleri yorumlamıştır. Arabî tarafından tasavvuf literatürüne giren *insân-ı kâmil* kavramı, kökleri eski tarihlere kadar uzanan, âlem ve insan ilişkisini açıklamaya çalışan düşüncelerle benzer niteliklere sahiptir. Felsefedeki makrokozmi-mikrokozmi kavramları gibi Sokrat öncesi dönemden Rönesans'a kadar insanın küçük âlem olarak vasıflandırıldığı bilinmektedir. Kozmolojik vasıfları haiz insan düşüncesini eski Mısır ve Mezopotamya'ya kadar götürmek mümkündür. Maniheizm'de *insân-ı kadîm*, Hint düşünce tarihinde *purusa* ve kadim Çin geleneğinde *chenjen* kavramları küçük âlem-büyük âlem düşüncesinin evrenselliğini gösteren önemli yaratım teorileridir (Aydın 2000: 330). Örneğin Platon, insan ruhunun oradan geldiğine inandığı idealar âlemine dönmeyi amaçladığını düşünür. Yansımalar âlemi olan bu dünya içinde hapsolan ruh, zindan olarak görülen insan bedeninden kurtularak yaratıldığı gerçek saf biçimine dönmek için hasret çekmektedir. İnsan bedeninde sıkışıp kalan ruh, ihtiraslara kapılıp Tanrı'nın bir parçası olarak dünyaya geldiğini unutabilir (Taylan 1991: 76). Bu teorilerle ortak idealara sahip insan-ı kâmil mertebesi, yaratılış teorisi dışında tasavvufun ana gayelerinden biri olan ahlak kavramı ile de ilişkilidir. Bu mertebe kişiyi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmayı mücbir kılar. Bu mertebede olan sufînin doğruluk, ahlak, erdem ve marifet bakımından kemal derecesinde olması beklenir. Bu yönüyle tasavvuf, ahlakı ve birtakım ahlaki meziyetleri

önceler. Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisi olarak görülen ve İlahî sıfatlara mazhar olan sufi, eşyanın hikmetini olması gerektiği gibi bilir. Arabî tesiriyle gelişen tasavvufi çizgide ve birçok İslam filozofunun insan-âlem-Tanrı ilişkisine dair birçok teolojik çıkarımlar bulunmaktadır. İslam dairesinde özellikle sufileri ve tasavvufi etkiyle gelişen Klasik Türk Şiiri'nde şairlerin varlık algılarını en fazla etkileyen “Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim, bilineyim diye kâinatı yarattım” şeklinde tercüme edilen hadis olduğu söylenebilir. Gizli hazine *-kenz-i mahfî-* kavramı Tanrı'nın gizli ve bilinemeyen hikmetine işaret eder. Ayrıca hadisteki “bilmek” sözcüğü marifet kelimesiyle ilişkilidir. Evrenin küçük bir modeli olarak tasavvur edilen insan, “âlem-i kübrâ” karşısında mistik bir teoremlerle tasarlanan yaratılış kompozisyonlu beyitlerde “âlem-i sugrâ” -küçük âlem-terkibiyle yer alır. Tasavvufî hissiyatın hâkim olduğu şiirlerde yaratılmışların müşerrefi olan insan kâinatın mini bir prototipi, Tanrı'nın ise yeryüzündeki remzidir. Nâbî; kâinatı, insanın yaratılışının arkasındaki kuvveyi ve Tanrı'nın yaratış dengesini “keffe-i mîzân-ı hikmet” terkihi ile ifade eder. Onun için bu kuvvenin niteliği ve kaynağı hikmettir. Hem kâinat hem de insan Tanrı'nın hikmeti ve muhabbetiyle yaratıldığı için hikmet terazisinde ikisinin de kıymeti eşit derecededir.

Sûretâ biz gerçi bu bezme mu'ahhar gelmişüz
 Lîk subh-ı âferînişle berâber gelmişüz
 Gerçi hayr ü şer meyânında muhayyer gelmişüz
 Lîk ma'nen hükm-i takdîre musahhar gelmişüz
 Seylveş bizde küdüret hâkdandur yohsa biz
 Sûy-ı bâlâdan bu hâke nâ-mükedder gelmişüz
 ‘Âlem-i sugrâyuz amma ‘âlem-i kübrâ ile
 Keffe-i mîzân-ı hikmetde beraber gelmişüz (Nâbî, G. 296/1-4)

Kâinatı hayvanlar, bitkiler, cansız varlıklar ve yaratılmış olan her şeyde insanın konumu, gizli bir hakikate işaretle farklı bir niteliğe sahiptir.

Tâ ide hâssiyeti te'sîr tab'-ı âdeme
 Göstere cümle mevâlid ana rûy-ı iltifât

Ya'ni kim insânda ola müctemi' hâssiyyeti
Eyleye insânı hayvân hem cemâd u hem nebât
Kim bu remz-i hikmet-âmîzün tılısımın Nâbîyâ
Feth iderse çerh ana ta'zîmen ola iki kat (Nâbî G. 31/3-5)

İslamiyet'te ve tasavvufta insan, yaratılmışlar içinde mümtaz bir konumdadır. Akıl ve düşünebilme vasfıyla hakikatin arkasındaki dengeyi kavrayabilme yeteneğine sahip olan insan, tasavvuf düşüncesinde ise Tanrı'nın yer yüzündeki nuru olarak tasavvur edilir ve *eşref-i mahlûkât* niteliğiyle ifade edilir. Kâinatta insanın seçkin konumunu divan şairleri sıklıkla ifade etmişlerdir.

Biz ki tab'-ı pâk ü kalb-i pür-safâya mâliküz
Gûyiyâ âyîne-i 'âlem-nümâyâ mâliküz

Hânümânı n'eylerüz bu günbed-i mînâda biz
'Âlemüñ sultâniyuz sırça sarâyâ mâliküz (Bâkî, G. 191/1-2)

Türk şairlerin insana olan bakış açışı İslamiyet inancı, insanın Allah'la kurduğu varlık ilişkisi ve tasavvufla ilişkilidir. İslami literatürde mahiyeti bakımından insan, hiyerarşi piramidinde yaratılanların en üstünüdür. Kur'an-ı Kerim'de insanın en güzel şekilde yaratıldığı ve yaratılmışlar içinde en üstün kılındığına (İsra, 70), melekler ve Şeytan karşısındaki konumuna (Bakara, 34) ve Tanrı'nın yer yüzündeki halifesi olduğuna (Sad, 26) dair ayetler bulunsa da Türk şairlerinin varlık hiyerarşisini yönlendirilen duygular çoğunlukla tasavvuf kaynaklıdır. Yaradılışın sırrına, hikmetine ve insanın kainattaki hiyerarşisine dair en güzel örneklerden birini Şeyh Gâlib verir. Tanrı, insanı kendi özünden en güzel biçimde yaratmıştır. Kâinatın tüm vasıflarını kendi özünde toplayan insanoğlu tüm yaratılışın öznesi, göz bebeği ve varlık sebebidir. Varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan insan, ona bahşedilen kıymeti dünyaya bakarak kıyas ile fehmetmelidir.

Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen
Gerçi vîrâne isen genc-i mutalsamsın sen
Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerrermsin sen
Bildigin gibi degil cümleden akvâmsın sen

Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen
Sırr-ı Hak'sın mesel-i İsi-i Meryem'sin sen
Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen (Gâlib, TB. 10/1)

İnsan, yalnızca öz değeri bakımından değil yaratılışın sırlarını ve hakikatini kavramak düşüncesiyle de kendi benliğinden ilham almalıdır. Tasavvufî düşünceye göre âlemlerin yaratılış sebebi aşktır. *Kenz-i mahfî* hadisinde bilinmek istemekten kasıt ise muhabbettir. Allah'ın muhabbetinden âlemler yaratılmıştır. Bu yaratımın ilk sebebi ise Allah'ın Hz. Peygamber'e sevgisi yani *hakikat-ı Muhammediyye*'dir. Allah'ın tecelli ettiği ilk mertebe taayyün-i evveldir.

Ey hoş ol mest ki bilmez gam-ı âlem ne imiş
Ne çeker âlem için gam ne bilür gam ne imiş
Bir perî silsile-i aşkına düşdüm nâ-geh
Şimdi bildüm sebab-i hilkat-i Âdem ne imiş (Fuzûlî, G.132/1-2)

Nâbî gerek *Hayriyye*'sinde gerek gazellerinde birçok kez şiirin hikmetli olması gerektiğini vurgulamıştır. Şair, şiire de hikmet penceresinden bakarken daima fayda gözetmiştir. Onun için şiir eşyanın hakikatinin arkasındaki sırları aralayan bir vasıtaadır. Bu sırları elde etmek için hikmete talip olmak gerekmektedir. Yaratıcı, insan vücudunu kendi nurundan kusursuz bir biçimde yaratmıştır. O hâlde hikmeti tecrübe edebilmek için önce insanın kendi varlığını mütalaa etmesi gerekmektedir.

İtsün vücûdı nüshasın evvel mütâla'a
Esrâr-ı hikmete taleb-i ittibâ' iden (Nâbî, G. 554/3)

3.1.4. Şairin Dünya Algısı

Divan şairinin kavramsal ve ontolojik açıdan dünyaya bakışını yöneten kültürel gelişim, Türk edebiyatının ilk metinlerinden bu yana devam eden ve uzun yıllar boyunca İslamiyet etkisi altında gelişen edebî ürünlerle birlikte taşınmış, Anadolu'da tasavvuf kültürünün etkisiyle sürdürülmüş bir birikimin neticesidir. İslamiyet ve tasavvuf etkisiyle gelişen toplumların hafızasında ve edebî ürünlerinde

maddeye karşı olan olumsuz tutum, ahiret hayatının önemsenmesi, dünyanın geçiciliği, gerçek hayatın burası olmaması, özellikle ayetlerde dünyanın insan için imtihan yeri olarak tasavvur edilmesi gibi etkenler divan şairinin kaleminde dünyanın değersiz bir mekân olarak tasavvur edilmesinin sebeplerindedir. Dünyanın bir mekân olarak negatif bir tavır ile yazılı ürünlere konu olması, bilhassa Orta Çağ dünyasında gelişmiş ve kendisine yazılı kültür oluşturabilen hemen her toplumda görülmektedir. Orta Çağ Avrupa'sında hâkim din Hristiyanlık olduğu için dünya kavramı genellikle Tanrı'nın sevk ve idaresinde olan bir mekân olarak tasvir edilir. Tanrı merkezli bu düşünceye göre insan Tanrı karşısında acizdir, dünyadaki varlığını Tanrı'ya borçludur ve dünyevi ihtirasların kendisini ebedi bir cezalandırmaya götüreceğini bilir. Ayrıca bu ihtiraslar ve maddi zevklere aşırı bağlılık ahlaki açıdan olumsuzlanır. Dünyevi zevkler, aldatici ve geçicidir. Gerçek mutluluk yalnızca Tanrı'nın bahşetmesiyle mümkündür. Tanrı merkezli semavi dinlerin etkisiyle gelişen toplumların edebiyatlarında, dinlerin dünya karşısındaki tutumlarının benzer nitelikte olması dünya kavramının hem edebiyatta hem de bireylerin belleklerinde benzer özelliklerle kavramsallaşmasına sebep olmuştur. Nitekim Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte gelişen Türk edebî eserlerinde dünya kavramı hakkındaki olumsuz muhayyile neredeyse hiç değişmeden devam etmiştir. Bu muhayyile "dünyanın" coğrafi bir kavramdan ziyade ahlaki bir öge olarak şiirlere konu olmasını sağlamıştır. Nitekim şiirde dünyanın, bireysel ve ahlaki kazanımı gözetilen bir perspektifle kullanıldığı görülmektedir.

İslami dönem ilk yazılı eserler arasında yer alan *Kutadgu Bilig*'de dünyanın vefasızlığı, dönecliği, geçiciliği gibi divan şiirinde de kullanılan ortak benzetmeler olması İslam kültüründe dünyanın yalnızca kozmik bir mekân olarak görülmediğine işaret eder.

Bu kocakarı dünya vefasız ve dönecli huydur;
Edası kız gibi, bakarsan, yaşı büyüktür.
Bazen edası kız gibidir, tavrı güzeldir, kendisini sevdire;
Fakat tutmak istedin mi elini vermez.
Seveni sevmez, ondan geyik gibi kaçır

Kaçana yapışır, onun ayağına sarılır.
Bir bakarsın, süslenip kuşanarak, arkandan koşar
Bir bakarsın, görmezlikten gelir, önüne bakar.
Bir bakarsın, yine yüzünü çabucak çevirir, nazlanır
Ne kadar yakalamak istersen, kendine el sürdürmez.
O çok beyleri ihtiyarlattı, kendisi ihtiyarlamaz
Çok beyleri göçürttü, hiç susmak bilmez. (399-404) (Arat 1959)

Dünyanın faniliği, insan için kısa bir uğrak alanı oluşu gibi temalar *Kutadgu Bilig*'de yer yer işlenir. Dünya, ahiret hayatına nispetle türlü oyunlarına aldanılmaması, insanın gaflete düşüp dünyevi ihtiraslara kapılmayarak ölümün var olduğu bilinciyle hareket etmesi gereken bir mekân görünümündedir.

Hayata inanma, yel gibi geçer;
Gafil olma, bu dünyadan çok çabuk göçersin.
Dünyaya nice erler geldi, düşün;
Bir süre ömür sürüp yine göçüp gittiler. (Arat 1959)

Dünya ilim sahibi kişilerin önemsememesi gereken fakat bilgisizlerin ise aldanıp huzur bulduğu yerdir.

Bilgisiz için bu dünya cennettir;
O huzur içinde avunur ve hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeden yaşar.
(Arat 1959)

Atabetü'l-hakâyık'ta da dünya tasavvurlarının kendinde önce veyahut sonra yazılan edebî eserlerle benzer olduğu görülmektedir. Dünya ağza bir parmak bal çalıp sonrasında zehirli kadeh sunar; yüzüne güler fakat kaşlarını çatarak riyakarlık gösterir ve aldatıcıdır. Bu dünyada zorluk çekmeden hakiki mutluluğa ulaşmak mümkün değildir çünkü asıl mutluluk ahiret hayatındadır. Dünyanın zahiri güzelliklerine aldanmak ve dünyevi ihtiraslara gönül bağlamak buradaki en büyük hatalardan biri olarak görülmektedir.

Bal tattırıp önce damağı tatlılar
Sonra sunduğu kadehe zehir katar
Tatlı tattın ise acıya hazırlan

Bir kere râhat gelirse on tane zorluk gelir
Ey rençsiz, mihnetsiz, mutluluk uman!
Bu dünya o ümide nasıl makam olur?
Bu dünya yılan gibidir
Yoklayınca yumuşak fakat içi zehirlidir
Yılan yumuşak olduğu hâlde fena işler tutar
Uzak dur! Yumuşak diye inanma
Bu dünya görünüşte güzeldir
Fakat içinde bir nâ-hoşluk barındırır
Dışındaki süsleri görüp aldanma
Bunlara gönül bağlamak hataların başıdır! (Yükneki 2019: 171-172)

Sözlüklerde dünya, kozmolojik tanımların yanı sıra divan şairlerinin dünya karşısındaki tutumlarıyla ilişkili olarak imtihan yeri, kulu Allah'tan uzaklaştıran ve alıkoyan yer, ahiretin tarlası, gelip geçici ve fani yer (Cebecioğlu, “Dünya”) olarak tanımlanmıştır. Divan şairlerinin dünya algısını yöneten temel etkenlerden bir diğeri Kur'an-ı Kerim'de dünya hayatının insanı şehvete ve nefsanî duygulara yönlendiren, hileci, insanı sapkınlıklara sürükleyen, gelip geçici bir mekân olduğunu vurgulayan ayetlerin bulunmasıdır. Dünyanın olumsuz yönlerinden insanın akli ve imanı ile kaçabileceği vurgulanırken dünya hayatı karşısında ahiret yüceltilmiştir.

İşte bunlar, ahireti verip dünya hayatını satın alanlardır; bundan dolayı azapları hafifletilmez ve kendilerine yardım edilmez (Bakara, 86).

Her nefis ölümü tadıcıdır. Kıyamet günü elbette ecirleriniz eksiksizce ödenecektir. Kim ateşten uzaklaştırılır ve cennete sokulursa, artık o gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir (Âl-i İmran Suresi, 185).

Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Eğer iman eder kötülükten sakınırsanız, Allah size mükâfatınızı verir. Ve sizden bütün mallarınızı harcamanızı da istemez (Muhammed, 36).

Kur'an-ı Kerim'de dünyayla ilişkili her şeyden uzaklaşmak, yüz çevirmek ve Allah'a yönelmek “tebettül” kelimesiyle karşılanır.

Dünya ve ahiret hayatı daima iki farklı âlem olarak ayetlerde yer alırken insanın ahiret için çalışması, dünya karşısında ahiretin tercih edilmesi salık verilmiş ve aksi davranışlar kınanmıştır (İbrahim, 14/3; Nâziât, 79/37-39). Dünya hakkındaki ayetlere bakıldığında ahiretin ve fani hayatın farklı ölçütlerle ele alındığı görülmektedir. Dünya kavramı ayetlerde elli kez menfi, yedi kez müspet, altmış kez ise ortada, itidalli ve tarafsız olarak ele alınmıştır. Ancak dünyanın olumsuz biçimde yorumlandığı ayetlerde ahiret hayatına nispetle dünyanın insanı negatif yönde etkileyen bir mekân olduğu görülmektedir. Bu ayetlerdeki amaç dünyayı kötümser bir nazarla aksettirmekten ziyade İslamiyet inancı gereği ahlaki ve dinî normlarla insanın tutumlarını kontrol altına almaktır. Zira ahirete uygun davranışlarla yaşandığı takdirde dünyanın insan için nimetlerle dolu ve mutluluk veren bir yer olduğunu unutmamak gerekir (Yılmaz 2007: 193). İslamiyet sonrası gelişen İlk Türkçe yazılı metinlerden günümüze kadar olan süreçte dünya ve dolayısıyla madde karşısındaki tutumun her daim olumsuz oluşu Türk hikmet bilincinin yansıdığı hikmet edebiyatının sürekliliğini gösteren ölçütlerden biridir. Divan şairinin dünya hakkındaki olumsuz tavrını meydana getiren diğer sebeplerden birisi de İslamiyet inancında hâkim olan kadercî yaklaşımlardır. Bu yaklaşıma göre insanın yaşamı, doğumundan çok daha önce Allah tarafından tayin edilmiş, iradesi ise yine O'nun iradesi altına alınmıştır. İnsanın iradesi yaratıcının kontrolünde ise insanoğlunun hayat amacı yalnızca buradaki yaşamın boşuna olduğunu idrak etmekten ibarettir. Ayrıca tüm kâinatın geçiciliği ve yok olacağı düşüncesi, insan yaşamının faniliği ve kısaca dünyadaki her şeyin bir hayal âleminden ibaret oluşu, insanı gerçek hayata karşı karamsar bir tavra büründürmüştür. Divan şairi bu inanışın etkisi altındadır (Mengi 1991: 114). Nâbî, dünya hayatının tüm oluş ve bozuluşuna hikmet penceresinden bakmaktadır. Cihan pazarında olup biten tertibatı kadercî, kabullenilmiş, çaresiz bir nazarla seyreden şair, bu âlemin hikmetle var olduğunun bilincindedir. Şairin gözünde iki âlemden biri hakîr, değersiz, el açılmaması gereken bir mekândır.

Ne bu tertîb-i hikem cümle benî âdem iken
 Birisi hâne yapar birisi almış ırgad
 Bu ni'am-hâne-i hikmetde 'aceb hâletdür

Biri sultân-ı cihân biri gedâ-yı bî-zâd
 Kalb bir hâne iken baksan iki cânibine
 Biri vîrâne olur biri olursa âbâd
 Bu fena sayd-gehinde ‘acaba var mı ola
 Sayd için kendisi sayd oldığın anlar sayyâd
 Ey iden câme-i atlasla tefâhür gözün aç
 Sana atlas görünür berg-i hakîr-i fursad
 ‘Ârif ol dest-güşây olma ‘atâ-yı çarha
 Ne ‘atâ eyler ise âhir ider istirdâd (Nâbî, K. 2/14-18)

Elbette tasavvufun da tesiriyle gelişen dünya karşısındaki tutum, divan şairinin dünyaya ve dünyanın hiçbir zevkine meyletmeme hâli, dünyaya karşı sorumluluk bilinci, dünyayı bireysel bir sınav yeri olarak tasavvur ettiği Klasik Türk Şiiri’nin ilk dönemlerinden itibaren hâkim temalardan birisi olarak süregelmiş; erdem ve ahlak kavramlarıyla bütünleşik şekilde ortak paydada değerlendirebileceğimiz bir bilinç oluşturmuş ve bu bilinç hikemî üslup içerisine dâhil edilebilecek bir görünüm kazanmıştır. Mine Mengi’nin ifade ettiği gibi hikmetin, bir toplumun ortak bilincini yansıtan değerler sistematüğini ifade ettiği kabul edilecekse, Türk ediplerinin dünyaya, ahirete ve ölüme dair olan tasarruflarına da hikmet edebiyatı içinde yer vermek gerekmektedir. Türk hikmet edebiyatı içinde “dünya” kavramı; Türk kültür hayatı ve İslamiyet’in imtizacından mülhem ortaya çıkan hayat görüşünün estetik biçimdeki ifade tarzıdır.

3.1.4.1. Dünyaya İtibar Etmemek

İslamiyet’in gelişinden çok kısa süre sonra Müslümanlar arasında başlayan yozlaşma, servet hırsı ve ahlaksızlıklar toplumun bir bölümünün tüm bu dünya nimetlerini bırakıp uzlet hayatına sürüklemiştir. Savaşlar, devlet idaresindeki bozulmalar, insanların zevke olan düşkünlükleri ve özellikle Hristiyanlık, Hint dinleri İsrailiyat ve diğer başka kültürlerden gelen etkilerle birlikte dünyadan tamamen vaz geçip ahiret hayatı için yaşamaya başlayanların sayısı artmaya başlamıştır. Dünyanın maddi imkânlarını terk edip inziva hayatı yaşayanlar örnek insanlar olarak kabul edilmiştir. Dünyaya

karşı ilgisiz olan kişiler zühhâd olarak ifade edilen bir zümrenin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Bu zihniyet tasavvufla birlikte daha da güçlenerek devam etmiştir. Dünyaya karşı protest bir tavır içinde olan bu tutum birçok tasavvufî ve ahlaki eserde dünyadan nefret etmenin erdemli bir davranış olarak tasavvur edilmesine sebep olmuştur. Bu eserlerde ahiret kaygısı olmadan mala meyledenler, nefsanî duygular peşinde koşanlar, bedeni ihtiraslara ve şehvete kapılanlar “dünyanın uşağı” olarak görülmüş, bu kişilerin Allah’ın kulu değil ancak “abdü’-d-dînâ”r yani paranın kulu olabileceği söylenmiştir (Uludağ 1994: 23). Divan şiirinde dünya nimetlerinden uzaklaşma, dünyaya meyletmeme, bu âlemin gaflet mekânı olması ve onun kocakarı, hileci, alçak gibi olumsuz benzetme ve metaforlarla yer almasında Müslüman yaşam biçimiyle birlikte tasavvufî düşüncenin etkisi oldukça fazladır. Büyük ölçüde âşık ve sevgili arasındaki hayaller üzerine kurulu olan divan şiirinde dünya, âşığı sevgiliden alıkoyan yer olarak betimlenir. Bu hayal vahdet-i vücûd teorisi özelinde ise dünyanın, sufiyi *vücûd-ı mutlak*tan uzaklaştırması üzerine kuruludur. Divan şairi tasavvufî bir nazara sahip olsun veya olmasın bu ıstılahlardan estetik zeminde faydalanmaktan geri durmamıştır. Âşık dünyaya gönül bağlanmayacağını, dünya nimetlerini terk etmenin kendisini daha mutlu edeceğini düşünmektedir. Âşığın bu terk hâli, kendisini düşkünlüklere, maddî hırslara, zevk ve sefaya yönlendiren dünyadan uzaklaştırarak hakiki mutluluğa erişeceği sevgiliye erişmesini sağlayacaktır.

Ser terkine kâ’ildür dünyâyı gönül virmez

Terk ehlinüñ ey Bâkî başında sa’âdet var (Bâkî, G. 171/6)

Gazali, meşhur eseri *İhyâ*’da dünyayı olumsuz ifadelerle yerer. Ona göre dünya Müslüman’ın düşmanı gibidir. Bu düşüncesini birçok hadisle destekleyerek sağlamlaştırmaya çalışan Gazali, dünyanın olumsuz yönlerini ifade ederken öte yandan bu durumun insanın kendi tercihleri arasında olduğunu ifade etmeye çalışır. Nitekim eserinde dünyanın kendisinin kötü olmadığını ve dünyaya karşı daha itidalli bir tavır yansıtan şu cümleye yer verir: “*Bazı kitaplarda okuduğuma göre dünya akıllı kişilerin ganimeti, cahillerin ise gafletidir.*” Bu cümlenin aktarılmasındaki amaç dünyaya karşı yapılan topyekûn bir reddiyeden ziyade insanın kendi bilincindeki eksiklikten dolayı dünyanın

olumsuzlandığını vurgulama arzusu gibi gözükmetedir (Erginli 2006: 8). Dünyadaki mutluluk hâli gelip geçici bir his olmanın yanı sıra şairler bilhassa bu maddi saadeti reddetmişlerdir. Zira bu saadet dünyevi zevklerle donatılmış bir hayalden ibarettir. Şairlerin dünyaya meyletmeme durumları yalnızca dünyanın kendisini ifade eden bir düşünce tarzından ziyade bu âlem içindeki maddi olan her nesneyi ve zevki kasıtladır. Maddi âlemdeki mutluluk yalnızca bir gaflet uykusundan ibarettir.

Reşk itme ‘ömr-i devlet-i dünyâya Bâkiyâ
Kim h‘âb-ı gaflet içre hemân bir hayâldür (Bâkî, G. 96/5)

İnsan geçici olan dünyada misafir olarak kabul edilmiştir. Dünyayla hiçbir irtibat, alaka, bağın kurulmaması ve ona gönül bağlanmaması gerekmektedir. Fani olan *kayd-ı dünyâda* -ne mutluluk ne gam- hiçbir duygu ve nesne kalıcı değildir. Misafir bir kervansarayda nasıl uzun süre kalmayacaksa insan için de dünya daimî bir konaklama yeri değildir.

Kılmağıl muhkem gönül dünyâya akd-i irtibât
Sen bir âvâre misâfirsen bu bir vîrân ribât
Bu çemende gonçeler güller gören ârif bilür
Kim sebât üstinde kalmaz hîç kabz ü inbisât
Ehl-i irfândur cihân keyfiyyetin tahkîk iden
Kim neşâtından bulur yüz gam gamından yüz neşât
(Fuzûlî, G. 141/1-3)

Yunus’un, “*Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer. Velî bizüm ömrümüz bir tiz bâzâra benzer*” beytinde ifade ettiği kısa süreliğine kalınacak bu misafirhanedeki fiillerin sonuçlarının saadete sonuçlanması mümkün değildir. Elde edilen tüm kazanımlar, kısa süreli ve değersizdir. Buradaki payelerden alınacak hazlar karşılığında çekilen acılar katlanacak kadar değerli olamaz. Şeyhî’nin “degmez” redifli gazeli divan şairinin dünya karşısındaki tutumunu hikemî üslupla birleştiren ve hikmet bilincini yansıtan şiirlerdir biridir.

Dirîgâ gül-i dehr hârına değmez
Felek hummı hamrı humârına değmez

Safâ suffesiyle sarây-ı sürûrî
Yirün hücre-i teng ü târına degmez
Gönül umma dünyâ gülinden kohu kim
Yüzü anun âh-ı hezârına değmez
Bu gencîneden gözleme nûş-dârû
Ki tiryâk ise zehr-i mârına değmez
Sabâ vü şimâlün yazın lutf u ferri
Güz u kışda yağmur ve karına değmez (Şeyhî G. 82)

Dünyadaki maddi ve dünyevi kazanımlardan bir anlık sohbette bile bahsetmeyecek kadar uzaklaşmak ve onlara itibar etmemek divan şairinin ahiret hayatını önceleyen bakış açısını göstermektedir. Bunun yanı sıra bireyin maddi hazlarından uzaklaşarak ahlak ve erdem gibi kazanımları öğütleyen bu ifade tarzı, dünya metaforu etrafında şekillenen şiirlere hikemî pencereden bakma imkânı sunmaktadır.

Alma cihân mülkini sohbetüne bir nefes
Virme iki ‘âleme câm-ı dil-ârâmını (Şeyhî, G. 178/)

Zamanına mâlik olan, içinde olduğu zamanı hakkıyla değerlendiren kişi devrinin sultanı gibidir. Şeyhî’nin yukarıdaki “degmez” redifli gazelinde bakış açısı Bâkî’nin mısralarında da hissedilir. Gelip geçici olan dünya makamları ve o makamların getireceği saygınlık için dünyada eziyet çekmeye değmez.

Vaktine mâlik olan dervîşdür sultân-ı vakt
‘İzz u câh-ı saltanat degmez cihân gavgâsına
Geç otur sedd-i Sikender gibi künc-i ‘uzlete
Başuñ egme dehr-i dûnuñ efser-i Dârâsına
Kul olursan Bâkiyâ ol şâh-ı ‘âlî-şâne ol
Kim virilmiş ‘izz u devlet dînine dünyâsına (Bâkî, G. 408/5-7)

Devlet-i dünyâ için hergiz ne gam-gîn ol ne şâd
Ber-karâr olmaz bilürsin hâl-i ‘âlem ey goñül (Bâkî, G. 300/3)

Fuzulî’nin mısralarında bu dünya ile alakalı bir hoşnutsuzluk, mutsuzluk ve ızdırap hissedilmektedir. Şair kendisini bağlanmış hissettiği bu âlemde olmaktan, buranın nimetlerinden ve saadetinden

rahatsızdır. Bunu sıklıkla şiiirlerinde “kayd” ile dünyaya bağlanmak olarak tasvir eder.

Çekme âlem kaydını ey ser-bülend-i fakr olan
Saltanat tahtına irdün bend ü zindânı unut (Fuzûlî, G. 44/5)

Fuzuli her ne kadar aşk şairi olarak tasvir edilse de Türk hikmet edebiyatı dairesine eklenilebilecek mahiyette şiiirler yazan ve şiiirini ahlaki ölçütlerle donatan şairlerden biridir. Hikemî üslup ile şiiir kaleme alan şairlerin aksine Fuzulî’de didaktik bir tema görmek zordur. Onun şiiirinde lirizm ön plandadır. Hikemî hassasiyetin daha fazla hissedildiği rubai ve kıtaları dışarıda bırakıldığında divanının büyük bölümünü oluşturan gazellerindeki baskın hissiyat aşktır (Yeniterzi 1997: 140). Estetizmin doruğa ulaştığı aşk kompozisyonlu şiiirlerinde dahi hikemî tarzın hissedildiği ahlak ve erdemi esas alan bir tarz bulunmaktadır. Şair kendisini belâ kaydını olarak tasvir ettiği dünyaya ve mâsivâ olarak gördüğü bu âlemin tüm güzelliklerine bağlanmış, onlara esir olmuş görür. Şair, bela kaydından kurtulmanın ve dünyada dert çekmemenin tek yolunu “aşk” olarak tarif eder. Mutasavvıf bir şair olmayan Fuzuli, tasavvufi hissiyattan aşk zemininde büyük ölçüde faydalanırken onun ve diğer şairlerin bu tarzdaki beyitlerini hikmet penceresinden de değerlendirmek gerekir. Dünya, insan ve varlık irtibatını temsil eden bu şiiirler, bir toplumun dünyaya, varlığa ve yaşama bakışını yansıtan manzum parçalardır. Bu bakış, yalnızca Osmanlı Dönemi şiiirinde altı yüz yıl boyunca takip edilebilen, dünyaya ve insanın varlık muhayyilesine dair ortak bilinci yansıtmaktadır.

Aşka tâ düşdün Fuzûlî çekmedün dünyâ gamın
Bil ki kayd-ı aşk imiş dâm-i ta’allukdan necât (Fuzûlî, G. 39/7)

Yâ Rab belâ-yı kayda Fuzûlî esîrdir
Ol bîdili bu dâm-ı küdüretten it rehâ (Fuzûlî, G. 2/7)

Ehl-i dünyânun olmaz âhireti
Ger munı ister isen andan geç (Fuzulî, G. 50/6)

Râhat olsaydı garaz dünyâda fakr isterdi halk
Gâlibâ kim halka bir bîhûde gavgâdır garaz (Fuzûlî, G. 139/5)

Dünyanın maddi ihtiraslarından, zevk ve şehvetinden kurtulmayı öğütleyen divan şairleri, bu âlemde hem saadete sevk eden davranışlardan hem de insanı mutsuzluğa sürükleyen sıkıntılardan uzaklaşmayı salık vererek dünyaya karşı bütüncül bir tecrit metaforu sunarlar. İnsan ömrü mihnet çekecek kadar uzun değildir. Akıllı kişi bu âlemi bir rüya gibi düşünerek sıkıntılarından uzaklaşabilir. Duyduğu ızdırabı ötüşüyle feryat ederek yansıtan bülbülün dahi bu dünya için gam çekmesi yersizdir.

Farz edip ‘ömrünü bir hâb-ı girân ‘âlemde
Geçirir ‘âkil olan mihneti rü’yâda gibi (İzzet, G. 528/4)

Seher gülşende âvâz-ı nagamdur
Gül ey bülbül cihân için ne gamdur (Şeyhî, G. 19/1)

Dünya kalmaz kimesneye ne gerek
Pes anuñün bu kamu renc ü azâb (Ahmedî, K. VII/18)

Satranç oyunu divan şiirinde genellikle âşık ve sevgili arasındaki çekişmeyi veyahut felek ve âşık arasında geçen geçimsizliği aktarmak için kullanılmıştır. Âşık çoğu zaman oyunun en güçsüz karakteri olan piyon olarak tasavvur edilir. Dünya divan şairi için güvenilmez, aldaticı ve sürekli onun aleyhine hareket eden bir oyuncudur. Felek, bir satranç oyuncusu gibi âşığı sürekli alt etmektedir. Feleğin oyunlarıyla boy ölçüşemeyen âşığın bu oyunda galip gelmesi çok az görülen bir hadisedir ve bu oyunlara aldanmamak gerekir.

Ferz etse lu‘buna aldanma cihânın
Pek az geliyor lâ‘ib-i şatranc-i kanâ‘at (İzzet, G. 40/3)

Kadı Burhaneddin ise dünyanın kurnaz bir oyuncu oluşunu tavla oyununun inceliklerinden faydalanarak göstermiştir.

Ne kapudan ki girürsen çiharsın andan sen
Bu fânî dünyâ-yı dîn dârı gerçi şeş-deridür
(Kadı Burhâneddîn, G. 1305/7)

Hikemî fiillerle okuyucuya sık sık uyarılarda bulunan şairler “dünya, felek, çarh” söz konusu olduğunda “aldanma, inanma, kanma” gibi fiilleri sıklıkla kullanırlar.

İnanma çend rûze sûret-i ikbâline Nâbî

Kimi gördün ki çerh-i kîne-perver hayr-hâh olmuş

(Nâbî, G. 338/5)

Nâilî ise hikemî üslup özelliklerinin oldukça baskın olduğu şiirinde, divan şairlerinin “dünya”yı niteledikleri “hileci, güvenilmez, oyuncu, alçak” gibi hemen her olumsuz özelliği zikreder.

Ey tâlib-i karâbe-i cullâb-‘âfiyet

Devrân sakın sakın ki sana mekr ü âl ider

Sâkîsine bu mastabanun itme i‘timâd

Kand-ı neşâtı mâye-i zehr-i melâl ider

Aldanma nakş-ı devlete kim bâzî-i felek

Sad-sâle pîri tıflek-i nâhorde sâl ider

Şugl-i zâmîm-i devlet-i dünyâ-yı dîn seni

Dergâh-ı kurbdan ayırur bed-fi‘âl ider

Sevdâ-yı ham-ı devlet-i deh-rûze hâsılun

Mâhulyâ-yı meşgale-i bî-me‘âl ider

Sûret-nümâ-yı devlet ü ikbâl olursa çarh

Bir yüzden anı da sebab-i infi‘âl ider (Nâ’ilî K. 1/40-45)

3.1.4.2. Fanilik ve Ölüm

Mekân olarak dünyanın geçici bir mesken olduğu, insanla birlikte tüm canlıların, varlığın kısa bir anında var oldukları ve gerçek hayatın burada olmadığı fikri semavi dinlerin hepsinde yer alan bir düşüncedir. İnsan bedeni tıpkı dünya gibi geçicidir. Kalıcı olan ise insanın içindeki cevher yani ruhtur. Divan şairlerinin yaşam karşısındaki tutumlarında sorgulayıcı bir tavırdan ziyade çaresiz bir kabullenilmişlik hissiyatı hâkimdir. Fanilik düşüncesi şairin dünyayla olan alakasını sınırlandırır. Kur’an-ı Kerîm’de faniliğin vurgulandığı “Küllü men ‘aleynâ fân”³⁰ (Rahman, 26), “Küllü nefsin zâikatü’l-

³⁰ “Yerin üstündeki her şey fanidir.”

mevt”³¹ (Âl-i İmrân 3/185) ve benzeri ayetler sıklıkla iktibas ile şiirde kullanılmıştır. Bu neviden ayetler, hadisler ve İslam diniyle birlikte tasavvufun ölümle ilgili hükümleri şairlerin dünyadaki maddi ve manevi tüm benliklerini sınırlamalarına sebep olurken Anadolu insanının da dünyaya ve ahirete olan bakış açısını şekillendirmiştir. Şiirlerde dünya üzerindeki her varlık, eşya ve hatta duygu birer meta olarak görülmüştür. Fanilik duygusunun ağırlıkla hissedildiği mısralarda; âşığın, ârifin, âkil kişinin veya bir Müslümanın hayata dair çıkaracağı sonuçların hiçlik veya geçicilik hayalleri üzerine kurulması gerektiği vurgulanmıştır.

Dünyadaki fiillerinin onlara cehennem azabı çektireceğini düşünerek ibadet eden zahitler karşısında sufiler ise ölümü yaratıcıya ulaşmak için bir vasıta olarak görmüşler ve bunu arzulamışlardır. Kur’an-ı Kerim’de dünyada doğru işler yapanların ahiretlerinin sağlam olduğu ve onların cennete girerken ruhlarını meleklere güzelce teslim ettiklerine vurgu yapan tasavvuf ehlinin ölümü ümitle bekledikleri kaynaklarda yer alır. İnsanın dünyanın maddi zevklerine kapılarak ahiret hayatını unutmamasına, şehvet, hırs, bencillik ve tamah peşinde koşmasına engel olmak ve erdemli bir hayat sürdüresine vesile olmak adına dünyanın fani oluşunun sıklıkla hatırlatılması tavsiye edilmiştir. Örneğin Hz. Ali insanın ölümü hatırlamasının hayırlara vesile olacağını söylemiştir. Hz. Ömer’in ise kendi yüzüğüne “Ömer! Vaiz olarak sana ölüm yeter” cümlesini yazdırmıştır. Mutasavvıflar ölümü farklı açılardan değerlendirmişlerdir. Farklı görüşler olmakla beraber tasavvufta ölümün genellikle ıztırârî ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığı görülür. Ruhla beden ayrılması zorunlu/biyolojik ölüm; dünyevî tüm zevklerden kendini mahrum bırakarak arzu ve heveslerden yoksun biçimde yaşamak ise iradî ölümdür. “Ölmeden önce ölünüz” ifadesinden kasıt iradî ölümdür (Uludağ, 2007: 37-38). İslamiyet’in, tasavvufun ve Türk kültürünün dünya hayatına dair çizdiği sınırlar, kaideler ve hükümler dâhilinde gelişen fanilik algısı, divan şairinin dünyevi olan tüm eşyaya “madde” nazarından bakmasını sağlamıştır. Dünya fani olduğuna göre burada deneyimlenen tüm pozitif duygular gibi mülk sahibi olmak, makam

³¹ “Her nefis ölümü tadacaktır.”

elde etmek, para kazanmak gibi tüm kazanımlar da zamanın kendisi gibi “geçici” olarak tasavvur edilmiştir. Şairlerin hikemî üslup içinde düşünülebilecek beyitleri arasında okuyucuya dünyaya ve feleğe “aldanma”malarını öğütleyen birçok beyit bulunmaktadır.

Aldanma câh u bahtına kalmaz bu rûzgâr
Bâg u bahârî n’eyledi bâd-ı hazânı gör (Bâkî, G. 77/4)

Cihân efsânedür aldanma Bâkî
Gam u şâdî hayâl-i h’âba benzer (Bâkî, G. 116/5)

Ey gönül âleme aldanma sana reng verir
Hâkdür kim anı geh lâ’l kılur gâh hazef (Fuzûlî, 150/5)

Tasavvufun *Lumâ’*, *Ta’aarruf*, *Kûtü’l-Kulûb*, *Keşfü’l-Mahcûb*, *‘Avârif* ve *Fütûhat* gibi klasik kabul edilen ilk eserlerinde dünya kavramına has bir başlık açılmadığı görülür. Bunun yerine dünya malı karşısında kayıtsız kalma konusu *zühd*ün açıklandığı başlıklarda yer alır. Bu durum tasavvufun bilhassa dünya ile olan müstakil ilişkiyi sınırlama düşüncesiyle ilişkili gözükmektedir. Sufiler bu tutum yerine bireysel bir kazanım ve belli bir ideal ile dünya karşısındaki tavrın nasıl olması gerektiğini incelemişlerdir. Nitekim dünya kavramı ilk tasavvuf klasiklerinde *zühd* ve *fütüvvet* başlıklarında, bireysel veya sosyal bir hassasiyetle ele alınmıştır. Gazali ise tasavvuf kaynaklarından edindiği mirası aktardığı *İhyâ* isimli eserinde dünya kavramını *Kitâbü Zemmi’d-Dünyâ* başlığı altında incelemiştir. Belli başlıklar altında yer alan dünya kavramı sufilerin zihninde çoğunlukla “insan ve mekân” ilişkisi bağlamında anlam kazanır. Dokuzuncu yüzyılın önemli mutasavvıflarından Muhâsibî, dünyanın zahiri ve batınî olmak üzere iki olumsuz yönünden bahseder. Zahiri olan; mülk sahibi olmak, para kazanmak ve eşyaya değer vermek gibi somut tavırları içerirken batınî yönü ise nefiste saklı olan heva dürtüsüne uymaktır. Dünya, zahiri ve batını, olmak üzere iki olumsuz biçimde tasnif edilirken onun övgüye mazhar olacak özelliği ise ahiret için çalışılacak yer olması hasebiyledir. Gazali, haz alınabilecek her şeyin dünya tanımı içinde yer alabileceği ifade eder. Onun bu tavrıyla dünyayı tanımsal olarak da soyutladığı görülmektedir (Erginli 2006:

6). Özellikle Anadolu’da Türkçe yazın hayatının olgunlaşmaya başladığı dönemde tasavvufî düşüncenin etkisi şairler üzerinde oldukça baskındır. Kadı Burhaneddin bu dönemde şiir yazan devlet adamlarından biridir. Onun şiirlerinde tasavvufî unsurlar ve hikmet bilinci oldukça fazla hissedilir. Şair için dünyada maddeye dair hiçbir hissiyatın olmaması ve buradaki tüm kazanımların terk edilmesi gerekmektedir. Buranın tüm nimetlerini terk eden kişi kerem sahibi olacaktır. Kadı Burhaneddin şiirlerinde mahlas kullanmayan nadir şairlerden biridir. Dünyada ismin, namın ve şöhretin terk edilmesi gerektiği bilinciyle şiir kaleme alan şairin mahlas kullanmama sebepleri arasında *terk-i dünyâ* fikrinin güçlü olduğu söylenebilir. Şair için payidar olmanın yegâne yöntemi aşk ile çıkılan *fenâ* yoludur. Güzel kokular ve güzelliklerle dolu bu âlemde varlık hissiyatını tecrübe etmenin faydası yoktur.

Dünyâ çü fânidür nola ger terk kılalar
Kim terk iderse cân u cihanı kerîm ola

(Kadı Burhâneddîn, G. 388/5)

Bakî durur fenâ dileyen ‘ışk ile velî
Kim fânî olmaz ise bu yolda bekâsı yoh

(Kadı Burhâneddîn, G. 875/9)

Dünyâyı çoh sınıduh bir bûyimiş
Kamu ‘âlem varlığı bir hûyimiş
Kaplan aslan ejdehâlar cümlesi
Ecelün kıynağında âhûyimiş (Kadı Burhâneddîn, R. 1377)

Dünyâ diyen gişiye bir vâyedür
Yimek içmek bu cânâ bir dâyedür
Dünyâ bir geçüt durur gelen geçer
İllâ server yiğide sermâyedür (Kadı Burhâneddîn, R. 1400)

İnsan hayatı sonludur. Eninde sonunda yok olacak olan insanın, üzerinde bulunan renksiz şeye “varlık elbisesi” demenin manası yoktur. Fani olan bedene varlık elbisesi olarak adlandırmak yanlıştır.

Nâmını câme-i hestî komanun farkı nedür
O metâ'un ki ola reng-i 'adem encâmı (Nâbî, 854/4)

Müslümanın mutluluğu için geçerli olan ölçüt hayatı boyunca yaptığı ibadetler sonucu kazanacağı ahiret hayatıdır. Divan şairinin muhayyilesinde mutlu olmamasının sebeplerinden biri dünyanın faniliğidir. Fani olan dünyada mutlu olmaya çalışmak hem İslami kaidelere uygun değildir hem de nihayetinde daha mutlu olunacak bir yaşamın vadedilmesi sebebiyle de mantıksızdır. Şeyhî kalıcı bir ömrün olabilmesi için ihsan yolunu tavsiye eder. İnsanoğlu bir nefeslik ömrünün her anını Tanrı'nın huzurunda, onun şuuru ve bilinciyle, onu hissederek ve onun bir parçasıymış gibi yaşayarak geçirmelidir.

'Ömr-i bekâ diler isen ihsân yolın gözet
Çün kalur âdemîlig u âdem gelür gider (Şeyhî, G. 38/5)

Divan şiirinde dünyaya, fanilik özelliği itibariyle sıklıkla kervansaray benzetmesi yapılmıştır. Kervansaraya gelen yolcu bir iki gün konakladıktan sonra yoluna devam edecektir. Fani olan dünyada insanın yolculuğu ancak bir kervansarayda bulunan konuk kadar uzun olabilir.

Dünye ribâtında çün yolcu konuksın bugün
Tanla göçüp gidicek kala yirinde ribât (Şeyhî, G. 91/6)

Türk edebiyatında dünyada mülk edinme hırsıyla ilişkili olarak kurulan ölüm ve tabut benzetmeleri ilk dönem şiirlerinden itibaren sıklıkla görülürken ölüme dair hassasiyetler birçok deyim ve atasözüne de konu olmuştur. Geçici olan dünyada varlığa dair bir iz bırakmak mal, mülk veya şöhretle mümkün değildir. Akil kişinin bir nefes kadar kısa olan yaratımlar âleminin varlık içinde yokluktan ibaret olduğunu ve görünürdeki nesnelere hakikatin kendisi değil ancak bunların birer yansımasını olduğunu bilmesi beklenir. Bir nefes kadar kısa olarak tasavvur edilen hiçlik âleminde mal ve mülk hırsı, kıyafetlerin süsüne ve gösterişine aldanmak ve dünyaya rağbet etmek divan şairlerinin eleştirdiği tutumlardandır.

Mahmil-i tâbutda olur metâ‘ı bir kefen
Şol ki birkaç gün fenâ dünyâda şöhre bağladı
(Hayâlî, G. 610/3)

Bu devlet-i fânîye bu ragbet çokdur
Bu çihre-i ikbâle bu nahvet çokdur
Başunda bu kubbe denlü destâr nedür
Viran olacak kasma bu zînet çokdur (Nâbî, R. 58)

Ganîmet gör vücûdun bir nefes kim
Hakîkat gözlesen ‘âlem ‘ademdür (Şeyhî, G. 19/2)

Âlemde oluş ve bozuluşlarla meydana gelen bir denge hâkimdir. Maddenin değişiminden meydana gelen bu denge hiç değişmeden devam eden bir devinim içinde sürmekte ve gök cisimleri dahi bu denge ile hareketini sürdürmektedir. Dünyanın yaratılışının nasıl olduğu ve sonunun İslamiyet inancına göre önceden tayin edilmiş olması divan şairinin zamana olan bakışını etkiler. Dünya sürekli devir hâlinde olan fakat nihayetinde sonu gelecek bir mekân olarak tasvir edilir. Buradaki bireysel fiillerin sorgulamasını yapmanın anlamsızlığı Sâbit’in beytinde alt metin olarak okunmaktadır.

Pergâr-ı sun‘un evveli ahir degül midür
Âsâr-ı mümkinât devâ’ir degül midür (Sâbit, G. 85/1)

Osmanlı şiirinde artan hikemî üslup özellikleri, okuyucuyu birçok konuda uyaran ve düşünmeye teşvik eden bazı kelime ve kelime gruplarının daha sık kullanılmasına sebep olmuştur. Bu sözcükler arasında bir yanlışlığı ifade etmek için kullanılan “galat” kelimesinin hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairler arasında sıkça kullanıldığı tespit edilmiştir. Dünyanın kalıcılığı, burada mutlu olunacağı ve taleplerin karşılanacağı gibi fikirler elbette divan şairleri için galat, yanlış ve sakat bir düşüncedir. Nâbî dünyanın fani oluşunu ve burada uzun süre ikamet etmenin boşuna kurulmuş bir hayalden farksız olacağını hamalın omuzlarındaki yükün çok fazla kalamayacağı benzetmesiyle ifade eder.

Galatdur itmek ümîd-i ikâmet çerh-i fânîde
Metâ'a cây-ı âsâyiş degüldür dûşî dellâlün (Nâbî G. 414/6)

Büyük bir estetik birikime sahip olan divan şiirinin gelişim safhalarından son dönemlerine kadar devam eden hikmet içerikli şiirler, ütöpik veya kurmaca bir dünyayı hayal ettiren şiirler değil, aksine sosyokültürel hayatta insanın nasıl olması gerektiğinin tarifini yapan bir külliyyattan müteşekkildir. Bu şiir dili İslamiyet, tasavvuf ve Türk kültüründen beslenen bir bütünlük oluşturur. Fanilik fikri, insanı sonlu hayatın kıymetini bilmeye sevk eden, belleğinde bu bilinçle yaşayan insanın erdemli ve ahlaklı biçimde toplumsal normlara uygun yaşam standartlarına sahip olmasını güdüleyen özdenetim dürtüsü uyandırır. Farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda var olan insan, ilk günden bugüne ölümü anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanın ölümü anlamlandırma fikri dünyadaki yaşama dair ahlaki bir otokontrol isteğini güdüler. Divan şiiri, diğer kültürlerden hiç de farklı olmayan fanilik düşüncesinin bu coğrafya üzerindeki dini ve kültürel hassasiyetlerden etkilenerek ortaya çıkan hikmetli şiirleri muhtevidir. Ölüme ve faniliğe dair düşündürmenin hissedildiği bu beyitler, insanın dünyadaki özdenetimini artıran, ahlaki otokontrolünü sağlayan ve insan ilişkilerini düzenleyen hikemî şiirleri oluşturur. Fanilik fikrinin yansıtıldığı hikmet içerikli şiirler Mevlânâ, Yunus Emre, Âşık Paşa, Gülşehrî gibi güçlü şairlerin gelişerek divan şiirinin son dönemine ve hatta sonrası döneme kadar devam eden; bir toplumun ortak bilincinin yaşam karşısında verdiği reaksiyonun düşünsel ve edebî yansımalarıdır. Divan şiirinin son dönem sanatçılarından Keçecizade İzzet Molla dünya ve insan ilişkisini ölüm temasıyla birleştirerek ev sahibi-misafir benzetmesiyle ifade etmiştir. Bir gelenin bir daha dönmediği âlem-i fânî kötü bir ev sahibi gibidir. Sıkıntılarla dolu bu fani dünyaya konuk olanlar, ev sahibinden işittikleri azarlar yüzünden bir daha geri gelmek istemezler.

Bir gelen bir dahi gelmez baksana ey dehr-i dîn
Böyle tekdîr eylemez mihmânı sâhib-hâneler (İzzet, G. 88/2)

3.1.4.3. Rahatlık İstemek

Divan şiirinin ana temalarından biri, âşığın sevgili karşısında çaresiz kaldığı, ümitsiz olduğu, daimî bir eziyet ve azap çektiği ruh hâlinin çeşitli mazmunlar etrafında kurgulanan metaforik senaryolar içerisinde yansıtılmasıdır. Sevgiliye kavuşmanın mümkün olmadığı bu fani, geçici, maddeden ibaret olan dünya hem sonunda ölüm olması hem de mahbûba dair beklentilerin son derece sınırlı olması sebebiyle şair için güvenilir bir makam değildir. Bu sebeple şairler dünyada rahat etmek fikrini çeşitli sebeplerle reddederler. Bakî'nin, “*Bana derdüñ evvelâ bildürmedi dünyâ nedür / Gerçi 'âkil bilmedi dünyâda râhat neydügin*” (348/2) beytinde belirttiği üzere şairler için bu durum çoğunlukla bilinçli bir tercih olup âkil kişinin dünyada rahatlık istememesi beklenir.

Divan şiirinde “rahat etmek/etmemek” kalıbı âşığın sevgili karşısındaki pasif konumunu niteleyen ve insanın dünyada deneyimlediği tüm maddi ihtiraslardan kaçınmasını vurgulayan iki farklı mana ile kullanılmıştır. Şairler “rahatlık isteyen”, “sefa isteyen”, “esenlik isteyen” ve benzeri kalıp ifadelerle okuyucuyu dünya hakkında düşünmeye sevk etmiş ve uyarılarda bulunmuşlardır. Bâkî, fani olması sebebiyle güvenli bir mekân olarak telakki etmediği dünyayı eski püskü, köhne ve virane bir mekân olarak tasvir eder. Dünyada hiçbir yapı sağlam kalmayacağı gibi buraya gönül bağlamak da beyhude bir çabadan ibarettir. Nasıl ki harabe yapılara güvenilirlik içinde huzurlu bir şekilde oturmak güvenilir değilse dünyanın içinde de bir an bile rahat edecek bir köşe bulmak imkansızdır.

Cây-ı âsâyîş olur sanma cihân-ı fânî
 Eyleme kasd-ı 'imâret bu harâb eyvânî
 Menzil-i bâr-ı belâ kühne-serâdur dünyâ
 Künc-i râhat yiri zann eyleme bu vîrânî
 Felegüñ kasr-ı dil-âvîzine meftûn olma
 Nice mîrâsa girüpdür bu sarây-ı fânî (Bâkî, Mu. I/1-3)

Bakî muhtevâ bakımından âşıkâne bir şiir olarak telakki edilebilecek gazelinde “itmek gerek” redifini kullanarak okuyucuya fani olan insan ömrünün sonlarına yaklaşmadan yapılması gerekenleri

divan şiirinin “şarap” metaforunu kullanarak aktarır. Divan şiirinin ideal insan portresini sunan şaire göre ahiret hayatını düşünerek gaflet uykusundan uyanmalı, hayat boyunca işlenen fiilleri tövbe ile hesaba çekmeli ve öz hesaplaşma gerekmektedir.

Subh-ı vasl-ı yârdur bezm-i şarâb itmek gerek
 Sâgar-ı zerrîni reşk-i âfitâb itmek gerek
 Çok direng itmez bize bu şîşe-i pîrûze-reng
 Sâkiyâ la‘l-i müzâbı sun şitâb itmek gerek
 Devlet-i dünyâ hayâl-i hâba benzer nesnedür
 Baht-ı bî-dâr isteyenler terk-i hâb itmek gerek
 Gün gibi rif‘atde olmak isteyen gerdûn-sıfat
 Bir mu‘allâ bâr-gâha intisâb itmek gerek
 Bâkiyâ mahsûl-i ‘ömri vaktidür şimden girü
 Akça döküp dîdeden bir bir hisâb itmek gerek (Bâkî, G. 256)

Dünyayı deniz benzetmesiyle şiir taşıyan Sâbit, insanı dalgalar ve fırtınalarla dolu denizdeki yelkenliye benzetmektedir. Şiirinde sıklıkla ata sözü ve deyimleri kullanan şair, rüzgârlı havada yelkeni ile yol alan bir gemi gibi insanın da dünyadaki eziyetlere ve acılara “göğüs germesi” gerektiğini belirtir. “Rûzigâr” kelimesinin bir diğer anlamı “zaman-devir”dir. Beyit bu şekilde düşünüldüğünde dünyanın faniliğine vurgu yapıldığı söylenebilir. Dünyada “esenlik isteyen” insan, geçen zaman içerisinde acılara göğüs germek ve vaktini doğru kullanmak zorundadır.

Şu deryâda esenlük isteyen fülk-i hevâ-peymâ
 Gelen her rûzigâra sîne gersün bâd-bân-âsâ (Sâbit, G. 10/1)

Nâbî, kendi devrinin sıkıntılarını sık sık şiire taşımış; zamanın bozukluğundan, devrin yozlaşmışlığından ve âkil insan bulmanın zorluklarından bahsederek sosyal bir şiir anlayışının başlatıcısı olmuştur. Osmanlı Dönemi’nde yasak olan meyhaneler çoğunlukla yer altında olan virane, yıkık ve izbe mekânlardır. Devrindeki sosyal çöküntülerden dolayı dünyayı harabe bir meyhane metaforuyla aktaran Nâbî zamanın atmosferinden dolayı ümitsizdir. Şair kendini meyhanede şarap içip sefa bulan ehl-i keyf ile kıyaslar. Gökyüzü boydan boya şarapla dolu bir kadehe benzetilmiştir. Fakat şair

dünyaya karşı ilgisini ve beklentisini büyük ölçüde sınırlandırmıştır. Gökyüzündeki şarap dolu kadeh bir türlü ters dönüp dökülmez. Beyitteki “nigûn” kelimesi hem “baş aşağı dönmek” hem de “uğursuz, ters, aksi” manasına gelmektedir. Şair “nigûn” kelimesinin ikinci anlamıyla feleğin “uğursuz” oluşuna dikkat çeker. Nihayetinde şair devrinin genel atmosferinden duyduğu rahatsızlıkla birlikte divan şiirinde âşığın umutsuz karakterini ve ne kadar çabalarsa çabalasın dünyada “safâ ümit” etmemesi gerektiğini hatırlatır.

İtme ümmîd-i safâ meykede-i devrândan
Câm-ı gerdûnda şarâb olsa nigûn olmaz idi (Nâbî, G. 864/2)

3.2. Zaman

İnsanoğlunun geçmişe özlem duyması, yaşadığı devirden hoşnut olmaması ve nostalji arzusu onun zamana dair hoşnutsuzluğunu ifade etmekle beraber yaradılışının ve ruhunun gereği bir hissiyatla hasıl olur. Günümüzde dahi insanın kısa sayılabilecek zaman dilimlerine dair hissettiği özlem, çoğunlukla “an”dan memnun olmamama güdüsüyle ilişkili ve insan tabiatı gereği doğal kabul edilebilecek bir durumdur. İnsan tabiatının değişmeyen bu hissiyatı elbette hemen her dönemde edebiyata yansımıştır.

Zaman kavramı düşünsel bir alan olarak edebiyatın en temel metaforlarından biridir. Divan şiirinin varlık algısı ekseninde gelişen ve tasavvufi düşünceyle olgunlaşan zaman metaforları klasik şiirde genellikle şairlerin beklentilerinin karşılanmadığı, varlığa ve dış dünyaya karşı karamsar nitelikte imge ve imajlarla kurguladıkları beyitlerde yer almıştır. Tasavvufi varlık teorileri ve İslamiyet’in dünya hayatına karşı koyduğu sınırlamaların tesiriyle dış dünyaya karşı ümitsiz bir tavra bürünen divan şairi elbette maddî hayata dair bir unsur olarak zaman kavramından şikayetçidir. Divan şairinin zihninde kültürel, insani, dinî ve ahlaki birçok yönden idealize edilmemiş olan dış dünya; devir, dönem, vakit, rûzigâr, zamane, saat, çarh, felek kavramlarıyla zamanı ve dünyayı temsilen kullanılmıştır. Bu yönüyle zaman kavramının kullanıldığı ve zamandan şikâyet hayaliyle kurulan şiirlerin toplumsal düzeni sağlama ve ahlaki normları yansıtma amacıyla yazıldıkları iddia edilemese de bu beyitlerin kişiyi ideal

olana sevk ettiği söylenebilir. Nitekim ana gayelerinden biri ferdî ve toplumsal idealler olan hikemî şiir anlayışı içerisinde zaman ve zamandan şikâyetle ilişkili şiirlere yer verilebilir.

Türk şiirinde “devirden şikâyet” izleğinin yer aldığı şiirlerin tarihi oldukça eskidir. Nitekim daha önce geçiş dönemi eserlerinin hikemiyat açısından değerlendirildiği bölümde *Atabetü'l-hakâyık*'ta yer alan “Zamanenin Bozukluğu Hakkında” başlığında yer alan beyitlerden örnek verilmişti. Bu başlık altında toplumun ve bireyin irşadını önceleyen şikâyetlerin dile getirildiği görülmektedir ki Anadolu'da yazılmış pek çok ahlak kitabı ve didaktik özellikler gösteren eserlerde de zamandan şikâyet temasının ortak gayelerle yer aldığını biliyoruz. Sebki Hindî ve hikemî tarz ile birlikte değişmeye başlayan klasik şiir üslubu içerisinde şairler ferdî, toplumsal ve ahlakî yozlaşmalar bütününe zaman kavramıyla birlikte değerlendirerek memnuniyetsizliklerini ifade etmişlerdir. Hikemî şiir anlayışı fikrin ön planda olduğu ahlaki bir irşat amacı güder. Özellikle Nâbî'nin sanat yönünden ziyade fikir adamlığının daha ağır bastığı şiirlerinin toplumsal ve bireysel gelişimi önceleyen manzumeler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Elbette bu durumdan Nâbî ve diğer tüm hikemî şairlerin estetik kabiliyetlerinin zayıf olduğu sonucu çıkarılamaz. Onun ve takipçisi şairlerin sanat anlayışları sosyo-kültürel olgularla iç içe geçmiş, toplumsal ve siyasi yozlaşmayı estetik kaygıyla birleştiren ve fikrî telakkilerin ağır bastığı bir tarzı yansıtır.

3.2.1. Zamandan Şikâyet

Divan şiirinde zaman, tüm şikâyet edilen unsurların ana sebeplerinden biridir. Örneğin bir sonraki “İnsan ve Toplum” başlığı altında insana dair olumsuzlanan cimrilik, gösteriş, cehalet, gurur, kibir, açgözlülük ve sayıları artırılabilen tüm negatif davranış biçimlerinin ortaya çıkış sebebi olarak zaman metaforu tercih edilebilmektedir. Ahlaki açıdan her türden yozlaşmışlığın sebeplerinden biri olarak görülen zaman kavramı on yedinci yüzyıl sonrası dönemde bozulmaya başlayan devlet idaresi, toplum yapısı ve ekonomik dengesizliklerle birlikte şiirlerde hâkim olmaya başlayan temalardan olsa da bu dönem öncesi şiirinde de âşığın temel şikâyet unsurlarından biri olarak görülür. Ayrıca zamandan şikâyet etmek ve

her türlü olumsuz olgunun faili olarak feleği göstermek divan şairinin tevhit inancı gereği kurgulanan bir kaçıştır. İslam inancına göre var olan her şeyin müsebbibi Allah'dır. Fakat kaderden şikâyet etmek İslami kaidelere göre kabul edilebilir bir davranış değildir. Bu sebeple yaratıcıya alternatif bir fail yaratmak zorunda olan divan şairlerinin felekten ve zamandan sıklıkla şikâyet etmelerinin sebepleri arasında İslami hükümler sayılabilir. Bu bölümde özellikle ferdî ve toplumsal telakkilerle yazılmış hikemî şiir içerisinde zaman mefhumu etrafında değerlendirilebilecek şiirleri ele alacağız.

Divan şiirinin son temsilcilerinden Keçecizade İzzet Molla'nın zaman mefhumuyla kurguladığı gazelinde yer alan ve klasik şiirin son dönemleriyle birlikte devrin atmosferini yansıtan “harâb” redifli gazelinin üçüncü beyti; zaman kavramının hâkim olduğu bir umutsuzluğun ve sanat anlayışı bakımından yok oluşun çığlıklarıdır. İzzet'in meşhur beyti dışında bir başka gazelinde “harâb” redifiyle kurguladığı mısraları benzer bir çaresizliğin yansımasıdır.

Bir mevsim-i bahârına geldik ki ‘âlemin,
Bülbül hâmuş havz tehî gülsitân harâb (İzzet, G. 23/4)

Geldik dem-i harâb-ı harâbât-ı ‘âleme
Sâkî harâb bâde harâb vü kadeh harâb (İzzet, G. 30/3)

Şiirinde hikemî üslup özellikleri görülen ve Nâbî'nin kendisinden “oğlum” diye bahsettiği (Erkal 2014) on yedinci yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Râmî'nin divanında muhtevası şikâyet olan sekiz şiir yer almaktadır. Şair yaşadığı devrin sıkıntılarını çoğunlukla kaside ve kıta nazım biçimleriyle aktarmıştır (Batislam 2022: 229). Bunlar içerisinde özellikle “der-şikâyet-i rûzigâr” başlıklı şiirinde ümitsiz bir tavırla devrin sosyal ve siyasi çöküntülerinden doğan atmosferi yansıtmıştır. Şair için yaşadığı devirde faziletli kimse kalmamış, kötü insanların sayıları artmış; şiire, sanata ve şaire verilen kıymet git gide azalmıştır. Şair yaşadığı dönemin bayağılığını “niçe zemm eylemeyin asrumı” diyerek tenkit etmektedir.

Gitdi tayy oldı zemân-ı fudalâ dünyadan
Buldı revnak giderek devlet-i devr-i eşrâr (K. 24/26)

Kalması neşve-i germiyyet-i câm-ı ‘irfân
Gitdi mahvoldı mecâlisde safâ-yı eş‘âr (K. 24/27)

Niçe zemm eylemeyin ‘asrumı kim bir esfel
Eylemiş nasb-ı hükûmet anı çarh-ı gaddâr (K. 24/33)

Osmanlı Devleti’nin toplumsal ve siyasi çöküşe başladığı zaman dilimini bir fikir adamı titizliğiyle Divan’ına taşıyan Nâbî, merkezi idaredeki bozuklukları zaman zaman kasidelerinde dile getirmiştir. Şair, devlet kademesindeki ekonomik çöküntüler, makama kabiliyetsiz kişilerin gelmesi, rüşvet ve yolsuzluk gibi idari bozuklukların yaşandığı devri şiirine konu ederken böyle bir zamana geldiği için kendini çaresiz hisseder. Ona göre merhametsizliklerle dolu zamanının problemlerinin düzelmesi mümkün değildir. Yeteneğin değer görmediği, sanatın kıymet sayılmadığı, şiiri tartacak hünerli kimselerin kalmadığı ve liyakatin olmadığı devrini “kalmamış” redifli gazelinde şairane bir biçimde dile getirir.

Gülsitân-ı dehre geldik reng yok bû kalmamış
Sây-e-endâz-ı kerem bir nahl-i dil-cû kalmamış
Eylemiş der-beste dükânın tabîb-i rûzigâr
Hokka-i pîrûze-i gerdûnda dârû kalmamış

Teşne-gânın çâk çâk olmuş leb-i hâhiş-keri
Çeşme-sâr-ı merhametde bir içim su kalmamış

Kadrin anlar yok bilir yok her dür-i sencîdenün
Çârsû-yı kâbiliyyetde terâzu kalmamış

Ceyş-i gamdan kande itsün ilticâ ehl-i niyâz
Kal‘a-i himmetde Nâbî burc u bârû kalmamış (Nâbî, G. 353)

Şairlerin hikemî şiir içerisinde olumsuzlanan her türden davranışın sebebini zamana naklettiğinden yukarıda bahsetmiştik. İnsanların iki yüzlülüğünden şikâyet eden Koca Râgıb Paşa bu zamanda dünyayı yerle bir edecek olan fenalığın da bu olduğuna belirtir.

Râgıb müdâheneyle riyâdır zamânede
Dünyâyı sanma cevr ü sitemdir harâb eden (Râgıb, 134/8)

Zamandan şikâyet etmek klasik şiirin ana izleklerinden birisi olduğu hâlde şairlerin *bikr-i mânâ* düşüncesiyle zamanı ve kaderi suçlamak yerine kusuru kendilerinde aramaları gerektiğini belirtmişlerdir. Divan şiirinin dönüşüm hareketini tamamladığı ve şiirin muhtevasının büyük ölçüde değişmeye başladığı bir asırda şiire giren yeni hayal ve imajlar, alışlageldik temaların da değişmesine imkân tanımıştır. Pek çok şiirinde zamandan ve felekten şikâyet eden Nâbî, zamane karşısında alışıldık tavrının aksine ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini kendine öğütler.

Cevr-i zamânedен gilemend olma Nâbiyâ
Kangı celâl var ‘akabinde cemâli yok (Nâbî, G. 388/8)

Râgıp Paşa ise divan şiirinin senelerdir söylenegelmiş felekten şikâyet etmek hayalini tümünden değiştirir. Şair kabahati felekte aramaktansa kendini suçlu çıkarmaya gayret eder.

Emelden olduğumuz böyle dûr bizdendir
Değil felekde rehâvet kusûr bizdendir (Râgıp, G. 106/1)

3.2.2. Zamana/Yerine Göre Konuşmak/Davranmak

Divan şiirinde zaman hakkında söylenmiş şiirler ve zaman üst başlığı altında çoğunlukla zamanın kötülüklerinin, bozukluklarının ifade edildiği beyitler, bir fikrin ön planda olduğu ve toplumsal veya ferdî bir tekâmülü ifade etmeleri bakımından hikemî şiir içerisinde değerlendirilmelidir. Zamandan şikâyet etmenin yanı sıra özellikle hikemî üslup ile şiir kaleme alan divan şairleri sıklıkla okuyucuya zaman kavramıyla ilişkili öğütler vermişlerdir. Zamanında, yerinde, yerine göre konuşmak/davranmak ve işlerin vakitlice gerçekleşmesi hakkındaki uyarılar bunlardan bazılarıdır.

Nâbî, zaman kavramını çoğunlukla “şikâyet” teması üzerinden kullanmıştır. Bu temanın hâkim olduğu gazel/beyitlerde şairin, yaşadığı devir karşısındaki çaresizliği ve ümitsizliği yoğun biçimde hissedilmektedir. Bunlar dışında şairin zaman kavramıyla ilişkili olarak işlerin vaktinde ve yerine uygun biçimde gerçekleşmesi

gerektiğine dair öğüdün ön planda olduğu beyitleri dikkat çeker. Şaire göre zamansız ve vakitsiz yapılan işlerden bir fayda görmek mümkün değildir. Nitekim öyle olsaydı kış mevsiminde yüzünü gösteren güneş sıcaklık verirdi.

Bî-vakt ü zamân olsa eger kârda te'sîr
Hurşîd-i zemistânda da germiyyet olurdu (Nâbî, G. 842/6)

Nâbî için yerinde ve zamanında yapılması gereken işlerden bir diğeri “iyilik”tir. Bir kişiye iyilik yapmak istiyorsan bunu iş işten geçmeden, zamanında ve iyilik yapacağın kişiye zahmet çektirmeden yapmak gerekir. Nihayetinde ölmüş kuşun içine pirinç doldurmanın kuşa bir faydası bulunmaz.

Kerem vaktinde lazım hem eziyyetsiz gerek yohsa
Pirinç ile pür itmek küşte murgı sûdmend olmaz (Nâbî, G. 313/2)

Maddenin *kevn ü fesâd* hareketinden mülhem İslam düşünce tarihinde evrenin zıtlıklar ile var olduğu fikri özellikle İslam filozofları tarafından tartışılmış konular arasındadır. Maddenin hâlleri, ateş-su, soğuk-sıcak ve kozmolojiyle ilgili olarak güneşin doğuşu-batışı, gece-gündüz, gök cisimlerinin konumları ve evrendeki cisimlerin hareketine bağlı bir zıtlık teorisi kurulmuştur. Gök cisimlerinin yer aldığı felek de bu bakımdan zıtlıklarla şiire konu olur. Bir kişinin işlerinin yolunda gitmemesi feleğin işidir. Fakat zıtlıklar üzerine kurulan bu evrende elbet işler tersine döner ve zamanı geldiğinde gerçekleşmeyen beklenti ve istekler gerçekleşir. Nâbî bu durumu değirmenin dönüşü ile gök cisimlerinin devir daim hareketini benzeştirerek ifade etmiştir.

Tâ vakti gelmeyince umûr eylemez zuhûr
Devr eyler âsiyâb-ı felek nevbet üstine (Nâbî, G. 713/2)

Hikemî şiirlerde toplumun adap kurallarının ifade edildiği, nerede nasıl davranılması gerektiğine dair en ufak ayrıntıların aktarıldığı ve hangi davranış biçimlerinin kınandığına dair birçok görüşün yer alması, hikemiyat şiirlerinin sosyolojik yönünü gösteren hususlardır. Sâbit dost sohbeti sırasında her görüşe karşı muhalefet eden kişilerin verdiği rahatsızlığı kapı gıcirtısına benzetirken bu durumu “ayıp” olarak nitelemiştir.

Der-i mu‘ârazayı açma fasl-ı sohbetde
Kııırdı itme ‘ayıbdur sarîr-i bâb gibi (Sâbit, G. 348/2)

İnsan mizacına uygun olan yerli yerinde, zamanında, düşünüp taşınarak hikmetli konuşmaktır. Hikemî şiirde doğru sohbet, konuşma ve iletişime dair hassasiyetler dikkat çekmektedir. Koca Ragıp Paşa bu durumu meşhur beytinde doktor ve hasta ilişkisi benzetmesiyle aktarır. Özellikle doktorlar hastalığı ilerlemiş kişilere karşı onun sağlığı ve morali için yalan söylemek durumunda kalırlar. Yerinde söylenen yalan dahi doğru ve hikmetli sözler içinde sayılabilir.

Muvâfıkdur yine elbet mizâca şîve-i hikmet
Tabîbün olsa da kizbi marîzün sıhhatin söyler (Râgıb, G. 39/6)

Şair bir başka beytinde ise dünyaya benzettiği limanda her malın bir alıcısının bulunacağını ifade eder. Ancak bu malı satın almak isteyen alıcının, satıcılar karşısında takınacağı tavır zaman zaman değişmelidir. Beyit, alışveriş konusu etrafında âşık ile sevgili arasındaki ilişkiyi yansıtmaya bakımından iki farklı perspektif ile değerlendirilmelidir.

Her metâ‘un bir revâcı var bu bendergâhda
Geh tahammül geh niyâz u gâh istignâ yürür (Râgıb, G. 46/6)

İstenilen, arzulanan, hedeflenen bir amaç doğrultusunda acele etmek o işin gerçekleşmesini engelleyebilir. Bir işin gerçekleşmesi için vakitsizce acele etmek gayeye ulaşma yolundaki engellerden biridir.

Bî-tâbî-i tehâlûkle yolda kaldı hep
Ser-menzil-i merâma vakitsiz şitâb iden (Râgıb, G. 134/6)

Râgıb zamansız yapılan eylemlerle ilgili çokça beyit kaleme almıştır. Bir işin gerçekleşmesi için acele etmenin zararlı olacağı gibi muhatap kişiye karşı aşırı ısrar etmek de işleri çıkmaza sokabilir. İsteği dile getirmenin yerini ve zamanını iyi tayin etmek gerekmektedir.

Hep olur hâhiş-i dil eyleme hâm ibrâmı
Vakti var ‘arz-ı merâmun dahi Ragıp epsem (Râgıb, G. 115/11)

3.2.3. Zamanın Kıymetini Bilmek

Edebiyat bir toplumun beslendiği dini, kültürel ve sosyolojik etkilerle birlikte sanat anlayışının birleştiği ortak değerler sisteminin yansıdığı bir kültür alanıdır. İnanç tarihine bakıldığı zaman toplumların zaman kavramına dair hissiyatını şekillendiren olgunun genel itibarıyla din olduğu görülmektedir. İslamiyet etkisiyle gelişen Türk şiirinde ise şairlerin zamana dair düşünceleri; dünya, ömür, ölüm, ahiret düşüncesi ve İslam'ın mistik yönünü ifade eden tasavvuf anlayışı etrafında gelişmiştir.

İslam inancına göre insanın var oluş amacı, yaşam gayesi ve dünyaya bakışı zaman kavramıyla birlikte değerlendirildiğinde, dinî hükümleri yerine getiren bir Müslüman'ın zahiri olan maddeye karşı ilgisini azaltması ve dünya hayatının sonlu olduğu bilincinde olarak hayatını devam ettirmesi beklenir. Dünya hayatı ebedî olan ahiret hayatı karşısında oldukça kısa bir zaman dilimidir. Bu kısa zaman diliminde insanın yaşam gayesi Kur'an ayetleri ve hadislerle belirtilmiştir. İnsan bedenini bahçeye teşbih eden Şeyhî, kişinin dünyadaki var oluş gerekçelerini kısıtlı olan dünya hayatında yerine getirmediği solup gideceğini ifade eder. Tasavvufî neşvenin hissedildiği beyitte insan bedeninin can suyu olarak şarap metaforu kullanılmıştır.

Ten bağı sebze bigi suyu mey dimiş tabîb

Bostân ki vakt ile suvarılmaz harâb olur (Şeyhî, G. 21/3)

Tasavvufa göre insanın dünya hayatındaki en büyük yanılgılarından biri nefsi, maddi arzuları, heva ve hevesi neticesinde düşeceği "gaflet"tir. Bir an kadar kısa olarak tasvir edilen dünya hayatını gaflet uykusuyla geçirmek şairlerin fazlaca üstünde durdukları hususlardan biridir.

İslam düşünürleri ve özellikle sufilerin gaflet konusu üzerinde farklı fikirleri olmakla beraber onu heva ve hevesle ilişkilendirmek bakımından ortak noktada buluşurlar. Onlara göre uykuların en derini gaflet uykusudur. Gaflet uykusu olmasaydı insan nefsinin çekiciliğine kapılmazdı. Cüneyd-i Bağdâdî gafletin ateşe düşmekten daha beter olduğunu söylemiştir. Ebû Ca'fer Sinân'a göre insanın gâfil olması bir

günahı işlemesinden çok daha kötüdür. Dârânî’ye göre Allah korkusu gafleti insan kalbinden atabilecek tek hissiyattır. Ebû Bekir eş-Şibli’nin ise gaflete düşmemek adına vücudunu kırbaçladığı kaynaklarda rivayet edilmiştir (Uludağ, 1996: 283). “Gaflet uykusu” zaman mefhumu bakımından divan şiirinde vakti boşa geçirmek olarak nitelenmiştir. Dünya hayatının her türden maddî çekiciliği bahar mevsimindeki tatlı bir uykuya benzetilmiştir. Her ne kadar bu uyku insana tatlı gelse de oldukça kısa bir zaman dilimi olan insan ömrünü, ahireti gözeterek geçirmek telkin edilmiştir.

Gafletle etme gül-şeker-i vakt-i feyzi telh
Şîrînter gelirse de hâb-ı dem-i bahâr (İzzet, G. 113/3)

Divan şiirinde makam ve mevki hırsı, şiirlerde şeyhülislamlık, müderrislik, kadılık gibi devlet kademelerinde alınacak payeler kastıyla kullanılmış olsa da bu türden hikemî beyitleri dünya hayatının da bir makam olarak tasvir edildiği düşüncesiyle iki pencereden tahlil etmek gerekir. Dünyanın ve insan hayatının payidar olmadığı hayatta maddeci tavırla ömür sürmenin ve bu gafletle vakti boşa geçirmenin akıllı bir hareket olmayacağı Nâbî ve onun takipçisi şairler tarafından sık sık ifade edilmiştir. Nefsani duygulara kapılıp vakti bunlarla harcamak insan hayatını mahvetmek olarak tasvir edilir.

Ne ‘aklı var ‘acabâ arzû-yı câh idenün
O ârzû ile evkâtını tebâh idenün (Nâbî, G. 425/1)

Daha önce “Dünyaya İtibar Etmemek” başlığı altında muhteva bakımından benzer beyitlere yer verildiği için bu kısımda yalnızca zaman kavramıyla ilişkili olarak sınırlı sayıda örnek verilmiştir.

3.3. Bilgi ve İlim

Divan şairlerinin hikmet esasına dayalı poetik kimliklerini ve hikemî bakış açılarını şekillendiren bileşenlerden biri İslamiyet ve tasavvuf tesiriyle gelişen kelime dünyası içerisinde anlam kazanan ilim ve bilgi kavramlarıdır. Bir toplumun bütüncül bağlarını, ortak duygularını ve kültürel kodlarını ifade eden hikmet, aynı zamanda birlikte yaşayan toplulukların yarattığı bilgelik düzeyini yansıtan ortak bir yaşama bilincine işaret eder. İnsanlığın düşünce tarihi boyunca

metafizik veya somut iki farklı düzeyde gerek dinî gerek felsefi olarak tasnif edilen bilgi kavramı Kur'an-ı Kerim'de de ana hatlarıyla İlahî ve dünyevi ilim olarak iki farklı manada kullanılmıştır. İnsanoğlu, her daim bilgiyi olağan anlamı dışında yaratıcının bir vasfı, gaybın bilgisi veya mistik bir güce tekabül edecek biçimde daha kutsal bir konumda değerlendirmiştir. İslam medeniyeti havzasında vahdaniyet ilkeleri gereği hakiki bilginin kaynağı yaratıcı ve onun vahiyleri olarak görülse de yüzyıllar içerisinde bilginin tanımı fizik ve metafizik olarak çeşitli tanımlamalarla genişlemiştir. Yunan medeniyetinin akılcı tasarruflarının aksine İslam medeniyetinde bilgiye erişme yöntemi olarak maneviyata ve keşfe dayalı bilgi edinme yöntemlerinden bahsedilir. Tanrıya nispet edilmesi hâlinde “varlıkları üstün bir bilgiyle bilmek”, insana nispet edilmesi hâlinde ise “eşyanın ve varlıkların arkasındaki hakikati kavramak” olarak birçok farklı İslam âlimi tarafından tanımlanan hikmet, bu yönüyle bilgi ve ilim kelimeleriyle yakın ilişki hâlinindedir. Aynı zamanda Tanrı'nın ilmini kabul edip onun bilgisiyyle amelî işlerinde insanı doğruyu yapmaya sevk eden bir bilgi türü olarak hem tasavvuf hem de Anadolu yazın hayatının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf terminolojisinde ise ilim daha çok marifet kavramıyla yakın anlamlı olarak kullanılmıştır.

Yahudi-Hristiyan Doğu geleneğinde “hikmet” ve “bilgi” arasındaki ayrım açıkça belirtilmiştir. Süryani Hristiyan filozofları bilgiyi “bilişsel açıdan ayırt etme yoluyla şeylerin tam olarak anlaşılması” olarak tanımlarken hikmeti ise “bilginin iyi yönetimi” olarak tanımlamışlardır. Sonuç olarak “her hikmet aynı zamanda bilgidir ancak her bilgi aynı zamanda hikmet değildir” demişlerdir. Batı'da, hikmet ve bilgi arasındaki ayrım kısmen Sami mirasının bir parçasıdır. Hristiyan teolojisi, hikmeti sayısız deneme, şiir ve düzyazı ile günümüze kadar kaldığı yerden “bilgi”nin çok üstünde bir merteye ile koruyarak getirmiştir. Kur'an'da sıklıkla Tanrı'nın bilgisine işaret eden hikmet ve ilim kavramları uzun yıllardır tartışılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, hikmet terimini teorik bilgiye nazaran pratik bilgiye daha uygun biçimde eyleme dönük manasıyla kullanmıştır. Hikmetin, akıl ve ilimden sonra gelen bir düzeye işaret etmesi yazar tarafından “bilgi ve zekâ yoluyla hakikate ulaşmak” olarak tanımlanmasına sebep

olmuştur. Ona göre hikmet, Allah'ın olaylar hakkındaki marifet bilgisi ve bunların en etkili şekilde yaratılmasıdır. İslam'da gerçek ahlaki davranış, bilgi ve eylemin birleşimiyle temsil edilmiştir. Bu bağlamda, hikmet zaman zaman bilgiden daha değerli sayılmış görünmektedir (Rosenthal 2007: 36-38). Tasavvuf ehli ise bilgiyi tarihi bir olayın aktarılmasına veya akıl yoluyla elde edilen somut verilere dayalı bir veri olarak tanımlamaktan ziyade “bireysel aydınlanma veya kesinlik tecrübesine (yakîn) neden olan bir nur” şeklinde açıklamıştır. Sufilerin marifet olarak açıkladıkları bilgi türü, zevke dayalı manevi bir tecrübe olarak hissedilen zâhidane yaşam biçimi ve ahlaki esas alan bir çeşit bireysel aydınlanma sürecidir. Marifet kavramı Batı dünyasında “gnosis” veya “sapienta”ya tekabül eder. İslami literatürde ise ilim kavramı çok çeşitli manalarla kullanılmakla beraber sufiler, kavramın tasavvuf içinde daha spesifik bir alana işaret ettiğini vurgulamak için marifeti ilimden, arifi ise âlimden ayırarak kullanmışlardır. Bu bilinçli kullanım mutasavvıflar tarafından gözetilen hâl ilmi ile kâl ilmi arasındaki farklılığa dayanmaktadır. Bu ayrıma rağmen daha sonraki dönemlerde ünlü tasavvuf âlimlerinin ilim ve marifet kelimelerini yakın anlamlı olarak hatta birbirinin yerine kullandıkları görülmektedir. Örneğin tasavvuf tarihinin özgün isimlerinden biri olan Kuşeyrî iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanmış, Ebû Tâlib el Mekkî ise *Kûtü'l-kulûb* isimli eserinde ilmi üstün bir kavram olarak değerlendirmiş ve tasavvufî bilgiyi de “marifet ve yakîn ilmi” olarak tanımlamıştır. Ayrıca İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi tasavvufun öncü temsilcileri, tasavvufî bilgi terminolojisinin kilit kavramları olan hikmet ve marifet kadar ilim kelimesine de önem vermişlerdir (Kutluer 2000: 112). Seyyid Şerîf el-Cürcânî meşhur *et-Ta'rifât*'ında bilginin düzeylerini şu şekilde açıklar:

“Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre bilgi “düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıdır” (*et-Ta'rifât*, “ilm” md.). Bu tarif, bilme olayının yöneldiği konuyla tam bir uygunluk içinde olmasını şart koşmaktadır. Cürcânî'nin aktardığına göre filozoflar (hükemâ) bilgiyi, “bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması” şeklinde tanımlamışlardır. Bilginin hayli yaygın olan bu tarifindeki “sûret” terimi anahtar kelimedir ve bilginin, nesneye ait formun bilme

eylemiyle nesneden soyutlanması şeklinde oluştuğuna işaret eder. Cürcânî'nin aktardığı "bilinenden gizliliğin (hafâ) kalkması" şeklindeki bilgi tanımı da bilginin akılda üretilen bir form olmayıp fiilen ve fakat gizli olarak var olduğu düşüncesine dayanır ve tasavvuftaki "örtülü olanı açmak" anlamına gelen keşf terimini hatırlatır" (Taylan 1992: 158).

İslami düşünce geleneğinde diğer medeniyetlerden farklı olarak varlığın ilk ve tek yaratıcısı olan Tanrı, hakiki bilginin sahibidir. Bilginin kaynağı O'nun ilmiyle zuhur eder ve bu bilgi her an O'nun müdahalesiyle değişime imkân veren bir yapıdadır. Tanrı'nın yer yüzündeki remzi ve en güzel şekilde yaratılan insan, gerçek ve mutlak bilgiye kendi özünü keşfederek ulaşırken varlıkların hakiki bilgisini de bu yolla idrak eder. Kur'an-ı Kerim'de bilginin derecelerine göre ayrıldığı görülmektedir. Buna göre kesinliği olan zihnî bilgiye ilme'l-yakîn; kesinliği gözle tatbik edilebilen bilgi derecesine ayne'l-yakîn; tecrübe edilerek, yaşanarak ve hissedilerek kesinliği kavranan bilgi türüne ise hakka'l-yakîn denilmiştir. Divan şairleri ve mutasavvıf şairler bilginin mertebelerini bu nazarla tayin ederken varlık ve bilgi kavramları arasındaki ilişkiyi mistik bir hissiyatla şiire taşımışlardır.

varlığın varlık degüldür sâyedür
bir bir ahvâlün diyeyüm saya dur
her zemân yoh sanuları özüne
var sanuban sad hezârân vâyedür
varlığın kılma yoh yohlıhda sen
ki iki 'âlemde sana sermâyedür
özünü bil andan özün özini
zîra bilmek dahi pâye pâyedür (Kadı Burhâneddîn, 1222)

'İlm okımak bilmeklik kendözünü bilmekdür
Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin
(Yunus Emre, G. 248/5)

Andan yigrek ne vardur kişi bile kendözin
Kendözin bilen kişi kamulardan ol güzin

(Yunus Emre, G. 247/1)

İlim tahsil etmek insanı cehaletten alıkoyan, doğru yöne sevk eden, gūnahtan ve kötü işlerden uzaklaştırır. Fakat İslamiyet’te ilimler zahiri ve batini olmak üzere ikiye ayrılır. Zahiri ilimler; fıkıh, kelam ve hadis iken bātın ilmi mutasavvıflar tarafından gaybın ve hakikatin bilgisi olarak kabul edilir. Bātın ilmi ise dinin manevi ve ahlaki yönünü, eşyanın arkasındaki gizli sebepleri ve varlığın hakikatini kuşatan bir bilgidir. Hakikat ise hikmet ile ilişkilendirilir. Gaybın bilgisine ulaşmanın yegâne yolu ise aşktır. Divan şairlerinin bilgi kavramı etrafında gelişen hayal dünyalarını yüzyıllar boyunca şekillendiren bu ilim tasnifi Osmanlı şiirinin son dönemlerine kadar yaşamış ve estetik zeminde birçok benzetme ve hayalle satırlara taşınmıştır. Yunus Emre’nin *hikmet* ve *aşk* zahiri ve batını ilimlere karşılık olarak kullanması ise hikmetin geniş anlamlılığıyla ilişkilidir. Hikmetin; felsefe, mantık ve tıp gibi alanları tanımlayan kapsayıcı bir “ilim” manasıyla kullanıldığı görülmektedir. Yunus’un beyti bunun örneklerinden biridir. Şair akli bilgiye dayalı ilimleri (hikmet) tahsil edenlerin bātın ilmini idrak edemeyeceklerini ifade eder. Daha önceki bölümlerde zikredilen Nâbî’nin “hikmet ü felsefeden eyle hazer” mısrasında da hikmetin “felsefe” manasında kullanımını görmekteyiz.

‘İlm-i hikmet okıyanlar ‘ışkdan fakîr durur bunlar
Mansûr oldum asun beni hep dillerde söyleneyin

Medresede tahsil yoluyla tatbik edilen zahiri ilimleri öğrenen âlimler irfani bir bilgi türü olan aşkı inkâr ederler fakat bu onların suçu değildir. Aşk ilmini bilmeye idraki olmayan birisinin onu inkâr etmesine şaşılabilir. Hikmeti tecrübe etmenin yolu aşk ile mümkünken dünyaya aldanıp hakiki bilgiye ulaşma zevkini tadamayanlar ise ona erişmekte başarısız olacaklardır.

Fakîh-i medrese ma‘zûrdur inkâr-ı aşk itse

Yoh özge ilmüne inkârumuz bu ilme câhildir (Fuzûlî, G. 100/6)

Ey Fuzûlî ne bilir ehl-i vera‘ mey zevkin

Enkera ‘l-hikmete men lâmeke cehlen ve nehâk³²

(Fuzûlî, G. 156/7)

Gönlün mükâşefe yoluyla deneyimlediği gaybın ve hakikatin bilgisini tecrübe edebilmek için mâsiva bağından kurtulmak lazımdır. Bu bilgiye dünyevi ihtiraslarla kuşanmış bir kalp ile ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eden Fuzulî, kendisinin cehalet içerisinde olduğunu mütevazı bir üslupla dile getirir.

Fuzûlî ‘âlem-i kayd içre sen dem urma ‘aşkından

Kemâl-i cehl ile da‘vâ-yı ‘irfân eylemek olmaz

(Fuzûlî, G. 112/2)

Divan şairleri estetik zeminde dilin tüm imkânlarını kullanarak hemen her sosyokültürel fenomeni şiire dâhil edebildikleri gibi dinî ve tasavvufî istilahlardan da büyük ölçüde faydalanmışlardır. Şairler ilmi, günümüzdeki akla dayalı bilimlerden ziyade metafizik mahiyetine uygun biçimde ontolojik bir muhayyile ile ele alırlar. Onların varlık ile ilim arasında kurdukları ilişki, maddenin ve canlıların var oluşunun esas alınarak yaratımın nasıl meydana geldiği, nasıl ilerlediği ve bundaki etken gücün ne olduğunu sorgulayan alt metinler olarak şiire yansır. İslam tasavvufunda gaybın mükâşefe edildiği ve hakikatin temsil edildiği yer olarak tasavvufun temel kavramlarından olan kalp; sadr, şeğaf, fuad, habbetü’l-kalb, süveydâ, mühcetü’l-kalb gibi mertebelerden oluşur. Gaybın bilgisinin insana mikro biçimde bahşedildiği, kalbin nokta kadar küçük biçimdeki siyah bölgesine *nokta-i süveydâ* denilmiştir. Muhabbetten neşet eden bu anlayışa göre gönlün tam ortasındaki siyahlığa *süveydâ* adı verilir. Zerre hâlindeki bu parçacık insanın hakikat merkezi, gaybın bilgisini gizlediği yer ve İlahî sevginin hissedildiği bölgedir. Divan şiirinde kâinatın varlık sebebi olan güneş, çoğu kez insan vücudunun yaşam merkezi olan nokta-i süveyda ile kıyas edilmiştir. İnsanda uyanması gereken tüm hisler gaybın bilgisini ihtiva eden bu güneşin sırrıyla açığa çıkar. Varlıkların yaradılış bilgisi kalpteki noktada zuhur ederken insan bu hakikati keşf yoluyla tecrübe eder. Hakiki ilimler, hakikat, yaradılışın

³² Bilmeyerek seni azarlayan ve ondan alıkoyan kimse hikmeti inkâr etmiş olur.

bin bir ayrıntı ile hudûs bulmasındaki mucizeler ve İlahî sırların bilgisi nokta-i süveydâ vasıtasıyla bilinebilir.

Bilür hakîkati bir nokta olduğın ‘ilmün

Nukûş-ı kevnî gören nokta-i süveydâda (Nâbî, G. 702/4)

Doğu medeniyetlerinde ilim, İlahî feyzlerin dışında sosyal hayatta insanın çalışıp kazanarak elde etmesi gereken bir pâyeye olduğu gibi aynı zamanda Osmanlı toplumunda muteber bir uğraş alanı olarak görülmüş ve ilim sahipleri her daim saygıya mazhar olmuşlardır. Divan şairleri bu bakımdan çalışma-çabalama ve ilim kazanmak arasında ilişki kurmuşlardır. Müslüman hikmeti iki âlemde mutluluğu esas alan, ahlak ve erdemle bütünlük bir yaşam tarzının ifadesidir. Şairler iki âlemde mutluluğu kazanmak için ilmi şart koşmuşlardır. İlim İlahî feyzlerin dışında toplumsal hayata dönük, insan ilişkilerini düzenleyen, insanın cehlini alan ve ahlaki normları düzene sokan bir aktivitedir. İlmi ve bilgiyi şiiirinin mayası olarak kullanan ve toplumun her yönden inkırazını şiire taşıyan Nâbî ise insanların ilim öğrenmek yerine para ve mal kazanmayı tercih etmesini eleştirir. Şaire göre yaşadığı yüzyılda ilim kesbetmek yerine para kazanmanın daha itibarî bir hâl alması, yozlaşmanın toplumun ve devletin hemen her kademesinde başladığını gösteren hadiselerdendir.

Tahsîl-i ‘ilmün üstüne tercîh ider mi nâs

Tahsîl-i mâl vâsita-i rif‘at olmasa (Nâbî, G. 757/5)

Nâbî'nin oğluna nasihat vermek için kaleme aldığı *Hayriyye*'si, yozlaşmış birey, toplum ve devlet kademelerinde gerçekleşen çöküntüleri makul eleştirilerle aktaran, ahlak ve hikmet edebiyatının mümtaz örneklerinden biridir. Şaire göre çağın önemli sorunlarının temel kaynağı eserinin hemen her bölümünde ısrarla vurguladığı ilim ve bilgi eksiliğidir. Bu eksiklik bireysel buhranlara, içtimai bozulmalara ve siyasi çöküntülere sebep olan en önemli sorunlardandır.

Neye yarar var iken pâyeye vü mâl

Dâniş-i ma‘rifet ü ‘ilm ü kemâl

Nahvet ü ‘ucb ile mest olmuşlar

Cümlesi pâyeye-perest olmuşlar

Ne fezâ'il ne ma'ârif ne 'ulûm
Oldılar rîşe-zen-i esb-i rûsum

Viremez dagdaga-i 'izz ü celâl
Bir nefes ruhsat-ı tahsîl-i kemâl

Nice secde ider ol Allâha
Belki noksân gele 'izz ü câha

Eylemiş 'ilmi Hudâvend-i hakîm
Taşralardan hele hikmetle 'adîm

Yohsa itmezler idi halka nazar
'İlm ü 'irfânları olsaydı eğer

Kimse zabt eyleyemezdi mutlak
Cehl zencîrine bend itmese Hak

Taht-ı devletde olur gerçi kibâr
Taşrada halkuñ işi istikbâr (Nâbî, H. 421-429)

Vezaret, kadılık ve şeyhülislamlık gibi devlet kademelerindeki çözümleri sıklıkla şiire konu eden hikemî şairler, bu makamların ancak ilim ve akılla doğru yönetilebileceği inancındadır. İlim, geniş perspektifte insanı doğru yöne sevk eden bir araçtır. Yunan ve Arap medeniyetlerinden Batı medeniyetlerine kadar ilim, sosyal hayatı da düzenleyen bir yapı olarak incelenmiştir. Aklî ilimlerin kendi içinde nazari ve amelî olarak ayrıldığından daha önceki bölümlerde bahsetmiştik. (bk. Felsefe ve Hikmet). Amelî ilimler de kendi içinde tasnif edilmektedir. Örneğin burada ahlak meselesi *ilm-i ahlak* adıyla tasnif edilmiştir. Veyahut evin içerisinde ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkileri düzenleyen ahlaki normlar *tedbîrü'l-menzil* isimlendirmesiyle bir ilim dalının kapsamına girer. Nazari ilimleri öğrenerek pratik hayatında itibar kazanan orta insan tipi veya devlet kademelerini ilim ve akılla yöneten idarecilerin yalnızca bu ilimlere

mazhar olmaları yeterli değildir. İlim bu yönüyle kapsayıcı bir mahiyettedir. Divan şairleri bu yönüyle ilmi, ahlak ve erdem gibi kavramları da kapsayacak biçimde hem nazari hem de teorik yönüyle şiire konu ederler. Özellikle hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairlerin sosyokültürel düzeni sağlayan birçok konuyu şiire dâhil etmeleri ilmin bu vasıflarıyla ilişkili olarak değerlendirilebilir. Nâbi vezirlik makamının ilim ve akılla yönetilmesini şart koşarken tüm bu hususları içerisine alacak kapsayıcı bir bakış açısıyla ilim kavramını kullanır.

İlm ile ‘akl iledür şart-ı vezâret yohsa
Şer’ ü kânûnı ne bilsün bir alây lâ-yefhem (Nâbî, K. 21/15)

İnsan için en kötü kusurlardan birisi cehaletken onu diğer canlılarından ayıran en önemli niteliklerinden biri aklıdır. İnsanın aklını kullanmaması durumunda hayvandan bir farkı kalmayacağı hususu farklı birçok konuda yazılmış metinlerde ve edebiyatta sıklıkla vurgulanmıştır. *Cehl* hâli divan şiirinde nazari ilimlerden kazanılacak payelerin noksanlığını ifade etmenin yanı sıra ahlaki bir bozulmaya da delalet eder. Örneğin Cahiliye Dönemi’nin adlandırılışındaki cehalet vurgusu, o dönemde yaşayan insanların nazari bilgi eksikliğinden ziyade yozlaşma, azgınlık ve nefsanî duygulara olan arzularını nitellemek için kullanılırken bunların karşısına genel olarak ahlak ve erdem olarak tanımlayabileceğimiz âkil insanda bulunması gereken özellikleri koyarız. Divan şiirinde *cehl*, *cahillik*, *nâdân*, *ecvef* ve benzeri kelimelerle nitelenen kişiler -tasavvufî beyitler dışarıda bırakıldığında- günümüzde *medenî* olarak tanımlanan orta insan tipinin zıddını ifade eder biçimde kullanılmıştır. Bu kapsayıcı anlamıyla divan şiirinde sıklıkla üstün bir çaba gösterilmesi hâlinde kazanılabilecek bir merteye olan ilmi, bazen çaba gösterilse de herkesin kazanamayacağı vurgulanır. Bu ise insanın mayası, hamuru, yaratılışı ile ilgilidir. İnsanın mayasında bulunan cehalet, onun ahlaki açıdan noksanlığına delalet eder. Yaradılışa müteallik bu *cehl* hâli insan ne kadar çalışıp çabalasa da yok olmaz.

Cühhâl egerçi ‘ilm için kedd eyler
Râh-ı talebin hikmet-i Hak sedd eyler
Taksîr degüldür itdüğü cühhâlün
Sa’y eylese de gayret-i Hakk redd eyler (Nâbî, R. 62)

Beyitlerinin çoğunu âşıkane bir eda ile kaleme alan Bâkî'nin az da olsa yaşadığı devrin sıkıntularından ve birtakım ahlaki bozulmalardan bahsettiği mısraları bulunmaktadır. Çevresindeki bilgisizlikten şikâyet eden şair, cahil kimselerle yan yana dahi gelmek istemez.

Devr-i zamâne cünbişi nâ-dânlık üzredür

Nâ-dân komaz ki merdüm-i dâna huzur ide (Bâkî, G. 420/5)

Kalbin en saf hâlde olması için kibir, riya şehvet gibi duygulardan arındırılması gerektiği özellikle hikemî üslup ile şiir kaleme alan şairler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Bosnalı Sabit, kalbin bu duygulardan arındırılması gerektiğini Osmanlıcanın gramer hususiyetlerinden faydalanarak dile getirir. Kelimenin ortasında bulunan illetli harften oluşan fiilleri tanımlamak için kullanılan ecvef kelimesinin bir diğer sözlük anlamı cehalettir. Nasıl ki insanın kalbinde kibir duygusunun bulunması cehaletten kaynaklanıyorsa fiilin salim olabilmesi için ortasında illetli harf bulunmaması gerekir. Kibir, aç gözlülük, riya gibi olumsuz davranışların bilgi noksanlığından kaynaklandığını ileri süren divan şairlerinin bu tutumları, ilme karşı olan tutumlarını örneklendirmektedir.

Sâlim eyle kalbünü renc-i hasedden Sâbitâ

Ol sahihe harf-i 'illet girmesün ecvef gibi (Sâbit, G. 351/6)

Osmanlı'nın son dönem şairlerinden Keçecizade İzzet Molla ise cehaleti az ya da çok olarak tarif etmenin faydasız bir uğraş olacağı kanaatindedir.

Kadr(i) yokdur câhilün a'lâsı bir ednâsı bir

Olsa muhtâc-ı 'abâ ger giyse de a'lâsı yok (İzzet, G. 98/1)

Divan şairi için ilim, hikmetin gereği olarak görülen, cehaleti önlemenin yanı sıra toplumla ilişkileri düzenleyen, dinî, kültürel ve sosyolojik faaliyetleri düzene sokan bireysel bir kazanım görünümündedir. Bu sebeple divan şairleri bireyin dünya algısını yönlendiren bir kazanım olarak gördükleri ilmi, divan şiirinin Anadolu'da teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren aksamaya uğramaksızın öğütlemişlerdir. Bu yönüyle divan şairlerinin

ilim kavramı hakkındaki tasarrufları hikemî üslup içerisinde değerlendirilebilecek konu başlıklarından olmasının yanı sıra onların bilgiye karşı olan tutumları, Osmanlı toplumunun hikmet bilincini yansıtan fenomenlerdendir.

3.4. İnsan ve Toplum

Toplum hayatı doğanın tam ortasında fakat onun edilgin bir devamı olmayan yaşamı ifade eder. Birlikteliği yansıtan bu yaşam biçimi, Greklerin -özellikle kozmolojik düşünceyle felsefe yapan düşünürlerin- hemen hepsinin inandığının aksine oluşmuşluk belirten doğa hayatından farklı olarak yalnızca insana özgü ve onunla ilişkili bir oluşturulmuşluktan ibarettir. İnsanda özgür bir *istenç* bulunur ve insanın yarattığı tüm sosyal düzende istençli olarak benimsenip hayata geçirilmiş veya idealize edilmiş “olması gerekenler” mevcuttur. Norm, kural veya ortak değerler olarak ifade edilen bu olması gerekenler, insanlık tarihinin hemen her döneminde, her tarihsel çağda bir şekilde insan tarafından üretilerek hayata getirilmiş veya getirilmeye çalışılmıştır. İnsan her dönemde bağlandığı ilkeler, idealler, normlar ve inançlar doğrultusunda bir hayat tarzı yaratarak özgün tinsel evrenini oluşturmuştur. Bir dönemin, ulusun veya daha küçük sosyal yapıların bir aradalıkla inşa ettiği hayat tarzını ve nihayetinde oluşmuş bir kültürü anlamak, o toplumun tarihselliğe sahip olduklarının kabul edilmesiyle başlar. Şunu da ifade etmek gerekir ki insanların yarattıkları ortak tinsel idealar bütününden oluşan dünyaları, olması gerekenlerle kurulu olsa da aynı zamanda bu yaşam, gerekliliklerin tam olarak gerçekleşmediği bir dünyadır (Özlem 2004: 134). İnsan yaşamının bir aradalığından doğan ortak değerler bütünü felsefede ahlak ve etik felsefesinin kapsam alanına girmektedir. Ortak değerler iyi ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, faydalı ve zararlı olanın birbirinden ayırt edildiği davranış biçimleriyle ortaya çıkan ve toplumların yazılı olmayan sosyokültürel ahlak düzeyini belirleyen kurallar dizisi olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle ahlak ve etik kavramları, ortak değerleri oluşturan iki temel olgudur.

İnsanın iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan ve insanın fiillerini yöneten, herkesçe kabul edilmiş, evrensel ve değişmez bir ölçütün varlığını kabul edenler yanında böyle bir ölçütün

bulunamayacağını düşünen görüşler de bulunmaktadır. Sokrates, Platon, Aristoteles, St. Augustinus, Kant, Hegel gibi düşünürler insan eylemlerinin ahlaki olup olmadığını ölçümleyen genel-geçer bir ahlak yasasının bulunduğunu kabul ederler. Ahlak felsefesinin problemleri arasında “en yüksek iyi nedir, doğru davranışın ölçütü nedir ve insan davranışlarında özgür müdür?” tarzında sorular yer alır. Eski Grekler odaklarını toplum ve doğa dışında bu tarz etik sorunlara yöneltmişlerdir. Stoa ahlakı ve Stoacılara göre insanın ahlaki eylemlerinin gayesi en yüksek iyidir. En yüksek iyinin gayesi ise insan mutluluğudur. Onlara göre felsefenin amacı evrenden bağımsız ideler değildir. Evrene bütüncül bir nazarla bakılır ve insan, evrendeki küçük âlem olarak görülür. İnsan için ideal olan aklını kullanarak arzularına üstün gelmektir. Fakat dünyada insanı bu mutluluktan alıkoyan hırs ve arzular var olduğu için kişi bunlardan vazgeçmedikçe mutlu olunamaz. O hâlde insan kendi doğasındaki hikmeti bularak buna uygun biçimde yaşamalıdır (Dedeoğlu 2018). Ahlak; mutlak iyi olarak belirlenmiş davranışlar ya da belli bir yaşam tarzından kaynaklanan davranış kurallarının bütünüdür ifade eder. Bir kimsenin tabiatını ifade eden bütün tutum ve davranışlar da ahlak olarak tanımlanır. Cevizci (1999), insanların bağlı olarak yaşadıkları, rehber edindikleri ve ortak kabul gören ilkelerin ve kuralların toplamını ahlak içinde değerlendirir (s. 17). Ahlak kavramı daha önce “felsefe ve hikmet” başlığında ayrıntılı olarak düşünürlerin görüşlerine yer vererek incelediğimiz üzere ilm-i hikmetin pratik yönünü temsilen kullanılmıştır. Amelî ilimler kapsamında ahlak, ev yönetimi ve siyaset, pratik hikmetin konusu içerisine girmektedir. Aristo'nun ilimler tasnifinin esas alındığı ve Meşşâî geleneğe mensup İslam filozofları tarafından genişletilerek hemen her çağdaki düşünürler tarafından ele alınmış bu tasnif, pratik hikmetin sınırlarını belirlememize yardımcı olur.

İlimler tasnifinde ahlakı, felsefî bir ilim olarak benimseyen İslam düşünürlerinin özellikle İbn Sînâ'nın eserlerinde ortaya koyduğu fikri devam ettirdikleri görülmektedir. On üçüncü yüzyılda yaşamış olan Nasiruddin Tûsî, tıpkı İbn Sînâ gibi ahlakı hikmetin pratik yönünü ifade etmek için kullanmıştır. Osmanlı âlimlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendi de ahlakı pratik felsefenin içinde bir disiplin olarak ele alır. Müellif, *Miftâhu's-Sa'âde* isimli eserinde

ahlakı “alışkanlık edinilebilecek türdeki nefsanî melekelerdir” olarak tanımlar. Diğer yönden Gazâlî başta olmak üzere birçok âlim, ilimlerin tasnifini yaparken amelî hikmet olarak bir sahanın varlığını kabul etmiş, ahlakı bu ilimlerin arasında değerlendirmiş ve hatta “nefs teorisi, mizaç teorisi ve erdem teorisi” gibi Platoncu, Aristocu, Galenci yaklaşımları özümseyerek İslâmî kaidelerle mezcetmek yoluna gitmişlerdir. Nitekim ahlakın İslamiyet ve başka bir yönüyle de tasavvufla ilişkisini irdelemişlerdir. Örneğin Gazâlî *el-Munkız mine'd-dalâd*'da filozofların ahlak ile ilişkili prensiplerinin sufi tecrübeye dayandığını ifade etmiştir. Çeşitli eserlerinde ahlakı felsefe ilminin içinde bir ilim türü olarak düşünen Taşköprizâde, buna ek olarak *Miftâhü's-sa'âde*'nin “İkinci Taraf” başlıklı bölümünde “İlimle Amel Etmenin Semeresi Olan Tasavvufla İlgili İlimler Hakkında” adıyla bir alt başlık açar. Müellif bu başlık altında ahlakı bir ilim dalı olarak incelemek yerine tıpkı Gazâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı gibi tasavvufî nazarla değerlendirir. Bu kısımda amele ait meseleleri “muamele ve mükâşefe” ilimleri altında ele alır. Muamele ilimleri kalbin hâlleriyle ilişkilendirilir. Filozofların “erdem” olarak açıkladıkları sabır, ümit, kanaat, takva, ihsan, şükür, korku, cömertlik, güzel ahlak, doğruluk, ihlas gibi kavramlar tasavvufî bakış açısıyla “hâl” kavramı etrafında mütalaa edilir. Ahlak ve erdemle ilişkilendirilebilecek kin, aldatma, kibir, riya, dünyada kalma arzusu, öfke, tûl-ı emel ve fani arzular gibi olumsuz birçok davranışlar ise yerilen “hâl”lerdir. Bu bakımdan Taşköprizâde'nin ahlakı hem pratik hikmetin bir dalı olarak hem de tasavvufî anlayış ile inceleyen bir müellif olduğu görülmektedir (Arıcı 2016). Taşköprizade'nin ve birçok müellifin, hikmetin pratik yönünü ifade eden ahlak ilmi içerisinde değerlendirdikleri, bireyin erdem düzeyini belirleyen ve ahlaki açıdan ideali önceleyen olumlu veya olumsuz davranış biçimleri, özellikle on yedinci yüzyıl sonrası Osmanlı şiirinde hikemî şiir anlayışıyla birlikte estetik zeminde kaleme alınmış değerler bütününe ifade ederler.

Şunu belirtmek gerekir ki hikemî şiir anlayışı içerisinde öğütlenen davranış biçimleri yalnızca ahlakla ilişkili olmayıp Osmanlı toplum hayatında yaşayan tüm sosyo-kültürel olguları kapsamaktadır. Hikemî şairler, erdem ve ahlakın ön planda olduğu, düşünce ve tefekkür ağırlıklı şiir anlayışı içinde bireyin irşadıyla birlikte

toplumsal gelişimi esas alan bir tarz benimsemişlerdir. Bu davranış biçimleri daha önce de ifade edildiği üzere Grek, Arap, Fars ve Hint gibi doğu milletlerinin ürettiği yazılı kültür ürünleri içerisinde görülen ve çağın gereklilikleri bakımından çeşitlilik arz eden bir hikemiyat literatürü içinde insana dair doğruların vurgulandığı eserlerdir. Silsile bakımından devamı sayılamasalar da varlık ve evren karşısında insanın ürettiği ortak bilinç bakımından geçiş dönemi eserlerimizi ve Anadolu'da yazılmış birçok ahlak kitabını benzer ideallerin vurgulandığı eserler içerisine dahil edebiliriz. Nâbî ve takipçisi şairlerle birlikte müstakil bir tarz olarak ortaya çıkan hikemî şiirler ise Türk hikemiyat literatürünün sanat yönü bakımından en kuvvetli olduğu ürünlerdir. Ahlakın ön planda olduğu ve hikmet düşüncesiyle kaleme alınan tasavvufi eserler ve didaktik mahiyetteki ahlak kitaplarımız ile bu kısımda tasnif edeceğimiz hikemî şiirler arasındaki farkı burada belirtmek gerekmektedir. İlk kısımdaki eserlerin esasını oluşturan fikir; hakikatin, yaradılışın, varlığın ve nihayetinde hikmetin kapsam alanına giren ontolojik problemlerdir. Hikmet, şiirin ontolojik müsebbibidir. Klasik Türk Şiiri, varoluş problemi üzerine, büyük bir medeniyetin tüm bilişsel ve kültürel imkânlarından faydalanılarak inşa edilen bir sanat anlayışıdır. Aşağıda bu türden örneklerini inceleyeceğimiz şiirlerle birlikte hikmet düşüncesinin bir devamı olarak pratik hayatta insana dair bireysel ve toplumsal doğruların/yanlışların vurgulandığı iyilik-kötülük, sabır, gösteriş, mülk hırsı, para, tevazu, vefa, hırs, edep, acelecilik, sır saklamak, cehalet, minnet etmemek, pişmanlık, hile, vesvese, ahlak, iki yüzlülük, dalkavukluk, ayıp, ayıp örtmek, gurur, hor görmek, sağlık, işi zamanında yapmak, dostluk-düşmanlık, açgözlülük, minnet etmek, zulmetmek, affetmek, yarının derdini düşünmemek vb. pratik huy ve davranış biçimlerini konu edinen şiirler yer alacaktır. Şiirde hikemî anlayışın itibar kazanmaya başladığı ve şairler tarafından tercih edilmeye başladığı devir, Osmanlı Devleti'nin eski ihtişamlı dönemini kaybettiği, toplumsal, siyasi ve idari olmak üzere hemen her yönden çöküşe başladığı, sosyo-kültürel bozulmanın baş gösterdiği bir devre tekabül eder. Şairlerin, yaşadıkları zamanın her türden yozlaşmasına karşı, sanatı ve şiiri kullanarak mücadeleye giriştikleri bir devrin başladığı söylenebilir.

3.4.1. Tevazu

Türkçede alçak gönüllülük olarak tarif edilen tevazu kavramı kibrin karşısı olup kendi itibarını daha düşük olarak görmektir. Râgıb el-İsfahânî tevazuun aşağılık, itibarsızlık manasıyla birlikte ve kişinin hak ettiğinden daha alçak bir dereceye sahip olmaya razı gelmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. İsfahânî, sözlüklerde *tevazu* ile yakın anlamli olarak kullanılan huşû‘ kelimesini tasavvufun erbabının kullandığı anlamıyla kalbin bir hâli olarak tanımlar. Ahlak düşünürleri tevazuu çoğunlukla *kibir* ve *ucb* gibi ahlakî reziletler ile ilgili bölümlerde incelemiştir. Örneğin İbn Hannân’a göre tevazu olumlu ve olumsuz olarak iki ayrılmaktadır. Olumlu anlamda tevazu insanlar karşısında kibre kapılmamak, onları hor görmemek, aşağılamamak iken olumsuzlanan tevazu ise insanlar karşısında dünya menfaatleri için alçalmak ve küçülmektir. Tasavvuf erbabı ise tevazuu yaratıcı-kul ve insanların kendi aralarındaki davranış biçimleri bakımından incelemiştir. Örneğin Kuşeyrî, tevazuu Hakk’a tüm benliğine teslim olarak hükümlerine itiraz etmemek olarak açıklamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî ise “şefkatli olmak, benliği kırmaktır” cümlesiyle ifade eder. İsfahânî, mertbe bakımından düşük insanlarda tevazuun anlaşılamayacağını belirtirken sosyal statüsü daha üstün kişilerde bu erdem -mütevazı kalmayı başarabilirlerse- daha iyi fark edileceğini belirtir (Çağrı 2011). Bu durum Kınalızâde Ali’nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde tevazuu açıkladığı kısımdan hemen sonra kaydedilmiş Farsça bir beyitle açıklanır:

Tevâzu‘ zi gerden-firâzân nigûst
Gedâ ger tevâzu‘ kuned hûy-i üst

(*Tevazu kendini beğenen kişilerde olursa güzeldir. Yoksa dilencinin tevazuu zaten onun huyudur!*)

Günümüzde bir erdem olarak kabul edilen tevazuu İslam âlimlerinin bu bakımdan iyi ve kötü olarak ayırdıkları görülmektedir. Aynı eserde Kınalızâde bu erdemi şöyle tanımlamaktadır:

“...tevâzu’ oldur ki nefs câh u rif’atte kendinden ednâ olanlara tereffu’ kılmaya ve anlardan kendi nefsine meziyet iddi’â etmeye, zîrâ kendide her ne câh u rif’at

var ise mahz-ı fazl u atây-ı Hakk'tır ve kendinin medhaliyyeti ma'dûm-ı mutlaktır. Çün bu nazar ile ola tevâzu' memdûhdur ve li-hâzâ tevâzu'-ı ekâbir ü e'âleden müstahsendir. Ammâ tezellülü celb-i nef' yâ def-i zararçin edilecek ana 'da'at' derler, tevâzu' demezler; sâyiller ve tâmi'ler ettiği tezellül gibi..."
(Durak 2015: 115).

Kınalızâde'nin *tevazuu* ile eş anlamlı olarak kullandığı kendini hor ve hakir görme anlamındaki *tezellül* davranışı, *celb-i nef* yani menfaat için kullanıldığında ona aşağılık, onursuzluk manasına gelen *da'at* denildiğini belirtir. Divan şiirinde bir erdem olarak *tenezzül*, *nüzûl*, *tezellül*, *vekâr* vb. kelimelerle yüceltilen *tevazu* ifrat derecesi hâlinde ise olumsuzlanan bir davranış olarak tasvir edilmiştir. Nâbî ise artık onun çağında *tevazu* sahibi olmanın muteber bir davranış biçimi olmaktan çıktığını sitemle dile getirir. Kişi ne kadar *tevazu* sahibi olursa insanlar arasında *bî-i'tibâr* sayılmaya başladığını ifade eden şair bir davranış biçimi üzerinden sosyal eleştiri yapmaktadır.

Zaman-ı câhda bîgâne-i tevâzu' olan
Miyân-ı nâsda bi-i'tibâr olur giderek (Nâbî, G. 407/4)

İnsani davranış biçimlerine Divan'ında sıklıkla yer veren Nâbî, tüm işleri *tevazu* ile yapmanın önemini vurgular.

Keclikleri âyîn-i tevâzu' dan iden râst
Sür rûy-ı siyâhun yire hem-reng-i nigîn ol (Nâbî, G. 484/6)

Nâbî yukarı doğru su fışkırtarak akış hareketini gerçekleştiren *fiskiye* ile yüksek mevkide bulunan insanların kendilerini yüceltmelerini, kibirlerini, övünmelerini ve yükselişlerini; akış hareketini çeşmeden akarcasına aşağı doğru yapan ve cennette bulunduğu inanılan su kaynağı *selsebil* ile ise *tevazu* sahibi insanları kastetmiştir. Beyitteki zıt anlamlı kelimeler ile suların akış yönlerinden hareketle kibir ve *tevazu* sahibi insanların arasındaki fark vurgulanmıştır.

Biri tevâzu' üzre biri i'tilâdadur
Fevvârenün tefâvüti çok selsebil ile (Nâbî, G. 746/3)

Tevazu eski metinlerde, özellikle divan şiirinde maddî hırs ile ilişkilendirilmiştir. Makam hırsı şiirde ontolojik manada maddî hissiyata kapılarak dünyanın nimetlerinden faydalanmak; diğer manasıyla ise sosyal hayatta bir kişi karşısında veya bir makam sahibi olarak daha üst bir konumda bulunmayı, büyüklenmeyi yemek amacıyla olmak üzere iki farklı manada kullanılmıştır. İlk manasıyla ontolojik bir problemle açıklanabilecek makam hırsı, ikinci manasıyla sosyal bir bozulmaya işaret etmektedir. Dünyada mal edinmemek ve maddî hissiyatlar karşısında mesafeli davranmak doğrudan tevazu olarak açıklanmasa da bu erdem hissettirildiği davranış biçimidir.

Çok tefâhur kılma cem-i mâl ile ey hâce kim
Sîm ü zer cem'iyet-i ehl-i gurûr eyler seni
Bârgâh-i kurbdan cem'iyet-i mâl ü menâl
Her ne mikdâr olsa ol mikdâr dûr eyler seni
Gerçi ni'met çoh kifâyetden tecâvüz kılma kim
İmtilâ bâr-i bedendür bîhuzûr eyler seni (Fuzûlî, Muk. 41)

Zamanının hemen her ilmine vâkıf olduğunu şiirlerinden anladığımız Fuzûlî'nin, bu birikime rağmen varlık karşısında gösterdiği tavır, ağırbaşlılık ve tevazu divan şiirinde örneğine az rastlanacak bir seviyededir.

Kemâl-i ma'rifet her handa vü her devrde olsa
Seni ser-defter-i erbâb-i temkîn ü vekâr eyler (Fuzûlî, K. 35/19)

Benlik hissiyatını yok derecesine indirgediği hemen her mısraında hissedilen Fuzulî'nin tevazu derecesini kıyasa giriştiği meşhur şahsiyetlerden anlamaktayız. Vamık ve Ferhâd gibi dillerde dolaşan, şöhret kazanmış ve kendini göstermeyi seven kibirli âşıklarla kıyas bile edilmemesi gerektiğini bir beyitle örneklendirir.

Vâmık ü Ferhâd tek rüsvâyâ kılman nisbetüm
Bir fakîrem sanmanız ol hod-nümâlardan meni
(Fuzûlî, G. 290/3)

Şairler makam hırsı karşısına tevazuu yerleştirirler. İnsanın sözü, düşüncesi, isteği, duası her daim yüksek makam ve mevkiler

üzerine olmamalıdır. İnsan hak ettiği makama elbet gelecektir. Nitekim Allah'ın takdiri ölçüsüz ve birdenbire gerçekleşir.

Dırâz itme niyâzın kâmetin olma girân-sâye
Gelür feyz-i Hudâ geldükde bî-mîzân u endâze (Râgıb, G. 146/3)

Alçak başlılık anlamıyla kullanılan kelimelerden bir diğeri tenezzüldür. Alçak yaradılışlı kimseler karşısında şair, tezat sanatına müracaat ederek *yücelik* olarak ifade ettiği *tenezzül* ile karşılık vermeyi tavsiye etmektedir. Alçak başlılığın yüceliğini ise güneşin gök yüzündeki hâkimiyeti ve devir hareketiyle açıklamaktadır. Tüm dünyanın aydınlanmasını, ısınmasını sağlayan güneş, gökyüzündeki yegâne yaşam kaynağıdır. Bu özelliklere donatılmış olmasına rağmen gayet alçak başlı bir hareketle her akşam “tenezzül” hareketini gerçekleştirmektedir.

Tenezzül rif'atin kesb eyle her ednâya feyzünle
Felekde mihr-i 'âlem-tâba benzer şöret istersen
(Râgıb, G. 103/3)

Başı yükseklerde olan mümtaz kişiler eninde sonunda başkasının emrinde olan kişilere muhtaç olurlar. Kibir sahibi bu kimseler tevazu gösterip daha düşük konumda bulunan kişilerden yardım istemediği sürece isteklerine ulaşmaları mümkün olmayacaktır. Nâbî bu durumu tohumun toprağa *nüzûl* etmesi ilişkilendirmiştir. Nitekim tohum toprağa düşmediği sürece filiz vermeyecektir.

Ser-efrâzân olur muhtâc Nâbî zîr-destâna
Tenezzül itmedükçe tohm hâke ser-bülend olmaz
(Nâbî, G. 313/7)

3.4.2. Büyüklenme/Kibir

Klasik Türk Şiiri İslami gelenek ve tasavvufî düşünme pratiklerinden etkilenerek gelişmiş bir sanat sahasıdır. İnsana dair doğruları işaret eden kavramların çoğu, bir ahlak öğretisi olarak tasavvufî düşünce kapsamında farklı anlamlar kazanmışlardır. Varlık karşısında insanın nerede ve nasıl konumlanacağı probleminde cevap

arayan ilk sufiler, insana dair birçok olumlu ve olumsuz davranış biçimini tasavvuf literatürü içinde terimleştirmişlerdir.

İlk dönem sufileri bencillik, gurur, heves ve kibir gibi insan tabiatına aykırı huyları kötülüğe kapı aralayan davranış biçimleri olarak görmüşlerdir. Tasavvufun gelişimini takip eden yıllarda nefis ve nefsanîyet manasında “ene ve enâniyet” kelimeleri kullanılmıştır. Bu bakımdan kibir ve benlik yakın anlamlı iki kelime olarak görülmüştür. Ene (ben) kelimesi ve insanın bir cümleye “ben” diyerek devam etmesi şeytana özgür bir davranış biçimi sayılmıştır. İblis’in Allah karşısında “ben Âdem’den üstünüm” veya Firavun’un “Ben sizin Rabbinizim” demesi Tanrılık ve yücelik gayesi taşıdığı için sakıncalı olarak değerlendirilmiştir. “Ben” sözcüğü tasavvuf adabı içinde nezaketsiz bir kelime olarak görüldüğü için sufiler kendilerine ait eşyalara dahi “benim” dememeye özen göstermişlerdir. Örneğin “evim” yerine “evimiz”, “seccadem” yerine “seccademiz” demeyi tercih etmişlerdir (Uludağ 1995). Sözlüklerde tevazuun karşıtı olarak büyüklük manasında kullanılan kibir, insanın kendini başkaları karşısında daha üstün olarak görmesi ve bu davranışıyla başkalarını tahkir etmesi olarak açıklanır. Tekebbür, istikbâr, ucb, tahkir, huyelâ, ihtiyâl sözcükleri de kibirle yakın anlamlı olarak kullanılmıştır. Kibir, eski dönem metinlerinden bu yana ahlak, tasavvuf kitapları ve hikemiyat mecmualarında insana dair olumsuzlanan davranış biçimlerinden biri olarak sebebi, özellikleri, ahlaki ve sosyal zararları gibi çeşitli yönlerden incelenmiş kavramlardan biridir. Bu eserler arasında Gazâlî’nin *İhya*’sında kavrama özel bir yer ayrılmıştır. “Kitâbü Zemmi’l-kibr ve’l-‘ucb” başlığı altında kibirle alakalı ayet ve hadisler derlenerek yorumlanmış ve eski metinlerden tevarüs edilen bilgiler aktarılmıştır. Bu bölümde kibrin özellikle tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak görülmesi dikkat çekicidir. Gazali büyükleme tedavisi ve tevazu erdeminin nasıl kazanılacağına yollarını ifade ederken bu kavramı psikolojik, pedagojik, dini ve ahlaki yönlerden incelemiştir. Eser bu yönüyle ahlak literatürü için kaynak özelliği gösterir (Çağrı 2022). İslami inancına göre kibrin en büyüğü Tanrı karşısında gösterilen büyükleme ve ona kulluk etmeyip isyan etmektir. Nitekim divan şiirinde kibir, benlik algısını kaybetmiş, sevgili karşısında âciz, pasif, yok hükmünde bulunan ve dünya

hayatına dair bir gayesi bulunmayan şairin tabii olarak reddettiği davranış biçimlerinden biridir.

Ayrıca divan şiirinde kibrin nispet edildiği kişiye göre farklı anlam boyutları kazandığı görülmektedir. Zira divan şiirinde sevgili her daim aşığın karşısında üstün bir konumda bulunur. Onun en önemli özelliklerinden biri âşığa tepeden baktığı kibirli tabiatıdır. Âşık, sevgilinin kibirli olmasından, ona yüz vermemesinden şikayetçidir fakat onun tabiatının böyle olduğunu kabullenir bir ruh hâli içindedir. Âşıkane beyitlerde karşılaştığımız aşık ve sevgili arasındaki kibir ve tevazu, hikemî şiir içerisinde değerlendirilebilecek beyitler olmadığı için bu kısımda incelenmeyecektir. Şairlerin kibre karşı tutumları “benlik” düşüncesi etrafında gelişen beyitler ve şairin sosyal hayatta karşılaştığı kendini beğenmiş kişilerin yerildiği beyitler gösterilecektir.

Fuzûlî mal, mülk, para, makam-mevki kazanma isteği ve İslam’ın hükümleri gereği dünya hayatına dair bir beklentiye girmek gibi istekleri tek potada eriterek “dünyaya heves etmek” olarak açıklar. Ona göre dünya hayatında peşinden koşulacak maddi tutkuların hepsinin sebebi ihtirastr.

Edvâr-ı zaman dâ’ire-i hayret imiş
 Esbâb-ı cihân mehâlik-i mihnet imiş
 Dünyâya heves itmemek itmekden yeğ
 Çü evveli hırs u âhiri hasret imiş (Fuzûlî, Muk. 37)

Bu ihtiraslar sonucunda insanın benlik düşüncesiyle birlikte psikolojik olarak tedavi edilmesi gerektiğine inanılan kibir ve büyülenme davranışı ortaya çıkar. Divan şiirinde “benlik” düşüncesiyle aynı manaya gelen kibir, enaniyet, hodî, hod-bîn, hod-nümâ, hod-perest, hod-fürûş, hod-pesend, nahvet, ululanmak ve gurur gibi kelimeler kullanılmıştır. Nâbî daha önce de kullandığımız Çorlulu Ali Paşa’ya ithafen yazdığı “görmüşüz” redifli gazelinde paşaya, bulunduğu makam ile gururlanmaması gerektiğini hatırlatır.

Çok da magrûr olma kim meyhâne-i ikbâlde
 Biz hezârân mest-i magrûrun humârın görmüşüz
 (Nâbî, G. 319/2)

Kibirli, burnundan kıl aldırmayan kişiler devran döndüğünde elbet bu huylarından vazgeçip isteklerinin yerine gelmesi için yalvarmaya başlarlar.

Bir gün gelür ki nâzı olur çâker-i niyâz
Ehl-i niyâza nahvet ile nâz idenlerün (Nâbî, G. 426/2)

Yaşadığı devrin sosyal ve idari çöküntülerinin tüm ayrıntıları şiire taşıyan Nâbî, devlet kademesinde bulunan kişilere karşı şikayetlerine sık sık dile getirmiştir. Şair, eskisi gibi himmet ehlinin bulunmadığı ve onların yerini yalnızca kendini düşünen kişilerin almasını eleştirir.

Ehl-i himemün câyını hod-kâmlar almış
Ni‘metkede-i himmetün lezzeti gitmiş (Nâbî, G. 359/4)

Hayâlî Bey tevazuyu vurguladığı beytinde gönül alçaklığının zıddı olarak kibri “alçaklık” olarak tasavvur eder.

Gönül alçaklığını itmemek alçaklık imis
Ululanmagı koyup hâke berâber olalım (Hayâlî, G. 336/3)

Kibirli kişilerle ilgili Türkçe “burun” kullanılarak türetilmiş “burnu havada olmak, burnundan kıl aldırılmamak”, “burnu Kafdağı’nda olmak”, “burnu yere düşse almamak” gibi deyimler üretilmiştir. Divan şiirinde de kibrin yine “burun” sözcüğü kullanılarak ifade edildiği görülür. Nâbî ve Sâbit kibirli kişilerin konuşmalarını “burun ucuyla konuşmak” şeklinde ifade etmişlerdir.

Burun ucıyla verir her sözün cevâbını kûh
Anın tayandığı gûyâ ki ol kayalığıdır (Nâbî, G. 196/4)

Çokdur burun ucında melâmet döküntüsü
Bîni-nümâ-yı kibr sakınsın kayalığı (Sâbit, G. 355/3)

Hayâlî Bey yaratılmışların hepsine kibirden uzak, eşit mesafede ve aynı nazarla baktığını sivrisinek ve fil örneğiyle aktarır. Tasavvufta mahlukatın hepsi Tanrı’nın bir yansıması olarak düşülmüştür. Bu sebeple divan şairi her nesneye eşit mesafede ve tevazuyla yaklaşmak durumdadır.

Etmeziz peşşeye biz pîlden eksik nazarı
Zerreyi mihr görür katreyi deryâ biliriz (Hayâlî, G. 208/2)

3.4.3. Cehalet

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'den bu yana bütün peygamberlere ilim verildiğinin söylenmesi ve Allah'ın sıfatları arasında ilim ve hikmetin sayılması cahilliğe karşı İslamiyet'in gösterdiği hassasiyeti yansıtır. İlk inen ayetler arasında kalem tutmanın ve insana Allah tarafından bilinmeyen şeylerin öğretildiğinin vurgulanması (el-Alak, 96/4-5) cahilliğin insan için en büyük kusurlardan biri olduğunu göstermektedir. Doğu bilimci Goldziher ve daha birçok araştırmacı bilhassa Cahiliye Dönemi'ndeki cahilliğin esas olarak hayvani iç güdüler, azgınlık, heva ve heves gibi anlamlara geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre cahilliğin karşıt davranış biçimi ahlaki, ağırbaşlı ve bugün medeni olarak tanımlanan insanın tabiatı kastedilir (Çağrıncı 1993: 218). Divan şiirinde ise cehalet farklı hayal ve imajlarla kurulmuş beyitlerde yerilmiştir. Bilindiği gibi İslam'da zahiri ve batını olmak üzere iki ilmin varlığından söz edilir. Hadis, kelam, fıkıh gibi ilimler zahiri sayılırken inancın ahlaki ve manevi özünün idrak edildiği, eşyanın arkasındaki hakikatin kavrandığı ve herkes tarafından bilinmeyecek olan gizli bilgi ise batını ilim olarak açıklanmıştır. Batın ilminin kavranması ise "aşk" ile mümkündür. Bu ilme yabancı kişilerin aşkı bilmesi kabil değildir. Bu yönüyle divan şiirinde batın ilmini bilmeyen vaiz, sufi, fakih gibi dini karakterler cahil olarak anılmıştır. Fakat Fuzuli'ye göre fakih diğer ilimleri ne kadar iyi bilirse bilsin aşk ilmini öğrenmeye kabil olmadığı için cahil sayılamaz, o bu yolda mazurdur.

Fakîh-i medrese ma'zûrdur inkâr-ı aşk itse
Yoh özge ilmüne inkârımız bu ilme câhildür (Fuzûlî, G. 100/6)

İnsanoğlu tarih boyunca varlığa ve eşyaya farklı pencerelerden bakmıştır. Yaratılmışların arkasındakileri tarihin hemen her döneminde sorgulayan insan, varlığa dair kültürel farklılıklar bulunmakla birlikte zahir ve batın olmak üzere iki fikir geliştirir. Eşyanın arkasındaki sebeplerin yüce bir amaca matuf yaratıldığını ve bu bilgiye herkesçe erişilemeyeceğini düşünen mistik gruplar, farklı

kültürlerde farklı adlarla tanımlanan bir “bâtın ilmi”nden söz etmişlerdir. Divan şiirinde bâtın, zâhire; öz, dışa; gönül, akla karşı tercih edilmiştir. Ahmedî, gayb ilmini, zahiri ilimlerin elde edildiği gibi akıl ve bilgiyle kavranamayacağını bilir. Bu ilim karşısında cahil kalmamak için reçeteyi “aşk” olarak tarif etmektedir.

‘Akl âfetdür kişiye bâdedür def’i anuñ
Her ki âfet def’ini terk eyleye câhil ola (Ahmedî, G. 19/2)

Şair bir başka beyitte ise şöhretli ve cahil kimseleri kargaya benzetmiştir. Şair onların peşinden bülbül gibi gitmemeyi ve ilimsiz kişilerden uzak durmayı öğütlemektedir.

Şehr içinde cehl-ile şöhret dutan kargalaruñ
Ta’nesinden olma iy bülbül nefeslü münfa’il
(Ahmedî, G.375/10)

Devrinin sosyal hayatını rindane ve aşıkane bir edayla şiire taşıyan Bâkî, yaşadığı zamanda cahilliğin artmasından şikayetçidir ve cahil kişilerin rahatsızlık verecek ölçüde hareketlerini eleştirir. Bu beyit şairin divanında ve divan şiirinde sıklıkla karşılaştığımız ve *cehl* özellikleri ile yerilen sufi, zahit, vaiz ve kaba Müslüman tiplerine karşı yazılmış bir tenkittir. Zahit tipi her türden maddi zevke karşı kendini tahdit ederek ömrünü ibadetle geçirerek zühd hayatı yaşayan kişidir. Zahit tipi, mutasavvıfları temsilen kullanıldığı ilk dönemlerde eleştirilmezken sonradan anlam dönüşümlerine uğrayarak dış görünüşe önem veren, katı, sert, dini gösteriş için yaşayan ve kaba sofı gibi anlamlarla kullanılmaya başlanmıştır. Sûfi tipi de zahit ile yakın anlamlı olarak kullanılmıştır. Sosyal hayatta dini yanlış aktararak insanları cehennem azabıyla korkutan vaiz ise divan şiirinde zahiri ilimler ve cehaletle özdeşleşmiş diğer bir tiptir. Vaiz, şiirdeki mecazlardan anlamadığı gibi dünyanın da manasını idrak etmeye zihni kabiliyeti olmayan, dini korku aracı olarak kullanmaktan çekinmeyen, durmaksızın cenneti anlatmakla meşgul olan ve şiirde *rind* tipinin karşısında konumlanan karakterdir. Rind yaradılışlı Bâkî, divan şiirinde cahillik ile özdeşleşmiş bu tipleri en çok yeren divan şairlerdendir.

Devr-i zamâne cünbişi nâdânlık üzredür
Nâdân komaz ki merdüm-i dâna huzûr ide (Bâkî, G. 420/5)

Şi'r-i Bâkîye kulak tutmasa zâhid ne 'aceb
Söz güherdir ne bilir kadrini nâdân güherin (Bâkî G. 277/7)

Sakın mey dersem ey zâhid mey-i engûrı fehm etme
Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamaktır lafz-ı muğlaktan
(Bâkî G. 366/4)

Nâbî ise rindane edayla şiirdeki mecazları anlamayan ve cehliyle meşhur sufi tipine teklifte bulunur. Şair meyhaneyi kendisine alacağını ifade ederken ona ise mihrabı bırakacağını ifade eder.

Gel senünle idelüm 'âlemi sûfî taksîm
Künc-i meyhane benüm gûşe-i mihrâb senün (Nâbî, G. 449/3)

Tanrı'nın hikmetini ve onun hikmetiyle kusursuz biçimde yarattığı kâinatın sırlarını bilmeyen kişi (bk. Evrenin Yaradılışı / Gaye ve Nizam Delili) divan şiirinde cehaletle suçlanmıştır. Nâbî'nin varlık, kâinat, dünya karşısında insanı konumlandığı nokta ve yaradılışın hikmeti hususunda tam manasıyla bir hikmet şairidir. İnsanın dünyada idrak etmesi gereken yegâne bilgi Tanrı'nın hikmeti ve onun hikmetiyle yarattığı kâinatın sırlarıdır. Bu bilgileri idrak etmeyen kişi ne yaparsa yapsın cehlini aşamayacaktır. Yaratıcının eseri olan dünyada hikmet hazinesi gibidir ve her türden sorunun cevabını burada bulmak mümkündür. Ömr-i fânîde yersiz şikâyet ve feryat etmek cahillik alametidir.

Kitâb-ı kâ'inât esrâr-ı hikmetle leb-â-lebdir
Sikâyet cehlden feryâd bî-idrâklıklarından (Nâbî, G. 560/4)

Batın ve zahiri ilimlere nispetle belirtilen âlimlik/âriflik ve cehl hâli dışında hikemî üslup ile şiir yazan şairlerin şiirlerinde somut olarak cahillik yerilmiştir. Sosyal hayatta, insan ilişkilerinde ve idari görevlerde bulunan kişilerin işlerinde gösterdikleri cahillik tabiatı hikemî tarz ile birlikte şiire girer. Nâbî'nin cehalete gösterdiği karşı tavır hem *Divan*'ında hem de *Hayriyye*'de oldukça serttir. Şair, cahil

kimseleri eşekten daha alçak bir konumda bulduklarını, bilgili ve cahil kimselerin denk olamayacağını, cehl hâli içinde bulunanların makam mevki sahibi olsalar da yücelik bulamayacaklarını belirtmiştir. Ayrıca ilimden yoksun kişilerin bu dünyada kurtuluş yolunu bulmalarının güçlüğüne ifade eder.

İtme ‘âr öğren okı ehlinden
Her şeyüñ ‘ilmi güzel cehlinden
Cühelâ ‘âlîme nisbet hardur
Belki hardan da bile bedterdür
Kandedür bî-haber ü kande habîr
Mütesâvî degül a‘mâ vü basîr
Ne kadar bulsa da ferr ü şevket
Câhile câh ile gelmez rif‘at
Cehldür mâye-i şerm ü haclet
Cehldür mûris-zill ü nahbet
Cehldür âdeme zindân-ı belâ
Ki düşenler göremez rûy-ı rehâ (Nâbî, Hay. 304-309)

Keçecizâde ise cahilliğin mertebelerinin bulunmadığını zıtlıklar üzerinden ifade etmiştir. Ona göre cahilliğin azı da çoğu da aynı mertebede konumlanır.

Kadri yokdur câhilün a‘lâsı bir ednâsı bir
Olsa muhtâc-ı ‘abâ ger giyse de a‘lâsı yok (İzzet, G. 98/1)

Divan şairleri cehalet temasına sıklıkla beyitlerde yer vermekle beraber bu konuyla ilişkili müstakil şiirler de kaleme almışlardır. Hüseyin Güfta, cehaletin ve cahillik hâlinin insanın kaçınması gereken bir durum olduğunun ifade edildiği bu müstakil şiir örneklerini (2011: 433) birkaçına çalışmasında yer vermiştir:

Sarf-ı nakd-i ‘ömr idüp ben kesb-i ‘irfân itmişem
Ehl-i dünyâ hem kemâl-i cehl ile tahsîl-i mâl
Dehr bir bâzârdur herkes metâ‘ın ‘arz ider
Ehl-i dünyâ sîm ü zer ehl-i hüner fazl u kemâl
Kim ki benden nef‘ bulmaz istemem nef‘in anun
Ol ki nef‘üm yok ana nef‘i bana olmaz helâl

İstemem nâdân bana ger virse genc-i sîm ü zer
Kim ‘ivazsız mâla nâdândan tasarrufdur vebâl (Fuzûlî, K1. 27)

3.4.4. Yaradılışı Düzgün Kimse

İnsanlığın doğuşundan bu yana, iyi ve kötü arasındaki ikilem, varoluşun temelini oluşturan problemlerden biridir. İyilik ve erdemi esas alarak yaşamının, kötülük ve ahlaksızlığa karşı direnmenin önemini vurgulayan mesajlar, eylemler, düşünceler, felsefe ve edebiyat metinleri insanlığın idealine dair ortak bir bilinci yansıtır. Aile ve toplum gibi, bir arada durmayı sağlayan yapıların temelinde de kötülükten korunma ve ideale yakın bir evren inşa etme arzusu yatmaktadır. Bu arzunun kesişim noktası insandır. Erdemli ve ahlaklı bir insanın kötülük yapamayacağı veya olumsuzlanan birçok eylemde bulunan insanın ahlaklı kabul edilip edilemeyeceği düşünce tarihinde insan ve erdem ilişkisi bağlamında tartışılmış konulardandır. Divan şiirinde şairler “öz, hakikat, maya, yaratılış” vb. kelimeleri kullanarak insanın yaratılışına dair bir “iyilik”ten söz etmişlerdir. Onlara göre yaratılışında noktan bulunmayan insanda “kötülük” bulunamaz.

Divan şiirinin idealize ettiği insan tipinin; dinin maneviyatını yücelterek inanan, cömert, adil, merhametli, dürüst, merhametli, sabırlı, alçakgönüllü, bilge, erdemli ve ahlaklı bir profil olmasının yanı sıra insanın tüm bu özellikleri “yaratılış” ile ilişkilendirilmiş ve şairler tabiat, karakter, huy, micaz, yaratılış anlamlarında kullandıkları *tab‘*, *tînet*, *maya* ve *cevher* sözcükleriyle ideal insan tipini sembolize etmişlerdir. Özellikle padişah, paşa, şeyhülislam veya bir din büyüğünün övüldüğü kasidelerde hiçbir noksanı bulunması kabil olmayan bu kişilerin idealize edilmiş bir karaktere büründürüldüğü görülür. Gazelerde ise yaratılışı düzgün olan kimse; âşık, rint, şiir erbabı veya herhangi bir özelliği vurgulanacak bir karakter olabilir. Nâbî, Ali Paşa’ya ithafen yazdığı gazelinde onun uzun ömürlü olması için dua ederken karakterini ve yaratılışını temiz, duru, pak ve içinde kötülük olmayan anlamlarına gelen *tab‘-ı sâf* terkiibiyle niteler.

Allah mu‘ammer ide vücûd-ı şerîfini
Yol bulmaya gubâr-ı keder tab‘-ı sâfına (Nâbî, G. 667/10)

Yüce gönüllü, bilgili, saf yaradılışlı kimselerin gönlüne gam, keder, gussa gibi insana eziyet verecek duyguların düşmesi zordur. Yüce yaradılışlı kişilerin saf kalplerine, aynaların tuttuğu pas gibi bir lekenin düşmesi mümkün değildir.

Tab‘-ı pâkîze-i dâna-dile kasvet düşmez
Öyle mir‘ât-i musaffâya kudûret düşmez (Sâbit, G. 145/1)

Saf yaradılışlı insanın çoğunlukla doğuştan elde edebileceği; özünde, mayasında, hamurunda, yaradılışında olabilecek bir nitelik olması bakımından bu paye herkesin edinebileceği bir erdem değildir. Nâbî de tıpkı Sâbit gibi insanın özü ve cevheriyle ilgili olan bu özelliğin seçkin kişilerde olabileceğini geldiğini vurgular.

Her tab‘dan itmez leme‘an cevher-i ma‘nâ
Her şûre-zemîn çihre-fûruz-ı çemen olmaz (Nâbî, H. 267/2)

Şairler her ne kadar kendilerini yaradılış bakımından sağlam olarak görseler de elbette sevgili karşısında bu özellikleri muteber değildir.

Etvârumuz müselleme-i erbâb-ı tab‘iken
Cânâ senün yanında heman âdem olmaduk

Bâkî kendi şiiri ve tabiatıyla övünen, rint-meşrep şairlerden biridir. Şairin şiir konusunda bu denli yetenekli oluşu memduhun temiz ve pak yaradılışından kaynaklanmaktadır.

Şi‘r-i Bâkî müselleme olsa no‘la
Vasf-ı pâkûn ider bu tab‘-ı selîm (Bâkî, G. 342/5)

Yaradılışında feyiz bulunan bu kimseler hakikat ehli olarak anılmışlardır. Onlar isteseler de iki yüzlülük elbisesi giyemezler. Her yönden faziletli bu kişiler, riya elbisesini giymek isteseler dahi mayalarının kabul etmeyeceği bu kıyafet onların üzerlerinde eğreti duracaktır.

Hakikat ehline çeşbân degül libâs-ı riya
Yakışdırırsa dahi müste‘ârdur gûyâ (Râgıb, G. 7/2)

3.4.5. Yaradılışı Bozuk Kimse

Toplumdaki her türden bozulmayı şiire taşıyan hikemî şairler, hangi tip insandan uzak durmak gerektiğini, hangi tabiata sahip insanla sohbet edilmeyeceğini ve yaradılışı bozuk kimselerle iş tutulmamasını sıklıkla öğütlemişlerdir. Devirden, zamandan ve toplumun yozlaşmışlığından şikayetçi olan şairlere göre bu türden çöküntünün müsebbibi insanların kendisidir. Bir üst başlıkta mizaç olarak uzak durulması gereken insanları yaradılışlarındaki feyiz ile tasvir eden şairler, erdem ve ahlak bakımından yoksun kimseleri “yaradılışı bozuk” olarak nitelemişlerdir.

Hikemî şiirin önemli özelliklerinden biri toplumsal hadiselerle karşı olan hassasiyettir. Yaşanan sosyal ve siyasal çöküntü ile birlikte toplumsal meseleleri şiire dahil eden şairlerin, devlet kademesinde veya sosyal hayatta karşılaştıkları birçok açıdan yoksun kişileri eleştirdikleri görülür. Nâbî, zamanın alçak yaradılışı, mayası bozuk kimselerinden medet ummayı, sineğin kanatlarının gölgesinde serinlemek ile eş değer görür.

Lutf uman ‘asr fûrû-mâyelerinden Nâbî

Sâye ümmîdin ider bâl ü perinden mekesün (Nâbî, G. 401/9)

Dış dünyaya karşı karamsar bir ruh hâlinde olan divan şairi, her dönemde eskiye ve eskilere dair özlemini ümitsiz bir tavırla dile getirmiştir. Eski devlet idarecileri, eski şiir erbabı veya eski muteber kişilerin artık kalmadığını ifade eden Nâbî, bu durumu Kütahya çinileri alçak yaradılışı kişilere, kıymeti bilinmeyen sağlam yaradılışı kişileri ise Fağfur porselene benzeterek aktarır.

Gitdi erbâb-ı neseb itdi fûrû-mâye zuhûr

Aldı fincân-ı Kütâhiyye yirin Fağfûrun (Nâbî, G. 413/4)

Yaradılışı düzgün kimseler divan şiirinde sâf ve pâk gibi temizlik ifade eden kelimelerle vasıflandırılmışlardır. Nâbî ise yaradılışı pis, aslı alçak, özleri kirli kimselerin ne kadar öğüt dinlerlerse dinlesinler temizlenmelerin mümkün olmadığını temizlik için kullanılan “sabun” maddesini kullanarak ifade etmiştir. Şaire göre mayaları pislikle yoğrulmuş, cibilliyetleri kir içinde olan kimselerin kalplerinin temizlenmesi mümkün değildir.

Sâbûn-ı pend itmez eser hubs-ı tab‘ına
Aslı denî cibilleti murdâr olanların (Nâbî, G. 427/3)

Nâbî devlet kademesinde gerçekleşen bozulmaları, devlet adamlarının yanlış yönetimlerini ve bu kişilerin karakterlerini tenkit etmekten kaçınmamıştır. Devlet ricalinin haksız şekilde makam sahibi olmaları ve bu makamlarda hak etmedikleri hâlde yükselmelerini eleştirir. Bu mayası bozuk kimseler, makamlarında aldıkları terfi ile yalnızca devlet nezdinde yükselirler. Nitekim hikemî şiir anlayışıyla birlikte edebiyat tarihimizde başlayan devlet ricaline yönelik eleştiriler ve bu tarzda yazılmış beyitler, Ziya Paşa'nın “Bed-asla necâbet mi verir hîç üniforma / Zer-dûz palan vursan eşek yine eşektir” mısralarının hazırlayıcıdır.

Zâtunda fûrû-mâyeligün halk bilürken
Bî-fa‘idedür rifat ile muhteşem olmak (Nâbî, G. 384/5)

Yaradılış bakımından eleştirilen bu tiplere, vurgu tonu yüksek ve mertçe bir edayla şiir kaleme alan Koca Ragıp Paşa'nın divanında sıklıkla rastlanmaktadır. Râgıb alçak karakterli kişilere minnet etmektense feleğin her türden cefasını çekmeye razıdır.

Âhenden olsa da felegün çek kemânını
Çekme felekde sifelerin imtinânını (Râgıb, G. 163/1)

Hikemî şiirin en önemli özelliklerinden biri şiirin özü, içi, mayası, manası ve cevheridir. Şairler, kişiyi dış görünüşüne nazarla kıyafetle; özünü kasıtlı ise tabiatı ve karakteriyle tasnif etmişlerdir. İki zıt kavram olarak kişinin olumlu ve olumsuz vasıflarının değerlendirilmesi “zahir ve batın” üzerinden kurulan benzetme ve hayallerle gerçekleşir. Alçak yaradılışlı “pest-fitrat” kimselerin süslenme, kılık kıyafet gibi zahiri olanaklarla nitelik bakımından yücelmeleri mümkün değildir.

Pest-fitratlara zînet ile rifat gelmez
Olsa her tarz ile kalîçe münakkaş basılır (Râgıb, G. 30/2)

Kötü yaradılışlı kişilere, giydikleri süslü ve pahalı kıyafetler güzellik sebebi olamaz. Râgıb, *bed-tînet* kimselerin yaradılışlarını yılan, onların nakışlarla donatılmış ihtişamlı kıyafetlerini ise yılan

derisinin üzerinde bulunan ve dışarıdan çekici ve güzel görünen desenlere benzetmiştir.

Eylemez îrâs-ı hüsn ârâyîşi bed-tînetün
Zînet olmaz mâra endâmındaki nakş ü nigâr (Râgıb, G. 57/4)

Râgıb, bir önceki beyitte yılanı benzettiği mayasında ilim, irfan, bilgi ve tasavvufi literatür içerisinde önemli makamlardan biri olan marifet hamuru bulunmayan bu kişilerin dıştan insana benzeseler de maymundan farksız olduklarını ifade eder.

Tînetinde her kimün olmaz hamîr-i ma‘rifet
Olsa da sûretde âdem farkı yok nesnâdan (Râgıb, G. 132/3)

Alçak yaradılışlı şöhret sahibi kimseler buldukları konular itibariyle muteber kişiler olamazlar. Bu kişiler Hz. Süleyman’ın mührüne sahip olsalar dahi onun kadar ihtişam sahibi olmaları mümkün değildir. Keçecizade İzzet Molla, feleğin, kişileri hak etmedikleri konulara getirmesinden yakınmaktadır.

Kuru şöhretle fûrû-mâye Süleymân olamaz
Mühr-i hurşîdi felek verse de hâtem yerine
Pîşezâr-ı feleğin ‘âdetidir gâhi koyar
Gürbeyi şîr-i ücem peşşeyi Rüstem yerine (İzzet, G. 470/3-4)

Ragıp Paşa’ya göre kötü fiiller ancak bozuk mayalı insanlardan zuhur eder. Olgun yaradılışlı kişilerde ise kusurlar nadir bulunur. Paşa’nın beyti, divan şairlerinin *kem-mâye*, *bed-tînet*, *pest-fitrat*, *sifle*, *hubs-ı tab* vb. kelimelerle ifade ettikleri alçak tabiatlı insanlara dair tutumu özetler niteliktedir:

Nâdir bulunur tıynet-i kâmilde kusûr
Kem-mâyeden eyler ne kim eylerse zuhûr (Râgıb, K1. IV)

3.4.6. Para/Hasislik/Alışveriş

Devletin siyasi, toplumsal ve idari alanlarında kültürel bir boyuta sahip olan para ve para birimleri divan şiirinde çeşitli imaj ve hayallerle kullanılmıştır. Osmanlı iktisadi sistemi ve para politikaları hakkında bilgi elde edebildiğimiz bu şiirler paranın kültürel yönü

bakımından dikkate değerdir. Padişahlar zamanında basılan ve kullanılan para, maden ve altınlar veya filori, firengî gibi batı menşeli paralar, özellikle İstanbul'un ticaret hayatına dair ipuçları vermektedir.

Dünya *meta* 'ından yüz çeviren divan şairleri; para, mal-mülk ve maddi olan her tür eşyadan kaçınmışlardır. Nitekim divan şiirinde âşğın *acz* hâli onun her daim sevgili ve rakip karşısında *fakir* olarak tasvir edilmesine sebep olmuştur. Paranın imaj olarak kullanıldığı beyitlerde âşık elbette parasız, çulsuz, fakir ve aciz bir profil olarak sunulurken sevgili ise ona parası olmadığı için yüz vermez. Şairler zamane güzellerinin paraya fazlaca değer verdiklerinden yakınır.

Para ve para birimleri divan şiirinin başlangıç aşamalarından itibaren şiirlerde kullanılan bir kültür unsuru olarak yer almıştır. Fakat özellikle hikemî şiirin etkisini artırdığı dönemde devletin ekonomik bozulmalarla birlikte eski gücünü kaybetmesi, halkın refah seviyesinde düşüşe yol açarken sosyal hayattaki pahalılık ve enflasyon şiire konu olmaya başlamıştır. Toplumsal çözümleri bütün ince ayrıntılarıyla şiire taşıyan şairler yüzyıllar boyunca metafor olarak kullanılan şarabı, pahalandığı için satın alamadıklarını ifade edebilecek düzeyde ekonomik problemlerden bahseder hâle gelmişlerdir. Osmanlı Devleti on altıncı asrın ikinci yarısından itibaren başlayan ekonomik ve siyasi buhranla birlikte sosyo-ekonomik bir çözüme içerisine girmiştir. Ekonomik hayatın bozulması ve şiirde rüşvet, adaletsizlik, insanların paraya verdikleri değer gibi konuların görülmesine sebep olmuştur.

Divan şiirinde para ve para birimleri ile ilgili “akçe, altın, gümüş, bakır, çil, dinar, dirhem, eşrefî, filori, firengî, fûls-i ahmer, kuruş, mangır, nakd, nuhâs, para, peşîz, pul, sikke, sultânî, şâhî, yalvar, yarmak, zer-i efrencî, zer-i mahbûb, zer-i rûmî (Yüksel 2019) vb. kavramlar kullanılmıştır. Bu başlık içerisinde kültürel bir unsur olarak divan şiirinde parayı incelemekten ziyade hikemî şiir içerisine dâhil edilebilecek düzeyde paranın meta olarak varlığı, paraya karşı şairlerin gösterdiği hassasiyet ve şairlerin maddi meseleler ile düşünce ve öğütleri aktarılacaktır. Hikemî şairlerin “para” üzerine inşa ettikleri beyitlerin alt metinlerinde maddi ihtiraslar peşinde koşmanın

olumsuzlandığı ve geçici olan dünya hayatında maneviyatın öneminin vurgulandığı hissedilir.

Dünyevi ihtirasların hemen hepsine karşı kültürel ve dini tesirle mesafeli olan divan şairi maddi bir unsur olarak paraya karşı olumsuz tavır içerisindedir. Eski metinlerde para ve inanç konusu sıklıkla işlenmiştir. Türkçede de “dini imanı para olmak, kefenin cebi olmaması” gibi dünya hayatında paranın önemsenmemesine dair birçok deyim ve atasözü bulunmaktadır. Divan şiirinin ilk dönemlerinden itibaren paranın cennete giriş için yeterli olmayacağı ve paranın önemsenmemesine dair manzumeler kaleme alınmıştır. Bu bağlamdaki parçalardan biri Fuzûlî’nin cennete akçe ile girilemeyeceği ve rüşvetin orada geçmeyeceğini ifade ettiği şiiridir.

Zulm ile akçeler alup zâlim
Eyler in‘âm halka minnet ile
Bilmez anı ki itdüğü zulme
Görecekdür cezâ mezellet ile
Müdde‘âsı bu kim rızâ-yı İlâh
Ana hâsıl olur bu âdet ile
Cenneti almak olmaz akçe ile
Girmek olmaz behište rüşvet ile (Fuzûlî, Muk. 35)

Bâkî, insanın paraya önem vermemesi gerektiğini uyarıcı bir dille ifade eder. Beyitte “elini paraya uzatmak” para hırsının dışında Allah’tan para istemekle ilişkilendirilmiştir. Şaire göre bunun yerine yaratıcıdan yardım ve ihsan talep edilmelidir.

Zinhâr uzatma destüni dînâr u dirheme
Sal mihr ü mâh topına çevgân-ı himmetüñ (Bâkî, G. 280/3)

Şair, “yalvar” kelimesini kullanarak iki farklı hayalle kurduğu beytinde âşğın sevgili karşısında yalvarış ve yakarılarla isteğine ulaşabileceğini ifade ederken ayrıca artık devrindeki kadınların parası olmayan kişilerin yanında dahi bulunmadığını aktarır.

Güzeller mihri-bân olmaz demek yañlışdur ey Bâkî
Olur va’llâhi bi’llâhi hemân yalvarı görsünler (G. 55/5)

Yukarıda ifade edildiği üzere on yedinci asır sonrası divan şiirinde para daha çok sosyal çöküntünün hasıl olduğu, devlet idaresinin rüşvetle döndüğü ve şairlerin, insanların paraya verdikleri değerden şikayetçi olduğu beyitler görülmeye başlamıştır. Nâbî insanlar arasında her işin para ile hallolduğunu ve şiirde, sanatta veya herhangi bir işte kabiliyeti bulunan kimselerin değer görmediğini ifade etmiştir.

Mangır kuşına dönmiş ahâli-i mecâlis
Bî-çâre Hümâ-yı hünerün ragbeti gitmiş (Nâbî, G. 359/5)

Para sosyal hayatta insanlar arasında güven tesis eden sosyal metarlardan biridir. Nâbî, çarşı tasviri üzerinden artık sıkı sıkıya pazarlık yapmadan kimsenin kimseye küçücük bir nesne dahi vermeyeceğini ifade eder. İnsanlar arasında yaygınlaşan yozlaşma ile on yedinci yüzyıl Osmanlı sosyolojisinin değişmeye başladığı görülmektedir. Devletin kötü idaresi, ticaret hayatının bozulmasına ve ekonomik sıkıntıların baş göstermesine sebep olmuştur.

Hesablaşmayıcak ücretin nefes-be-nefes
Bu çârsûda meger kimseye dükân mı virür (Nâbî, G. 82/2)

İnsanlar arasındaki kırgınlıkların ve kavgaların çıkmasının sebebi boş yere değildir. Kimse kimseyi olmadık sebepten üzemez. Râgıb'a göre kin, düşmanlık ve para pul kavgaları insanların arasını bozan sebeplerin başında gelmektedir.

Kemâlınden degüldür dâğ-ber-dil kimseye kimse
Medâr-ı hıkd u kîn gavgâ-yı dînâr u dirhemdür
(Râgıb, G. 13/6)

Kur'an'da insanların bencil duygulardan kaçınması, bu tenkit edilen duygular yerine cömert olunması gerektiğine dair öğütler bulunur: "Allah cimrilik yapanları, başkalarının da cimrilik etmesini isteyenleri ve Allah'ın kendi lütfuyla bahsettiklerini saklayanları sevmez (Nis, 4/36-37). Keza Hz. Peygamber, insanlar için aldatici iki huyun cimrilik ve korkaklık olduğunu; cimrilik ve imanın bir arada bulunamayacağını ve cimrilikten uzak durulmasına dair hadisleri bulunmaktadır. Gazâlî insanların kötü duygularını psikolojik olarak

incelediği *İhyâ*'da, cimriliğin mal sevgisinden kaynaklandığını belirtirken bu duygunun her insanda az veya çok olarak bulunduğunu belirtir. Ona göre parayı yaratılış amacı dışında harcamak israf, bu amaç uğruna sarf etmekten sakınarak elde tutmak cimrilik, buna uygun olarak harcamak ise cömertliktir (Çağrıcı 1993: 4-5). Tarihi ahlak ve hikemiyat metinlerinde yöneticilerin, devlet ve din büyüklerinin, paşaların veya sıradan insanlarda görülen cömertlik duygusu övülürken cimrilik ise kaçınılması gereken davranış biçimleri arasında sayılmıştır. Ahlaki hemen her davranış biçimini şiire malzeme eden hikemî tarzda cimrilik sıklıkla şairler tarafından eleştirilen davranış biçimlerinden olmuştur. Koca Râgıp Paşa'nın beyti Türk edebiyatında cimriliğin yerildiği en meşhur beyitlerdendir. İnsanların servetlerinin arttıkça cimrileşmelerini dolu olan kaseyin Çin porseleni olsa da ses ve yankı vermeyeceği örneğiyle ifade eder.

Kâse-i lebrîz fağfûr olsa da virmez sadâ
Servet efzâyîş bulunca agniyâ hissetlenür (Râgıb, G. 66/5)

Divan şiirinde vaiz, şeyh, zahit tipleri paraya önem verdikleri kadar dinin maneviyatına önem vermeyen ve bu yönüyle şairler tarafından sürekli tenkit edilen tiplerdir. Sâbit; paraya düşkün, cimri ve parasıyla övünen kişileri eleştirmektedir. Altın yalnızca bu dünyada kıymeti olan bir nesnedir. Ahiret hayatında onu bozdurup harcamak mümkün değildir. O hâlde dünya malını dünyada faydalı biçimde kullanılmalıdır. Keçecizâde, Allah'ın evine kâr etme düşüncesiyle gidilmeyeceğini ve fakire yardım etmeyi öğütlemiştir.

Altûnunu dünyâda bozup hayr idegör kim
'Ukbâda o ey mâlik-i dînâr bozulmaz (Sâbit, G. 144/6)

Kıl sarf reh-i Hak'da nukûdun fukarâyâ
Zîrâ o yola ceybe konup pâre gidilmez (İzzet, G. 213/4)

Sarrâf gibi toplama envâ'-ı nukûdı
Ey hâcî Hudâ'nın evine kâra gidilmez (İzzet, G. 213/5)

Divan şiirinde *hasîs*, *hisset*, *buhl* kelimeleriyle karşılanan cimrilik davranışı, zıddı anlamındaki cömertlik ve onunla ilişkili

olarak kerem, atâ vb. kelimelerle birlikte kullanılmıştır. Nâbî, siyasi ve toplumsal dönem eleştirileri içerisinde eskisi gibi cömertliğin kalmadığını ve onun yerine cimriliğin şöhret bulduğunu ümitsiz bir tavır ile dile getirmektedir.

Kabz eylemiş imsâk makâmını ‘atânun
Hisset yirin almış keremün şöhreti gitmiş

3.4.7. Gösteriş

Divan şiirinde gösteriş, belli tiplerin özne olarak kullanıldığı daha çok dinî hassasiyetle şiirlerde yer alan sosyal eleştiri konusudur. Zahit, sufi ve vaiz tipleri daha önce ifade edildiği üzere dini yükümlülükleri gösteriş için yerine getirirken âşık ve rint tipinin sembolize ettiği şair ise dinî taassuptan uzak, ibadetlerini gizlice yapan ve dini manevi duygularla yaşatan bir profil görünümündedir. Divan şiirinde doğru olanın düşünce ve tefekküre dayalı olarak didaktik bir ifade tarzıyla söylendiği hikemî şiir anlayışıyla birlikte on yedinci yüzyıl şiirinde sosyal eleştiri dozunun arttığı söylenebilir. Fakat Osmanlı toplumunda sosyal hayatın merkezinde yer alan inanca dayalı yaşam biçiminin etkisiyle dine dayalı gösteriş merakının eleştirildiği şiirlere hikemî tarz öncesinde de rastlanılmaktadır.

Dini, insanları korkutarak anlatan ve manevi değerleri gösteriş için kullanan müderris, kadı, vaiz gibi tiplerin bu davranış biçimleri genel olarak iki yüzlülük olarak tasvir edilmiştir.

Şikâr-ı zerk edici turfe murg imiş zâhid
Ki düzdü zerk ile tesbîh dâm ü dâne dahi

(Ahmed Paşa, G. 316/5)

Din, bugün olduğu gibi insanın var olduğu her dönemde sosyal statü elde etmek, insanların manevi değerlerini sömürerek bir paye kazanmak ve devlet idaresinde arzulanan makamları elde edebilmek adına bir araç olarak kullanılmıştır. Bâkî'nin rindâne edayla ifade ettiği beytinde dini değerlerin iki yüzlülükle manipüle edildiği eleştirisi hâkimdir.

Metâ'-ı bâde-i gül-reng şimdi ayakda
Kumâş-ı zühd ü riyâ durmayıp satılmakda (Bâkî, G. 444/1)

On yedinci yüzyıl sonrası bozulmaya başlayan merkezi idare, devlet kademesinde önemli makamlarda bulunan kişilerin lüks ve israfa meylederek gösteriş içerisinde yaşamaya başlaması hem idari düzeyde sorunlara yol açmış hem de toplumsal bir yozlaşmanın yolunu açmıştır. Koçi Bey Devlet-i Aliyye'deki şöhret ve süs merakını zararlı ve bulaşıcı bir bidat olarak tanımlar. Bu gösteriş merakının devleti hem askeri hem de sosyolojik açıdan zarara uğrattığını şu cümlelerle açıklamıştır:

Bu devlet-i âliyyedeki şöhret ve süs kadar bulaşıcı bir bid'at yoktur. Rüstem Paşa dâmadı Ahmed Paşa ki Zigetvar seferinde dördüncü vezir idi sonra vezîr-i âzam oldu. İlk vezîr olduğu vakit ihtişâm vâsıtası olarak ancak iki kürkü vardı. Birini dîvân-ı hümâyûnda birini de evinde giyerdi. Fakat dört-beş yüz satın alınmış kulu, ona göre cephânesi vardı. Diğer vezîrler de böyle idi. Kapıları mükemmel olup her biri çiftliklerinde yüz kadar katır ve yüz katar deve beslerdi. Bir yere sefer olursa, fermân gelince bir at ve bir deve satın almayıp, üçüncü gün alelacele me'mûr olduğu yere hareket ederdi. Kapı düzmeğe ihtiyacı olmazdı. Şimdi ise asker tâifesi, yüksek makam sâhipleri ve diğerleri ve başkaları elde ettikleri paraları; evlere, bağlara, köşklere ve samur kürklere ve süse verirler, lâzım gelse, iki hizmetkâr ile sefere çıkamazlar. Şöhret âfettir demişler, hakîkaten büyük âfettir. İşlerin doğrusu bu şekildedir. (Danışman, 1972: 69-70)

Nâbî şiirinde dini değerleri gösteriş için kullanan kişiler dünyevi arzulara saplanmış ve maddiyatçı bir kişiler olarak tasavvur edilir. Bu kişiler, namaz kıldıkları seccade dahi altın ve gümüş işlemelerle nakşedilmiş gösteriş ve şöhret merakıyla manevi değerleri tahkir eden kimselerdir.

Dünyâ-perestün anlamışuz secdegâhını

Pür-nakş-ı sîm ü zer nice seccâde görmüşüz (Nâbî, G. 276/2)

Mizacı ve tabiatı gösteriş merakı üzerine kurulu kişiler eski ve kimsenin olmadığı camilere gidip sessizce ibadetlerini yerine getirmek

yerine ihtişamlı ibadet mekânlarında namaz kılarlar. Nitekim bu vakıfsız ve köhne camilerin cemaatleri dahi yoktur.

Şöhreti mâl iledür ma‘bed-i İslâm’un da
Câmi‘-i köhne-i bî-vakfa cemâ‘at gelmez (Nâbî, G. 278/6)

Sıradan günlerde vakit namazları zamanı sınırlı kişiye ev sahipliği yapan camiler Ramazan ayında ise hıncahınç dolmaktadır. Nâbî, hiçbir vakti aksatmadan ibadetlerini camide yerine getiren kişilere Ramazan ayında yer dahi kalmamasını gösteriş merakı olarak yorumlamaktadır.

Zihâm o gûne cevâmi‘de rûz-ı rûzede kim
Mülazimân-ı kadîmü’z-zamâna yir kalmaz (Nâbî, G. 315/2)

Râgıb paşa *debdebe* ve *haşmet* ile ifade ettiği gösteriş merakı olan kişilerin eninde sonunda pişman olacağını ifade eder. Ona göre insanın pişman olmayacağı yer kanaat köşesidir.

Râgıbâ debdebe vü haşmet olandur nâdim
Sâlik-i râh-ı kanâ‘atde peşîmân olmaz (Râgıb, G. 91/7)

3.4.8. İki Yüzlülük/Riya

İki yüzlülük, insanlar arasında saygınlık, ün ve şöhret kazanmak, maddi ve manevi çıkarlar elde etmek ve dünyevi her türlü beklentiyi karşılamak için yapılan menfaattir. Riyanın her çeşidi bir tür hastalık olarak kabul edilmiştir. Ancak dünya işlerine odaklanmak ve bunlarla insanların kutsal değerlere olan bağlılıklarını kullanarak fayda sağlamaya çalışmak riyanın en zararlı türlerinden biridir. İbadetlerde riyakâr olmak, dindar veya dürüst gibi görünerek çıkar elde etmek, sevilmeyen kişilere sevgi göstermek, onları övmek ve böylelikle kendi menfaatlerini gütmek riyakarlık olarak görülmüştür.

Allah’a ve insanlara karşı samimi olmak ve riyanın etkisinden uzak durmak, mümkün olduğunca ibadetleri gizlice yapmak, Müslümanlığın gerekliliklerinden biridir. İnsanların övgüsü, isteği, eleştirisi, korkusu veya çıkar düşüncesi yerine Allah rızasıyla ibadetleri gerçekleştirmek dinin özündeki hakikate uygun

prensiplerdir. Bu hakikati idrak etmek ancak riyasız ve tam bir teslimiyet ile mümkündür.

“Görmek” manasındaki re’y kökünden türeyen riyâ’, Kur’an’da, hadislerde ve ahlaki eserlerde genellikle “saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevi amaçlarla, kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak tarzda davranma” olarak tanımlanır. Kaynaklarda dünyevi konularla ilişkili riya türlerine değinilse de genellikle, ihlâs ve sıdk kavramlarının zıttı olarak vurgulanmıştır. Riya, “Allah’tan başkasının hoşnutluğunu kazanma niyetiyle ihlâsı terk etme”; “Allah’a itaat ediyormuş gibi görünerek insanların takdirini kazanma arzusu”; “ibadetleri Allah’tan başkası için yapma, onları kullanarak dünyevi çıkar peşinde olma; Allah’ın emrini yerine getirmek maksadıyla değil, insanlara gösteriş olsun diye iyilik yapma”; “insanların görmesi ve takdir etmesi için ibadeti açıkça yapma” şeklinde tanımlanmıştır (Çağrıçı 2008: 137). İslami kaynaklarda iki yüzlülüğün toplumsal etkilerinden ziyade daha çok İslamiyet ekseninde Allah-kul ilişkisinin vurgulandığı ibadet konusuyla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Divan şiirinin muhafazakâr ve geleneğin dayattığı belli kalıpların dışına çıkmadan yaratılan sanatlı ifade tarzı, metaforlar üzerine kurulu bir şiir anlayışıdır. Daha önce farklı olumsuz davranış biçimleriyle adı anılan vaiz, zahit, sofu gibi tipler, belli bir kesimi, zümreyi, meslek erbabını veya bir kişiyi eleştirmek için kullanılan “tip”ler olmasının yanı sıra kullanılan bu metafor toplumsal eleştirinin öznesi olarak divan şiirinde sembolize edilmiş kalıp ifadelerdir. Her türden fiilde somut yerine soyutu, zahir yerine batını, görünüş yerine özü, maddiyat yerine maneviyatı ve hemen konuda hakikati önceleyen divan şiirinde yer alan bu tarzdaki eleştiri unsurlarını; eşyanın arkasındaki sebepleri sorgulayan ve olması gereken “doğru”yu yansıtan hikmet anlayışının yansımaları olarak kabul etmek gerekir.

Nitekim divan şairleri dinin maneviyatı sömürü aracı olarak kullanan mürayi kişiliklerin eleştirildiği beyitlerle birlikte iki yüzlülüğü toplumun düzenini bozan bir davranış olarak görmektedirler. Divan şairleri şahit oldukları bu iki yüzlülüğü *riyâ*, , *zerk*, *müdâhene*, vb. sözcüklerle eleştirmişlerdir.

Yaratıcının huzurunda iki yüzlülük gibi davranışları sergilemenin anlamı yoktur. Râzık olan Allah, kuluna rızkını verecekken ihtiyaç olmadığı hâlde iki yüzlülük etmenin manasını sorgular. Ahmedî, en büyük günahlardan biri olarak görülen riyayı Allah'a şirk koşmakla eşdeğer görmektedir. Mürayi kişileri dinsiz, müşrik ve günahkâr olarak ifade etmiştir.

Riyâ vü zerki ko çünkim bilürsin
Ki virür rızkuñı bî-zerk Râzık
Riyâ şirk-i hafidür şer‘de olur
Mürayî müşrik ü bî-dîn ü fâsik (Ahmedî, K. XLVII/20-21)

Farklı birçok beytinde riyayı Allah'a şirk koşmakla ilişkilendirilen şair, hikemî bir edayla bu şirkten kaçınmak gerektiğini tavsiye eder. Nitekim Allah, riya sahibi kimseleri muhabbetine ve rızasına muvaffak kılmayacaktır.

Zerk u riyâ çü şirk ü nifâk oldı Ahmedî
Bu iki şirkden dürişüp ictinâb it (Ahmedî, G. 75/5)
Zerki unıt riyâyı ko kim zerki ehline
Hergiz refik itmedi tevfi-k-i Kirdikâr (Ahmedî G. 223/6)

Mescide gidip riyakârlık ile ibadet eden, bunu herkesin gözü önünde gösteriş için yapan zühd ve takva sahibi kimseler tasavvuf erbabı tarafından hoş karşılanmamıştır. Şiirinde tasavvufî imgeleri şairane biçimde kullanan Fuzulî'ye göre mescit kiliminden yalnızca iki yüzlülük kokusu alınabilir. Beyitte hasır manasındaki *bûriyâ* kelimesi ve iki yüzlülük kokusu anlamındaki *bûy-ı riyâ* terkibi arasındaki biçimsel benzerlik dikkat çekicidir.

Ey olan sâkin-i mescid ne bulupsan bilmen
Bûriyâsında anun bûy-ı riyâdan gayrı (Fuzûlî, G. 270/2)

Fuzûlî başka bir beytinde riya sahibi kimselere karşı ifrat derecesine varan eleştiri dozunu ve sürekli bu tarz kimseleri eleştirmenin de yanlış olduğunu vurgular. Hatta bu kişilere karşı eleştiriye taarruz olarak ifade eden şair, sınırı aşacak ölçüde eleştiriye de riya olarak görmektedir.

Kemâl-i hüsn-i meşreb ârî olmakdur ta‘arruzdan
Riyâ ehline hem çoh i‘tirâz itmek riyâdandır (Fuzûlî, G. 88/7)

Divan şiirinde rind tipi şarap içmesi, meyhaneye gitmesi ve dinî hassasiyetlerini yerine getirmeyen bir tip görünümündedir. Kaba sofı olan zahit ise rind yaradılışlı kişileri bu yönüyle ayıplar ve tahkir eder. Beyitte kendini rind olarak konumlandıran Nâbî'nin bu suçlamaları kabul ettiği görülür. Şair, bu dindar kişiler gibi iki yüzlü olmak yerine tahkir edilmeyi kabul etmektedir.

Zâhid ne kadar ‘ayb ile yâd itse de rindi
Besdür ana ol hüsnî ki sâlûs degüldür (Nâbî, G. 167/9)

İki yüzlülüğü genel itibariyle zahit-rind çatışması üzerinden din olgusuyla şiire taşındığı hâller dışında sosyal bir çöküntü olarak özellikle hikemî şairlerin kaleminde yer aldığı görülmektedir. Riyakârlık sosyolojik çöküntünün sebeplerinden biri olarak görülür. Rıyanın şiirlerde günahkârlık olarak tanımlandığını yukarıdaki beyitlerde aktarmıştık. İzzet ise zamanın ahlaki yozlaşmasının sebebini *fisk* değil riyakârlık olarak görmektedir.

Meşhûrdur ki fisk ile olmaz cihân harâb
Eyler anı müdâhene-i ‘âlimân harâb (İzzet, G. 23/1)

Nitekim Râgıb ve İzzet'in riyakârlığı benzer ifadelerle toplumsal açıdan değerlendirmeleri hikemî şiir anlayışının topluma dönük yüzünü ifade eden özelliklerindedir. Koca Râgıb Paşa devrindeki ahlaki ve toplumsal çöküntünün sebebini insanların iki yüzlülüğüyle açıklamaktadır.

Râgıb müdâheneyle riyâdur zamânede
Dünyâyı sanma cevır ü sitemdür harâb iden (Râgıb, G. 134/8)

3.4.9. Sabır

İnançlı ve erdemli bir hayatın temel unsurlarından biri olan sabır, İslamiyet'in Müslümanlar için öğütlediği temel davranış biçimlerinden biridir. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleri sabrın önemini vurgulayan birçok ayet ve söz içermektedir. İslam'a göre sabır, bir Müslüman'ın imanının bir göstergesi ve Allah'a olan

güvenin bir ifadesi sayılmıştır. Zorluklarla karşısında sabır göstermek, kişinin dayanma gücünü artırır ve bu durum Allah'ın ihsanını talep etmeyi gerektirir. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette sabrın erdemleri dile getirilmiş, sabredenlerin Allah'ın rahmetine erişecekleri, Allah'ın onlarla beraber olduğu ve onların cennetin feyzine erişecek kişiler olacağı belirtilmiştir (Bakara, 45-153; Âl-i İmrân 17-120). Sabır, sadece zor zamanlarda dayanıklı olmayı değil, aynı zamanda günlük hayatta karşılaşılan her türlü sıkıntı, sınav veya mücadele karşısında insanın direncini artırmasını vesile olan erdemlerdendir. İslam'a göre sabır, şükürle birlikte anılan bir kazanımdır. Ayetlerde sık sık sabredenlerin mükafatlandırılacağı ve sabır göstermeyi başaranların dünyada da ahirette de güzel sonuçlarla karşılaşacakları ifade edilir (Bakara, 177). Hz. Peygamber'in hayatında da sabır önemli bir yer tutar. Özellikle İslam'ın ilk çağlarında Müslümanların karşılaştıkları hadiseler karşısında sabırla direnmeleri ve bu durum İslam'ın yayılmasında önemli bir etken oluşu, İslam tarihinde sabrın ve mücadelenin övülmesinin sebepleri arasındadır.

Sabır, aynı zamanda insanın nefsinin arzularına karşı koyabilmesini, birçok günahı kaçınmasını ve doğru yolu takip etmesini sağlar. Nitekim sabır bu yönüyle ahlak ve hikemiyat eserlerinde içsel bir güç ve irade göstergesi olarak görülmüştür. Tarih boyunca erdemli bir toplum için sabır, önemli bir kazanım olarak görülmüştür. Zira hoşgörü ve saygı gibi erdemlerin ortaya çıkmasında temel kazanımlardan biri olan sabrın, günlük yaşamda pratik bir şekilde uygulanması insanlar arası iletişimi düzenleyen önemli davranış biçimlerindedir.

Kaynaklarda sabır ile diğer faziletler arasındaki ilişki incelenmiştir. Allah'ın isimlerinden biri olan "Sabûr" ismi, sabır ile hilim arasında anlam yakınlığı bulunduğu belirtilmiştir. Hilim ise sabırdan daha ileri bir tahammül ve hoşgörü anlamına gelir. Bu kavram hoşgörü, affetme, sabır ve akıl gibi dört erdemi içerir. Süfyân es-Sevrî, Ebû Huzeyme el-Yerbûî ve Fudayl b. İyâz'a göre, bütün amellerin en faziletlisi öfkelenildiğinde hilim göstermek ve sıkıntılar karşısında sabırlı olmaktır. İbn Hazm'a göre ise hadislerde övülen "müdârâ" kavramı, hilim ve sabırdan oluşur. Sabırla ilgili olan bir diğer kavram ise "rızâ"dır. Gazzâlî'ye göre zorluklara katlanmanın

farklı dereceleri vardır. En başlangıç derecesinde katlanmanın zor olduğu duruma “tesabbur”, orta derecede “sabr”, nefsânî arzuların tamamen baskı altına alındığı en yüksek dereceye ise “rızâ” denir. Sabrın en alt derecesi, içinde bulunduğu zor durumdan memnun olmasa da şikâyet etmemektir. Bundan daha faziletlisi ise, içinde bulunduğu duruma razı olmaktır. En faziletlisi ise belalar karşısında dayanmaya kadir olup şükretmektir (Çağrııcı 2008: 339). Divan şiirinde ise sabır daha çok sevgili karşısında âşığın gösterdiği dayanma gücünü ifade etmek için kullanılmıştır. Sevgilinin cefa ve eziyetleri karşısında âşığın çaresiz olarak göstermesi gereken erdem sabırdır. Sevgiliden ayrı düşen âşığın gönlünde dayanma gücü ve *sabr u tâkât* yoktur. Âşıkâne gazellerin ana kadrosunu oluşturan âşık-sevgili-rakip üçgeninde âşık her daim sevgilinin yanında bulunan rakibin sözleri ve davranışları karşısında sabır göstermelidir. “Aşk” metaforunu kusursuz ve pürüzsüz Türkçesiyle şiire taşıyan Fuzûlî herkesten duyduğu “sabr” tavsiyesi karşısındaki bıkkınlığını ifade eder. Dışarıdan başkalarına kolay gelen aşk hasreti Fuzûlî için çekilmesi oldukça zor olan bir ezadır.

Ey diyen sabr kıl âh eyleme yârı göricek
Mana düşvârdur ol ger sana âsân görünür (Fuzûlî, G. 108/4)

Aşk derdi karşısında tahammül sınırlarını zorlamanın anlamı yoktur. Her türden yara, dert ve sıkıntı sabırla iyileşebilir fakat tüm benliğiyle *aşk*ı hisseden Fuzûlî için bu hissiyat, sabırla geçecek kadar kolay bir eziyet değildir.

Ey söyleyen Fuzûlî’ye aşk içre sabr kıl
Söyle bu merhem ile kimün bitdi yarası (Fuzûlî, G. 298/7)

Fuzûlî insanların “sabret” diye verdikleri tavsiyelerin çare olmadığını yukarıdaki beyitte ifade eder. Şair aşağıdaki beytinde kendi kendine cevap verir gibidir. Dünyada çektiği tüm sıkıntıların devası yine o acıları verende bulunacaktır.

Her derdsüzden umma Fuzûlî devâ-yı derd
Sabr eyle ol ki derd virüpdür devâ verir (Fuzûlî, G. 109/7)

Tasavvufa göre İlahî iradeyle gerçekleşen hadiseler karşısında kulun kendi iradesini ve ihtiyarını terk etmesi beklenir. Çekilen tüm zorluklara karşı dayanma gücü iradeyi terk ve sabırla mümkün olacaktır. Nitekim yaratıcının varlığa dair planı ve olayların gerçekleşmesinde insan iradesinin ve aklının payı bulunamaz. Nitekim bu durum kaza ile ilişkilidir. O hâlde insanın gayelerinin gerçekleşmesi için gösterilmesi gereken erdemlerden birisi sabırdır.

Rızâ vü sabrdur her işe çâre

Kazaya çünkü yohdur hiç dâfi‘ (Ahmedî, K. XLVI/39)

Dünya, insanı sevgiliden uzaklaştıran, kötülüklerle dolu, dayanılması gereken birçok sıkıntının olduğu, aldatıcı ve hileci bir kocakarı, bazen de bir canavar gibi tasavvur edilmiştir. Yüzyıllardan bu yana dünya hayatı bir devir şeklinde durmaksızın devam eder. Bu devir hâlinde insanın katlanması gerek hâller karşısında isyan etmek yerine göstermesi gereken davranış biçimi sabır ve tahammüldür. Nitekim yüzyıllardan bu yana devam eden yaşam boyunca insanların bu türden acılara katlanması alışılmış, bilindik ve meşhur bir kıssa gibidir. Şairlerin dünya hayatında katlanması mümkün olmayan özlem, hicran ve kavuşma isteği karşısında önerebildikleri yegâne tavır “sabır” olmuştur.

Şeyhî bu dîv-i dehr cefâsın tahammül it

Bir kıssadur bu gussa ki her ins ü cân çeker (Şeyhî, G. 20/7)

Divan şiirinde insana dair doğruların aktarıldığı, tefekküre dayalı ve belli davranış biçimlerinin eleştirildiği şiirler, geleneğin sunduğu imkânlar dâhilinde belli tip ve karakterler üzerinden aktarılmıştır. Kolaylıkla makam ve mevki elde etmek veya muhtelif arzuların çaba göstermeden gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdatlı Rûhî çalışma, gayret ve sabır olmadan herhangi bir mertebeye ulaşamayacağı fikrini zahit tipi üzerinden örneklemiştir.

Gör zâhidi kim sâhib-i irşâd olayım der

Dün mektebe vardı bugün üstâd olayım der (Rûhî, TEB. 4/1)

Sabır kavramı âşıkâne ve tasavvufî hissiyat ile yazılmış beyitler dışında insanın sosyal hayatta göstermesi gereken erdemlerden biridir.

Bireysel bir kazanım olan sabrın olmadığı durumlarda öfke, kin, düşmanlık gibi olumsuz davranış biçimlerinin artması muhtemeldir. Hikemî şairler divan şiiri geleneğinin gereği olarak elbette çoğunlukla *aşk ve sevgili* karşısında gösterilen sabrı öğütlemiş olsalar da bireysel ve toplumsal bir kazanım olarak sabrın tavsiye edildiği beyitleri bir davranış biçiminin öğütlenmesi bağlamında hikemî olarak kabul etmek gerekir. Dünya hayatında tüm zorlukların kilidini açacak olan anahtar sabırdır. Nâbî, türlü türlü sıkıntılar karşısında sabır göstermenin çok zor olduğunu, cevabını bildiği bir soruyla akıllıca ifade etmiştir. Sabır göstermek insan için çok zor ve ağırdır. Zorlukların kilidini açacak olan anahtarın sabır olduğunu ifade eden şair bunun zorluğunu anahtarın demirden yapılmış olmasıyla ilişkilendirerek “acaba bu yüzden mi ağırdır?” sorusuyla aktarır.

Miftâh-ı müşkilât cihânda egerçi sabr

Ammâ girâncadur ‘acabâ âhenîn midür (Nâbî, G. 150/6)

Dünyanın türlü problemlerle var olduğunu yukarıda belirtmiştik. Şair dünyanın *kevn* ü *fesâd* hareketini alt metne yerleştirdiği ve varlığın zıtlıklarla kaim olduğu düşüncesiyle kurguladığı beyitte, birbiriyle aynı harflerden oluşan ve zıt kavramlar olan *les’* (zehir) ve *‘asel* (bal) kelimelerini bilinçli olarak kullanır. Kalb sanatının kullanıldığı beyitte, zıtlıklarla var olan âlemde arzulanan hedefe ulaşmak adına *sabır* tavsiye edilmiştir.

Cefâ-yı ‘âleme sabr it safâ murâdın ise

Ki les’-i hayye-i şöhret ‘asel bozundusudur (Nâbî, G. 159/6)

Sabır kavramının daha çok dünya hayatıyla ilişkilendirildiği görülür. Nâbî’nin germine/serdine (sıcağına/soğuşuna) katlandığını ifade ettiği hareket dünyanın devri, mevsim geçişleri, gece ve gündüz oluşu gibi kozmolojik hareketlerle birlikte aktarılan insan ömrüdür. Nitekim kışlar soğuk, yazlar sıcak veyahut geceler soğuk gündüzler ise sıcaktır. Şairlerin genellikle gösterilecek sabır karşısında arzuladıkları hedefe ulaşmak gibi tabii bir niyetleri olduğu görülmektedir. Dünya kavramının bilinçli olarak kullanıldığı ve sabırla ilişkilendirildiği beyitlerde ana gayenin cennet düşüncesi

olduğu söylenebilir. Âşıkâne gazellerde ise arzulanan hedef elbette vuslattır.

Germine serdine sabr eyleyerek dünyânun
Aluruz nahl-i emelden semer inşâallâh (Nâbî, G. 660/4)

Dünya hayatında isteklerin gerçekleşmesi hemen mümkün olmadığı gibi bunun için gayret ve çabalama esastır. Nitekim arzulanan hedefin gerçekleşmemesi durumunda zamansız ve yersiz ızdırıp çekmenin de manası yoktur. Sabrın, çalışmanın ve teveköllün alt metin olarak hissettirildiği beyitte Râgıb, gayret gösterilmesi durumunda elbet isteklerin gerçekleşeceğini belirtir.

Izdırâb-ı nâ-be-hengâm istemez tahsîl-i kâm
Mevki'inde bî-tekellûf kâr kendin gösterir (Râgıb, G. 36/2)

3.4.10. Edeb

Edeb kavramının etimolojisi ve eski anlamları hakkında Arap edipleri ile Türk düşünür ve edebiyatçıları benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Araştırmacılar, aynı metodolojiyi takip ederek bu kelimenin dilde kullanıldığı ilk anlamları belirlemeye ve bu anlama ilişkin ilk bilgileri derlemeye ve yorumlamaya gayret göstermişlerdir. Bu çerçevede ulaştıkları sonuçlar genellikle paralel olmuştur. Onlara göre “*edeb*” kavramının en eski anlamlarından biri güzel ahlakla ilişkili olarak, “misafirleri zarif bir şekilde ağırlamak”, diğeri ise “zarif ve kibar olmak”tır. Kaynaklara göre bu kavram “*edb*” mastarından türetilmiştir. Bu formuyla *edeb* sözünün “zarafet, iyi tutum ve davranış, nezaket, kibarlık, hayranlık ve takdir” gibi anlamlarda kullanıldığı sözlüklerde kaydedilmiştir. Kelimenin “davet” ve “güzel ahlak” manaları arasında yakın bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Bu yönüyle *edibin* fazilete davet eden kişi olduğu anlamı çıkmaktadır. Zamanla *edeb* kelimesi anlam değişikliklerine uğramış; çeşitli ahlak kitapları, tasavvufi metinler ve edebî eserlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır.

On dördüncü yüzyılda Ebû Zeyd el-Ensârî'den naklen aktaran el-Feyyûmî, edebi “nefis riyazatı, güzel ahlak ve herhangi bir fazilet” manalarıyla açıklamıştır. Bir asır sonra ise Arap edebiyatında terimler

sözlüğüyle tanınan Seyyid Şerif Cürçânî, edebi “herhangi bir yanlış düzeltmeye yarayan bilgi” şeklinde tarif etmiştir. İbn Manzûr’dan sonra *edeb* kelimesine geniş kapsamlı bir yer ayıran ve onu bugünkü anlamına yakın olarak kullanan kişi ise ez-Zebîdî’dir. Müellif kendinden önceki *edeb* tanımlarını birleştirmiştir. Ona göre *edeb* “toplum içinde kabul gören en güzel ahlak, insanı kötülüklerden koruyan ve iyiliğe teşvik eden özellik, güzel huylar ve güzel işler”dir. İslâmiyet’ten sonra da Arapların tüm ilimlerini kapsayan bir terim olarak *edeb* kullanılmaya devam etmiştir (Yılmaz 2006: 166). Tasavvuf geleneğinde ise *edeb*, zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrım tasavvufun genel esaslarıyla uyumlu olarak ele alınır. Zâhirî *edeb* içerisinde sözlü ve fiili davranışlarda uyulması gereken kurallar, âdâb-ı muaşeret ve görgü kuralları yer alırken bunlar beden ve şeriatla ilgili davranışlardır. Birtakım ahlaki kurallar zahiri edeple açıklanmıştır. Bâtinî *edeb* ise derin ve manevi bir anlayışı kapsamakta olup Hakk’a karşı teslimiyet ve nefsi terbiye etmekle ilişkilidir. Her iki *edeb* türü de tasavvuf âdâbı içerisinde önemsenmiş; bâtinî *edeb*in zâhirî *edeb*e yönelttiği düşünülmüştür. Nitekim bâtinî *edeb*ten kaynaklanan *edeb*, kalpte var olan bir ahlak anlayışıdır ve bu da ister istemez bedene yansır. Uludağ (1994), tasavvuf erkânı içerisinde *âdâb* kurallarıyla ilişkili olarak çeşitli zümre ve sufiler arasında çıkan ikiliğe şöyle dikkat çeker:

“Tasavvuf ve tarikat ehli arasında üzerinde önemle durulan edep şekillerinin başlıcaları müridlerin şeyhe, şeyhin müridlere karşı göstermesi gereken edep; müridlerin kendi aralarında uymaları gereken edep; sohbet, sefer, sofrâ, evlenme, fakirlik ve zenginlik âdâbı; tarikata girme, hurka giyme, tekke, semâ, devran ve zikir âdâbı; inzivâ ve çile âdâbı; uyku âdâbı; kabir ve türbe ziyaretinin âdâbı şeklinde sıralanabilir. Tarikat mensuplarının edep kurallarına verdikleri bu önem bazı hallerde özden uzaklaşma ve ruhî değerlere yabancılaşma gibi bir sonuç doğurmuş, bu da şekilden çok öze, bedenden fazla ruha, dıştan ziyade içe ehemmiyet vermesi gereken tasavvufun merasimcilik ve gelenekçilik haline dönüşmesine sebep olmuştur. Bu

anlayış ve uygulamaya karşı ilk ciddi tenkitler Melâmîler'den gelmiştir. Melâmîler, tasavvufun ruhunu ve özünü kuvvetli bir şekilde vurgulamak için tarikat âdâb ve erkânını reddederek şekilci ve merasimci olmayan sade bir sūfiliği savunmuşlardır. Ancak zaman zaman kalenderîler, abdallar gibi çeşitli zümreler Melâmîliğin bu anlayışını istismar ederek zâhirî edebe riayetsizliği hiçbir kural tanımamaya ve İbâhîliğe kadar götürmüşlerdir (415).”

Edep kelimesi ahlak gibi geniş anlamli ve günümüzde medeni olarak tanımlanan insanın sahip olması gereken erdemlerden biridir. Bu açıdan edebın daha sınırlı bir davranış biçimine yönlendiren anlamından ziyade onun kavramsal ve kuşatıcı anlamı önem arz eder. Zira günümüzde edep kelimesinin çoğulu olarak kullanılan *âdâb*; ikili ilişkilerde, aile içerisinde ve toplumda herkes tarafından kabul görmüş ahlaki davranışları ve medeni kurallar bütününe ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunun dışında belli zümreler veya topluluklarda yerleşmiş usulleri ve adetleri ifade etmek için de yine *âdâb* kelimesinin kullanıldığını biliyoruz. Bu bakımdan *edeb*, sağlıklı bir toplumda biraradalığı sağlayan ve yazılı olmayan kaideleri ifade eden bir erdem olarak görülmektedir. Divan şairlerinin toplumsal düzeni, ahlak kurallarını ve terbiyeyi temsilen kullandıkları *edeb* kavramını ve şairlerin bu konuda nelerin edebe dâhil olup hangi davranış biçimlerinin “edepsizlik” olarak tanımladığı beyitleri örneklendireceğiz. Edep kavramının geçtiği beyitlerde iki tarz edepten söz etmek mümkündür. Varlık ve yaratıcı karşısında insanın, İslamiyet’e göre hikmetle var olduğuna inanılan *vücûdu* idrâk ederek hareket etmemesi veya peygamberler ve din büyükleri karşısında saygıda kusur edilecek davranışlar edepsizlik olarak görülmüştür. Bu şiirlerde, karşısında *terk-i edeb* edilen yaratıcı, peygamber veya bir din büyüğüdür. Edebin konu edildiği diğer beyitler ise pratik hayatta toplumsal kuralları düzenleyen kaidelerle ilişkili olarak *edeb* kavramı etrafında verilen tavsiyelerdir. Hikemî şiir içerisinde bireye ve topluma dair doğrunun öğütlendiği bu tarz ahlak ve erdem içerikli beyitler, hakîmâne tarzın didaktik ve toplumsal yönünü temsil eder niteliktedir.

Türk şiirinde edep kavramının geçtiği beyitler düşünüldüğünde akla ilk gelenlerden biri hiç şüphesiz Nâbî'nin hac ziyareti esnasında irticalen söylediği rivayet edilen meşhur gazelin matlasıdır. Rivayete göre hac kafilesinde bulunan devlet erkânından birinin Medîne-i Münevvere'ye girileceği sırada uyukladığını gören Nâbî, bu davranışı Hz. Peygamber karşısında yapılan bir edepsizlik olarak yorumlamıştır.

Sakin terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâ'dur bu
Nazargâh-ı ilâhîdür makâm-ı Mustafâ'dur bu (Nâbî, G. 655/1)

Nâbî, dünyayı kusursuz şekilde hikmetiyle var eden ve varlığın eksiksiz dengesini icat eden, divanında özellikle *terk-i edeb* terkiğini sıklıkla kullanmıştır. Edep terki ancak insan yaratıcıyı sorgulamayı, ona muhalefet etmeyi ve karşı çıkmayı edebi terk etmek olarak ifade ederken “aklı” bilinçli olarak kullanmıştır. Zira varlığı akılla idrak etmeye çalışmak divan şairinin ontolojik metaforlarına aykırı bir tutumdur. Hikemî şiir tarzında sıklıkla eleştirilen birtakım insan davranışları içerisinde edeb dışına çıkılacak eylemleri şairin uyarıcı bir üslupla tenkit ettiği görülmektedir.

Terk-i terk-i edeb it olma mu'âriz ey 'akl
Hikmet üzre çevirür dâ'ire-i îcâdın (Nâbî, G. 580/5)

Her kim olursa olsun yaratıcı karşısında edepsizlikle iş tutmak doğru değildir. Bağışlanmaya layık olacak kişiler güzel işlerde bulunanlar olacaktır. Fuzûlî, Tanrı'nın lütfunu istemenin şartı olarak edebi koyar.

Hâh seyyid hâh âmî kâm bulmaz bîedeb
Fi'li müstahsen olan müstevcib-i ihsân olur (Fuzûlî K. 7/9)

Edebin çoğunlukla saygı kuralları dâhilinde “konuş(ma)mak” ile ilişkilendirildiği görülür. Bir mecliste, büyüklerin yanında ve konuşulmaması gereken yerlerde konuşmak veya haddi aşacak ölçüde gereksiz ve konuşmak edebe aykırı davranışlardandır. Türk şiirinde susmak veya az konuşmanın tavsiye edilmesi ve bu davranışın edepsizlikle ilişkilendirilmesi Türk örf ve adetleriyle açıklanabileceği gibi bunda ahlaki eylemler ile muhataplarını eğitmeyi amaçlayan tasavvufun da önemli ölçüde etkisi bulunur. Nitekim tasavvufun

manevi eğitim sürecinde önemsenen temel ahlak kurallarından biri sözü ve konuşmayı dizginlemektir. Mutasavvıflar ölçülü konuşmayı veyahut hiç konuşmamayı bir prensip olarak addetmişlerdir. Seyr-i sülûk olarak adlandırılan ahlaki eğitim sürecinde tahdit edilmesi gereken hususlar olan *killet-i taam*, *killet-i kelâm*, *killet-i menâm* ve *uzlet-i enâm* riyâzâtın temel unsurlarıdır. Tasavvufî literatürde *killet-i kelâm* ile birlikte az konuşmayı temsilen *samt* ve *sükût* kavramları kullanılmıştır. Bu bakımdan susmak ve az konuşmak eylemleri Türk şiirinde hem tasavvufî tesirle ve hem sosyal pratiklere uygun biçimde saygıyı temsil etmesi bakımından edebe uygun bir kazanım olarak tavsiye edilmiştir.

Didi sahin sözi çoğ itme sahla şart-ı edeb
Ki çoh sözinden olupdur siyahkâr kalem (Fuzûlî, K. 33/39)

Hîç ‘arz-ı hâl kaydına düşme merâmını
Tezkîr-i lutf terk-i edebdür ekâbire (Nâbî, G. 701/4)

Mesnevî’nin de birçok yerinde susmak ve konuşmamak ile ilgili tavsiyeler verilmiş ve bu durum erdemle ilişkilendirilmiştir.

Bu sözünle körlüğünü açığa vurma. Sus da erdemi bekle!

Behey günü arayan, gün ortasında, gün hani, demek, kendini rezil etmektir.

Sabır ve susma, rahmeti çeker. Böyle gösterge aramaksa hastalığın göstergesidir. “Susun”u (Hucurât, 49/12) kabul et ki senin canına cânandan “susun”un karşılığı gelsin. (Mevlânâ, 2721-2724)

Saygı duyulacak, kıymetli, büyük veya önemli dün büyükleri gibi kişiler meclise geldiğinde ayağa kalkmak edebe uygun davranışlardır. Fuzûlî bu durumu güneşin bedene olan yansıması hâlinde gölgenin yere yansımasının ayağa kalkmış gibi durmasına benzetmiştir. Bu bakımdan beyitte güneş saygı duyulacak kişiyi temsilen kullanılmıştır.

Gün ki sâyen düşdüğü yirden durar bir vechi var
Gelse âlî-kadrler fakr ehli durmakdur edeb (Fuzûlî, G. 31/2)

Edepten şaşmayan, edebin dışına çıkacak eylemlerde ve sözlerde bulunmayan kişiler taarruz toplarının hamlesinden dahi kurtulma imkânı bulurlar. Edep sınırlarını aşmak Nâbî şiirinde saygısızlık ve terbiyesizlikle ilişkilendirilmiştir.

Hamle-i tûb-ı ta'arruzdan olur âsûde

Her kim olursa penâh-âver-i bârû-yı edeb (Nâbî, G. 19/4)

Sevgiliye dair daima beklenti içerisinde olan âşığın onun canını sıkacak ölçüde ısrarcı olması, arzusunun gerçekleşmesine engel teşkil edecek bir durum yaratacaktır. Ragıb'ın beyti aşık ve sevgili arasındaki muhabbeti temsilen kurulmuş olsa da diğer yandan pratik hayattaki istekler karşısında ifrat derecesine varan ısrarın edebe aykırı bir davranış olduğu düşüncesi mısranın hikemî yönünü vurgulamaktadır.

Menâfî-i edebdir her talebde şîve-i ibrâm

Anıncün cilve-gerdir sûret-i nehy üzre matlablar

(Râgıb, G. 58/2)

3.4.11. Hırs ve Açgözlülük

Hırs, basit bir arzusunun gölgesinde saklı, insan benliğini saran karmaşık bir tutkudur. Sözlükte “bir şeyi şiddetle arzu etme, ona aşırı derecede tutkun olma” olarak tanımlanan hırs, İslami literatürde ise mal, mevki, şöhret gibi dünyevi veya manevi kazanımlar peşinde koşarken ortaya çıkan tutkulu isteği ifade eder. Cürcânî'ye göre hırsın ahlaki değeri, peşinde koşulan hedefin meşruiyetiyle doğrudan bağlantılıdır. Meşru bir amaç için duyulan hırs takdire şayan bir gayret olarak değerlendirilirken, nefsanî arzulara dayalı hırs ise kınanmıştır. Feyyûmî'nin hırs kavramını “mezmûm bir rağbet” (yasaklanmış arzu) olarak nitelendirmesi de bu durumu ifade etmek içindir. İbn Hazm'a göre hırs birtakım kötü huyların insanda var olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim hırsın haset ve tamahkârlık sonucu olarak ortaya çıkar. Nefiste yerleşmiş olan tamahkârlığın dışı yansıması olarak hırs, mal kazanma ve biriktirme hırsıyla kendini gösterir. Bu noktada cimrilik de hırsın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar. Fahreddin er-Râzî ve Gazzali ise mal hırsının, hırs ve cimrilik olmak üzere iki farklı duygunun bir araya gelmesiyle oluştuğunu;

hırsın, mal kazanma ve biriktirmeyle ilişkiliyken, cimriliğin ise maddi varlığını koruma ve saklamakla alakalı olduğunu söylemişlerdir. Aynı anlama gelen “ihtiras” kelimesi de hırsla eşdeğer olarak kullanılırken, “harîs” ve “muhteris” sıfatları ise hırs duygusuna sahip kişileri tanımlamak için kullanılır. Hadislerde, ahlak kitaplarında ve divan şiirinde ise hırs ve ihtirasa yakın bir anlamda “tûl-i emel” terkibi kullanılmıştır (Çağrıncı 1998: 383). Tasavvuf, öğretilerde ise hırs, nefsin olumsuz bir yönü olarak kabul edilir. Tasavvuf ehli, hırsın, bireyin manevi gelişimini engellediğine inanır. Bu bağlamda, hırs yerine tevazu, kanaat ve teslimiyet gibi erdemlerin kazanımı tavsiye edilmiştir. Hırs, nefsin tuzaklarından biri olarak sayılmış ve *seyr-i sülûk* bu tarz nefsanî duyguları aşmanın yolu olarak görülmüştür.

Arzu edilen bir şeyi tutkuyla isteme hâli olarak açıklanan hırs ve açgözlülük kavramları insan tabiatına aykırı, ahlaki görülmemeyen; tüm dinlerde, inanç sistemlerinde, ahlaki öğretilerde, milletlerin sözlü ve yazılı edebiyatlarında eleştirilmiş; insanın nefsanî hissiyatları sonucu doğan makam arzusu, kendi adaletini temin etme ve para kazanma isteği gibi özelliklerle ilişkilendirilmiş bir tür hastalıktır.

Divan şairinde şairlerin kendileriyle özdeşleştirdikleri âşık, derviş ve rind karakterleri; tabiatında nefsanî duygulara yer olmayan, benliğini saydamlaştıran, maddi her türden nesneyi ve davranışı reddeden profillerdir. Nitekim bu tesirle şairler nefsanî arzuların yol açtığı hırsı reddederken, genellikle *harîs* olarak ifade ettikleri *zahit* tipini hedef tahtasına koyarlar. Dünyaya dair beklentisi olmayan divan şiiri karakterleri; ömrü, yaşam arzusunu ve dünyadaki mutluluk fikrini hırs ile ilişkilendirmişlerdir. İfrat derecesindeki bu tevazu ve benlikten vazgeçecek kadar hırsı reddetme hâlini *candan tama' kesmek* olarak açıklarlar. *Hırs, âz, şereh, tûl-ı emel* gibi kavramlarla ifade edilen hırs ve açgözlülük kavramları Osmanlı şiirinin istisnasız her döneminde nefsanî bir kavram olarak şairler tarafından reddedilmiştir. Pratik hayatta ise ahlak ve erdeme dair kazanımları engelleyen, toplum düzenini bozan, bireysel ilişkileri negatif yönlendiren bir davranış biçimi ve insan tabiatına aykırı bir hastalık olarak addedilmiştir. Türk İslam kültüründe, edebiyat ve sanat eserlerinde de ahlaki yozlaşma bakımından hırs kavramı sıklıkla eserlerde yer almıştır. Halk hikayelerinde ve birçok mesnevîde hırsın birey ve toplum üzerindeki

olumsuz etkileri dile getirilmiştir. Hırsın insanı nasıl kötü yollara sürükleyebileceği ve ahlaki değerleri nasıl aşındırabileceği anlatılmış; bu eserlerde, hırsın yerine kanaat, sabır ve tevekkül gibi değerler yüceltilmiştir.

Şiirlerde hırs, dünya hayatına bağlı olarak insan ömrüne olan rağbet ve insanın maddi kazanımlar karşısında gösterdiği tamahla açıklanmıştır. Kelimenin sıklıkla açgözlülük anlamına gelen ve bir diğer anlamı hırs olan *âz* sözcüğüyle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Dünya hayatına bağlanmamak hikmetin bir gereği olarak en eski metinlerden bu yana takip edilebilen ve diğer birçok medeniyette olduğu gibi İslam, tasavvuf ve Türk kültüründe yer alan ve kazanımı tavsiye edilen erdemlerden biridir.

Bu hırs u âzı ko kim ‘ömr durmaz
Şarâb u nukle terk it çoğ u azı (Ahmedî G. 686/10)

Tasavvufi öğretiye göre dünya; insanı aldatan, nefساني duygulara hâkim olunamayan, tuzaklarla dolu ve kişiyi sevgiliden uzak kılan bir gurbet hayatıdır. İnsanın açgözlülüğü sonucu dünyada alacağı mutluluk, uzun bir ömür ve maddi diğer tüm payeler reddedilmiştir. Her paye sonucu alınacak hasret ve mahrumiyete düşmemek adına dünyada aç gözlülük, maddi beklentiler, mutluluk, ümit gibi nefساني arzuların engellenmesi gerekir.

Rişte-i tûl-i emel dâm-ı belâdur n’eyleyem
Üzmek olmaz ol ser-i zülf-i perişândan tama‘

İster olsun hasret ü hırmâna her dem düşmemek
Kes Fuzûlî dehrden ümmîd ü devrândan tama‘

(Fuzûlî, G. 144/5-8)

Nâbî dünya nimetleri için aç gözlülüğü, kurumuş bir fidanın gölgesine sığınmakla açıklamıştır.

Her kim ki ider devlet-i dünyaya tama‘
İtmek gibidür sâye-i bî-câyâ tama‘
Bilmem ne girer destine itmiş turalum
Bir kimse nihâl-i huşkdan sâye tama‘ (Nâbî, R. 104)

Aç gözlülük ve cimrilik ancak alçak yaradılışlı kişilerin düstur edineceği yollardır. Gerçek erdeme sahip kişilerin yolu ise ancak ihsan yoludur. Nâbî'nin beytinde aç gözlülük, iki farklı anlam boyutuyla hissedilmektedir. Mutasavvıfların *seyr-i sülûkta* edinmesi gereken ahlaki kazanımlardan biri gönül tokluğu manasına gelen kanaattir. Dervişin nefesine hâkim olması ve maddi hiçbir deneyimi arzulamaması beklenir. Bu bakımdan *meslek* kelimesi *yol* manasıyla bilinçli olarak kullanılmıştır. Nitekim beyit de yine “yol” kelimesiyle biter. Beytin hissettirdiği bir diğer mana ise hikemî şiir tarzı ile sosyal eleştiriyi sanatına taşıyan Nâbî'nin, özellikle meslek kelimesini bugünkü anlamıyla kullanarak ticaret hayatında tamah ve çok fazla para kazanma hırsına düşen meslek erbabını tenkit ettiği görülmektedir.

Meslek-i sifle-nihâdândur âz u imsâk
Reh-i bâlâ-nazarân-ı himem ihsân yoludur (Nâbî, G. 108/5)

Hırs birçok ahlak metninde tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak açıklanmıştır. Anlatyalı Münîf, hırs hastalığından nefse hâkim olarak kurtulmak gerektiğini belirtir. Bu hastalıktan kurtulmanın ilacı ise elindeki ile yetinebilmeyi başarmaktır.

İmsâk ile eyle maraz-ı hırsı izâle
Dârû-yı şifâdur bilene renc-i kanâ'at (Münîf, G. 40/4)

Koca Ragıp Paşa da *dünyâ-yı fânîde* arzu ve istek peşinde olmayı hırs kavramıyla açıklamaktadır. Şairin istedikleri gerçekleşse dahi elde edilen arzular gerçekten talep edilen şeyler değildir.

Râgıb u tâlib de olsam hırs u hâhiş eylemem
Çün degül hergiz husûl-ı matlabım matlab bana (Râgıb, G. 3/5)

Dünyada hırsın sebep olduğu nefsanî duygularla elde edilen mal, mülk, para ve makamlar insana ancak keder veren maddî ihtiraslardır.

Var ise bu denlü nefis-i hırs sebepdür
K'âyîne-i matlab keder-âlûd-ı talebdür (Münîf, G. 24/1)

Dünyada aç gözlülükle sahip olunan mal ve mülkü gerçek basiret sahipleri önemsemez. Tüm bu maddi varlıklar ancak sıradan ihtiraslı insanların değerli göreceği metalardır.

Dime ki mülke heves ide yoksa mâla tama‘

Ne mülk ü mâla bakar dîde-i ulüleksâr (Fuzûlî, K. 6/46)

Keçecizâde İzzet Molla'ya göre dünya yolculuğu sonunda kişiyi mutlu edecek kazanım yalnızca yokluk/hiçliktir. Şairin Türkçenin ifade kudretinden faydalandığı ve muzipçe inşa ettiği beyitte aç gözlülük manasıyla âzın “bari biraz az” olması tavsiye edilir.

Reh-revân-ı ‘adem-âbâda azık yoklukdur

Hırs u âzın var ise bârî biraz az olsun (İzzet, G. 394/3)

3.4.12. Kanaat

Arapça ikna olmak, yetinmek gibi anlamlara gelen kanaat kavramı, tasavvufi terminoloji sözlüklerinde “yaşamak için zarurî olan ihtiyaçlar dışında kalan, bütün nefsî arzu ve hayvanî isteklerden uzak durmak; yeme, içme ve çeşitli konularda aşırıya kaçmamak” (Cebecioğlu, Kanaat md.) anlamlarında kullanılan, hırs ve açgözlülüğün zıddı olarak görülen ve dünyaya dair maddi her türden metaya karşı protest bir tavrı sembolize eden duruştur. Tasavvuf erbabına göre müridin dünyaya karşı hırs ve tamah içerisinde olmaması, yaşamı sağlayacak ölçüde ihtiyaçlara sahip olunması ve fark hâlinin benimsenmesi gerekir. Divan şiirinde kanaat kavramı tasavvufi tesirle şiirlere konu olmuştur. Fakat özellikle Nâbî şiirinde kanaat kavramı ve onun etrafında değerlendirilebilecek, nefis, mal ve mülk kazanma arzusu, hırs, tamah, haksız kazanç gibi bireysel ve sosyal rahatsızlıkların sıklıkla geçmesini yalnızca tasavvufi tesirle açıklamak mümkün değildir. Bu yüzyılda devletin, hemen her kademesinde hissedilen bireysel, toplumsal ve siyasi çöküntü, sosyal dinamiklerin bozulması, bir arada yaşama zeminini tehdit edecek ölçüde görülen ahlaki yozlaşma ile birlikte, birçoğu bireysel-manevi bir eğitimi ve ahlaki olgunlaşmayı esas alan tasavvufî kavramların şiirde daha sık geçmesine neden olmuştur. Bu bakımdan Nâbî ve diğer hikemî şairlerin metinlerinde geçen tasavvufî kavramları bu nazarla incelemek gerekmektedir.

İnsani bir kazanım olarak kanaat yalnızca ahlak ve erdemle ilişkili değil, aynı zamanda insanın olgunluk düzeyini koruyup geliştirmesi, muteber ve saygın bir yaşam sürmesi için gerekli olan tutumdur. Bu bağlamda, kanaat kişinin sadece maddi arzularını kontrol altında tutmasına yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda manevi hayatında da derin bir dinginlik ve tatmin duygusu sağlar. Kanaat, bireyin kendi değerlerinin bilincinde olarak, başkalarının sahip olduklarına karşı hasislik duygusu hissetmeyerek öz değerleriyle yetinmeye ve bunlara şükretmesine teşvik eder. Dolayısıyla kanaat sadece şahsi bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal barış ve uyumun esaslarından biri olarak görülmektedir. Kanaatin bu çok boyutlu değeri, ahlâk ve adap literatüründe sıkça vurgulanmakta ve şahsi kazanımların yanı sıra toplumsal düzenin korunmasında da kritik bir rol oynamaktadır.

Dünyaya ait güzellikler, süslü kıyafetler, maddi kazanımlar kişiye diğerlerinden daha üstün bir derece kazandıracak nesnelere değildir. Tasavvuf literatürün imkânlarından divan şiiri estetiği içerisinde sınırsız ölçüde faydalanan şairler dünya hayatına dair beklenti içinde olmamalarını, kendilerini derviş, arif ve mürit gibi tasavvuf erbabıyla özdeşleştirerek aktarırlar. Bâkî, maddi kazanımlara karşı olan kanaat derecesini sade bir şala sahip olmakla açıklar. İnsanların süslü kıyafetlerde elde ettikleri statüler hırs, tamah ve açgözlülük olarak görülür.

Ehl-i dil câme-i dibâ ile zîbâlanmaz

Bâkîyâ 'ârif olan kimseye bir şâl yiter (Bâkî, G. 151/5)

Tevazu ve *fakr* hâlini en çarpıcı şekilde yansıtan divan şairlerinden biri olarak Fuzûlî, kanaat duygusunu da en üst derecede yaşar. Öyle ki şair, divan şiirinde sıklıkla kanaat kavramı ile birlikte dünyayı temsilen kullanılan *fakr âleminin* en cömert kişisi olarak kendini görmektedir. Yaratıcı karşısında mutlak bir acziyet hisseden şairin dünyada elde edebileceği mal ve mülk kanaattir.

Fuzûlî âlem-i fakr ü fenâda mün'im-i vaktem

Diyâr-ı meskenet nakd-i kanâ'at mülk ü mâlimdir

(Fuzûlî, G. 101/7)

Kanaat hissiyatı ile yaratıcıya tevekkül eden kişiler, nefsanî duygulardan, hırstan, açgözlülüğten uzaklaşır ve elindekiyle yetinme erdemine sahip olur. Kanaat hissiyatına sahip olabilmek için nefsin engellenmesi gerekmektedir. Nâbî'nin, karnını doyumak yerine ruhani olarak tek bir lokma ekme ile doymayı, yani nefsinin körelmesini dilemektedir. Bu bakımdan bedenlen doymak yerine manevî bir doygunculuk ve tatmin hissiyatına sahip olmak maddeye dair hırsı ve açgözlülüğü engelleyecektir. Şairin bir lokma ekmeğe hatta ekmeğin ufacak bir parçasına dahi ihtirasla yaklaşmak istememesi, onun kanaat ölçüsünü gösterir niteliktedir.

Yek-lokma-i rûhânî ile nefsümi sîr it
Hasret-keş-i bûs-ı leb-i nân eyleme yâ Rab (Nâbî, G. 13/6)

Şairin hikemî tarzın önemli özelliklerinden biri olarak “biz” şahıs kipiyle ifade kudretini artırdığı beyitte, kanaat derecesini gösterir. Nâbî kendi döneminde yaşanan yolsuzluklar, mal ve makam edinme arzusu ve haksız kazançlar karşısındaki hissiyatını sıklıkla şiire taşımıştır. *Fakr* terimiyle tasavvufî neşvenin hissettirildiği beyitte *devlet* ve *ikbâl* kavramlarıyla hırsın sebep olduğu toplumsal ve bireysel yozlaşmaya karşı şairin tutumu dikkat çeker.

Fakr ile biz mâl nedür bilmezüz
Devlet ü ikbâl nedür bilmezüz (Nâbî, G. 287/1)

Kanaati hayatına düstur edinen şair için bir kişiye minnet etmektense bir parça ekmeğin dahi olmadığı kanaat sofrası makbuldür. Sıklıkla ekme, tuz ve sofrâ ile ilgili kavramlarla bir arada kullanılan kanaat, dünyanın tüm nefsanî hazları karşısında tercih edilmesi gereken bir erdemdir.

Kâsid görünür gerçi ki dükkân-ı kanâ'at
Der-kârdur ammâ yine mîzân-ı kanâ'at

Tercîh olunur ni'met-i elvân-ı kibâra
Bir pâre nemeksizce iken hân-ı kanâ'at

Ol bûse-i lebden ki ola renc ile hâsıl
Şîrînter imiş bûs-ı leb-i nân-ı kanâ‘at

İtdüm katı çok ‘arsa-i ikbâl ile tahmîn
Geldi bana vâsi‘ yine meydân-ı kanâ‘at

İtme heves-i sâye-i bâl ü per-i ‘ankâ
Güsterde iken sâye-i eyvân-ı kanâ‘at

Hep mes‘ele-i mebhas-ı âsâyiş-i dildür
Tahsîl olunan fenn-i debistân-ı kanâ‘at

Teng-i şekeristâna urur ta‘ne-i telhi
Zevkin alana rîze-i enbân-ı kanâ‘at

Öğretti reh-i cennet-i âsâyiş-i cânı
Pây-ı talebe gûşe-i dâmân-ı kanâ‘at

Bir kenz ki vâreste ola dest-i fenâdan
Nâbî degül illâ ki girîbân-ı kanâ‘at (26)

Şiirde kanaat kavramının sıklıkla sofrâ ve yeme-içme ile ilgili unsurlarla kullanıldığını ifade etmiştik. Dünyanın gösterişli kimselerini ve onların takındığı ihtiraslı tavrı pislikle bağdaştıran Râgıb, bunlardan kurtulmak için kanaati tavsiye eder. Dünya *âlâyişinden* kurtulmak için kanaat sofrasına oturmak gerekmektedir. Fakat sofraya oturmadan önce elleri yıkamak adettir. Râgıb nefsanî arzuları, el kiri ilişkilendirir.

Cihân âlâyişinden dest-şûy ol râhat istersen
Kanâ‘at dâmenin elden bırakma ni‘met istersen

(Râgıb, G. 103/1)

Kanaati sofrâ adabıyla özdeşleştiren bir başka şair Keçecizâde İzzet Molla’dır. Türk kültürüne dair unsurları sıklıkla şiire taşıyan şairin tutmaç çorbasının lezzetiyle kanaat sofrasını karşılaştırır. İzzet,

kanaat sofrasındaki bir parça kuru ekmeğin lezzetini; gösteriş, debdebe, hırs ve açgözlülüğü temsil eden tutmaç çorbasına tercih eder.

Lokma-i hân-ı kanâ'atde 'aceb lezzet var

Nân-ı huşkûn yerini tutmaz efendi tutmaç (İzzet, G. 62/5)

Derviş külâhı, bir tür yünden imal edilen, silindirik formda, farklı tarikatların sembolik özelliklerini taşıyan bir başlıktır. Her inanç grubunun kendine özgü bir külâhı ve bu külâhın belirli bir şekli, rengi ve süslemesi bulunur. Bu başlıklar, tarikatların tarihi, kültürel ve manevi özelliklerine göre değişiklik gösterir. Dervişlerin başlarında taşıdıkları eski püskü, köhne külâhı takmayı tercih eden İzzet, bunu incilerle süslenmiş gösterişli bir taca değişmeyeceğini ifade ederek kanaat ölçüsünü mübalağa ile aktarır.

Besdir külâh-ı köhne zîrâ cihânda değmez

Bir köhne-i sefîde bin dâne lü'lü'-i tâc (İzzet, G. 58/2)

Divan şairi daha önce açıklanan sebepler ve tesirlerle dünyaya dair her şeye ve burada kazanılan mala, mülke ve kazanca karşı mesafeli bir tavır içerisinde. *Fakrı* önceleyen, mal edinme arzusunu yok eden ve beklentisiz bir ruh hâli içerisinde dervişane tavır takınan divan şairleri bu durumu tevazu, bunun zıddı tutumu ise hırs ve açgözlülük ile bağdaştırır. Divan şiirinde mal ve mülk kazanma arzusu çoğunlukla vaiz, sofı, zahit gibi tiplerle ilişkilendirilmiştir. Mala ve mülke önem vermemek yalnızca İslami ve tasavvufi etkiyle açıklanabilecek bir husus değildir. İnsanlık tarihi boyunca tüm medeniyetlerde mal kazanma hırsı bir hastalık olarak görülmüş; manevi huzuru ve dış dünyaya bağlılığı tahdit eden maddi kazanım tutkusu azaltmak ise önemli erdemlerden sayılmıştır. Maddi kazanımlara tutkuyla bağlanmamak insanın zihin ve ruhsal sağlığını koruyan, ihtirasını azaltan, sosyal hayatındaki huzuru ve manevi değerlere karşı tavrını pozitif yönde etkileyen kazanımlardandır. Ayrıca tarih boyunca toplumun bir parçası olarak bireyin mala ve mülke ifrat derecesinde tutkuyla bağlı olmaması sosyal düzeni sağlamak açısından önemli ahlaki tutumlardan biri olarak görülmüştür. İhtirasın artması toplumda adaletsizliklere, sosyal huzursuzluklara ve maddi dengesizliklere yol açarak sosyal

yozlaşmaya sebep olan davranış biçimlerinden biridir. Bu bağlamda divan şiirinde mal ve mülk kazanmaya karşı olan negatif tavrı bireysel ve toplumsal bir ahlaki tutum olarak incelemek ve bu şiirleri hikemî yönden değerlendirmek gerekmektedir.

Kısa süren insan hayatı boyunca kazanılacak eşyalar ve mülkler bir pul kadar değersizdir. Daha önce de hikemî olarak incelediğimiz “geç-” fiilini kullanan şair dünya metaindan el etek çekmiştir. Mal kazanma arzusu divan şiirinde çoğunlukla dünya hayatının değersiz görülmesi ve insan ömrünün kısa olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Metâ‘-ı dehr bir puldur akar şu ‘ömr-i müsta‘cel

Anunçün Bâkiyâ esbâbdan emlâkden geçdüm (Bâkî, G. 316/6)

Dünyada mal kazanma arzusuyla sersemleyen kişilerin her günü bu harislik ile perişan şekilde geçer. Mal ve mülkünü artırdıkça daha rahat ve huzurlu şekilde yaşayacağını düşünen kişi büyük bir yanılğı içine düşer. Mal ve mülk arttıkça insanın rahatı azalır ve üstündeki yükler artar. Hatta her kazanılan mal insanın sırtına tıpkı bir hamalın yükü gibi azap ve keder yükleyecektir. Fuzûlî’nin kıtası, mal kazanma arzusunun insana ne gibi sonuçlar doğuracağını dinî, ferdî ve sosyolojik açıdan özetler mahiyettedir.

Ey ki endîşe-i mâl ile serâsîme olup

Dün ü gün dehrde âşüfte geçer ahvâlün

Cem‘-i mâl eyledüğüñ râhat içündür ammâ

Râhatun eksük olur her nice artar mâluñ

Mâlî çoh itme hazer eyle azâbından kim

Renci artar ağır oldukça yüki hammâlun (Fuzûlî, Muk. 25)

3.4.13. Baş Eğmemek/Minnet Etmemek

Minnet duygusu; yapılan bir iyilik karşısında ezilme, mahcubiyet hissi ve kendini borçlu hissetmektir. Dilimizde “kula minnet etmemek” ve Allah’tan başka kimseden istememek” gibi kalıp ifadelerin sebebi olan bu his, bireyin onur ve gurur duygularını harekete getiren ve yiğitlik, mertlik, cesaret duygularını tetikleyen bir davranış biçimidir. Ferdî bir özgürlük dürtüsünü güdüleyen bu reaksiyon, divan şiirinde özellikle on yedinci yüzyıl sonrası hikemî şiir

anlayışıyla birlikte şairlerin ifade gücünün yüksek bir şekilde hissedildiği beyitlerde daha fazla görülür. İslamiyet tesiriyle gelişen Osmanlı şiir anlayışında şairlerin minnet duygusunun sebeplerinden biri, şairin yaratıcı karşısındaki konumudur. Dünyaya dair arzu edilen gayeler, gerçekleşmesi beklenen istekler ve elde edilecek lütuf, ihsan, kerem gibi payeler yalnızca Allah'tan beklenir.

Şairlerin baş eğmeme ve minnet etmeme hâli özellikle Nâbî şiiriyle birlikte artış gösterir. Yiğitçe ve mertçe bir edanın yer aldığı bu şiirler dünya, felek ve insanlar karşısında mahcubiyet duygusunun hissedilmesine imkân sağlamayan davranış biçimlerinin aktarıldığı parçalarıdır. Hikemî şiir tarzının benimsenip yaygınlaşmaya başladığı dönemde Osmanlı toplum ve siyasi hayatındaki istikrarsızlığın sebebi olarak ortaya çıkan haksızlıklar, adaletsizlikler ve yozlaşan idari sistem karşısındaki reaksiyonu şiire taşıyan şairlerin yiğitlik duyguları bu beyitlerde hissedilmektedir.

Bâkî, dünya nimetleri için alçak yaradılışlı kişilere baş eğmeyeceğini mertçe bir üslupla ifade etmektedir. Başkalarına minnet etme ve baş eğmek yerine arzuların gerçekleşmesi için takip ettiği yol tevekküldür. Tevekkül, kişinin elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra sonucu Allah'a bırakmasıdır. Bu, pasif bir bekleyiş değil, aktif bir güven ve teslimiyettir. Tevekkül eden kişi, çaba göstermenin ve çalışmanın önemini bilir ancak sonucun kontrolünün kendisinde olmadığını kabul eder. Bu hem sorumluluk almayı hem de sonucunu kabullenmeyi içeren dengeli bir yaklaşım biçimidir. Bu tarz şiirlerde alçak yaradılışlı kişilere karşı gösterilen irade, Allah karşısında tevekküle dönüşür.

Baş egmezüz edânîye dünyâ-yı dîn için
Allâha'dur tevekkülümüz i'timâdumuz (Bâkî, G. 192/2)

Gayra baş egmesek 'aceb midür
İşigi secde-gâha mensûbuz (Bâkî, G. 197/4)

Nâbî'nin şiirinde en fazla görülen hususlardan biri hem manevi olarak yaşam karşısında bir reaksiyon olarak hem de maddi manada makam ve mevkii reddetmedir. Kimsenin hakkıyla makama

gelemediği, hünerin kabul görmediği ve rüşvetin arttığı bir dönemde yaşayan şair gerek *Hayriyye*'sinde gerek *Divan*'ında bu konuyu sıklıkla dile getirir.

Ne 'arz-ı câh ne ızhâr-ı himmet itmekdür

Kişiye câh-ı bülend âdemiyyet itmekdür (Nâbî, G. 235/1)

Şair dünyanın ihtişamına, maddi değerine, şatafatına, malına, mülküne gümüşüne ve altınına minnet etmez.

Ne dâde-i mahlûka ne sîm ü zere minnet

Dîvân-ı ezelde yazılan deftere minnet (Nâbî, 30/1)

Namık Kemal'in *Kimsenin lütfuna olma tâlib/Bedeli cevher-i hürriyyetdir* beytiyle ifade ettiği davranış biçiminin ve şiir anlayışının hazırlayıcısı olan Nâbî, "iyiliği başa kakmak" anlamına gelen *imtinân* kelimesini sıklıkla kullanmıştır. Zamanın yüksek mevkiye sahip kibarlarının imtinanından kurtulmanın tek yolu bir lütuf için onların kapısında yatmamaktır. Onların kapılarında el açıp bir şey istemek bireyin özgürlüğünü elinden alan bir minnet duygusunu ortaya çıkaracaktır.

İmtinânından halâs olmak kibâr-ı 'âlemün

Çeşme-sar-ı ârzûdan dest-şûluklardadır (Nâbî, G. 191/6)

İnsan olur esîr-i ser-i râh-ı ihtimâl

Ser-kûb-ı imtinânı recâ sûretindedür (Nâbî, G. 128/10)

Kur'an'da, hayatını kendi iradesiyle sürdürecektir imkâna sahip olmayan varlıklar dâhil olmak üzere tüm mahlûkatın rızkını verenin yaratıcı olduğu defalarca vurgulanmıştır (Hûd 11/6; el-Ankebût 29/60). İnsanın yoldan çıkarak hatalı bir tevekkül anlayışına sahip olması yerine hayatında rızkını kendi araması da emredilmiştir (Fâtır 35/12; el-Mülk 67/15). Kur'an'da yüz yirmi üç kısımda geçen rızık kavramı (Gölcük 2008: 73), çoğunlukla rızık Allah'tan geldiğini ifade etmek içindir. Tüm canlılar, kâinatı yaratan Halık'ın rızıkına muhtaç durumdayken yaratılmışlara el açıp rızık talep etmek insan için zilletir.

Muhtâc-ı rızk-ı Hâlik iken ser-be-ser cihân
Mahlûkdan niyâz mezellet degül midür (Nâbî, G. 201/3)

Makam ve mevkiye sahip kişiler el açıp yalvarılacak, talepte bulunulacak, ihsan dilenecek kişiler değildir. Nâbî, “asl olmayan” anlamına gelen *fer‘* sözcüğüyle nitelediği bu kimselere boyun eğmek yerine tevekkülü tercih eder.

Ümmid-i nevâl asıdan it fer‘den itme
Âteş var iken eyleme hâkistere minnet (Nâbî, 30/5)

Devlet kademesinde bir makam talep etmek zamanenin hırs sahibi, kıskanç ve ahlaksız kişilerinin dedikodusuna sebep olacaktır.

Ol matlabun husûluna la‘net ki tâlibi
Kim hâsidün mü‘eddâ ola güft-gûsına (Nâbî, G. 681/2)

Kişinin herhangi bir konuda bulunan hüneri ve yetkinliği varsa bunu kendi imkânlarıyla ortaya koymalı ve bu yetkinliği kullanarak hünerini ispat etmelidir. Nitekim hünerin olmasına rağmen ifrit yaradılışlı kimselerden minnet talep etmemek gerekir. Bosnalı Sâbit, kimseye minnet etmemek hakkında tavsiyede bulunduğu durumu Kur’an da yer alan Hz. Süleyman’ın kâtibi Asaf’ın, Belkis’in tahtını Yemen’den Kudüs’e çok kısa sürede getirmesi hikayesine telmihte bulunarak aktarır.

Minnet-i ‘ifrîti çekme bir kemâlün var ise
‘Arş-ı Belkîs-i ümîdi sen getir Âsaf gibi (Sâbit, G. 351/5)

Şiirindeki sert ve yiğitçe ifade tarzının tüm divanında hissedildiği Koca Râgıb Paşa’ya göre makamı, malı ve mülkü zamanının pašaları, beyleri ve yüksek rütbeli devlet görevlileri değil Allah vermektedir.

Matlabun züll ile mahlûka müdârâ virmez
Viren Allâhdur ey dil beg ü pâşâ virmez (Râgıb, G. 78/1)

Kültürel unsurları ve sokak jargonunu şiirinde sıklıkla hissettiğimiz Keçecizade İzzet Molla’ya göre rızkı veren Allah olması hasebiyle başkasına muhtaç olmak ve el açmak doğru değildir. Şairin Allah’a duası da bu yöndedir. İzzet, el açıp minnet ederek başkasından

alacağı güllaç tatlısını, Allah'tan gelecek bir kuru yufkaya değişmeyeceğini ifade ederek tevekkül derecesini ortaya koyar. Şair bir başka beytinde ise ayın güneşin ışığına muhtaç olmasını örnek olarak kullanır. Her gece aç yatmak başkalarına bir lokma nimet için minnet etmekten yeğdir.

Sen ver de yufka olsun olmazsa dahi gülâc
Rûzî-resânum Allâh gayriye etme muhtâc (İzzet, G. 58/1)

Al mâha bak da 'ibret mihr eyler ana minnet
Dîğerden umma ni'met her şeb yatur isen aç (İzzet, G. 58/3)

3.4.14. Dostluk/Düşmanlık

Tarih boyunca felsefe, ahlak, hikemiyat içerikli metinlerde, sosyal düzeni sağlayan ve insan ilişkilerini düzenleyen; kültürel ve inanç farklılıklarına rağmen odak noktasının insan olması bakımından çok fazla değişikliğe uğramayan birçok ahlaki davranış ve tutumlar hakkında, esasını erdem/etiğin oluşturduğu yazılar yazılmıştır. Dostluk ve düşmanlık kavramları da bunlardan biridir. Aristoteles'in *Ethica Nicomachea* eserinde geniş yer verdiği dostluk kavramının ele alınış tarzı ve burada kullanılan tasnif, İslam filozofları arasında ilgi görmüştür. Fârâbî, ahlâk felsefesine dair kapsamlı eserler kaleme almasına rağmen dostluk kavramına küçük bir kısımda yer vermiştir. Düşünürün *Fusûlün münteze'a* adlı eserinde, sevginin toplumlari bir arada tutan ve adaletin temelinde yatan bir erdem olduğu savunulur. Sevginin tabii ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten Fârâbî, bu ayrımı Aristoteles'in dostluk tasnifine paralel bir şekilde erdem, menfaat ve zevk odaklı sevgi türleri olarak açıklar. Fârâbî'ye atfedilen *Siyâset* isimli risâlede ise dostluk ikiye ayrılır: Samimi ve iyi niyetli olan dostlar, birbirlerinin erdemlerini geliştirmeye, hatalarını düzeltmeye ve kusurlarını örtmeye çalışırlar. Bu türden dostların sayısını artırmak insan için önemli bir kazanımdır. İkinci tür dostlar ise dost gibi görünen ancak çıkarıcı olan kişilerdir. Fârâbî, bu kişilere güvenmemeyi ancak yine de iyi davranmayı tavsiye eder, zira sahte dostlukların zamanla gerçek dostluğa dönüşme ihtimali vardır. Geleneksel İslam ahlakını sistematik bir şekilde ele alan eserler arasında, İmam Mâverdî'nin "Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn" adlı eserinde

dostluk ve sevgi kavramlarına özel bir yer ayrılmıştır. Mâverdî, dostluk ve sevgiyi, ferdî ve sosyal hayatın düzen içinde işleminin temel şartlarından biri olan “ülfet”in önemli bir parçası sayar. Bu bağlamda, Hz. Muhammed’in sahabiler arasında kardeşlik bağı kurarak ülfet duygusunu geliştirmeye çalıştığını hatırlatır. Mâverdî’ye göre dostluk iki şekilde kurulur: Zorunlu etkenlere bağlı olarak kendiliğinden oluşan dostluklar ve gayeli ya da iradi olarak kurulan dostluklar. Zorunlu ve tabii sebeplere dayanan ilk tür dostluklar daha güçlüdür. Çünkü bu tür dostluklar, bir amaca bağlı olmadan, doğal bir çekim ve uyuma dayanır. Gayeli ve iradî dostluklar ise belirli bir amaca ulaşmak için kurulur ve bu amaca ulaşılmasıyla sona erebilir. Zorunlu ve tabii sebeplere dayanan dostluklar genellikle ruhsal yapıları ve karakterleri uyuşan kişiler arasında gerçekleşir. Bu tür dostluklarda, karşılıklı sevgi, güven ve dayanışma gibi erdemli ve sosyal duygular zamanla gelişerek, kişinin kendi benliğini dostunun benliğinden ayırt edemeyeceği “aşk” mertebesine ulaşabilir. Mâverdî’nin dostluk ve sevgi anlayışı, İslam ahlakının temel ilkelerine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, dostluk ve sevgi sadece kişisel tatmin için değil, aynı zamanda toplumun huzuru ve refahı için de gereklidir. Tasavvuf geleneğinde, mutasavvıfların “dünya ehli”, “rüsûm ehli” veya “avam” olarak adlandırdıkları tasavvuf hayatının dışında kalan kişilerle aralarında belirli bir mesafe koymayı tercih etmişlerdir. Bu tercihin temel sebebi, avamın nefsanî tutkulara, dünyevi menfaatlara ve hazlara az veya çok bağımlı olmasıdır. Mutasavvıflar ise “Allah için dostluk” kurmaya özen göstermişlerdir (Çağrıncı 1994: 513). Divan şiirinde ise dost kelimesi tasavvufî tesir ile daha çok Allah’ı ve Hz. Peygamber’i temsilen kullanılmıştır. Âşığın, dervişin, tasavvuf ehlinin amacı dostun cemalini görebilmektir. Yaratıcı ve onun sevgisine nispetle kullanılan dost ve muhabbet kavramlarının zıddı olarak âşığı sevgiliden ayıran dış dünyaya ait her şey *masiva* olarak görülmüştür. Dünyaya ait maddî unsurların tamamı âşığın düşmanıdır. Fakat bu başlık altında divan şiirinin klasik üslubu dışında özellikle hikemî tarz ile şiir kaleme alan şairlerin dostluk ve düşmanlık kavramına karşı tutumları incelenmiştir. Bu kavramlar hikemî tarza uyumlu olarak bireyin sosyal hayattaki ilişkilerini düzenleyen, ahlak ve erdeme bağlı olarak maneviyatı önceleyen ve ferdî kazanımları tetikleyen tavsiye niteliğindeki; dostluğun önemine

dair vurgu yapılan veya dostluk ve düşmanlığın çeşitli teşbihlerle mukayese edildiği şiirlerdir.

Ahmedî düşmanlarını yılana benzetirken onlara karşı daima savunma hâlinde olmak gerektiğini tavsiye eder. Şaire göre kişinin düşmanlarından medet umması köpeklerden yardım istemek gibidir.

Yılandur hasm ejderhâ degülken
Gerek kim ola aña cehdün müdâfi
Kişi düşmenlerinden hayr ummah
Taleb itmekdür itlerden ekâri‘ (Ahmedî, K. XLVI/56-57)

Hain arkadaşlar kişinin başına ağırlık olacaktır. Sâbit bu karakterdeki kişilerden değirmen taşı gibi hızlıca uzaklaşmayı tavsiye eder.

Bir kerre dönse başuna bin kerre bâr olur
Geç seng-i âsiyâ gibi hâ’in refikden (Sâbit, G. 264/2)

İnsanın düşmanı onu korkutmaya sebep olurken samimi dostlar ise kişiyi eleştirmeye ve hatta azarlamaya meyilli olmalıdır. Nâbî iki tür insandan elbette dostları tercih ettiğini ikinci mısradan bildirir. Ona göre yeri geldiğinde insanın kusurlarını söyleyen dost, düşmandan evladır.

Olur tahzîre bâ‘is düşmen ammâ dost ta‘zîre
Bana nâfi‘ gelür tedkîk olunsa dostdan düşmen
(Nâbî, G. 558/4)

Osmanlı ordusu içerisinde lağımçılar olarak adlandırılan ocak, kale kuşatmalarının olduğu savaşlarda yerin altından tünel kazarak surlara ulaşmaya ve ulaştıktan sonra onları toprağın altından patlatarak yıkmayı sağlayan birliktir. Nakkâb olarak anılan lağımçıların kaderi çoğu kez savaşlarda toprak altında kalarak şehit olmaktır. Sâbit bu tarihi olgudan hareketle başkalarının duvarlarının altını yani kuyusunu kazmamayı tavsiye eder. Nitekim nakkâbların yaşamı çoğu kez kazdıkları toprağın altında kalmakla nihayet bulur.

Nakb-zen olma sakın zîr-i cidâr-ı gayra
Lağım altında kalur ekseri nakkâblarun (Sâbit, G. 209/5)

Ahlak kitaplarında, felsefi eserlerde ve hikemiyat metinlerinde dostlukların türleri ve arkadaşlığın nasıl olması gerektiği hakkında tasnifler yapılmıştır. Bu eserlerin çoğunda gerçek dostlukların açık sözlülük ile bağdaştırıldığını görmekteyiz. Râgıb kendi üslubunu tıpkı şiirdeki iki temel olgu gibi hiciv ve methetme şeklinde iki şık olarak tasvir eder. Şiirlerinden açık sözlü, dobra, lafını sakınmayan biri olduğunu bildiğimiz Râgıb, arkadaş ilişkilerinde de eleştiri veya övgü fark etmeksizin doğru bildiğini söylemeyi tercih ettiğini aşağıdaki beyitle ifade etmiştir.

Ya medhüni ya zemmüni Râgıb ider inşâ
Mânend-i kalem dost lisânı iki şıkdur (Râgıb, G. 51/5)

Nitekim Keçecizâde İzzet Molla tıpkı Râgıb Paşa gibi arkadaşlardan kötü söz duymayı, onları reddetme sebebi olarak görmez. Şaire göre gerçek dostlarının sözlerinden dolayı incinsen de onlarla olan ilişkini bozup arkadaşlığını bitirmemelisin. Zira dış doktorları her ağrıyan dışı çekmezler.

Rencîde-i ahıbbâ olsan da etme merdûd
Dendânın eylemezler her ağrıyanın ihrâc (İzzet, G. 58/4)

Divan şiiri geleneğinin gereği olarak âşıkların başına gelen her türlü felaketin sebebi felektir. Şairler kendilerinde eksiklerin sebebinin, sevgiliye kavuşamamayı ve işledikleri bir kabahatin sebebinin aldatıcı ve hileci olarak gördükleri felekte bulurlar. Fakat Koca Râgıb Paşa'nın tıpkı felekte kabahat aranmaması gerektiğini ifade ettiği "Degül felekte rehâvet kusûr bizdendir" mısrasında olduğu gibi bu kez kendisine azap edenin felek değil; konuşmalarında ve davranışlarında yumuşak mizaçlı olmayan dostlar olduğunu belirtir. Samimi dostlar tarafından kullanılan kırıcı sözler en tahrip edici durumlardan biridir.

Evzâ' -ı nâ-mülâyim-i ahbâb ola meger
Ehl-i kemâle çarh degıldür 'azâb iden (Râgıb, G. 134/3)

Râgıb, dostluğa olduğu gibi düşmanlığa karşı da onurlu bir tavır sergiler. Hikemî şiirin en meşhur örneklerinden biri olan beyitte şair, intikam duygusunu reddeder. Düşmanlardan intikam duygusu almak gibi bir mutluluk olmasa da şairin yiğit, mert ve insani mizacı buna uygun değildir.

Düşmenimden intikâm gibi var mı bir safâ
Râgıb bu zevke âh mürüvvet komaz seni (Râgıb, G. 164/5)

Fakat şair, hasımları karşısında gösterdiği erdemli tavrının kendine karşı gösterilmediğinden yakınmaktadır. Felekten bu kadar şikayetçi olmasının sebebi, düşmanlarının onun mutluluğunu görüp mutluluk hissetmeleridir.

Şikâyet itmez idük cevr-i çarh u ahterden
Şemâtet eylemese şâd olup ‘adûlarımız (Râgıb, G. 90/6)

İnsan ilişkilerinde zaman zaman kaçınılmaz olan hasımlık, bireylerin veya grupların karşıt görüşleri, çıkarları veya duygusal çatışmaları sonucunda ortaya çıkar. Ancak düşmanlık hâlinde dahi erdem ve ahlaka uygun bir tavır sergilemek gerekir. Düşmanlık onuru olarak ifade edilebilecek bu ahlaki ve etik tavır, divan şiirinde düşmanlık izleğinin takip edildiği beyitlerde şairlerin vurguladığı etik değerlerden biridir. Koca Ragıp Paşa düşman karşısında alınan bir galibiyetten sonra dahi fırsatı geldiğinde onun mutsuzluğundan nemalanmayı kabul etmez.

Muzaffer vakt-i fırsatda adûdan intikâm almaz
Mürüvvetmend olan nâ-kâmi-i düşmenle kâm almaz
(Râgıb, G. 79/1)

3.4.15. “Âlem Nevbetledir”

Tarih boyunca yaratılışı anlamlandırmaya çalışan düşünürler; günün devridaimi, mevsimlerin oluşumu, kozmolojik hareketler, biyolojik devrim ve nihayetinde maddenin oluş ve bozuluş hareketine bakarak evrende bir dengenin olduğu fikrini geliştirmişlerdir. Yunan filozofların düşüncelerinden etkilenen İslam filozofları bunu maddenin var olması ve yok olmasına nispetle “kevn ve’l-fesâd” (oluş ve bozuluş) olarak adlandırmışlardır. Tarihte evrendeki dengeyle ilişkili olarak bugün ulaşabildiğimiz en temel fikir teatisi her şeyin zıddıyla kaim olduğu ve bir döngünün esas olduğu ana fikri üzerine inşa edilen varlık teorileridir. Nitekim insan hayatının kendisi yaşam ve ölümden ibarettir. Yahut besin zincirinde canlıların öldükten sonra birtakım ayrışma süreçlerinden geçmesiyle beraber tekrar tabiata

dönmelerini kapsayan biyolojik ve ekolojik döngüler de hayata dair devridaimin örneklerindedir.

İslam filozofları, Yunan düşünürlerin geliştirdiği bu varoluş teorisini İslamiyet’le ters düşmeyecek düzeyde ele alırlar. Onlara göre maddenin oluş ve bozuluş devriminin ilk muharriki, varlığın sebebi ve kâinatın yaratıcısı olan Allah’tır. Yaratıcının oluş ve bozuluş dengesini muhkem kıldığı gücün kendisi ise şair Nev’î’nin *Te’âkub itdüğü ‘usr ile yüsürün remz-i hikmetdür/ Ki sırrı ‘âlem-i kevn ü fesâdun bunda peydâdur* beytinde ifade ettiği üzere hikmettir (bk. 1.2. Kur’an ve Hikmet). Buna göre evrende Allah’ın hikmetiyle inşa ettiği bir denge ve devinim hâkimdir. İnsan daima kâinatın ve tabiattaki dönüşümlerin olağan sürecini zaman kavramlarıyla birlikte düşünmüştür. Evrende maddi olarak her nesnenin zıddı olduğu gibi her türden hissin, düşüncenin ve olumlu veya olumsuz fiillerin zıddı bulunmalıdır. Dünyadaki gece ve gündüz oluşu, mevsimlerin dönüşümü ve insan yaşamı zamana bağlı olarak değişmektedir.

Divan şairleri, tüm insanlığın ortak fikri olarak pratik hayatta bu zıtlıklardan hareketle yaşamda kışın sonunun bahar olması gibi temel fakat anlamlı ve çoğunlukla zamansal metaforlar üretmiştir. Her mutluluğun peşinden kederin; kederin peşinden mutluluğun gelmesini ve kötü bir durumun ardından gelen iyi bir haberin gelmesi veya insanın başına gelen felaketin mutlaka iyi bir şeyin habercisi olması gibi düşünceleri kâinatın döngüsüne bağlamışlar ve bu beyitleri çoğunlukla zıt kavramların hâkim olduğu hayallerle kurgulamışlardır.

İnsanın ümitsizliğe kapılmaması için âlemde iyilikler ve kötülüklerin; mutluluk ve gamın gelip geçici olduğunu özümsemesi beklenir. Nitekim ümitsizlik ve korku hâli kişinin kendine olan güvenini zedeler, pratik hayatta işlevselliğini düşürür ve insanın geleceğe dair karamsar olmasına sebep olan psikolojik bir ruh hâli içerisine sürükler. Kâinatın ve zamanın döngüsüne vurgu yapılan bu tarz beyitlerin izleklerinden biri ölüm ve yaşam arasında kurulan denge ve İslami inanişâ göre gerçek mutluluğun ahiret hayatında olacağı düşüncesinin yanı sıra insanın ruh hâline ve sosyal ilişkilerine dair dengeyi önceleyen tavsiyelerdir.

Câm-ı cihân-nümân yüzini pâk dut müdâm
‘Âlemde nîk ü bed ferah u gam gelür gider (Şeyhî, G. 38/3)

Evrendeki iyiliklerin ve kötülüklerin birbirine bağlı olduğu ve birinin bir diğèrinin sebebi olması fikrini gül ve diken örneği üzerinden veren Nâbî, zıtlıkların birbirinden hâsıl olduğu düşüncesi üzerine beytini inşa etmiştir.

Âmihtedür birbirine nik ü bed-i kevn
Gül eylemese eyleyemez har tahallüf (Nâbî, G. 381/5)

İnsan ömrü yaşam ve ölüm üzerine kurulu iki temel zıtlıktan oluşur. Divan şiirinde âşğın vuslatı ölümdür. Kış mevsimini sevgiliden uzak olma ve hicran duygusu sebebiyle dünya hayatıyla özdeşleştiren Nâbî ölümü ise hüsn-i talil kullanarak bahar mevsimine benzetmiştir.

Zamân-ı hicr dem-i vasl-ı yâr olur giderek
Zamânedür bu zemistân bahâr olur giderek (Nâbî, G. 407/1)

Geçici olan dünyâ-yı fânide hırsla ve ızdırap duygusuyla hareket ederek ömrü zayı etmek boşunadır. Bu âlem tıpkı değirmenin hareketi gibi devridaim hâlinde olan bir döngüden ibarettir. Âlemde iyi ve kötü şeyler birbirini takip eden sırayla gerçekleşen nöbet gibidir.

Olma ey tab‘-ı harîs enbân-güşâ-yı ıztırâb
Kâr u bârî âsiyâb-ı ‘âlemün nevbetledür (Nâbî, G. 180/2)

Her türden duygunun bir döngüye bağlı olarak gerçekleştiği insan yaşamı divan şiirinde sık sık zıtlıklar üzerinden kurulan imge ve imajların hâkim olduğu beyitlerde zaman kavramıyla birlikte kurgulanır. Zaman kavramı insanın fayda ve zararlara aşına olmasına vesile olan olgudur. Râgıb’ın bir iş yeri, şirket veya fabrika olarak hayal ettiği dünyada tüm müspet veya menfi hadiseler devir hâlinde seyrederek.

Zamân ider seni de âşinâ-yı sûd u ziyân
Bu kâr-hânede ahz u ‘atâ be-nevbetdür (Râgıb, G. 49/6)

Varlığın özünü ve hakikatini kavramak; perdenin arkasındakileri idrak ederek yaşamın sırlarına vakıf olmak Nâbî’nin varlığa, eşyaya,

yaşama bakışını gösteren ve ayrıca her Müslüman'dan beklenen ontolojik bir duruştur. Dünya hayatında sebepsiz yere kedere boğulmak, tasalanmak ve ızdırıp çekmek makbul değildir. Nitekim her mihnetin arkasından elbet bir sevinç gelecektir.

Bu perdenün derûnına bak ıztırâbı ko
Her mihnetün verâsı meserret degül midür (Nâbî, G. 201/2)

Gökyüzü, felek, gök kubbe anlamlarındaki çarh kelimesi divan şiirinde sıklıkla âşîğın başına gelen her türden musibetin sorumlusu olarak dünya, âlem, baht, kader, zaman, devir ve talih manalarında kullanılmıştır. İnsanın arzu ettiklerinin gerçekleşmesini gök yüzü cisimlerinin hareketlerine bağlı olarak zıtlıklarla açıklayan İzzet, nice mutlulukların birçok kederden sonra geleceğini, feleğin âşîğın üzerindeki olumsuz etkisini hissettirmek adına “âdet budur ki” vurgusuyla belirtir.

Pesti büleml oluncaya dek çarh-ı devletin
‘Âdet budur ki bir nice bâlâsı pest olur (İzzet, G. 150/4)

Bir önceki beyitte kullandığı zıt kavramlar olan bâlâ/pest’i tekrar eden İzzet, benzer bir anlatım metoduyla aynı izleği mısralarına yerleştirmiştir.

Gâh ider pestini bâlâ gehî bâlâsını pest
Böyledir gerdiş-i eşkâl-i kerîh-i ‘âlem (İzzet, G. 370/2)

İzzet her mutluluğun peşinden mutlaka bir problemin hâsıl olacağı düşüncesini sarhoş olduktan sonra meydana gelen baş ağrısıyla örneklendirmiştir. Nâbî’nin *Çok da mağrûr olma kim meyhâne-i ikbâlde / Biz hezârân mest-i mağrûrun humârın görmüşüz* beytini anımsatan bu mısralarda şair, her *sefânın* mutlak bir *keder* olarak zuhur edeceğini ifade etmektedir.

Gördüm ki câmdan edicek derd-i ser zuhûr
Yok bir safâ ki etmeye andan keder zuhûr (İzzet, G. 96/1)

3.4.16. Konuşma Adabı

Sosyal bir varlık olan insanın doğru iletişim ilkeleriyle hareket etmesi toplumun sağlıklı şekilde bir arada yaşamasını sağlayan önemli

dinamiklerden biridir. Sağlıklı ve medeni etkileşim, doğru bilgi alışverişi için gerekli olduğu gibi aynı zamanda toplumsal uyum ve ilişkiler kurmak için de elzemdir. İlişkilerde konuşma adabı bu amaca ulaşmada esas araçlardan biridir. Saygı, hoşgörü ve dürüstlük gibi iletişimin sağlıklı kurulması için gerekli olan değerler medeni bir toplumun da temelini oluşturmaktadır.

Hikmetin anlamlarından biri daha önce de açıklandığı üzere sözde ve fiilde isabetli davranmaktır. Hikmet, ontolojik ve epistemolojik anlamlarının yanı sıra bilginin nasıl kullanılacağını ve doğru kararların nasıl alınacağını açıklayan; pratik hayatta ahlak ve erdemi merkeze alarak doğru yaşam kodlarını ifade eden sosyal bir kavramdır. Hikmetin ontolojik bakımdan kazandığı anlamlar ona ezeli hikmet anlayışı içerisinde tarihî bir değer kazandırırken pratik hayattaki hikmet kavramı ise medeniyetlerin doğru yaşam dinamikleriyle ilişkili olarak evrensel hikmet anlayışına işaret eder. Buna göre insan, sözlerinde ve eylemlerinde isabetli, tutarlı ve ahlaklı olmalıdır. Nitekim tüm medeniyetlerde sözde isabetli olmak medeni insanın bir gereğidir. İnsanın doğru bilgiyi esas alarak yaşamasını öngören hikemiyat metinlerinin hemen hepsinde konuşma adabı ve doğru iletişimle alakalı tavsiyeler yer alır. Teolojik temelli ahlak metinleri de benzer muhtevaya sahiptir.

Kur'an'da ise yumuşak dilli olmakla ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin birçoğu dine davet konusundadır. Nitekim yaratıcı; azan/taşkınlık gösteren (Nâziât, 79/17), İsrailoğullarına zulmedip baskı uygulayan (Bakara, 2/49; Araf, 7/141), onları bölen (Kasas, 28/4), haddi aşan işkencelerle insanlara zulmeden, bununla yetinmeyip Tanrılık iddiasında bulunan Firavun'a karşı dahi yumuşak sözlerle yaklaşılması gerektiğini buyurmuştur. *“(Ey Musa!) sen ve kardeşin mucizelerim ile (desteklenmiş olarak) gidin ve beni anmakta gevşeklik göstermeyin. Firavun'a gidin.*

Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar” (Tâ Hâ, 20/41-44). Kur'an'da belirtildiği üzere İslam tarihinde her türlü musibetle anılan Firavun'a karşı dahi yumuşak söz ve nezaketle yaklaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Yumuşak sözlü olmak muhatabın herhangi bir meseleyi kabul etmesinde ve kalbinin kazanılmasında tercih edilmesi gereken usuldür (Buladı 2018: 37).

Tatlı, nazik ve yapıcı ifadeler, gönle hitap eder ve insanların kalbine dokunur. İnsanlar, kaba, kırıcı ve sert sözlerden ve davranışlardan hoşlanmazlar; aksine bu tür yaklaşımlar, insanların kalplerinde olumsuz duygular uyandırır ve iletişim kanallarının kapanmasına sebep olur. Yaratıcı, insanların birbirlerine güzel söz söylemesini birçok ayette emretmiştir. Bu İlahî buyruk, insanların sosyal ilişkilerinde barış, sevgi ve anlayışın hâkim olmasını sağlayan unsurlardan biridir. Tanrı; insana bilgi edinme, düşünme, açıklama ve bilgisini aktarma yetilerini bahşederken, zihinsel ve ruhsal gelişimi sağlayan bu yetiler insanın düşünce dünyasını şekillendirir ve ahlaki normlara rehberlik ederler. Dolayısıyla sözde isabetli olmak yalnızca bir nezaket göstergesi değil, Allah'ın insana verdiği yetilerin doğru ve yerinde kullanılmasının bir gereğidir. Türk kültür hayatıyla birlikte divan şiirinin ana kaynaklarından olan İslami normlar ve tasavvufi pratikler içerisinde konuşma ve doğru iletişimle alakalı birçok tavsiyenin yer alması, evrensel hikmetin içerisinde değerlendirebileceğimiz diğer başlıklar gibi iletişimle alakalı ilkelerin şiire konu olmasının sebeplerindedir.

İnsanı doğru yöne sevk eden, bireyin ahlaki yönden gelişimini esas alan ve sosyal hayatta erdem odaklı bir yaşamı hedefleyen evrensel hikmet ilkelerinin önemli konu başlıklarından birini insanlar arasındaki iletişim oluşturur. Pratik hayatın dinamiklerini şekillendiren iletişim ve konuşma adabı hakkında hikemî tarz ile şiir söyleyen şairlerin kaleme aldığı beyitler; insanı güzel ve doğru konuşmaya, tatlı dilli olmaya, gereksiz yere konuşmamaya, yalan söylememeye, üslupsuz ve boş boğazlı olmamaya ve ehliyetinin olmadığı konularda söz almamaya teşvik eden ve hikemî tarzın yaygınlaşmaya başladığı asırda daha yoğun olmakla birlikte Klasik Türk Şiiri'nin hemen her döneminde görülen manzum parçalarıdır.

Her şeyden evvel en basit tanımıyla az sözle çok şey ifade etme sanatı olan şiir, tarih boyunca insanların duygu ve düşüncelerini en özlü ve etkili şekilde ifade etme aracı olmuştur. Özlü anlatımla ortaya çıkan karmaşık anlam örgüsü insanı cezbeden bir ahenge sahiptir. Dilin tasarruflu kullanımı kelimelerin ötesine geçen anlamlar yaratır ve okuyucuyu düşünmeye sevk eder. Bu durum yalnızca birkaç kelimedenden oluşan mısralarda yoğun imgeler ve çarpıcı metaforlar

kullanılarak gerçekleştirilir. Klasik şiir özelinde bir beyit, içerdiği anlam katmanları sayesinde birçok duygu veya düşünsel durumu ifade etme özelliğini barındırır. Amaç ise nihayetinde sevgili methidir. Onun güzelliğinin şerhini yapmak dışında kalan her şey beyhude bir çabadan ibaret zırvalar olacaktır.

Şeyhî uzatma kıssayı ‘âlemde söz öküş
Maksûd hüsni şerhi kalâmı bahânedür (Şeyhî, G. 128/7)

Divan şairinin şiir ve sevgili karşısındaki tavrı ondan gayrı her şeyi önemsiz kılar. Nitekim tüm divan şiiri bu kurgu üzerine inşa edilmiştir. Fakat burada inceleyeceğimiz beyitler klasik üslubun hâkim olduğu şiirler dışında kalan ve yukarıda bahsettiğimiz pratik hayat dinamiklerinin gerektirdiği ölçüde konuşma adabı ile ilişkili şiirler olacaktır. Söz, divan şiirinde genellikle *gevher* ve *dürr* kelimeleriyle karşılanmıştır. Örneğin Bâkî gereksiz konuşmayı, incileriyle meşhur Necef bölgesine atıfla ifade etmiştir. İstiridyenin içinden çıktığına inanılan inci, kolye, küpe ve yüzük yapımında kullanılan çok değerli bir taştır. Günümüzde istiridyeye ve midye gibi deniz mahsullerinin karşılığı olarak kullanılan *sadef* gibi ağzını sürekli açmak şiiri ve sözü değersizleştirecektir. Sözü Necef incisi kadar kıymetli olmasını isteyen ağzını boş yere açmamalı, sürekli konuşmamalıdır.

Kıymet gerekse kavlüñe dürr-i Necef gibi
Bîhûde yire açma dehânuñ sadef gibi (Bâkî, G. 522/1)

Tasavvufî öğretilerde az konuşma “sükût” kavramı ile ifade edilmiş ve bu hâl ile birtakım manevi kazanımlar hedeflenmiştir. Sükût hâli sadece fiziki anlamda sessizliği değil aynı zamanda zihinsel/ruhsal dinginliği de kapsayan bir terbiye biçimidir. Tasavvufun kaynaklarından olan Kur’an ve hadislerde gereksiz konuşmamakla ilgili birçok tavsiye verilmiştir. Salikin tasavvufî eğitim sürecinde bir disiplin aracı olarak kullanılan *killet-i kelâm*’da esas gaye kişinin nefsini kontrol etmesi ve abes sözlerden uzak durmasına yardımcı olmaktır. Klasik şiirde az ve gereksiz yere konuşmamakla ilgili beyitleri bu bakımdan edep, görgü ve toplum kurallarıyla birlikte tasavvufî tesirle değerlendirmek gerekmektedir.

Ger çoğ istersen Fuzûlî izzetün az it sözi
Kim çoğ olmakdan kılupdur çoh azîzi hâr söz (Fuzûlî G. 120/7)

Toplumun adap ve ahlak kuralları bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde saygı, nezaket ve anlayış çerçevesinde hareket etmelerini sağlayan kültürel normlardır. Divan şiirinde boş ve gereksiz yere konuşmak birçok beyitte tenkit edilmiştir. Nâbî'ye göre horozun ötüşü bile dost meclisinde gereksiz yere konuşan kişilerden daha iyidir. Nitekim horoz hiç olmazsa öteceği vakti bilirken boş yere konuşan kimseler ne konuşacağı zamanı ne de konuştuğunun anlamını bilir.

Sühan-ı bîhûdeden hoş gelür âvâz-ı horûs
Bâri ma'nasını bilmez ise hengâmı bilür (Nâbî, G. 197/6)

Gereksiz yere konuşmak insana zarar verebilir. Fikirlerini herkese açıkça beyan eden kişiler, gün gelir düşünceleri herkes tarafından öğrenildiğinde bunun pişmanlığını yaşarlar. Nâbî, her gördüğü kişiye düşüncelerini anlatan kişilere uyarıda bulunmaktadır.

Her gördüğüne açma sakın dîde-i efkâr
Her mertebede maslahatun âdemi vardur (Nâbî, G. 176/4)

İzzet, bir önceki beyitte Nâbî'nin öğütlediği tavsiyeyi kendisine vermektedir. Her gelen giden derdini merakla dinleyip araştırdığını gören şair, boş boğazlığını açılıp kapandıkça ses çıkaran kapı gıcirtısına benzetir.

Tecessüs etmededür hep gelen giden zârın
Açılma herkese 'İzzet sarîr-i bâb gibi (İzzet, G. 514/11)

Klasik Türk Şiiri'nin ana kaynaklarından olan İslam kültürü ve Kur'an, insanlar arasında hem bireysel hem de toplumsal anlamda huzuru tesis etmek adına birtakım ahlaki kurallar ve prensipler barındırmaktadır. Bu temel prensiplerden biri kişinin günlük yaşamında kullandığı iletişim dilinin; yumuşak, saygılı, mütevazı, hoşgörülü olmasıdır. Allah Kur'an'da insanları yumuşak dilli olmaya ve doğruyu söylemeye teşvik etmiştir. Lokman, oğluna tavsiyeler verdiği ayette ona yumuşak dilli ve tevazu sahibi olmasını söylemiştir: "Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla

sevmez.” (Lokman, 31/18). Hz. Peygamber ise kötü konuşmamakla ilgili Müslümanlara birçok öğütte bulunmuştur: “Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların emin olduğu kimsedir”.

Evvel dilünü sîh-i sadâkatde kebâb it

Bu meykededen sonra temennâyı şarâb it (Nâbî, G. 29/1)

Türk şiirinde hikemî tarzın kurucusu kabul edilen Nâbî, yaşadığı asrın olumsuz koşullarını ve panoramasını şiirinin ana malzemesi yapmış şairlerden biridir. Devrin bürokratik işleyişini sıklıkla eleştiren şairin tenkit üslubundan halk da nasibini alır. Toplumun birçok aksayan yönlerini şiire taşıyan şaire göre insanlar arasında nifakın, iki yüzlülüğün, nefretin yayılma sebebi doğru sözün olmamasıdır. Şaire göre siyasi, kültürel ve toplumsal yozlaşmanın sebep olduğu en büyük sorunlardan biri insanlar arasında dürüstlüğün yok olmasıdır.

Tenafür itmez idi halk içinde böyle zuhûr

Makâl-i sıdka hurûf-ı nifâkı katmasalar (Nâbî, G. 206/2)

Sâbit kötü söz, paylama ve azarı zehre; buna karşılık vermeyi ise bala benzeterek tezatlar üzerine inşa ettiği beytinde kötü üslup karşısında sakince, gönül alarak ve tatlı dille konuşmayı tavsiye eder. Hikemî şiirde sıklıkla rastladığımız “hüner oldur (ki)” yapısından sonra şairler yapılması güç fakat gerekli fiilleri tavsiye ederler. Şair, azar derecesinde bir tavır karşısında sakın kalarak gönül alabilmeyi hüner kabul etmiştir.

Semm-i âzâra idüp şehd-i nevâzişle ‘ivaz

Hüner oldur sana zehr olana sen tiryâk ol (Sâbit, G. 232/4)

Divan şiirinde iletişime ve konuşma adabına dair yerilen bir diğer önemli husus yalancılık, hilecilik ve aldatmadır. Dürüstlük, bireylerin ve toplumların sürdürülebilir ilişkiler kurabilmesi için temel ahlak kurallarından biridir. Yaşadığı devrin atmosferinden son derece rahatsız olan Nâbî, yalan konuşmanın toplum üzerinde yarattığı ahlaki bozukluğu *dürûg* redifli gazeliyle ifade eder. Şaire göre halk arasında doğru söz azalmış, yalan ve hile artmıştır. İnsanlar arasında iki yüzlülüğün yayılması çıkar ilişkisinin artmasına ve verilip alınan selamların dahi samimiyetine halel getirmiştir. Saf, temiz, doğru sözlerin yerini dalavere dolu cümleler ve yalan almaya başlamış;

doğruluk ve dürüstlüğün yerine gösterişli ve abartılı yalanlar yayılmıştır.

Cihâna itdi sirâyet o gûne dâm-ı dürûg
Ki eyledi galebe subh-ı sıdka şâm-ı dürûg

Kelâm-ı sıdkda tasdîk olunmadan kaldı
Mesâmi‘i o kadar itdi pür peyâm-ı dürûg

Münâfakat o kadar itdi ‘âleme te‘sîr
Ki oldı hep alınup virilen selâm-ı dürûg

Salâh u sıdk u sedâdun elinden aldı yirin
Şühûd-ı zûr u makâl-i hiyel kelâm-ı dürûg

Hakîr kaldı sadâkat fakîr düşdi salâh
Cihâmı kevkebe basdurdı ihtişâm-ı dürûg

O denlü teşne iken rûzedâr-ı tahkîka
Virür mi su dem-i iftârda sıyâm-ı dürûg

‘Aceb meşîme-i âgûş-ı haşrden bilsek
Ne sûret üzre togar nutfe-i harâm-ı dürûg

Dürûg iken o kadar buldı şöhret ey Nâbî
Ki girdi sûret-i sıdka güm oldı nâm-ı dürûg (Nâbî, G. 378)

Nâbî, doğru söz karşısında söylenen yalanı, muhataba değil kişinin kendisine yaptığı bir ihanet olarak ifade eder.

Kelâm-ı sıdka bedel irtikâb-ı lafz-ı dürûg
Muhâtaba ne zarar kendüye ihânetdür (Nâbî, G. 87/6)

Kişi sözlerinde her ne kadar hile ve aldatmaya başvursa da kader, İlahî hükümlerin dışında işlemeyecektir.

Sen it ne kadar eyler isen hile vü tezvîr
Hengâm-ı ‘amel bildüğün işler yine takdîr (Nâbî, G. 147/1)

SON SÖZ

Bu çalışmada farklı birçok saha içinde terim anlamlar kazanmış, bilgi kavramı etrafında oluşan geniş anlamlılığını ile düşünce tarihinde üzerine çokça tanım ve tasnif denemelerinin yapıldığı hikmet kavramına; Türk medeniyetinin gnomolojik mahiyete sahip hikemiyat metinlerinden oluşan külliyatının varlığına ve Klasik Türk Şiiri'nde hikmetin seyrine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Edebiyat tarihlerinde genel kanı itibariyle on yedinci yüzyıl sonrası dönemde Nâbî ile başladığı söylenen düşünce ve tefekküre dayalı şiir söyleme tarzı, onun muakkibi şairlerle birlikte hikemî tarz olarak anılan bir üslup biçimine dönüşmüştür. Nitekim bu çalışmanın ortaya çıkmasının temel sebebi hikemî tarzın esasını oluşturan hikmet kavramına dair bu zamana kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamış olmasıdır.

Hikmet tarih boyunca nitelikli bir bilgi türü olarak görülen kavramlardan biridir. Farklı medeniyetler ve inanç sistemlerinin yarattığı bilgi kavramı etrafında, nispet edildiği kişiye göre hikmetin niteliği değişiklik gösterir. Örneğin Grek filozoflar hikmeti Tanrı'ya ait bir bilgi türü olarak görmüş, onu aramayı ise *philosophia* olarak tanımlamışlardır. Hikmetin peşinden giden kişiler ise *philosophos* olarak anılmışlardır. Aristo'nun ilimler tasnifinden mülhem, İslam filozofları hikmeti nazari (teorik) ve ameli (pratik) olarak iki ana vadiye incelemişlerdir. Günümüzde insanı doğruya sevk eden ve faydalı işler olarak tanımlanan hikmet, yukarıda sözü geçen tasnifin ameli kısmıyla ilgilidir. Ameli hikmet en basit tanımla erdem ve ahlaka dayalı yaşam standartlarının sınırlarını belirleyen ilimdir. Bu bakımdan nazari hikmetin amacı “doğru”, ameli hikmetin amacı ise “iyi” olarak tanımlanabilir. İslam düşüncesine göre Tanrı'nın varlığını, evrendeki düzeni ve eşyanın yaratılışındaki hakikati idrak edip buna göre yaşamak hikmet bilinci ile ilgilidir. Bu bakımdan ilk bölümde metafizik bir kavram olarak hikmetin felsefe, İslamiyet, tasavvuf ve epistemoloji içinde kazanmış olduğu anlamlar filozoflar

ve düşünürlerin görüşlerinden hareketle incelenmiş; onun nazarı açıdan hakikate, öze ve külli bilgiye; pratikte ise erdemi esas alan ideal yaşam pratiklerine işaret eden bir bilgi türü olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca hikmetin, insanın var oluşundan itibaren özel bir bilgi türü olarak var olduğunu farklı metinler üzerinden ispat yoluna giden tradisyonalist araştırmacıların görüşleri, Klasik Türk Şiiri'ndeki ezeli hikmet bilinci ile ortak özellikler göstermesi bakımından incelenmiştir.

Farklı medeniyetlerde bilgi kavramının ön planda olduğu, öğüt verme, toplumu bir arada tutma, ortak değerler sistemi yaratma ve ahlaki sınırları belirleme amacıyla ortaya çıkan hikemiyat metinlerine tezin ikinci bölümünde yer verilmiştir. Yunan, Arap ve Fars edebiyatlarında yer alan ve erdem odaklı üretilen bu metinler, ulaşabildiğimiz kadarıyla hikemiyat literatürünün ilk örnekleridir. Bu kısımda muhtevaları bakımından hikemiyat metinleriyle ortak yönleri bulunan ve Anadolu coğrafyasında erdemi/ahlakı esas alarak yazılmış eserlere kaynaklık ettiğini düşündüğümüz geçiş dönemi metinleri incelenmiştir. Odağında insanın olduğu, İslam düşüncesiyle birlikte doğru yaşam pratiklerine odaklanan bu metinlerin Klasik Türk Şiiri örnekleriyle karşılaştırması yapılarak hikmetin Türk edebiyatındaki devamlılığı tespit edilmiştir.

İkinci bölümde ayrıca hikemî şiirin lafz ve mana boyutu incelenmiştir. Okuyucuyu düşünmeye sevk etme amacı güden hikemî şiir anlayışı içinde klasik Türk şiir döneminin başlangıcından itibaren Türkçenin tüm imkânlarından faydalanan divan şairlerinin belli şahıs eklerini, fiilleri ve birtakım söz öbeklerini sıklıkla tekrar ettikleri fark edilmiştir. Örneğin on yedinci yüzyıl sonrası dönemde artan ferdî duyuşun etkisiyle teklik ve çokluk birinci şahıs ekleri hikemî tarzda şiir kaleme alan şairler tarafından daha sık kullanılmış; özellikle ko-/bak-/gör-/seyret-/geç- gibi insanda bilişsel bir duyuş ve hareket meydana getiren mental fiiller sıklıkla şiirde yer almıştır. Buna ek olarak geleceğe yönelik bir tavsiye içermesi beklenen hikemî şiirde, idealize edilen insanın pratik hayatında nasıl davranması gerektiğine dair öğütlerin, âkil isen/merd isen gibi söz öbekleriyle sıklıkla tekrar eden bir söylem hâline geldiği görülür. Özellikle stilistik sınırları tayin etmenin oldukça güç olduğu divan şiirinde, tespit edilen kalıplaşmış

söz öbeklerinin hikemî beyitleri belirleme noktasında yardımcı unsurlar olduğunu düşünmekteyiz.

Hikmetin Klasik Türk Şiiri'ndeki seyri teorik ve pratik olarak iki ana kısımda incelenmiştir. Üçüncü bölümde yer alan varlık, zaman, bilgi ve ilim başlıkları; Türk şairlerinin hikmet bağlamında yaşama dair ontolojik duruşlarını, dünyayı anlamlandırma noktasındaki tasarruflarını, nihayetinde ise şiir ve hikmet arasında kurdukları bağlantıyı, hikmetin nazari yönüne kıyasla ele alır. Yine şairlerin Tanrı-insan tasavvurlarını önemli ölçüde etkileyen tasavvufa ait varlık teorileri de hikmetin nazari yönünü ifade etmektedir. Çalışmanın son kısmı olan İnsan ve Toplum başlığında ise bir ahlak öğretisi olarak tasavvufun da etkisinin ön planda olduğu ve hikmetin amelî yönünü temsilen erdem ve ahlakı esas alan şiirler, hikemiyat literatüründe incelediğimiz eserlerin içeriğiyle benzer başlıklarla tasnif edilmiştir. Hikmetin vülgarize edilmiş biçimi olarak insana dair doğruların vurgulandığı kibir, tevazu, sabır, edep, hırs, kanaat, gösteriş, bilgicehalet vb. erdemler ve doğru kabul edilmeyen davranış biçimlerinin sıralandığı bu konu başlıkları, taranan divanlar içinde en sık karşılaşılan öğüt içerikli şiirlerden hareketle oluşturulmuştur.

KAYNAKLAR

- Açıkgenç, Alparslan (1995). “el-Esfârü'l-erbaa”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 11, s. 374-376.
- Açıkgenç, Alparslan (2020). “Molla Sadrâ”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 30, s. 259-265.
- Ahmed Paşa (1992). *Dîvân*, haz. Ali Nihat Tarlan, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ahmed Yesevî (2016). *Dîvân-ı Hikmet* (ed. Mustafa Tatçı, çev. Hayati Bice), Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları.
- Ahmedî, *Dîvân*, haz. Yaşar Akdoğan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Akalın, Şükrü Haluk (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Altaş, Eşref (2016). “Hikemiyat Literatürü ve Ahlak”, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler* (Editör: Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki), İstanbul: İlem Kitaplığı-Nobel Yayın.
- Altıparmak, Ö. Faruk (2003). “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, s. 86-118.
- Altuner, Nuran (1989). *Safâyî ve Tezkiresi – İnceleme-Tenkritli Metin-İndeks*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Antakyalı Münîf (1999). *Dîvân*, haz. Sabahattin Küçük, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Arat, Reşit Rahmeti (1959). *Kutadgu Bilig II Tercüme*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arıcı, Mustakim (2016). “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, *Mukaddime* 7/1, s. 1-29.
- Aslan, Murat (2017). “Nâbî Mektebine Mensup Bir Şair Olarak Fitnat Hanım”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/14, s. 7-21.
- Âşık Çelebi (2017). *Dîvân*, haz. Filiz Kılıç, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

- Ataman, Buket, Ahmet Çelik (2023). “Muhammed Abduh’un Hikmet Kavramına Yaklaşımı, *Eskiyesi* 50, s. 631-657.
- Avcı, İsmail (2014). “Divan Şiirinde İskender-i Zülkarneyn”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29, s. 47-69.
- Aydın, Mehmet S. (2000). “İnsân-ı Kâmil”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 22 s. 330-331.
- Aziz Mahmud Hüdâyî (2005). *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı ve Musa Yıldız, İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi.
- Babacan, İsrail (2012). *Klasik Türk Şiirinin Son Baharı – Sebki Hindî (Hint Üslubu)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bahadır, Savaşkan Cem (2014). “Nedîm’in Hikemî Yönü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34, s. 19-28.
- Bâkî (2011). *Dîvân*, haz. Sabahattin Küçük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Balcı, Musa (2013). *İslâm Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Banarlı, Nihad Sami (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Başkan, Seyfi (2022). “17.-18. Yüzyıllar Osmanlı Devleti’nde Düzenin Islahı”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 182/261, s. 369-388.
- Batıslam, Dilek (2022). “Divan Şairi Râmî’nin Asrından Şikâyeti” *17. Yüzyıl Işığında Osmanlı* içinde s. 227-243 (ed. Hanife Koncu – Nuri Seçgin), İstanbul: DBY Yayınları.
- Bayrakdar, Mehmet (2019). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bedevî, Abdurrahman (1985). *Mahadü’l-Mahtûtâti’l-Arabiye*, İhtisar: Muhammed el-Ensârî, Kuveyt.
- Behiştî (2000). *Dîvân*, haz. Yaşar Aydemir, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Benyakar, İsrail. Yuda Siliki (2011). *Türkçe İbranice – İbranice Türkçe Sözlük*, İsrail: İsraildeki Türkiyeliler Birliği.

- Berzger, Huseyn. “Enderznâme”, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, I, Tahran, 1378, s. 162-178.
- Bilkan, Ali Fuat (2006). “Bedii Üslup veya Sebk-i Hindî Etkisinde Şahsi Bir Üslup Arayışında Olan Şairler”, *Türk Edebiyatı Tarihi* 2, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- _____ (2006). “Hikemî Üslubun Temsilcileri”, *Türk Edebiyatı Tarihi* 2, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- _____ (1998). *Nâbî, Hikmet – Şair – Tarih*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- _____ (2012). *Şair Nâbî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Birinci, Necat (1981). “Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 10/4, s. 59-74.
- Bolay, Süleyman Hayri (1989). “Akıl”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 2, s. 238-242.
- _____ (1989). “Âlem”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 2, s. 357-360.
- _____ (2014). “Din ve Felsefe”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din* içinde s. 9-20, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Bosnalı Sâbit (1991). *Dîvân*, haz. Turgut Karacan, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, Nahide (2003). “Mansûr”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 28, s. 5-6.
- Canım, Rıdvan (1990). “Divan Edebiyatında Tevhid, Na‘t ve Münâcâatlar”, *İslamî Edebiyat Dergisi* 2/4, s. 9.
- _____ (2018). *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ ve Tabsratü’n-Nuzamâ*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Celal, Vahit (2019). “İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefi Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 70, s. 202-216.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Ceylan, Ömür (2015). *Böyle Buyurdu Sûfi*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- _____ (2007). *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Corbin, Henry (2020). *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağrııcı, Mustafa (1993), “Cehalet”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 7, s. 218-219.
- _____ (2022). “Kibir”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 25, s. 561-562.
- _____ (2008). “Sabır”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 35, s. 337-339.
- _____ (2011). “Tevazu”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 40, s. 583-585.
- _____ (2013). “Yaratma”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 43, s. 324-329.
- Çavuşoğlu, Semiramis (2001). “Kadıızâdeliler”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 24, s. 100-102.
- Çıtakoğlu, Çiğdem (2011). “İslam Öncesi Fars Edebiyatında Çocuk Edebiyatının İzleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 16, s. 17-41.
- Çolak, Ahmet (2015). “Bir Hikemî Tarz Şairi: Haşmet”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4/7, s. 135-171.
- Çubukçu, İbrahim Agah (1968). “Sühreverdi ve İşrakiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, s. 177-200.
- _____ (1967). *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Dadaş, Mehmet Akif (2011). *Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin "Müntehâb Sivânü'l-Hikme" Adlı Eseri – Tercüme ve Tanıtım*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dağdelen, Ayfer (2018). "İslam'da Doğa Felsefesi: İhvan-Üs-Safa Okulu, Meşşai Okulu ve İbni Sina", *Journal of Politics, Economy and Management (JOPEM)*, 1/1, s. 35-48.
- Dedeoğlu, Münir (2014). "Evrensel Ahlak Yasası Karşısında Tesir ve Yayılma İmkânı Bakımından Aristokratik Bir Ahlak Mümkün müdür?" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1, s. 1-12.
- Deger, Mete Bülent (2021). "Klasik Türk Edebiyatında Nosizm: Tevazu mu, Taazzüm mü?" *Edebiyatta Üslup Meselesi – Divan Toplantıları III* içinde s. 206-215, Ankara: İKSAD Global Yayıncılık.
- Demirbağ, Ömer (1999). *Koca Râgıb Paşa ve Divân-ı Râgıb*, Doktora Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirel, Şener (2009). "XVII. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup, Sebki Hindî, Hikemî Tarz, Mahallileşme", *Turkish Studies* 4/2, s. 246-273.
- Derdiyok, Çetin, H. Dilek Batislam (2016). *Nâbî'ye Armağan – Ölümünün 300. Yılında*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğan, Servet (2021). *İslam Düşüncesinde Hikmet*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Durak, Nejdet (2015). "Kınalızâde'de Bir Erdem Olarak Tevazu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2, s. 105-123.
- Durmuş, İsmail (2012). "Üslup", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 42, s. 383-385.
- Edib Ahmed Yüknekî (1992). *Atabetü'l-hakâyık*, haz. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Edib Harâbî (2012). *Dîvân* (İnceleme-Metin), Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.

- Edirneli Nazmî (2017). *Mecma 'u'n-Nezâ'ir*, haz. Mehmet Fatih Köksal, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü.
- Erarslan, Kemal (1994). “Dîvân-ı Hikmet”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 9, s. 429-430.
- Erdem, Hüsamettin (2014). “Kur'an'da Hikmet ve Hakîm Kavramları, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, s. 427-439.
- Erdoğan, İsmail (2003). “İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, s. 159-178.
- Erginli, Zafer (2006). “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2, s. 13-76.
- Erkal, Abdülkadir (2014). “Râmî Mehmet Paşa”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Evmüş, Adem (2023). “Kutbuddin eş-Şirâzî'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşâî Tanım Teorisine Eleştirileri: Şerhu Hikmetü'l-İşrâk'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Dergiabant* 11/1, s. 168-179.
- Farabî (2001). *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- _____ (1974). *Tahsîsu's-sa'âde - Farabi'nin Üç Eseri - Muthuluğu Kazanma - Eflatun Felsefesi ev Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Fuzûlî (2022). *Dîvân*, haz. Ömür Ceylan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Gazâlî (1971). *el-İktisâf fi'l-İ'tikâd - İtikad'da Orta Yol*, çev. ve haz. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (2002). *Makâsîdü'l-Felâsife – Felsefenin Temel İlkeleri*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları.

- Gelibolulu Âlî (2017). Mustafa, *Künhü 'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, haz. Mustafa İsen, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Gıynaş, Kamil Ali (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Göçgün, Önder (1987). *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Haluk (2006). "İslam Felsefesinin ve Kelâmının Divan Şiirine Yansımaları: Tevhid Kasidelerinde İsbât-ı Vâcib", *The Journal of Otoman Studies (Osmanlı Araştırmaları)*, Cilt 26, Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan III.
- Gökçe, Faruk (2014). "Altay Dillerinde Ortak Bir Gramatikal Morfem {Zarf-Fiil Eki/Mastar Eki + GÖR-} Üzerine", *Türkbilig* 27, s. 1-12.
- _____ (2015). "Kutadgu Bilig'de Kör- "Görmek": Çok Anlamlılık, Metafor ve Gramerleşme" *Türkbilig* 29, s. 59-76.
- Gölçük, Şerafettin (2008). "Rızık", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 35, s. 73-74.
- Guenon, Rene (2013). *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____ (1997). *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (2021). *Varlık Mertebeleri*, çev. Sedat Yüksel, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gutas, Dimitri (1981). "Classical Arabic Wisdom Litterature and Scope", *American Oriental Society* 101/1, s. 49-86.
- _____ (1974). "Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study in The Literary Transmission Of Popular Ethics", Yale University Phd Dissertation.

- _____ (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür - Bağdat'ta Yunanca Arapça Düşünce Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Güftâ, Hüseyin (2011). *Divan Şiirinde Cehalet*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer (1991). "Atabetü'l-hakâyık", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 4, s. 50-51.
- Hayâlî Bey (1992). *Dîvân*, haz. Ali Nihat Tarlan, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İbn Fâtik (2013). *Muhtârü'l-Hikem*, (çev. Osman Güman, ed. Abdulkadir Coşkun), İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Miskeveyh (1983). *el-Hikmetü'l-Hâlîde*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Dârü'l-Endelüs.
- İbn Rüşd (1955). *Faslü'l-Makâl – İbn Rüşd'ün Felsefesi*, haz. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- _____ (1986). *Tehâfüt et-Tehâfüt – Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Sînâ (yty). *Kitâbü'l-Meşrikiyyîn (el-Hikmetü'l-Meşrikiyye)*, (nşr ve çev. M. Cüneyt Kaya).
- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 1* (2012). haz. Özlem Çekmece, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnalcık, Halil (2009). *Devlet-i Aliyye – Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II, Tagayyür ve Fesâd (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- _____ (2015). *Devlet-i Aliyye – Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III, Köprülüler Devri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İspir, Meheddin (2007). "Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nda Edebî Tür Olarak Tevhid ve İşlenişi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 32, s. 99-114.

- James W. Redhouse (2016). *Müntahabât-ı Lügat-i Osmâniyye*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaçalin, Mustafa (2002). “Kutadgu Bilig”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 26, s. 478-480.
- Kalın, İbrahim (2017). “Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet”, *Bilig* 80, s. 1-15.
- Kanık, Mahmut (1998). *İbn Arabî - Marifet ve Hikmet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaplan, Fahri (2018). *Latîfî Tezkiresi 'nde Edebî Eleştirî Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, Doktora Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaplan, Hasan (2017). “18. Yüzyılda Bir İntihalin Yansıması: Vâsık'ın Bâkî'yi İntihalleri”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/14, s. 90-106.
- Kaplan, Mahmut (2010). *Tevhid, Fuzûlî*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Kaplan, Mahmut (2012). *Hikmet Şairi Yusuf Nâbî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Kara, Mustafa (1998). “Hikmet”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 17, s. 518-519.
- Karakaya, Mehmet Murat (2016). “Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs”, *Eskiyeni* 33, s. 79-89.
- Karlığa, H. Bekir (1999). “İbn Fâtik”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 19, s. 482-483.
- Kartal, Abdullah (2015). “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşa Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2, s. 149-175.
- Kaya, M. Cüneyt (2012). “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arşivi* 34, s. 21-79.
- Kaya, Mahmut (1992). “Beytülhikme”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 6, s. 88-90.

- _____ (1999). “İbnü’l-Arabî”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 20, s. 520-522.
- _____ (2001). “İşrâkıyye”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23, s. 435-438.
- _____ (2002). “Kindî, Yakup b. İshak”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 26, s. 41-58.
- _____ (2004). “Meşşâiyye”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 29, s. 393-396.
- _____ (1987). “Muhtaru’l-hikem ve Mahasinu’l-kelim’de Aristoteles’e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları”, *Felsefe Arşivi* 26, s. 247-296.
- _____ (2004). “Sicistânî, Ebû Süleymân”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 37, s. 141-144.
- Keçecizâde İzzet Molla (2005). *Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr – Hazâna Sürgün Bahâr*, haz. Ömür Ceylan ve Ozan Yılmaz, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Keklik, Nihat (2022). *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Kesik, Beyhan (2013). “Koca Ragıp Paşa’nın Şiirlerinde Hikemî Tarz”, *Ahmet Atillâ Şentürk Armağanı* içinde s. 435-456, ed. Ahmet Kartal ve Mehmet Mahur Tulum, İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları.
- Kılıç, Mahmut Erol (1998). “Ebu’l-Hukemâ: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, *Divan* 2, s. 1-32.
- Kılıç, Mahmut Erol (2025). *Hermesler Hermes – İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, Serap (2012). *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kırbyık, Mehmet (2013). “Haşmet Dîvânı’nda Hikemî Tarzın İzleri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30, s. 97-110.
- Kindî (2021). *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

- Koçi Bey. “Risâle”, haz. Zuhuri Danışman, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Koçoğlu, Turgut (2017). “Harnâme’ye Hikmet Gözüyle Bakmak”, *Turkish Studies* 12/22, s. 499-510.
- Koltaş, Nurullah (2020). “İsa Nureddin (Frithjof Schoun)”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, s. 483-484.
- Koşık, Halil Sercan (2013). “Nûşirevân-ı Âdil’in Hikmetlerini İçeren Mensur Bir Nasihat-Nâme”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 35, s. 135-144.
- Köprülü, Mehmet Fuad (2016). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kutluer, İlhan (2000). “İlim”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 22, s. 109-114.
- _____ (1998). “Hikmet”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 17, s. 503-511.
- _____ (1998). “Hikmetü’l-İşrâk”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 17, s. 521-524.
- _____ (2007). “Nizam”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 33, s. 173-175.
- _____ (2017). *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____ (2012). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kuzu, Selman (2002). *Kur’an’a Göre Hikmet Kavramı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Küçük, Hülya (2015). *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Macit, Muhittin (2011). “Tercüme Hareketleri”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 40, s. 498-504.
- Mehdiyev, Nebi (2019). “Kutadgu Bilig’in Epistemik Tahlili”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar* içinde s. 157-169, haz. Ayhan Bıçak, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Mengi, Mine (2010). *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- _____ (1991). *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- _____ (2015). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- _____ (2004). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi - Metinler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1959). *Fîhi Mâ Fih*, haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2015). *Mesnevî-i Manevî*, haz. Derya Örs, Hicabi Kırılangoç, İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Molla Sadrâ (2023). *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a*, çev. Şamil Öçal ve Mustafa Borsbuğa, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____ (2020). *Keşrû enâmi'l-Câhiliyye fî Zemmi'l-mutasavvifîn (Cahiliye Putlarını Kırma)*, Takdim ve Tercüme: Fevzi Yiğit, İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Muallim Nâcî (2009). *Lügat-i Nâcî*, haz. Ahmet Kartal, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mukâtil b. Süleymân (2021). *Kur'an Terimleri Sözlüğü - el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fî'l-Qur'âni'l-Kerîm*, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, ter. M. Beşir Eryarsoy) Ankara: İşaret Yayınları.
- _____ (2000). *Osmanlı Şairleri*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mustafa İsen ve Muhsin Macit (1992). *Türk Edebiyatında Tevhidler*, Ankara: TDV Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhân-ı Kâti*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nâbî (1997). *Dîvân*, Cilt I-II, haz. Ali Fuat Bilkan, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- _____ (2019). *Hayriyye*, haz. Mahmut Kaplan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Najjar, Fauzi M. (1975). “Fârâbî’nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX, s. 293-306.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1999). *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____ (1995). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (2007). *Ebedi Hikmetin Peşinde*, çev. Harun Tan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (1984). *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (1990). *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (1985). *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nedim (2017). *Dîvân*, haz. Muhsin Macit, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Neşâtî (2019). *Dîvân*, haz. Mahmut Kaplan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Nev‘î (1977). *Dîvân*, haz. Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Niyâzî-i Mısırî (1998). *Dîvân*, haz. Kenan Erdoğan, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oral, Osman (2015). “Mâtürîdî’de Akıl ve Yaratılış Hikmeti”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, s. 139-158.
- Ortaylı, İlber (2001). “Kadı”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 24, s. 63-73.

- Önal, Mehmet (2009). “Dinle Uyumlu Kollektif Bir Değer Olarak Doğu Hikmeti”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7, s. 197-209.
- Öteleş, Zehra (2017). “Kelâbâzî’nin Bahru’l-Fevâid/Me’âni’l Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, s. 59-72.
- Özbay, Özge (2016). “İbrâhim Râşid Dîvânı’nda Hikemî Üslup ve Sosyal Eleştiri”, *Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu* 28-30 Nisan.
- Özden, Ömer (2014). “Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslam ve Eğitimi Hakkındaki Tartışmalar”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din* içinde s. 299-306, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Özlem, Doğan (2004). *Etik – Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Peker, Hidayet (2000). “İbn Sina’nın Bilimler Sınıflaması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, s. 43-72.
- Peter Adamson, Richard. C. Taylor (2022). *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Pirinç, Ahmet (2020). “Erken Dönem İslam Düşüncesinde Hikemî Gelenek ile Felsefi Düşüncenin Diyalektiği Üzerine: Huneyn b. İshâk’ın Nevâdirü’l-Felâsife Örneği”, *Journal of Islamic Research* 31/2, s. 280-297.
- Ritter, Hellmut (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi - Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rosenthal, Franz (2009). “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, (çev. Ercan Alkan), *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/2, s. 113-149.
- _____ (2007). “Knowledge Triumphant - The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Brill Classics in Islam, Boston.
- Sâlim (2018). *Tezkîretü’ş-Şu’arâ*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

- Sarı, İsa (2019). “Algı Fiillerinde Çok Anlamlılık: *Gör- Örneği*”, *Algıya Dair*, (ed. Erol Kuyma, Atiye Nazlı), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Schuon, Frithjof (2013). *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (çev. Şahabettin Yalçın), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sevimli, Erdem (2021). “Hikemî Üsluba Yön Veren Bir Şairin Kaleminde Yiğitlik ve Mertlik ile İlgili Algılar: Koca Ragıp Paşa’da Mertçe Eda”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 27, s. 689-711.
- Suçın, M. Hakkı (2012). *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Sühreverdî (2021). *Hikmetü'l-İşrâk – Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, Şerh: Şemseddin Şehrezûrî, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Şavlı, Mehmet Reşat (2014). *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şehrezûrî (2015). *Nüzhetu'l-Ervâh* (çev. Eşref Altaş), İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şehristânî (2021). *el-Milel ve'n-Nihal - Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, haz. Mehmet Dalkılıç, ter. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şemseddin Sâmi (2015). *Kâmûs-ı Türki*, haz. Mustafa Karagüllüoğlu, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Şenel, Cahid (2013). “Yeni Eflâtunculuk”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 43, s. 423-427.
- Şeriati, Ali (2011). *İslam Nedir Muhammed Kimdir*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeyh Gâlib (1994). *Dîvân*, haz. Muhsin Kalkışım, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şeyhî (2018). *Dîvân*, haz. Halit Biltekin, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

- Tâcizâde Ca'fer Çelebi (2018). *Dîvân*, haz. İsmail E. Erünsal, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Tan, Bilal (2000). *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Tan, Muhammet Nedim (2013). *Abdullah Ensâri Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanrıverdi, Hasan, Sait Kar (2020). "İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology* 17, s. 43-72.
- Tarlan, Ali Nihat (1948). "Şehri" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 2, ¾, s. 223-229.
- _____ (1936). *Divan Edebiyatında Tevhidler - Fasikül I-IV*, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Taş, Sakin (2023). *Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Razi Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşdelen, Vefa (2019). "Kutadgu Bilig'in Felsefi Bağlamı", *Milli Folklor* 124, s. 5-16.
- Taşlıcalı Yahyâ (2023). *Dîvân*, haz. Mehmed Çavuşoğlu, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Taylan, Necip (1992). "Bilgi", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 6, s. 157-161.
- _____ (1991). *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tökel, Dursun Ali (2003). "Divan Edebiyatında Eleştiri", *Hece* 77-79, s. 13-47.
- _____ (1998). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar – Şahıslar Mitolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Türker, Habip (2019). “Yusuf Has Hâcib’in Bilgi Felsefesi”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde s. 170-183, haz. Ayhan Bıçak, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Türker-Küyel, Mübahat (1991). “Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig”, *Erdem* 7/20, s. 375-469.
- Uğur, Hakan (2010). “Kur’an’da Hikmet Kavramı - Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Kur’an Özel Sayısı 10/3, s. 135-158.
- _____ (2018). *Hikmet Ayetlerinin Tefsiri*, Bursa: Emin Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1989). “Âlem”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 2, s. 360-361.
- _____ (1992). “Bâtın İlmi”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 5, s. 188-189.
- _____ (1994). “Dünyâ”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 10, s. 22-25.
- _____ (1995). “Ene”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 11, s. 232-233.
- _____ (2003). “Makam”, Ankara: *TDV İslam Ansiklopedisi* 27, s. 409-410.
- _____ (2007). “Ölüm”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 34, s. 37-38.
- _____ (2021). *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ulupınar, Hamide (2021). “Kur’an’da Geçen Hikmet Kavramının İşârî Yorumu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2, s. 791-810.
- Umagan, Suat (2002). “Hikmet ve Hiciv Şairi Olarak Seyrânî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 19, s. 153-169.
- Usûlî (1990). *Dîvân*, haz. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Uysal, Enver (2000). “İhvân-ı Safâ”, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi* 22, s. 1-6.
- Uzun, Şerife (2013). *16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1981). “İbn Sina’nın Felsefesi” *Felsefe Arşivi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 55-82.
- _____ (1958). *Felsefeye Giriş – İkinci Kısım*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (1968). *Felsefeye Giriş (Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- _____ (1995). *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- _____ (2007). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ümmî Sinan. *Dîvân* (İnceleme-Metin), haz. Azmi Bilgin, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Üsküplü İshak Çelebi (1989). *Dîvân*, haz. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- Yavuz, Ömer (2020). *İbn Sînâ’nın Varlık Düşüncesini Fizik Felsefesiyle Yeniden Okumak - Sistem ve Referans Sistemi Bağlamı Bir Çözümleme*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazıcı, Tahsin (1974). “Tevhîd”, İstanbul: MEB İslam Ansiklopedisi 12/1, s. 214-215.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (2021). *Hak Dini Kur’an Dili (İnceleme – Tenkitli Metin)*, haz. Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Cilt 1.
- Yekbaş, Hakan (2010). “Divan Şiirinde Yunanî Şahsiyetler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15/3, s. 281-300.
- Yeniterzi, Emine (1997). “Fuzûlî’nin Türkçe Dîvânı’nda Hikmet”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, s. 137-162.

- Yıldırım, Nimet (2019). *İran Kültürü – Zerdüş'ten Firdevsi'ye Sadî'den Şamlu'ya İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yılmaz, Hüseyin (2003). *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yılmaz, İbrahim (2006). “Edep ve Âdâb Kavramlarının Semantiği ve Tarihsel Seyri”, *Marife* 6/2, s. 165-177.
- Yılmaz, Ömer (2007). “Tasavvuf Kültüründe Dünya-İnsan İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18, s. 191-203.
- Yûnus Emre (2008). *Dîvân*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: H Yayınları.
- _____ (2013). *Risâletü'n-nushiyye*, haz. Ziya Avşar, Ankara: Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.
- Yorulmaz, Hüseyin (1996). *Divan Edebiyatında Nabi Ekolü Eski Şiirde Hikemiyat*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yüksel, Yahya (2019). “Dîvân Şiirinde Ticari Unsur ve Maddî Değer Olarak Para Birimleri” *Litteraturca* 5/3, s. 556-582.
- Zâtî (1970). *Dîvân*, II. Cilt, haz. Ali Nihat Tarlan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.