

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ALİ ŞİR NEVAYİ’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
-HAMSE ADLI ESERİ ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

Sayid Arif AHMADOGLU

Danışman

Prof. Dr. Ramazan ATINTAŞ

Konya - 2016



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sayid Arif AHMADOGLU
	Numarası	118106071014
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
	Tezin Adı	ALİ ŞİR NEVÂÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ -HAMSE ADLI ESERİ ÖRNEĞİ-

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Ali Şir Nevâî'nin Kelâmî Görüşleri-Hamse Adlı Eseri Örneği başlıklı bu çalışma 13/07/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
2	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
3	Yrd. Doç. Dr.	Süleyman KOYUNCU	

	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
---	--	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sayid Arif AHMADOGLU		
	Numarası	118106071014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora		
Tezin Adı	ALİ ŞİR NEVÂYÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ -HAMSE ADLI ESERİ ÖRNEĞİ-			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sayid Arif AHMADOGLU

İmza



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sayid Arif AHMADOGLU		
	Numarası	118106071014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	ALİ ŞİR NEVAYİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ -HAMSE ADLI ESERİ ÖRNEĞİ-			

Ali Şir Nevai, IX/XV. yy. Timurlular döneminin önemli şair ve devlet adamlarındandır. Aynı zamanda o, Nakşibendi tarikatına mensup bir mutasavvıftır. “Ali Şir Nevâî'nin Kelâmî Görüşleri-Hamse Adlı Eseri Örneği-” isimli çalışmamızda onun kelâmî görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışmada, Nevai'nin beş mesneviden oluşan *Hamse* adlı eseri esas alınmıştır. Araştırmamız klasik kelam tasnifiyle ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları üzerinden incelenmiştir. Tezimizin birinci bölümünde, Nevai'nin ulûhiyet ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Nevai, Allah'ın varlığı, varlığının delilleri, Allah'ın birliği, zat ve sıfatlarını tartıştığımız bu bölümde genel hatlarıyla Ehl-i sünnet çizgisinde durmaktadır. Ancak onun, bütün bu görüşlerinde tasavvufun vahdet-i vücud düşüncesine yakınlık gösterdiği görülmüştür. Şairimiz, sıfatlar bağlamında tenzihçi bir yaklaşımla ilahî kelam ile birlikte elimizdeki semavî kitapların da kadim olduğunu savunmuştur. Ayrıca insan hürriyetini ilahî, küllî iradeye bağlı olarak yorumlamıştır. Bu şekilde onun bu düşüncesinde cebrî bir hava hissedilmiştir. Tezimizin ikinci bölümünde ise, Nevai'nin, nübüvvet ve ahiret ile ilgili görüşleri incelenmiştir. O, Nübüvvet müessesinin gerekli olduğuna inanan bir mutasavvıf şairdir. Nevai'nin peygamberler, onların görev, vasf, tebliğ vs. özelliklerini şüirlerinde konu edindiği görülmüştür. Peygamber mucizeleri onun için nübüvvet delillerinden biridir. Yine bu bölümde onun nübüvvet-velayet meselesine dair görüşlerine de değinilmiştir. Nevai, ahiret hayatının varlığına da kuşkusuz inanmıştır. O, ahiret ahvali bağlamındaki düşüncelerini mezhepler açısından tartışmamış; ahiret hayatının nimetleri, azap ve sıkıntıları hakkındaki müjdeleyici ve uyarıcı beyanlarıyla insanlar üzerinde havf ve reca dengesi sağlamayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelime: Ali Şir Nevai, *Hamse*, şiir, ulûhiyet, nübüvvet, ahiret.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

ABSTRACT

Öğrencinin	Name and Surname	Sayid Arif AHMADOGLU		
	Student Number	118106071014		
	Department	Fundemnetal İslamic Sciences/ Kalam		
	Study Program	Master's Degree (M.A.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora		
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of Thesis/ Dissertation	Theological Opinions Of Ali Shir-İ Newayi -The Sample of Hamse Book-			

Ali Şir Nevai is one of the prominent poets and politicians of IX/XV. century Timurid era. He also is a sufi who belongs to the Naqshbandi sect. In this dissertation, we examined his theological opinions. This study is based on “Hamse” which consists of five Mathnawis. Nevai’s system is studied in accordance with the classical theological classification of divinity, prophethood and the hereafter. The first part of the thesis is devoted to Nevai’s ideas about the divinity which consists of titles such as Allah’s unity, essence and attributes. It seems that he mainly adopts ahl al-Sunnah thought in these issues. He also seems to embrace the sufi theory of unity of existence (wahdat al wujud). He considers not only Word of God (kalam) but also the holy books divine. According to him, human freewill is dependent to the divine will. That approach makes him seem close to jabriyyah. In the second part of the thesis, Nevai’s thoughts about prophethood and hereafter are examined. He is a sufi poet who considers prophethood essential. Nevai touched upon subjects as prophets, their duties and attributes in his poems. He considers miracles as proofs of prophethood. In this section, his views about guardianship (velayet) are also examined. Without a doubt, he believed in afterlife. He did not study afterlife according to the theological sects but he aimed to provide hawf (fear) – raca (hope) balance by his glad news and warnings about afterlife’s blessings and torments.

Keywords: Ali Şir Nevai, *Hamse*, poem, divinity, prophethood, hereafter.

KISALTMALAR

a. s.	: Aleyhis Selam
AÜ.	: Atatürk Üniversitesi
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
Bşk.	: Başkanlık
çev:	: Çeviren
Der.	: Dergi
DİA.	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşler Başkanlığı
Ens.	: Enstitü
hş.	: Hicrî Şemsî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
nsh.	: Nüsha
nşr.	: Neşr eden
SAÜ.	: Sakarya Üniversitesi
Sy.	: Sayı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
Ün.	: Üniversite
vd.	: Ve Diğerleri

ÖNSÖZ

Ali Şir Nevai daha çok şair, devlet adamı, sanatçı, mimar ve büyük bir dilci gibi ön planda tutulan yönleriyle tanınmış olsa da, salâhiyetli bir ilim adamı kişiliğiyle de tebarüz etmektedir. Onun eserlerine şiir ve edebiyat konuları dışında tasavvufî meseleler başta olmak üzere, felsefî ve kelimî problemler de oldukça fazla renk katmıştır. Araştırmamız, Nevai'nin günümüze kadar üzerinde çalışılmayan bir yönü olan kelimî görüşleri üzerinde durmakta olup onun bu yöndeki görüşlerinin tespit ve tahliline dayanmaktadır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, sınırları, amaç ve kaynaklarıyla Nevai'nin hayatı başlığı altında hocaları ve etkinlendiği kişiler, tasavvufî, ilmî, siyasî, sosyal, edebî kişiliği ve eserleri ele alınmıştır. Birinci bölümde onun ulûhiyet ile ilgili görüşleri Allah'a iman, Allah'ın varlığı ve varlığının delilleri, Allah'ın birliği, zatı ve sıfatları gibi ana başlıklar üzerinden incelenmiştir. İkinci bölüm, Nevai'nin nübüvvet ve ahirete dair görüşlerini ihtiva etmekte olup farklı alt konuları içermektedir.

Çalışmam boyunca bana verdikleri destek, teşvik ve bilgilerinden dolayı başta danışman hocam Prof. Dr. Ramazan Altıntaş olmak üzere fakültemizdeki bütün Kelam Anabilim Dalı hocalarıma teşekkür etmek istiyorum.

Sayid Arif AHMADOGLU

Konya-2016

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ	1

KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEM, KAYNAKLAR, ALİ ŞİR NEVAYİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI	1
2. YÖNTEM VE KAYNAKLARI.....	3
3. HAYATI.....	8
3.1. Hocaları ve Etkilendiği Kişiler	9
3.2. Tasavvufî Kişiliği	12
3.3. Sosyal Kişiliği	14
3.4. İlmî Kişiliği	15
3.5. Siyasî Kişiliği	16
3.6. Edebi Kişiliği.....	17
4. ESERLERİ	19
4.1. Divanları.....	19
4.2. Hamsesi (Mesnevileri).....	21
4.3. Tezkireleri.....	25
4.4. Dil ve Edebîyatla İlgili Eserleri	25
4.5. Tarihle İlgili Eserleri	26
4.6. Biyografik Eserleri	27
4.7. Belgeler.....	28
4.8. Dini/Tasavvufî/Ahlakî Eserleri.....	29
4.9. Diğer Eserleri.....	31

BİRİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞİR NEVAYİ'DE ULÛHİYET

1. ALLAH'A İMAN.....	33
1.1. İmanın Tarifi ve Mahiyeti.....	34
1.2. Ehl-i Zahir ve Ehl-i Manaya Göre İman	36
1.3. İcmali ve Tafsili İman.....	42
1.4. İman Esasları	44
2. ALLAH'IN VARLIĞI VE VARLIĞININ DELİLLERİ	48
2.1. Allah'ın Varlığı	48

2.1.1. Vücûd ve Mahiyet İlişkisi.....	49
2.1.2. Nûr ve Mahiyet İlişkisi.....	56
2.2. Allah'ın Varlığının Delilleri.....	64
2.2.1. Alem.....	66
2.2.1.1. Gayb Alemi.....	66
2.2.1.2. Ketm-i Adem, Hayâl, Levh-i Mahfûz.....	68
2.2.1.3. Mülk Alemi.....	71
2.2.1.3.1. Tecellî-/Zuhûr.....	72
2.2.1.3.2. Tecellî Dışındaki Diğer Görüşleri.....	76
2.2.2. İnsanın Allah'ı Bilmesi (Marifetüllâh).....	84
3. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD).....	98
4. ALLAH'IN ZATI VE SIFATLARI.....	104
4.1. Selbî Sıfatlar.....	107
4.2. Subûtî Sıfatlar.....	111
4.2.1. Hayy (Hayat).....	111
4.2.2. Alîm (İlim).....	111
4.2.3. Mürîd (İrade).....	112
4.2.3. Kâdir (Kudret).....	118
4.2.4. Hâlik (Tekvîn).....	118
4.2.5. Semî' (Sem').....	119
4.2.6. Nâzır (Basar).....	119
4.2.7. Tekellüm (kelam).....	120
4.3. Allah'ın Celâl ve Cemâl Sıfatları.....	122

İKİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞİR NEVAYİ'DE NÜBÜVVET VE AHİRET

1. NÜBÜVVET.....	125
1.1. Peygamberler ve Peygamberlere İman.....	126
1.2. Peygamberlerin Vasıfları ve Görevleri.....	128
1.3. Peygamberlerin Mucizeleri (Nübüvvet Delilleri).....	132
1.3.1. Diğer Peygamberlerin Mucizeleri.....	133
1.3.2. Hz. Muhammed'in Mucizeleri.....	135
1.4. Nübüvvet ve Velayet.....	141
1.5. Vahiy ve Kitaplar.....	147
1.6. Melekler ve Şeytan.....	150
2. AHİRET.....	151
2.1. Kabir Ahvali.....	153
2.2. Kıyamet ve Ba's.....	154
2.3. Haşr, Hesap, Sual, Mizan, Sırat.....	155
2.4. Şefa'at ve Hz. Muhammed'in Şefaati.....	156
2.5. Cennet ve Cehennem.....	160
SONUÇ.....	163
BİBLİYOGRAFYA.....	168

GİRİŞ

KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEM, KAYNAKLAR, ALİ ŞİR NEVAYİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Ali Şir Nevai, İslam dünyasının İkinci Rönesans¹ devri olarak bilinen Timurlular devletinin son döneminin (9/15. yy.) ikinci yarısında yaşamış ve gelişmelere somut bir şekilde tesir etmiş önemli bir şair ve düşündürüdür. “Ali Şir Nevai'nin Kelâmî Görüşleri-Hamse Adlı Eseri Örneği-” isimli çalışmamız, adından da malum olduğu gibi onun beş mesneviden oluşan *Hamse* eserini esas alarak, kelimâ görüşleri üzerinde durmaktadır. Tezimiz, Ali Şir Nevai'nin *Hamse* adlı eserinde yer alan kelimâ meseleler klasik kelimâ tasnifiyle uluhiyet, nübüvvet ve ahiret başlıkları altında incelenmiştir.

Çalışmamızı sınırladığımız bu eserini Nevai, Genceli Nizamî (v.1209), Emir Hüsrev Dihlevî (v.1325) ve Abdurrahman Camî'nin (v.1492) hamse, mesnevi/destanlarına mukabile olarak yazmıştır. Ancak Nevai'nin, *Hamse* adlı bu eserini diğerlerinden ayıran bazı önemli özellikleri tespit edilmiştir: Örneğin Nevai, yaşadığı dönemin Horasan genelinde ve özel olarak Herat bölgesi civarında yeni düşünce hareketlerine öncülük etmiş ve Sultan Hüseyin Baykara'nın (v.1506) başında olduğu devletin politik işlerinde önemli rol oynamış biridir. İçinde yaşadığı bu dönemde siyasî, dinî, sosyal ve kültürel anlamda bir çok konuda tecrübeler edinmiş ve edindiği bu tecrübeleri *Hamse*'sine aktarmıştır.

¹ Tarihci ve oryantalistler Timurlular dönemini doğunun İkinci Rönesans devri olarak isimlendirmektedirler. Doğu ve Batı tarihinde benzeri az görülen bu yükseliş devrinde, çeşitli bilim ve fen; özellikle Astronomi, şiir, edebiyat, fıkıh, tarih, musiki, minyatür, hat, ciltleme, mine işi, mimarlık, çinicilik gibi sanat ve diğer bilimler doruk noktasına ulaşmış bir durumdaydı. Yine bu dönemde Rasathane ve Uluğbey Akademisi gibi büyük ilim merkezleri tesis edilmiştir. Aynı devirde Semerkant'ta Mescid-i Bibi Hanım (Bibi Hanım Camii), Timur'un Türbesi (Gûr-i Emîr) ve Uluğbey Medresesi, Şehri Sebz'de Aksaray, Herat'ta İdgâh, Gevher Şâd Begüm medresesi ve Bâlâhisâr, Mezar-i Şerif'te Hz. Ali'nin Türbesi, Kabil'de Babür Şah Bağı, Meşhed'de İmam Rıza Türbesi, La'l kalesi, Hindistan'da Tac Mahal ve bunun gibi yine o devirde onlarca ihtişamlı binalar ve tarihi değerler Türkistan, Horasan, İran ve Hindistan'da inşa edilmiştir. Geniş bilgi için bk. <http://www.turklar.com/?p=9457> (18.05.2013); Hayrunnisa A. Akbiyık, “Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları”, Bilig Dergisi, Sy. 30, s. 153-155.

Diğer yönden şairimizin yine bu eserinde, araştırmamızın esas bel kemiğini oluşturan meselelerden ana hatlarıyla ulûhiyet, nübüvvet, ahiret gibi kelimî ilmini yakından ilgilendiren konulara yer verilmiştir. İşte bu türden özellikler, Nevai'nin *Hamse* eserini diğer destanlardan ayırmakta ve bir aşk destanı olmaktan öte irfanî, felsefî, kelimî, edebî, siyasî ve içtimai bir yapıt haline getirmektedir.²

Nevai, esasen çok yönlü bir düşünür olarak bilinmektedir. O, yazdığı eserlerinin azami kısmını manzum olarak kaleme almıştır. Bununla birlikte Nevai, ister mensur isterse manzum eserlerinde olsun, görüşlerini daha çok ilmî zeminde tartışmaya çalışmıştır. Böylece onun eserlerinde, tasavvufî düşünceler ağırlıkta olmakla beraber hikmet-felsefe, ahlak ve nasihat gibi konulara da oldukça fazla yer verildiği görülmektedir. Bu yönüyle Nevai, dönemin diğer şair ve alimlerinin takdirini kazanmanın yanında özellikle hocası Molla Camî'nin yakın ilgisine mazhar olmuştur. Nevai üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında daha çok hayatı, edebî, siyasî ve tasavvufî yönü üzerinde durulduğu görülmektedir.

Çalışmamız, Nevai'nin kelimî görüşleri başlığıyla tamamen orijinal bir araştırmadır. Bu anlamda onun kelimî ile ilgili düşünceleri de aydınlatılarak istifadeye sunulması tarafımızca ehemmiyetli görülmüştür. Yine bir devlet adamı ve insan hakları savunucusu olarak da bilinen Nevai'nin, İslam'ın siyasî görüşü üzerindeki düşünceleri ayrıca bir çalışmayı gerektiren konu olduğu için çalışmamızın dışında tutularak onun, insan hakkındaki irfanî görüşleri tezimizin önemli meselelerinden olmuştur.³

Araştırmamızda Nevai'nin, sadece kelimî görüşleriyle yetinilmeyip ayrıca onun İslam düşünce tarihi boyunca gelişme gösteren kelimî ilmindeki yeri de tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece onun, görüşlerini hangi ekol veya düşünce zemininde oturtmaya çalıştığı üzerine de tahliller yapılmıştır.

² İbrahim, *Nevai*, (Giriş), s. 3.

³ Nevai'nin insan üzerindeki diğer görüşleri için bkz. Akkuş, "Tarihî ve Edebî Bir Kişilik Olarak Nevai ve Nevai'nin Eserlerinde İnsan Problemi", *Ölümünün 500. Yılında Ali Şir Nevai*, Panel Bildirileri, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sy., 19, s. 125-126; Ayrıca bkz. İbrahim, *Nevai*, s. 86-91.

2. YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Araştırmamız, sosyal bilimler alanında kullanılan metotlar göz önünde tutulmak kaydıyla Nevai'nin *Hamse* adlı eserine göre yapılmıştır. Çalışmamızı yaparken ilk olarak konumuzu sınırladığımız Nevai'nin beş mesneviden oluşan "Hamse" adlı eserinden yola çıkarak, önce onun kelimî görüşleri tespit edilmiştir. Sonra varsa onun diğer eserlerindeki kelim meselelerine müracaat edilerek konunun bütünlüğü sağlanmaya çalışılmış, daha sonra kelim ilminin temel kaynaklarına inilerek konunun desteklenmesi, aydınlatılması ve gerektiği takdirde eleştirisi yapılmıştır.

Çalışmamızı hazırlarken öncelikle Nevai'nin kendine ait eserlerden yararlanma yoluna gidilmiştir. Bu eserlerin elimizde olan kısmının bir çoğu Arap alfabesiyle (Nevai eserlerinin orijinal şekli de Arap alfabesiyle yazılmıştır), yayınlanmış olanlardır. Bunlardan bir kısmı da, Türkiye'de karşılaştırmalı metni Latinize edilmiş ve bir kısmı ise Kiril alfabesiyle Özbekistan'da tahkik edilerek neşredilmiş eserlerdir. Bu eserleri hazırlayan kişiler tarafından yerlerine göre bazı açıklayıcı bilgiler verilmiş ise de, Nevai'nin fikirleri üzerine özgün birer çalışma değildir. Bunlar, Nevai'nin kendine ait eserlerin farklı alfabelerle bize aktarılmış şeklidir. Otuza yakın olan bu eserlerin hemen hepsine yakın bir kısmı -kaynakçada da verdiğimiz gibi- araştırmamızda kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca, araştırmamıza konu edindiğimiz Nevai'nin *Hamse* eserinin farklı baskıları arasından dipnotta kaynak olarak Türkiye'de basılmış ve çoğu Türk Dil Kurmu tarafından yayını yapılmış nüshalardır. Tezimize esas aldığımız bu nüshalar ile diğer nüshalar arasında çalışmamızda kullandığımız yerlere göre karşılaştırmaları da yapılmıştır.

Nevai'nin kendi eserleri dışındaki diğer kaynaklara gelecek olursak, Nevai hakkında ilk dönem diyebileceğimiz kendi dönemine ait kaynaklar mevcut olmakla beraber günümüze kadar onunla ilgili kitap ve makale şeklinde bize ulaşan çalışmalar da vardır. Bunlardan, Nevai dönemine ait kaynakların genelinde onun şair ve devlet adamlığı yönüyle tarihi kişiliği üzerinde durulduğu görülmektedir.⁴ Bu şekliyle, bu kaynaklarda da Nevai'nin kelimî görüşleri üzerinde durulduğunu söylemek zordur.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Levend, *Ali Şir Nevai*, I. s. 258- 294.

Böylece araştırmamızın temel kaynakları da yine şairimizin kendi eserleriyle sınırlı olmuştur. Çünkü bahsini geçtiğimiz kaynaklar, Nevai'nin kelimî görüşleri hakkında bilgi vermemektedir. Nevai hakkındaki bu ilk dönem kaynakların ana özelliğini özet bir şekilde tespit ettikten sonra Nevai hakkında doğrudan bilgi veren belli başlı eserleri çok kısa bilgilerle tanıtmak istiyoruz.

1. Sultan Hüseyin Baykara: *Risâle*: Nevai hakkında kaleme alınmış müstakil eserlerden biridir.

2. Devletşâh Semerkandî (v.1507): *Tezkire-i Devletşâhî*. Bu eser, Nevai hakkında müstakil bir bölümü itiva etmekte olup 1486'da Nevai adına yazılmıştır.

3. Nürüddin Abdrrahmân Camî (v.1492): *Nefehâtü'l-Üns*, *Şevâhidün-Nübüvve*, *Bahâristân*,⁵ *Eři'atü'l-Lema'ât*, *Risâle-i Mu'ammâ*, *Subhatü'l-Ebrâr*, *Yusuf ve Züleyhâ*, *Leyli vü Mecnûn*, *Hrednâme-i iskenderî* gibi birçok eserinde Nevai hakkında bilgi veren Molla Camî, Divanları için yazdığı "Dîbâce" şeklindeki giriş kısımlarında da yer vermiştir.

4. Mirhond Muhammed Hâvendşâh (v.1498): *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk-i vel'-Hulefâ*. Genel tarih bilgilerini içeren bu eser, 7 cilt olup son cilt Hüseyin Baykara'ya ayrılmış olması dolayısıyla eserde, Nevai hakkında da bilgi verilmiştir.

5. Hândmîr Gıyâsüddin Muhammed (v.1535): *Habîbü's-Siyer fî Efrâdil-Beşer*. Toplam üç cilt olan bu eserin 3. cildinde Nevai'den bahsedilmiştir. Bununla birlikte, müellifin hatimesinde Nevai'den bahsettiği *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni'l-Ahvâli'l-Ahyâr* eseriyle Nevai'ye övgü için yazdığı *Mekârimü'l-Ahlâk* eseri de bulunmaktadır.

6. Fahri Herâtî: *Letâif-nâme*. Bu eser, Nevai'nin *Mecâlis'ün-Nefâis* adlı şairler tezkiresinin tercümesi olup yazar, *dokuzuncu meclis* olarak eklediği bölümde Nevai ve çağdaşlarını ele almıştır.

⁵ Bahâristân'da Nevai için ayrı bir madde yer almıştır. Bkz. Camî, Mevlana Abdurrahman, *Bahâristân*, s. 108-109.

7. Zahîrüddin Babür Şâh (v.1530): *Babür-nâme*. Eserde Nevai ile ilgili farklı sayfalarda bilgi bulunmaktadır. Bununla beraber, Nevai döneminin ilmî, sosyal ve kültürel yönünü aydınlatan bir çok kaynak mevcuttur. Ancak araştırmamızın çok hacimli olmaması göz önüne alınarak ilgili kaynaklara yer verilmemiştir.⁶

Günümüzde Nevai hakkında ister makale isterse kitap şeklinde bir çok ülkede çalışmalar mevcuttur. Bizim burada tanıtacağım eserler Türkiye ve Afganistan'da yapılmış çalışmalardan bazıları olup tezimizi hazırlarken okuyup yararlandığımız kaynaklardır.

1. Agah Sırrı Levend: *Ali Şir Nevaî*. 4 cilt olarak hazırlanan bu eser, 1965/1968 yılları arasında tamamlanarak Türk Dil Kurumu tarafından basılmıştır. Eserin 1. Cildinde: Nevai'nin hayatı, sanatı ve kişiliği hakkında bilgi verilmiştir. Yine aynı ciltte, Nevai'nin yetiştiği dönem, fikrî hayatı (din-tasavvuf, tarikat, tarih, ahlak), kamil insan yönü, alçakgönüllülüğü, hoşgörüsü gibi bilgilere özet şeklinde yer verilmiştir.⁷ 2. Ciltte: 4 Türkçe divanı (Garâibü's-Sıgar, Nevâdirü'ş-Şebâb Bedâiyü'l-Vasat, Fevâidü'l-Kiber), 1 farsça divanı (Divan-i Fanî), eserlerine ayrılarak tanıtılmış, ayet, deyim, kişi adları vs. konulara açıklamalar getirilmiştir.⁸ 3. Ciltte: beş mesneviden oluşan Hamse/ Hayretü'l-Ebrar, Ferhad ü Şirin, Leyli ü Mecnûn, Seba'-i Seyyâre ve Seddi İskenderi adlı eserleri ele alınmıştır. 4. Cilt, divanlar ile "Hamse" dışındaki eserlerine ayrılmıştır. Dört cilt halinde hazırlanan *Ali Şir Nevaî* adlı bu eserde, Nevai'nin eserleri özet halinde tanıtılırken, eserlerdeki hikâyeler ve eserlerin özellikleri göz önünde bulundurularak bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Eserin 3. Cildi bizimle alakalı olarak görünüyorsa da, Nevai'nin kelimeler ile ilgili görüşleri üzerine durulmamaktadır. Eserin yazılma amacı da zaten bu değildir. Ancak, eserin bu 3. cildi, Nevai'nin *Hamse* adlı eserini tanıtmamız açısından son derece önemli bir kaynaktır.⁹

⁶ İsimlerini zikrettiğimiz bu yedi eser ve Nevai dönemine ait bilgileri içeren diğer kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Levend, *Ali Şir Nevai*, I, s. 258-261.

⁷ Levend, *Ali Şir Nevai*, I, s. 230-244.

⁸ Levend, *Ali Şir Nevai*, II, s. 262.

⁹ Levend, *Ali Şir Nevai*, III, s. 1-6.

2. Rahim İbrahim: *Nevai*. Afganistanlı yazar İbrahim, 135 sayfadan oluşan bu çalışmasını, Nevai'nin *Hamse* eserini esas alarak yazmıştır. Eserde Nevai'nin bir politikacı lider olarak insan hakları savunuculuğu yönleri üzerine durulmaktadır. Eser Farsça olarak yazılmış olup tam adı: "نوابی، سیاستمدار پیشگام در دفاع از حقوق بشر" (İnsan Hakları Savunucusu Olarak Büyük Siyaset Adamı Nevai). Bu kaynak Nevai'nin görüşlerinin insan boyutu hakkındaki düşünceleri ile ilgili önemli ipucular verme açısından kayda değer bir çalışma niteliği taşımaktadır. Eser, h. 1390 Kabil Encümen-i Ferheng-i Aydın Yayınları tarafından basılmıştır.¹⁰

3. A. Hilal Kalkandelen: *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Divanının İçerik Açısından İncelenmesi*. Bu çalışma, Nevai'nin Farsça olarak yazmış olduğu "Divan-i Fanî" eserinin incelenmesidir. Eser, aynı kişi tarafından Erzurum, 2004 yılında Atatürk Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalının Fars Dili ve Edebiyatında "Ali Şîr Nevâî ve Farsça Divanının İçerik Açısından İncelenmesi" adı altında doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Nevai'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra Osmanlı edebiyatındaki etkileri üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm Nevai'nin Farsça Divanında geçen özel isimler alfabetik sırayla açıklayıcı bilgiler ışığında tanıtılmış ve daha sonra tarih, din, felsefe, edebiyat, mitoloji, astronomi vb. konulardaki terimler açıklanmıştır. Son kısımda ise, Farsça terkipler ile Arapça terkiplerin Türkçe karşılıkları ve Kur'an ayetlerine dair işaretlerin tespitine yer verilmiştir.¹¹

4. Yusuf Çetindağ: *Ali Şîr Nevâî'nin Osmanlı Şiirine Etkisi*. Eserin isminden de belli olduğu gibi, çalışma Nevai'nin Osmanlı şiirlerindeki etkisi üzerinde durmaktadır. Eserde, Nevai'nin Divanlarıyla sınırlı kalınarak, XV ve XVI yy. Osmanlı divan şairleriyle Nevai arasındaki etkileşim ve aynı yüzyıllarda Anadolu'da yazılmış olan kaynakların Nevai'ye bakışı incelenmiş, Nevai'nin hocası Molla Camî ve Nevai'nin şiirlerinin ne şekilde ve hangi Padişah döneminde Anadolu'ya ulaştığı hakkında bilgi verilmiştir. Osmanlı döneminde Nevai'den kimlerin etkilendiği konusunda bir iki örnek vermek gerekirse, Kelam ilmiyle de uğraşan şair Fuzulî (v. 1556), Osmanlı dönemi Şeyhü'l İslamlarından İbn Kemal olarak da meşhur olan

¹⁰ İbrahim, *Nevai*, s. 131-132.

¹¹ Kalkandelen, *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Divanının İçerik Açısından İncelenmesi*, s. 32-69-127.

Kemal Paşazade (v.1534) gibi alim ve şairler, Osmanlı Padişahlarından Muhibbî mahlasıyla şiir yazar Kanunî Sultan Süleyman (v.1566) gibi devlet adamları Nevai'den en çok etkilenen kişiler arasında değerlendirilmekte ve onun şiirlerine nazirler yazdıkları yönünde bilgi verilmektedir. Bu çalışma, 2006 yılında Ankara'da Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınlarından çıkmıştır.¹²

5. Yusuf Çedindağ: *Ali Şir Nevai*. Bu eser, Çedindağ'ın Nevai hakkındaki diğer bir çalışmasıdır. Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Nevai'nin yetiştiği dönemin siyasi, iktisadi, kültürel, dil ve edebi yönleri bütün genişliğiyle ele alınarak incelenmiştir. Birinci bölüm onun hayatına ayrılmış olup ikinci bölümde ise eserleri üzerinde durulmuştur. Kitabın 1. baskısı 2011 yılında Kaynak Yayınları tarafından yapılmıştır.

6. Yusuf Altınışık: *Ali Şir Nevai'de Tasavvuf*. Türkiye'de Nevai'nin dini/tasavvufi düşünceleri üzerine en ciddi çalışmalardan biridir. Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Ali Şir Nevai'nin yaşadığı dönemin siyasi, tarihi, manevi ve kültürel yönleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde şairin hayatı, eserleri ile ilmi, edebi ve tasavvufi kişiliği ele alınmıştır. İkinci bölümde, Nevai'nin düşünce dünyası; "Ali Şir Nevai'de İnanç Unsurları, Ali Şir Nevai'de İnsan, Ali Şir Nevai'de İnsanın Olgunlaşma Süreci Seyr ü Süluk, Nevai'de İnsanın Olgunlaşma Sürecinin Fiili ve Ahlaki İlkeleri, Ali Şir Nevai'nin Tarikata Bakışı" gibi konu başlıkları altında incelenmiştir. En çok faydalandığımız kaynaklar arasında olan bu eser, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Urfa 2002 yılında Doktora Tezi olarak çalışmıştır.¹³

7. Vasilij (Wilhem) Viladimiroviç Barthold (v.1930): *Ali Şir Nevai'nin Siyâsî Hayatı*. Yazar Rus Antropolog, Doğubilimci ve Türkologdur. Barthold'un bu risalesi, 1928 yılında Sovyetler Birliği İlimler Akademisinde Ali Şir Nevai'nin 500. yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen sempozyuma dair kaleme alınmıştır. Orjinal dili Rusça olan bu risalenin Almanca, İngilizce ve Türkçe tercümelerinin ardından İngilizce'den Farsça'ya çevirisi 1359 yılında Mir Hüseyin Şah tarafından

¹² Çedindağ, *Ali Şir Nevai'nin Osmanlı Şiirine Etkisi*, s. 50-55.

¹³ Altınışık, *Ali Şir Nevai'de Tasavvuf*, (Önsöz).

gerçekleştirilmiştir. Eserin elimizdeki bu Farsça nüshası 161 sayfa olup ikinci baskısı 1360 h. yılında Kabil Devlet Matbaası tarafından yapılmıştır.

3. HAYATI

Şair, düşünür ve devlet adamı özellikleriyle öne çıkmış Nizamüddin Mir Ali Şir Nevai, 17 Ramazan (h. 844/9 Şubat m. 1441) tarihinde günümüz Afganistan'ın Herat ilindeki Bâğ-ı Devlethâne kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası Gıyasuddin Muhammed Bahadır (Kıçkine Bahşı) Timur hanedanından Ebü'l-Kasım Babür Şah'ın (v.1455 veya 1456) hizmetinde bulunmuş önemli biridir. Annesi Şeyh Ebu Seyid Çeng'in kızıdır. Nevai, anne tarafından da soylu bir aileden gelmekte olup annesinin dedesi Bû Said Çiçek'in Hüseyin Baykara'nın (v.1506) dedesi Mirza Baykara'nın beyler beyi olduğu bilinmektedir. Dayıları Mir Seyid Kabilî ve Muhammed Ali de şair olarak tanınan kişilerdir. Nevai, hayatında hiç evlenmemiş ve ömrünü bekar geçirmiştir.¹⁴

Nevai, küçük yaşlarından itibaren Kasım-i Envar'ın (v.1431) gazellerini, Sa'dî Şirazî'nin *Gülîstan* ve *Bûstân* adlı eserlerini ve Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* eserini okumuştur. Şahrüh'un ölümüyle (v.1447) karışıklık çıkması üzerine altı yaşında iken babası onu alarak Irak'a götürmüştür. Horasan'da karışıklık sona erince (v.1452) Herat'a geri dönmüş, babası ile birlikte o dönemde Horasan Hâkimi olan Ebu'l-Kasım Muhammed Babür'ün (v.1457) hizmetine girmişlerdir.¹⁵

Nevai, 12 yaşında babasını kaybetmiştir. Bundan sonra onu, Ebu'l-Kasım Muhammed Babür kendi himayesine almıştır. Muhammed Babür Meşhed'i başkent yapınca küçük Ali Şir'i ve arkadaşı Hüseyin Baykara'yı Meşhed'e götürmüştür. Burada Nevai, Kemal Türbetî, Mevlana Abdu's-Selam Şirazî ve Pehlivan Muhammed gibi âlimlerle tanışmıştır. Nevai, Hâkim Muhammed Babür vefat ettikten sonra da Meşhet'te kalarak (1464'e kadar) tahsiline devam etmiş ve bu dönemde kuşçu emirlerinden Seyyid Hasan Erdeşîr'in yardım ve ilgisini görmüştür.¹⁶

Nevai,1464 m. yılında doğduğu yer olan Herat'a döndüyse de eğitimine devam etmek için Semerkand'a gitmiştir. O, aynı şekilde Meşhet'te olduğu gibi burada da Uluğ

¹⁴ Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 99-100; Gubâr, *Afganistan Der Mesir-i Tarih*, I, s. 272; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449.

¹⁵ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449.

¹⁶ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449; Ekiz, *Alişir Nevayi Çağatay Edebiyatı*, s. 91.

Bey Medresesi'ndeki alim ve başka birçok bilim adamıyla tanışmıştır. Medresesinde okuduğu bu alimlerden biri de hanefi fıkıh alimi Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin oğlu Hoca Celaleddin Fazlullah Ebu'l-Leysî'dir. Bu alimler hakkında sonradan Nevai, *Mecâlisun-Nefâis* adlı eserinde bilgi vermiştir.¹⁷

Hüseyin Baykara, 1469 m. yılında Ebu Said Mirza'nın (v.1469) Irak Seferi'ne çıkışını fırsat bilerek Horasan'a yürüdüğünde, dönemin Semerkant Hakimi olan Ebu Said'in oğlu Ahmed Mirza (v. 1494) da ordusu ile Horasan'a gitmek zorunda kalınca Ahmet Mirza'nın ordusunda bulunan Nevai de onunla beraber gelmiştir. Bu sırada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Ebu Said'i öldürdüğü haberi gelince Nevai'nin çocukluk arkadaşı Hüseyin Baykara Herat'ı alarak tahta çıkmıştır. Bunun üzerine Herat'a gelen Nevai, bir süre devlet işleriyle ilgilenmiş ve çeşitli görevlerde bulunarak Baykara'ya hizmet etmiştir.¹⁸

Nevai, 31 Aralık m. 1500'de Hüseyin Baykara'yı Esterâbâd dönüşünde karşılariken hastalanmıştır. Herat'a getirildikten üç gün sonra 13 Cemaziyelahir (h. 906/3 Ocak 1501'de) vefat etmiş ve Herat'ta Kudsiyye Camii yanında kendisinin yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.¹⁹

Günümüz Herat'ında, Nevai kabrinin bulunduğu yere Ali Şir Sokağı anlamında "Kûçe-i Ali Şir" denilmekte ve defnedildiği mezarlık da "Mezâr-ı Şâh-ı Garîbân Ali Şir-Gariplerin Şahı Ali Şir Mezarlığı" isimiyle anılmaktadır.²⁰

3.1. Hocaları ve Etkilendiği Kişiler

Her bir istidat sahibi insanın ilham aldığı ve etkilendiği kişilerin olduğu bir gerçektir. Nevai'nin de etkilendiği ve bizzat öğrencisi olarak ders aldığı pek çok âlim ve şair vardır. Ona en çok etki eden âlimlerin başında, İran'ın büyük şair ve mutasavvıflarından Abdurrahman-ı Camî gelmektedir. Daha çok Molla Câmî unvanıyla tanınan Nûrüddin Abdurrahman b. Nizâmüddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî,

¹⁷ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449.

¹⁸ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449.

¹⁹ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 450.

²⁰ Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 122.

Horasan'ın *Câm* kasabasının *Hacrid* köyünde 817/1414 yılında doğmuş, 898/1492 yılında Herat'ta vefat etmiştir.²¹

Nakşibendî tarikatına mensup olan Molla Camî, Nevai'nin de aynı tarikata girmesine vesile olmuştur. Nevai, ona hayranlık duymuş düşüncelerinden etkilenmiştir.²² Hocası Camî vefat ettikten sonra Nevai, çok üzülmüş ve onun hayatıyla ilgili *Hamsetü'l-Mütehayyirin* eserini kaleme almıştır. O, Farsça divanında da Camî'nin vefatı dolayısıyla uzun bir mersiye yazmıştır.²³ Aynı şekilde, kaynaklar kısmında isimlerini verdiğimiz gibi Camî de eserlerinde öğrencisi Nevai'yi daima sevgi ve saygı ile anmış, yazdığı bir çok eserinde onu takdir etmiştir.²⁴

Camî, h. 9/m. 15. yüzyılda ilim ve irfan yurdu olan Herat'ta yaşamıştır. O, tasavvufta olduğu kadar hikmet ve felsefe alanında da derin bilgi sahibidir. Camî, İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* düşüncesinin şarihi ve bu düşünceyi Nakşibendî tarikatına yayan en etkili kişilerden sayılmaktadır.²⁵

Birinci bölümde genişçe üzerinde durulacağı gibi Nevai'nin düşünceleri de vahdet-i vücud anlayışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konuda Camî ve Nevai düşünceleri arasında büyük ölçüde paralellik söz konusudur.²⁶

Nevai'nin tasavvufî düşüncesinin tekmiline somut bir şekilde tesir edenlerden biri de Hoca Ubeydullah Ahrâr'dır (1403-1490). Ahrâr, Nakşibendî tarikatının büyük temsilcilerinden ve 15. Yüzyılda Orta Asya'nın siyasî-içtimai düşüncesinin gelişmesine somut bir şekilde tesir etmiş kişilerdendir. Nakşibendî tarikatı o dönemde ilim-fen, sanat ve edebiyatın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nevai ve Camî, Ahrâr'ın fikirlerine değer vermiş ve onunla sürekli irtibat halinde olmuşlardır.²⁷ Ayrıca Ahrâr, Nakşibendî tarikatının diğer temsilcilerinden farklı olarak, vahdet-i vücud ile vahdet-i şühûd arasında kalan Nakşibendî tarikatını felsefî düşünceye yönelten ve vahdeti vücud

²¹ Okumuş, "Câmî Abdurrahman", *DİA.*, VII, s. 94-95.

²² Kut, "Ali Şîr Nevai", *DİA.*, II, s. 449.

²³ Okumuş, "Câmî Abdurrahman" *DİA.*, VII, s. 95.

²⁴ Kalkandelen, *Ali Şîr Nevâi ve Farsça Divanının İçerik Açısından İncelenmesi*, s. 7-8.

²⁵ Camî'nin *Vahdet-i Vücûd* anlayışı için bkz. Habibi, *Endîşe-i Câmî*, s. 57.

²⁶ http://www.babur.org/babur/index.php?option=com_content&view=article&id=434:--572-----&catid=38:2010-10-02-14-22-50&Itemid=57 (21.05.2013).

²⁷ Taş, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 352-358.

(panteizm)'e bağlayan mutasavvıf olarak bilinmektedir. Onun, bu görüşlerini *Risâle-i Valide* ve *Fukarât-ı Ahrâriye* eserlerinde açıkladığı bildirilmektedir.²⁸

Nevai, Ahrâr'a derinden saygı duymuş, fikirlerine önem vermiş ve *Hayratü'l-Ebrâr* eserinde onu “mürşid-i âfâk” olarak nitelemiştir.

Ul ki, bu âfâk içida tâk erur, Tâk ni kim mürşid-i âfâk erur.

Hidmetidin her kişi âgâh olub, Gerçi gedâ ma'nî ile şâh olub.

"O ki, bu evrende tektir, tek değil, evrenin mürşididir. Yaptığı himmetleri herkese malumdur. Gerçi geda olarak bilinir ama manayla şah olmuştur."²⁹

Nevai'nin, *Sirâcü'l-Müslimîn* eserininin tekmilinde, içeriğinin oluşturulmasında da Ahrar'ın etkisi olmuştur.³⁰ Nevai, sûfiler tezkirinde Ahrar'dan övgü dolu sözlerle bahseder, onun adını saygıyla anar ve hakkında uzun uzun bilgi verir.³¹

Nevai, İran'dan m. 1464'te Herat'a gelmiş ve Ebu Said Mirza'nın hizmetine girmiştir. Fakat ondan ilgi göremeyince Semerkant'taki Hoca Celaledin Fazlullah Ebü'l-Leysî'nin medresesine devam etmiştir.³² Hoca Fazlullah, Nevai'nin hocası olduğu gibi Semerkant medresesinde ders veren âlimleri de eğitip yetiştiren biridir. O, Arap dili ve grameri ustası, felsefe ve fıkıh sahasında da dönemin (XV. yüzyıl) önde gelen âlimlerindedir. Hoca Fazlullah, fakih Ebu'l-Leys-i Semerkandî'nin (983/1575) oğlu ve Seyyid Şerif Cürcanî'nin (1340-1413) öğrencisidir. Bu yüzden kendisine “Ebu Hanife-i Sâni” denilmiştir.³³ Nevai, tezkiresinde onun şiir söylemeye de meyilli olduğunu ve medresesinde okurken kendisinden ilgi ve yardım gördüğünü kaydetmektedir.³⁴ Nevai'nin ondan fıkıh dersi aldığı söylenmektedir.³⁵

Nevai'yi etkileyen kişilerden bir diğeri de Azeri Şair Mir Kasım-ı Envâr'dır (835 /1431). Nevai, 4-5 yaşlarından itibaren onun eserlerini okumaya başladığını ve kendisini

²⁸ http://www.babur.org/babur/index.php?option=com_content&view=article&id=179:qq--&catid=45:2010-10-10-13-33-05&Itemid=64 (29.05.2012).

²⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*,

³⁰ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 94-95.

³¹ Nevai, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s. 256-257.

³² Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 449.

³³ Taş, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 367.

³⁴ Bkz. Nevai, *Mecâlisü'n-Nefayis*, s. 256-257.

³⁵ Altınışık, *Ali Şir Nevâyî'de Tasavvuf*, s. 176.

bizzat göremediği için üzüldüğünü dile getirmektedir. O, Mir Kasım'ın mertebesinin şairlikten yüce olduğunu, ancak onun, şiir gönle hoş geldiği için nazma iltifat ettiğini kaydetmektedir.³⁶ Mir Kasım, felsefe ve tasavvufun önemli problemlerini tartışan, *Enîsü'l-Arifin*, *Der Beyan-ı İlim*, *Sual Ve Cevab*, *Beyan-ı Vakaya-ı Dîden-i Timur* vs. eserlere sahip önemli bir ilim adamıdır.³⁷

Nevai'nin etkilendiği kişilerden bir diğeri de Mevlana Celaleddin Rumî (604-671/1207-1273) olduğu söylenmekte ve Nevai'nin, onun edebî hayatından, kişiliği ve şiirlerinden oldukça fazla etkilendiği belirtilmektedir.³⁸

Nevai'ye tesir edenlerden biri de çocukluk arkadaşı şair ve devlet adamı Hüseyin Baykara'dır. Bununla birlikte o, daha gençliğinin ilk yıllarında Meşhet'te İmam Rıza Medresesi'nde eğitim aldığı dönemde bile Kemal Türbetî ve Derviş Mansur gibi pek çok İranlı âlim ve şairle tanışmış, bir çoğundan da ders almıştır.³⁹

Ayrıca Nevai'ye tesir edenler arasında Farabi, İbni Sina, Nasiruddin Tûsî (1200-1273) gibi islam felsefecileri Sa'dî Şirazî (v.1292), Hafız Şirazî (v.1389), Feridüddin Attâr (1120-1194), Emir Hüsrev-i Dihlevî (1253-1325) ve Genceli Nizâmî (1141-1209), Hasan Dihlevî, Kemâl Hocendî, Selmân-ı Savecî gibi belli başlı âlim ve şairler de gelmektedir. Bu nedenle bu kişilerin her konuda kendilerine has yorumları olmasının yanı sıra, düşünceleri arasında paralellik de söz konusudur.⁴⁰

3.2. Tasavvufî Kişiliği

Nevai'nin tasavvufî yönü ayrıca bir çalışma niteliği taşır. Onun bu yönü Yusuf Altınışik tarafından *Ali Şir Nevâî'de Tasavvuf* adı altında doktora tezi olarak ele alınmıştır. Yine onun tasavvufî yönünden bahsetmek gerekirse Nevai, Altınışik'in da dediği gibi ciddî bir tasavvuf kültürüne sahiptir. Eserlerinde tasavvuf öğretileri,

³⁶ Nevai, *Mecâlisü'n-Nefayis*, s. 319.

³⁷ Taş, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 372-373.

³⁸ Radinov, "Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Ali Şir Nevâî", Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri, II, s.791-792.

³⁹ Kut, "Ali Şir Nevâî", *DİA.*, II, s. 449.

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Kalkandelen, *Ali Şir Nevâî ve Farsça Divanın İçerik Açısından İncelenmesi*, s. 7; Taş, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 352-358; Çetindağ, *Ali Şir Nevâî*, s. 182-194; Kut, "Ali Şir Nevâî", *DİA.*, II, s. 450.

özellikle Nakşibendî tarikatı ve temsilcileri üzerinde durmuştur. Onun eserlerinde tasavvuf önemli bir yer tutmuş ve tasavvuf üzerine eserler yazmıştır.⁴¹

Altmışık'tan naklen vereceğimiz şu parça Nevai'nin tasavvuf anlayışını bütün yönleriyle ortaya koyacak niteliktedir. Nevai tasavvuf tarifini şu şekilde yapmıştır:

“Tasavvuf rızâ ehlinin vasfıdır. Onun tâbirleri, ziynet ve görüntüsü güzel ahlâktır. Tasavvuf kuru kuruya zühd, takvâ ve tâattan ibâret değildir. Çünkü güzel ahlâk olmadan bu vasıflar riyâyâya yol açar. Tasavvuf, riyâsız hâlis takvâ, hâlis ubûdiyet, yumuşak huyluluk ve lutûfkâr olmaktır. Halkın işine de sözüne de tecâvüzle cevap vermemektir. Hakk'ın emir ve nehyinde kendine göre tasarruftan çekinmektir. Kendisini ihtiyarsız bilmektir. Tereddüd ve teessüften eser olmamak, tam tevekkül halinde olmaktır. Tasavvuf yoluna girende muhâlefet yoktur, teslîmiyet vardır. Tasavvuf, Hak vücûdunda kendini fânî kılmaktır.”⁴²

Nevai, 1476 m. yılında hocası Camî'nin irşadiyle Nakşibendî tarikatına bağlanmıştır. Bunun yanında Nevai, 15. yüzyılda Nakşibendî tarikatının tanınmış temsilcilerinden Hoca Ubeydullah Ahrar ile yakın münasebet kurmuştur. O, Ahrar'ın sohbetlerine katılmış, ona hizmet etmiş ve manevi irşadından faydalanmıştır.⁴³

Nakşibendî tarikatı mensubu olan Nevai, yaşamı boyunca zühde bağlı bir hayat yaşamayı amaç edinmiş bir aydındır.⁴⁴ Ancak bu düşüncesinde o, kuru bir zahit ya da "lâubalî-meşreb bir rint" olmaktan kaçınmış, hoşgörülü, uyanık bir müslüman olmayı, taassuptan uzak, aydın ve çalışkan bir insan olarak yaşamayı amaç edinmiştir. Ayrıca onun tasavvufa inancı veya tasavvufî düşüncelerin eserlerinde yer alması bir gelenek açısından veyahut gelişi güzel bir üslup olmayıp *ilahî bir neşvedir*.⁴⁵

Nevai'nin tasavvufî düşünceleri üzerinde kısaca durmak gerekirse, o tasavvufî meseleler, kavramlar ve kurumları hakkında görüşler belirtmiş önemli bir şair mutasavvıftır. Tezimizin devamında da göreceğimiz üzere onun bu konudaki temel düşüncesi ise vahdet-i vücuttur. Ulûhiyete dair bütün konuları bu düşünce etrafında

⁴¹ Bkz. Altmışık, *Ali Şir Nevâi'de Tasavvuf*, s. 44-49.

⁴² Altmışık, *Ali Şir Nevâi'de Tasavvuf*, s. 45; Ayrıca bkz. Nevai, *Fevâidü'l-Kiber*, s. 298.

⁴³ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 92-93; Nevai, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s. 256-257.

⁴⁴ Altmışık, *Ali Şir Nevâyî'de Tasavvuf*, s. 46.

⁴⁵ Levend, *Ali Şir Nevâi*, I, s. 230-234.

ele almaya çalışan Nevai, ulûhyetin esas mevzularından biri olan tevhide de vahdet-i vücud dairesinde yorumlamış ve onu çeşitli şekillerde incelemiştir.⁴⁶

Nevai'nin insana bakış açısı ise, “kâmil insan” anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. O, insanın ahlakî yönünü “Hamide Ef’âl” yani fiili esaslar olarak ele almıştır. Bu esaslar, bazı farklılıklarla sayıca tarikatlardaki *usul-i aşereye* benzemektedir. Bunlar sırasıyla *tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, sabır, tevazu, edep, zikir, teveccüh, rıza* ve *aşk* kavramlarından ibarettir. Usul-i aşere esasında yer alan *uzlet* ve *murakabe* kavramları Nevai’de olmayıp onun yerine *tevazu, edep* ve *aşk* eklenmiştir. Bu şekilde kendine has yorumlarıyla da Nevai, tasavufî kavramlara yeni şeyler ilave etmiş olduğunu da göstermektedir.⁴⁷

3.3. Sosyal Kişiliği

Nevai, daha çok yazdığı eserleriyle tanınmış olsa da, onun, hayatını ülkesine ve milletine adanmış, ömür boyu hayır işlemek, hizmet etmek ile geçirmiş biri olduğu da bir gerçektir. O, Herat'ın imarından tutun günümüz İran sınırları içinde kalan Meşhet, Nişapur, Câm, Cürçân ve valiliğini yaptığı Esterâbâd'a kadar birçok bölgede sosyal faaliyette bulunmuş, şehirleri âbâd ettirmiş, nehirlere kanallar kazdırmış, hastaneler ve kütüphaneler inşa ettirmiştir. Örneğin o, Herat'ta İncil kanalı üzerindeki sarayı ile bağlarının yanı sıra İhlasiye medresesi adında büyük bir medrese de yaptırmıştır. Bu medrese ikiye ayrılmış olup birinde fıkıh diğesinde hadis dersleri okutulmuştur. Medresenin küzey cephesinde ise büyük kübbeli *Daru'l-Huffâz* binası yer almış olup burada da hafızlar yetmiştir. Bu medreselerde okuyan her bir hoca ve öğrencilere aylık maaş da tahsis edilmiştir. İhlasiye'nin karşısında ise Halasiye hankahı yer almıştır. Bu hankahda fakirlere her gün yiyecek verilmiş ve yılda bir kere de giyecek elbise temin edilmiştir. Yine onun Herat'ta Şifâiye adında bir hastane inşa ettirdiği bilinmektedir. Bunlarla birlikte, onun yaptırdığı yapılar arasında Nizamiye ve Hüsreviye gibi okulları, Fâniye gibi hankahları; onlarca mescit, 52 ribat (kervanların yolda konakladığı yer), 20 havuz, 16 köprü, ve 9 hamamı sayabiliriz. Nevai, bu yerlerin masraflarını karşılamak için kendi mülkiyetinde bulunan bir çok dükkan, bağ, bahçe ve binalar vakfetmiş ve bunalara ilaveten kendisine verilen maaşları da bu yönde harcamıştır. Bunların dışında,

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Altınışık, *Ali Şir Nevâyi'de Tasavvuf*, s. 176-177.

⁴⁷ Altınışık, *Ali Şir Nevâyi'de Tasavvuf*, s. 121; Nevai, *Mahbubu'l-Kulûb*, s. 21-22.

Nevai'nin önderliğinde Horasan'ın Tûs vilayetinde bulunan Çeşmeyigil suyunun, 80 km. uzunluğunda olan bir su kanalı kazdırılarak Meşhet kentine getirildiği ve buradaki halkın susuzluk bakımından yaşadıkları sorunun çözüldüğü bildirilmektedir. İlgili kaynaklarda Nevai'nin Herat ve dışında yaptırdığı hayratların sayısı 370 adet olarak kaydedilmektedir.⁴⁸

3.4. İlmî Kişiliği

Nevai'nin ilmî hayatı hakkında kısaca malumat verecek olursak, onun ömrü boyunca ilim öğrenme aşkıyla bir hayat geçirdiğini, alim bir kişiliğe sahip olduğunu sarahatle söyleyebiliriz. O, bu uğurda Herat'tan kalkarak Meşhed'e ve oradan tekrar Herat'a ve yine buradan Semerkand'a kadar uzanan çileli bir ilim yolculuğu yaşamış ve sıkıntılı tahsil yılları geçirmiş biridir. Nevai'nin şiir, edebiyat, tarih, ahlak, felsefe ve tasavvuf alanlarında yetkin biri olarak görülmesi ve bilinmesinin yanı sıra, onun tefsir, hadis ve fıkıh konularında da geniş malumata sahip biri olduğunu söylemek mümkün. Mesela Nevai, fıkıh ilmi dersini hocalarını anlatırken ele aldığımız Semerkand'ın önde gelen alimlerinden Hoca Celaleddin Fazlullah Ebu'l-Leysî yanında iki sene süreyle okumuştur.⁴⁹

Bununla birlikte Nevai, hocası Camî hakkında kaleme aldığı *Hamsetü'l-Mutahayyirîn* eserinin hatimesinde, onun yanında okuduğu, kendi dimiyle *talîm* ve *istifade* ettiği eser ve risalelerin isiminden basheder. Bu eserlerin azınlığı Arap dilinin *nahiv*, *aruz* ve *muamma* türlerine ait eserler olup çoğunluğu ise tasavvuf ile ilgili kaynak eserlerdir. Buradan da yola çıkarak, Nevai'nin Arap dili ve tasavvuf ilimlerini en azından azami kısmını hocası Camî'nin yanında okumuş olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰

Kısaca Nevai'nin dini ilimlere olan merakını ve bu alandaki yetkinliğini kendisinin şu sözleri her şeyden önce açığa kavuşturmaktadır: “Zamanımın çoğunu kelâmullah meşgul eder, onun tefsiri ve kîl-ü kâlî ile geçirirdim. Sonra ahadis denizine girer kıymetli inciler elde ederdim ve sonra Hazret-i Emir (Hz.Ali)'nin eserlerini/sözlerini okur ve faydalanırdım.”⁵¹

⁴⁸ Bkz. Levend, *Alişir Nevai*, I, s. 224-226

⁴⁹ Altınışık, *Ali Şir Nevâyî'de Tasavvuf*, s. 37.

⁵⁰ Bkz. Nevai, *Hamsetü'l-Mutahayyirîn*, s. 112-115.

⁵¹ Nevai, *Nazmü'l-Cevâhir*, s. 6-7.

Nevai, daha hayatta olduğu dönemden itibaren ister ülke içinde isterse çevre ülkelerde siyasi yönden sadece bir devlet adamı değil, aynı zamanda büyük bir ilim adamı sıfatıyla da tanınmış ve eserleri o dönemde bile komşu ülkelerde okunmuştur. Siyasi yetkiliniği de hep ilim adamlarını himaye etmekte kullanan şarimiz, ayrıca ortaya koyduğu ilmî çalışmaları üzerinden; dil ve kültür aracılığıyla da bütün Türkler'in tek millet olduğunu vurgulamış ve Türk dilinin sanat ve edebiyat bakımından güçlü, köklü bir özellik ve geçmişe sahip olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir.⁵²

3.5. Siyasî Kişiliği

Hüseyin Baykara Horasan Sultanı olup başkent Herat'a tahta çıkınca çocukluk arkadaşı Nevai'yi özel bir name ile başkente davet etmiştir. Bu davet üzerine Herat'a gelen Nevai siyasi faaliyetlerine başlamış, devlet adamı olarak 1467-1472 yılları arasında mühürdarlık görevini, 1472'den sonra emirlik (sultanın en büyük veziri) vazifesini üstlenmiştir. 1487'den 1488'e kadar da Esterâbâd valisi olarak görev yapmıştır. Bu tarihten itibaren devlet işlerini bırakıp edebî icadı ve sosyal faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır.⁵³

Nevai'nin, yaratıcılık kişiliğe ve yönlendiricilik özelliğine sahip birisi olduğu söylenmektedir. Siyasete girdiğinden itibaren idareyi düzene sokmaya ve sultan ailesi üyelerinin arasındaki güveni arttırmaya başlamıştır. Nevai, siyasî hayatında sıradan bir devlet görevlisi olarak kalmamış, büyük bir lider konumuna gelmiştir. Düşünceleriyle sultan, onun oğulları ve saraydaki diğer devlet adamlarını yönlendirmiştir. Ayrıca Hüseyin Baykara'nın tahtı üzerinde hak iddia eden Muhammed Yadigâr Mirza'yı etkisiz hale getirmiştir. O, devlet işlerinden pek hoşlanmadığı için bir süre sonra bu görevi Nizameddin Süheylî'ye bırakmıştır.⁵⁴

Nevai, bir süre sultanın divan beyi ve nedimi olmuştur. Sultandan (Hüseyin Baykara) sonra idarede söz ve en büyük nüfuz onun olmuş, buna rağmen idari işlerden uzak kalmak istemiştir. Kendisini çekemeyenlerin onun aleyhinde çalışmalarına rağmen çeşitli görevlerde bulunmuştur. Kardeşi Derviş Ali'nin isyanı ile Seyid Hasan Erdeşir'in

⁵² Bkz. Taş, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 354; Ekiz, *Alişir Nevai Çâğatay Edebiyatı*, s. 97; Özcan, "Türk Dünyasının Bilgesi Ali Şir Nevâî", *Ölümünün 500. Yılında Ali Şir Nevâî Uluslararası Sempozyumu*, s. 5-6.

⁵³ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449-450.

⁵⁴ Erkin, "Alişir Nevai", *Birlik Dergisi*, Sy., 2, s. 9-11; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 449-450.

ölümüne çok üzölmüş ve bunun üzerine divan beyliği görevinden ayrılarak sadece sultanın nedimi olarak hizmetini sürdürmeye devam etmiştir. Hüseyin Baykara da bir fermanla herkesin Nevai'ye hürmet etmesini emretmiştir.⁵⁵

Bazı saray entrikaları sonucunda Hüseyin Baykara'nın oğlu Bediüzzaman ile arasının açılması ve bundan olma torunu Mirza Muhammed Mümin'in yanlış bir fermanla öldürölmesi, daha sonra bu olayı hazırlayan vezir Nizamülmölk'ün idam edilmesi hem Sultanı hem de Nevai'yi oldukça sarsmıştır. Nevai, meydana gelen bu hadiselerin halli için de yoğun çaba harcamıştır.⁵⁶

3.6. Edebî Kişiliği

Yukarıda da bazı yönlerini gördüğümüz gibi Nevai, siyasetçi, teokrat, tarihçi, şair mutasavvıf, ressam olarak kalmamış, her şeyden önce büyük bir edebiyatçı, dilci, gazel ve mesnevi şairiliği, bu alanlarda yazdığı manzum ve mensur eserleriyle Türk Edebiyatı, doğu ilim ve költür tarihinde ve özellikle eski Horasan'da yüce bir makama sahip olmayı başarmıştır. Nevai, Türkçe eserlerinde “Nevai” ve Farsça şiirlerinde “Fânî” olmak üzere iki mahlas kullanmıştır. O, şiire Farsça başlamış ve on beş yaşlarında şair olarak tanınmış ve sonraları Türkçe ile de şiir yazmaya başlamıştır. İki dilde şiir yazdığı için ona “zü'l-lisâneyn” şair denilmiştir.⁵⁷

Nevai'nin Orta Asya Türk dili ve edebiyatının gelişmesinde büyük tesiri olmuştur. Bu yüzden Çađatayca'ya “Nevai Dili-Nevai Ekolü” denmiştir. Eserleri Türkistan coğrafyasından başka Azerbaycan ve Anadolu sahasında da okunan Nevai'yi Osmanlı şairleri de üstat olarak tanımışlar, şiirlerine XV. yüzyıldan bu yana onun şiirlerine çeşitli nazireler yazmışlardır. Fuzulî, Nedim ve Şeyh Galip, Kemal Paşazade (İbni Kemal), Muhibbi (Sultan Süleyman) gibi şair ve alimler ondan etkilenmişlerdir.⁵⁸

Nevai, Çağatay Türk şiirinin aruz veznine dökme projesini hızlandırmış, sözlü edebiyat ve folklorik şiirlerden olan hece vezininden istifade ederek, aruz vezniyle ilgili değerli eseri olan *Mizânü'l-Evzân*'ı kaleme almıştır. Türkçe gazeli şekil ve içerik açısından oldukça zenginleştirmiştir. Aynı zamanda yeni ve kibar kelimeler

⁵⁵ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 450.

⁵⁶ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 449-450.

⁵⁷ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 450.

⁵⁸ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 450; Özcan, “Türk Dünyasının Bilgesi Ali Şir Nevâî”, s. 6-7; Çetindağ, *Ali Şir Nevâî'nin Osmanlı Şiirine Etkisi*, s. 50-55.

kullanarak ve yeni terkip ve terimler oluşturarak, Arapça ve Farsça kelimelerden mahirce istifade etmiş, dilin duygular, tahayyül gücü, hayat ve doğa argümanlarını niteleme kudretini yükseltip bu alanda neredeyse Sa'dî Şirâzî ve Hafız Şirâzî'lerin, Arapça kelimeler kullanarak fars diline yaptıklarıyla aynı şeyi yapmıştır.⁵⁹

Nevai, yazdığı 2500 gazeliyle Türk ve Şark-İslam edebiyatının en büyük gazel şairlerinden biridir.⁶⁰ Nevai araştırmacılarının tespitlerine göre o, gazelin içeriğine değişiklik getirip o zamana kadar yapılan normal, duygusal ve şahsi duyguları anlatmayı aşmış; edindiği tecrübelerden yararlanarak sosyal hayatla ilgili konuları şiirlerinde işlemiş, Çağatay Türkçesiyle yazdığı gazelleri felsefi, sosyal, ahlakî ve terbiyevî düşüncelerle yoğurarak Türk şiirine yeni bir içerik kazandırmıştır. O, ayrıca şiirlerinde aşk, doğruluk, dostluk, samimiyet adalet, insaf, nefse hakim olma ve zülme karşı çıkmayı övüp, cehalet ve riyakarlığı ve riyakar insanları kınamıştır.⁶¹

İlgili araştırmalarda Nevai'in Çağatay Türkçesi ile yazdığı şiirleriyle Türk dilinin tekamülü konusundaki rolü, İtalyan büyük şairi Dante'nin "İlahi Komedi" ile İtalyancanın gelişmesinde ve Firdevsi'nin "Şahname"si ile Farsçanın gelişmesinde oynadıkları rol gibi olduğu kaydedilmektedir. Nevai, farklı eserleriyle Türk klasik edebiyatını evrensel edebiyat seviyesine yükseltmiş; yeni kelime ve terimler kullanarak Türk halkının folklorundan genişçe istifade etmiş ve bu dilin incelik, ilmî ve insanî duyguları aktarmadaki imkanlarıyla bu dilin zenginliğine katkıda bulunmuştur. Yukarıda da söylediğimiz gibi Nevai'nin gazeldeki ustalığı aşağıda tanıtacağımız dört Türkçe divanı: genel adı *Hazainü'l Meanî* ve Farsçada yazdığı *Divan-ı Fanî* eserlerinde kendini göstermektedir. Ancak o, - tezimizin, önem ve amcı kısmında anlattığımız ve eserleri kısmında *Hamse*'yi tanıırken onun bazı yönlerine tekrar değineceğimiz üzere-destan yazma konusundaki yeteneğini ölümsüz eseri olan "Hamse" adlı eserinde göstermiştir.⁶²

⁵⁹ <http://www.turklar.com/?p=9728> (21.05. 2013).

⁶⁰ Çetindağ, *Ali Şir Nevaî*, s. 203.

⁶¹ <http://www.turklar.com/?p=9728> (21.05. 2013).

⁶² <http://www.turklar.com/?p=9728> (21.05. 2013).

Nevai, Doğu Edebiyatı'nda gelenek haline gelen "Hamse" yazma geleneğine bağlı olarak ilk kez Çağatay Türkçesiyle Türk dilinde hamse yazan mesnevi şairidir.⁶³

Ayrıca, Nevai'nin yaşadığı dönemde siyasi bakımdan Türkler etkin bir konumda olmasına rağmen, Türk dili ve kültürü genel olarak başka dil ve kültürlerin etkisine maruz kalmış bir durumda olup kültürel ve edebî bakımdan etkin değillerdi. Böyle bir dönemde Nevai, Balasagunlu Yusuf Has Hacıp ve Kaşkarlı Mahmud'un yaptığı gibi Türklerin edebî ve kültürel kimliğini yeniden sergilemiş, sanat ve edebiyat bakımından da Türk dilinin köklü özelliklere sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁴

4. ESERLERİ

Nevai'nin elimizde olan eserlerinin sayısı yirmi dokuz tanedir. Bunları kısaca dört Türkçe bir Farsça olmak üzere beş divan, beş mesneviden oluşan *Hamse* adlı eseri ve değişik konularda yazdığı eserler; tezkire, din, dil, edebiyat, tarih, biyografi, belgeler şeklinde bölümlere ayırarak incelemek mümkündür. Şimdi biz bu eserleri, divanlarından başlayarak teker teker tanıtmak istiyoruz.

4.1. Divanları

Nevai, Türkçe divanlarında "Nevai", Farsça divanında ise "Fanî" mahlasını kullanmıştır. Türkçe divanlarının genel adı "Hazâinü'l-Meâni/Mana Hazinesi veya Külliyyat-ı Devavin"dir. Farsça divanı ise "Divân-ı Fânî" adıyla bilinmektedir.⁶⁵

1. **Garâibü's-Sıgar:** Çocukluk çağında yazmış olduğu şiirler olup 5718 beyitten oluşmaktadır. Bazı araştırmacılara göre, divanda onun son zamanlarda yazdığı şiirlerinden de örnekler bulunmaktadır. Divanda 647 gazel, 1. müstezat, 3 muhammes, 1 müseddes, 1 terci-i bend, 1 terki-i bend, 50 kıta, 52 muamma bulunmaktadır.⁶⁶ Eserin farklı el yazma nüshalarından yararlanılarak inceleme ve karşılaştırmalı metni Günay Kut tarafından hazırlanmış olup Ankara, 2003 yılında Türk Dil Kurumu Yayınlarından çıkmıştır.⁶⁷

⁶³ Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 213.

⁶⁴ Ekiz, *Alişir Nevai Çağatay Edebiyatı*, s. 97.

⁶⁵ Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 450.

⁶⁶ Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 262.

⁶⁷ Eserin farklı nüshalarının tanıtımı için ayrıca bkz. Nevai, *Garâibü's-Sıgar*, (Giriş).

2. Nevâdirü'ş-Şebâb: Gençlik çağında yazdığı bu eser 20-35 yaşları arasındaki gençlik çağına ait duygu ve düşünceleriyle, bu çağdaki ova ve bozkırlarda geçirdiği olaylardan ilhamla, at sevgisi, çevgan ve cirit oyunu gibi Türklerin milli örf, adetleri vs. konularından meydana gelmektedir. Eserde 647 gazel, 1 müstezat, 3 muhammes, 1 müseddes, 1 terci-i bend, 1 terkib-i bend, 50 kıta, 52 muama mevcut olup beyit sayısı 5423 ve bir mısradır. Divan M. Metin Karaörs'ün farklı el yazma nüshaları esas alarak hazırladığı karşılaştırmalı metni Türk Dil Kurumu Yayınları tarafınca Ankara'da 2006 yılında basılmıştır.⁶⁸

3. Bedâyi'u'l-Vasat: Yetişkinlik çağı yani 35-45 yaşları arasında yazdığı şiirlerinin toplamıdır. Nevai bu divanında dostluk, sevgi, hüznün, olgun devlet adamı hususlarının yanı sıra kendi yaşam anlayışını, kaygılarını, tecrübelerini yansıtmıştır. Günlük hayatın sıkıntılarında ahlakî değerler ve toplumdaki türlü insan tiplerine kadar değişik konuları içine alan şiirler/beyitler yer almaktadır. Divanda her harfe ait gazellerin başında tevhit, münacat, naat ya da tasavvufî bir gazel yer almıştır. Ayrıca bu divan Nevai'nin şairlikte olgunluk çağına eriştiğini de göstermektedir. Eser 638 gazel, 1 müstezat, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 terci-i bend, 1 kaside, 58 kıta, 10 lugaz, 13 tuyug yer almakta olup 5420 beyitten oluşmaktadır. Divanı Kaya Türkay el yazma nüshalarından hazırlamış, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara'da 2002 yılı basmıştır.⁶⁹

4. Fevâidü'l-Kiber: Bu divan Nevai'nin yaşlılık çağında yani 45-60 yaşları arasında yazdığı şiirleri ihtiva etmektedir. Eserin latinize metnini yayına hazırlayan (TDK, Yay., Ankara, 1996) Önal Kaya'nın tespitlerine göre, divanda 680 gazel mevcut olup bunların 147'si diğer divanlarına aittir. Bunun dışında eserde 1 müstezat, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 müsemmen, 2 terci'i bend, sakî name ile 50 kıta ve 87 ferd bulunmakta olup toplam 5888 beyit ve bir mısradan oluşmaktadır.⁷⁰

5. Farsça Divanı (Divan-i Fanî): Fars dilinde yazılmış olan bu eser 600 gazelden oluşmaktadır. Üç nüshası bilinen bu divanında Nevai "Fânî" mahlasını

⁶⁸ Nevai, *Nevâdirü'ş-Şebâb*, (Giriş); Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 450; Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 262.

⁶⁹ Nevai, *Bedâyi'u'l-Vasat*, (Giriş); Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 450.

⁷⁰ Nevai, *Fevâidü'l-Kiber*, (Giriş); Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 450.

kullanmıştır. Eser, 1491-1498 yıllarında yazılmıştır. Bu eserde tarih, din, felsefe, edebiyat, mitoloji, vb. terimlere yer verilmiş ve Kur'an ayetlerine telmihlerde bulunulmuştur. Nevai bu eserini en çok Hafız Şirazi'yi izleyerek yazmıştır.⁷¹

4.2. Hamsesi (Mesnevileri)

Nevai bu eserini, Fars edebiyatının önde gelen hamse yazarları Genceli Nizamî'nin "Penc-Genc" adındaki hamsesi: *Mahzenü'l-Esrar*, *Leyli-ü Mecnün*, *Hüsrev-ü Şirin*, *Heft Peyker* veya *Behram Name*, *İskender-nâme* (*İkbâl-nâme* ve *Şeref-nâme*)'sine; Emir Hüsrev Dihlevî'nin *Matla'u'l-Envâr*, *Şirin-ü Hüsrev*, *Mecnun-ü Leyli*, *Heşt Bihîşt* ve *Ayine-i İskenderî*'sine mukabele, cevap olarak yazmış ve bu iki şairi üstat olarak tanımıştır. Fars klasik edebiyatının son büyük şairi olarak bilinen Nevai'nin hocası Molla Camî'nin de "Heft Evreng" adında hamsesi bulunmaktadır. Bunlar *Tuhfetü'l-Ahrar*, *Sebhatü'l-Ebrar*, *Selaman ve Ebsal*, *Silsiletü'z-Zeheb* ve *Yusuf Züleyha* destanlarıdır. Levend'in verdiği bilgiye göre, Nevai ve Camî 1483'de, aynı yılda hamse yazmaya başlamışlardır. Nevai hamse eserini, devlet ve millet işleriyle uğraşmasına rağmen iki yıl kadar bir süre zarfında tamamlamıştır. Kendisinden önceki Nizamî ile Hüsrev, hamselerini biri 30 diğeri 10 yılda meydana getirmiştir. Nevai, ulus işi ve derdiyle uğraşmadığı takdirde bu eserini altı ay gibi kısa bir sürede bitireceğini söylemiştir. Hamse yazma geleneği eski şairler nezdinde bir şairin üstalığı ve başarısının sırrı olarak bilinmektedir. Nevai de böyle bir eser meydana getirerek hem bu konudaki üstalığını ispatlamış ve hem Türk edebiyatının ilk hamse yazan şairi unvanını almıştır. Nevai'nin bu eserini inceleyen hocası Camî, başarısından dolayı onu takdir ve temcit etmiştir.⁷²

Tezimizin önem amacına değinirken de bahsettiğimiz üzere araştırmacılar Nevai'nin *Hamse* eserini yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerden ayıran siyasî, ictimai vs. özellikleri üzerinde durmuşlardır. Bunun yanı sıra *Hamse*, Nevai'nin dinî, tasavvufî, ahlakî düşüncelerini bütün olgunluğuyla ortaya koymasından da önemli bir eserdir. Bazı Nevai araştırmacıları, *Hamse*'nin ihtiva ettiği bu mevzuları şu şekilde özetlemişlerdir: objektif varlık, metafizik, insan ve vücudu, irfan ve tasavvuf ve diğer

⁷¹ Kalkandelen, *Ali Şir Nevâî ve Farsça Divanının İçerik açısından İncelenmesi*, s. 69-137; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

⁷² Levend, *Ali Şir Nevai*, I, s. 75-81.

meselelerden ibarettir. Ayrıca Nevai, bu eserinde toplum ve tabiat olaylarını da kendi "felsefi" görüşüne göre değerlendirmiştir.⁷³

Agâh Sırrı Levend hamsedeki beyit sayısını 46.000 olarak vermiştir.⁷⁴ Afganistanlı yazar Prof. Cüzcânî'nin hamse üzerinde yazdığı makalesinde bu sayı 24000'nin üstünde gösterilmiştir.⁷⁵ Biz Türkiye'de farklı nüshalar üzerinden neşredilen bu mesnevilerin hazırlayanlar tarafından belirlenen beyit sayısını esas alarak şöyle bir hesaplama yoluna gittik: birinci mesnevi 3987, ikinci mesnevi 5780, üçüncü mesnevi 3622, dördüncü mesnevi 5009, beşinci mesnevi 7215 beytlerden ibaret toplamı 25613 beytir. Nevai'nin Hamse eserindeki destan/mesneviler şekil ve içerik bakımından bir birleriyle aynı olmayıp farklı özelliklere sahiptir. Bilindiği gibi beş mesneviden meydana gelen eserlere "Hamse" denir. Nevai'nin hamsesi de aşağıda isimlerini verdiğimiz beş mesneviyi içine almaktadır. Eser, 1483-1485 yılları arasında yazılmış olup şu mesnevilerden ibarettir: *Hayretü'l-Ebrar*, *Ferhad ü Şirin*, *Leyli vü Mecnun*, *Seb'a-yi Seyyâr* ve *Sedd-i İskenderî*'dir.

1. Hayretü'l-Ebrâr: Eser, Nizami'nin *Mahzenü'l-Esrar*'ı ile Emir Hüsrev'in *Matla'u'l-Envar*'ı ve Cami'nin *Tuhfetü'l-Ahrar*'ına nazire olarak (888/1483) kaleme alınmış ve 3987 beyitten oluşmaktadır. Bazı araştırmacılar eseri 64 bölüme ayırarak ondaki konuları şu kısımlara ayırmışlardır: 21 bölüm mukaddime, 20 makale ve 20 masal ve hikaye, son üç bölümü ise hatimedir. Bu konular kısaca felsefî meseleler, sosyolojik ve siyasî meseleler, ahlak ve eğitim-öğretim meseleleri şeklinde üç kısma ayrılmıştır.⁷⁶

Eserin konu başlıklarını kısaca şu şekilde vermek mümkün: başlangıç manzumesi veya tahmid, (besmelenin her harfine birer mana verilme suretiyle yapılan yorumu), 4 münacat, 5 na't, Nizamî, Hüsrev'e ve Cami'ye övgü, söz hakkında iki manzume, Baykara'ya övgü, gönül hakkında, hayret başlığı altında tasavvufî 3 manzume, Hâce Bahâvüddin Nakşibendi'ye övgüden sonra imanın şerhi, İslam, sultanlar, hırka-pûş sûfilerin iki yüzlülüğü, adalet, kerem, edep, kanaat, vefa,

⁷³ İbrahim, *Nevai*, (Giriş); <http://www.turklar.com/?p=9728> (21.05. 2013).

⁷⁴ Levend, *Alişir Nevai*, I, s.80.

⁷⁵ <http://bayanifoundation.com/LiteratureAndCulture/KhamsaAliShirNawayi.html> (11.6.2016).

⁷⁶ <http://bayanifoundation.com/LiteratureAndCulture/KhamsaAliShirNawayi.html> (09. 06. 2016).

aşk, doğruluk, ilim, kalem sahipleri, halka faydalı şeyler, felekten şikayet, bilgisizlik, kendini beğenmişlik, bahar yiğitliği, feleğin cefasına katlanmak, Horasan hakkında, Bedi'üzzamân'a övgü ve kul hikayesidir. Nevai'nin işlediği konular, örnek aldığı diğer şairlerin eserlerinden farklı olup eser, kendisinin ortaya koyduğu destanı, hayat ve tabiat konusu üzerindeki farklı düşüncelerini yansıtan çalışmasıdır. Eser, 1958-1960 yılında Taşkent'te Parsa Şemsiyev, Abdulgaffar Beyanî tarafından 1969'de Kabil'de yayınlanmış olup metin ve Türkiye Türkçesiyle birlikte Vahit Türk ve Şaban Doğan tarafından hazırlanarak 2015 yılında Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları'na Ankara'da da neşredilmiştir.⁷⁷

2. Ferhâd ü Şirin: Nizami'nin *Hüsrev Şirin* ve Emir Hüsrev ile Eşref Meraği'nin *Şirin ü Hüsrev* mesnevilerini izleyerek yazılan bu eser, 1484'te kaleme alınmıştır. Fakat bu eser tamamen değişik nitelikte ve orijinaldir. Nevai, bu eserinde tarihî kaynakları inceleyerek halk efsanelerini de toplamış, eserinin ilk bölümünde bunlara yer vermiş, ikinci bölümünde ise Ferhad'ın zaman zaman tasavvufî aşkla renklenen olağanüstü aşkını efsane haline getirmiştir. Fakat bu eseri diğer *Hüsrev Şirin*'lerden ayıran özellik, hikâyenin Hüsrev yerine Ferhat üzerinde kurulmasıdır. Ferhad, Nevai'nin mesnevisinde Çin hakanının oğludur. 59 bölümden oluşan bu eser 5780 beyti içermekte olup kısaca bir ilahî aşk destanıdır. Eser, 1963 Taşkent, 1969 Kabil ve Gönül Alpay'ın hazırladığı karşılaştırmalı metin nüshasıyla 1975 yılı Ankara'da yayınlanmıştır.⁷⁸

3. Leyli vü Mecnûn: Bu eser de Nizamî'nin *Leyli-ü Mecnun* ve Emir Hüsrev'in *Mecnunu Leyli* mesnevilerine mukabile olarak yazılmıştır. Nevai, bu eserinde Nizamî'nin eserini izlemek ve Emir Hüsrev'den de yararlanmakla birlikte konuyu baya değiştirmiş ve kendinden de birçok motifler eklemiştir. Mesnevinin konusu Arabistan'da geçen Beni Amr kabilesine mensup Kays adındaki bir gencin başından geçen olaylardan ilham alınarak oluşturulmakta olup hikayenin kahramanı Kays'dır. 3622 beyitten oluşan ve 36 bölüme ayrılan bu esere trajedi bir aşk destanı

⁷⁷ Eserin muhtevası hakkında geniş bilgi için bkz. Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, (Giriş); eser hakkında ayrıca bkz. Levend, *Ali Şir Nevai*, III, s. 17-95; Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 288-289; Altmışık, *Ali Şir Nevai'de Tasavvuf*, s. 22; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

⁷⁸ Nevai, *Ferhad ü Şirin*, s. 37-50; Nevai, *Kırk Hadis*, s. 32-33; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

diyebilmekle birlikte tasavvufi bir mahiyet taşıdığını da söyleyebiliriz. Nevai, eserine Allah'a hamd, hocası Camî'yi vasf ettikten sonra Hüseyin Baykara ve oğlu Bediüzzaman'ı meth ederek başlamaktadır.⁷⁹

4. *Seb'a-yi Seyyâr*: Nevai'nin bu eseri Nizamî'nin *Heft Peyker* ve Emir Hüsrev'in *Heşt Behişt* mesnevilerine cevap niteliğindedir. Eserin konusu diğer mesnevilerde olduğu gibi Sâsânî hükümdarı Behram-gûr'dur. Ancak Nevai, mesnevisinde Havernak kasrı, İran'ın tacı, Çin hakanının saldırısı ve hain vezirin cezalandırılması gibi konulara yer vermeyerek hikayenin içeriğine değişiklik getirmiştir. Şair bu eserinde aşkta sadakat, dostlukta vefa, arkadaşlıkta doğruluk aramış, iyiliğin kötülüğe üstün gelmesini sağlamıştır. 1484'te yazılan eser, 50 bab ve 5009 beyitten oluşmaktadır. Eserin, Afganistan 1969, Özbekistan 1956 yıllarında yayınları yapılmış olup Türkiye'de Güzin Tural'ın hazırladığı karşılaştırmalı metni 2015 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanmıştır.⁸⁰

5. *Sedd-i İskenderî*: Nevai'nin bu son mesnevisi Nizamî'nin *İskender-name* (*Şeref-name*, *İkbal-name*)'siyle, Emir Hüsrev'in *Ayina-i İskenderî*'sine cevap olarak 1484-1485 yılları arasında yazılmıştır. Nevai, bu eserinde öteki mesnevilerinden farklı olarak daha yüksek amaç gözetmiştir. Bu amaçla hikmet, adalet, padişahlık, af, doğruluk gibi padişahlarda bulunması gereken vasıfları ele almaktadır. Eserde Makedonyalı İskender adaletli bir hükümdar olarak ele alınıp, örnek bir şahsiyet olarak takdim edilmiştir. Eser tevhid, münacat, miraç, kâinattaki her şeyin Tanrı'nın varlığına delil olduğu, tabiatın tuhaflıkları, hamsenin yazılışı, Nizamî ve Emir Hüsrev'e övgü, İran şahları, bahar ve kış mevsimi, İskender'in seferleri vs. birçok konuyu içermekte olup 7215 beyit ve 89 bölümden oluşmaktadır. Eserin, Afganistan 1969, Özbekistan 1956 yıllarında yayınları yapılmış olup Hatice Tören'in hazırladığı inceleme metni Türk Dil Kurumu tarafından 2001 yılında Ankara'da neşredilmiştir.⁸¹

⁷⁹ Nevai, *Kırk Hadis*, s. 29-32; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

⁸⁰ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, ss. 22-25-27; Nevai, *Leylî vü Mecnûn*, s. 21; Nevai, *Kırk Hadis*, s. 33-34; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

⁸¹ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, s. 8-32; Nevai, *Kırk Hadis* s. 34-36; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 451.

4.3. Tezkireleri

a) *Mecâlisü'n-Nefâyis*: “Güzel Şeylerin Meclisleri” anlamına gelen *Mecâlisü'n-nefâyis*, 1490-1 yılında yazılmıştır. Türk dilinde yazılan ilk şuarâ tezkiresi olup Türk sûfileri ile Orta Asya Türk şairleri hakkında bilgiler vermektedir. Nevai, sekiz bölümden oluşan bu eserinin her bölümüne “meclis” adını vermiştir. Sekizinci bölümü Sultan Hüseyin’e ayırmıştır. Tezkirede toplam 469 kişinin biyografisine yer verilmiş olup bunlardan 46’si Türk’tür. Eser Camî’nin *Baharistan*’ı (1487) ile Devlet-Şah’ın (1431-1495), 1487’de yazdığı *Tezkiretü-ş-Şuarâ*’sı örnek alınarak yazılmıştır. Farsça tercümesi de yapılan eserin Afganistan, Özbekistan, İran ve Türkiye’de metin ve tercümeleleri yayınlanmıştır. Eser Türkiye’de Kemal Eraslan tarafından istinsah edilerek biri metin diğeri tercümesi olmak üzere iki cilt halinde 2001 yılında Ankara’da yayınlanmıştır.⁸²

b) *Nesâyimü'l-Mehabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve*: Nevai, 34 kadın 770 erkeğin biyografisinden oluşan bu eserini 1495-1496 yıllarında yazmış olup hocası Camî’nin Farsça 1478’de yazdığı *Nefehatü'l-Üns Min Hazarati'l-kuds* tezkiresinin tercüme, tadil ve tevsiidir. Camî tezkiresinde umumiyetle Arap ve Fars sûfilerine yer vermiş, Türk sûfilerinden ancak birkaç şahsın biyografisiyle yetinmiştir. Camî’nin eserinde 601 şahsın biyografisi yer almıştır. Nevai, eserinde Yesevi’den kendi dönemine kadar gelen çok sayıda Türk âlimini ilave etmiştir. Sûfilerin hayat ve fikirleri hakkında derli toplu malumat veren bu eser, Farsça bilmeyen Türkler tarafından da okunmasını temin ve eserdeki Türk ve Hint sûfilerine ait eksiklikleri telafi maksadıyla kaleme alınmıştır. Eserin karşılaştırmalı nüshası 1996 yılında Kemal Eraslan tarafından Ankara’da yayınlanmıştır.⁸³

4.4. Dil ve Edebîyatla İlgili Eserleri

1. *Muhâkemetü'l-Lügateyn*: Nevai’nin dil alanındaki milli şuurunu gösteren önemli eseridir. İranlılarla bir arada yaşanan ve *Mecâlis*’te belirttiği gibi pek çok şairin Farsça yazdığı bir devirde Nevai Türkçe yazarak bu dilin ifade kuvvetini, zenginliğini ve Farsça’ya göre üstünlüğünü eserinde ispat etmeye çalışmış, Farsça

⁸² Nevai, *Mecâlisü'n-Nefâyis*, I, (Giriş); Çtındağ, *Ali Şir Nevai*, s. 324.

⁸³ Nevai, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve*, (önsöz); Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 451.

yazan Türk edebiyatçıları da uyarmıştır. Nevai eserin başında Arap dilinin fasihliğinden ve güzelliğinden bahsederek övmektedir. Eser Türkiye’de ilk defa XIX. Yüzyılda Bursa’da Nilüfer Dergisinin 37-40. sayılarında Osmanlı Türkçesiyle yayınlanmıştır. 1941 Türk Dil Kurumu, 1982 Kabil, 1390 Mezar-i Şerif, 1327 Tahran Farsça ve 1966’da Leiden İngilizce olarak yayınlamıştır. Eser, 905/1500 yılında yazılmıştır.⁸⁴

2. Risâle-i Muammâ: Nevai, bu eserini 1492 yılında Farsça olarak yazmış, hocası Camî’ye sunmuştur. Hazırda bu eser elimizde olmayıp Nevai’nin kayıp eserleri arasındadır.⁸⁵

3. Müfredât-i Muammâ: Nevai, bu eseri h. 898 yılında öğrencileri için Farsça olarak yazmıştır. Nevai’nin kendi ifadesiyle “bu zamanda Muamma ilmi revaç bulmuştu ve Türk gençleri de buna hevesli/meyilli idiler, bu hakir gerçi bu konuda kabiliyetli değildir ama her şeyin kendine göre bir alıcısı bulunur düşüncesiyle yazdım ve bundan dolayı eserin ismini Müfredât koydum,” demektedir.⁸⁶

4. Mizanü’l-Evzân: Bu eser, 1492 yılından sonra yazılmıştır. Eser, şiir vezni hakkında olup onda aruz konusundan söz edilmiştir. Nevai, kendisinin bulduğu Halil İbn. Ahmet (v. 175), Şems Kays (Şemsüddin Muhammed b. Kays Razi v. 1230-31), Hace Nasr Tusî’nin *Mi’yarü’l-Eş’ar*’ında ve Camî’nin *Aruz* ismindeki eserlerinde olmayan birçok kaide, daire ve vezinleri bu eserinde izafe ettiğini söylemektedir. Yani önceki vezinlere ek olarak 9 yeni vezin ve şiir şeklini icat ettiğini ve Türk tarihinde birinci olarak söylediği millî vezin hakkındaki görüşlerini bu eser aracılığıyla aktarmıştır. Eserde zihaf, bahirler, takti’ konuları üzerinde durur. Rubai vezinlerinden sonra tuyuğ, koşuk, türki, çenge, arazvarî, muhabbetname gibi millî şekilleri ele almaktadır.⁸⁷

4.5. Tarihle İlgili Eserleri

1. Tarih-i Enbiyâ ve Hükemâ: Hz. Âdem’den başlayarak Hz. Muhammed’e kadar Kur’an ayetleri, hadisler ve menkıbeleri de içine alan bu eserde

⁸⁴ Nevai, *Muhakemetü’l-Lügateyn*, s. 103; Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 452-453.

⁸⁵ Çetindağ, *Ali Şir Nevai*, s. 362.

⁸⁶ Nevai, *Kırk Hadis*, s. 54.

⁸⁷ Nevai, *Mizanü’l-Evzân*, s. 155-159; Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453.

peygamberlerin hayatı, onların davet metodu, zalimlerle mücadelesi, ümmetlerinin serkeşliği vs. konular üzerinde durulmuş olup salih, âbid kişiler ve bunun gibi Sokrat, Platon, Aristoteles ve Buzurgmihir gibi birçok Filozof hakkında bilgi verilmektedir. 1485-1488 yıllarında yazılmıştır.⁸⁸

2. *Târih-i Mülûk-i Acem*: Kısa bir tarih kitabı olup İran şahları hakkında bilgi vermektedir. Bu eser, *Tarihi Taberi* ve Firdevsî'nin *Şahname* eserlerinin mantıksal ve bilimsel açıdan yorumlandığı bir tarih kitabı olup 1488 yılında yazılmıştır.⁸⁹

3. *Zübdetü't-Tevârih*: Bu eser şu ana kadar bulunamamıştır. Bazıları bu eserin yukarıdaki iki eser için verilen ad olabileceği kanaatindedir. Bazı yazarlar da onu “İlhanlı ve Timurlular” hakkında yazılan müstakil bir eser olduğunu söylemektedirler. Nevai'nin kendisi *Muhakemetü'l-Lugateyn*'de ve üçüncü divanın giriş kısmında bu isimde bir eserin olduğunu söz etmiştir. Eser üzerine araştırma yapanlara göre, bu eser, yukarıdaki *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ* ile *Târih-i Mülûk-i Acem* ve Timurlular tarihine dair kaleme almayı düşündüğü ve ancak bu arzusunu yerine getirmediği eserlerinin genel adıdır.⁹⁰

4. *Siyerü'l-Mülûk*: Tahir Bursavî'nin, *Âsâr-i Siyâsi-yi İslâmiye* adlı eserinde bu eserin Nevai'ye ait olduğunu kaydettiği bildirilmektedir. Ancak şuana kadar elimize ulaşan böyle bir eser yoktur.⁹¹

4.6. Biyografik Eserleri

1. *Hâlât-ı Seyyid Hasan-ı Erdeşir*: Nevai'nin bu eseri, çok saygı duyduğu, sevdiği ve kendisine çok bağlılık gösterdiği müşidi Seyyid Hasan'ın biyografisidir.⁹² Eser, 1488-1489 yıllarında yazılmıştır. Nevai'nin ifadesine göre okuma yazmaya hevesli olan Erdeşir az konuşan, edepli, utangaç ve faziletli bir kişidir. Erdeşir nahiv,

⁸⁸ Nevai, *Tarih-i Enbiyâ Ve Hükemâ*, s. 13; Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453.

⁸⁹ Levend, *Alişir Nevai*, I, s. 70-75.

⁹⁰ Abik, "Ali Şî Nevâyî'nin Zübdetü't-Tevârih'i Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Sy., 7, ss. 1-2-6; Nevai, *Kırk Hadis*, s. 57; Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453.

⁹¹ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453; Nevai, *Kırk Hadis*, s. 55-56.

⁹² Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 452.

arapça, mantık, kelim, fıkıh, hadis, tefsir, tarih, nücûm vs. ilimlere vukufiyetli olan bir zattır. Erdeşir de babası gibi Baysungur Mirza'nın hizmetinde olmuştur.⁹³

2. *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed:* Bu eser de kitabın adını taşıdığı kişinin biyografisi olup 1493 yılında yazılmıştır. Nevai bu eserinde şair, bestekâr ve tabip Pehlivan'ın hayatını, kendisine dair hatıralarını, tasavvufî ve şairlik yönlerini, pehlivanlığı sıfatını anlatmaktadır.⁹⁴

3. *Hamsetü'l-Mütehayyirîn:* Yakın dostu, hocası mutasavvıf-şair Camî'nin vefatı üzerine yazdığı, ona dair duygu ve düşüncelerini anlattığı eserdir. Eser, 1492 yılında yazılmış olup giriş, üç mekalat (bölüm) ve hatimeden oluşmaktadır. Giriş kısmında Camî'nin nesebi, doğumu, tarikatı ve kendisinin ne zaman onun hizmetine girdiği konuları ele alınmıştır. Birinci bölümde Camî ile Nevai arasında ittifaken geçen sözler ve Camî'nin ona olan iltifatları yer almakta olup ikinci bölümde Nevai ve Camî arasındaki mektup ve yazışmalar konu edinilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde ise Camî'nin eser ve risaleleri hakkında bilgi verilip bu eserlerin hangisinin yazılışına Nevai'nin sebep olduğu anlatılmış, hatimede kısmında Nevai'nin Camî'nin yanında okuduğu eserler ve Camî'nin hayatının son zamanları hakkında bilgi verilmiştir.⁹⁵

4.7. Belgeler

1. *Münşeât:* Nevai'nin, Hüseyin Baykara ve diğer kişilere yazdığı 88 adet mektubun toplamıdır. Eser, 1492 yılında nesir olarak yazılmıştır. Bu mektuplar; Nevai'nin yaptığı faaliyetleri, 15. yüzyıldaki dünya bakışını, Horasan'ın o dönemki siyasi, kültürel ve iktisadi durumunu anlamada önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Türk dilinin edebî ve tarihi kaynaklarından sayılmasının yanı sıra, eser, Herat Timurlu döneminin nesir olarak yazılmış kaynaklarından biri olarak da kayıtlara geçmektedir. Esere baktığımızda Nevai'nin, Türk dilinin de Farsça kadar gönle hoş, güzel ve edebi bir şekilde yazılabileceğini göstermek ve bundan insanların

⁹³ Nevai, *Hâlât-ı Seyyid Hasan-ı Erdşir*, s. 131-132.

⁹⁴ Nevai, *Hâlât-ı Pehlivan Muhammed*, s. 75-77; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 452.

⁹⁵ Nevai, *Hamsetü'l-Mütehayyirîn*, s. 25-26; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 452.

faydalanmasını sağlamak için yazdığı görülmektedir. Bu amaçla da o, bu mektupları bir kitap halinde toplayıp Türk halkına sunmuştur.⁹⁶

2. Vakfiyye: Bu eserde Nevai, kendi yaptırdığı vakıf ve hayrartlar hakkında bilgi vermiştir. Bununla beraber eser, vakıf yerleri, onların miktarı, onlardan yararlanma ve bunların gelirlerinin nereye harcanacağı, vakıfla ilgilenen kişiler ve onların hak ve hukukları hakkında da bilgiler içermektedir. Eser, 1481-1482 yıllarında yazılmıştır.⁹⁷

4.8. Dinî/Tasavvufî/Ahlakî Eserleri

1. Arbain-Çihl Hadis: Bu eser, 1481-5 yılında Camî'nin aynı addaki kırk hadis eserinin Türkçe tercümesidir. Nevai bu eseri Hüseyin Baykara'ya ithaf etmiştir. Camî'nin bu eserini 16. Yüzyılda Fuzuli de aynı şekilde Türkçeye çevirmiştir.⁹⁸

2. Sirâcü'l-Müslimîn: Bu eser, 1500 yılında yazılmıştır. Nevai'nin külliyatı içinde yer alan küçük bir inanç ve fıkıh ilmi halidir; Şeriatın hükümlerini, Allah'ın sıfatlarını ve İslam'ın esaslarını manzum olarak anlatmıştır.

3. Münâcât: Sinan Paşa'nın *Tazarru'-name*'si gibi Tanrı'ya mensur bir yakarıştır. Eserde bir hamd ve bir naattan sonra münacatlar yer almaktadır. Hangi tarihte yazıldığı bilinmeyen bu eser, Topkapı sarayı müzesi ve Fatih Kütüphanesi "Külliyyat" nüshaları başında yer almaktadır. Ayrıca Abdullah Rûyin tarafından h. 1389 yılında Mezar-i Şerifte "*Nevai Eserlerinden*" külliyyatı içinde de neşredilmiştir.⁹⁹

4. Mahbubu'l-Kulûb: Bu eser, 1500-1501 yıllarında yazılan tasavvufî, tarihî, ahlakî ve sosyal değer taşıyan bir eserdir. Şairin son eseri olup onda ömrü boyunca kazandığı tecrübe ve yorumlarını kendi üslubuyla yansıtmıştır. Eser üç "kısım"/bölümden meydana gelmektedir. Birinci "kısım" bütün insanların hareket ve durumlarının niteliği; farklı içtimai kesim ve grupların tavsif ve tarifleri için ayrılmış olup "kırk kısım" yani kırk alt bölümden oluşmaktadır. İkinci "kısım" insanların övülmüş ve yerilmiş fiilleri hakkında olup "on kısım"ı teşkil etmektedir. Bunlar

⁹⁶ Nevai, *Münşeât*, s. 187-189; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 453.

⁹⁷ Nevai, *Vakfiyye*, s. 355-362; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 453.

⁹⁸ Nevai, *Kırk Hadis*, s. 59-60; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 452.

⁹⁹ Nevai, *Münâcât*, s. 1-3; Kut, "Ali Şir Nevai", *DİA.*, II, s. 452.

tövbe, züht, tevekkel, kanaat, sabır, tevazu' edep, teveccüh, rıza ve aşk hakkındadır. Üçüncü “kısım”da ise farklı konular; tembih, hikâye, masal ve hikmetli sözler ele alınmıştır. Eser bize Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i, Hakim Nasır Hüsrev Kubbâdiyânî'nin *Rûşnâ-i Nâme* ve *Seâdet Nâme*'si, Sa'dî Şirazî'nin *Bostan* ve *Gülistan*'ı ile Camî'nin *Baharistan*'ını anımsatmaktadır.¹⁰⁰

5. *Nazmü'l-Cevâhir*: Bu eser 1485 yılında Hz. Ali'ye atfedilen “*Nesrü'l-le'âli*” adlı kitabın her Arapça vecize için bir rubai yazılarak tercüme edilmiş şeklindedir.¹⁰¹ Nevai eseri tercüme sebebini şöyle anlatmaktadır: “zamanımın çoğunu Kelâmullah meşgul eder, onun tefsiri ve kil-ü kalı ile geçerdi. Sonra ahadis denizine girer kıymetli inciler elde ederdim ve sonra Hazret-i Emir (Hz.Ali)'nin eserlerini/sözlerini okur ve faydalanırdım. Özellikle “*Nesrü'l-le'âli*” ki o hazretin vilayet ve keramet denizinden hâsıl olan kıymetli incilerdir, bazı bilge kişiler bunu Farsçaya çevirmişler, bana da Türk üslubuyla yazma heyecanı uyandı... ki bundan Türk ulusuna da faydalanma müyesser ola.”¹⁰²

6. *Lisânu't-Tayr*: Nevai'nin, ömrünün son demlerinde (1499) yazdığı ve manzum eserlerinin sonuncusu olan bu eseri, Feriduddin Attar'ın *Mantukut-Tayr* adlı eserine neziredir. Araştırmacılara göre, Nevai, bu eseri için her ne kadar "tercüme" kelimesini kullanmışsa da, bu tıpatıp bir tercüme değildir; Nevai, Attar'ın eserinde gereksiz gördüğü bazı bölümleri çıkartmış, yerine yeni hikayeler ekleyerek eserin içeriğine önemli değişiklikler getirmiştir. Eserde temsili anlatımlar yoluyla baştan sona kadar tasavvufun vahdet-i vücut düşüncesi konu edinilmiştir. Eserin metin-edisyon kritiği Mustafa Canpolat tarafından harızlanıp 1995 yılında Türk Dil Kurumu Yayınlarından çıkarılmıştır.¹⁰³

7. *Nazm-ı Akâid*: Nevai'nin *Kırk Hadis* eserini yayına hazırlayan Afganistanlı araştırmacı Vekilzâde'nin verdiği bilgiye göre bu manzum eser, h. 1325 yılında

¹⁰⁰ Nevai, *Mahbubu'l-Kulûb*, s. 15-21; Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453.

¹⁰¹ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 453.

¹⁰² Nevai, *Nazmü'l-Cevâhir*, s. 6-7.

¹⁰³ Nevai, *Lisânut-Tayr*, s. 2-3-4-12-13.

Buhara’da Nevai’ye nispet edilerek neşredilmiş, ancak manzumenin son beyitlerinden bu eserin “Meşhur” adında başka birine ait olduğu anlaşılmıştır.¹⁰⁴

4.9. Diğer Eserleri

1. **Hilâliyye:** Herat’ın alınışından sonra buraya giden Ali Şir’in Sultan Hüseyin’e sunduğu ünlü kasidesidir.

2. **Risale-i Tîr Endâzî:** Ok atmak ile ilgili küçük bir risaledir. Haz. Âdem’den başlayıp Peygamber ve diğer büyük insanların ok atmakla ilgili sözleri ve ilgilerinden örnekler verilerek anlatılmaktadır.¹⁰⁵

3. **Mahzenül’-Esrar:** Elimizde olmayan bu eser Nevai’ye nispet edilmiştir. Fakat 9. Asırda Hayder Harezmi’nin böyle bir eseri olduğu bilinmektedir.

4. **Kıssa-i Şeyh San’ân:** Ne zaman yazıldığı belli olmayan bu eser Nevai’ye nispet edilmiş olup 512 beyiti içermektedir. Bazı kişiler bu eserin müstakil bir eser olmadığını, “Lisanut-Tayr”ın bir bölümü olduğu kanaatindedir.¹⁰⁶

5. **Pend Nâme:** Küçük manzum bir risaledir, Nevai’ye nispet edilmiştir. Ayrıca kaynaklardan varlıkları tespit edilen diğer eserleri şunlardır: Bedayi’ül-Bidaye için yazdığı Hutbe-i Devavin, Nevadirü’n-nihaye için yazdığı “Dibâce”, **Münşeât-i Deri**, **Sitteyi-Zaruriyye**, **Fusuli Arbaa**, kütüphanelerde adına kayıtlı **Seb’atü ebhur** adlı Arapça bir lügatı bulunmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Nevai, *Kırk Hadis* s. 55-56.

¹⁰⁵ Nevai, *Risâle-i Tîr Endâhtan*, s. 177.

¹⁰⁶ Nevai, *Kırk Hadis*, s. 59.

¹⁰⁷ Kut, “Ali Şir Nevai”, *DİA.*, II, s. 449-453; Nevai, *Kırk Hadis*, s. 59.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞİR NEVAYİ'DE ULÛHIYET

İslam düşünce tarihinin gelişim sürecine baktığımızda ulûhiyet konusunun müslüman toplumların dinî hayatında mühim bir yer edindiğini müşahede ediyoruz. Bununla birlikte, onların edebiyat, kültür ve sanat dünyasında da büyük ölçüde iz bıraktığına şahit olmaktayız. Dolayısıyla, ulûhiyet meselesinin Türk kültür ve edebiyat sahasında da geniş bir yer tuttuğu aşikârdır. Zira Türkler'in, islam dinini kabul ettikten sonra islamî edebiyat alanında da mühim kaynaklar ortaya koydukları bilinen bir husustur. Kısaca halk edebiyatı, divan edebiyatı ve mesneviler şeklinde gruplara ayırabileceğimiz Türk edebiyatında, Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, bununla ilgili diğer mevzular geniş biçimiyle ele alınarak, çeşitli edebî türler meydana getirilmiştir. *Tevhitler*, *münacatlar* (münacat-nameler) ve *mesneviler* tarzında müstakil eserler bu türlerin bazılarıdır.¹⁰⁸

Ayrıca Türk edebiyatında, *esmâ-i hüsnâ* ve *esmâ-i hüsnâ şerhleri* gibi bir çok manzum ve mensur türünden çalışmalar da, bu örneklere ilave edilebilir.¹⁰⁹

Doğu Edebiyatı sahasında “Hamse” yazma geleneğine bağlı olarak ilk kez Çağatay Türkçesinde *Hamse* yazan şair olarak bildiğimiz Ali Şir Nevai de bu geleneği sürdürmüş, ister manzum ister mensur eserlerinde ulûhiyet bahisleriyle ilgili konulara oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Ayrıca konuyla ilgili *Münâcât* ve *Sirâcü'l-Müslimîn* gibi müstakil risaleler de kaleme almıştır. Onun *Lisânü't-Tayr/Kuş dili* eseri ise vahdet-i vücut bağlamında tevhide dair görüşlerini ihtiva eden önemli eserlerinden bir diğeridir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Uzun, 61. *Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, s. 47; *DİA*.“Allah” *DİA*., II, s. 499.

¹⁰⁹ Şahin, "Edebî Bir Tür Olarak Klâsik Edebiyatımızda Esmâ-i Hüsnâ'lar", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sy., 16, s. 53-54.

¹¹⁰ Bkz., Nevai, *Lisânü't-Tayr*, (Giriş), s. 12.

Nevai'nin, çalışmamızı sınırladığımız *Hamse* adlı eserinde ise, ulûhiyet ile ilgili meseleler çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Onun *hamd*, *münâcât*, ve *imanın şerhi* gibi başlıklar bağlamında ele aldığı Allah'ın varlığı, varlığının delilleri; vücut, adem, mümkün, zuhur, tecellî, marifetullah, Allah'ın birliği, isim ve sıfatları vs. meseleler bunlardan bazılarıdır.

Bu bölümde, Nevai, ulûhiyet bahisleriyle ilgili düşüncelerinde nasıl bir yol izlemektedir? konuyla ilgili görüşlerini izah ederken kendine has bir yol izlemiş midir? ya da İslam düşüncesinin kurucu ilim dallarından kelim, felsefe, tasavvuf gibi ekollerin geliştirdikleri yöntemlerden yararlanmakta mıdır? gibi meselelerin cevaplarını Allaha iman, Allah'ın varlığı, Allah'ın varlığının delilleri, Allah'ın birliği, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi konular üzerinden bulmaya çalışacağız.

1. ALLAH'A İMAN

İman esaslarının ilki Allah'ın varlığına, birliğine inanmak ve O'nu tanımaktır. Allah inancı, altı iman esasının aslını da teşkil etmektedir. İslam düşüncesinde bu konu üzerinde muhtelif fikirler beyan edilmiştir. Bir kısım fırkalar akla ağırlık verirken diğer bir kısmı da nakle ağırlık vermiştir. Bunlardan mutasavvıflar ise, bu mevzuda sezgiye daha çok önem vermişlerdir. Onların, tevhid meselesine son derece önem vermeleriyle birlikte aralarında farklı görüşlerin de mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Nevai'nin içinde bulunduğu vahdet-i vücudu benimseyen mutasavvıf kesim, "hakikatte Allah'tan başka mevcut yoktur" tezini esas alarak, İslam dininin Allah'a iman esası hususundaki düşüncelerini bu konu etrafında izah ederek temellendirmişlerdir.¹¹¹

Nevai'nin şiirlerinde de ilk bilinmesi gerekli ve maksat olanın Allah'ı bilmek olduğu anlatılmaktadır:

*Altıdan evvelgiki maksûd erur, Bilmek erur Hak'niki, mevcûd erur. "Altıdan (iman esasından) ilki ve maksat olanı mevcut olan Hakk'ı bilmektir."*¹¹²

¹¹¹ Kılıç, *İlk Dönem Süfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar*, s. 115-117.

¹¹² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 88.

İman meselesinin, kelim ilminin merkezî problemlerinden birini teşkil ettiği zaten malumdur. Bunun sebebi, imanın dinin merkezinde yer aldığından ve müslümanların hayatının bu merkez etrafında şekillenmesinden dolayı olmasıdır. Bu nedenle, çeşitli kelimî meselelerle birlikte imanî meselelerin edebiyat sahamızda da türlü vesilelerle işlendiği görülmektedir. Bir kısım şairlerimiz şiirlerinde iman konusuna atıflarla yetinmişlerse, diğer bir kısmının şiirlerinde iman esasi konular arasında yerini almıştır. Şiirlerinde iman hakkında geniş biçimiyle yer veren şairler arasından biri de Nevai'dir.

Şairimiz, eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak iman konusunu işlemiştir. O, imanın tarifî, icmalî iman, tafsili iman, imanda taklid-tahkik iman-amel gibi imanın farklı boyutları üzerinde durmuştur. Bu yönleriyle dikakate alacak olursak, Nevai'de imanın sadece soyut bir mevzudan ibaret olmadığı görülür. Yani onun imanın manevî, ahlakî ve sosyal boyutlarıyla birlikte mutaala ettiğini söylemek mümkün. Şimdi Nevai'nin imanla ilgili bu boyutlar hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz:

1.1. İmanın Tarifi ve Mahiyeti

İman kelimesi *Emn* (emân) kökünden türemiş olup sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamında ona “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” şeklinde mana verilmiştir. İman bir terim olarak “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve inanmak” anlamındadır.¹¹³

İmanın mahiyeti hakkında İslam mezheplerinin farklı görüşleri mevcuttur. Ehli Sünnet imanı kalp ile tasdikten ibaret görürken; Cehmiyye ve Neccâriyye imanı “marifet”; Mutezili âlimler kalple tasdik, dil ile ikrar ve büyük günahlardan sakınmak; Mürcie ve Kerrâmiyye ise “sadece dilin ikrarı” olarak yorumlanmışlardır.¹¹⁴

¹¹³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 154.

¹¹⁴ Gölcük, *İslâm Akâidi*, s. 49-50; Sinanoğlu, “İman”, *DİA.*, XXII, s. 212-213.

Nevai, imanın mahiyeti hakkındaki görüşünü şu beytiyle dile getirir: *Anıng ma'nâsıdur til birle ikrâr, Köngül birle inanmağlıg dağı bar.* "Onun/imanın manası dil ile ikrar kalple inanmaktır."¹¹⁵

Görüldüğü gibi şairimiz imanın manasını “*dil ile ikrar ve kalple inanmak*”tan ibaret olarak kabul etmektedir. Yani buna göre Nevai, kalbin tasdikıyla birlikte dilin ikrarını da imanın bir rüknü olarak kabul etmiş olmaktadır. Bu durumda iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla birlikte bulunması gerekmektedir. Ancak ehli sünnet kelacılarınca, *şer’î* özürlerin (dilsizin imanı, küfre zorlanan kişinin imanı) söz konusu olduğu durumlarda, dilin ikrarının imanın bir rüknü olması açısından bu hükümlerin sonucunu zorlaştırmış olacağı düşünülmektedir. İşte ehli sünnet alimleri bu gibi halleri göz önüne alarak kalbin tasdikini imanın sahih oluşuna yeterli, geçerli görmüşlerdir.¹¹⁶ Zira ehli sünnete göre iman hususunda kalple tasdik esastır. Çünkü nasların beyanı imanı kalbin tasdikine bağlamaktadır.¹¹⁷ Bununla birlikte bazı sünni alimler, ikrarın “kalbin tasdikine delalet etmesi açısından” iman olarak isimlendirilebileceğine ve yine ikrarın insanların bilmesi, “dünyevi hükümlerin uygulanabilmesi” için önemli görüldüğü yönünde fikir bildirmişlerdir. Bu görüşün, imam Ebu Hanife’den (v.150/767) nakledilmiş olduğu, imam Maturidi’nin (v.333/944) de bu düşüncüyü benimsediği, yine Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’den (v.324/936) gelen iki rivayetin doğrusunun bu yönde olduğu bildirilmektedir.¹¹⁸

Bununla birlikte, Fahru’l-İslam Pezdevî (v.482/1089) ve Serahsî (v.490/1097) gibi Ehl-i Sünnet’ten bazı âlimler, imanı “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklinde tarif etmişlerdir. “kavl-i meşhur” diye bilinen bu görüş sahiplerine göre tasdik aslî rükün olup ikrar zâid rükündür, imanın bu şekilde iki rüknü olup, bunlardan biri eksik olursa iman sahih olmayacaktır.¹¹⁹

Nevai’nin imanın esası hakkındaki dilin ikrarına önem vermesine veya ikrarı imanın bir rüknü olarak değerlendirmesine bakıldığında söz konusu alimlerle aynı

¹¹⁵ Nevai, *Sirâcül-Müslimîn*, s. 5.

¹¹⁶ Gölcük, *İslâm Akâidi*, s. 49.

¹¹⁷ Bkz. Mâide, 5/41; Nahl, 16/106; Hucurât, 49/14.

¹¹⁸ Nesefî, *Kitâbü’t-temhîd*, s. 143; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 35.

¹¹⁹ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 121-122.

kanaati paylaştığını düşündürmektedir. Ancak şairimizin bu konudaki kesin kanaatini aşağıdaki başlıklarla birlikte değerlendirerek tespit etmeye çalışırsak daha münasip olacaktır. Çünkü onun, imanın mutlak şekilde ikrar ve tasdik olarak tarifinin dışında farklı yorumlamaları da mevcuttur.

1.2. Ehl-i Zahir ve Ehl-i Manaya Göre İman

Nevai, *Hamse*'sinin birinci kitabı olan *Hayretü'l-Ebrar* mesnevisinde, *imanın şerhi* meselesini ele almıştır. O, mezkur eserinde imanla ilgili bir takım açıklamalar yaparken *ehli zahir* ve *ehli manaya göre iman* şeklinde iki ana kavramı da öne çıkarmaktadır. Nevai, imanın hakikati ve iman-amel munasebetini veya tahkiki-taklidi iman meselelerini bu kavramlar bağlamında ele almaktadır.¹²⁰

Konuyu biraz daha açacak olursak Nevai, imanın salt bir ikrar ve tasdik dışında başka cepherlinin de olduğunu düşünmektedir. Yukarıda gördüğümüz gibi o, imanın mutlak tarifini dil ile ikrar kalple tasdik şeklinde yapmıştı. Burada, imanla ilgili üzerinde duracağımız boyut ise, onun imanın "hakikatine" dair bir takım izlenimleri olacaktır ki, bunlar rumuz ve mecazi anlatımlara dayalı te'viller, azaların amelini esas alan salih ameller; teslimiyet, rıza, takva, şükür, edep gibi imanla ilişkilendirilen bir takım ruhi, manevi tecrübe eksenli hallerden ibaret, imanın kemalı yönündeki düşünceleridir.

Elbette ki, şairimizin bu konudaki görüşlerinin detayına girmeden önce, onun *ehli zahir* ve *ehli mana* kavramlarıyla neyi veya kimleri kastettiğini, bu kavramların İslam düşüncesindeki anlamlarını irdelemek ve açıklamak gerekmektedir.

Zahir kelime olarak "bir şeyin görünen tarafı",¹²¹ mana ise "denilmek istenen, kastedilen şey" anlamındadır. Bir tasavvuf terimi olarak mana *sûret* ve *şeklin* karşılığı olarak kullanılmıştır. Sûret "bir şeyin duyularla algılanan dış görüntüsü ve varlığı" anlamında "şekil, görüntü, zahir, mazhar" gibi kelimelerin eş anlamlısıdır. Buna göre sûret, mana, gerçeklik, ruh, öz ve batının karşılığı olarak sırasıyla lafzı, görüntüyü, bedeni, şekli ve zahiri ifade etmektedir.¹²² Bu mesele kaynaklarda

¹²⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 86.

¹²¹ Taş, *İhvan-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 200.

¹²² Şensoy, "Mana", *DİA.*, XXVII, s. 555; Demirli, "Sûret" *DİA.*, XXXVII, s. 540.

genelde, zahir-batın kavramıyla ele alınmıştır. Batın, bir şeyin görünmeyen, “gerçeklik” tarafına bakan kısmı olarak tarif edilmiştir.¹²³

İslam düşüncesinde zahir ve batın meselesi aşına olduğumuz bir husustur. Bu mesele genel hatlarıyla “setr”, “keşf” ve “tekiyye” düşüncesi bağlamında şii ve tasavvufi düşüncelerle ilişkili olarak bilinmektedir. İslam düşüncesinde bu görüşün ilk defa şiiiler tarafından ortaya atılmış olduğu da kayedilmektedir. Şiiilere göre İslam’da zahir ve batın olmak üzere iki türlü bilgi çeşidi bulunmaktadır. Ancak onların batın ilmiyle ilgili düşünceleri umumiyetle imamet ve siyaset anlayışı içinde mutalaa edilmiştir. Mutasavvıfların konuyla ilgili düşünceleri ise, şii düşüncesindeki imamet ve siyaset anlayışından tamamen farklı bir boyuttur.¹²⁴

Bununla birlikte ilgili kaynaklardan, zahir-batın meselesinin ilk defa islam dünyasıyla ortaya çıkmış bir mesele olmadığını, daha eski dönemlere, antik çağ felsefesine kadar uzanan bir tartışma konusu olarak ortaçağda da devam ettiğini öğreniyoruz. İslam filozoflarından da Kindî ve Farabî gibi bilginlerin zahir-batın meselesini felsefe ve dini uzlaştırmak veya din ile felsefe münasibeti bağlamında bir telif yöntemi olarak kullandıkları malumdur.¹²⁵

Sûfilerin bu konu hakkındaki görüşlerine tekrar dönmemiz gerekecekse, onların düşüncelerinde de dini ilimler zahir ve batın şeklinde ikiye ayrılmıştır. Mutasavvıflarca, duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgilere (hadis, fıkıh, kelam gibi ilimlere) zahir ilmi, bu ilimlerle uğraşan kişilere de *zahir uleması*, *rûsum uleması* veya *ehl-i zahir* denilmiştir. Buna karşın musavvıflar, tasavvufa batın ilmi adını vererek kendilerine de *batın uleması* ve *ehl-i batın* gibi isimler verme yoluna gitmişlerdir.¹²⁶

Bu açıklamalardan hareketle, Nevai’nin *ehl-i zahir* diye muhalif kabul ettiği kesimin, mutasavvıfların anladığı şekliyle zahir uleması olduğunu rahatlıkla söylebiliriz. Bu arada onun, *ehl-i mana* diyerek görüşlerini benimsediği kişilerin de,

¹²³ Taş, *İhvan-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 200.

¹²⁴ Uludağ, “Batın İlmî”, *DİA.*, V, s. 188; Uludağ, “Keşf”, *DİA.*, XXV, s. 315; Öz, “Mestûr”, *DİA.*, XXIX, s. 338; Taş, *İhvan-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 201.

¹²⁵ Cengiz, *İbn Rüşd’de Uluhiyet*, s. 40-47; Taş, *İhvan-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 200.

¹²⁶ Uludağ, “Batın İlmî”, *DİA.*, V, s. 188.

ehl-i batın yani kendisinin de içinde bulunduğu mutasavvıf kesim olduğunu söylemek gerekir. İşte Nevai'nin iman esaslarını yorumlama konusundaki fikir ayrılığının veya farklı düşüncelerinin buradan itibaren başladığını göreceğiz.¹²⁷

Buna bağlı olarak Nevai, imanın hakikatine dair görüşlerini *ehl-i zahire* göre iman ve *ehl-i manaya* göre iman şeklinde, kendisi de mutasavvıfların düşüncelerine bağlı kalarak değerlendirmektedir. Aslında bu mesele sūfi düşüncede “imanın hakikati”¹²⁸ bağlamında incelenmekte olup sistematik kelam kitaplarında ise “tahkiki-taklidi” iman veya mukallidin imanı başlığı altında ele alınmıştır.¹²⁹

Nevai, zahir ehlinin iman anlayışını, ehli mana nezdinde kabul görmediğini dile getirerek şöyle demektedir: *el-îmânü en tü'mine billahi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusûlihî vel-yemil âhiri vel-kadri hayrihî ve şerrihî demekten maksûd bu kelimât emas ve eger ehli zâhir muni îmân dise ehli manâ demas...*“İman Allah'a, melekler'e, kitaplara, peygamberlere, ahiret ve kadere, hayır ve şerre... demeden maksûd bu kelimeleri söylemek değil, eğer zahir ehli bunu iman derse mana ehli demez...” demektedir. Böylece imanın, Nevai ve mana ehli nazarında sadece bu altı esasa inanmaktan ibaret olmadığı görülmekle birlikte, inanan kişi için sorumlu tutulacağı daha bir çok farklı boyutlarının da olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁰

Nevai, iman esasları konusundaki yorumlarını, kendi iman anlayışını semboller, rumuzlar ve mecazlar vasıtasıyla ortaya koymaktadır. Ona göre iman: “ulûhiyet deryasında yüzememe acziyetini zahir etmek, melaik havasına kanat çırpma, kutüp evrakından birkaç harf sormak, rusül caddesinde nice adımlar atmak, kıyamet kaim olduğunda kıyam göstermek ve kader babında alâ-kadr-i hâl terennüm eylemektir.”¹³¹

Şimdi Nevai'nin, bu mecazî anlatımlarıyla neyi anlatmak istediğine bir bakalım, yani iman esaslarıyla ilgili dile getirdiği bu anlatım biçimlerini hangi düşünceler üzerinden yaptığını inceleyerek açıklığa kavuşturmaya çalışalım:

¹²⁷ Bkz., Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 86.

¹²⁸ Kılıç, *İlk Dönem Sūfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar*, s. 93.

¹²⁹ Yeprem, *Maturidi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, s. 79.

¹³⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 86.

¹³¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 86.

İmanın ilk esası olan Allah'a iman şikkına Nevai, *ulûhiyet deryasında yüzememe acziyetini zahir etmek*, olarak anlam vermiştir. Kanaatimizce o bu mecazi ifadesiyle, islam alimlerinin de ittifak ettiği Allah Teâlâ'nın zatının hakikatini duyular ve akıl yoluyla idrak edilemeyeceği görüşüne atıfta bulunmakta, dolayısıyla bu hususta acziyetimizi kabul etmemiz gerektiğine işaret etmek istemekte ve bu konuda iman etmekle yetinmemiz gerektiği hususunda salık vermektedir.

Şairimizin, imanın diğer beş esasıyla ilgili "melekler havasına kanat çırpamak, kitaplar sayfalarından birkaç harf sormak/araştırmak" anlamındaki ifadelerine tahkik ederek, öğrenip bilerek iman etmek, yaşayarak iman etmek diyebiliriz. Yine onun, "peygamberler caddesinde birkaç adım atmak" babındaki yorumunu da amel etmek, onların yolundan yürümek şeklinde algılamamız mümkün. "Kiyamet kaim olduğunda kıyam göstermek ve kader konusunda (kişi) gücü nisbetinde terennüm eylemek" gibi metaforik anlatımını da kıyamet ve kadere iman etmek, bu hususlarda başa gelecekler için rıza göstermek gerektiğine vurgu yaptığını düşünebiliriz. İşte Nevai'nin bütün bu görüşlerinin tamamını tipik birer tahkik benzetmesi ve iman-amel bağlamında organların amelini de esas aldığını söyleyebilir, mümin bir kimsenin devamlı olarak bu beş esası hayatında tatbik etmesi, bunlarla hemhal olması gerektiğini vurgulamak istediğini sanabiliriz.

Yine ona göre *sabır, şükür, hayâ ve edep* de imanın şartı ve nişanesidir. Nevai bununun, Hz. Peygamber'in sözü olduğunu bildirmektedir:

Bes anı insan atagil bî-riyâ, Kim işidür sabr ile şükr-ü hayâ,

Böyle buyurdu Nebi'-i hâşimî, Kim bu üç erur îmâning lâzımı.

Bes anı insân demek olgay revâ, Kim işi imân bile tapkay nevâ.

"Sabır, şükür ve haya ile iş gören kişiyi sen, insan olarak adlandır. Çünkü Hz. Peygamber, iman için üç şart gerektiğini buyurdu. İşlerini iman ile gören kişiye insan demek doğrudur."¹³²

¹³² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 87.

Ulûhiyetle ilgili diğer konularda da göreceğimiz gibi Nevai'inin, imanın hakikati meslesini sûfi düşünceden hareketle ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Çünkü Nevai, iman esaslarını temellendirmeye çalışırken salih amel ile birlikte kendisinin bir takım mecazî anlatımlarını, ruhi hallerini, deruni tecrübelerini de yorumlarına katmış, batına yönelik bir takım *şerh* veya *te'vil* yöntemi geliştirmiştir. Zaten te'vilden nasların mecazî ifadeleri kastedilmekte olup mutasavvıflar böyle bir te'vil anlayışını kabul etmektedirler.¹³³ Nevai de bunun farkındadır. O ister ulûhiyetle ilgili dile getirdiği "ya da bunların hepsi te'vildir,"¹³⁴ mealindeki batınî yorumlarını, isterse iman esaslarıyla ilgili mecazî anlatımlarını bir te'vil anlayışından ibaret olduğunu serahatle dile getirmektedir.¹³⁵

Tasavvuf düşüncesinde “ruhi inkişaf, tecrübe ve amele dayalı olarak gerçekleşen” bu tür yaklaşımlar sonucuyla Allah’a yakın olma duygusu aranmaktadır.¹³⁶ Şairimiz, beyitlerinden birinde bu metaforik anlatımlarının Allah’a yakınlık derecesine götüreceğini düşünmekte, bunu bir tasavvuf terimi olan “kurb” kelimesiyle dile getirmektedir:¹³⁷

Maksad-ı aslîga hirâm eylegey, Kurb harimini makâm eylegey. Yani bu düşüncelerle yola çıkan biri aslî maksada doğru yol alır ve kurb heremindeki makama ulaşır.¹³⁸

Ayrıca, tasavvuf geleneğine mensup alimlere göre tevekkül, rıza, teslimiyet, tefvîz, inâbe ve sabır "Allah'ın kulu için her şeyin en iyisini yaratacağı inancına" dayanmaktadır.¹³⁹

Nevai'nin de sabır, şükür, hayâ, edep vs. gibi kavramları imanla özdeşleştirdiğini dikkatle takip edersek onun teslimeytçi veya mükemmeliyetçi bir

¹³³ Taş, *İhvan-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 215.

¹³⁴ Nevai, *Hayreü'l-Ebrâr*, I. Bşk. s. 1.

¹³⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 88.

¹³⁶ Kılıç, *İlk Dönem Sûfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar*, s. 93.

¹³⁷ Kurb kelimesi Nakşibendilikte önemli bir mertebeye olarak görülür ve iki kısımdır: fena, beka, süluk ile elde edilen yakınlık makamına “kurb-i velayet”, Hz. Peygambere tabi ve veraset yoluyla ulaşılan yakınlığa da “kurb-i nübüvvet” denilmektedir. Şairimizin kurb kelimesini burada birinci şıktaki “kurb-i velayet” anlamında kullandığını düşünüyoruz. Kurb için bkz. Ateş, "Kurb", *DİA*. XXVI/433.

¹³⁸ Nevai, *Hayret'ül-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 88.

¹³⁹ Demirli, "Yaratma", *DİA*., XXXXIII, s. 330.

iman anlayışı geliştirmeye çalıştığı görülecektir. Hatta ona göre insan, sadece mantık ilmindeki "natık" olma özelliğiyle değil, imaniyle birlikte insan olarak tanımlanmalıdır. Nevai, insan ve insan olmanın asil nişane/alametini imanlı olmasına bağlamaktadır. Ona göre, bu dünyada gerçek insanın nişanesi/alameti farıkası imanıdır:

Kimki cihân ehlide insan erur, Bilki nişânı anga imân erur. "Dünyada insanlık iddiasında bulunan kişinin nişanesi imandır."¹⁴⁰

Nevai, böyle bir imana ulaşmak isteyerek temennide bulunur, son nefesinde imanının kendisine eşlik etmesini Allah'tan diler. Çünkü ifadelerinden, dünyadan göçerken imandan başka hiç bir şeyin kendisiyle beraber olmayacağı bilincinde olduğu anlaşılmaktadır:

Bolmasa imân bile ketmek kişi, Angla ki, anı dise bolmas kişi,

Yâ Rab, uşal tuhfeni âhir nefes, eyle Nevai ile hemrâh-ü bes.

"Bu dünyadan iman ile göçmeyen kişiye insan demek doğru değildir. Ya Rab; son nefeste bu iman lutfünü Nevai'ye yoldaş eyle, bu ona yeter."¹⁴¹

Hulasa edecek olursak Nevai'nin, nazari bir iman anlayışından çok pratik boyutları da bulunan bir iman anlayışını benimsediğini görüyoruz. Onun bir takım mecazî ve metaforik anlatımlarını mutlak iman olarak kabul etmekten ziyade imanın mükemmelliğine halmetmek, gönül eksenli ve ferdi bir yaklaşım olduğunu söylemek daha makul ve makbul olacaktır. Zira kelimî nazariyede iman edilmesi gerekli bir hususun kat'î delille sabit olması gerekir. Alimlerimizin, bu tür mecaz ve amele dayalı yorumları ve bunlara delil getirilen benzer hadisleri imanının kemalına haml ettikleri görülmektedir.¹⁴²

Bunları böyle anladıktan sonra, Nevai'nin, imanî ehli sünnet çizgisi etrafında yorumladığını ve amelle ilgili olan söylemlerini de küfrü gerektirecek bir durumu

¹⁴⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 86.

¹⁴¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 95-96.

¹⁴² Güneş, *İman ve Yorum*, s. 21.

gerktirmediğini farkına varmış olacağız ki, mutasavvıfların da benzer meseleleri aynı şekilde anladıkları görülmektedir.¹⁴³

1.3. İcmali ve Tafsili İman

İcmali iman, imanın bütün esaslarına kısaca ve toptan inanmak demektir. Ehli Sünnet alimleri imanın bütün esaslarına icmali (toptan) şekilde inanmayı farz, tafsili (ayrıntılı) olarak inanmaya gerek olmadığı kanaatindedirler. Aslında imanın en kısa şeklini anlatan icmali iman, “kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet” lafızlarıyla özetlenebilmektedir.¹⁴⁴

Tafsili iman, iman esaslarının her birine açık ve ayrıntılı bir biçimde inanmaktır. Böyle iman etme şeklini Mutezile gibi bazı fırkalar gerekli görmüş, Ehli Sünnet alimleri inanılacak şeylerin ayrıntıları hususunda tavsiye kabilinden fikirler beyan etmişlerdir.¹⁴⁵

Şairimiz Nevai de dizelerinde benzer düşüncelere yer vermektedir. O, “iman kaidesinin icmali” başlığı altında konuyu ele alarak Allah Teâlâ’nın insanlara ilk olarak farz kıldığı şeyin, âkıl kişinin buluş çağına erdiğinde iman etmesi gerekmekte olduğunu söylemiştir. Buna ulaşmak isteyenin altı şeye iman etmesi gerektiğini, bunların ilki de Allah Teâlâ’nın ne misli ne de benzeri olduğuna şahitlik etmek olduğunu açıklamaktadır:

Tiler bolsang anga özni yetkürmek, Bil altı nimege îmân ketürmek.

Burun bermek tanukluk kim Hudâvend, Ki ni bardur anga misl ü ni mânend.

“Kendini ona ulaştırmak istiyorsan, altı şeye iman etmen gerektiğini bil. Bunların ilki Allah’ın ne misli ne de benzeri olduğuna tanıklık etmektir.”¹⁴⁶

Görüldüğü gibi Nevai, imanın icmali şeklini de beyitlerinde işlemiştir. Ona göre Allah Teâlâ, buluşa eren her âkıl kişiye imanı farz kılmıştır. Bu iman şekli ise altı şeye (altı iman esasına) iman etmekle yerine gelmiş olup, bunların ilki Allah’ın

¹⁴³ Kılıç, *İlk Dönem Süfi Düşüncede İmana yaklaşımlar*, ss. 74-92.

¹⁴⁴ Güneş, *İman ve Yorum*, s. 26; Gölcük, *İslam Akâidi*, s. 50.

¹⁴⁵ Gölcük, *İslam Akâidi*, s. 50-51.

¹⁴⁶ Nevai, *Sirâcül-Müslimîn*, s. 5-6.

misli, bir benzeri olmadığına şahitlik etmekle yerine gelmektedir. Yine o bir metaforla, imanın insan hayatındaki önemine dikkat çekmektedir:

Eylese bu altı bile ihtisar, Altı cihetten anga bolgay hisar

Kim bu hisar olsa aning me'meni, Ugridın imin boluban mahzeni.

Kişi "bu altı ile yaşarsa; kendini altı yönden hisar ile kuşatmış olur. Kimin etrafındaki koruyucu bu hisar olursa; onun hazinesi hırsızlardan emin olur."¹⁴⁷

Daha önceki başlıkta değindiğimiz gibi Nevai, iman hakkındaki bu söylediklerinin *icmal* ve *te'vil*den ibaret olduğunu belirtmektedir. Onun burada *te'vil* diye bahsettiği şeyden, iman konusundaki mecazî anlatımları, metaforları kast ettiğini anlıyoruz. Zira o, imanın mutlak manadaki tarifinin dışında, iman esaslarını, ruhi ve manevi tecrübelerinden hareketle bir takım *te'viller*/mecazi anlatımlar, sebolle ve rumuzlar yoluyla da anlatmaya çalışmıştır.

Angleding icmal ile te'vilini, İmdi işit her biri tafsilini, beytinde imanın "icmalıyle *te'vilini* anladın, imdi her birinin tafsilini işit" diyerek, tafsili iman hakkındaki görüşlerine yer vermektedir.¹⁴⁸

Nevai'ye göre tafsili iman: "Allah Teâlâ'nın dünyadaki yarattığı her şeyin (varın ve yoğun) ilahı olduğunu, O'ndan başka mevcut olan başka bir Tanrı'nın var olmadığını, Allah Teâlâ'nın melekleri de ibadete uygun olarak yarattığını, O'nun kitabının da kendisi gibi kadim olduğunu, Allah Teâlâ'nın gönderdiği nebilere de ikrar etmek gerektiğini, onların hepsinin insanlara gönderilmiş olduklarını, kıyametin kaim oluşunu, o günde insanların çoğunda pişmanlık görüleceğini, iyi ve kötünün Allah tarafından takdir edildiğini hile yapmadan ve yalan söylemeden bilmek gerekir:"

Hudâyidiür yaraktan bûd u nâbûd, Ki andın özge yoktur Tengri mevcûd.

Yine bilmek melâyikni ki Hâlık, Yaratıpdur ibâdatka muvâfık.

Yine bilmek kitâbın hem kemâhî,, Kadîm oldı dağı barı ilâhî.

¹⁴⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 88.

¹⁴⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 88.

Yine hem enbiyâğa kılmak ikrâr, Ki barın elge irsâl etti Cebbâr.

Muhammed kim erür hâtem-risâlet, Resûl-i ber-hak oldu, kıl şehâded.

Yine ol-kim bolur kâyim kıyâmat, Ki köprek elgedür âh u nedâmet.

Yine bilmek-durur bî-mekr ü tezvîr, Ki hak'dındur yaman yahşiğe takdîr.

“Yarattığı varın ve yoğun İlahî’dir ki, O’ndan başka Tanrı yoktur. Yine Hâlik’in, melekleri ibadete uygun olarak yarattığını bilmek gerekir. Yine O'nun kitabının dahi kendisi gibi kadîm olduğunu bilmek gerekir. Yine Allah’ın insanlara gönderdiği Enbiya’yı da ikrar etmek gerekir. Muhammed’in hak ve son peygamber olduğuna şehâdet getirmek lazım. Halkın çoğunda pişmanlık görülen kıyametin kaim olduğu o günü, iyi ve kötüye takdirin Hak’tan olduğunu hile yapmadan ve yalan söylemeden bilmek gerekir.”¹⁴⁹

Görüldüğü gibi tafsili iman, icmali imana göre daha geniş biçimde ele alınmaktadır. Şairimiz Nevai de bunları, şiirsel bir dille kaleme alarak Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, Hz. Muhammed’e, kıyametin kaim oluşuna, iyi ve kötünün Allah tarafından olduğuna inanmak gerektiğini yukarıdaki ifadelerinde kendine göre bir takım ayrıntılarla dile getirmiştir. Genelde Kelam kaynaklarında da mesele, Allah Teâlâ ve Hz. Muhammed’e imandan sonra iman esaslarıyla ilgili hükümlerin her birini araştırılarak ayrıntılarıyla öğrenilip, hak olduklarına inanılması gerektiği şeklinde ifade edilmektedir.¹⁵⁰

Bu konuda, Nevai’nin anlatımındaki tek farkın mevzunun kronolojik yapısına dikkat edilmemiş olması denebilir. Zira şiirde kafiyelerin uygunluğu dikkate alındığında ele alınan konuların sıra dizimine dikkat edilmemesi normal görülmelidir.

1.4. İman Esasları

Hz. Muhammed ile kemale ermiş olan islamiyetin, mensupları tarafından yerine getirecekleri bir takım esasları vardır. Bunlar iman ve amelden (teorik ve pratik)

¹⁴⁹ Nevai, *Sirâcü’l-Müslimîn*, s. 6.

¹⁵⁰ Kalkan, *Müslümân Akâidi*, s. 515.

ibaret olup, iman islâmın *akait-inanç* yönünü, amel ise *ahkâm* yönünü teşkil etmektedir.¹⁵¹ Şairimiz Nevai, mevzuya *şeriat* kavramıyla yaklaşarak *şeriatın* hükümleri ve kısımları üzerinde durmuştur. Ona göre, *şeriatın iki kısım ahkâmı* olup bunların her birinin kendine özgü *maksatları* vardır. Yine ona göre, bu *iki kısmın biri akide* diğeri ise *amelden* ibaret olmakla birlikte asl olan akidedir. Görüldüğü üzere Nevai, hükümleri iman ve amel olarak iki kısma ayrıldığını asl olanın ise akait, inanç olduğunu vurgulamaktadır. İlgili beytler:

Ol ahkâm ikki yenglig boldı mevcûd, Ki bardur her birige özge maksûd.

Birisidin murâd oldı akâide, Amel matlûb boldı ol biride.

Amelden çü burun keldi akâid, bes andın yetkurey evvel fevâid.

“O hükümler iki kısımdan oluşmaktadır ve her birinin kendine özgü maksatları vardır. Birisinden murat edilen akide, öbüründen matlup olan ameldir. Akait amelden önce geldi, öyleyse önce ondan faydalandırayım.”¹⁵²

İman esasları hususunda İslâm mezhepleri arasında farklı anlayışların olduğu malumdur. Biz konumuzun uzamaması için diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine temas etmeden, ehli Sünnet âlimlerinin ortaya koyduğu iman esaslarını esas alarak çalışmamızı temellendirmeye çalışacağız. Zira Nevai'nin de bu hususta, ehli sünnet düşünce çizgisini takip ettiği görülmektedir. Ehli sünnete göre iman esasları altıdır, bunlar: “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kaza ve kadere” iman etmekten ibarettir.¹⁵³

Yukarıda belirttiğimiz gibi iman esaslarıyla ilgili düşüncelerini dile getirirken Nevai'nin de, meseleyi ehli sünnet ulemasının iman hususunda belirlediği çizgiler dâhilinde değerlendirdiğini, ele aldığını görüyoruz. İşte onun kendi ifadesiyle iman esasları altıdır:

*Altıdurur şer'de gûyâ aded, Herni ki mü'minge kirek mu'takad.*¹⁵⁴

¹⁵¹ Gölcük, *İslâm Akâidi*, s. 47.

¹⁵² Nevai, *Sirâcül-Müslimîn*, s. 5.

¹⁵³ Güneş, *İman ve Yorum*, s. 26.

¹⁵⁴ Nevai, *Hayret'ül-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 87.

Nevai'nin imanın ilk şartı olarak kabul ettiği Allah'a iman meslesini yukarıda görmüştük. Ona göre iman esaslarının ikincisi, meleklerin varlığını kabul etmek/onlara iman etmektir. Onun meleklerin mahiyeti hakkındaki sözleri ise şöyledir: meleklerin cevheri toprak, su, hava ve ateş gibi maddelerden olmayıp, onlar tamamen suyu, nuranî ve ruhanî varlıklardır. Kanatları olup feleklerin etrafında uçarlar. Allah'ın emirlerine tam anlamıyla itaat eder, emirleri büyük bir zevkle yerine getirirler. Kendi istekleriyle hiç bir şey yapamazlar. Her hareket ve tavırları Allah'ın iradesine bağlıdır. Her zaman Allah'ı tesbih ederler. Nevai, bunlar arasından şeytanının Allahın emrine itaatsızlığı sebebiyle la'netlendiğini söylemektedir. İlgili beyt:

*Altıdan ikinci melâikni bil, Barçaga tasdik-i vücûd eylegil. "Altı esasın ikincisi olarak melekleri bil ve onların tamamını tasdik et."*¹⁵⁵

Nevai'ye göre, iman esaslarının üçüncüsü *kütüb-i âsumân/semavî* kitaplardır. Onlardaki sözler şüphesiz Allah'ın kelimidir. Allah'ın sözlerinin her biri bu kitapların cüzleri ve sayfalarına işlenmiş olup, hepsi doğru ve haklıdır. Onların benzeri yoktur. Bu sözleri söyleyen ne kadar kadim ise kitapların içindeki sözler de bir o kadar kadimdir. İlgili beytler:

*Angla üçüncü kütüb-i âsmân, Tengri sözi bil barısı bî-gümân. "İman esaslarının "üçüncüsü semavi kitaplardır. Şüphesiz hepsini Tanrı sözü bil."*¹⁵⁶

Yine ona göre, iman esaslarının dördüncüsü peygamberlere imandır. Allah Teala tarafından gönderilen bütün bu peygamberlerin görevi insanlara *Hakk'*ın emir ve nehiyelerini ulaştırmak ve onlara O'nun doğru yolunu göstermektir. Bu Peygamberler, peygamberliklerine dair *hüccet*-deliller getirmişlerdir. *Karanlık* ve *aklı kit* kimselere, *mucizeler* vasıtasıyla art düşünceye ihtimal vermeyecek derecede delil göstererek doğruluklarını ispatlamışlardır. İlgili beytler:

*Bil yana dördüncü rusül me'sari, Her biri bir bahr-i safa gevheri. "İman esaslarının dördüncüsünü peygamberler topluluğu ve bunların her birinin mücevherler denizi olduğunu bil."*¹⁵⁷

¹⁵⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 89.

¹⁵⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII, Bşk. s. 90.

İman esaslarının beşincisi kıyamet/ahirete imandır. Nevaiye göre o gün, bir hesap günü olup insanlarda sevincin ve pişmanlığın görüleceği, bazıları için iyi bazıları içinse kötü bir gün olacaktır. *Şimal* ehlinin nameleri/amel defterleri aynen yüzlerine benzer şekilde simsiyah olacak ve onların feryad-ü figanları duyulacaktır. Sırat köprüsünden geçiş ise, bazı insanlar için kolay bazıları için zor olacak ve o gün insanları içine almak, yutmak için yedi cehennem yedi kapısı ağzına kadar açık olup ateşle dolu dolu yanacaktır.

Keldi beşinçi anga yevmü'l-hisâb, Deme hisâb ayt ki yevmü'l-azâb. "İman esasların beşincisi hesap günüdür, sadece hesap günü değil, aynı zamanda bir azap günüdür."¹⁵⁸

Son olarak ona göre, iman esaslarının altıncısı kaza ve kadere inanmaktır. Nevai, kaza ve kaderi imanın şartlarından biri olduğunu kabul etmektedir. O, kaderle alakalı hadis geldiğini söyleyerek düşüncesini kader hadisiyle desteklemiştir:

Sâdis anga keldi hadisi kader, Bil ezeli sebt nekim hayru şer. "Altıncı olarak ona kader hadisi gelmiştir. İyi bil ki, hayır ve şer ezelde sebt/kaydedilmiştir."¹⁵⁹ Çünkü, Nevai'nin değerlendirdiği iman esaslarının ilk beş şartı, yani Allah'a, meleklerle, kitaplara, ahirete ve peygamberlere iman Kur'an-i Kerim'le sabittir.¹⁶⁰ Ehli sünnetin iman altıncı şartı olarak kabul ettiği kaza ve kadere iman meselesi ise, Hz. Peygamber'in hadisine dayandırılmıştır.¹⁶¹

Allah'a iman meselesini farklı konular üzerinden değerlendikten sonra Allah'ın varlığı ve O'nun dilleri üzerine durmak, Nevai'nin bu yöndeki fikirlerini öğrenmek gerekir.

¹⁵⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 91.

¹⁵⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 92.

¹⁵⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 92.

¹⁶⁰ Bakara, 2/177 .

¹⁶¹ Güneş, *İman Ve Yorum*, s. 26.

2. ALLAH'IN VARLIĞI VE VARLIĞININ DELİLLERİ

Nevai, öncelikle inanmış bir kimse olarak Allah'ın varlığına inanmakta ve kabul etmektedir. Ancak onun, Allah'ın varlığını sadece kabul etmekle yetinmediğini de biliyoruz. Öyleyse Nevai, Allah'ın varlığını isbat yönünde bir takım deliller de ortaya koymuştur. Şairimiz, bir takım delillerden bahs etti ise eğer bunlar nazara, istidlale dayalı deliller mi? veyahut keşf ve müşahede sonucu ortaya çıkan şahsî tecrübe eksenli bir kısım deliller midir? gibi soruların cevaplarını da araştırmamız gerekecektir. Bu başlıkta onun, varsa bütün bu kabilden görüşleri bağlamında Allah'ın varlığı ve Allah'ın varlığının delilleriyle ilgili diğer meseleler *Hamse* adlı eseri örneği çerçevesi dahilinde incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. Allah'ın Varlığı

Allah'ın varlığı meselesi, düşünce tarihi boyunca gerek İslam dünyasında gerekse batıda üzerinde çok durulan bir konudur. İslam dünyasında olduğu gibi batı dünyasında da konuyla ilgili bir hayli fikir ileri sürülmüş, birbirinden farklı birçok felsefi anlayış ortaya koyulmuştur. Fakat batı cephesindeki bu görüşler konumuz dışında olduğundan sadece hatırlatmayla yetinilmektedir.¹⁶² Zira hedefimiz, İslam düşünürlerinin konuyla ilgili geliştirdikleri delillerden hareketle ele aldığımız şair düşünürümüzün görüşlerini tespit etmek ve bu görüşler bağlamında bir sonuca ulaşabilmektir.

Nevai dilinde, Allah'ın varlığı çeşitli kavram ve kelimelerle ifade edilmektedir. Bunlardan mutlak varlık olarak Allah'ın varlığı, *vücûd-mevcûd* kavramlarıyla *mevcûd iding/mevcût idin*, kişi zamirleri vasıtasıyla *Sen iding/Sen idin* gibi, Farsçadaki masdar olan *bûden* kelimesinden türemiş olup mazî anlamı içeren "vardı" manasındaki *bûd* kelimesiyle *bûdunga*/varlığına olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine nûr ve nûranî varlık ifadeleri de konuyla ilgili diğer bir meseledir. İkinci varlık kategorisinde bulunan *adem*, *adem/ma'dûm*, *zulmet* ve Türkçe'deki *yokluk* kavramlarıyla; *adem gülşenliği*, *ketm-i adem* gibi kullanım şekilleriyle ortaya

¹⁶² Batı dünyasındaki "Allah Tasavvurları" için bkz. Altıntaş-Çelebi vd. *Kelam El Kitabı*, s. 204-209.

çıkarmakta olup üçüncü katagoride bulunan mümkün varlık ise, genel anlamıyla *mümkînât* ve *masivâ* terimleriyle dizelerde yerini almaktadır.

Nevai'nin Allah'ın varlığıyla ilgili görüşleri, vücut/mevcut ve nûr/nûrânî varlık olmak üzere iki başlık altında incelenecektir. Şimdi bunları araştıralım.

2.1.1. Vücûd ve Mahiyet İlişkisi

Nevai, Allah'ın varlığı meselesini söz konusu ederken "mutlak varlık" düşüncesinden hareket etmektedir. Konunun devamında göreceğimiz üzere o, Allah Teala'yı *vücûd-i mutlak*, *kâdir-i mutlak*, *hâlik-i aslî*, *kayyûm-i hakikî* ve *vâcib-i bizzât* olarak nitelendirmektedir. Bunlardan anlaşılacağı üzere Nevai, zatı itibariyle var olan ve hiç bir şeyle mukayyed olmayan varlık, kendi kendine varolan, asıl, hakiki, zorunlu ve var oluş itibariyle kendisini tamamlayıcı hiçbir şeye muhtaç olmayan *vacibü'l-vücûd* olan bir varlık anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁶³

Nevai, Allah'ın varlığından söz ederken, O'nu vücut kavramıyla dile getirir. Ancak o, vücûd/mevcûd kavramlarını zat kavramıyla aynı olduğunu düşünmektedir. Onun bu düşüncesinin bir örneğini, "*illâ ilâh*" eyleban *isbâtını*, aynı vücûd *anglatıban zâtını*, "Allah'tan başka ilah yoktur (sözü), Allah'ın varlığını isbat ederken, vücûd da zatını anlatmaktadır," şeklindeki beytinde görebiliyoruz. Görüldüğü gibi Nevai, zat ile vücut arasında bir ayırma gitmemektedir.¹⁶⁴

Bununla birlikte Nevai, vücut kökünden türemiş olan *mevcûd* kavramını hem mutlak/vacip varlık için hem de mümkün varlıklar için kullanmaktadır. Biz Nevai'nin maksadını gözeterek şiirlerinde yer alan mevcut kavramlarını yerlerine göre vacip varlık, yerlerine göre de mümkün varlık şeklinde yorumlama yoluna gittik. Zira kelam eserlerinde de benzer bir tasnif göze çarpmaktadır. Buna göre, varlığı kendisinden olana vacip veya kadîm denilmekte olup varlığı başkası vasıtasıyla var olana da mümkün veya da hadis denilmiştir.¹⁶⁵

¹⁶³ Bolay, *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 301.

¹⁶⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk. s. 98.

¹⁶⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

Aytma mevcûd ki, ayn-i vücûd, Herneki mevcûd anga feyyâz cûd, "Mevcûd diyerek geçme ki, vücûdun aynısıdır ve mevcûd olan her şeye cûd/kerem feyz, varlık verir" ¹⁶⁶ diyen şairimiz, vücut ile mevcudun müteradif anlamlarda kullanılabilineceğine ve vacip varlık için hem vücut hem de mevcut denilebileceğine işaret etmektedir. Başka bir yerde, *Senki, mevcûd, belki aynı vücûd. "Senki, mevcutsün, belki de vücudun aynısın"* diyerek de, bu görüşünü desteklemektedir. ¹⁶⁷

Nevai'nin vücut kavramıyla ilgili görüşleri sadece menzum eserlerinde akse ettirilmemiş, onun düz yazı olarak kaleme aldığı eserlerinde de, bu görüşü oldukça kuvvetli biçimde ifade edilmiştir. Onun *Münâcât* adındaki risalesinde, vücudun diğer mevcudat, mümkün varlıklar için *itlâk* olunup olunamacağına dair fikirlerinde kesin ifadeler yer almaktadır. Ona göre, "kim ki, vücudu Allah'tan başkasına itlâk ederse bu Allah hakkında bühtân ve tühmetten başka bir şey değildir. Allah'ın zatı kayyum-i berhak ve vücudu bakî-yi mutlaktır. O'ndan başka mevcut olarak görülenler nâ-bûd ve nâ-mevûd, yani yok/madumdur. Vücûd ve mevcûddan maksat O'ndan başkası değildir." ¹⁶⁸

Nevai lugatındaki mevcut kavramını, kelam ilmindeki tasnif ile kornolojik açıdan benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Ancak onun, vücut ve mevcudun Allah'tan başkasına *itlakının* mümkün ve caiz olmadığını dile getirdiğini hatırlayacak olursak, aradaki farklılığı bulmamız gerekecektir. Buna rağmen onun, mümkün varlıklar için de vücut ve mevcut kavramlarını kullandığı görülmektedir. Buna bir çıkış yolu arayacak olursak, vücut ve mevcudun diğer varlıklara izafesinin ancak mecazen veya istiâren söylenebileceğidir. Çünkü ona göre mümkün vücudun varlığı, *vücûd-i mutlakın* birer tezahür ve tecellisinden başka bir şey değildir. Yani diğer varlıkların vücudu bu mutlak vücudun feyzi veya zuhuru yoluyla ortaya çıkmakta ve varlık *libasını* giymektedir.

¹⁶⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 88.

¹⁶⁷ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 67.

¹⁶⁸ Nevai, *Münâcât*, s. 1.

Ey barı mevcudga sendin vücud, Belki vücud ehline feyz veren/feyz yoluyla varlık veren Allah" beytinde şarımizin, mümkün varlıklar için de vücut ve mevcut kavramlarını kullandığı görülmektedir.¹⁶⁹

Kısaca Nevai, vücûdun/varlığın kelamcılarının anladığı gibi mevcudatın ortak bir sıfatı olmadığını, mümkün varlıkların aslı bir varlığa sahip olmadıklarını, vahdet-i vücut taraftarı mutasavvıflar gibi gölge bir varlıkla var olduklarını anlatmaya çalışmaktadır.¹⁷⁰

Tekrar vücut kavramı üzerinde duracak olursak, sözlükte “var olmak, bulunmak; varlık” anlamındaki vücûdun tasavvuru bedihî (apaçık), sarih ve şümüllü bir kavram olduğundan alimlerin ekseriyeti onun tarifinin yapılamayacağı kanaatindedir.¹⁷¹ Buna rağmen vücûdun birçok tarifi yapılmıştır. Bazı alimler bunun kısır döngüye (devr) yol açacağına ve tanımının yapılamayacağına dair deliller ileri sürerek eleştirmişlerdir. Mesela, varlığın tarifine yönelik kullanılan kelimelerin onunla eş anlamlı olduğunu, yapılan tariflerde varlığın “hakiki” tarifi kast edilmeyip onun “lafzî tarif”inin kast edildiğini, dolayısıyla varlığın “hakiki” tanımının imkansız olduğunu savunanlara ait itirazlar bunlardandır.¹⁷²

Terim olarak vücûd, “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” şeklinde tanımlanmıştır. *Vücûd*, “bir şeyin zatının (özünün) dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” mânasında da kullanılmıştır.¹⁷³

Biz varlığın tarifinin yapıp yapılamayacağı gibi tartışmaların detayına pek girmeden meseleyle alakalı diğer bir tartışma konusu olan vücut kavramının ilahî zatın aynısı olup olmadığı meselesine temas etmek istiyoruz.

¹⁶⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, IV. Bşk. s. 12.

¹⁷⁰ Özgen, "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelami Açıdan Bir Değerlendirme", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 18, s. 95.

¹⁷¹ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, II, s. 1766.

¹⁷² Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 59-61; Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 148.

¹⁷³ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, II, s. 1770.

Nevai'nin zat-vücut ayırımı yapmadığını görmüştük. Bu konuda, islam düşünürlerinin konuyla ilgili farklı görüşleri olmakla birlikte, Nevai'nin bu görüşüne uygun düşecek şekilde bazı açıklamaları da bulunmaktadır. Bu alimlerden bir kısmı vücut kavramını ilâhî zâtın aynı olduğunu "zâta eklenecek bir mâna ve ayrı bir sıfat olmadığını" ileri sürmüşlerdir. İslam mezhepleri mensuplarından bu görüşü kabul edenlerin arasında Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğuyla Şia', Ebül'l-Hasan El-eş'arî, İbn Haldûn (v. 808/1406) ve Mu'tezili alimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte, hakikati ilâhiyyeyi "mutlak ve salt varlık" olarak kabul eden tasavvuf erbabının da aynı düşünceyi benimsedikleri bilinmektedir.¹⁷⁴

Binaen, bir şair mutasavvıf olarak Nevai'nin de zat-vücut aynılığı bağlamında yukarıdaki görüş sahipleriyle aynı düşüncede birleştiğini, daha doğrusu mutasavvıf kesimle aynı görüşü paylaştığını söyleyebiliriz.

Vücut kavramıyla ilgili diğer alimlerin görüşlerine gelince onlar, "Allah'ın zâtına ait zâit bir mana olan vücûd üstünlük ifade eden bir kemal sıfatıdır ve O'nun zâtıyla aynı değildir," diyerek vücudu Allah Teala'nın sıfatlarından bir sıfat olduğunu ve Allah'ın zatı ile aynı olmadığını düşünmektedirler. Bu görüşün, Eş'arilerin ekserisiyle Maturidi bilginlerinden Şemseddin Es-Semerkindî (v. 702/1302) ve Sadruş-Şeria'ya (v. 747/1346) ait olduğu kaydedilmektedir. İslam filozofları Allah'ın zatıyla varlığı arasında bir farklılığın olmadığını söyleseler de, mümkün varlıklarda "vücûdun mahiyette ortaya çıkan zata zait bir sıfat" olduğunu kabul etmişlerdir. Son dönem bilginleri vücudu *nefsî*, *zâtî* ve *selbî* veya *sıfât-i halî* gibi sıfatlardan saymışlardır.¹⁷⁵

Yine, şiirlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Nevai, varlık anlayışıyla ilişkin olarak *adem/ketm-i adem*¹⁷⁶ ve *mümkün* kavramlarını da kullanmıştır. Böylece onun varlık düşüncesi, vücûd-i mutlak/"mutlak varlık," "mümkün varlık" ve "ketm-i adem/ara varlık" olmak üzere üç aşamalı bir tasnif ile karşımıza çıkmaktadır. Nevai,

¹⁷⁴ Yavuz, "Vücûd", *DİA.*, XXXXIII, s. 136-137.

¹⁷⁵ Yavuz, "Vücûd", *DİA.*, XXXXIII, s. 137; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

¹⁷⁶ Bkz., Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 45.

Mutlak varlık düşüncesini ele alırken diğer iki kavramdan da sıkça söz etmektedir. Ara varlık dememizin sebebi ise Nevai'nin, *ketm-i adem* tabiriyle göreceli bir yokluk düşüncesinden söz etmesine bağlıdır. Alem konusunu işlerken gayb alemiyle mülk alemi arasında bulunan bu ara bölge veya ara aleme de yer verileceği için gerek olmadıkça burada bu üç alem alanına temas edilmeyecektir. Zira bunlar, tamamen tecellî, zuhur meseleleriyle alakalı konular olup bizim burada üzerinde yoğunlaşacağımız husus mutlak vücut veya mutlak varlık konusudur.

Şimdi Nevai'nin, ilgili görüşleri bağlamında aşağıdaki beyitlerini inceleyelim. O, Allah Teala'nın gerçek ve hakiki varlık olduğunu vurgulamak, diğer mevcudâtın bu hakiki varlığa nispetleri itibarıyla yok/*ma'dum* hükmünde olduklarını açıklamak ve adem/yoklukla da alakası bulunmayan bir vacip varlık anlayışını ortaya koymak için şöyle diyor:

Ey ilminge gayb sırrı ma'lûm, Mevcûd-sen özge barça ma'dum.

Ey yok kılıban ademni bûdung, Yokluknı kılıb adem vucûdung.

"Ey ilmîne gaybın sırrı malum (olan Allah), mevcut olan sensin, (senden) özge-başka bütün (her şey) madumdur. Ey varlığın ademi yok kılan, yokluğu adem kılan (varlık).¹⁷⁷

Sen ol nev' mevcûd eding, bel vücûd, Ki, budunga yok erdi nang-ü nâbûd.

"Sen öyle mevcut, belki vüvut idin ki, (ezelde) budunga-varlığına yokluk gibi eksiklik bir durum söz konusu değildi."¹⁷⁸

Nevai'nin Allah'ın varlığı konusuna dair diğer görüşleri şöyledir: O, dünyanın yokluk içinde olduğu, hatta yokluğun kendisinin bile alem gibi *nihânda*/gizlilikte olduğu, yer ve yer yüzünde tek bir canlının var olmadığı, zat denizi sukûnetini gösterdiği ve mümkinâtte çöşkunluk-hareketlilik görülmediği bir zaman diliminde bile Allah'ın var olduğunu ve ondan başka bir mevcudun var olmadığını belirtmektedir:

¹⁷⁷ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, I. Bşk. s. 27.

¹⁷⁸ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, I. Bşk. s. 47.

Anda ki bar irdi nihân bu cihân, Belki nihan dağı cihândik nihân.

Körküzüb ârâm u sükûn bahr-ı zât, Mevc ayân eylemeyin mümkinât.

*Sen eding vü bes yana mevcûd yok, cilve kılıb özünge öz hüsnüng ok.*¹⁷⁹

dizelerinde, "o zaman ki, bu cihan nihan-yoktu, belki yokluk dahi cihan gibi yokluk halinde idiZat denizi sükûnetini gösteriyor ve mümkinat harekete geçmemişti. Sen vardın ancak, başka mevcüt yoktu, kendi hüsnün kendine karşı cilve eyliyordu" derken, Allah'ın daha yaratmaya başlamadığı bir zaman dilimine ve mümkün varlıkların daha yaratılmamış hallerine de işaret etmektedir. Şairimiz bu ifadeleriyle, ezelde alemin ve bütün mümkinatın hatta yokluğun kendisinin bile mevcudiyetinin bulunmadığını, gerçek anlamıyla Allah'tan başka bir varlığın mevcudiyetinin olmadığını söylemiş, Allah Teala'nın sonradan yaratılmış olan bütün şeylerden önce var olduğunu vurgulayarak ezelf ve ebedî bir varlık oluşuna, yani yaratılmaktan münezzehe olduğuna dikkat çekmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, seleflerinde olduğu gibi Nevai düşüncesinde de mutlak varlığın dışında, evrende mutlak, hakiki ve gerçek varlık olarak isimlendirebileceğimiz başka bir varlık yoktur. Zira bu düşünce sahiplerine göre, *vücûd* kavramı esasi itibariyle vacib ve mümkün ayrılmadan mutaala edilmektedir. Yani camidât, hayvânât, mayiât, felekiyât dediğimiz bütün varlık dünyası hakikatte tek bir vücûd olarak görülmektedir. Bunların en yüksek mertebesinde asıl ve esas *mebde*'nin vücudu durmaktadır. Çokluk arz eden diğer varlıklar, bu mutlak hakikatin veya hakiki varlığın birer tezahurları ve tecellîleri olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁰

Böylece Nevai'nin konuya dair görüşlerinin hülasasına varacak olursak, onun kendi ifadeleriyle "her şey ona muhtaç olup, bütün şeyler varlığını ondan almaktadır. Çünkü tek ve gerçek mevcut O'dur. O, zatı itibariyle vücudun anyısıdır ve diğer mevcutlar feyz veya zuhur yoluyla varlıklarını ondan almışlardır." Görüldüğü gibi Nevai, düşüncesinin temel problemi olarak, Allah'ın varlığı ve birliği meselesine

¹⁷⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk. s. 9.

¹⁸⁰ Bkz. Cüzcânî, *Tasavvuf ve İnsan*, s. 66-82; Allahverdiyev, *Abrurahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 61; Öçal, "Mutlak Hakikat" ve Diğerleri -Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sy., 1, s. 88-91.

yaklaşırken "varlığın birliği" diye ifade ettiğimiz *vahdet-i vücûd* nazariyesinden hareket ettiğini görmekteyiz.

İslam düşünce tarihinde özellikle İbni Arabi ve takipçileri tarafından sistemleştirilip savunulan bu düşünce, tasavvufun "hakikate ulaşma" yöntemi anlamında bir metafizik anlayış olarak aklî yöntem karşısında inşa edilmiştir. Zira onlar, aklî yöntemin tutarsızlığını savunarak tasavvufî yöntemin tutarlı, çelişkisiz ve güvenilir olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Onları bu kanaate iten sebeplerin başında ise, tasavvufî yöntem mensuplarının birbirinden farklı ve çelişkili görüşlere sahip olmadıkları fikri yatmaktadır.¹⁸¹

Zaten Nevai'nin ilmî geçmişinin vahdet-i vücüt düşüncesini benimsemesine musait olduğunu tezimizin "giriş" kısmında görmüştük. Onun hocalarından, İbn Arabî'nin takipçisi olan Molla Camî ve Ubeydullah Ahrar bu geleneğin en önemli temsilcilerinden olarak bilinmektedirler. Bu görüş, haliyle mensuplarını kelamcı anlayışla hemfikir olmaktan uzak kılmaktadır. Esasen mutasavvıfların bilgi edinme yolları keşf ve müşahede metoduna dayalı olduğu için aklın faaliyet alanı dışında kalmaktadır.¹⁸²

Bu nedenle, düşüncesini şiirsel bir dille ele alan Nevai'nin, vahdet-i vücüt taraftarı diğer mutasavvıflar gibi varlık anlayışını da aynı düşünce etrafında şekillendirdiğini anlamış oluyoruz. Dolayısıyla buna, kelamcı ve felsefecilerin varlık anlayışına paralel, üçüncü bir varlık anlayışı demek de mümkün gözükmektedir. Zira, Nevai'nin konuyla ilgili diğer bütün görüşleri de kelamî istidlal veya felsefî burhan dayanaklı olmaktan ziyade keşf, müşahede ve marifet eksenli bir düşünce sistemi içinde ortaya çıkmaktadır. Neva'nin keşf, müşahede, marifet vs. bilgi edinme yollarına dair görüşlerinin bazı boyutları ise, Allah'ın varlığının delilleri; alem, *merifetüllâh* ile ilgili konumuzda mevzu bahis edilecektir.

¹⁸¹ Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", İslam Araştırmaları Dergisi, Sy., 21, s. 28.

¹⁸² Bkz. Öçal, "Mutlak Hakikat" ve Diğerleri-Molla Camî'de Tasavvuf Felsefesi", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sy., 1, s. 91.

2.1.2. Nûr ve Mahiyet İlişkisi

Yukarıda gördüğümüz bilgilerin dışında, Nevai'nin Allah'ın varlığıyla ilgili diğer görüşlerinin de olduğu görülmektedir. Bu bağlamda onun varlık düşüncesini, "nûr" benzetmesinden hareketle bir metafizik öğretiye dayandırdığı görülmektedir. Düşünce tarihinde "nûr" veya "ışık" kelmeleriyle yapılan metaforların hem islam düşüncesinde hem diğer din ve felsefî akımlarda önemli yeri olmuştur. Özellikle çeşitli dinî, irfanî düşünce sistemlerinde "ilahî varlık" ve onun "tecellîleri" veya "manevî aydınlanmayı" ifade eden bir terim olarak kullanıla gelen nur kavramı, islam aleminin sık ilişki içerisinde olduğu İran Menihizmi, Hermetik felsefe ve Eski Ahid gibi eski kültürlerde çok belirgin tarzda kendini göstermiştir. Bununla birlikte, ister islam kelamcıları ister islam filozofları ve isterse islam mutasavvıfları, bu konu hakkında çokça konuşan kesim arasındadırlar.¹⁸³

Nevr kökünden türemiş olan nur kelimesi sözlükte, "aydınlık, ışık" manasında isim olup "apaçık olan" anlamını da içermektedir.¹⁸⁴

İslam düşünürlerinin nur üzerinde farklı algıları olmuştur. Örneğin alimlerin ekserine izafe edilen görüşe göre, Allah'ı "semâvât ve arzın nuru"¹⁸⁵ olarak bildiren ayeti kerimeyi umumiyetle, Allah'ın isanlara gönderdiği paygamberleri ve kitapları şeklinde anlamış veya Allah'ın nurun yaratıcısı; güneş, ay ve yıldızlarla aydınlattığı yönünde yorumlamışlardır. Bu manada birinci anlamıyla nur, "ilahî mesaja" hitap ederken ikinci yoruma göre "evrenin fizikî" manada ışık kaynağı olmaktadır.¹⁸⁶ Bunlardan nur üzerine geliştirilen üçüncü bir görüş de, nurun "varoluş" ile özdeş, eşit kabul edilmesidir. Buna göre varlık nur-ışık, yokluk da zulmet/karanlıktır.¹⁸⁷

İşte Nevai'nin, nurla geliştirdiği görüşlerinin temelini bu üçüncü görüş üzerinden aramamız gerekecektir. Zira ona göre de, nur mutlak manada Allah'ı ifade etmekte olup zulmet de karanlığı temsil etmektedir. Bu görüşün boyutları daha çok tasavvufî, felsefî düşüncelere uzanmaktadır. Bu yüzden bu ekollerin nura dair

¹⁸³ Kutluer, "Nûr", *DİA.*, XXXIII, s. 245-246.

¹⁸⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 248.

¹⁸⁵ Nûr, 24/35.

¹⁸⁶ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 246; Uludağ, "Nûr", *DİA.*, XXXIII, s. 244.

¹⁸⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 253.

görüşlerine kısaca temas etmek ve daha sonra Nevai'nin görüşlerine geçmek münasip görülmektedir.

Kaynaklarda ilk sûfi düşüncesinde nur kavramı, sahabilerin ve ilk müslümanların nur anlayışından farklı olarak yorumlanmadığı bildirilmektedir. Daha sonraki dönemlerde *nur-i Muhammedî* (Hakikat-i Muhammediye) fikri ortaya atılarak nur kelimesine farklı bir takım anlamlar yüklenmiştir. Örneğin, kelam ve tasavvuf sahasının etkin simalarından İmam Gazalî, İbn Arabî ve Nevai'nin hocası Molla Camî de aynı düşüncelere sahip kişilerdendir. Gazalî'nin, Kur'an-i Kerim'in "Allah semâvât ve yerin nurudur," ayeti kerimesinden hareketle nuru, tek ve hakiki anlamıyla Allah Teala olduğu fikrini ortaya koymuş olduğunu, diğer varlıklara mecazen nur denilebileceğini ve "en karanlık" şeyi ise yokluk olarak değerlendirdiğini görüyoruz.¹⁸⁸

Yine meşhur sûfilerden İbn Arabî, nur düşüncesini "varlık ve bilgi" bağlamında dile getirerek gerçek varlığı yani Allah'ı "sırf nur" olarak nitelemiş, mutlak yokluk düşüncesini ise "sırf zulmet" (adem-i mahz) olarak ifade etmiştir. Mümkün varlıkları nur ile zulmet arasında bir yerde (izafî yokluk) mutaala etmiştir. Nur meselesini, *Hakikat-i Muhammediyye* fikriyle daha geniş bir biçimde ele alan sûfilerin başında da yine İbn Arabî gelmektedir.¹⁸⁹

Nevai'nin hocası Molla Camî (v. 898/1492) de varlık anlayışını "nûr" kavramıyla ortaya koymaya çalışmış, varlığın aslının nur olduğunu, Hakk'ın nuru olan bu hakikî nurun birden fazla olmadığını ve zatiyla aşikâr olduğunu savunmuştur. Camî, bu "nûr"dan uzak olanları "zulmet" olarak değerlendirmiş, mümkün varlıkları ise bu nurun zerrelere şeklinde tevcih etmiş, yani varlık alemini bu nurun sınırsız ve sonsuz şekilde tecellîsi olarak görmüştür. Özetle ona göre, bütün varlığın aslı "nûr"dur.¹⁹⁰

Camî bu düşüncesini, *Şerh-i Rubâiyât* adlı menzum eserinde şu veciz mısralarla da dile getirmiştir:

¹⁸⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 23; Uludağ, "Nûr", *DİA.*, XXXIII, s. 244-245.

¹⁸⁹ Kutluer, "Nûr", *DİA.*, XXXIII, s. 246.

¹⁹⁰ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, ss. 61-62-63.

Hestî ki be zât-i hûd hüveydâ-est çü nûr, Zerrât-i mükevvenât ezü yâft zuhûr.

Her çiz ki, ez furûg-i o üfted dûr, Der zulmet-i nîstî bimâned mestûr.

"Hestî/vücûd, haddı zatında nur gibi hüveyda/zahirdir. Mükevvenâtın/yaratılmışların zerrelere dahi O'ndan zuhur etmiştir. Her ne ki, O'nun furûğundan/nurundan uzak kalmışsa, yokluğun zulmet/karanlığında mestûr/kapalı kalmıştır."¹⁹¹

Bununla birlikte, islam felsefesi alanında da nur üzerinde yapılan tartışmaların uzantılarını Farabi (v.339/950) ve İbn Sînâ'ya (v.428/1037) kadar vardığını görmek mümkün. Yine islam felsefecileri arasından İşrak Felsefesi kurucusu Şihâbüddin Sühreverdî'nin (v.587-1191) konuyla ilgili görüşleri büyük öneme sahiptir. Onun bu yöndeki düşüncelerine kısaca temas etmeyi önemli görüyoruz. Mutasavvıfların nur anlayışından ve Zerdüştlük, Hermetizm, Yeniflatunculuk gibi akımlardan ve en çok da Gazalî'den etkilenerek ortaya koyduğu söylenen, işrak felsefesi kurucusu Sühreverdî'nin nur anlayışı, islam düşüncesi alanında önemli bir yer edinmiştir. Onun, "nurlar nuru" diye vasıflandırdığı Allah tasavvuru, niteliklerden münezzeh, zorunlu ve aşkın bir varlıktır. Ona göre, insan manevî temizlikle duyuların ötesinde olan nurlar nuruna (Allah'a) kavuşabilir, O'nun tecellisini görebilir. Ancak ona göre, Allah'ın görülüşü manevîdir. O, yokluğu zulmet (karanlık) olarak değerlendirir, karanlık Nurlar Nur'unun yokluğudur. Yokluk ise, hiç bir şey yok anlamındadır. İşarkî felsefenin bilgi metodu keşf ile sezgiye, akıl ile tedkike dayanmaktadır.¹⁹²

Nevai'nin bu yöndeki görüşlerine geçmeden önce, onun "nûr" anlayışını genel itibariyle islam düşüncesi içerisinde, özeldir islam tasavvufu çevresinde nümu bulduğunu altını çizdikten sonra Sühreverdî ile bazı karşılaştırmalarda bulunabiliriz. Aslında Nevai'nin Sühreverdî'den etkilenip etkilenmediğini tartışmak apayrı bir meseledir. Ancak şairimizin o bölgenin bir ferdi olarak, hem o bölgede okuyup yetiştiği ve hem daha sonraları İran/Astarâbâd bölgesinde valilik görevi ifa ettiğini göz önünde tutarsak hem bölge olarak ve hem kültür olarak yakınlık vardır. Zaten

¹⁹¹ Câmî, *Şerh-i Rubâiyât*, s. 58.

¹⁹² Fahri, *İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 157; Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrakîye Felsefesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 1, s. 178-183.

onun, İran ilim havzasına oldukça iyi derecede aşina olduğu bilinen bir husustur. Böylece Sühreverdî'yi de en azından tanıdığını düşünebiliriz. Hatta Nevai, Sühreverdî'yi çok iyi tanıyan biridir. Çünkü sûfiler tezkiresinde ona yer vererek hakkında bilgi vermiştir. Ancak ondan etkilendiği veya ona ilgi duyduğu hakkında bilgi vermemiştir. Bununla birlikte, Nevai'nin "Nûrânî Varlık" şeklinde mutlak nur olarak nitelendirdiği Allah tasavvuru, Sühreverdî ile hemen hemen aynı kodlara dayanır. Sonuçta her iki düşünür de aynı kaynaklardan; tasavuf cephesinden yeterince fazla yararlanmışlardır. Ancak Sühreverdî'nin, yukarıda gördüğümüz gibi Allah'ın bu dünyada manevî de olsa bir şekilde görülebileceği görüşüyle evrenin "zamansal kadimliği" gibi feylesûfâne görüşleri, Nevai'nin arifâne görüşlerine tezat teşkil etmektedir.¹⁹³

Nevai, alemin kadimliğine inanmıyorsa da, bizce benzer bir görüş olan Hz. Muhammed'in nûrunun kadimliğine inanmaktadır. Nevai, Hz. Muhammed'in nurunun kadimliğine inanır ve ilk yaratılan şeyin bu nur olduğunu düşünür. Bu nur zuhur ettiği zamanda hiç bir şeyin var olmadığını dile getirerek onun yaratılışının iki cihandan dahi önce olduğunu savunur.¹⁹⁴

Allah'ı mutlak nur olarak tarif eden görüş sahiplerinde olduğu gibi, Nevai'nin de mutlak varlık düşüncesini "mihr-i nûrânî," nurani güneş teşbihiyle veya bizzat "nûr" kelimesinin kendisiyle anlatma çabası içinde olduğunu görüyoruz. O, bu nurun bizzat Allah'ın kendisi olduğunu söylemekte ve karanlığın zıddı olarak da kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle şairimizin nurdan kastı, yukarıda işlediğimiz "vücûd" anlayışından farklı değildir, buradaki "zulmet" ise yine onun yokluğu ifade ettiği "adem" kavramına mukabil gelmektedir. Yani "nur" Allah'ın vücudu ve zâtı ise, zulmet/karanlık da adem/yokluğun karşılığı olacaktır. Mümkün varlıkların konumu ise zuhur kavramıyla ele alınmaktadır. Aslında mutlak ve mümkün nur ayrımı yaptığımızda mümkün nurun zuhur ile aynı olduğundan da bahsedebiliriz. Zira ileride göreceğimiz üzere, mutlak nurun kıvılcımlar şeklindeki zuhuru mümkünata taalluk eder. Yani Nevai'nin nur anlayışının tecellî-zuhur ile çok yakından alakası vardır.

¹⁹³ Ayrıca bkz., Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 165-166.

¹⁹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VII. Bşk. s. 22.

Nevai, yaratılışı konu edinen mesnevilerinden birinde nur kavramıyla geliştirdiği bu metafizik düşüncesini şu şekilde aktarmaktadır: nur zuhur ettiği zaman *zulmet*/karanlık gizlenecektir. Çünkü nur onu/karanlığı kör eder. Bu nur, Allah'tan başkası değildir. Çünkü ona ezellilik sıfatı *matla'* olmuştur:

Bûm-i zulmânî oldı pinhânî, Kör eter anı mihr-i nûrânî.

Sensen ol mihr-i bî-adil ü bedel, Kim, senge mata'l oldı sübh-i ezel.

"Karanlık mekan gizlenmiş oldu, (çünkü) nurani güneş onu kör etti. Sensin o benzersiz ve karşılıksız olan (güneş). Çünkü, sana ezel sabahı matla olmuştur."¹⁹⁵

Burada açıklığa kavuşturmamız gereken başka bir husus da Nevai'nin, Allah'ı "*mihr-güneş*" kelimesiyle teşbihinin konumudur. Allah'ı nur olarak niteleyen düşünce sahiplerini bu örneğe sıklıkla başvurdukları görülmektedir. Çünkü güneşin ışığın kaynağı, ay ve yıldızlar gibi diğer cisimlerin ışığını güneşten aldığı ve varlıkları güneşe bağlı olarak devam ettiği gerçeği, Allah-alem ilişkisinde önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁹⁶

İbn Arabi bu benzetmeyi, Allah ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiye açıklık getirmek için, Allah-alem münasebeti bağlamında ele alarak aydaki ışığın aslında güneşin ışığından başkası olmadığı örneğiyle mümkün varlıkların Allah karşısındaki durumunu da aynı şekilde mutalaa ederek, onların vücudunun (aynadaki sûret gibi) Hakk'ın vücudundan başkası olmadığını savunmuştur.¹⁹⁷

Böylece Nevai de, hem mutlak varlık olan Allah'ı hem mümkün varlık olan mevcûdatı tek bir "nûr" ismi altında mutlaa etmektedir. Yani bir tarafta nur olan Allah, öbür tarafta yine nur olan mümkünat yer almaktadır. Fakat mümkünatın vücudu, bu Mutlak Nur'un zuhuruyla varlık sahasına çıkmaktadır. Örneğin Nevai, "yedi iklimden zuhur edecek olanların her biri üzerine nur salınmıştır" diyerek, bunu

¹⁹⁵ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 66.

¹⁹⁶ Bkz., Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39.

¹⁹⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 260-261.

kantılamaktadır.¹⁹⁸ Ancak ona göre, bu nur karanlık-yokluk üzerine *lam'a*-kıvılcım ve *şem'*-mum ışığı şeklinde salınarak mümkünat vücuda getirilir:

Rahmetingdin ziyâ tutub her şem', Bir şebistânnı yarutub her şem'. Yani Allah'ın "rahmetiyle her bir *şem'*-mum ziyası-ışığı vasıtasıyla bir şebistân-karanlığı-yokluğu aydınlatmış-yokluğa varlık vermiştir.¹⁹⁹

Bu benzetmelerden hareketle, nûru mutlak anlamıyla Allah'a, kıvılcım ve mum ışıkları şeklinde zuhurla özdeşleştirilen ifadeleri de mümkün nurlara-mümkün varlıklara haml ederek mutlak ve mümkün nurlar arasında bir ayırım yapmak mümkün. Böylece Nevai'nin, Allah'ı güneşe benzettiği görüşünden yola çıkarak, güneşi Allah olarak tasavvur edecek olursak mümkün varlıkları da güneşin nurları-ışıkları-*lam'*aları olarak kabul etmemiz gerekecektir.

Bu şekilde Nevai'nin, mümkün varlıkların vücuda geliş sebebini "zuhur" ve "tecellî" gerçeğine dayandırdığını görüyoruz. Mümkün varlıkların vücuda geliş sürecini "vücûd" başlığı altında da işlediğimiz için burada uzun uzadıya bahsetmeden, şarimizin nurla ilişkilendirdiği bazı bilgilerini aktarmakla yetinmeyi düşünüyoruz. Nevai zuhur meselesini, güneşin doğuşu-doğuş anlamına gelen *tulu'* ve ışık manası içeren *pertev* kelimeriyle de ifade etmektedir. Mesela onun, parıldayan *Hurşîd*-Güneş *tulu'* ederek *adem*-yokluğun *şâmını*-karanlığını sonsuz bir nurla aydınlattığını, O'nun nuru *pertev* zahir edince bütün *zerrâtın mezâhir*-görünür hale geldiklerini dillendiren ifadeleri bunlardandır:

Tulu' etti çü ol rahşende hurşîd, Adem şamıga boldı şem'-i câvîd,

*Anıng nûrı çü pertev kıldı zâhir, Barı zerrât boldılar mezâhir.*²⁰⁰

Yine ona göre bütünüyle, ister cihanın kendisi isterse cihan içindeki mahlukat olsun; yoklukta olan her şey bu zuhur, tecellî dolayısıyla *vücut libasını giyerek bûd*-varlık hayline katılmıştır. Başka bir ifadeyle bu zuhur vasıtasıyla, *adem şebistânnı*-yokluk karanlığı gül bahçesinde yüzbinlerce özgür serv ağacı zahir etmiştir. Yani

¹⁹⁸ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 64.

¹⁹⁹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 64.

²⁰⁰ Nevai, *Ferhad ü Şirin*, II. Bşk. s. 79.

yoklukta zuhur vasıtasıyla binlerce varlık vücuda gelmiştir. Nergis gülü bu nur (Allah'ın nurunun zuhuru) sebebiyle bu dünyaya gözünü açmıştır. Varlıkların her zerresine varıncaya kadar bütün hareket, sekenât ve güzellikleri de dahil varoluşları Allah'ın cemalinin bir eseri ve *sun'*-yaratmasının *bi-kıyâs* ve *endazesiz* bir destanının hikayesidir:

Her ne ketm-i ademde irdi nihân, Hâh ehl-i cihân-ü hâh cihân.

Barısı kıydiler libâs-i vücûd, Bûd hayline kirdi her nâbûd.

Zâhir etti adem şebistâni, Yüz ming âzâd serv-i bostâni.

Taptı rengi vücûd lâle-vü gül, Hem uşul reng turre-i sünbül.

*Nergis ul nûr birle açtı basar, Adem uykusudin közinde eser.*²⁰¹

Ancak Nevai, her ne kadar teşbihi çağırıştırıcı örnekler üzerinden hareket ediyor görünse de, Allah'ı tenzih konusunda son derece dikkatlidir. Onun bu mevzuya dair söylemleri "Allah'ın Birliği-Tevhid" ve "Allah'ın Zatı ve Sıfatları" başlıkları altında etraflıca inceleneceği için burada tecellî-zuhur görüşlerinin bazı noktalarına değinmek istiyoruz. Mesela ona göre, Allah-alem münasebeti nasıl sağlanmaktadır? türünden bir soru ortaya koyacak olursak, o buna tecellî üzerinden cevap verecektir. Ona göre, bu tecellî (Nevai'nin tecellî ile irtibatlı görüşleri "Allah'ın Varlığının Deliilleri" meselesiyle birlikte tartışılacaktır,) sıfatlar vasıtasıyla kainatte ortaya çıkmakta olup her zaman *cilve*-tecellî eden, süreklilik arz eden bir eylemi göstermektedir:

*Hüsning eyleb okuş sıfât içre, Her zaman cilve kâinât içre. "Hüsün, farklı sıfatlar vasıtasıyla kainat içinde her zaman cilve eylemektedir."*²⁰²

Yani Nevai'nin Allah-alem münasebeti bağlamına dair görüşlerini bu şekilde anlayacak olursak, (İbn Arabi'de de görüldüğü gibi) Allah'ın bu tecellî veya nur-ışık

²⁰¹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 66.

²⁰² Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 68.

gerçeğiyle varlıklarla sürekli olarak bir ilişki, bir irtibat içinde olduğu kanaatine varacağız.²⁰³

Hulasa olarak ifade edecek olursak, Nevai'nin nur anlayışı, yine onun *vücûd-i mutlak* diye ifadelendirdiği Allah Teala olduğunu ortaya koymaktadır. Yine bunlardan, ilk yaratılan veya vücuda getirilen şeyin Hz. Muhammed'in nuru olduğunu ve diğer varlıkların bu nurdan veya bu nur dolayısıyla yaratıldığını veya da mutlak nurdan kıvılcımlar şeklinde ortaya çıktıklarını anlamış oluyoruz.

Nur kavramı üzerinden kelamcılarının nazariyelerine gelecek olursak, kelam uleması teşbih ve tecsim düşüncesini çağırıştırdığı gerekçesiyle nur kavramının mutlak anlamda Allah'a itlakını doğru bulmamış, Allah'ı mutlak nur anlamıyla veya ışık olarak tanımlayan kesimi eleştirerek, Kur'an-ı Kerim'in beyanlarından da hareketle bu kavrama farklı yorumlar getirmişlerdir.²⁰⁴

Örneğin Fahrettin Razî, yukarıda zikrettiğimiz "Allah semâvât ve yerin nurudur," ayeti kerimesinden yola çıkarak, Allah Teala'yı gözle "görülen, hissedilen" veya hakikî manada "nûr" olmadığını savunarak çeşitli deliller sunmuştur. Ona göre, Allah Teala bizatihî göklerin ve yerin nuru değildir. Çünkü Allah zâtı itibariyle nur olursa, Allah'ın kendi nurunu göklere ve yere izafesinin bir anlamı kalmayacaktır. Yine o, Allah'ın *dâim* "yok olmaz" ve "yok edilemez" oluşu yönüyle de böyle bir anlayışın mümkün olmadığını dillendirmektedir. Zira Allah'ın duyularla algılanacak şekilde nur olduğu düşünülüğünde, göklerin ve yerin hiçbir noktasının karanlık kalmaması gerekmektedir. Razî'nin başka bir delili de, Allah mutlak anlamda nur olduğu takdirde güneş, ay ve ateş gibi aydınlatıcı cisimlere ihtiyaç bırakmayacağı yönündedir. Yine ona göre, aynı ayetin devamında yer alan "meselü nûrihi-nurunun benzeri" ifadesi Allah'ın nurun kendisi olduğunu *izale* etmekte olup Allah Teala nuru kendi nefesine izafe etmiştir. Eğer Allah bizzat nur olsaydı bu, nurun nura izafesinden başka bir şey olmazdı. Ayrıca yine ayeti kerimenin devamında yer alan "Allah nurunu dilediğine gösterir" mealindeki beyan da bunu destekler mahiyettedir.²⁰⁵ Kur'an-ı Kerim'in başka bir yerinde ise, Allah'ın "nûr ve karanlığı" yarattığı beyan

²⁰³ İbn Arabî için bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 264.

²⁰⁴ Kutluer, "Nûr", *DİA.*, XXXIII, s. 245-246.

²⁰⁵ Nûr, 24/35.

edilmektedir.²⁰⁶ Bunlarla birlikte Razî, karanlığın çöküşüyle aydınlığın ortadan kalktığını ve bu şekilde Allah mutlak nur olarak algılanınca, bunun Allah'ın vacibü'l-vücûd oluşunu zedeleyeceğini ileri sürerek, ilgili görüş sahiplerine cevap vermektedir. Son tahlilde ise, ışığın araz olduğunu ve arazın ilah olamayacağını savunarak, Allah'ın "semâvât ve yerin nuru" oluşunu, O'nun hidayet edici, yol gösterici oluşu veya yerin ve göklerin en mükemmel şekliyle aydınlatıcısı anlamına geldiğine yorumlayarak en başta zikrettiğimiz görüşlere katılmaktadır.²⁰⁷

Allah'ın varlığı meselesini vücut ve nur olarak iki aşamada açıklama yoluna gittikten sonra, yine önemli bir konu olan Allah'ın varlığının delilleri konusunu ele alma vakti geldi.

2.2. Allah'ın Varlığının Delilleri

Allah'ın varlığı ile ilgili başta selef uleması olmak üzere gerek İslam kelimcileri gerekse İslam filozofları ve İslam tasavvufu uleması tarih sürecinde çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Allah'ın varlığının ispatı konusunda İslam bilginleri arasında görüş birliğinin bulunduğu söylemek zordur. Öte yandan İslam alimleri, isbat-ı vacibin imkanının veya gerekliliğinin bulunup bulunmadığı üzerinde de ittifak halinde değillerdir. Bunlardan kelam alimleri, ilahiyat ve nübüvvetle ilgili hususlarda akla dayalı açıklamalara ve ispat yollarına gidilebileceğini, diğer iman esaslarının *sem'îyyâta* dâhil meseleler olduğunu ve nakla dayandığını, fakat akılla da izahının mümkün olduğunu savunmuşlardır.²⁰⁸

Tasavvuf geleneğine müntesip alimler ise akıl yoluyla elde edilen bilgilerin Allah'ın varlığına işaret eden deliller olduğunu kabul etseler de, bu mevzuda keşif ve müşahede metoduna daha çok önem vermişlerdir. Ancak bu metod, derûnî tecrübeden ibaret, keşif ve müşahedeye ermiş kimsenin şahsına münhasır olduğu,

²⁰⁶ En'âm, 6/1.

²⁰⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdis Fî İlmil-Kelâm*, s. 120-121.

²⁰⁸ Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 21-22.

herkes tarafından kullanılarak sonuç alınabilecek bir delil özelliği taşımadığı gerekçesiyle kelamcılarca eleştirilmiştir.²⁰⁹

İsbat-ı vâcib bağlamında mütekellimlerin kullandığı deliller hudûs delili, imkân delili, ilm-i evvel delili, nizam ve gaye delili, kabul-i âmme delili şeklinde ayırma gidebileceğimiz akli delillerdir. İslam filozoflarına atfedilen deliller ise şunlardır: Hudûs delili, gaye ve nizam delili (inayet ihtira') delili, ilk sebep (ilk illet) delili, hareket delili, imkân delili, ekmel varlık delili olmak üzere altı maddeye ayırabileceğimiz delillerdir.²¹⁰

Nevai'nin bu isbat yollarından, her ne kadar kendisi dillendirmiş olmasa da, kelamcıların hudûs ve felsefecilerin ise sudûr delillerine mukabil gelecek olan zuhûr/tecellî kavramlarını tercih ettiğini söylebiliriz. Aynı zamanda o, kelam ve felsefenin yaratma ile ilişkilendirdikleri bazı terimlerden de istifade etmiştir. Bununla beraber Nevai, insanın kendisinde, nefsinde de Allah'ın varlığına delalet eden bir takım deliller olduğunu düşünmektedir. Bu tutumuyla onun hem kozmolojik ve hem ontolojik delillerden yararlandığını düşünüyoruz.

Nevai, başta insan olmak üzere bütün kainatın bir tecellî/zuhûr sonucu ortaya çıktığını savunmakta, hem âfâk ve hem enfüste Allah'ın varlığına (marifetüllaha) dair bir takım diller olduğunu ileri sürmektedir. Ancak o, mümkünler arasından insana özel bir yer ayırarak insanı farklı açılardan da değerlendirmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nevai'ye göre, tecellînin bir insana bakan iç/batın yani ledüni bilgi ifade eden yönü; bir de dış alemde Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan zahir yönü vardır. Ayrıca o, alem konsunu ile alırken, hudûs, imkan, sun' ve icâd gibi kavramlardan da yararlanmıştı. Bu nedenle, kozmolojik delil bağlamında alemi, ontolojik delil bağlamında ise insanı ele alarak incelemeye çalışacağız. Ayrıca Nevai'de alem meselesini tartışırken farklı alem mertebelerini de söz konusu etmemiz gerekeceğini hatırlatalım.

²⁰⁹ Topaloğlu, *İslam Kelâmçıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 14; Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 34; <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=153> (24.06.14).

²¹⁰ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 134; Topaloğlu, *İslam Kelâmçıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 13.

2.2.1. Alem

Alem, kelime olarak alâmet, nişan manasında olup *Alm* veya "bilmek" anlamındaki *ilm* kökünden türemiştir. Yaratıcının varlığına delil teşkil etmesi ve onun bilinmesini sağlayıcı bir unsur olması bakımından ıstılahta aleme "mahlukatın tamamı, yaratılmışların her bir sınıfı" gibi manalar verilmiştir.²¹¹

Bu başlıklar altında Nevai'de alem konusunu onun bakış açısıyla ele almaya çalışarak; ona göre alem nasıl ve hangi maddelerden yaratılmıştır? sonlu mu sonsuz mu? olduğu ve alemin Allah'ın varlığına hangi şekilde delil teşkil ettiği gibi sorulara cevap arayacağız.

Nevai'nin bütün kainatı bir tecellî sonucu ortaya çıktığını savunduğunu ifade etmiştik. Ancak Nevai düşüncesinde farklı alem sınıflandırmaları mevcut. O, bu alem mertebelerine tecellî düşüncesinin temelini oluşturmak için baş vurmaktadır. Nevai, bu alemleri iç içe ele aldığı için biz burada, gayb alemi, ara alem olarak ketm-i adem, hayal levh-i mahfûz kavramlarını ve en son olarak mülk alemini esas alarak çalışmamızı devam ettirecek yerlerine göre diğer alemler hakkında da bilgi vereceğiz.

2.2.1.1. Gayb Alemi

Nevai bu alemin nedir ne değildir gibi mahiyeti hakkında detaya girmekten çok, bu alemde neler olup bittiğinden bahs eder. Yani şairimiz burada, Allah'ın kendi zatında kendisini görmek istemesi, tanımak veya bilmek istemesini söz konusu etmektedir. Buna göre, ezelde kendisinden başka bir mevcut bulunmayan Allah Teala'ya karşı, *hüsnü/cemali cilve* eylemekte olup *gayb alemi* bu duruma ayinedarlık etmektedir. Allah bu aynada kendisini görmekte veya tanımaktadır. Bu mertebede bakan da gören de Allah'ın kendisi olup kendi aşkıyla hoş ve kendi cemaliyle magrurdur:

Sen iding vü bes yana mevcut yok, Cilve kılıb hüsnüğe özüngö öz hüsnüng ok.

Mazhar olub hüsnüğe mir'ât-ı gayb, Cilve kılıb anda hayâlât-ı gayb.

²¹¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 23.

Nazır özüng irding vü manzûr özüng, Işkinga hoş hüsninge magrur özüng.

Ezelde "Sen vardın, başka bir mevcut yoktu. Kendi hüsnün kendine karşı cilve eyliyordu. Gayb aynası (bu duruma) hüsnüne mazhar-tecelligâh idi ve onda gayb hayâlâtı cilve eyliyordu. Bakan ve bakılan Sen idin. Kendi aşkınla hoş ve hüsnünle magrur idin."²¹²

Görüldüğü gibi burada bakan Allah, gayb alemi ayna ve bu aynada görünen yine Allah'tır. Bununla beraber Allah, bu aynada/gayb aleminde yansıyan, zuhur eden hayâlâtı/hayâlleri görmekte veya onların bilgisine ulaşmaktadır. Bunun üzerine ileride durulacaktır. Bu şekilde, bir yanda Allah'ı öbür yanda da gayb alemini karşıya karşıya koyarak düşündüğümüzde sanki gayb aleminin kadimliği gibi bir algıyla karşılaşırız. Zira Nevai'de bütün varlık, her şey Allah'ın bir tecellisi değil midir? burada her konuda olduğu gibi, yine İbn Arabî'nin yardımına baş vurmamız gerekecektir. Bu mevzu hakkında İbn Arabî'nin "Gayb-ı Mutlak" şeklinde geliştirdiği teorisi devreye girecektir ki, bu mutlak gayb ise tecellî gerçeğinden istisna tutulmuştur. Zira mutlak gayb, bütün tecellîlerin hakikî, gerçek kaynağıdır.²¹³ İşte Nevai'nin gayb aleminin ayna-tecelligâh olarak tasavvur ettiği düşüncesini ancak bu şekilde anlayabiliriz. Buna göre, Allah zatını (bakan-bakılan şeklinde) bu gayb aynasında görmüş veya Allah bu makamda kendi nefsinin bilmiştir.

Bununla birklikte Nevai, gayb alemine benzer bir ifadeyle "melekût aleminin" tabirini ortaya koymaktadır. İslam düşüncesi literatüründe alemin, gayb-şehadet aleminin, halk-emir aleminin, mülk-melekût aleminin şeklinde ikili tasniflerle ele alındığı görülmektedir.²¹⁴ Ancak Nevai, mülk aleminin melekût aleminin arasında bir geçişin, bir ara bölgenin olduğunu ileri sürerek konunun başka bir boyutuna değinmektedir. Acaba bu aradaki yer, mülk ile melekût aleminin arasındaki *hayâl* veya *misâl* aleminin midir?

²¹² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 9-10.

²¹³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 22.

²¹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 24.

2.2.1.2. Ketm-i Adem, Hayâl, Levh-i Mahfûz

Şiirlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Nevai, mutlak ve mümkün varlık arasında yine varlık anlayışıyla ilişkin olarak bir de *adem/ma'dûm*²¹⁵ veya *ketm-i adem* kavramını kullanmıştır. Böylece onun varlık düşüncesi, vücûd-i mutlak/"mutlak varlık," "mümkün varlık" ve "adem/ma'dûm" olmak üzere üç aşamalı bir tasnif ile karşımıza çıkmaktadır.

Gördüğümüz gibi üzerinde durmamız gereken bir değer mesele de "adem/ma'dûm" kavramıdır. Adem kökünden türeyen madumun sözlükte anlamı, "kaybetmek ve bulunmamak" şeklinde ona varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hal, var olmayan" gibi manalar yüklenmiştir.²¹⁶ Adem kelime olarak Kur'an'da yer almamıştır. Buna mukabil "halk", "inşa", "ihdas," "fatr" ve "icad" gibi kelimeler kullanılmıştır. Mütekkellimler, bu kelimeleri eşanlamlı/*müteradif* kabul ederek, bunlara "yoktan var etme/yaratma" anlamı vermişlerdir. Kelam literatüründe, yoktan yaratma düşüncesi ise en çok "halk" kavramıyla yerini bulmaktadır.²¹⁷ Yeri geldikçe göreceğimiz gibi Nevai de, konuyla ilgili olarak halk, icad, sun' kavramlarından istifade ediyorsa da, yoktan yaratma düşüncesinin temelini *adem/madum* kavramları oluşturmaktadır.

Peki Nevai, mümkün varlıklar için *ma'dûm* kavramını kullanırken bu görüşüyle neyi kastetmektedir? onların tamamen yokluklarından mı ya da ilahi ilimdeki malum oldukları durumlarından mı bahsediyor? Nevai buna, mümkün varlıkların var olmadan önce *ketm-i ademde* veya *adem gülşenliğinde* olduklarını söyleyerek cevap vermektedir:

Ketm-i ademdin ni ki mevcûd olub, sâcid olub, sen anga mescûd olub. "Gizli yokluktan vücûda gelen ne varsa, hepsi sana secde eder ve Sen onlara secde edilmiş (mabudsun).²¹⁸

²¹⁵ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, I. Bşk., s. 27.

²¹⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 200.

²¹⁷ Özgen, "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelami Açıdan Bir Değerlendirme," Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 18, s. 72-73.

²¹⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, IV. Bşk. s. 12.

Dikkat edersek Nevai, ketm-i adem tabiriyle bir gizli yokluk fikrinden bahsetmekte ve mevcudatın buradan varlık sahasına çıktığını ileri sürmektedir. Ketm-i adem, "yaratılış ve zuhurdan evvelki izafî yokluk" anlamında kullanılmaktadır. Öyleyse Nevai, göreceli bir yokluk durumundan söz etmiş olacaktır ki, bu görüş bize İbn Arabî'nin adem terimiyle ilgili görüşlerini hatırlatmaktadır. O ademi, mutlak ve mümkün olmak üzere *adem-i mahz* ve *adem-i izafî* şeklinde iki kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre mutlak adem şer, zulmet ve batıl olarak kabul edilmektedir. Zatı itibariyle yok kabul edilen alemin, varlığı Allah'ın iradesine bağlı olarak ortaya çıktığı için bize nispeti açısından yok durumunda olup Allah'ın ilmindeki mevcudiyeti nazarı itibariyle var kabul edilerek, buna da *mümkün adem* ismi verilmiştir. Böylece İbn Arabî, alemin yaratılmadan önceki haline *a'yân-i sabite* adını vererek vahdet-i vücud düşüncesinin temelini oluşturmuştur.²¹⁹

Nevai'nin şiiilerinden anlaşılacağı üzere, konuya ilişkin düşüncelerinde İbn Arabî görüşünün yansımalarını görmek mümkündür. On göre de, mutlak varlığın vücudu kendisinden olup zatıyla kaimdir. Mümkün varlıkların vücudu ise vücud-i mutlaka bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Onun konuya dair adem/madum düşüncelerinin varlıkların daha vücuda gelmemiş olan hallerini, Allah'ın ilmindeki mahiyetlerini, gizli hakikatlerini kastetmiş olduğunu yani burada bir *izafî yokluk* düşüncesinden bahs etmek istediğini düşünüyoruz. Onun mutlak yokluk düşüncesi ise, zulmet kavramı üzerinden "nur" başlığı altında incelenmiştir.

Böylece Nevai, mümkün varlıkların vücuda gelmeden önceki durumlarına işarette bulunarak, onların vücuda geliş hallerini tasvir etmekle *ketm-i adem* terimine açıklık getirmektedir; ona göre, mümkün varlıkların tamamı açılmamış/vücuda gelmemiş birer gonca şeklinde *ketm-i adem gülşenliğinde* gizliyen, ezel dağından esen yumuşacık bir esinti vasıtasıyla, cihan bağında nice güller açılmıştır (vücuda gelmiştir):

Ketm-i adem gülşeni içre nü hüft, Gonçalar erdi barısı nâ şüğüft.

²¹⁹ Yavuz, "Adem", *DİA.*, I, s. 357.

*Çün bu nesîm esti ezel tagıdın, Munça gül açıldı cehân bagıdın.*²²⁰

Başka bir yerde Nevai, vücuda gelmeden önce mümkün varlıkların adem gülşenliğinde uykuda olduklarını söylemektedir:

Demeki nergis közi mest ü harâb, Belki adem gülşenide mest-i hâb.
"Nergis/yaban gülünün gözünün mest ve harap olduğunu söyleme. Belki o, adem gülşenliğinde mest uykudadır."²²¹

Başka bir yerde Nevai bu durumu, *Levh-i Mahfûz* olarak da kayda geçmektedir. O, her şeyin bilgisinin Hakk'ın ilminde malum olduğunu²²² ve bunların tamamının *Levh-i Mahfûz* lavhasında *markûm* yazılmış olarak bulunduğunu bildirir.²²³

Başka bir ifadeyle ona göre, *ma'lûm* olmayan/vücuda gelmeyen her şey bu kitapta yazılmıştır:

*Levhinge bolmayın rakam ma'lûm, Herne ma'lûm emas, anga markûm.*²²⁴

Ancak Nevai, bu kitabın mahiyeti hakkında bilgi vermemiş, sadece varlıkların Allah'ın ilminde malum olan durumlarının bu kitapta yazıldığını ileri sürmüştür.

Levh-i Mahfûz hakkında alimlerin farklı görüşleri mevcut olmakla birlikte, ehl-i sünnet ulemasının çoğunluğuna atfedilen görüşe göre, "içinde bütün nesne ve olayların bilgisi ayrıntılı olarak" yazılan, Allah ile melekleri arasında bulunan kitap olarak anlaşılmıştır. Yine bu görüşe göre, Allah Teala bir şeyi yaratmak istediği zaman bu kitap vasıtasıyla İsrâfil'e ulaştırmakta, bundan sonra, yaratma olayının gerçekleşmesi için Cibraîl'e emir verilmektedir.²²⁵

Gayb alemleri aynasında yansıyan başka bir şey de, Nevai'nin tabiriyle *gayb hayâlâtıdır*. Peki nedir bu hayâlât? yine İbn Arabî'ye tekrar dönecek olursak, onun "berzah-hayal-bulut" kelimeleriyle bir "ara varoluş" alanı oluşturmaya çalıştığı

²²⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 45.

²²¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 9.

²²² Nevai, *Leyli vü Mecnün*, I. Bşk. s. 27.

²²³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 93.

²²⁴ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, II. Bşk., s. 69.

²²⁵ Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *DİA.*, XXVII, s. 151.

görülmektedir. Aşağı yukarı bunların her üçünün de ortak yönü, bir ucunun varlığa diğer ucunun da yokluğa bakmasıdır. Bunlardan hayalın, *varlık-yokluk*, *ma'lûm-meçhul*, *menfi-müsbet* gibi zıt ve uzak alanları bir birine bağlama gibi bir irtibat işlevini de icra ettiği görülmektedir. Ayrıca İbn Arabî hayal için dört varlık alanı daha belirlemektedir. Bunlar, *Allah dışındaki bütün varlıklar; rûhânî ve cismânî alem arasındaki ara-bölge; ruh ve bedenden ayrı bir hakikat olarak görülen nefis; insandaki hayâl gücüdür.*²²⁶

Nevai'nin hayalın çoğulu anlamına gelen *hayâlât*/hayallere dair düşüncesini, "Tanrı dışındaki bütün varlıklar" yani varlıkların, Allah'ın hayalindeki mevcudiyetleri²²⁷ veya mümkünlerin aynaları anlamına dönüştürebiliriz. Gayb aleminden hatırlayacak olursak, bu alem bir ayna/tecellîgah makamında olup hem Allah kendisini burda görmekte, tanımakta ve hem ara-varlıklar manasındaki hayaller de bu aynada (gayb aleminde) yanılmakta veya buradan zuhur etmekteydi. Başka bir tabir ile varlıkların aynaları gayb aleminde ortaya çıkmaktadır.

Demek Nevai, mevcudatın, varlık sahasına çıkmadan önce potansiyel bir varlıkla var olduklarına inanmaktadır. Bunu da *ketm-i adem*, *adem gülşenliği*, *levh-i mahfuz*, *hayal* gibi terimler vasıtasıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Nevai, bu görüşleriyle bize mevcudatın Allah'ın ilmindeki bilgilerini bu mertebelerde saklandığını veya böyle bir ara varlığın var olduğunu da haber vermektedir. Nevai'nin bu görüşlerinden, mümkünatın veya eşyanın hariçte var olmayan, Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, aynaları veya *a'yân-i sabiteleri* sonucunu çıkartabiliriz. Görüldüğü gibi Nevai, gayb alemini de dahil bu mertebelerde daha yaratma olayından bahsetmemiştir.

2.2.1.3. Mülk Aleminin

Nevai, birinci aşamada alemin yaratılışını veya da ortaya çıkışını tecellî, zuhur kavramları üzerinden inceleme konusu yapmıştır. Nevai, tecellî düşüncesini büyük oranda ayna metaforuna dayandırmıştır. Bu metafor olayını değişik yönleriyle ile almış olmuştur. Onun ayna metaforu tesirini daha çok mülk aleminde

²²⁶ Bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, ss. 150-161.

²²⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 161.

göstermektedir. Bununla beraber Nevai, tecellî görüşü dışında yaratmayla ilgili görüşleri bağlamında başka kavram ve fikirlere de yer vermiştir. Biz bu konuyu önce tecellî kavramıyla daha sonra diğer görüşleri bağlamında açıklamaya çalışacağız.

2.2.1.3.1. Tecellî-/Zuhûr

Nevai'ye göre, *cilve* ve zuhuruna bir *had*/sınır olmayan Allah'ın *hüsnü*, kemal bulmak istemektedir. Bunun için de başka varlık alanlarına, başka aynalara ihtiyaç vardır. Bu ikinci tecellî şekline (birinci tecellî olayı gayb aleminde gerçekleşmişti) Allah'ın kendi zatı dışında, diğer varlıklar vasıtasıyla kendisini tanımak istemesi denilebilir. Burada ayna metaforu esasi konuma sahiptir. Nevai, selefleri gibi bu metaforu Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi tesis etmek ve tecellî düşüncesine bir temel oluşturmak için kullanmaktadır.²²⁸

Şairimiz Nevai'nin ele aldığı ikinci tecellî olayı da farklı şekillerde tatbik edilmektedir. Bunlardan ikisi ayna metaforuyla anlatılmaktadır. Bu ayna, ya bizzat Allah'ın zatına veya da mümkünâtın vücuduna karşılık gelmektedir. Birinci manaya göre ayna, Allah'ın zatı veya *mazâhir*/tecelligâh makamı olup onda *cilve* eden, yansıyan sûretler ise mümkünâttır. Bu şekilde mevcudat vücuda gelmektedir. Nevai beytin devamında yaratma olayını başka bir metaforik anlatım şekliyle de dile getirir. Buna göre varlık dünyası, Zat denizinin *cünbüş ayân* etmesi sonucu peyda olmuştur. Yani Zat'ın hareketi nedeniyle *emvâc*/dalgalar ve bu dalgalar vasıtasıyla da kainat *pedîd*/aşikar olmuştur:

Bolub zât-ı rehşende mir'ât anga. Güvâh uşbu de'vîde zerrât anga.

Çü bir cünbüş etti iyân bahr-i zât, Pedîd oldı emvâcidin kâinât.

"Zat denizi bir cünbüş ayan etti ve onun dalgasından kainat ortaya çıktı. Parlak zat, mir'ât/ayna oldu ona. Bu iddiaya zerreler tanıktır."²²⁹

Burada her iki şekilde de (Zat'ın tecelligâh makamı olma ve ilk cünbüş etme sürecinde) kainatın veya varlıkların vücuda gelişinde Allah'ın zatının müsebbip veya *ilk cünbüş eden*/muharrik işlevini ifa ettiğini söyleyebiliriz. Nevai'nin, Zat'ın

²²⁸ Bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 123-124.

²²⁹ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, I. Bşk. s. 48-50.

cümbüşüyle kainatın ortaya çıktığını ileri sürdüğü görüşü, Tanrı'dan ayrılmayı çağırıştırması yönüyle islam felsefecilerinin sudur nazariyesine benzemetedir. Geçtiğimiz vücut ve nur başlıkları altında da gördüğümüz üzere, mümkün varlıklar vücudunu *Vücut-i Mutlak* feyezaniyle veya *Nûrânî Varlık*'ın kıvılcımlar şeklinde saçtığı ışıklar vasıtasıyla almaktaydı.

Ancak ikinci anlama göre ayna metaforu konum değiştirecektir. Nevai, bu aynayı bu sefer mümkün varlıklar olarak kabul eder ve onlarda akseden sûretleri ise Allah'ın kendisi, isim ve sıfatları olarak görür. Şairimiz bunu şu şekillerde dile getirmektedir: Cilve ve zuhuruna bir *had*/sınır olmayan Allah'ın *hüsnü*, kemal bulmak istemektedir. Bunun gerçekleşmesi için sayısız derecede ayna gerek olmuştur. Allah Teala kainatı yaratarak her bir zerresini (tecellî edebilmesi için) gerçek birer ayna kılmıştır:

Likin uşal çehre-i uşşâk sûz, Kim anga her le'm'adur âfâk-sûz.

Kıldı mazâhirde hayâl-i zuhûr, tabkalı ol hüsn kemâl-i zuhûr.

Cilve-i hüsnünge çü yok erdi had, Közgü kirek boldı anga bî-aded.

Açtı bu gülşenni ki rengîn erur, Hergül anga âyine-i çin erur.

Cilve-i hüsn olgalı zâhir anga, boldı bu mir'ât mazâhir anga.

Vasıta bu erdi ki kılding tamam, Kökni tokuz levha-i âyine fâm.

"Ancak o aşıkları yakıp kavuran ve yansımasıyla ufukları yakan çehre; zahir olduğu yerde zuhurunu ve en olgun güzelliğini bulmayı hayal etti. Hüsnünün cilvesine sınır yoktu, bu durum için sayısız közgü/ayna gerek olmuştu. Bu rengareng gül bahçesini açtı ve bu bahçenin her gülü O'na gerçek birer ayna oldu. Hüsnün cilvesi bu aynalarda zahir olunca bu ayna mazâhir (görünen yer) işlevini gördü. Sen'in Tamamladığın bu vasıta ile dokuz kat gök levhası renkli aynaya döndü."²³⁰

Bu konumda, Allah'ın sıfatlarının aynaya/kainata farklı sûretlerde aks ettiğini söylemiştik. Burada Nevai Allah'ın zatını, isim ve sıfatlarının *mazhar* olduğu, çıktığı

²³⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk. s. 10.

yer olarak anlar. Yani zat, *hüsün*/isim ve sıfatlar vasıtasıyla cilve eylemektedir. Buna göre bu *hüsün*, her an farklı bir sûrette tecellî veya zuhur etmekte, bunların görüldüğü yer yani *mazâhir* ise kainat olmakta veya kainat bu duruma aynadarlık etmektedir. Ancak isim ve sıfatlar her an farklı bir sûrette zuhur ediyorsa, bu durum, mümkün varlıkların yaratılmasının sürekliliğini de mi zorunlu kılmaktadır? denilirse, buna şairimiz evet cevabını verecektir. Zira ona göre, aynaların/mümkünlerin de tekrarı zarurîdir. İlgili beytler:

Aynı ma'suklukda cilve-i zât, Özini körgeli tileb mir'ât.

Hüsnünge her dem özge sûret olub, Közgülü tekrarı hem zerûret olub.

Niçe hüsn içre cilve zâhir anga, Közgünlük eyleb mazâhir anga.

Hüsnüng eyleb okuş sıfât içre, Her zaman cilve kâinât içre.

Belki mazhar libasında yaşunub, Öz cemâlî zuhûrıda avunub.

Uzunga o`zni dardnok aylab, Uzni o`z husnunga-o`q halok aylab.

Bark-ı hüsnüng çü her nefes saçılıb, Gayr uşul bark otıga yakılıb.

Allah "maşukluk halinde zatının cilvesini görmek için közgülü/ayna istedi. Hüsnüne her an farklı sûret meydana geliyordu, bununla aynanın tekrarı da zarûret oldu. Bir çok *hüsün* içinde cilve zahir oldu O'na, mazahir de aynadarlık ediyordu. (Allah'ım), *hüsün*'ün farklı sıfatlarla her an kainatta cilve eyliyor. Belki mazhar libasında gizlenerek kendi cemalının zuhuruyla avunuyorsun. Kendine kendini dert ortağı eyleyerek kendini kendi *hüsün*le helak ediyorsun. *Hüsün*'ünün şimşeği her nefeste saçılmakta ve gayr bu şimşek ateşinde yanmaktadır."²³¹

Yukarıda da söylediğimiz gibi Nevai, isim ve sıfatları dışında mümkünlerin aynasında akseden sûretin Allah'ın kendisi olduğunu da ileri sürmektedir:

²³¹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk. s. 68.

Her suver içre cilveger hem sen, Cilveger demeyin suver hem sen. "Her sûret içinde cilve eden hem sensin, sadece cilve eden değil sûretin kendisi de sensin."²³²

Anlaşıldığı gibi Nevai, bu tecellî gerçeğini, Allah'ın kendi aynası veya mümkünlerin aynası üzerinde tecellî ettiğini ileri sürmekte ve mümkün varlıkları her iki şekilde de Allah'ın tecellîsini gerçekleşmesini sağlayan bir *vasıta* olarak kabul etmektedir. Buradaki ayna metaforuna bir ad vermemiz gerekecekse, bir önceki başlıkta bahsettiğimiz mümkünâtın vücuda gelmeden önceki halleri, Allah ilmindeki mahiyetleri anlamındaki *ayân-i sâbite* diye biliriz.²³³ Bununla beraber Nevai'de, zat bir, tek olup isim ve sıfatların sınırsız şekilde zuhuru söz konusudur. Bununla, Allah Teala'nın isim ve sıfatlarının bu zatın cilvesiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunların görülen yerleri/mazharları kainat olup kainatın kendisi de bir esma tecellisi olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu tanıma şeklini, Allah'ın kendi zatı dışında başka varlıklarda kendisini tanıma isteği olarak izah etmek mümkündür.

Hulasa ifade edecek olursak Nevai, mülk aleminde cereyan eden tecellî sürecini üç aşamada veya üç farklı şekilde ele almıştır. Birinci tecellî olayında Allah'ın zatını *mazâhir* yani eşyanın çıktığı yer olduğunu iddia etmiştir. Başka bir tabir ile mümkünler Allah'ın zatına karşı cilve eyleyerek ortaya çıkmıştır. İkinci tecellî gerçeğinde ise Zat'ın cünbüş etmesi veya hareket göstermesiyle kainat ortaya çıkmıştır. Meselenin üçüncü aşamasında ise Allah zat, isim ve sıfatlarıyla mümkünler üzerine tecellî ederek varlıkları vücuda getirmiştir. Buna bağlı olarak da Nevai, Allah Teala'nın, kendisini tanımak için mümkünleri bir *vasıta* olarak yarattığını ileri sürmüş ve yaratmanın da *zarûri* olduğunu dile getirmiştir. Böylece Nevai'nin, tecellî süreciyle vücuda geldiğini ileri sürdüğü varlıkla ilgili bütün görüşleri, Allah'ın varlığının delili olarak da ortaya çıkmaktadır.

Kelam ilminde böyle bir yaratma modeli mevcut değildir. Kelam ulemasına göre Allah Teala zatının bir gereği olarak varlığı *halk* etmektedir. Çünkü Allah zatı itibariyle *Hâlik*'tir. Yine O, kudreti itibariyle "fail-i muhtâr" olduğundan, O'nun

²³² Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, II. Bşk. s. 70.

²³³ *Ayân-i Sâbite* için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 35.

hakkında yaratmanın zorunluluğu da düşünülemez. Ancak Nevai, buna benzer yaratma düşüncesinden de bahseder.

2.2.1.3.2. Tecellî Dışındaki Diğer Görüşleri

Tecellî görüşü dışında Nevai, yaratma düşüncesine başka faktörler de ekleyerek yaratma ile ilgili görüşlerini geniş bir şekilde ele almakta, kelam ve felsefenin kullandığı terimlerden de istifade etmektedir. Bunun yanında o, bir takım fikirler ileri sürerek yaratılışın çekirdek maddeleri üzerinde durmuş ve yaratılmışların nasıl vücuda geldiğine dair bir kısım cevaplar da aramaktadır. Onun, konuyla ilgili bu düşüncelerini alemin yaratıldığı ilk madde olarak bildiğimiz *heyûlâ*, bölünmeyen parça manasındaki *ceher-i ferd* ve nesnelere asılları dediğimiz *enaasır-ı erbaa* gibi öncüllere dayandığını görüyoruz. Örneğin Nevai, dönemin şahzadelerinden birine nasihat verirken yaradılış ile ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerinin birinde bütün insanların hilkat, sûret, heyûlâ, vücut yapısı ve organları itibariyle aynı mahiyete sahip olduklarını dile getirmektedir:

Ermes alar tufrag u sen nur-i pâk, Hilkat elerge u senge tîre hâk.

Barça cevârih bile a'zâde teng, Sûret-i nev'i-yü heyûlâda teng.

"Onlar toprak sen nur değilsin; yaratılış itibariyle hepiniz topraktansınız. Bütün organlar, vücut yapısı, diğ görünüş ve heyûlâ ile de eşitsin."²³⁴

Biz bu ifadelerden, heyûlâ kavramına cevap arayacağız. Şimdi bunları tahlil edecek olursak, şairimizin kullandığı bu terimlerin bazılarının Yunan düşüncesine kadar uzanan bir geçmişe sahip oldukları anlaşılacaktır. *Heyulâ* kavramı Aristoteles'in ezeli madde adını verdiği düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre yaratma süreci, "İlk Hareket Ettirici" yani Tanrı'nın "şekilsiz madde", ezeli maddeye şekil vermesiyle gerçekleşmektedir.²³⁵ Burada unutmadan hemen Nevai'nin, vücut hakkındaki görüşlerini hatırlayalım. Şairimizin vücudun tek ve mutlak hakikate sahip olduğu üzerinde ısrarla durduğunu, Allah dışındaki varlıklara vücut isminin

²³⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXVI. Bşk., s. 107.

²³⁵ Keskin, "İslam Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 1, s. 71-74.

verilemeyeceğini, ezelde O'ndan başka bir varlığın bulunmadığını tekrarlar vurguladığını müşahade etmiştik. Çünkü ona göre varlıkta birlik esastır. Bu da bize onun yaratma düşüncesinde, iki ezeli müessirin veya Allah ile birlikte bir ezeli maddenin var olmadığı örneğini vermektedir. Bu durumda, Nevai'nin Aristo'nun anladığı şekliyle bir yaratma modeli benimsediğini söylemek zor görünmektedir. O zaman Nevai'nin heyulâsını, daha önceki başlıkta ele aldığımız *ketm-i adem* ve benzeri terimlerle müteradif anlamda eşyanın hariçte var olmayan, Allah'ın ilmindeki mahiyet ve malumları şeklinde algılamamız mümkün.

Bununla birlikte yine benzer bir ifadeyle, Nevai'nin, insan vücudunu bir şehre benzeterak yaratılışı söz konusu ettiği beyitlerinde, varlığın farklı maddelerden meydana geldiğini bildiren *enâsır-ı erbaa* teriminden söz ettiği görülmektedir. bu görüşün de yunan felsefesinin yaratma düşüncesinden islam düşünce kültürüne intikal ettiği malumdur. Bu görüş, Empedokles'in (M. Ö. 492-432) varlığın bir kaç maddeden meydana geldiği düşüncesine dayanmaktadır. Kainatın ezeli oluşu düşüncesinden hareket eden yunan düşünürleri bu temel maddeleri hava, su, ateş ve toprak olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam düşüncesinde bu dört unsura başka isimler de verilmekle birlikte *anâsır-ı erbaa* denilmiştir.²³⁶

Nevai, bir şehre bezettiği insan vücudunu (bizce bu bir temsili anlatım olup alemin yaratılışını konu edinmektedir) *anasır-i erbaadan* yani iki ülvî ve iki de süflî dört *gevher/cevher*den müteşekkil hava, ateş, su ve topraktan meydana geldiğini söylemektedir:

*İkki anga gevheri ulvî necât, İkki anga cevheri süflî nihâd.*²³⁷

Görüldüğü gibi Nevai enasır-ı erbaayı *gevher/cevher* olarak nitelemektedir. Hatta o, insandaki vefa duygusunu överken vefayı alemin hudûsunu ispat etmek için kullanılan *cevher-i ferd* olarak nitelemektedir:

Mihr-i giyâ demeki, ankâdur ul, cevher-i ferd-ü dîr-i yektâdur ul. "Bu, ele geçmez bir bitki değil ankâdur, cevher-i ferd ve biricik incidir."²³⁸

²³⁶ Keskin, "İslam Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 1, s. 71.

²³⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr* XX. Bşk., s. 77.

Farsça *gevher* kelimesinden arapçaya *cevher* şeklinde intikal eden cevher terimi, kelime olarak kendi başına bulunan, varlığını koruyabilen ve zatiyla kaim olan gibi manaları içermektedir.²³⁹ Bölünemeyen cevher ise, *cüz-i lâyetecezzâ* veya *cevher-i ferd* yani *atom*dur. Kelamcılar atom nazariyesini, alemin hadisliğini ispat etmek için kullanmaktadırlar. Onlar, cisimlerin sonsuza kadar bölünebilir olma özelliği taşıdığı görüşüne karşı çıkararak, cisimlerin bölünme özelliğini bu *cüz-î ferdlerde* son bulduğunu ileri sürmektedirler. Cisimleri *sûret* ve *heyûlâ* olarak kabul eden filozoflara göre bölünme kabul etmeyen bir cüz yoktur. Yine kelamcılara göre, cisimler bu cüzlerden meydana gelmektedir. Onlar, cevher-i ferdlerin yaratılmış olduğunu kabul ederek Demokrit'in atom nazariyesinden de ayrılmış olmaktadır.²⁴⁰

Nevai, cevher hakkında yukarıda bahs ettiğimiz ayrıntılara pek girmemiştir. Ancak onun şiirlerinden hareketle, bu görüşünün neye göre temellendirdiğini anlamamızı kolaylaştıracak ipuçlarına ulaşmaya çalışalım. Öncelikle Nevai, cevherlerin yaratıldığına inanmaktadır. O bu düşüncesini, *sun'* kavramıyla dile getirir. *Sun'* sözlükte, "sanatkârâne iş yapmak" manasındadır.²⁴¹

Nevai'ye göre *sun' eli*/yaratılış eli insanın *balçığı/çamuru/mayesi* durumunda olan cevherleri yoğurarak ona *hey'et*/şekil vermiştir. Yine ona göre, bu cevherler bir birlerine zıt unsurlar olmalarına rağmen *teadül* ve *terekküp*/birleşme vasıtasıyla *müttehit*/birlik durumunu almışlardır. Bunları birleştiren, müttehit ve mürekkep kılan ise Allah'tır. Allah tüm bunları, *lutfü* üzere gerçekleştirmiştir:

Su'n iligi balçıgın eyleb hamir, Lütf ile eyleb anı hey'et pazir.

İkki sütün üzre kılıb ta'biye, Anda kop a'cübe kılıb ta'miye.

Vaz'ını ul demki müretteb kılıb, Tört cevâhirni mürekkeb kılıb.

²³⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXXVI. Bşk., s. 159.

²³⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 76-77; Toprak-Gölcük, *Kelam*, s. 147; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 29-59; Kutluer, "Cevher", *DİA.*, VII, s. 450.

²⁴⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

²⁴¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 110.

Öyle teâdü'lki bolub tört zıd, Barça tereküb yüzidin müttehid.

"Sun' eli/yaratılış eli (alemin) çamurunu hamur eyleyerek lutfü üzere ona şekil verdi. İki sütün üzerine onu yerleştirerek onda bir çok acayıplikler kabarttı. Vaz'ını müretteb kılacağı an, dört cevheri birleştirdi."²⁴² Bu cevherler, Allah'ın *sun'u* vasıtasıyla *muvafık* ve hükmü dolayısıyla yedi gök de *mutabık* halini almıştır. Yine göğü yüksekçe yapan ve yıldızlarla süsleyen de Allah'ın *sun'*udur:

Sun'ung bile tört zıd müvâfık, Hükmüng bile yetti kök mutâbık.
"Sun'un/yaratışın dolayısıyla dört zıt (hava, ateş, su, toprak) uyum sağlamış, hükmün ile de yedi gök mutabık olmuştur."²⁴³

İsmide anâsır müretteb, Kim eyledi peykerin mürekkeb. "İsminde anâsırı mürettep/yerli yerine yerleştiren ve peykerini/sûretini mürekkep kılan kim dersin?"²⁴⁴

Anladığımız kadarıyla bu cevherler birleşerek insanı veya alemi meydana getirmektedir. Yine göklerin yüksekliği ve onun yıldızlarla süslenmiş olması da Allah'ın *sun'u* dolayısıyla olmuştur. Medenleri rengarenk gevherlerle dolduran, dağı yüksekçe resmeden Allah'ın *sun'*uyla hükmüdür:

Sun'ung etti bu yetti kâhı refi', Necm gevherleri bile tersi'. " Bu yedi kâhı/göğü yücelten, yıldız gevherleriyle süsleyen Sun'undur."²⁴⁵

Sun'ung etib kânnı mülemmâ güher, Hükmüng etib tağrı müressâ-kemer.
"Medenleri renkganerk gevherlere dönüştüren Sun'undur. Dağın eteklerini de değerli cevherle süslemiş olan Sen'nin hükmüdür."²⁴⁶

Nevai, bu ifadeleriyle Allah Teala'nın sanatkârâne yaratışına dikkat çekmek istemektedir. O, sözlerini bunlarla sınırlı tutmaz. Ona göre, gök ve yer Allah'ın sanatını işleyebileceği iki tahta misali bir alandır:

²⁴² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr* XX. Bşk., s. 77.

²⁴³ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, I. Bşk., s. 29.

²⁴⁴ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, IX. Bşk., s. 85.

²⁴⁵ Nevai, *Seba'-yi Seyyâr*, I. Bşk., s. 63.

²⁴⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 11.

Mıntıka birle felek-i laciverd, Sun'ı bısâtıda iki tahta nerd. "Yer yuvarlağıyla mavi gök, iki tahtadan ibaret olan tavla gibi yaratılmıştır."²⁴⁷ Yine ona göre, mimarı yaratılış eli olan en mükemmel bir binanın, *mukassam* oluşu olsa olsa *sun'* pergeliyle olmuştur:

Evcide bir kasr-ı ki, mi'mârı sun', Eyleb anı mukassam pargâr-i sun'. "Zirvesinde bir köşk yapılmış ve mimarı onu yaratıcılık eliyle kısımlara ayırmıştır."²⁴⁸

Kısaca Nevai, *Hâlik'in* bütün mahlukâtı *sun'u* vasıtasıyla *tasvir* ettiğini ve *masnûâtın tahririne* O'nun hikmet kaleminin güzelliklerinden bir nişanesinin bulunduğunu bize hatırlatmayı ihmal etmemektedir.²⁴⁹

Bunula birlikte Nevai, Allah'ın alemi en güzel nizamla yarattığını ifade eden ve "çeşitli şekillerde süsleme" anlamındaki *nakş* terimiyle niteleyerek O'nu *Sun' Nakkâş* olarak vasıflandırmaktadır.²⁵⁰

Görüldüğü gibi Nevai hem *sun'* ve hem *nakş* kavramlarını yaratılışla ilgili olarak kullanmaktadır. Kelamcılar *sun'* kavramını, *halk* "yaratma" anlamında anlamaktadırlar. Yaratmayı ifade eden eş anlamlı diğer bir takım kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de *icâd* kelimesidir. Nevai sanki, kevn ve fesad terimlerini *icâd-i dâm* sözcükleriyle yakın manada kullanmaktadır. O, alemin oluş ve bozuluşuna dair durumunu ay üstü ve ay altı gibi bir takım felsefî açıklamalara götürmeden, bütünüyle kainatın yaratılışı ve yok oluşunu Allah'ın iradesine bağlamaktadır. Buna göre, ister eflâk ve küreyi arzın hareket ve sukünü olsun isterse *icâd* ve *i'dâmı* olsun, tamamı Allah tarafından belirlenmektedir:

Munçaki eflâk sebük seng erur, Yâ küre-i hâk kühen leng erur.

Sendin alar cünbiş-ü ârâmı hem, Öyleki, icâdı hem, i'dâmı hem.

²⁴⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 5.

²⁴⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX. Bşk., s. 78.

²⁴⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 5.

²⁵⁰ Bkz. Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXI. Bşk., s. 83.

"İster hafif olan eflak olsun isterse yıpranmış ve ağırlaşmış olan toprak küresi olsun. Tamamının hareket ve sekenatı senden olduğu gibi yaratılış ve yok oluşları da sendendir."²⁵¹

Başka bir yerde yine Nevai, insanı da bu oluş ve bozuluş olayına dahil etmektedir. Onun da diğer mevcutlar gibi var ve yok oluşunun Allah nezdinde zor bir şey olmadığına dikkat çekmektedir:

Yok idi âdemiki bar etting, Kişilik birle i'tibâr etting.

Yok hem etseng anı-ok etgündür. Bar kılğundur-u yok etgundur.

Adem erkende eylemek mevcûd, Bo'lsa mevcûd kılmağing nâbûd.

"Âdem ki, yoktu var ettin. Kişilik ile ona itibar kazandırdın. Yok edersen, edebilirsin. Var kılan ve yok kılanısın. Adem olduğunda mevcut eyledin, mevcut olanı da (daha kolay) yok kılarınsın."²⁵²

Son olarak Nevai diğer bir kaç beytinde, yaratmanın Türkçe ifadelerine yer verir, Allah'ı "yaratkan-yaradan," *Hâlik* ve muhlakâtı "yaratılğan-yaradılan," sıfatlarıyla vasıflandırır. Bunlarla birlikte o, Allah Teala'yı *Hallâk* ve *Hâlik-i Alel-İtlâk* (Hâlik kavramı subûti sıfatlar içersinde ayrıca işlenmiştir,) olarak da nitelemektedir.²⁵³

Bunların yanı sıra Nevai'nin, alemin hadis olduğunu ifade eden bazı beytleri de bulunmaktadır. Nitekim ona göre, Allah'ın kelamı kadîm olup alem ise hadistir:

*Kadîm oldı kelâmı, dağı âlem, Erur hâdis dedim bu sözni fefhem. "Allah'ın kelamı kadim, alem ise hadistir dedim, bu sözü anla."*²⁵⁴

Hudûsun sözlük anlamı "sonradan meydana gelme, yok iken sonradan var olma", yani "başlangıcı olma", "ezelî olmama" demek olup, sonradan yaratılanlara "hadis", sonradan yaratana da "muhtdis" denilmiştir.²⁵⁵

²⁵¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, IV. Bşk., s. 12.

²⁵² Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk., s. 65.

²⁵³ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, II. Bşk., s. 69.

²⁵⁴ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

Hudûs terim olarak, “bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun takaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması” demektir.²⁵⁶

Tabiatıyla hadisin zıddı kadîmdir. Kadim, “varlığının başlangıcı olmayan, onun var olmadığı bir zaman düşünölemeyen, daima var olan” demektir.²⁵⁷ Nevai gerçek varlık olarak nitelediği Allah Teala'yı zatı itibariyle kadîm, *mebde'*/başlangıç itibariyle de ebedî ve ezelî/sonsuz olduğunu, evvel itibariyle *bidâyeti*/başlangıcının ve *ahir* itibariyle de nihayetinin olmadığını belirtmiş, evvel de ahir de, başlangıç ile son arasında olanın da onun olduğunu dizelerinde defaetle tekrarlamıştır. Yine o, Allah'ın varlıkların Hâlik'i/yaratıcısı ve yaratılanların kaynağı olduğunu da vurgulamıştır:

Ey singe mebde'de ebed dik ezel, Zat-ı kadîming ebed ü lem yezel.

Ni bolib evvelde bidâyet singe, Ni kilib âhirde nihâyet singe.

Evvel özüng ahir-ü payin özüng, Barçaga Halik barıga ayn özüng.

"Ey sana mebde' de ebed gibi ezel, kadîm olan zatın ebed ve lemyezeldir. Sana ne evvelde başlangıç olup, ne de son itibariyle bir sonluluk vardır. Evvel de ahir de bunların arasında olan da sensin. Her şeyin Hâlik'i ve kaynağı da sensin."²⁵⁸

Hudûs kelamcılarının, evrenin yaratılmış olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın varlığını ispat etme yönünde benimsedikleri delildir. İslam filozofları buna mukabil olarak *sudûr* nazariyesini kullanmışlardır. Sudur nazariyesinin temelini Tanrı'dan ayrılma ve ortaya çıkma fikri oluşturmuş, yoktan yaratılış düşüncesi filozoflar nezdinde geçerlilik zemini bulamamıştır. Ancak İslam filozoflarından el-Kindî'nin (252/866) Allah'ın varlığını ispat yönünde hudûs delilini kullandığı malumdur. Kur'an ve hadislerde ise hudûsun ne kavram ne de bir isbat-ı vâcib delili olarak geçtiği bildirilmektedir. Ancak naslarda buna benzer ve bu delilin temelini de

²⁵⁵ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 161.

²⁵⁶ Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA.*, XVIII, s. 305.

²⁵⁷ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 161.

²⁵⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 8-9.

oluşturacak olan bir takım beyanların mevcut olduğunu söylemek mümkün.²⁵⁹ “İcat etme, yeniden meydana getirme” ve yaratma anlamında *halk*,²⁶⁰ *sun*, *ca'l* gibi kavramlar bunlardandır. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere, şairimizin de, yaratılış ile ilgili görüşlerinde bu kavramların rolüne de dikkat çektiği görülmüştür. Ancak onun, bu kavramlar üzerinde kelamcılar gibi düşünüp düşünmediğini ise, biraz sonra görmüş olacağız.

Nevai, yaratılış bağlamında cereyan eden bütün bu olup bitenleri, ilahî emir ile gerçekleştiğini söylemeyi de ihmal etmemektedir. O, alemin Allah'ın "kün" emriyle *hüveydâ/aşıkâr* olduğunu, dehirde mukayyed ve kayıtsız türünden her şeyin yine bu "kün" ifadesinden türediğini belirtmektedir.

Bu iki yafragni kaçan zû-fünûn, Bir-birige koysa bolur "kâf u nûn",

Dehr mukayyed bile azadesi, barça erur "kâf" ile "nûn" zâdesi.

"Bilginler bu iki yaprağı bir araya getirdikleri zaman, kâf ile nûn (kün) olur. Dehrdeki mukayyed olan ve olmayan her şey kâf ile nûndan doğmuştur."²⁶¹

Başka bir yerde Nevai, konuyla ilgili olarak "kün" emri *hüveydâ* olunca "feyekün" eylemi peydâ oluvermiştir, ifadesine yer vermektedir:

*Kim boldı kün emri hüveydâ, Boldı feykün gulusı peydâ. "Kün/ol emri hüveyda olunca, (varlıklar) haddini aşarcasına feyekün/oluvermiştir."*²⁶²

Yani mümkün varlıklar, Allah'ın "ol" emri *hüveydâ* olur olmaz "oluverme" fiiliyle ortaya çıkıvermişlerdir. Ancak şu var ki, Nevai bu emirin, kelamcıların anladığı gibi tamamen yokluğa hitaben mi veya "ketm-i adem/izafî yokluk" alanına yönelik söylenen bir emir mi olup olmadığını kesin bir şekilde açıklamamaktadır. Çünkü yukarıda bir ara varlık mertebesinde bahs ederek, varlıkların aynlarını bu mertebelerde olduğundan söz etmiştik. Eğer Nevai, bu emrin etki alanını bu

²⁵⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 130; Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, s. 14.

²⁶⁰ Alak, 96/1.

²⁶¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 45.

²⁶² Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, V. Bşk., s. 55.

mertelerle sınırlıyorsa, burada bir "yoktan yaratma" düşüncesinden söz etmek zordur. O zaman da şairimizin, tamamen yoktan yaratma düşüncesinin aksine mümkünleri *ketme-i ademden* yaratıldıklarını kabul ederek *halk, sun', nakş, hadis* ve *cevher* kavramlarını da bu şekilde anlamış olabileceğini düşünebiliriz.

Her ne olursa olsun Nevai, yaratma fiilinden doğrudan ve farklı terimler vasıtasıyla söz etmiştir. Onun için varlıklar yaratılmış ve Allah yaratıcıdır. Kainat ve içindekiler Allah'ın kudretinin bir eseri olup O'nun birer *nişânesi*, delilidir. Alemdeki bütün güller, ağaçlar gibi mahlukat hal dilleriyle, *sebbihisme rabbikel-a'lâ ellezi...*²⁶³ emri doğrultusunda *Kayyum-i hakiki* olan Allah Teala'yı tesbih etmek ve O'na secde etmekle meşgul olup, O'nun varlığına, *merifetüllâh'a* şahitlik etmektedirler.²⁶⁴

Kaysı nesîm, ulki erur gülfîşân, Berg-i gül-ü nesteren andın nişân. "O, adi bir esinti değil, gül saçan (ezeliyetten esen) bir meltem rüzgarıdır; gül yaprağı ve yaban gülü onun nişânesidir."²⁶⁵

Ancak Nevai, bütün bu delillerin tamamının insanın kendisinde zaten mevcut olduğunu ileri sürerek alemde bu kadar gezinip durmanın pek bir anlam ifade etmediğini ileri sürer. O zaman şairimizin çağrısına uyarak insan hakkındaki görüşlerine temas edelim.

2.2.2. İnsanın Allah'ı Bilmesi (Marifetüllâh)

Nevai'nin insan hakkındaki görüşlerine genel olarak bakacak olursak, onun bu yöndeki düşüncesini umumiyetle *insan-i kâmil* anlayışı üzerinde yoğunluk gösterdiğini görüyoruz. Tasavvuf tarihinin önemli konularından olan bu anlayışın, varlık ve bilgi, dinî ve ahlakî yönleri de mevcut olup vahdet-i vücûd meselesiyle ilgili, tasavvuf tarihinin en önemli kavramıdır.²⁶⁶

Tasavvuf öğretisinde insanın mahiyetini anlama, onu aşağılıktan kurtararak ruhundaki maneviyatını yükseltme ve insan-i kâmil derecesine ulaştırma gayesi

²⁶³ A'lâ 87/1.

²⁶⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XVIII. Bşk., s. 63.

²⁶⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 45.

²⁶⁶ Aydın, "İnsân-ı Kâmil," *DİA.*, XXII, s. 330.

yatmaktadır. Bundan dolayı her mutasavvıf alim ve şair mutasavvıf bu konu hakkında söz söylemiştir. Nevai de bir şair mutasavvıf olarak insanın farklı yönlerini de değerlendirmekle birlikte, insan üzerindeki görüşlerini *insan-ı kamil* anlayışı bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır.²⁶⁷

Nevai'ye göre, insanın yaratılmışlar arasındaki konumu ayrı bir yerdedir. Zira insan, yaratılışın *gülistanı* makamında olup yaratılan bütün bunca varlıktan *garaz* (amaç) da kendisidir. Yani varlıklar insan için yaratılmış olup alem de insanın yüzü hürmetine ve insana hizmet için yaratılmıştır. Yine insan, Allah'ın çeşitli kelimelerinde kâmil olarak bildirilmiş, O'nun gizli sırlarına da vakıf olabilecek bir kabiliyetle yaratılmıştır. İnsan, mükerrem (saygıdeğer)²⁶⁸ ve ahsenü takvim (en güzel ahlak)²⁶⁹ üzere yaratılmıştır. Bütün isimler insana öğretilmiş ve marifetin arifi yapılmış, *marifetullah'ın* bilgileri kendisine verilmiştir. Bu hazine insandan başka bir varlığa verilmemiş, o şerefli bir varlık kılınmıştır:

Gencing ara nakd ferâvân idi, Lîk barıdın garaz insân idi.

Turfa kelâminge dağı kâmil ol, Sırrı nihâninge dağı şâmil ol.

Gönglige kılding çü yakın genç kısım, Cismini ol gencge kılding tılsım.

Kerremnâ keldi menâkıb anga, Ahsen-i tavim münâsib anga.

Ma'rifeting kim kıla alman sıfat, Kılding anı arif-i ol ma'rifet.

İlmige her zâtnı hîl eyleding, Zâtıga alemni tüfeyl eyleding.

Yâ Rab uşal genc ki mahrem anga, Kimse emestur meger âdem anga.

"Hazinende fazlasıyla nakd olmasına rağmen amaç insan oldu. Çeşitli kelamında kamil olarak bildirilen insan, gizli sırlarına dahi şamil edildi. Gönlüne hazineleri yakınlaştırdın, cismini ise o hazineye tılsım eyledin. Keremnâ ona menkıbe oldu, ahsen-ü takvim ona münasip görüldü. Marifetini vasfedemeden onu o

²⁶⁷ Bk. Altınışık, *Ali Şir Nevai 'de Tasavvuf*, ss. 70-82-85.

²⁶⁸ İsrâ, 17/70.

²⁶⁹ Tin 110/3.

marifetin arifi yaptın. İlmine zatları çeşitlendirdin ve onun zatına ise alemi tüfeyle eyledin. Ya Rabbî, o hazine ki, ademden başkası ona mehrem değildir."²⁷⁰

Yine ona göre, ister *kânî*, ister *hayvânî* alem isterse *nebâtât* alemi olsun tamamı yüce sıfatlı birer gevher olup latiftir, hoştur. Ama bunların tamamından insan *şerîf* olarak yaratılmıştır:

Kânî-yü hayvânî, eger hûd nebât, Her biri bir gevher-i âlî sıfât.

Barçasını gerçi latîf eyleding, Barçadın insanı şerîf eyleding.

Allah'ım "ister *kânî* ister *hayvânî* isterse *nebâtât* olsun, her birini yüce sıfatlı gevher şeklinde yarattın. Onları latif, hoş, güzel eyledin. Ama onların tamamından insanı şerefli kıldın."²⁷¹

Tengri ki, insanı kılıb genc-i râz, Söz birle hayvândın anga imtiyâz. "Tanrı, insanı râzların, sırların hazinesi eylemiştir. Söz, konuşma yeteneğiyle de ona hayvandan ayrıcalık tanımıştır."²⁷²

Subhı ezel kıldı çü dihkânı sun', âdem-i hâkîni gülistân-ı sun'. "Ezel sabahı sun' eliyle topraktan olan âdemi yaratılışın gülistanı eylemiştir."²⁷³

İnsan hakkında bu genel bilgilerden sonra, şairimizin görüşleri bağlamında insanın merifetullah'ın bilgilerine hangi şekilde ulaşabileceği üzerinde genişçe durabiliriz.

Kur'an-i Kerim'in âfâk ve nefislerde Allah'ın varlığına dair deliller olduğunu beyan ettiği gibi²⁷⁴ Nevai de, hem insanın kendisinde hem de dış âlemde Allah'ı tanıyıp bilme konusunda marifetin delilleri olduğunu düşünmektedir. Öyleyse Nevai, bu delilleri hangi yol ve araçlar vasıtasıyla aramakta? ona göre bu konuda, akıl yolu mu veyhut gönül/kalp yolu mu esas alınması gerekmektedir?

²⁷⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 11.

²⁷¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, V. Bşk., s. 15.

²⁷² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 46.

²⁷³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XVII. Bşk., s. 60.

²⁷⁴ Fussilet, 41/53

Nevai, Allah'ın sıfatları, isimleri ve zatını tanıyıp bilme konusunda "marifet" kavramını etkin bir şekilde kullanır. Ona göre marifet: "ilahî sırlara vakıf olmak, Allah'ın vasıflarından haberdar olmaktır." Tasavvuf dilinde marifet, "Allah Teâlâ'nın sıfat, isim ve fiillerinin müşâhade edilmesi ve bu müşâhade ve temâşâyla elde edilen bilgi" olarak bilinmektedir. Bu bir vasıtasız bilgi türü ve kaynağı kalp olup kendisiyle gayb alemi hakkında bilgi elde edilmektedir. Marifet kavramı, *irfan*, *keşif*, *ilham*, *ilm-i ledün* gibi terimlerle ilişkilidir.²⁷⁵

Tasavvufta marifet kavramına takabul eden müşahedeyle elde edilen bilginin önemi ise, ilmin karşılığı olan *mükaşefe* bilgisinden üstünlüğünde yatmasındadır.²⁷⁶

Nevai, müşahede sonucu ortaya çıkan deliller bağlamında dış alemdeki marifetin bilgilerine dair görüşler ileri sürerek insanın bunları bilebileceği yönüne vurgu yapar. Buna göre, Gönül ademin/yokluğun tünü/karanılığında kurtularak vücut/varlık sabahına hemnefes/ulaşınca mülk alem baharistanın rengareng *ezhârını*/güllerini, çeşit çeşit *eşcârini sebbihisme rabbikel-a'lâ ellezi...*²⁷⁷ emrinde *Kayyum-i hakiki* tespiliyle meşgul olduklarını temâşâ eder/müşahede eder. Bu biliş/marifet sebebiyle gönlünden hayret gülleri açılır ve bu güllerin ıtrı şuurunu başından alıp şuarsuz kılar.²⁷⁸

Yine gönül mülk aleminden melekût alemine geçerken karşılaştığı garipliklere ibret gözüyle bakınca onların tamamının zikir ve secdede olduğunu, *merifetüllaha* şühûd/şahitlik ettiklerini görür, hayreti daha da artarak her şeyin Allah'ın zikri/tespiliyle meşgul olduğunun ve tek susanın ve ayrı kalanın kendisi olduğunun farkına varır:

Munça garâyibgaki kıldı güzer, Eyledi ibret közi birle nazar.

Barçasida zikr-ü sücûd angladı, Ma'rifetüllah'ga şuhûd angladı.

Yüzlenib öz halide gayret anga, Birge-ming oldı yine hayret anga.

²⁷⁵ Altmışık, *Ali Şir Nevayi'de Tasavvuf*, s. 68-69.

²⁷⁶ Uludağ, "Keşf", *DİA.*, XXV, s. 315.

²⁷⁷ A'lâ 87/1.

²⁷⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XVIII. Bşk., s. 84.

Kim barı zâkir idi, ol güngü lâl, Barçası macmu-u ol âşüfte-hâl.

"Gönül epey garâibi geçince, ibret gözüyle nazar eyledi. Tamamının zikir ve secdede olduğunu ve merifetüllâha şahitlik ettiklerini anladı. Gönüle hayret hali vaki olarak hayreti bire bin arttı. Çünkü onların tamamı zâkir, zikreden olup gönül ise lâl kalmıştı. Onların tamamı mecmu', bir arada toplanmış iken, gönül ise perişan hal bir durumdaydı."²⁷⁹

Şairimizin, tasavvuf düşüncesindeki seyrü sülük konusuyla ilişkili olarak dile getirdiği bu görüşü, alemin bilgisinden hareketle Allah'ın varlığını idrak etmeyi amaç edindiğini göstermektedir. Yani bu görüş, Allah'ın tekvini ayetlerinin müşahedesine ve bilgisine dayanan bir delil olarak ortaya çıkmaktadır.

Nevai'nin marifete dair tarifindeki "ilahî sırlara vakıf olmak" ifadesi de, elbette ki, kalbe dayalı bir bilgi türüne işaret etmektedir. Şairimiz, Allah Teala'yı bilme, tanıma ve O'nun bilgisine ulaşma konusundaki kalbî bilgiye dayalı görüşlerinde doğrudan *marifet* kavramını kullanmakla beraber, bu kavrama yakın veya eş anlamlı diğer birçok terimi de gündeme getirmektedir. Onun vasıtasız bilgiyi elde etmeye dair istifade ettiği kavramlardan biri de keşftir. Sûfilerce "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gaib olan bazı şeyleri bilme" ve hem de "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" manalarında kullanılan keşf kelimesi, terim olarak aklın yetersiz kaldığı metafizik alanlarda doğrudan bilgi edinme yolu olarak bilinmektedir. Aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte *firaset*, *feth*, *inkişaf*, *müşahede*, *muhadara*, *muayene*, *yakîn* ve *ilham* gibi kavramların da keşf sözcüğüyle ile eş anlamda kullanıldığı bilinmektedir.²⁸⁰

Nevai keşfi, kişiyi gizli sırlara, saklı şeylere götüren bir vasıta olarak görür. Allah'ın, fenâ yolunu tutarak bu yola giren birini, razların *kâşifi* yapacağına inanır:

Fânî olub kimki niyâz eyledi, Tengri anı kâşifi râz eyledi. "Fânî olarak kim ki, niyâz eylediyse, Tanrı onu kâşif-i râz eylemiştir."²⁸¹

²⁷⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIX. Bşk., s. 76.

²⁸⁰ Uludağ, "Keşf", *DİA.*, XXV, s. 315.

²⁸¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 104.

Bununla birlikte şarimiz, tecellî kavramını da Allah'ı bilme konusunda bilgi yöntemi olarak kullanmaktadır. Tasavvufun önemli terimlerinden olan tecellî kavramı sözlükte “belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü” manasında terim olarak “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” demek olup tecellî kökünden gelen *cilve* kelimesi de aynı manayı ifade etmektedir. Feyiz, zuhûr, sudûr, tenezzül, taayyün, fetih, tahkik, şühûd ve keşf terimleri de tecellî ile yakın manalarda ifade edilmektedir.²⁸²

Nevai'de, bu kavramların bir çoğunu tecellî kavramıyla eş anlamda kullandığı görülmektedir. Çalışmamızda karşılaştığımız tecellî, zuhur, cilve, feyiz, keşif gibi kavramlar bunlardandır. Örneğin ona göre, feyiz haremindedir tecellîye mazhar olan birini, mana meşaleleri aydınlatacaktır:

Feyz harimide tecellî anga, Kim yaruban meş'al-i ma'nî anga. "Feyz haremindedir ona tecellî gelir. Mana meşalesi aydınlattır onu."²⁸³

Böylece feyiz yoluyla manaların tecellî edeceğini öne süren Nevai, keşfi veya ledünnî bilgiye önem vermektedir. Başka bir yerde hocalarından birinin böyle bir bilgiye sahip olduğunu dile getirir:

Sohbetide her niçe bîşek-vü reyb, Cilve kılıb şâhid-i ra'nâ-yı gayb. "Sohbetinde şeksiz şübhesiz, gayb ranaları cilve eyleyerek tanıklık etmekteydi."²⁸⁴

Yani Nevai, hocasına bir takım gaybi bilgilerin tecellî ettiğini söylemektedir. Görüldüğü gibi Nevai, tecellîyi Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürü olarak görmenin yanı sıra, kalbe doğan marifet bilgileri olarak da yorumlamaktadır.

Nevai'nin bu şekilde, kalp eksenli bir bilgi yöntemini benimsediğini görmekteyiz. Bunun önemini ise o, kalp ile Allah arasındaki vasıtasız irtibatının olduğuna bağlamaktadır. Yani Nevai, kalbin Allah'ın tecelligâhı olduğuna inanmaktadır. Buna göre insan bir gülbahçesine, azaları ise çeşitli güllere benzetilmektedir. Allah Teala bir çiftçi olarak tasavvur edilerek insanı gülistan misali

²⁸² Ceyhan, "Tecellî", *DİA*. XXXX, s. 241.

²⁸³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XV. Bşk., s. 50.

²⁸⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXI. Bşk., s. 84.

yarattığına ve bu yaratılıştan asıl maksadın güllerin değil gönülün olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yani insanın yaratılışından esasi amaç kalbidir. Çünkü kalp tecellîgâh kandilidir. Gönül, muazzam bir cihan olmasına rağmen gözlerden ıraktır. Kabe cümle alemin kıblesi olmasına rağmen, kabesi gönül olanın nazarında bir kıymeti yoktur. Çünkü, Kabe mahlukâtın secdegâhı ise, gönül Hâlik'in tecellîgâhıdır. Gönül sırların hazinesini bulunca ondaki haller, tavırlar da değişecek ve kemal derecesine ulaşacaktır. O alemde gördüğü her şeyi kesb etme yeteneğine sahiptir. Kime ki, gönül alemine doğru yol açılırsa ehl-i dil, gönül insanı olan kişi odur...

Râyiha-i cennet-i a'lâ hem ul, Pertev-i misbâh-ı tecellî hem ul.

Ka'beki, âlemning olub kıblesi, Kadri yok andakki köngül kıblesi.

Kim bu halâyıkka erur secdegâh, Ul biri Hâlikk'a erur cilvegâh.

Âlem ara her ne körüb, kesb etib, Tâ lakab-i âlem-i kübrâ yetib.

"Cennet-i alânın hoş kokusu da o/gönüldür. Tecellînin ışık kandili de odur. Kabe ki, halâyıkka secdegâhtır. Ancak, kıblesi gönül olanın yanında kadri yoktur. Çünkü Kabe halâyıkın kıblesi, gönül ise Hâlik'in tecellîgâhıdır... gönül alemde ne görürse kesb eder. Böylece alem-i kübra lakabını almıştır."²⁸⁵

Nevai, gönlün bilgileri kesbedebileceğine inanmakta ve onun bu yeteneğinden dolayı da *alem-i kübra* lakabını aldığını söylemektedir.

Bundan dolayı olmalıdır ki, Nevai, *enfüsî* delil diyebileceğimiz insanın iç dünyasını, manevi yapısını ve mahiyetini Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak *âfâki*/dış alemdeki delillerden daha üstün görmekte ve Allah'ın varlığının delillerini insanın kendi iç dünyasında araması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre, basiret gözü açık olan her insan, nazarla baktığında alemdeki bütün delillerden kendisini daha hayret verici/şaşkınlık yaratıcı olduğunu görür. Çünkü varlıklar arasında insandan başka daha acayip/ilginç, tuhaf olan bir varlık yoktur. Bu *acayip* ve *garaipliklerden* nasiplenmek isteyen kişinin insana bakması yeterli olur. Zira bütün

²⁸⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XVII. Bşk., s. 61.

hayretlerin maksadı insanda saklıdır. İnsan neyi isterse kendisinde bulabilir, cihanda gezinip durmasının ne anlamı yoktur:

Nazar kılsa tapkan basîret közi, Erur bu baridin acâyibrak özi.

Kişikim garayıbdin ister nasib, Nima tapmak olgaymu mundin garib.

Garâibga her kimki hâhân erur, Hem özinde maksûdi pinhan erur.

*Ne ma'niki ister özinde tapar, Cihande kezarning ne ma'nisi bar?*²⁸⁶

"Basîret gözü nazarla bakarsa, bütününden acayip olanı kendisi olduğunu görür. Her kişi ki, garaipten nasibini istiyorsa, bundan daha garibi olur mu? Kim ki, garâib isterse, makasadı kendisinde gizlidir. Hangi manayı isterse kendisinde bulurken, cihande gezinip durmanın ne anlamı var," diyerek, bütün manaların insanın kendisinde toplandığını, bu nedenle Allah'ın varlığının delillerini alemde aramanın bir faydasının olmadığını ileri sürmekte ve insanı Allah'ın varlığına en büyük delil olarak düşünmektedir. Ancak, onun bu ifadelerinden alemin Allah'ın varlığının delili olarak görmediği gibi bir kanaat hasıl olmamalı, zira onun için alem -yukarıda gördüğümüz gibi- en önemli delillerden biridir.

Bununla birlikte, Nevai bu görüşlerine, bunun/Allah'ın varlığının maksadının, ancak basiret gözü açık olan kişilerin farkına varabileceği kaydını da eklemektedir. Tasavvufî bir terim olan basiret, kelime olarak: "Görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vakıf olma, sezgi" gibi anlamları içermektedir. Buna, mutasavvıflarca *aynü'l-kalb*, *dide-i can*, *çeşm-i batın-bin*, *marifet gözü* ve *kalp gözü* gibi isimler verilmiş, kalbin iç alemi gören gözü olarak bakılmış, bununla eşyanın hakikati ve batınının görüldüğü kanaati benimsenmiştir.²⁸⁷

Görüldüğü gibi Nevai, insanın maddi yapısından çok manevi yapısına önem vermektedir. Dolayısıyla şairimiz, Allah'ın varlığını terbiye edilmiş bir kalp gözüyle bilineceğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, kalp görebilme ve kesb edebilme

²⁸⁶ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, LXI. Bşk., s. 399-400.

²⁸⁷ Rasim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 281; Uludağ, "Basîret", *DİA.*, V, s. 103.

yeteneğine sahiptir. Nevai, insanın maddî yapısını ise manevi yapısını tamamlayan bir unsur olarak görmektedir.²⁸⁸

Son tahlilde ise Nevai, enfûsi delil sededinden olması hasebiyle, insanın Allah'ı bilmesinin yolu olarak, sözü, "nefsini bilen Rabbini bilir," hadisine getirir ve ancak kendisini tam manasıyla tanıyan kimse için bu hadisin fayda vereceğine inanır:

Nefsge çün ârif olub mû-bemû, Fâyiz olub "kad arafe Rabbehü." İnsan, "nefsine her bir teline kadar milim-milim haberdar olunca, nefsi bilen Rabbini bilir, sözü fâyiz olur."²⁸⁹

Görüldüğü gibi, Nevai'nin bilgi edinme yolu olarak benimsediği metod, istidlal veya burhan temelli olmaktan çok müşahede, keşf, sezgi, tecellî görüşlerine dayandırılmaktadır. Sonuç olarak Nevai, varlık sahasına hakikat noktasından gönül gözüyle bakılması gerektiğine inanmaktadır. Hidayet nuruyla gözünü açan kimse hakikatların farkına varabilecektir. Böylece varlık sahasındaki kuş türlerinden tutun, ağaç, ağaç yaprakları ve güllere varıncaya kadar her şeyin; her birinin *Kayyûm'una* zâkir olduklarını ve şükrettiklerini görür. Yine yelin ve suyun farklı nagmelerinin *Sâni'* ile onlar arasındaki bir razın olduğuna işaret ettiğinin farkına varır:

Sırrı hakikatdin olub bahrever, Eyle basiret közi birle nazar.

Dür kibi yetgeç kulağığa bu söz, Nûr-i hidâyet bile açtı çü söz.

Fâhtadın Kumri-yü Bülbülgeçe, Belki şecer yafragıdın gülgeçe.

Barçası Kayyûm'ıga zâkir idi, Her biri anıng şükriğe şâkir idi.

*Ger yel eger suv bolıban nagmesâz, Sâni' ile her birige özge râz.*²⁹⁰

İşte bu kişiler nazarında canın da bir kıymeti yoktur. Bu kimselerin gözünde kevn ve mekanın varlığı bir hiçtir. Onlar, varlığın esbâbını/sebeplerini fanî olarak görürler, yokluk/dünya içinde kendilerini kül ederler. Belki bu yokluk/dünya onlar için bir hayâlât, bir zerrâttan ibarettir. Böylece bu kişiler, bunların tamamının

²⁸⁸ Altınışık, *Ali Şir Nevayi 'de Tasavvuf*, s. 70-82.

²⁸⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX. Bşk., s. 82.

²⁹⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XVIII. Bşk., s. 69.

maksada doğru bakan birer ayna, birer şahit olduklarını da daha iyi anlarlar. Baktıkları her yer onlar için şahit olarak görünür. Kısaca onlar nereye bakarlarsa hak ve yapanı da fail-i mutlak olarak görürler:

Başdın ayak her biri közğü bolub, Şâhidi maksûdga ötrü bolub.

Közgü-vü şâhid körünüb her taraf, Közge yaman körmek olub bertaraf.

*Her sarı kim nâzır olub hak körüb, Kılguçını fâil-i mutlak körüb.*²⁹¹

Görüldüğü gibi Nevai, müşahede, temâşâyla elde edilen marifet bilgisinin önemine farklı bakış açılarıyla dikkat çekmekte, alemin bütün zerreleriyle Allah'ın varlığına delil olduğunu hatırlatmaktadır.

Sona yaklaşırken Nevai, metafizik alan etrafında aklın rolüne, konumuna veya değerine nasıl bakmaktadır? Nevai, aklın bilgisini nasıl değerlendirmektedir? gibi bir takım sorulara da cevap aramamız gerektiğini hissediyoruz.

Nevai, akıl ve havas-ı hamse bilgisinin etki alanını belirlemek için insan vücudunu bir şehre benzeterek değerlendirir. Buna göre, gönül melekût aleminden kurtulup beden mülküne ulaşınca acayip bir şehir ile karşılaşır ve bu şehir ehlinin Allah'ın zikriyle zakir olduklarını görür, kendisine hayret halleri vaki olur ve ikinci fena makamına ulaşır (birinci fena makamını ise mülk aleminden melekût alemine geçişi sırasında elde etmiştir) böylece gönül kemal mertebesini elde etmiş olup beden mülkünün sultanı konumuna yükselmiş olur. Şahın bu mülk içinde bir de yardımcısı vardır. Bu, vücut mülkünün hikmetli bir naibi, veziri konumunda olan akıldır. Akıl, her işi güzel düşünen ve kılı kırk yaracak şekilde dikkatli olan bir vezirdir. Şah onu, mülkünü adalet ile yönetsin diye memur kılmıştır. Akıl, beden mülkünün en tepesinde durur, bu mülkün halkı ise ona itaat eder:

Şahga bir nâib-i hikmet meâb, Kişveri etrafıda ul kâmiyâb.

Dikkat ara fikri kayankim ketib, Nokta-i mevhumni yüz kısm etib.

Fikreti her emrde ferhûnda rây, Râyi barı ukdada müşkil küşây.

²⁹¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXVIII. Bşk., s. 124.

*Şâh anı öz mülkide destûr etib, Mülkini ul adl ile me'mûr etib.*²⁹²

Bunların yanı sıra yine ona göre, bu vezirin yani aklın bir de beş tane yardımcısı vardır. Bunlar, *havasa-ı hamse* dediğimiz görme, işitme, tatma, koklama ve dokunup anlamadan müteşekkil duyu organlarıdır. Beş duyudan oluşan bu yardımcıların her biri kendi feninde benzersiz olup oldukça da çok bilmiş varlıklardır. Bunların her biri bir mahalde ikamet etmektedir. Biri nazar ilmini idrak eder, öbürünün görevi dikkatlice dinlemek, bir diğerrinin işi hayat ve ölüme dair şeyleri tatmak, dördüncüsü ister kuru isterse yaş olsun her türlü kokuyu almak, son yardımcı ise tatlı, acı, soğuk ve sıcaklığı derk etmekle görevli yardımcılarıdır. Bunlar kısaca:

Bâsire-ü sâmie-ü lâmise, Zâyika-u şâmme bile hâmise,

*Herneki âlemde bolar müdreki, Kimdeki idrâk munga yok şeki.*²⁹³

Bu şekilde bu beş duyu, etraftan bilgi toplamak ve elde ettikleri bu bilgileri akla götürmekle yükümlüdürler. Akıl bilgileri *zabt* ettikten sonra şaha teslim eder. Şah/gönül, kendisine getirilen bu bilgileri dikkatlice tedkik ettikten sonra *maksûd* olanlarını bir tarafa ayırır ve *merdûd* olanlarını ise rededer. Bu aşamaları geçtikten sonra gönül, makbül olan tuhfeleri, bilgileri bir vasıta, necat ve kurtuluş yolu ve derecatının yükselmesi için *Hazret-i İzzet'e* vesile olarak sunar. Gönülde *salah* olursa bütün bedende *salah* olur, gönül salih değilse beden mülkündeki hiçbir şey felah bulamaz:

Arz kılıb barçanı şah allıda, Dâdger-i mülkpenâh allıda.

Şâh bu hazâyinga çü hâzır bolub, Dikkat ile barçaga nâzır bolub.

Red kılıban herneki merdûd erur, Ayırıp ul tühfeki maksûd erur.

*Anda salâh olsa, barıda salâh, Bolmasa sâlih, barısı bî-felâh.*²⁹⁴

²⁹² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX., Bşk., s. 79.

²⁹³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX. Bşk., s. 80.

²⁹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX. Bşk., s. 81-82.

Nevai'nin, kevn ve fesada dair görüşleri bağlamında da akılı hedef karar verdiği görülmektedir. Ona göre, Hakk'ın bir şeyi ademden vücuda getirmesi ve yine onu bozması, yok kılması akıl için sebepsiz görünebilir. Zira akıl, doğru sözlü olmayıp onun için bunlar bir delilden öte değildir. Allah'ın bu işi akıl için ya kabul veyahut ret babından bir meseledir. Bu bir hikmeti ilâhî olmalıdır ki, aklın bütün işleri tebah kabilindendir. Aynı şekilde aklın bütün hükümleri de bir birine zıttır. Çünkü kaza elifi onun gözünü kör etmiştir. Kör güneşin aydınlığından bir şey anlamaz. Yarasanın gündüzleyin uçması bir garipliktir:

Adem erkende eylemek mevcûd, Bolsa mevcûd kılmagın nâbûd.

Ne için erkanın kişi bilmes, Kişi her neki hak işi bilmes.

Aklga gerçi bî-sebeb körünüb, Yasaban bozmagı aceb körünüb.

Lik çün akl râst-kîş ermes, İş anga bir delil bîş ermes.

Bu iş olmak kabul yâ red anga, Akılı bolgan bilurki yok had anga.

Aklning bar işi tebâhî olub, Andakim hikmet-i ilâhî olub.

Çün körüb akl rây-yı mühtelifi, Közini kör etib kazâ elifi.

Kör bilmes yaruk ekenni kuyaş, Kündüz uçmak garib erur huffâş.²⁹⁵

Bununların yanında Nevai, akıl ile aşk arasında da karşılaştırmalarda bulunur. Aşkın her fırsatta akla üstünlüğünü vurgulama çabasını gösterir. Ona göre, aşk yeli sert ve suratlı eser, aklın harmanını bir çırpıda toz dumana katar, hıred/akıl bağı ağaçlarını çer çöpe dönüştürür. Aşk öyle bir şeydir ki, hem züht hem vera' ve hem sabır, sükûneti savurup atar, bela denizinde dalgalar meydana getirir:

Işk yelin yetkürüben tünd-ü tîz, Akl alaçuğun etib rîz-rîz.

Hem üçürüb zühd-ü vera' hırmanın, Hem savurub sabr-u sükün meskenin.

Bağ-ı hıred nahlini hâşâk etib, Bahr-ı belâ mevcini kûlâb etib.²⁹⁶

²⁹⁵ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk., s. 65.

²⁹⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 6.

Görüldüğü gibi Nevai, gönül ile akıl arasında bir hiyerarşi sınıflandırması yapmaktadır. Akıl beden mülkünde gönülden sonra ikinci mevkide bulunuyor olmasına rağmen bilgileri tedkik, iyi ve kötüyü ayırma yetkisine veya yeterliliğine sahip değildir. Yine o, insanın istikamet üzere olup olamayacağını da gönlün islah olup olmadığına bağlar. Böylece onun kalp-akıl mukayesesindeki görüşlerinde kalpten yana tavır aldığı görülmektedir. Bununla birlikte onun, bir takım metaforlar yoluyla da akılı adeta yerden yere vurduğu ve ona pek güven duymadığı müşahede edilmektedir. Aşk-akıl mukayesesinde ise akıl, aşka nazaran adeta bir çer çöp misali olup ehemiyeti ortadan tamamen kaldırılmaktadır.

Peki Nevai, bütün bunları söylerken, akıl için ayrı bir alan belirlemekte midir? insanî bir meziyet olarak görülen aklın önemi onun için ne kadardır?

Nevai'nin bütün bu gönül-akıl, aşk-akıl mukayesesindeki tutumlarından yola çıkarak, akıldan bütün sorumlulukları bertaraf ettiğini, akılı insan hayatında soyut bir nesne haline düşürdüğünü savunursak iddiamızı bir yere kadar doğrulama imkanı bulabiliriz. Ancak şarımizin, akıldan yer yer bahsettiği diğer bir kısım beyitleri, böyle bir tutumdan kaçındığını göstermektedir. Onun bazı beytlerinde aklın bu yetersizliğini veya sınırlılığını gayb alemiyle ilgili konularda olduğunu göstermektedir. Ona göre gayb ilmi akıldan uzaktır. Akıl, gayb ilminde kör olup yarın neler olacağını bilemeyen bir nesnedir:

Hired gayb ilmide a'mâ durur, Ki bilmes ki tangla kilür ni durur.

Hureddin gayb ilmi erur yırak, Erur bî-hureddin hired yahşırak.

"Akıl gayb ilminde ködür, yarın neler olacağını bilemez. Gayb ilmi akıldan uzaktır. Akılsız kişiden ise akıllı iyidir."²⁹⁷

Ey akıl sening yolungda gafil, Kim tilbe sening yolungda âkil. "Akıl Sen'nin yolunda gafildir. Ki, âkil kişiler dahi Sen'nin yolunda tilbedir."²⁹⁸

²⁹⁷ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, LI. Bşk., s. 350.

²⁹⁸ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, I. Bşk., s. 28.

Bununla beraber, Nevai için akıl insanî bir meziyettir. Zira Allah, insanı yaratırken dimağına akıldan bir çerağ yerleştirmiştir. Akıl inayet ve hidayete sevkedicidir. Böylece gönül de nurunu akıldan alır. Ancak aşk yeli onu gönül hanesinden savurup atmaktadır:

Çün yasaban hücre-i târi dimâg, Akldın ul hücrede yakıb çerâg.

Rişte anga târi inâyet bolub, Şu'le anga nûr-i hidâyet bolub.

*Andın alıb nûr köngül meskeni, Lik uçurub ışk yelidın anı.*²⁹⁹

Ayrıca Nevai aklı, insanın fiilerinden bahsettiği yerlerde sıkça mevzu bahis eder, aklın insanın fiillerini ve ahlakî yönlerini belirlemede önemli olduğunu ve hatta tek kıstas vazifesi gördüğünü söyler. Kişilerin, dünyevî işlerinde karşılaştıkları sıkıntı ve müşkülleri halledebilmeleri için akla muracaat etmeleri yönünde salık verir. Edep, tevazu' ve ahlaklı yaşamayı aklın ve hikmetin işi olduğunu söyleyen şairimiz, Allah'ın rızasının da böyle bir hayatta olduğunu ön görür ve nefesine düşkün, kendini beğenmişlerin ise böyle bir mizeyeti elde edemeyeceklerini vurgular:

Akl-ü hikmet işidür böyle meâş-ü âyin, Kayda tapkay munı her nefş-perest hûd-bîn.

*Kişige niçe kelse müşkil hâl, Hikmet-ü akıl anga erur hallâl.*³⁰⁰

Baştan beri yazdıklarımızı kısaca toparlayacak olursak, gönlün iki şekilde bilgi elde ettiğini söyleyebiliriz. Birincisi keşf, tecellî, feyiz vs. gibi kavramlar vasıtasıyla kalbe doğan, vasıtasız bilgiler; ikinci olarak kalbin bizzat kendisinin kesb ettiği (çünkü Nevai kalbin gördüğü her şeyi kesbedebileceğine inanır), akıl ve yardımcı duyular vasıtasıyla ulaştığı kesbî bilgilerdir. Akıl ve duyular hakkında konuşacak olursak, akıl ve havas-ı hamse vasıtasıyla da evreni algılayabileceğimizi söylemek mümkündür. Zira Nevai yukarıda, beş duyunun etraftan bilgi toplamak ile mükellef olduklarını, aklı ise bir yönetici olarak muazzef olduğunu ileri sürmüştü. Nevai, yaratılış ile ilgili beyitlerinden birinde de aklın evren hakkındaki sorgulama yeteneğine işaretten, alemdeki varlıkların hangi cevherden yaratıldığını akıl sorgulayacaktır, mealindeki ifadesine yer vermektedir:

²⁹⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 6.

³⁰⁰ Nevai, *Mahbul-Kulûb*, ss. 86 -151.

*Her ne cevâhir ki, hayâl eylegey, cevherini akl suâl eylegey. " Akıl, hayalını kurduğu her şeyin, cevherinin ne olduğunu sorar."*³⁰¹

Böylece akıl ve duyular ile evreni algılayabileceğimiz kesinlik kazanmış olsa da, Allah'ın varlığına ulaşma konusunda aklın varabileceği son noktanın hayret mertebesi olduğu görülmektedir. Çünkü Nevai'ye göre akıl kesret alemine bağlıdır.³⁰² Böylece onun için aklın mükemmel bir vasıta olmadığı da anlaşılmış olmaktadır. Son tahlil olarak Nevai, aşkı ön plana çıkarır, bu yola aşkla girilmesini tavsiye eder. İnsanların yer ve göktekilere aşkla nazar etmelerini, nazarlarını aşkla aydınlatmaları gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde bakabilenlerin Yar'ı, Allah'ı bulabileceklerine inanır:

Kim kıldı nazarnı senga rûşen, kördi yer ü köktekin muayyen.

*Çün bakkalı ihtiyâr taptı, Her sarı ki baktı yâr taptı.*³⁰³

Böylece Nevai, Allah'ın varlığını, birliğini ve varlığının delillerini idrak edebilmek için hem gönlümüzü aşkla doldurmamızı ve hem nazarımızı aşkla aydınlatmamız gerektiğini şart olarak öne sürmektedir. Şimdi ise Nevai açısından tevhit meselesini inceleyeceğiz.

3. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD)

İslam düşüncesinde tevhit üzerinde muhtelif fikirler beyan edilmiştir. Tevhide dair görüşlerinde firkalardan bir kısmı akla ağırlık verirken diğer bir kısmı nakla ağırlık vermiştir. Tevhit konusunda, kelam ilminde nass esas alınarak akılcı bir yol izlenirken, tasavvuf ilminde genel hatlarıyla bireysellik, halî ve keşfî bir yöntem hakim olmuştur. Yani mutasavvıflar tevhit mevzusunda sezgiye daha çok önem vermişlerdir. Kelam ve tasavvuf ilimlerinin tevhit konusundaki düşüncelerinde Allah'a ulaşmak esastır. Ancak bunlardan kelam akı, tasavvuf ise kalp ve vicdan dediğimiz keşfî yöntemi kendine rehber edinmektedir. Dolayısıyla bu iki ilmin, tevhide ulaşma noktasındaki görüşlerinde aklî ve tecrübî olmak üzere iki farklı metodun ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Mutasavvıfların, tevhit meselesine

³⁰¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXXVI. Bşk., s. 159.

³⁰² Altınışik, *Ali Şir Nevayi'de Tasavvuf*, s. 105.

³⁰³ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, XXXVI. Bşk., s. 361.

son derece önem verdikleri bilinmektedir. Ancak bu konuda, onların kendi aralarında farklı görüşlerin de mevcut olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan, Nevai'nin içinde bulunduğu vahdet-i vücûdu benimseyen mutasavvıf kesim, "hakikatte Allah'tan başka mevcud yoktur" tezini esas alarak, İslam dinin Allah'a iman esası hususundaki düşüncelerini bu bağlamda izah etmeye çalışmışlardır.³⁰⁴

Tevhid kelime olarak "tek ve bir olmak" anlamında *vahd* (vahdet ve vuhûd) kökünden türemiş olup "birklemek" anlamındadır. İstılahta ona, "Allah'ın zatında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etmek" denilmiştir.³⁰⁵

Kelam alimlerinin Allah'ın birliğini isbat yönünde bir takım deliller getirdikleri görülmektedir. Bunlardan örnek olarak, *burhân-i temânu'* ve *burhân-ı tevârud* delillerini zikredebiliriz.³⁰⁶ Ancak Nevai, Allah'ın birliğini söz konusu ettiği yerlerde bunlara benzer her hangi bir delilden bahsetmezken, konuya dair bir takım mulahazaları olmuştur. Nevai, tevhidi *vücutta birlik* olarak anlamakta ve onu vahdet-i vücüt düşüncesi etrafında yorumlamaktadır. Buna binaen o, tevhit anlayışına *tecelli*, *zikir*, *seyr-ü sülûk*, *fena fillah* ve *benlikten uzaklaşmak* kavramları da katmıştır.³⁰⁷

Bununla birlikte, Nevai'nin tevhit/birlik anlayışı, adet ve sayı bakımından birin karşılığı olan bir değil, zat, sıfat ve fiilleri bakımından bir olanı ve kesret kabul etmeyen bir birliği ifade etmektedir. Bu düşüncesini, *Birlik idi-yü aded-i yok idi*, *Birdin özge ahed-i yok idi*. (Ezelde) birlik vardı ve hiçbir aded yoktu ve birden başka hiçbir ahed yoktu."³⁰⁸ diye özetleyen Nevai, bütün islam alimlerinin tevhidin temel esası olarak kabul ettiği³⁰⁹ "hiçbir şey O'nun benzeri değildir,"³¹⁰ ayeti kerimesine telmihde bulunarak, bu yöndeki düşüncesini *Çü irmes anga hiç eşyâ*

³⁰⁴ İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, s. 118-119; Kılıç, *İlk Dönem Süfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar*, s. 115-117.

³⁰⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 318; Özler, "Tevhîd", *DİA.*, XXXXI, s. 18.

³⁰⁶ Bkz., Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 228.

³⁰⁷ Ayrıca bkz. Altınışık, *Ali Şir Nevayî'de Tasavvuf*, s. 73.

³⁰⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 10.

³⁰⁹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 55.

³¹⁰ Şûrâ, 42/11.

*müşâbih, Aning şe'nidedür "leyse ke mislih," "eşya namında hiçbir şey O'na benzer değildir, çünkü O'nun şe'ninde leyse ke mislih vardır," şeklinde pekiştirmektedir.*³¹¹

Yine ona göre Allah Teala, bu *vahdaniyet* sıfatında *şerik/ortak* ve *vezir/yardımcıdan müberrâ/beridir*. Şairimiz, tevhit anlayışıyla ilgili olarak ilas suresini³¹² de delil getirerek Allah Teala'nın hiçbir şeyle teşbih edilmeyeceği yönündeki görüşlerini ayetlerle de desteklemiştir.³¹³

Bununla birlikte Nevai, bu birliğin alamet/delillerini *kandil/dünya* üzerinde ayan/açık olduğunu da dile getirmektedir. Kainatta gördüğümüz bütün varlık çeşitleri; varlık sahasındaki rengareng güller Allah'ın varlığı ve birliğine gerçek anlamıyla birer ayna/delildir:

Belki bu kandil ara eyleb ayan, Bağ-ı ahed fâhtesi âşiyân. "Belki bu dünya üzerinde birlik bahçesinin kuşu yuva kurmuştur."³¹⁴

Açtı bu gülşenniki rengîn erur, Her gül anga ânyine-i çin erur. "Rengareng açılan bu gülşenin her gülü O'na gerçek aynadır."³¹⁵

Vahdet-i vücut düşüncesine sahip kişilere göre, vacip varlığın dışında diğer varlıklar gerçek anlamıyla "vücut" ismi altında birer fert olarak görülemez ve vücut tek fertli bir varlığa sahiptir. Nevai buna, *Ferdi ki yok evvel ibtidası*, "evvel itibariyle ibtidası olmayan fert" anlamını vermekte,³¹⁶ ve bu *ferdaniyet* halini *vâlid* ve *velediyetten müerrâ*/arınmış olarak vasıflandırmaktadır.³¹⁷ yine bu düşünceye göre, mümkün varlıkların ayrı ve bağımsız hakikatleri bulunmayıp vacip varlığa bağlı olarak onun birer gölgesi veya zuhuru şeklinde ortaya çıkmaktadır.³¹⁸ Nevai buna, vacib varlığın bakiliği ve imkan aleminin gölge gibi fani olduğunu söyleyerek katılmaktadır:

³¹¹ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

³¹² İhlâs/112.

³¹³ Nevai, *Münâcât*, s. 2.

³¹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, I. Bşk., s. 1.

³¹⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 10.

³¹⁶ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, XXVII. Bşk.

³¹⁷ Nevai, *Münâcât*, s. 2.

³¹⁸ Öçal, "*Mutlak Hakikat*" ve *Diğerleri -Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Sy., I, s. 92.

Körmüşem vâcib bakasın rûşen andak kim kuyaş, Taki imkân sâye yenglig közde fânidur menga."Vacibin bekasını güneşin parlaklığı kadar açık görmüşüm, imkan ise gölge gibi fanidir gözümde."³¹⁹

Bunların yanı sıra Nevai, Allah'ın birliğinin dünya üzerinde güneş gibi açık olduğunu O'nun birliğinin zatına güneş kadar parlak surette tanıklık ettiğini dile getirmektedir:

Vahdet-i zâtıga kuyaşdik tanuk, Zerreden efzûn-ü kuyaşdın yaruk."O'nun birliği zatına güneş gibi tanıktır. O, zerreden çok güneşten de parlaktır."³²⁰

Nevai tevhit anlayışına bir takım şahsî tecrübelerini katarak ittihat düşüncesini çağırıştırarak bazı ifadeler eklemektedir. Yani o, *fenâfillâha* dair ifadeleriyle tevhitte varılan veya bu mertebede ulaşılabilecek son noktayı bizimle paylaşmaktadır. Örneğin Hz. peygamber miraç hadisesi sırasında böyle bir tecrübeyi yaşamıştır:

Anga bu sürme bolgaç kurratu'l-ayn, Nasîb oldı makâm-ı "Kâbe kavseyn".

Özin güm eyleben lîkin tapıb Hak, Körinmey kimse Hak'dın ayru mutlak.

Vücudi körmedi cüz Hak vücûdi, Tüzüldi Hak kelamıdın sürûdi.

"Allah, Hz. Muhammed'i vahdet haremine çekince, Kabe Kavseyn makamı nasip oldu ona. Hz. peygamber benliğinden uzaklaştı ve gözü mutlak olan Hak'tan gayri hiç bir şey görmedi. Onun vücudu da Hakk'ın vücudundan gayri vücut görmeyince dili Hak kelamıyla dizeler diziverdi."³²¹

Nevai, Leyli ve Mecnun hikayesinde bu iki aşkın bir birine kavuşmasını anlatırken, bu temsili anlatımıyla sanki hakikî aşka vurgu yapmaktadır:

Rûh-ı kudsî nüzûl kıldı, Hâk-i ten ara hulûl kıldı.

İki güher ornı boldı bir dürc, İki kuyaş evci boldı bir burc.

Bu turfe ki ger iki idi at, tapılmas idi be-gayr-i bir zât.

³¹⁹ Nevai, *Bedâyiü'l-Vasat*, s. 7.

³²⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 5.

³²¹ Nevai, *Ferhâd ü Şirin*, V. Bşk., s. 93.

Ol bu boldı velik bu ol, Tapmadı arada ikilik yol.

Yâr erdi sipihr ü devr yâver, akl eylemeyin bu işni bâver.

"Kudsî ruh inerek topraktan olan bedeninin içine hulûl kılınca; iki gevher tek hokkaya ve iki yüce güneş tek yıldız kümesine dönüştü. Bunlara (Leyli-Mecnun) ismen ikilik tabiri kullanılıyorsa da, zat olarak birlikten başka bir şey bulunmazdı. O bu oldu ve bu da o, ikilik arada kendine yol bulamadı. Dönen felek de bu işte onalara yardımcıyken akıl ise bu işe inanmadı."³²²

Vahdete kavuşmanın şiddeti ikiliğe mecal vermez: *Kim şiddet-i vahdet-i visâli, Bermey anga ikilik mecâli.* "Vahdetin kavuşma şiddeti, ikiliğe mecal vermez."³²³

Nevai, bu tecrübeye erişebilmenin yollarını da göstermek ister. Böyle bir yola girmek isteyen kimse önce benliğinden vaz geçmelidir. Ancak bu şekilde fena vadisine girilebilir:

Özlükdin özüngni eyle âzâd, tâ deşt- fenâga kirgesin şâd. "Benliğinden kendini azat eyle ki, fena sahrasına mutlu bir şekilde girebilesin."³²⁴

Bunlara rağmen Nevai, vahdet hazinesine giden bir yolun olmadığını söyleyerek bu yolun zorlukları ve meşakketlerinin olduğunu dile getirmektedir. Vahdet yolu ona göre hem yakın ve hem uzak bir yoldur. Ancak anlama yeteneği/akıl bunu anlamakta aciz kalmaktadır. Peki, bu yakın ve uzak olan yolun yolcuları kimlerdir? diyecek olursak, şairimiz burada iki topluluğu söz konusu ederek cevap vermeye çalışacaktır. Ona göre, vahdet sahrasına girenler, yani vahdete ulaşmaya çalışan insanlar iki kısımdır. Bunlar *ehl-i kabul* ve *ehl-i redd*den ibarettir. *Ehl-i kabul* denilen kesim için bu yol yakın sayılırken *ehl-i red* topluluğu için ise uzak bir yoldur. Çünkü ret ehli, *Rehber-i Teyfik'in mededi* olmadan yani Allah'ın yardımına kavuşmadan bu yola azmetmişlerdir, bunlar o yüzden başarısızdırlar. Kabul ehli denilen kesim bu yolda başarılı olmuştur. Zira Allah'ın inayeti ve yardımı onlarla beraberdir.

³²² Nevai, *Leyli vü Mecnûn* XXXI. Bşk., s. 302-308.

³²³ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, XXXV. Bşk., s. 357.

³²⁴ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, XVII. Bşk., s. 169.

Nevai, ehl-i red dediği kesimin kimler olduğunu sanki açıklamak istercesine ilgili şiirin devamında *ehl-i nazar* terimini kullanmaktadır. İslam düşüncesinde *ehl-i nazar* terimi, itikad konusu olan meselelerde aklın rolüne önem veren kelamcı ve meşşai geleneğine bağlı islam filozofları için kullanılmıştır.³²⁵ Bu açıklamalardan sonra Nevai'nin, ehl-i kabul dediği kesimin tasavvuf ehli olduğunu, *ehl-i red* ve *ehl-i nazar* kavramlarıyla da söz konusu ekol mensuplarını kasettiğini söyleyebileceğiz. İlgili beytler:

Kılguçı bu bâdiye kat'iga meyl, Ehl-i kabul ü red erur iki hayl,

Yok ki erur mahzen-i vahdetka yol, Yol u ni yol asru yakın yoldur ol,

Likin erur hem katık u hem mahûf, Öyle ki âciz durur andın vukûf.

Her niçekim nazırı maksûd olup, Ehl-i nazar közige merdûd olup,

Lik kaçan kat'ige ehl-i kabul, Azm kılıb eylese ol yan nuzûl,

*Azmıga çün koydı kadem ehl-i red, Reber-i tevfikdin olmay meded.*³²⁶

Hulasa olarak diyecek olursak Nevai, tevhit düşüncesini, diğer mevzularda olduğu gibi tasavvufi yaklaşımla ele almıştır. Bununla birlikte, onun bu düşünceleri, *birlik-bir* kelimeleriyle, *bağ-ı ahed*, *mahzen-i vahdet*, *gonca-i vahdet* gibi *ahad*, *vahdet* ve *vahdaniyet* gibi terim, değişik dillerdeki kavram, kelime ve tamlamalarla ortaya çıkmıştır. O bu düşüncelerinde, Allah Teala'nın bir ve tekliği üzerine durmuş, O'nun vahdaniyet sıfatına öncelik vererek kelam ekollerinin tevhit anlayışına benzer ifadeler kullanmıştır. Ancak o, tevhit hakkındaki bu görüşlerini, daha farklı bir alana da taşıyarak vahdet-i vücut etrafında tecelli, fena vs. tasavvufi kavramlarla izah etmeye çalışmıştır. Sonuç olarak şahsi tecrübeye dayanmış hali ve zevki anlamında bir tevhit anlayışı ortaya çıkmıştır. Böylelikle Nevai'nin tevhit anlayışını, her şeyin Hakk'ın ve O'nun çeşitli tecellileri olarak görülen, hal ve zevkle yaşanan *vücûdî tevhîd*³²⁷ içinde mutalaa etmek mümkün görünmektedir.

³²⁵ Yurdağür, "Ehl-i Nazar," *DİA.*, X, s. 519.

³²⁶ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, I. Bşk., s. 1-4.

³²⁷ *Vücûdî Tevhîd* için bkz., Uludağ, "Tevhîd", *DİA.*, XXXXI, s. 22.

4. ALLAH'IN ZATI VE SIFATLARI

Nevai, Allah Teala'nın zâtı, isim ve sıfatlarından bahs ederken kendi üslubüyle de meseleye zenginlik katmaktadır. O, bu konuları dile getirirken Allah'ın zâtını takdis ve tenzihle başlamaktadır. O'nun zâtının gizli olduğuna vurgu yapmakta, zâtını isim ve sıfatlarından münezze olarak bilinmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre, Allah Teala *vacib-i biz-zâttır*.³²⁸ Allah'ın zâtı *câmiü'l-kemâlât* sıfatlarla mevsuftur.³²⁹ Zâtını kimse bilip anlayamaz, zâtı gizlidir. İsim ve sıfatları apaçıktır:

Barça cihân ehilige zâtı nihân, Mazhar-ı esmâ-ü sıfâtı cihân. "Zâtı bütün cihan ehline gizli olup, ancak isim ve sıfatlarına mazhar olan yer cihandır."³³⁰

Görüldüğü gibi Nevai, Allah Teala'nın zâtını isim ve sıfatlarından soyutlamakta, zâtının hakikatini bilinmekten münezze olarak kabul etmektedir. Ancak, yukarıdaki bölümlerde de gördüğümüz gibi bütün kainat ona göre, bu Zât'ın cilvesi/tecellisi sonucu ortaya çıktığı için Allah'ın isim ve sıfatları dünya üzerine tecelli etmektedir. Anlaşıldığı gibi Nevai'de, zat bir, tek olup isim ve sıfatların sınırsız şekilde zuhuru söz konusudur. Bununla, Allah Teala'nın isim ve sıfatlarının bu zâtın cilvesiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunların görülen yerleri/mazhar oldukları mekan kainat olup kainatın kendisi de Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, Allah'ın isim ve sıfatlarının hakikatlerinin de "zâtı" gibi bilinmesini imkan dahilinde görmeyen Nevai, sıfatların hakikatlerinin idrakimizin ötesinde olduğu kanaatindedir. Onun, *Pâkâ sıfâtında ehl-i idrâk, Söz sürmedi gayr-i mâ-arefnâk.* "Ey pâk Allah'ım idrak ehli sıfatların hakkında *mâ-arefnâk* demekten başka söz söyleyemedi," şeklindeki beyti bu iddiamızı doğrulamaktadır.³³¹

İsimler anlamını içeren *esmâ* kelimesine, en güzel anlamındaki *hüsnâ* kelimesi eklenerek ve "en güzel isimler" anlamında ona *esmâ-i hüsnâ* denilmiştir. Ayrıca

³²⁸ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, II. Bşk., s. 5.

³²⁹ Nevai, *Mahbubu'l-Kulûb*, s. 15.

³³⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 88.

³³¹ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, II. Bşk., s. 35.

hüsna kelimesi çirkinlik ve günah anlamındaki *süvâ* kelimesinin zıddı olup güzel akıbet, zafer ve şehadet gibi anlamları da içermektedir.³³² Kur'an-i Kerim'de en güzel isimlerin Allah Teala'nın olduğu çeşitli ayetlerde bildirilmiştir.³³³

Şiirlerinde çeşitli isim ve sıfatları söz konusu eden Nevai, *esma-i hüsnâ*da yer alan ve yer almayan bir çok isimden bahs etmektedir. Bütün sıfatlarıyla en güzel isimlerin (*esmâ-i hüsnâ*) Allah Teala'nın olduğunu söyleyen şairimiz, bu isimlerin yüceliği/azameti ve *ta'zime* layık oluşunu da hatırlatmaktadır.³³⁴ Söylediğimiz gibi bunların yanı sıra, Allah Teala'ya naslarda yer almayan türden Türkçe'deki *Tengri/Tanrı*, Farsça'daki *Hudâ* ve benzeri isimlerle de atıfta bulunmuştur. Ayrıca onun, Allah Teala'yı *Vücut-i Mutlak*, *Vacib-i Bizzât*, *Nakkâş* ve *Sâni'* olarak da nitenledirdiğini geçtiğimiz konularda görmüştük. Ancak islam alimleri nezdinde, nas ve sünnette mevcüt olmayan isimlerin Allaha izafesi ihtilaf konusudur. Bu alimlerin, isimlerin "muretecel" olduğundan yola çıkarak Allah Teala'ya kendisinden başkasının ad veremeyeceği hususunda ittifak ettikleri bellidir. Selef ve muhaddisler gibi muhafazakar islam ulemasıyla Mutezile'nin Bağdat kolu bu hususta bir esnekliğe gitmemiş, Allah Teala'nın isimlerini kitap ve sünnetle sınırlı yani *tevkîfi* (Allah ve Peygamber tarafından bildirimesine bağlı) olduğunu kabul etmişlerdir. Çoğunlukta olan diğer alimler ise, naslarda yer almayan isimlerin Allah Teala'ya izafesini, uluhiyetin "şanına yakışması" ve bir eksiklik içermemesi şartı ve kaydıyla uygun görerek, bazı isim ve sıfatlarla Allah Teala'yı niterlendirmenin bir sakıncasının olmadığını söylemişlerdir. Bu şekilde *esma-i hüsnâ*nın *tevkîfi* oluşu meselesi genellikle kazanamamıştır. Türk topluluklarının da islam dinini kabul ettiklerinden sonra, yukarıda zikr ettiğimiz isimleri Allah Teala için kullandıkları ve bazı Kur'an-i Kerim tercümelerinde de Allah yerine "Tengri/Tanrı" ve Rab yerine "Çalab" terimlerini işlettikleri bilinmektedir.³³⁵

Bu sebeple olsa gerektir ki, Nevai, eserlerinin çoğu yerinde *Tengri* ve *Hudâ* gibi isimlere yer vererek *Tengri Teala* ve Allah'ın evi anlamında Ka'be'ye de *Tengri*

³³² Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*, s. 112.

³³³ İsrâ, 17/110.

³³⁴ Nevai, *Münâcât*, s. 1.

³³⁵ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA.*, XI, s. 410-411.

evi³³⁶ demiş, Allah Teala'ya bu isimlerle dua ve niyazda bulunmuş ve O'nu bu şekilde anmıştır:

Himmetidin bizni hem etsün Hudây, Fakr yolıda ganî, imânga bay. "O kişinin himmeti dolayısıyla, fakr ve iman yolunda Hudâ bizi de zenginleştirsın."³³⁷

Kim sarı kim, Tengri'ning ihsânı bar, Taş yarılıb çıkmagı imkanı bar. "Tanrı'nın ihsanı kime doğru dönerse, taş yarılarak o ihsanın çıkması mümkündür."³³⁸

Barça gedâ alıda bolgıl gedâ, Tâ senge şâh kurbini bergay Hudâ. "Bütün gedalar nezdinde geda ol ki, Hudâ sana şâh yakınlığını versin."³³⁹

Nevai'nin şiirlerinde dikkat çeken isimlerden biri de "Allah" ismidir. İslam alimlerine göre, Allah lafzı özel isim olup, yalnızca Allah Teâlâ'ya mahsustur. Alimler, hiçbir isimin bunun manasını ifade edemediği ve başka bir isimin karşılığı olarak da kullanılamayacağı görüşünde ittifak etmişlerdir. Kelimenin sözlük anlamının bulunmadığı, yaratıcının özel ismini ifade ettiği; bir anlam taşıyorsa bile gerçek mabudun ismi olduktan sonra anlamını kaybettiği görüşü genellikle kabul görmüştür. Allah kelimesinin kökeni üzerinde farklı görüşler mevcut olmakla birlikte, kelimenin Arapça kökenli "ilâh" kelimesinden türediği yönündeki kanaat daha ağır basmaktadır. "İlâh" kelimesi de şairimizin sıkça kullandığı lafızlardan biridir. Allah kelimesinin tarifi ise şu şekilde yapılmıştır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere layık bulunan zatın adıdır."³⁴⁰

Aynı şekilde şairimiz Nevai de, dünya ve ahiret hayatına *nizam* verenin Allah olduğunu, alemin Allah'ın bir kudret eseri olduğunu, kalemin *levh-i mahfuz* ve cennet kapılarında ilk önce Allah ismini yazdığını dile getirmiştir. Nihayi olarak o, Allah lafzından *masiva* başta olmak üzere her şeyin *nefy* edilmesi gerektiğini önemsemiştir.³⁴¹

³³⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 99.

³³⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXI. Bşk., s. 86.

³³⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXXV. Bşk., s. 157.

³³⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XV. Bşk., s. 54.

³⁴⁰ Topaloğlu, "Allah", *DİA.*, II, s. 401.

³⁴¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 98.

Nevai sıfatlar konusunda bir çok sıfattan bahs etmektedir. Biz bunları selbî, subûtî, celal ve cemal sıfatları şeklinde, üç katagori altında incelemeye karar verdik.

4.1. Selbî Sıfatlar

Sıfât-ı tenzîhiyye, sıfât-ı i'tibâriyye olarak da bilinen selbî sıfatlar, Allah Teala'nın zatını acziyet, eksiklik ve yatılmışlara mahsus özelliklerden tenzih etmek amacıyla bu isimleri almışlardır. Kalam kaynaklarında genellikle bunlardan vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetünli'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî, vahdaniyet şeklinde altı tanesine yer verilmektedir.³⁴²

Nevai'nin vahdaniyet konusundaki görüşlerine tezimizin bir önceki bölümünde, Allah Teala'yı *vahdaniyet* sıfatında *şerik*/ortak ve *vezir*/yardımcıdan *müberrâ*/beri olarak nitelediğini görmüştük. Bununla birlikte Nevai kadîm, ezeli, edebî, bâkî ve dâim gibi isimlere ilişkin sözlerinde de Allah Teala'nın, başlangıç itibariyle ezeli ve ebedî, zatı itibariyle kadîm, ebedî ve sonsuz olduğunu, evvelde ona *bidayetin* (başlangıcın), ahirde ona *nihayetin*/sonun olmadığını, Evvel de ahir de, başlangıç ile "son arasında" olanın da onun olduğunu ve bütün her şeyin Hâlik'i olduğu gibi onlara kaynak olanın da yine O'nun olduğunu değişik beyitlerinde dile getirerek Allah'ın kıdem sıfatına atıflar yapmaktadır.³⁴³

Vasfî zâtında sebt herf-i kıdem, Yok vücûdung yüziga gerd-i adem. "Zatını vasf etmede kıdem harfi yazılmıştır. Vücudunda ademden zerre kadar toz bulunmaz."³⁴⁴

Yine o, *Tengri*'den başka hiç bir şeyin bekasının olmadığını söyleyerek Allah Teala'yı *bâkî* olarak vasıflandırmaktadır:

Tengri kalıb bâkî-yü deyyâr yok, Er müebbed bolub agyâr yok. Dünyanın sonu gelince "bakî olarak kalacak olan sadece Tanrı olup başka her şey yok olur; Yar müebbed olarak kalır, ağyar ise yok olur."³⁴⁵

³⁴² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 278-279.

³⁴³ Bkz. Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, III. Bşk., s. 8-9.

³⁴⁴ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, I. Bşk., s. 68.

³⁴⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, IV. Bşk., s. 14.

Bunların yanı sıra onun şiirlerinde, selbî sıfatlar sededinden cevher, araz, zaman, mekan ve cihet gibi diğer bir takım terimleri de söz konusu ettiği görülmektedir. O bu düşüncelerinde, Allah Teala'nın cevher ve araz olmadığını söylemekte ve bir mekânda bulunmadığına da vurgu yapmaktadır. O'nun cihet ve zaman ile de irtibatlandırılmayacağına inanmaktadır. Kelam bilginlerinin Allah Teala ve sıfatları için cevher ve araz tabirlerini kullanmadıkları malumdur. Ancak kaynaklarda istisnalar hariç tutulmakla birlikte, islam filozoflarının her iki kavramı da Allah için kullandıkları bildirilmektedir. Farsça *gevher* kelimesinden arapçaya *cevher* şeklinde intikal eden cevher terimi, kelime olarak kendi başına bulunan, varlığını koruyabilen ve zatıyla kaim olan gibi manaları içermektedir. Araz cevherin tersine kendi kendisiyle var olmayan, zatıyla kaim olmayan manasında olup kendisini taşıyacak başka bir varlığa muhtaç olan şey demektir.³⁴⁶

Tasavvuf sözlüklerinden *Istılâhât-ı İnsân-i Kâmil* eserinde ise cevher, kendi nefsiyle kaim ve kıyamında bir mahal ve mevzuya muhtaç olmayan *zat-ı Hak* şeklinde tarif edilmekte ve başka anlamlar yüklenmemektedir. *Ehl-i rüsum* ulemasının *kaim bi nehfsihi* olarak tarif ettikleri ceher onlar nazarında mevcut anlamını dahi içermemektedir. Araz ise onların lugatında baştan sona alemin kendisi olarak bilinmektedir. Bu sebeple arazın kıyamına sebep olan şey *zat-ı Hak* olarak görülmektedir.³⁴⁷

Görüldüğü gibi tasavvuf ehlinin *cevher* anlayışı sadece Allah'ın zatını ifade etmektedir. O zaman Nevai'nin mutasavvıfların aksine cevher ve araz terimlerini onlardan farklı olarak anladığına dayanarak bu konuda onlardan ayrıldığını görmekle, kelamcı nazariyeye yaklaştığını söylemek mümkün görünmektedir. Şu halde kelamcı yaklaşımla, Allah'a cevher dediğimiz takdirde *bileşik* olma ve bir mekanda yer kaplama gibi cismin özelliklerini taşıyan hususiyetler söz konusu olacağından O'na cevher demek caiz olmamaktadır. Allah Teala bileşik olmaktan ve yer kaplamaktan münezzehtir. Ayrıca Neseî, cevherin "varlığı kendinden olan" olarak tarif edilmesi nedeniyle Allah Teala'nın da varlığı kendinden olan/*vacibü'l-*

³⁴⁶ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 76-77; Toprak-Gölcük, *Kelam*, s. 147; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 29-59; Kutluer, "Cevher", *DİA.*, VII, s. 450.

³⁴⁷ Rasim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 386.

vücûd olduğuna kıyasla Allah'a cevher demenin caiz olmadığını ve cevher lafzının sözlük anlamının "varlığı kendinden olan" anlamında olmayıp "asıl" manasında olduğunu söylemektedir. Yine Nevai'ye göre, Allah Teala araz da değildir. Zira araz da yine kelamcılarca, zatı itibariyle kendi kendine kaim olmayan ve onu ayakta tutabilecek bir mahalle ihtiyacı olan mümkün şeydir. Bu da, onun mahalli olan şeyin mekanına tabi olmasını gerektireceğinden bekası söz konusu değildir. Vacib ve bakî olan Allah Teala böyle bir şeyden de müzzehtir.³⁴⁸

Nevai, Allah Teala için zaman, mekan ve ciheti de kabul etmemektedir. Ona göre, Allah ne zaman ne mekan ve ne de cihette *vaki'*, olmuştur. Aynı şekilde ehl-i sünnet kelam ulemasının Allah'a mekan, zaman ve cihet isnat etmenin yanlışlığı üzerinde durdukları görülmektedir. Bu husustaki yanlışlığı isbat etmek üzere bu kelamcıların aklî ve naklî bir çok delil ve yöntemleri devreye soktukları bilinmektedir. Biz, Neva'nin meramını açıklayacak mahiyette bunlardan bir kaç delile değinerek geçmek istiyoruz. Kelam uleması mekan lafzını "nesnelere kapladığı, varlığı zihinde olan boşluk" şeklinde tarif ederek bu tariflerine, cisimlerin niteliği gibi *uzam* ve *boyutları*, *atom* özelliği gibi *uzamı* bulunmayan şeyleri de eklemiştir. Bu nedenle, bir mekanda bulunmanın *bu'd*/boyutu yani genişlik, uzunluk ve derinliği gerektirdiğinden hareketle Allah'a mekan isnat etmenin caiz olmadığını yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca mekan denilen şeyin öncesi olduğuna hüküm ederek, başlangıcı olmayan/kadîm ve ezelî/öncesiz olan Allah Teala'nın, ezel itibariyle bir mekanda bulunmadığına dair kanaat getirmek de mümkündür. Böylece Allah'a mekan isnat etmenin yanlışlığı kabul edildikten sonra O'nun *cisim* ve *cevher* olmadığı da ortaya çıkmış olacaktır.³⁴⁹ İlgili beytler:

Ni bar aning şeriki ni veziri, Ni bar aning sehîmi ni naziri.

*Ni cevher, ni arazdur, ni mekânda, Ni vakt'dur cihetde ni zamanda.*³⁵⁰

Şairimiz Nevai'nin Allah Teala için cevher, araz ve mekan kabul etmediği görüldüğü gibi zaman ve cihetin de Allah'a nisbet edilmesinin caiz olmadığını kabul

³⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 120; Neseî, *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 30-31.

³⁴⁹ Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, s. 69; Neseî, *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 39; Taftazânî, *Şerhul'k-Akâid*, s. 124-125; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 209.

³⁵⁰ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

ettiğini görüyoruz. Zira zamanı, bir *müteceddidin*/yenilenenin takdir edilmesine ve ölçülmesine aracılık vazifesi gören diğer bir yenilenen olarak gören kelimacılar, bu şekilde Allaha zaman nisbet edilmesine karşı çıkmakta ve *bu* veya *şu* şeklinde işaret edilebilecek tarzda O'na bir cihet isnadının da yanlış olduğunu vurgulamaktadırlar.³⁵¹

Allah Teala'nın cevher ve araz olmadığını, zaman, mekan ve bir cihet ile de nitelendirilemeyeceğini söyleyen Nevai, boş ve dolu (halâ, melâ) yerlerin O'nunla dolu olduğunu ileri sürmektedir:

*Sübhânallâh Hâlikü zü'l-mecd ü a'lâ, Kim andın tola halâ birle melâ.*³⁵²

Nevai, Allah hakkında teşbihin yanlış olduğu yönündeki fikirlerine (tevhid konusunda da gördüğümüz üzere) ayetlerden de örnekler getirmiştir. Ona göre, hiçbir şey Allah'a benzemez, çünkü O'nun şe'ninde *leyse ke mislihi şey'ün* yani "hiç bir şey O'nun benzeri ve dengi değildir," ayeti kerimesi nazil olmuştur.³⁵³

*Çü ermes anga hiç eşyâ müşâbih, Aning şe'nidedür "leyse ke mislih,"*³⁵⁴ diyen şairimizin, bununla, Allah Teala'nın ne zatında ne sıfatında ne de fiillerinde benzeri olmadığını kast etmiş olduğunu düşünüyoruz. Şairimizin bu görüşüne, Allah Teala'nın hâdis olan şeylere benzememek manasındaki *muhalefetün lil-havâdis* adını vermek mümkündür.³⁵⁵

Nevai'nin bu öz ifadelerini, nasların zahirini dikkate alarak Allah Teala hakkında *istiva*, *yed/el*, *vech/yüz* ve *ayn/göz* vs. gibi tecsim ve teşbihi uygun gören mücessime ve müşebbihe denilen görüş sahiplerine cevap mahiyetinde kabul etmek de mümkündür. Ayrıca bu düşünceleriyle Nevai, üst cihet anlamındaki *fevk* ve *uluv* kelimelerini Allah'ın sıfatı olarak kabul eden *selef* alimlerinden de ayrılmış olmaktadır. Ehl-i sünnet kelim alimleri bu tür ayetleri zahiri anlamıyla kabul

³⁵¹ Taftazânî, *Şerhul'k-Akâid*, s. 125; Râzî, *Esâsu't-Takdîs Fi İlmi'l-Kelâm*, s. 69.

³⁵² Nevai, *Garâibü's-Sıgar*, s. 536.

³⁵³ Şûrâ, 42/11.

³⁵⁴ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

³⁵⁵ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 223-243.

etmeden onları te'vil yoluna gitmişler, bunlara bir takım mecazî anlamlar yüklemişlerdir.³⁵⁶

4.2. Subûtî Sıfatlar

Nevai, Maturidiler gibi subûtî sıfatları sekiz tane olarak izah etmektedir. Bu sıfatlar kelimelerinde hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, sem', basar ve kelimeler şeklinde zikredilir.³⁵⁷ Ancak Nevai, kelimelerin bu şekilde kökleriyle birlikte kullanmadan bazılarının müştak türevlerini, bazıları yerine ise başka terimler kullanmıştır. Onun deyimiyle bu sıfatlar hayy, alîm, murîd, kudret, hâlik, semî', nâzır ve tekellüm terimlerinden ibaret olup Allah'ın zatı ise bunlardan münezzehtir:

Kim ol sekiz erur Hak'ning sıfâtı, Ki barıdın münezzeht keldi zâtı.

Erur hay-yü alîm-ü yine kâdir, Mürîd-ü hem semî' oldı vü nâzır.

Tekellüm vasfıga dağı müvâfık, Yine übbâd efâlige Hâlik.³⁵⁸

Nevai'nin subûtî sıfatlar bağlamında müştak kelimeleri tenzih düşüncesiyle mi yoksa şiir kalıbına yugun geldiği için mi kullandığı hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Ancak lüzum görüldüğü halde gerekli açıklamaları vermeye çalışacağız. Biz bu sıfatları, Nevai'nin tasnifini esas alarak izah etmeye çalışacağız.

4.2.1. Hayy (Hayat)

Başta da ifade ettiğimiz üzere Nevai, Allah'ın hayat sıfatını ifade etmek için "hayy" teriminden yararlanmışır. "Yaşamak, canlı olmak" manasındaki hayat kökünden türetilmiş olan hayy kelimesi, Allah Teala için kullanılan sıfatlardan biri olup subûtî sıfatların ilkinin teşkil etmektedir. Bu sıfat, ilâhî sıfatların *mevcudiyet* ve *sıhhatının* da temelini oluşturmaktadır.³⁵⁹

4.2.2. Alîm (İlim)

Bilmek mansına gelen ilim kelimesi, Allah'a sıfat olarak izafe edildiğinde, her şeyin O'nun bilgisi kapsamına girdiğini anlatmaktadır. Kelimelerinde olmuş,

³⁵⁶ Bu kelimelerin te'villeri için bkz., Râzî, *Esâsu't-Takdîs Fî İlmi'l-Kelâm*, s. 101; Taftazânî, *Şerhul'k-Akâid*, s. 125.

³⁵⁷ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 224-225.

³⁵⁸ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 6-7.

³⁵⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 124-125.

olan, olacak, geçmiş, gelecek, gizli ve açıkta olanın bilgileri Allah'ın ilmine talluk etmektedir, şeklinde açıklanmaktadır. Yine O'nun ilminin, mahlukatın hususiyetlerinden olan unutmama, eksilme, artma vs. durumlara benzemediği ifade edilmiştir.³⁶⁰

Nevai de, aynı düşüncelerle Allah'ın ilmine atıflar yapmakta ve ilminin her şeyi kuşattığı yönünde bilgiler vermektedir. Her şeyin bilgisinin ezelde Allah'ın ilminde mevcut bulunduğunu ve levh-i mahfuzda saklandığını bildirmektedir:

Barçası Hak ilmida ma'lûm idi, Levha-i mahfûzda markûm idi. "Tamamı Hak ilminde ma'lûm olup Levh-i Mahfûzda yazılmıştır."³⁶¹

Yine ona göre, Allah Teala gaybe dair bütün sırları, gizli bilgileri bilmektedir: *Ey ilminge gayb sırrı ma'lûm, Mevcûd-sen özge barça ma'dum.* "Ey ilmine gaybın sırrı malum olan Allah, mevcüt sensin, diğer bütün şeyler madumdur."³⁶²

Basar, sem' sıfatlarıyla da ilişkili olan ilim sıfatında umumî bir talluk alanı vardır. Zira görme organı yaratılmış olanlara mahsus olduğu için bu sıfat dahilinde anlaşılır.³⁶³

Böylece Nevai'nin de, Allah'ın ilmini hem gaybe hem maluma dair bilgileri kuşattığını söylediğini kabul edebiliriz. Nevai tasnifindeki üçüncü sıfat ise iradedir.

4.2.3. Mürîd (İrade)

İsteyen anlamına gelen "mürîd" sözcüğü, irade kelimesinden türemiştir. İrade "istemek, dilemek" anlamlarını içermekte olup "bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü" olarak tarif edilmektedir. Allah'a sıfat olarak izafe edildiğinde ise irade, "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür" olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte, "meşiet" terimi de iradeyle yakın, eş manadadır.³⁶⁴

³⁶⁰ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 234.

³⁶¹ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 93.

³⁶² Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, I. Bşk., s. 27.

³⁶³ Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 22.

³⁶⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 157-158; Yavuz, "İrade", *DİA*. XXII/379.

Nevai, insanın fiillerini ve ihtiyarini ilahî irade kapsamına dahil ederek izah etmeye çalışır. Onun, insanın sorumluluk alanının olup olmadığını, ona bir iradenin verilip verilmediğini en çok kaza-kader üzerinden tartıştığını görmekteyiz. Nevai'nin, iman esaslarından biri olarak kabul ettiği kaza ve kader konusunda tam bir teslimiyetçi ruh haliyle hareket ettiğini söylemek mümkündür. Böyle olunca da, onun bu görüşlerinde ister istemez bir cebirlik havası hisedilmektedir. Öyleyse Nevai, gerçekten bir cebriyeci midir? değilse onun bu tutumunu nasıl ve hangi deliller ışığında açıklayabiliriz?

Tezimizde baştan beri işlediğimiz konulara dönüp bakacak olursak, onun bütün varlığa vücut veren, her şeyi kasıp kuşatan, mutlak, tek ve hakikî bir varlık düşüncesinden söz ettiğini görüyoruz. Yani Nevai'nin, varlığın birliğini, *vahdet-i vücudu* savunduğunu biliyoruz. Bu şekilde onun nazarında insan da bu birliğin dışına çıkamamaktadır. Çünkü vahdet-i vücudu savunan mutasavvıflar, diğer mevcûdatlarda olduğu gibi insan hürriyetini de küllî, ilahî kanuna bağlı olarak değerlendirmişlerdir. Böylece onlar problemi şu şekilde izah etmektedirler: “vücûd birdir bu vücûdun tabiatı icabı, kâinâta hem iyi hem de kötünün bulunmasını gerekli kılmıştır. Her şey âyân-ı sâbitede var olduğuna göre günahkâr da tekvinî emre uymuş olmaktadır. Ancak âyân-ı sâbitede sadece fiil olarak tespit edildiği için iyi ve kötü olarak değerlendirilemez; ona bu vasıfları veren bizleriz.” Hayır ve şer ise teklifi emirlere uyup uymamakla elde edilir.³⁶⁵

Nevai de görüşlerini, özetini vermeye çalıştığımız bilgiler etrafında aydınlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, hayır ve şer ezelde yazılmıştır: *Bil ezeli sebt nekim hayru şer*. "Hayır ve şerrin ezelde kaydedildiğini bil"³⁶⁶ ve değişmeyecektir. Çünkü Allah Teala kullarının *kismetini* ezel divanında bu şekilde yazmıştır. Uygun görülen bu hükümden fazlasını isteyen cahil ve akli kıttır:

Hak Teala bendesining kismetin, Çün ezel divanıda kılmış rakam.

Çün anıng tegirining imkanı yok, Negakim, kılmış özi ceffül kalem.

³⁶⁵ Altınışık, *Ali Şir Nevai'de Tasavvuf*, s. 90.

³⁶⁶ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

*Kim ki, andin artuk oksug istegey, Bârdur aning cehli artuk, aklı kem.*³⁶⁷

Öyleyse insan ne yapılmalıdır? şeklindeki sorumuza karşı Nevai, rıza kavramını devreye sokar ve bu hususta insanın tek yapabileceği şeyin rıza göstermek olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre alın yazısı kesinlikle değişmeyecektir. Olmuş, olacak olan ve malum olan her şey ezelde yazılmıştır. O yüzden kulun rızadan başka tedbiri yoktur:

*Kaza tagîr tapmas çünki zor-u zârlıg birle, Üzüp-men dehr halkıdın uruş birle talaşımni.*³⁶⁸

*Velî her ne ki Tengri kılsa takdîr, Kişige yok rızâdın özge tedbîr.*³⁶⁹

*Her ne ki varakda erdi markûm, Bolmuş, bolgay, okurda ma'lum.*³⁷⁰

Nevai'nin bu düşüncelerinin, insanın fiilleri üzerindeki etkisini göstermek ve onun düşüncesinde kişinin iradesinin olup olmadığını görmek için şu ifadeleri önemlidir: "Allah'ım ben baştan ayağa kadar günaha boğulmuş olan zayıf bir (kulunum). Eğer fiillerim beni yoldan çıkartıyorsa bu senin dileğindir. Bunda benim herhangi bir günahım/suçum yoktur. Senin iraden üzerine ben nefsi emmarenin esiri olduysam yapabileceğim bir şey yoktur. Çünkü sen bu şekilde takdir etmişsin. Eğer günahkâr olmamı sen irade ettiysen ben nasıl doğru yolda kalabilir ve sevap işleyebilirim? ne iyi bir iş yapmak için ve ne de kötü bir iş yapmak için ihtiyarım/iradem vardır:"

Kadirâ! ol zayıf ü âsî men, Kim başımdan ayak maâsî men.

Meni ger âciz eytgey fiil-i tebeh, Hâsting bu idi menga ne güneş?

Nefsi emmâraga ger oldum esîr, Men nitay ger budur senga takdîr.

Meni egriligim senga ise hâst, Men ne yenglig özimni eyley râst.

*Ne güzer yahşılıkkga bar menga, Ne yamanlıkda ihtiyar menga.*³⁷¹

³⁶⁷ Nevai, *Fevâidü'l-Kiber*, s. 697.

³⁶⁸ Nevai, *Fevâidü'l-Kiber*, s. 579.

³⁶⁹ Nevai, *Ferâd ü Şirin*, XXXVII, Bşk., s. 345.

³⁷⁰ Nevai, *Münşeât*, s. 200.

Bunun için olmalıdır ki, Nevai, insanlara bir takım nasihatlarla bulunur, kadere karşı çıkanların bilahire çaresiz kaldıklarını belirtir. Kazadan gelen her şeye boyun eğmek gerektiğini vurgular. Allah'ın çizdiği bu çizgiden dışarı adım atmanın, müdahale etmenin insanın haddine olmadığını ve edebe de sığmadığını anlatır. O, bu konuda kendisine öğüt verenlere de karşı çıkar, nasihatlarının yersiz olduğunu söyleyerek itirazı bırakmaları gerektiğini tembihler:

Ezelde çünkü rakam taptı tâli-u sâlih, Menga bu pendlering bî-cihettur ey nâsih.

Sen itiraznı koygıl ki barça Hakdindur, Çü gayb makmanidin her ni kim bolur sânih.

Ne ihtiyar senga-yu menga , çü kilki kaza, Ezelde yazdı ne mecruhdur ve ger râcih.

Bu kârhanega dahl eylemek edeb ermes, Ne dahl kimsega, her ni ki mihr eter lâyih.

*Nevai allınga yazgannı körmeyin bolmas, Erur Hak allıdın er salih u ve ger talih.*³⁷²

Nevai, iyi ve kötünün ezelden belli olduğunu ve herşeyin ezelde belirlendiğini benimsediği için, insanların ister iyi ister kötü amellerinin kaderlerindeki yazgıya bir tesirinin olmadığını düşünür. Çünkü insan ne yaparsa yapsın o kaderindeki çizgiden ayrılamaz: "İster *usûl* isterse *furû'* olsun, bu mecliste vuku bulan her şeyin bir alın yazısı vardır. Mest olan biri hoşça gitmeyen bir ses çıkartsa, çalgıcı da hoşça giden ve gönüle hoş gelen bir ses çıkartsa, o kaderine göre hareket etmiştir. Kimi Kabe'ye giderek tevbe etse ve kimileri de dünyayı gezip günah işlese, o yine kaderine bağlı kalmıştır. Meyperest olan meyhaneci mest olarak çıkarsa, salih kişileri/kulları mest ve rüsvay ederse, o kaderindeki yazılan şeyi gerçekleştirmiştir. Zahit olan kimse kötüye bulaşsa ve fasık olan kimse de zahitlik kılığına bürünse, o yine kısmetine bağlı kalmıştır. Bunların tamamı Allah'ın ilminde malum ve aşıkâr olup levhi

³⁷¹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, II. Bşk., s. 70-71.

³⁷² Nevai, *Fevâidü'l-Kiber*, s. 104.

mahfuzda yazılmıştır. Kişinin ne iyi amelinden dolayı cennete gidişi, ne de kötü fiili yüzünden cehenneme girişi bellidir. O kimse ki Tanrı'ya bin yıl secde etse, ezelde şâkî olarak yazılmışsa ne faydası var? deyrde/dünyada helak kılan mugbeçe/meyhaneci ebedî mutluluğa erişirse bunda bir tuhafılık yoktur ki:"

Her ne bu meclis ara taptı vukû', Hâh usûl angla-vu hâh-i furû'.

Mest eger tarttı nahoş sedâ, Mutrib eger eyledi dilkeş nevâ.

Bazı eger Ka'be sarı kıldı azm, Bazı eger deyr ara tuzdi bezm.

Mest çıkıp mugbeçe-yi meyperest, Kıldı salâh ehlini rüsvay-u mest.

Zâhid eger boldı barıb durd-nûş, Fasık eğer boldı kelib hurka-pûş.

Barçasi Hak ilmide ma'lûm idi, Levha-yı mahfûzda markûm idi.

Ne yetiban yahşi ameldin behişt, Ne salibân duzah arâ fîli zişt.

Ulki kılıb Tengri'ga ming yıl sücûd, Bolsa şakıy-yu ezeli kayda sûd.

Mugbeçeler deyrde kılğan helak, Bolsa saîd-i ebedî kayda bâk.³⁷³

Görüldüğü gibi Nevai, insanın fiillerinin ceza ve mükafat açısından da bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Hatta o, kafir ve müminleri de aynı katagoride değerlendirir; ona göre kafir, kafir olduğu için, mümin de mümin olduğu için biri umutsuz diğeri huzur içinde değildir. Kimin şakî kimin de saîd olduğu belli oluncaya kadar, korku ve umut insanları yakıp kavurmaktadır. Zira işin aslı niyete bağlı ise de, kimin ne olduğunu belirleyecek olan Allah'ın meşîetidir:

Kâfiru mu`min sarı kılsang sagınç, Ne anga ya`s ü ne munung köngli tinç.

Kuyduruban halknı biymu ümid, Tâ hûd erur kim şakı-yu kim saîd.

Muhlis işi barçaga niyetdedür, Tapmak anı lîk meşîetdedür.³⁷⁴

³⁷³ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 93.

³⁷⁴ Nevai, *Hayretül-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 94.

Nevai baht, talih ve ikbal gibi kavramları kader terimiyle eş anlamda kullanmaktadır. O, insan için bahtı, talihi çok önemli görür ve insanların hayattaki başarı ve başarısızlıklarını bunlar üzerinden yorumlar. Nevai, *Hamse* eserindeki kahramanlarından Ferhat ve İskender'i bir taraftan bilgin ve yetenekli olduklarını söyleyerek överken, diğer taraftan ise baht, talih ve ikbalın onların yakasından bir anlık bile düşmediklerini söyler. Ferhad'ı aşkın tuzağına düşüren, ona çile ve musibetlerin zorluğunu tattıran kaza ve kaderdir. İskender'e de yardım eden, karayı ve denizi ona kazandıran yine baht ve ikbaldir. İskender'in yanında bulunan Yunanlı kırk hekimin tedbir ve sihir oyunları, dünyayı elde etmesi için ona yol göstererek yardım etmeleri ikbal ve talihin yanında bir hiçtir. İskender hikmet, baht ve ikbalın yardımıyla büyük fetihler elde etmiştir.³⁷⁵

Böylece şairimiz, ister vahdet-i vücut zaviyesinden baksın, isterse başka düşünlere bağlı kalarak değerlendirsın, sonuç olarak insan için hür bir irade tanımamıştır. Onun bu konudaki bazı görüşlerini halî ve zevkî beyanlar olduğunu söylesek de, iman hakkındaki değerlendirmelerine zıt gelecek derecede ters olduğunu da söyleyebiliriz. Ona göre, imansız biri insanlık meziyetinden bile yoksun görülür ve kişi imanı olmadan felaha erişemezken, salih amellerin de imanın kemalî için önemi büyük görülürken buradaki düşüncelerinde mümin kişilerin ve iyi amellerin konumu tamamen ortadan kaldırılmaktadır.

Nevai'nin bütün bu görüşleri üzerinden bir sonuca varacak olursak, onun bu görüşlerini Allah'ın rahmeti, lutfü, gazabı, kahrı vs. sıfatlarına racî ettiğini, mükafat ve cezalandırmayı da böyle bir te'vil anlayışı üzerinden açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Elebette ki, ona göre de, kulların fiillerinin ceza ve mükafat yönünden; ahlakî, hukûkî ve uhrevî açılardan bir karşılığı vardır. Ama bu, Allah Teala'yı bağlamaz. Allah hikmeti gereği bunlara göre hareket etmeyebilir. Kısaca Nevai, Allah Teala, *şakî* olan bir kulunu cennete sokarsa ve *sâid* olan birini de cehenneme atarsa, bu O'nun hikmeti gereğidir, hikmetinden sual olunmaz, bize sadece rıza göstermek düşer, demek istemektedir. Nevai, Allah'ın bağışlayıcılığı ve kahrına dair düşüncelerini biraz uzun ele aldığı için, "celâl ve cemâl" sıfatları

³⁷⁵ İbrahim, *Nevai*, s. 31.

bağlamında ayrı bir başlık olarak ele almaya çalışacağız. Nevai'ye göre subûfî sıfatların dördüncüsü *kudret* sıfatıdır.

4.2.3. Kâdir (Kudret)

Kudret sıfatı, Allah Teala'nın zatına vacib olan sıfatlardan biri olarak bilinir. Bu sıfat, O'nun sonsuz gücünü, ilmine uygun bir şekilde tesir ve tasarrufunu ifade eder, irade sıfatı gibi sadece mümkinatı taalluku dahiline alır.³⁷⁶

Nevai, Allah Teala'yı *Kâdir-i Mutlak*, sonsuz güç sahibi olarak niteler:

Bildürüp ilge hak vü ber-haklığın, Anglatıban kâdir-i mutlaklığın. Allah Teala, "hak ve gerçekliğini insanlara bildirerek, kâdir-i mutlak olduğunu anlatmıştır."³⁷⁷

Şairimize göre sıfatların beşincisi tekvin sıfatıdır.

4.2.4. Hâlik (Tekvîn)

Yaratmak manasına gelen *halk* kökünden türemiş olan *Hâlik* kavramı, "takdirine uygun bir şekilde yaratan" şeklinde anlaşılmaktadır.³⁷⁸ Tekvin, "yokluktan varlığa çıkarmak, var etmek" anlamındadır. Eşarî kelamcıları tekvin sıfatını ayrı bir sıfat olarak görmemiş, kudret sıfatı içinde mutalaa etmişlerdir. Maturidilere göre ise tekvin müstakil bir sıfattır.³⁷⁹

Nevai, tekvin yerine *halk* kelimesinin türevi olan *hâlik* kavramını tercih etmiştir. *Halk* Maturidilerce, *sıfât-ı filiyyeden* olup subûfî sıfatlar gibi kabul edilmiştir.³⁸⁰

Alemin yaratılışıyla ilgili yerlerde Nevai'nin yaratma düşüncesinden bahs ederken, *halk* ve *Hâlik* kavramlarına temas ettiğimiz üzere şairimiz, başka terim ve sözcüklerin yanında, yaratma düşüncesini *halk* terimiyle de ifade eder. Allah Teala'yı *Hâlik* olarak vasıflandırır. Aynı şekilde kavramın Türkçe ifadelerine de yer vermiştir.

³⁷⁶ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 238-239.

³⁷⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXVI. Bşk., s. 108.

³⁷⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 108

³⁷⁹ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 239-240.

³⁸⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

Ona göre, Allah Teala "yaratkan-yaradan," ve muhlakât ise "yaratılğan-yaratılandır." Yine o, Allah'a Hâlik'in mubalîğalı şekli olan, devamlı ve mükemmel şekilde yaratmayı ifade *Hallâk* kavramını kullanmış, Allah'ın mutlak bir şekilde yaradan olduğuna vurgu yapmak için *Halik-i Alel-İtlâk* isimleriyle vasfetmiştir:

Neki mahluk içige katılğan, Sen yaratğan, alar yaratılğan.

*Dehr halkığa sen kelib hallâk, Halk ara hâlik-i eel-İtlâk.*³⁸¹

Nevai'nin yaratmayla iligi görüşleri "mülk alemi" başlığı altında tartışılmıştır. Onun bu yöndeki görüşlerinin detayına vakıf olmak için ilgili bölüme bakılmasında yarar vardır.

Şairimiz, altıncı sıfat olarak *sem'* sıfatını sıraya koymuştur.

4.2.5. Semî' (Sem')

Semî' kelimesi *sem'* kökünden türemiş olup "işitmek, duymak, duyurmak" anlamında "işiten" demektir. Bu sıfat Allah'ın subûtî sıfatlarından. Allah Teala'nın işitmesi yaratıklara ait kulak organı gibi maddi bir vasıtayla olmayıp ilminin gereği olarak duymaya ait her şeyi duyar, işitir.³⁸²

Yukarıda gördüğümüz gibi Nevai'ye göre de, *semî'* kelimesi subûtî sıfatlardan biridir. Sekiz sıfatın yedincisi *nâzır*/basardır.

4.2.6. Nâzır (Basar)

Nazar kökünden türeyen *nâzır* kelimesi, "bakan, bakıp gören; düşünen, tahmin eden" anlamındadır. Terim olarak "herhangi bir nesneye bakarak kayıp eşya hakkında bilgi verdiği, geçmişe ve geleceğe dair olayları bildiği öne sürülen kişi" manalarına gelmektedir. *Nâzır* kelimesi, islâmî literatürde umumen *bakıcı* terimine karşılık gelmekle birlikte *kâhin* ve *falcı* kavramlarıyla da yakın anlamlar içerir. Bakıcıyı diğerlerinden ayıran önemli hususiyet ise, görme duyusunu kullanarak kehânette bulunmasıdır.³⁸³

³⁸¹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, II. Bşk., 69.

³⁸² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 276.

³⁸³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 276.

Nevai, çoğunluğun aksine karar vererek, subûfî sıfatlardan olan *basar* yerine *nâzır* kelimesini kullanmıştır. Çoğunluğun aksine diyoruz çünkü, kelim kaynaklarında *nâzır* kelimesinin bizzat Allah'a sıfat olarak izafe edildiğini göremedik. Subûfî sıfatlar bağlamında ehli sünnet kelamcıları bilümüm *basar* kavramını kullanmaktadırlar. *Basar* kelimesi, "görmek" demek olup Allah'ın görülmeye dair her şeyi maddî hiç bir şeye muhtaç olmadan görmesini ifade etmektedir.³⁸⁴

Basar sözcüğü, Kur'an-i Kerim'de *basîr* sığasıyla nispet edilmiştir. *Basîr*, Allah'ın isimlerinden biri olup *esmâ-i hüsnâ* içersinde yer almıştır. Bununla beraber alimlerimiz, *nazar* ve *rü'yet* kelimelerinden türeyen terimlerin de benzer manaları ifade ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca bazı hadislerde "nazar" kavramının bizzat "İnnellâha lâ yenzuru" şeklinde Allah Teala'ya izafe edildiği görülmektedir. Yani "Allah, sizin sûretlerinize ve mallarınıza bakmaz. Ancak amellerinize ve kalplerinize bakar."

Böylece Nevai'nin, *nâzır* kavramını Allah'a izafe ederek subûfî sıfatlar içersine mutalaa ettiğini aynı düşüncelerden dolayı olduğunu düşünmekle birlikte, *basar* sıfatı hakkında kendine has bir yöntem izlemiştir de, diyebiliriz.

Nevai'ye göre sekiz *sıfâtullâhın* sonuncusu *tekellüm*/kelam sıfatıdır.

4.2.7. Tekellüm (kelam)

Konuşma anlamına gelen *tekellüm* kelimesi *kelam* kavramının türevidir. Kelimenin çoğulu olan kelamın sözlük manası "maddî ve manevî açıdan etkilemek, yaralamak" demek olup kelam *kelm* kökünden türemiş isimdir. Kelam, Allah'a nisbet edilen subûfî sıfatların sonuncusu olup Allah'ın "konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı" olarak tanımlanmaktadır. Allah'ın mütekelim oluşu Mutezile ve onun gibi düşünenlere göre ses, harf vs. vasıtaları yaratmak suretiyle mümkündür. Dolayısıyla hem ilahî kelam ve hem Kur'an onlar açısından hadistir. Selef ulemasına göre, Allah'ın konuşması organlar vasıtasıyla olmayıp ses ve harfler ile. Böylece ses ve harfler onlar için kadîmdir. Bu yüzden Kur'an da kadîmdir.

³⁸⁴ Gölcük-Toprak, Kelam, s. 241.

Ehl-i sünnete göre ise, *kelam-ı nefsi* denilen ilahî kelamı oluşturan manalar kadîm olup onların ses ve harflerle ifadesi ise hadistir. Zira ses ve harfler Allah'ın kelamına delalet eden sembollerden ibarettir.³⁸⁵

Nevai, Allah'ın kelam sıfatını sekinci sıfat olarak zikretmiş, O'nun konuşma vasfına sahip olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte şairimiz, Allah'ın kelamının da kadîm olduğunu söylemektedir:

Kadîm oldı kelâmı, dağı âlem, Erur hâdis dedim bu sözni fefhem. "Allah'ın kelamı kadîm ve dahi alem hadis dedim, bu sözü anla."³⁸⁶

Yine bilmek kitâbın hem kemâhî, Kadîm oldı dağı barı ilâhî. "Yine kitabının da kadîm olduğunu hakkıyla bilmek gerekir, zira tamamı ilah tarafındandır."³⁸⁷

Nevai'ye göre, bu kadîmlik vasfı ilahî kelama mı yoksa elimizde bulunan Kur'an'a mı delalet etmektedir? sorusu yukarıdaki beytlerde pek açık değilse de, kitaplar hakkında söylediği aşağıdaki beytleri, onun da selef uleması gibi Kur'an-i Kerim'in kadîm olduğunu düşündüğüne kesin kanıt mahiyetindedir:

Angla üçünçi kütüb-i âsımân, Tengri sözi bil barısı bî-gümân

Hak sözi her cüz-vi verak tâ varak, Barça hakâyik dur vü barça hak.

Misl anga ma'dûm müşâbih adîm, Kâyili andakki kadîm, ol kadîm.

"İman esaslarının üçüncüsü semâvî kitaplardır. Tamamı Tanrı'nın sözüdür. Aynı şekilde cüz ve varaklarına kadar tamamı Hakk'ın sözüdür, hepsi hakikat ve haktır. O kitaplara benzer, müşâbih yoktur. Söyleyeni nasıl ki kamdîm ise, o da bir o kadar kadîmdir."³⁸⁸

³⁸⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 180-181

³⁸⁶ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

³⁸⁷ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 6.

³⁸⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 90.

4.3. Allah'ın Celâl ve Cemâl Sıfatları

Nevai, Allah Teala'nın gördüğümüz bütün bu zatî ve subûtî sıfatlarının yanı sıra, O'nun *Celâl* ve *Cemâl* sıfatlarından da bahs etmektedir. Ona göre, Allah Teala kullarına celâliyet sıfatıyla *od salar*, lutfü üzere cemal sıfatıyla da *su serper*:

*Tâ eger ot salsa celâliyeti, Lütf ile urgay suv cemâliyeti.*³⁸⁹

O halde, Allah Teala'nın celal ve cemal sıfatları hangi sıfatlarıdır? bazı esm-i hüsnâ çalışmalarında merhamet, yardımcılık ve aff gibi rahmân, rahîm, gafûr, şekûr, settâr, el-nâsır, gâfir-üz-zenb, el-hannân, el-mennân, el-kâfi, er-râfi vs. sıfatların Allah'ın cemal sıfatına; Şiddet, korku, gayret ifade eden cebbâr, kakhâr, müntakim, şedîd'ül-ibâb, el-gayûr gibi sıfatların da Allah'ın celal sıfatına delalet ettiği kayd edilmektedir.³⁹⁰

Nevai'nin yukarıdaki beytinden, Allah Teala'nın celal ve cemal sıfatları olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunu, bir kaç örnek dahilinde açıklarsak daha anlaşılır hale gelecektir. Şairimiz şiirlerinde, Allah Teala'nın merhameti, lutfü, keremi, affediciliği vs. özelliklerinden sıkça bahs ederken, kahrı ve gazabından da söz etmektedir. Misal olarak Allah, lutfüyle bütün şeylere varlık verdiyse kahrıyla da bunları yok edebilir:

*Lutfi bile barçaga mevcûdluk, Kahridin-ok bolgusi nâbûdluk.*³⁹¹

Yine Nevai'ye göre, bir insan üstün bir meziyet ve özellikle donatılmışsa bu da, Allah'ın bir lutfü ve hediyesidir:

*Aning lutfüdüdür bu şevket senge, Aning bahşışidin bu haşmet senge.*³⁹²

Nevai, Allah Teala'yı çok affedici, bağışlayıcı olarak vasıflandırır. Allah'ın bu vasfını anlatmak için saman-rüzgar karşılaştırmasıyla anlatır; "dağlar kadar toplanmış samanın yel karşısında bir öneminin olmadığını düşünürsek O'nun keremi

³⁸⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, I. Bşk., s. 4.

³⁹⁰ Şahin, "Edebî Bir Tür Olarak Klasik Edebiyatımızda Esmâ-i Hüsnâlar", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sy., 16, s. 52.

³⁹¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, II. Bşk., s. 8.

³⁹² Nevai, *Sedd-i İskenderî*, LXXXV. Bşk., s. 502.

ve lutfü yanında dağ kadar günahların da bir yaprak misali olduğunu anlarsınız", mealindeki ifadelerine yer verir.³⁹³

Nevai sanki Allah'ın rahmet, lutüf, kahir ve gazap gibi cemal ve celal sıfatlarını bütün sıfatlarının önüne koymaktadır. Ona göre bir insan ne kadar günahkar olursa olsun, Allah ona rahmet elini uzatarak onu af edebilir, buna şaşılmamalıdır.³⁹⁴ Aynı şekilde günahkar kişiyi, Allah'ın azabından, affediciliği dışında hiç bir şey kurtaramaz, başka türlü cehennemde ebedi olarak kalabilir. Binaen biz, Allah'ın af ve rahmetinden ümidimizi kesmemeliyiz:

*Affin eger tutmamasang ümmid sen, Bilki tamuk otide câvid sen.*³⁹⁵

Yine şairimiz, affin ve aff dilemenin önemine binaen şu ifadeleri dile getirir: "eğer bir insan günah deryasında boğulsa ve amel defteri eline siyah olarak verilse, o yine Allah'tan aff dilese ve Allah Teala da sonsuz rahmetiyle ona aff elini uzatsa ve onu bağışlarsa bunun herhangi ilginç bir yanı yoktur. Çünkü her şey onun elindedir. Yalnız dünyaya ehli bunları bilmediği için ızdırıp çekmektedir. Kimine bakarsın matem ve dert içinde, kimine de bakarsın dünyadan uzaklaşmaktadır:"

Her neçekim nâme siyah bolsa ul, Garka-i derya-yi günah bolsa ul.

Tang yok eger aff olub ümmid anga, Tutsa ilik rahmet-i cavid anga.

Lek bu deyr otı erur cangüdâz, Uşbu güdâz içre kuyub ehli râz.

*Bu biri öz halige matem tutub, Ul biri terki bari âlem tutub.*³⁹⁶

Ancak Nevai, söylediği bu görüşlerinin mutlak, kesin olmadığını da dile getirmeyi ihmal etmemiştir. O, "beyan ettiğim bu farkındalık mevkesine kimin ulaşım ulaşamayacağı da açık değildir. Ayrıca bütün söylediklerimin yerine gelmesi ve yetmesi de ne mutlak ve ne de kesindir," demektedir:

Kim bu biyik pâyekı kıldım beyan, Kimge yeter-etmesi ermes ayân.

³⁹³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VI. Bşk., s. 19.

³⁹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 93-94.

³⁹⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXVI. Bşk., s. 110.

³⁹⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 93-94.

*Etmegi hem kimsege mutlak emes, Etmesi hem cazmu muhakkak emes.*³⁹⁷

Nevai, ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığını Allah'ın rahmetine çarpıcı bir delil olarak sunmaktadır:

*Hak anga rahmetni delil eyleban, Şu'leni gülzâr-ı Halil eyleban. "Hak rahmetine delil olarak, Halil için ateşi gülzâr eyledi."*³⁹⁸

Bununla birlikte Nevai, yaratılışla ilgili görüşlerine de bu açıdan bakmaktadır. Ona göre Allah varlıkları rahmeti, lutfü üzere var etmiştir:

*Rahmetingdin ziyâ tutub her şem', Bir şebistânni yarutub her şem'.*³⁹⁹

³⁹⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 94.

³⁹⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 103.

³⁹⁹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâ*, I. Bşk., s. 64.

İKİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞİR NEVAYİ'DE NÜBÜVVET VE AHİRET

Çalışmamızın birinci bölümünde islam inanç esaslarının ilk ayağını oluşturan uluhiyet bahsini tamamladıktan sonra, araştırmamızın devamı niteliğinde olan ve yine islam dininin üç inanç esasından ikisini teşkil eden nübüvvet ve ahiret konularıyla ilgili meseleleri, çalışmamıza konu edindiğimiz Ali Şir Nevai'nin *Hamse* adlı eseri bağlamında değernlendirme yoluna gideceğiz.

Biz biliyoruz ki, din peygamberler vasıtasıyla insanlara tebliğ edilmiş ve yine bu peygamberler vasıtasıyla insanlar hidayete erişmişlerdir. Böylece nübüvvet, dinin yayılması, kökleşip yerleşmesi ve temellendirilmesinde mühim bir vazife üstlenmiştir. Bununla birlikte, insanların kemale ermesi, mededenî, kültürlü ve ilmî bakımdan ilerme kaydetmesi yolunda da peygamberlere büyük ihtiyaç duyulduğu bilinmektedir.⁴⁰⁰

Yukarıda belirttiğimiz üç ana esasın sonuncusu olan ahiret inancı, kitap ve sünnetin beyanlarıyla müslüman bireylere inanma mesuliyetini hissettirirken, "sorumluluk duygusu" oluşturmakla da müslümanların sosyal hayatına hukukî ve ahlakî bir alan inşa etmektedir.⁴⁰¹

İşte bütün bunların farkında olan düşünürümüz Nevai, hemen her eserinde bu iki ana mesele üzerinde beyanlarda bulunmuş, şahsına ait görüş ve değernlendirmelerini eserleri aracılığıyla bizimle paylaşmıştır. Biz konuyu önce nübüvvet ve tezimizin en son başlığı olarak da ahiret meselesini, yine Nevai'nin görüşleri dahilinde değernlendirmeye çalışacağız.

1. NÜBÜVVET

Nübüvvetin sözlük anlamı "haber vermek" ya da *neb'* kökünden "konum ve değeri yüksek olmak" manasındadır. Terim olarak nübüvvet, "Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için

⁴⁰⁰ Adam, Hüdaverdi, "Nübüvet'e Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadım'ın Peygamberliği", SAÜ., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 1, s. 57.

⁴⁰¹ Topaloğlu, "Âhiret", *DİA.*, I, s. 545.

yapılan elçilik görevi" şeklinde tarif edilmektedir. Risalet ve Farsça Peygamber kelimeleri de nübüvvet kavramıyla eş anlamları ifade etmektedir.⁴⁰²

Nübüvvet müessesinin gerekliliğine inanan bir düşünür olarak Nevai de, bu yöndeki görüşlerini nübüvvet, risalet ve peygamberlik terimleri üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Nevai, ister peygamberler hakkında müstakil eserleriyle isterse diğer eserlerinde, bir çok peygamberin gönderildikleri toplumlar üzerindeki davetleri, tebliğ ve mücadeleleri hakkında bilgi vermiştir.⁴⁰³

Yeri gelmişken öncelikle onun peygamberlerle ilgili düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini ve daha sonra nübüvvet ile ilgili diğer görüşlerinin detaylarına inilmesini uygun görüyoruz. Bu sebeple peygamberler ve peygamberlere iman konusuyla çalışmamıza giriş yapmayı makul bulmaktayız.

1.1. Peygamberler ve Peygamberlere İman

Nevai, üzerinde çalıştığımız *Hamse* eserinde en çok Hz. Muhammed (s.a.) hakkında yer ayırmış, diğer Peygamberlerden ise yer yer bahsetmiştir. Ancak o, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ* adıyla peygamberler ve hakimler hakkında müstakil bir eser ayrıca ele almıştır. Nevai, bu eserinde hakimler dışında, Hz. Adem'den başlayarak Hz. Muhammed'e gelinceye kadarki peygamberler, velayet makamına sahip kişiler ve *âbid* insanlar hakkında bilgi vermiş, Hz. Meryem, Lokman Hakim ve Hızır (a.s.) gibi peygamber olup olmadıkları tartışmalı kişilerin de peygamber olduklarına büyük ihtimal açısından bakmıştır. Yine o, bu eserinde, hangi Peygambere kitap ve hangisine sahife verildiği yönünde bilgi vermiştir. Nevai aynı eserinde, *mursel* ve *gayri mursel* peygamberler hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre gayri mursel enbiyanın adedi konusunda kesin bilgi olmamakla beraber 124-128 bin arasında olduğu tahmin edilmektedir. Mursel peygamberlerin sayısını ise 313 olarak vermektedir. Nevai mursel, gayri mursel, ulul-azm ve hâtemin ne anlama geldikleri hakkında da bilgi verir. Ona göre mursel, Cebrail (a.s.) vasıtasıyla vahiy almış peygamberlere, gayri mursel ise ilham ve rüya yoluyla önderlik yapanlara denilmektedir. Ülül-azm peygamberler yukarıdaki iki şıkla beraber kendilerine kitap

⁴⁰² Yavuz, "Nübüvvet", *DİA.*, XXXIII, s. 279.

⁴⁰³ Bkz. Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 13.

inmiş ve müstakil şeriatleri olan kişilerdir. Hâtem ise, hem kitabı hem şeriatı ve hem kendisinden sonra peygamber gelmeyecek kişi olup bu insan Hz. Muhammed'dir.⁴⁰⁴

Nevai, üzerinde çalıştığımız eserlerinden biri olan *Hayretül-Ebrâr* mesnevisinde ise, peygamberleri üç kısma ayırmaktadır. Ona göre, "peygamber" kelimesi bütün peygamberlerin ortak vasfı olmakla beraber, onların cinsi üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar nebiler, rasuller ve Ulu'l-azm peygamberlerdir. Nebiler, vahiy ve rüya ile tebliğ, davet görevini ifa etmiş, rasuller ise Hak'tan aldıkları her şeyi halka olduğu gibi irsal etmişlerdir. Üçüncü kısım ise ulu'l-azm peygamberlerdir. Bunlar, çok mücadele eden kesim olup davet yöntemlerinin arasında savaşmak, kıtal hükmü vermek de bulunmaktadır. Bu peygamberlerin en azamı ve *afsahı*-fasihi, *beni-Abtah* (Hz. Muhammed)'dir:

Gerçi peyamber barıga ism olub, Lîk alar cinsi hem üç kısım olub.

Zümre-i evvel keliban enbiyâ, Vahy ile rü'yâdın olub pîşvâ.

Songra rusülkim, neki Hak'dın yetib, Barçasını halkka irsâl etib.

Songra ülul-azmki eyleb cidâl, Da'vetidin kılga-yu hükm-i kıtâl.

Barçasının a'zami-yü afsahı, Anglaki, kelmiş nebi-yi Abtahî.

"Gerçi onların hepsine Peygamber denilmiştir. Ancak onların cinsi üçe ayrılır. Üç kısımdan ilki nebilerdir. Bunlar, vahiy ve rüya ile önderlik etmişlerdir. İkincisi resûllerdir. Bunlar, Hak'tan gelen her şeyi halka ulaştırmışlardır. Üçüncüsü Ulu'l-Azm Peygamberlerdir. Bunlar, mücadele edenler, dine çağırıp gerektiğinde *kıtâl* emri de verenlerdir."⁴⁰⁵

Kelime olarak "sabırlı, gayretli ve kararlı kimseler"⁴⁰⁶ anlamlarına gelen Ulu'l-azm terimi, Kur'ânî bir kavramdır.⁴⁰⁷ Bu peygamberlerin sayısının kaç tane olduğu

⁴⁰⁴ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 162-163.

⁴⁰⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 91.

⁴⁰⁶ Aruçi, "Ülü'l-azm", *DİA.*, XXXXII, s. 294.

⁴⁰⁷ Ahkâf, 46/35.

konusu alimler nezdinde ihtilafli olmakla beraber kaynaklarda Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed şeklinde beş tanesine yer verilmektedir.⁴⁰⁸

Nevai de, aynı şekilde eserlerinde, Ulul-azm peygamberleri belirterek onların mücadele, sabır, azım ve sebatlarından bahsetmektedir. Ancak o, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve yukarıda gördüğümüz üzere Hz. Muhammed (a.s.) hakkında ulu'l-azm kelimesini kullanırken onun Hz. Nuh hakkında bu terimi istifade etmediği de dikkatimizi çekmiştir.⁴⁰⁹

İtikat açısından Peygamberlere inanmayı iman esaslarından biri olarak benimseyen Nevai, bu peygamberleri birer inci denizine benzetmekle vakfetmektedir. Aynı şekilde akıllı kıt, karanlık kişiler hüccet istediklerinde her bir peygamberin çeşitli mucizeler vasıtasıyla deliller gösterdiklerini ve onların tamamına doğru sözlülüğün verilmiş olduğunu, yalan şaibelerine ihtimal bırakılmadığını dile getirmektedir:

Bil yana törtinçi rusül ma 'şeri, Her biri bir bahr-i safâ gevheri.

Barçası Hak emri ile nehyin tüzüb, İlge barı Hak yolını körküzüb.

Hüccet anga istese her tîre zât, Her birisi körküzübân mü 'cizât.

Zâhir olub barçaga sıdk-ı makâl, Şâibe-i kizbge yok ihtimâl.

"İman esaslarından dördüncüsünün peygamberler topluluğu olduğunu ve bunların da gevherler denizi olduğunu bil. Tamamı Hakk'ın emir ve yasaklarını uygulayıp insanlara doğru yolu göstermişlerdir. Karanlık kimseler hüccet istediklerinde her biri çeşitli mucizeler göstermiştir."⁴¹⁰

1.2. Peygamberlerin Vasıfları ve Görevleri

Kelam kaynaklarında Peygamberlerin özellikleri genellikle sıdk, emanet (emin ve güvenilir olmak), fetanet (akıllı ve zeki olmak), tebliğ ve ismet (Peygamberlerin

⁴⁰⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 328.

⁴⁰⁹ Nuh, İbrahim, Musa ve İsa peygamberler için ilgili yerlere bkz. Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, ss. 23-36-70-145

⁴¹⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. 91.

günahlardan uzak olması) şeklinde incelenmekte olup görevleri ise tebliğ, tebyin, tebşir ve inzar olarak belirlenmektedir.⁴¹¹

Nevai'ye göre, Allah Teala tarafından gönderilen bütün peygamberlerin ortak vasfı, insanlara *Hakk*'ın emir ve nehiyelerini tebliğ etmek ve onlara O'nun doğru yolunu göstermektir. Yine Nevai, peygamberlerin vasıflarından biri olarak, bütün peygamberlerin doğru sözlülükle vakfedildiklerini, yalan söze ihtimal (şâibe-i kizbge yok ihtimâl) bırakılmadığını vurgulayarak *sıdk* yani doğruluk özelliklerine dikkat çekmektedir.⁴¹²

Bununla birlikte Nevai, peygamberlerin tamamının tebliğ vazifelerini hakkıyla yerine getirdiklerinden, ümmetlerini uyardıkları ve müjdelediklerinden uzun uzun bahseder. Örneğin Hz. Nuh'un 950 sene halkını davet ettiğini, seksen kişiden fazla kimsenin onun dinine girmediğini; Hz. Hud'un 50 yıl kavmini imana çağırdığını, Hz. Salih'in de aynı şekilde halkını *mevaiz*, *nesayih*, *va'd* ve *va'id* yollarıyla kavmini uyardığını ve az bir kimsenin kendisine iman ettiğini, onun yazdıklarından öğreniyoruz. Aynı şekilde diğer peygamberler hakkında da değerlendirmelerde bulunan şairimiz, onların da benzer özelliklerine vurguda bulunmaktadır.⁴¹³

Ancak Nevai, peygamberlerde bulunan vasıfların bir çoğunu, Hz. Muhammed (a.s.) şahsında değerlendirmiş, onun bu özelliklerinden aşk ve heyecanla söz etmiştir.

Nevai, Hz. peygamberin birçok vasfından söz ederken onu muhabbet ve saygıyla anmayı da hiç eksik etmemektedir. O, Hz. peygamberi güller ve çiçeklerle vasfeder, onu iki cihanın incisi olarak tanıtır, insanlar ve meleklerin sevgilisi olarak görür. Hz. Peygamberi ay ve güneş ile de tavsif eden ve benzetme yollarına giden Nevai, bütün bu benzetmeler üzerinden Hz. Muhammed'in üstün şahsiyetine, edep, tevazu, haya vs. ahlakî meziyetlerine vurgu yapmak istemektedir.

İns ü melek cânı vü cânânesi, İki cihân gevher-i yekdânesi.

Sen kibi bu gülşen ara tâze verd, Ömrüde körmey felek-i sâl-hûrd.

⁴¹¹ Altıntaş-Çelebi vd. *Kelam El Kitabı*, s. 330-3332.

⁴¹² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk. s. 91.

⁴¹³ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 22-30.

"İnsanların da meleklerin de canı, sevgilisi. İki cihanın yegane cevheri (Hz. Muhammed). Yaşlı felek, bu gülşende senin gibi taze gülü ömründe görmemiştir."⁴¹⁴

Nevai, Hz. Peygamberin hayâ ve edebe dair yönlerini ortaya koyarken, "ondan kırk yaşına gelinceye kadar hayâ ve edep güllerinin açıldığını" ifade ederek, peygamberlikle müşerref olmadan önceki ahlakî yaşantısına dikkat çeker ve onu vefa ocağının cevheri ve hayâ ocağının yıldızı olarak simgeler.

Kaysı dür ol dürc-i vefâ gevheri, Kaysı güher burc-ı hayâ ahteri. "Vefâ ocağının cevheri olan inci, hayâ ocağının yıldızı olan cevher hangisidir?"⁴¹⁵

Böylece şairimiz gül, yıldız vs. motiflerle Hz. Peygamberin ahlakî ve edebe dair yönlerini ele almıştır. Aslında Nevai'nin, örneklerini çoğaltabileceğimiz *gül* algısı, onun için edebî bir motif olduğu kadar tasavvufî eğilimiyle de yakından ilgilidir. Zira tasavvufî edebiyatta gül, ilk manada Allah ve O'nun birliğini simgeliyorsa, ikinci olarak da gül ile Hz. peygamber kastedilmekte, simgelenmektedir.⁴¹⁶

Aynı duygu ve düşüncelerle Nevai, Hz. peygamberin, bütün peygamberlerin de ortak sıfatı olarak bildiğimiz "emîn", güvenilir olma özelliği üzerinde durur.⁴¹⁷ O, Hz. Peygamberin daha çok öncelerden beri; ticaretle meşgul olduğu zamandan itibaren halk arasında emin olarak bilindiğini hatırlatır.

Dib lakabın ehl-i tecemmül emîn, Andın olub hem-demi rûhü'l-emîn. "Bu yüzden ticâret ehli ona "emîn" dedi ve Cebrail ona sıkı dost oldu."⁴¹⁸

Bunlarla beraber Nevai, Hz. peygamberin dine daveti, tebliği sırasında başına gelen sıkıntılardan, çektiği eziyetlerden bahsetmiştir. Bunlara rağmen onun gösterdiği sabır, sebat, azim ve güzel ahlakıyla bunları aştığını, kendisine bu

⁴¹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VIII. Bşk. s. 25.

⁴¹⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VIII. Bşk., s. 24-25.

⁴¹⁶ Nevai'nin gül hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Kalkandelen, "Nevâî Bahçesinde Güller, Goncalar", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 29, s. 105.

⁴¹⁷ Emîn/emânet terimleri için bkz. Altıntaş-Çelebi vd. *Kelam El Kitabı*, s. 334.

⁴¹⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VIII. Bşk., s. 26.

eziyetleri verenlere güzel duadan başka bir şey yapmadığını örnek verir ve bu davranışlarının onun kadrini arttırdığını dile getirir:

Niçe açığ yıglagu dik iş itip, Lutfi şeker hande bil def' itip.

Şam nifâk ehli çü eylep sitîz, Başığı encüm dik itip seng-rîz.

Ol kılıban subh kibi nûş-hand, Hayr du'âsı bile dip ilge pend.

Azzeme kadreh bu ni hulk-ı azîm, Kerreme vecheh bu nef-i kerîm.

"Defalarca ağlatacak zorluklar çıktı, ama o bütün bunları güzel yüzle savdı. Karanlık bozguncular defalarca kavgalar çıkarıp başına yıldızlar kadar taş yağdırdılar. O, sabah tan vakti gibi tebessüm ederek güzel dualarla insanlara öğütler verdi. (Bütün bunlar) onun kadrini arttırdı. Bu ne yüce ahlak. Onun yüzü mükerrerem, bu nasıl bir âlicenaplıktır."⁴¹⁹

Ayrıca Nevai, Hz. peygamberin *ümmî* oluşunu kendisinde ilimlerin Hz. *ledüni* olarak mevcut oluşunu ayrıcalıklı yönlerinden biri olarak öne sürmüştür. Bu yüzden bütün ilim ehli Hz. peygamber yanında ilkokul öğrencisinden öte değildir. Bununla birlikte yine ona göre, peygamber efendimizin özelliklerinden bir diğeri de *cevâmiu'l-kelîm* oluşudur. Yani az sözle çok şey anlatma özelliği olup bu bir mucize hususiyeti taşımaktadır:

Ey ilm senga ledünnî encâm, Mekteb sarı rence eylemey gâm.

Alınga veli kelib mueddeb, İlm ehli niçük ki, tıfl-i mekteb.

Sen bolmasag enbiyâda kimdur, Kim, nutk-ı cevâmiu'l-kelîmdur.

*Vah-vah, ni kelâm-i mu'ciz-âyin, Yok öyle rusulga hergiz âyin.*⁴²⁰

Nevai'nin de konu edindiği Hz. peygamberin ahlakî üstünlüğü ve yetkinliği, kelimciler tarafından nübüvvet algısı içersinde önemli bir unsur olarak görülmüş ve nübüvvet ispatının önemli delillerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Kısaca

⁴¹⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VIII. Bşk., s. 26.

⁴²⁰ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, III. Bşk., s. 40-41.

kelamcılar, Hz. peygamberin hal ve davranışlarını "harikulade" nitelikte görmüşlerdir.⁴²¹

1.3. Peygamberlerin Mucizeleri (Nübüvvet Delilleri)

Peygamberlere iman konusundan hatırlayacak olursak Nevai, bütün peygamberlerin mucizeler vasıtasıyla peygamberliklerine dair *hüccet*, delil getirdiklerini dile getirmişti. Demek Nevai'ye göre, mucize peygamberliğin, nübüvvetin ispatı için delil mahiyetindedir. Kelamcılar nübüvvetin ispatını önemli ölçüde mucizeye dayandırmaktadırlar. Bu bağlamda kelam uleması genel hatlarıyla mucizenin "gerçekliği" ve "imkanı" üzerinde durmaktadırlar. Kelamcılardan kastımız ehli sünnet kelam ulemasıdır. Zira mutezile ve diğer bazı fırkaların mucizeye dair tutumları burada tartışılmayacaktır.⁴²²

Peygamberlik müessesini tabii kanunlarla ilişkili olarak ele aldığımızda, Nevai'nin, mucizenin nübüvvetin ispatına delil olarak öne sürmesinin ne kadar mantıklı bir tutum olduğu iyi anlaşılacaktır. Zira her hangi bir iddianın delili olmadan ispatı mümkün değildir. Allah Teala, kendi varlığının ispatını, kainat ve içindeki varlıklar üzerinden ortaya koyduğu gibi, gönderdiği elçileri de aynı şekilde bazı olağanüstü, harikulade olaylar vasıtasıyla delillendirmiş, onları bu şekilde doğrulamış ve onlara bazı maddi ve manevi işaretler bahşetmiştir.⁴²³

Mucize kelime olarak "hârîka, ucûbe, tuhaf, tabiatüstü" manalarına gelir.⁴²⁴ Terim olarak mucize, "peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve herkesi benzerini meydana getirmekten âciz bırakan tabiatüstü olay" şeklinde tarif edilmektedir. Ayrıca mucizeler hissî, haberî ve aklî olmak üzere üçe ayrılmışlardır.⁴²⁵

Nevai, mucize konusunda teknik açıklama ve ispat yollarına başvurmuyor görünüyorsa da, kendi üslup ve görüş dünyası içerisinde bir takım değerlendirmelerde

⁴²¹ Türcan, "Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında-", Dinî Araştırmalar Der., Sy., 25, s. 231-322

⁴²² Türcan, "Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında-", Dinî Araştırmalar Der., Sy., 25, s. 220.

⁴²³ Altıntaş-Çelebi vd. *Kelam El Kitabı*, s. 339.

⁴²⁴ Altıntaş-Çelebi vd. *Kelam El Kitabı*, s. 340.

⁴²⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 219; Ayrıca bzk. Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, II, s. 175-176; Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 143.

bulunmaktadır. Şairimiz şiirlerinde, bir çok peygamberin mucizesinden bahsetmiş ve onların mucizeleri hakkında bilgi vermiştir.

Biz konuyu, önce diğer peygamberlerin mucizeleri hakkındaki görüşlerini Nevai'nin verdiği bilgiler ışığında değerlendirerek daha sonra Hz. Muhammed'in (s.a.) mucizeleri üzerinden ele almaya çalışacağız.

1.3.1. Diğer Peygamberlerin Mucizeleri

Nevai, ister *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ* eserinde isterse çalıştığımız *Hamse* eserinde olsun peygamberlerin bir çok mucizelerine yer vermiştir. Bu mucizeler, bazen bir olayı açıklamak için bazen ibret almak, bazen de hayret ve şaşkınlık uyandırmak için şairimizin dizelerinde yer almıştır. Ancak bunların tamamının bu şekilde açıklanması konumuzun hedef ve amacı dışındadır. O yüzden burada, Nevai'nin meramını anlama kabilinden belli başlı peygamberlerin mucizelerinden söz etmeyi uygun görüyoruz.

Nevai'nin *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ* esrinde ilk olarak mucizesinden bahsettiği peygamber Hûd (a.s.)'dir. Şairimiz, onun bir çok mucizesi olduğundan bahseder ve onlardan birinin de Âd kavmininin defedilmesi, helaki olduğunu dile getirir. Ona göre bu hadise, kara bir bulutun yedi gece sekiz gün esmesiyle gerçekleşmiştir. Nevai, bu rüzgarın ismine *el- akîm* denildiğini kaydetmektedir.⁴²⁶

Bunu takiben Nevai, Hz. Sâlih'in mucizesi hakkında bilgi vermektedir. Nevai, Hz. Salih'ten kavminin kayadan deve çıkartmasını istemesi üzerine, Salih (a.s.) dua edince, Allah Teala'nın kudretiyle dağ iki bölünerek yavrusuyla bir devenin çıkıp geldiğini onun mucizelerinden olarak zikreder. Buna rağmen o kavmin gümrahlığa devam ettiklerini de bildirir. Nevai, bu devenin 30 sene orada kaldığını daha sonra Semûd kavminin yani aynı insanların onu öldürdüğünü yavrusunun ise geldiği yere tekrar kaçıp gittiğini anlatır.⁴²⁷

Aynı şekilde şairimiz, sözü Hz. İbrahim'e getirerek onun putlar ve Nemrut ile olan mücadelesi hakkında bilgi vermektedir. Onun, Hakk'ı nasıl arayıp bulduğundan

⁴²⁶ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 29-30

⁴²⁷ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 31.

söz ederek güneş, ay ve yıldızların yaratıcılık vasfından yoksun olduklarına kanaat getirdiğine işareten En'âm süresi 78. ayet-i kerimesinden örnekler vermiştir. Bunların yanı sıra Nevai, Nemrut ile Hz. İbrahim arasında geçen diyaloglardan da bahsetmektedir. Onlardan biri olarak Hz. İbrahim'in "benim rabbim diriği öldüren ölüyü de diriltendir" sözüne karşılık Nemrud'un hapisten iki adamı getirtip birini öldürdükten sonra öbürünü azat eylediğini nakleder, bu olaya ikna olmayan Hz. İbrahim'in "benim rabbim güneşi maşrıktan çıkarır, hadi sen güneşi mağripte çıkar da sana inanayım" şeklindeki sözünü aktardıktan sonra, Nemrud'un bu söz karşısında aciz kaldığını buna rağmen inadına devam edip imana gelmediğini bildirmektedir. Böylece şairimiz eserinde, İbrahim'in akıl ve istidlale dayanan mücadele ve davet yöntemlerine yer verdikten sonra sözü, mucizelerinden biri olan ateşin onu yakmadığı olayına getirmektedir. Buna göre ateş, Hz. İbrahim'i yakmamıştır. Çünkü Hz. İbrahim büyük bir tevekkül ve sadakat sahibi peygamberdir. Allah'a karşı takındığı bu tevekkülünün karşılığını da almıştır; Allah ona ateşi gülistan eylemiştir.⁴²⁸

Sözün itib otga azîmet Halil, Söz yükige hâmil olub Cebrail. "Söz yüzünden Halil kendini ateşe atmış, Cebrail ise söz yükünün taşıyıcısı olmuştur." Nevai burada, sözün önemine binaen söylediği sözlerle Hz. İbrahim'in Allah'a karşı verdiği sözü, yaptığı tevekkülü yüzünden kendisini ateşe atmış olduğunu, Cebrail (a.s.)'ın da Allah'ın kelamını elçilerine ulaştırdığı dolayısıyla söz konusu etmektedir.⁴²⁹

Aynı zamanda ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması olayı Nevai'ye göre, Allah'ın rahmetinin de en büyük delillerindendir:

Hak anga rahmetni delil eyleben, Şu'leni gülzâr-ı Halil eyleban. "Hak rahmetine delil olarak, Halil için ateşi gülzâr eyledi."⁴³⁰

Nevai, bu şekilde peygamberler hakkında tarihi bilgileri kaydederken, onların mucizelerinden, gösterdikleri harikulade olaylardan da sıklıkla söz eder. Ancak çalışmamız bir İslam tarihi çalışması olmadığından son olarak Hz. Musa ve Hz.

⁴²⁸ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 38-40.

⁴²⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 46.

⁴³⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 103.

İsa'nın mucizelerinden bir kaç örnekle konuyu kapatmak istiyoruz. Zira onların hem tıp ilminin hem de sihrin son derece bilinmiş ve gelişmiş sayılabileceği bir zamanda aynı türden olağanüstü olaylar ortaya koyarak muhataplarını aciz bırakmış olmaları dikkate değerdir.⁴³¹ İşte bu iki peygamberin, nübüvvetlerinin ispatı için, bu iki sanat türünden harikulade olaylar ortaya koymaları ve muhataplarını benzer olaylar üzerinden aciz bırakmaları tabii olarak şairlerin de çokça dikkatini çeken konulardır. Nevai, Hz. Musa'nın asası ve *yed-i beyza* mucizelerinden,⁴³² Hz. İsa'nın ise nefesinden, ölüleri diriltmesinden sıkça söz etmektedir:

Otuga Mûsâ otı yanglıg ziyâ, Yeli mesihâ demi dik cân-fezâ."Onun ateşi Musa'nınki gibi aydınlatır, yeli ise İsa nefesi gibi can bağışlayıcıdır."⁴³³

Sözdin ölükning tenide rûh-ı pâk, Rûh dagı ten ara sözdin helâk.

tirgüzüp ölgenni kelâm-ı fasîh, Özige cân-bahş lakab dib Mesîh.

"Söz ölünün tenine temiz bir ruh verdiği gibi tendeki ruhu da helak edebilir. Fasih kelimıyla ölüyü diriltten İsa peygamber kendine "can-bağışlayan" lakabını vermiştir."⁴³⁴

1.3.2. Hz. Muhammed'in Mucizeleri

Nevai, Hz. Peygamber hakkında bir çok olağanüstü hadise, özellik ve vasıfları zikreder. Bunların bir kısmını Hz. peygamberin vasıflarını ele alırken görmüştük. Kalam kitaplarında genellikle yer verilen konular bağlamında Hz. Muhammed'in zatiyla ilgili mucizeler; Hz. peygambere kadar intikal eden nübüvvet nuru, nübüvvet mührü, onun yaratılışının mükemmelliği gibi konular ele alınmaktadır. Yine Hz. peygamberin ahlakî yüceliği, fesahatı, belagat, şefkat, sadakat, istikameti, miraç ve şakk-ı kamer gibi sıfatlarını niteleyen özelliklerde de kalam kaynaklarında bahis konusu edilmektedir.⁴³⁵

⁴³¹ Türcan, "Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında-", Dinî Araştırmalar Der. Sy., 25, s. 222.

⁴³² Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 77.

⁴³³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XX. Bşk., s. 76.

⁴³⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 46.

⁴³⁵ Bkz. Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 378.

Nevai, öncelikle Hz. peygamberin zatını harika özellikte görür ve mucizelerinin de akılları aciz bırakacak mahiyette olduğunu tasdik ederek peşinen bize hatırlatır:

Hiredga salıb acz zâting sening, Hired ehliga mu'cizâting sening. "Zatın akli aciz bırakır, akıllıları da mucizelerin."⁴³⁶

Nevai'ye göre, Hz. peygamber enbiyaların hatemi, sonuncusudur. Hz. peygamberin zatı fütüvvet mujdecisidir, arkasındaki nübüvvet mührü de onun peygamberlerin sonuncusu olduğunu gösterir ve yine bu mühür onun zatını vasfeder:

Ey zâting nâme-i fütüvvet, Arkasında hâtem-i nübüvvet.

Ul mühr hututı vasf-ı zâting, Hâtem elifi-yü tesi atıng.

"Zatın fütüvvet belgesidir, arkasında nübüvvet mührü var. O mühürün hatları zatını vasfeder, elifi hatemliği taşı adını gösterir."⁴³⁷ Kısaca Nevai, Hz. peygamberin nübüvvet mührünü, bir cisim olmaktan öte ilahî bir mühür anlamında algılamıştır:

Dimey cismkim genç-i şâhîdur ul, Ni hâtem, nigîn-i ilâhîdur ul. "Cisim değil şahlık hazinesidir o. Ne hatemi, ilahî mühürdür o."⁴³⁸

Bunların yanında Nevai, Hz. peygamberin sıfatlarını ilgilendiren fesahat, belagat sahibi oluşuna dikkat çekmiştir:

Ey nefesing mâye-i i'câz olup, Rûh-ı kudüs nutkunga hem-râz olup.

Gâh tekellüm senga mu'iz kelâm, Nazm-ı kelâming barı mu'ciz nizâm.

Nükte fesâhatda münakkah sanga, Şâhid-i da'vî ene efsah sanga.

Sihhat-i hükm içre hadising sahih, Arz-ı fesâhadde kelâming fasih,

Nutk ara çün zâhir olup mu'cizing, Ehl-i fesâhat boluban âcizing.

⁴³⁶ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, III. Bşk. s. 59.

⁴³⁷ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, III. Bşk. s. 40.

⁴³⁸ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, III. Bşk., s. 60.

"Ey nefesin i'câzın mayası, özü olan, ruh-ı kudüs her sözüne sırdaş olan. Konuşunca herkesi aciz bırakan, kelamının nazmı hayrete düşürecek derecede olan. Kurallı konuştuğunda fasihlik sana hastır; fesahat iddiası sana yakışır. Hüküm sağlamlığında sözlerin doğru, fesahat göstermede konuşman düzgündür. Konuşunca aciz bırakılıcılığın belirir ve fasih konuşmayı beceren herkes aciz kalır."⁴³⁹ Nevai, ayrıca diğer mesnevilerinde de bu konuyu dile getirmiştir.⁴⁴⁰

Aynı şekilde Nevai, Hz. peygamberin parmaklarından su akmasını, onun ağaçla konuşmasını, Hz. Ebu Bekir ile gizlendiği mağarada örümceğin ağ kurmasını ve kuşun yumurta koymasını, Hz. peygamberin duasıyla Hz. Ömer'in İslam ile müşerref olmasını ve en önemlisi de Kur'an-i Kerim'in onun büyük mucizelerinden biri olmasını, Hz. peygamberin mucizeleri olarak takdim etmektedir.

Bu ki kelâmullâh angadur nasîb, Kim yok anga mu'cize andın garîb."Allah'ın kelamı Hz. Muhammed'e nasip oldu ve bundan büyük bir mucize yoktur."⁴⁴¹

Nevai'ye göre, Hz. peygamberin mucizelerinden biri de *şakkul-kamer* yani peygamber efendimizin parmağı işaretiyle ayın ikiye bölünmesi hadisesidir:

Dime ilig tîgi ki bir barmagı, Aynı iki bölüdi işâret çağı.

Tang imes er ol keff-i mu'ciz-nümây, Kılgaç işâret iki ayrıl sa ay.

"Bu bir parmak değil sanki bir kılıçtı, bir işaretiyle ay iki parçaya bölündü. Onun mucize gösteren elinin işaretiyle ayın ikiye ayrılması şaşırtıcı değildir."⁴⁴²

Aynı düşünceler içinde şairimiz, Hz. peygamberin miraç hadisesinden de bahsetmiştir. O, miraç hadisesinin delili olarak İsrâ sûresinin birinci ayetini göstermektedir. Ayette, Hz. peygamberin Mesid-i Haram'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü haber verilmektedir.⁴⁴³

⁴³⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, X. Bşk., s. 29.

⁴⁴⁰ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, III. Bşk. s. 73-76.

⁴⁴¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, X. Bşk., s. 30-31.

⁴⁴² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, X. Bşk., s. 30.

⁴⁴³ İsrâ, 17/1.

Yukarı çıkmak ve yükselmek anlamını içeren *urûc* kökünden türemiş olan *mi'râc* kelimesi, "yukarı çıkma hadisesi, merdiven" anlamında ismi alettir. Ulema arasında miraç hadisesini tamamen reddedenler olmakla beraber, bu olayın ruhen mi beden mi vuku bulduğunu tartışanlar da olmuştur. Kelamcılar ise bu hadiseyi, Allah'ın irade ve kudreti dahilinde değerlendirerek Hz. peygamberin beden mi yükselmesine mümkün gözüyle bakmışlardır.⁴⁴⁴

Peki Nevai, miraç olayını mümkün olarak görürken bunun ruh vasıtasıyla mı beden yoluyla mı gerçekleştiği meselesine nasıl bakmıştır? bu sorumuza cevap aramadan önce onun meseleyi konu edindiği şiirlerinden uzunca bir demeti aktarmak istiyoruz:

"Bir gece bütün evreni karanlık basmıştı ve güneş bengilik suyu gibi gizlenmişti. Gerçi o çeşme göze görünmese de Hızır, gökte o çeşmeden damlalar saçardı. Gece toz toprağını ambere dönüştürmüş, yer yüzüne cennet yeli gibi dağıtmıştı. Yer yüzü yuvarlak şekliyle buhurdana dönüşmüş, gece karanlığı ona amber olmuştu. Yer buhurdanı altında güneş ateş gibiydi, gök ise buhurdanı eteğiyle örtmekteydi. Durgunluk yağmuru yağmakta ve hadiselerin kaldırdığı toprağı yere indirmektedir. O gece dostluk gülistanın servi, dostluk hanesinin mumunu aydınlattı. Kavuşma hayaliyle gönlü mutlu olup denizler gibi coşup haykırdı. Seyyah (derhal), o yüce makama ulaştı ve elinde kuş gibi uçan bineğin yuları vardı. Gökte yol almak o binek için dinleme idi, yerden göğe yükseliş de bir adım gibiydi. Allah'ın habercisi ona selam verip Allah tarafından ona haber getirdi ve; ey şevk sırlarının hazinesi, Allah seni görme arzusunu göstermekte, dedi. Peygamber canan haberini bulmuştu ve canan muştusunu almakla can bulmuştu. Haberci onu kaldırıp ata bindirdi, atını da kendi geldiği yöne döndürdü. Güzel yüzlü binici bu şekilde yol alırken yüce talihli atı da kuş gibi uçuyordu. Bu süratli koşuya alışan at, toz kaldırıp akıl gözünü kör ederdi. Gecelerin koruyucusu olan ay hareketliydi, bütün sırlı geceler de onunla birlikteydi. Bu at yükselip göğe ulaştınca ay, geçmesi için ona pencere görevi yaptı.... o, yel gibi bütün burçları geçip göğün arşına yükselmeye başladı. Bineğinin ayağını basması için levh ile kalem döşeniverdi. O, orada Refref'e binip yol arkadaşı ve

⁴⁴⁴ Yavuz, Sabri, "Mi'râc", *DİA.*, XXX, s. 132-133.

kılavuzu ile vedalaştı. Daha sonra yolunda hiç bir mekan kalmadı, o mekansızlık çölünü mekan edindi. Altı yön duygusundan sıyrıldı ve dört unsuru terk etme onun başına taç oldu. Yokluk ayağıyla yere basarken, aslında yolda yola basan ayak da yoktu. Varlığından ne bir iz vardı, ne de bir görüntü; bu söylenenlerin de belirtisi yoktu. Böylece, kendini kendinden kurtarmış, izzet perdesine layık duruma getirmişti. Karşısındaki her şey yok olmuştu, her ne yana baksa sonsuzluk aynasını görüyordu. Aynaya bakınca resme benzer şeyler gördü, ayna dışında ise yalnız yokluk vardı. Bu derece yükselip yıldızına ulaşınca, inayet denizi dolup taşı. O, Hak dilinden bütün ümmetini istedi ve Tanrı onu her muradına ulaştırdı. Toprakta yaratılan, Allah yoluna girdi, bu oldu derlerse bunda şaşacak bir şey yoktur. Onun teni baştan ayağa can idi ve canı da sevgiliye kavuşmuştu. O, iki cihan rahmetini kazanmış ve kazandığı ne varsa alıp dönmüştü. Onun yüzünün ışığı dergahı aydınlattı ve bu mekan ayağı tozunu yüzüne sürme yaptı. Arşa gonca gidip gül bahçesi olarak; zerre gidip parlak güneş olarak döndü. Onun gitmesi ve gelmesi biran sürdü, akıl bu duruma da şaşırılmıştı. Nerede harikalar ve mucizeler çok varsa akıl onları anlamaktan acizdir. Onun gidişi ve dönüşü arasındaki zaman azın da azıdır ve kimse bu azı açıklayamaz. Bu kutlu yolculuk böylece bitince, kutlu kılavuz izin alıp ayrıldı. Alemin hakanı taht üzerine oturup alem işlerine düzen verdi. Şeriat diliyle yazılan defteri okur, kılıcının suyu da küfür karanlığını giderirdi."⁴⁴⁵

Vahit Türk ve Şaban Doğan'ın tercümesiyle Nevai'nin kendi kaleminden biraz uzunca naklettiğimiz bu beyanlardan anlaşılana o ki, Hz. peygamber bizzat bedeniyle göğe yükselmiştir. Başka bir yerde ise şairimiz, bunu açıkça dile getirir:

Cismi birle barıb, yanıb keldi, Dost vaslını kazanıb keldi. "Cismiyle varıp/gidip dönüp geldi, dost vaslını kazanıp geldi."⁴⁴⁶

Yukarıdaki hikayeye dikkat edilirse habercinin yani Cebrail (a.s.)'in Hz. peygamberi ata bindirdiğinden söz edilmektedir. Bir de bu yolculuk sırasında ayın pencere görevini gördüğünü, yel gibi bütün burçları geçtiğini düşünecek olursak, Hz. peygamberin bu yolculuk sırasında kainattaki cisimleri delerek yükseldiğini de

⁴⁴⁵ Nevai, Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XI. Bşk., s. 32-36.

⁴⁴⁶ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, IV. Bşk. s. 83.

söylemek mümkün. Böylece Hz. peygamberin bindiği at, onu levh ve kaleme kadar götürmekte ve buradan itibaren peygamber efendimiz at ve Hz. Cerail ile vedalaşarak Refref denilen şeye binip Hakk'ın huzuruna yükselmektedir. Bundan da anlaşılan odur ki, Cebrail (a.s.)'ın da gidebileceği belli bir merteye, makam vardır. Yine Nevai, o gece kainatta belli başlı değişiklik, kainatın doğasına aykırı bazı şeylerin de ortaya çıktığını söyleyerek bunu, miraç hadisesinin ispatı olarak nakletmiştir.

Nevai'ye göre, bu yolculuk zamanın en az bir süresi içerisinde gerçekleşmiş olup gidişi ve gelişi bir an sürmüştür:

Bormog`u kelmaği bo`lub iki dem, Kaysi dem burna erkani mübhem. "Gidişi ve gelişi iki dem olmuştur. Öbür türlü açık değildir."⁴⁴⁷ Ayrıca Nevai, bu yolculuk sırasında Hz. peygamberin bütün ceheet ve unsurlardan soyutlandığını; ne altı ceheetten ne de dört unsurdan cisminde bir eserin bulunmadığını dile getirmiştir:

Devride cihâtdin eser yok, Unsurdın cismiga haber yok.

*Ni devride altıdın meâsır, Ni cismida törtün anâsır.*⁴⁴⁸

Böylece Nevai, her konuda olduğu gibi miraç hadisesini de vahdet-i vücud düşüncesine bağlamak istemiştir. Örneğin Hz. peygamber, bu yolculuğun en son, en ileri safhası olan *Kabe Kavseyn* denilen yere ulaştıktan sonra, benliğinden uzak ve fani olarak mutlak varlık olan Hakk'ı görmüş ve Hak vücudundan başka bir vücut görmemiştir:

Anga bu sürme bolgaç kurratu'l-ayn, Nasîb oldı makâm-ı "Kâbe kavseyn".

Özin güm eyleben lîkin tapıb Hak, Körinmey kimse Hak'dın ayru mutlak.

Vücudi körmedi cüz Hak vücudi, Tüzüldi Hak kelamıdın sürudi.

"Ona bu sürme göz nuru olduktan sonra, Kabe Kavseyn makamı nasip oldu. Kendini kaybedip Hakk'ı buldu ve mutlak olan Hakk'ı gördü. Vücudu Hakk'ın

⁴⁴⁷ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, IV. Bşk. s. 83.

⁴⁴⁸ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, IV. Bşk. s. 50.

vücundan gayrı vücud görmedi, Hak kelamından dizeler dizildi." ⁴⁴⁹ Yani Hz. peygamber, bu şekilde benliğinden tamamen soyutlandıktan sonra *lâ-mekân* mülküne ulaşınca aradaki yetmişbin perde kalkar ve Allah'a kavuşur. Bu kavuşma gerçekleşikten sonra ise aradaki ikilik yok olur ve mevcut olarak sırf vahdet kalır:

Niçe ikilik nakşî nâbüd olub, Bir-ok vahdet-i sırf mevcûd olub. "Bütün ikilikler nakşî yok oldu, sırf vahdet mevcut oldu." ⁴⁵⁰

Nevai'nin Hz. peygamber hakkında ele aldığı hadiselerin çoğunu, hissî mucizeler türünden olduğunu söyleyebiliriz. Şairimizin bu konuda akli hedef aldığı da mantıklı karşılamak gerekir. Zira hissî mucizeleri aklî bir zemine oturtmak, istidlal yoluyla kanıtlamak o kadar kolay görülememektedir. Bununla birlikte onun, bu görüşlerini ehli sünnet düşüncesi dahilinde değerlendirmekle beraber, vahdet-i vücudu çağırıştıran görüşlerini de ayırıştırıcı yönü olarak kabul etmemiz lazım.

1.4. Nübüvvet ve Velayet

Bu başlık altında Nevai'nin, nübüvvet-velayet ilişkisine nasıl baktığını, velilik makamını nasıl anladığını, nübüvvetin mi velayetin mi üstünlüğüne değinip değinmediğini inceleyerek sorularımıza vecap bulmaya çalışacağız.

Öncelikle Nevai, nübüvvetin Hz. peygamber ile son bulduğuna inanmaktadır. Ona göre, nebilerin son halkası Hz. peygamber'dir, o hâtemü'l-enbiyâ'dır. Nübüvvet müessesesi, risalet Hz. Muhammed ile birlikte son bulmuştur. Hz. peygamberin şeriatı diğer peygamberlerin dinini nesih etmiştir:

Köngli Hak irsâliga râsih bolup, Dini rusül diniga nâsih bolup.

Küfr karangusıda er mürseli, Dini bile yarutuban meş'ali.

Kılgaç aning şer'i kuyaşı zuhûr, Kalmayın ol meş'aleler içre nûr.

Hâtem anga âyin-i risâlet tamam, Dîn aning islâmı vü bes ves-selâm.

Hz. Muhammed'in "gönlü Hakk'ın gönderdiğine râsih oldu/derinleşti; dini, önceki resullerin dinini hükümsüz kıldı. (Allah'ın) göndermiş olduğu her peygamber,

⁴⁴⁹ Nevai, *Ferhâd ü Şirin*, V. Bşk., s. 93.

⁴⁵⁰ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, IV. Bşk., s. 67.

meşalesiyle küfür karanlığını aydınlattı. (Ancak) onun (Hz. Muhammed'in) şeriat güneşi doğunca önceki peygamberlerin meşalelerinin ışığı kalmadı. O hâtem oldu, risalet onunla tamamlandı ve din olarak da getirdiği islam anlaşıldı vesselam."⁴⁵¹

Ni Mûsâ-yu, İsâ ki, barı milel, Çü şer'ing ayân boldı taptı hael. "Ne sadece Musa ile İsa, bütün dinler, senin şeriatın ayan olunca bozuldu."⁴⁵²

Koymadı ger bu kaleming bir nukat, Lîk milel neshûga çıktı hat. "Kalemin bir nokta koymadı, ancak başka dinleri hükümsüz kılan hoş şeyler yazdı."⁴⁵³

Bununla birlikte Nevai, Hz. peygamberin nurunun sonsuzluğundan, kadimliğinden söz etmektedir. Hakikat-i Muhammediyye, nûr-i Muhammedî, insân-i kâmil vs. kavramlarla ifade edilen bu kavram, bu görüşü benimseyenlerce tarih boyunca velayet düşüncesiyle irtibatı sağlanarak değerlendirilmiştir. Örneğin İbn Arabî bu kavramı, "Hz. Peygamberin özel konumunu tespit etmek ve onun hakikatinin diğer bütün hakikatlerden mertebe ve zaman bakımından önde olduğunu vurgulamak için kullanır. Ona göre hakîkati Muhammediyye, manevî hayatın esası, bütün peygamberlerin ve velîlerin ilimlerini aldıkları kaynaktır. Hakîkat-i Muhammediyye, velâyetin var olduğu andan itibaren velî suretinde zuhur ettiği gibi, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar nebî ve velî suretinde tezahür eden bir ruhtur."⁴⁵⁴

Bu konuda, Nevai de hemen hemen aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Zira onun sonsuz nur anlayışı bu düşüncenin temel argümanı kabul edilebilir. Nur bağlamında da bahsini geçtiğimiz gibi şairimiz, Hz. peygamberin nurunun kadimliğini savunmuştur. Nevai, Hz. Muhammed'in nurunun kadimliğine inandığı için ilk yaratılan şeyin de bu nur olduğunu düşünmüştür. O, bu nur zuhur ettiği anda hiç bir şeyin var olmadığını dile getirerek iki cihandan dahi önce var edildiğini ve diğer varlıkların bu nurdan yaratıldığını dile getirmiştir. Ona göre böylece bu nur, önce Hz. Âdem'e sonra Abdullah'a kadar ulaşmıştır.

⁴⁵¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrar*, XXII. Bşk., s. 91

⁴⁵² Nevai, *Sedd-i İskenderî*, III. Bşk. s. 61.

⁴⁵³ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, IX. Bşk., s. 28.

⁴⁵⁴ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahrüddin Er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, s. 266.

Ey kılıban lem'a-i nûring zuhûr, Andaki ni sâye bar irdi ni nûr.

Nûrunga tâb iki cehândin burun, Her ni yok andın burun, andın burun.

Zâviye-i cismga her zâtdin, Rûh yakıb şem' bu mişkâttin.

"Ey (Hz. Muhammed) senin nurun zuhur edinceye kadar ne gölge vardı ne nur. Senin nurunun yaratılışı iki cihandan öncedir, her ne yok ondan da önce, ondan da öncedir. Cismin köşelerine her varlıktan örnekler yerleştirildi ve ruh, raftaki mumu yaktı."⁴⁵⁵

Görüldüğü gibi Nevai, bu nurun nesilden nesle intikal ettiğini öne sürerek Hz. peygamberin babası Abdullah'a kadar ulaştığını dillendirmiştir. Böylece Hz. Âdem dahi şairimize göre Hz. Muhammed'in oğlu olmaktadır. Nevai bu iddiasını, *küntü nebiyyen...* yani "Âdem su ve balçık arasındayken ben peygamberdim" şeklindeki, hadis olup olmadığı tartışmalı olan bir rivayete isnat etmektedir. Aynı şekilde ona göre bu nur, Hz. Havva ve Hz. Şit'e de intikal ederek varlığını sürdürmüştür. Ona göre, Allah'ın *veçhinde müphem* bulunan şeyler, Hz. peygamberin yüzüne zahir edilmiştir. Allah onun yüzünü bir ayna yapmış, her ne yaptıysa o yüzde göstermiştir. Topraktan yaratılmış olan insan zuhur edince, bu nurdan ona salınmıştır. Nevai'ye göre aslında o bir nur değil, ebedî bir şimşek, hatta şimşek dahi olmayıp *Ahmed'in* ışıltısıdır.⁴⁵⁶ Nevai başka bir yerde, aynı görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

Ey "küntü nebiyyen" eyleb âgâz, Çün hilkating içre aytıban-râz.

Âdem şecerina meyve mânend, Ferzendinga âlem ehli ferzend.

Ey nûrung olub cehânga sâbık, Belkim tokuz âsmânga sâbık.

"Ben peygamberdim sözü, yaratılışınla ilgili sırların başlangıcıdır. Âdem, senin soy ağacının meyvesi gibi, çocuğuna (Adem'e) alem ehli çocuktur. Nurun dünyada kadim, belki dokuz asumanda kadimdir."⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VII. Bşk. s. 22.

⁴⁵⁶ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VII. Bşk., s. 22-23.

⁴⁵⁷ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, III. Bşk. s. 40.

Nevai, insanların Hz. Adem'e çocuk oluşunu veya başka bir ifadeyle Hz. Adem'in insanların babası oluşunu *sûret* yönünden olduğunu ve asıl fitratta ise onun Hz. Muhammed'in çocuğu olduğunu söylemektedir:

*Atalıkka sûretda peyvend erur, Veli asl-ı fıtratda ferzend erur. "Atalığa suret yönünden bir ulaşma vardır. Ancak fıtratın aslında çocuktur."*⁴⁵⁸

Görüldüğü gibi Nevai, selefleri gibi bütün peygamberlerin nübüvvetlerini aslında Hz. Muhammed'den aldığını dolaylı bir şekilde bile olsa dile getirmektedir. Yine o, açıkça nübüvvet-velayet ilişkisinden söz etmemiş olsa da, bu iki kavram arasındaki ilişkiden zımnen bahsettiğini söyleyebiliriz. Zira nasıl olsa Nevai bu görüşünü, İbn Arabî gibi vahdet-i vücut düşüncesini savunan kişilerden ödünç almıştır. Bu düşünce sahiplerine göre hakikat-i Muhammediyye nesilden nesle intikal ederek tekrar Hz. Muhammed'de zuhur ettikten sonra kemale ulaşmış, Hz. peygamberin vefatından sonra ise velayet yoluyla devam ettirilecek yani nebilik Hz. peygamber ile son bulmuşsa da velilik kıyamete kadar devam edecektir. Zira nebilik sonu velilik başlangıcıdır. Yine bu görüş sahiplerine göre, peygamberler hem nebi hem velidir. Nebilerin velilere mutlak bir üstünlükleri olmasıyla beraber onların velilik yönleri nebilik yönlerinden üstün kabul edilmiştir.⁴⁵⁹

Söylediğimiz üzere Nevai, yukarıdaki pasajlarında velayet meselesini açıkça dile getiriyorsa da, onun bu konuda hiç konuşmadığını söyleyemeyiz. Zira diğer bazı beyanlarında veli kişiler hakkında bir çok şey söylediği görülmektedir. O, veli kişileri öncelikle Allah'ın birer *sâlih*, *âbid*, *çömert* ve *iyi* kulları olarak görmektedir. Bunların yanı sıra Nevai, velilerin evrende bazı tasarruf ve yetkilerinin de olduğunu düşündüğü görülmektedir. Örneğin, bazı peygamberlerin irtihalinden sonra ülke ve yönetimin başına bu türden kişilerin geçtiğini söylediği söylemleri bunlardandır. Şöyle ki o, eserlerinden birinde, Şit (a.s.) vefat ederken oğlu Enüş'ü velayet olarak

⁴⁵⁸ Nevai, *Sedd-i iskenderî*, III. Bşk. s. 58.

⁴⁵⁹ Sancar, Faruk, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahrüddin Er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, s. 266; Uludağ, "Velî", *DİA.*, XXXIII, s. 26.

tain ettiğini, Enüş'ün peygamber olmamasına rağmen velayet makamına sahip adil ve cömert biri olduğunu nakletmiştir.⁴⁶⁰

Bununla beraber Nevai, *Ashab-i Uhdud'un âbid* insanlar olduğundan ve kerametler gösterdiğinden söz etmiştir. Yine o, Hz. İsa ve Hz. peygamber zamanları arasında yaşamış olan *Şemsun-ı Âbid* adında bir kişiyi söz konusu ederek onun zalim hükümdarlarla mücadelesinden bahsetmiş ve ondan kerametler sadır olduğunu dile getirmiştir. Başka bir yerde ise Nevai, İbn Abbas'tan rivayet ederek aktardığı *Cerih-i Âbid* adında bir gencin keramet ve harikulade olaylarından söz etmektedir.⁴⁶¹

Dahası Nevai'nin, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve* adlı sûfiler tezkiresi, onların menkıbe, fazilet, keramet ve maneviyatlarına dair konuları fazlasıyla ihtiva eden eserlerinden biridir. O, 770 kişinin biyografisini kaleme aldığı bu eserinde dört imam da dahil olmak üzere İmam Maturidi gibi bazı kelamcılara da yer vermiştir. Bu eserin bizce ilginç yanı, onda Maturidi'nin bir takım kerametlerinden bahsedilmesidir. Nevai, bu hadiseyi şu şekilde zikreder: "Şeyh Ebu Mensûr Maturidî kuddise sırrıhu kendi zamanının a'lem-i uleması imiş. Zamanın uleması onlara Sultanu'l-Muizzîn diyorlarmış. Onlar, zahir ve batın ilimleriyle âreste/bezenmiş imişler. Onlardan bazı garip halatler nakledilmektedir: bir gün evleri köşesinde ellerinde tefsir ile oturuyorlarmış, o sırada iki mest kişi onların kapılarına gelerek onlardan biri içeriye girmiş öbürü kapıda beklemiş, içeri giren kişi onlara edepsizlikle hareket ederek düzensizlik etmiştir. Onlar, gayret ve gazaba gelerek o edepsizin başına sopayla vurmuş ve oradaki çukura atmışlardır. Dışarıdaki arkadaşı bir süre bekledikten sonra içeriye girerek şeyhe arkadaşının nerede olduğunu edepsizce sözlerle sormuştur. Şeyh, ona içeriye kimsenin girmediğini ancak tilbe bir itin girdiğini, onu da başına vurup öldürdüğünü ve çukura attığını söylemiştir. Arkadaşı gidip çukura bakınca gerçekten başına vurulmuş bir itin ölüsünü görmüştür. Bu vakıayı gören arkadaşı tövbe ederek doğru yolu bulmuştur." Daha sonra Nevai, Maturidi'nin *mübarek* kabrinin *Semer kand'ın Çâkerdize* mezarlığında olduğunu ve

⁴⁶⁰ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 19.

⁴⁶¹ Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 167-169.

zamanın hükümdarının orada bir camii inşa ettirdiğini bize bildirerek sözünü tamamlamaktadır.⁴⁶²

Ayrıca Nevai, veli bir kişide bulunan bütün vasıfları, özellikleri hocası Molla Camî şahsında bize aktarmaktadır. O, hocası Camî'yi tasavvufta "veliler zümresinin başkanı, dünyanın ve alemin manevi yöneticisi olduğuna inanılan en büyük veli" manasına gelen *kutub*⁴⁶³ kelimesiyle, tarikatın kutbu ve hakikat sırlarının kaşifi olarak nitelemektedir. Nevai, onun gölünün hakikatlerin ve manaların hazinesi olduğunu, mekanının yedi kat gökte, meleklerin yanında bulunduğunu ve *aynel-yakîn* çeşmesinden su içtiğini vs. yüceltici ve velileri niteleyici vasıflarla övmüştür.

Ol ki bu kün kutb-ı tarikatdür ol, Kâşif-i esrâr-ı hakikatdür ol.

Köksi hakâyık düri gencinesi, Köngli maânî yüzi âyinesi.

âlî anga yetti felekdin mahal, Yetti felek müşkili allında hal.

Cilce-gehi gülşen-i çarh-ı berîr, âb-hor-ı çeşme-i aynel-yakîn.

"O, bugün tarikatın kutbudur, ayrıca o, hakikat sırlarının kâşifidir. Göğüsü hakikat incilerinin hazinesi, gönlü ise mana yüzünün aynasıdır. Mekanı yedi kat göğün üstündedir, yedi göğün müşkül işleri önünde çözülür. Gezip dolaştığı yer, en yüce gök gülşeni; su içtiği çeşme ise ayne'l-yakîndir."⁴⁶⁴ Hulasa Nevai'ye göre Camî, velayet feleğinin yıldızı durumunda bir veli kişidir.⁴⁶⁵

Görüldüğü gibi Nevai, nübüvvet-velayet bağlamında hangisinin üstün olduğunu tartışmamıştır. Ancak verdiğimiz bilgilerden yola çıkarak, onun manevi bir şekilde velayet makamının devam ettiğine, veli insanların her devirde var olduğuna ve bunların keramet, harikulade olaylar ortaya koyacak ve gösterebileceklerine inandığını söylememizde bir sakınca görmüyoruz.

⁴⁶² Nevai, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve*, s. 392-392

⁴⁶³ Bkz. Ateş, "Kutub", *DİA.*, XXVI, s. 498.

⁴⁶⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XII. Bşk., s. 39-40.

⁴⁶⁵ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, VI. Bşk., s. 61.

Böylece Nevai, sözlük anlamı "yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan"⁴⁶⁶ olan veli kişilerin kerametlerine de inanmaktadır. Keramet kelimesi masdar olarak, "iyi, ahlaklı ve cömert" manasında olup isim şeklinde ise "iyilik, cömertlik" anlamında kullanılmaktadır. Keramet terim olarak "Allah'ın sâlih takva sahibi, veli kullarından zuhur eden olağan üstü hal" manasında tanımlanmıştır.⁴⁶⁷

Daha açık söyleyecek olursak Nevai, evliya kerametinin hak olarak bilinmesini "akideden" saymış ve keramete inanılması gerektiğini bildirmiştir.⁴⁶⁸ Zaten Kur'an-i Kerim de bu konuyu bir çok ayet-i kerimesiyle destelemiş, *Hz. Meryem, Ashab-ı kehf*, Hz. Süleyman'ın veziri veya katibi olarak bilinen *Asaf* gibi salih ve veli insanların kerametine dair örnekler ortaya koymuştur.⁴⁶⁹

Velayet meselesi kelim kitaplarında ise mutasavvıfların tartıştığı zeminde tartışılmamıştır. Kelamcılar nezdinde velayet nübüvvet ve risalete bağlı manevi bir makam olarak görülmüş, Kur'an'-i Kerim'in beyanlarından hareketle de veli insanlar Allah'ın salih birer kulu, dostları, yakınları ve günahlardan kaçınan takva sahibi kişiler olarak anlaşılmış, Hz. peygamberin sünnetinin titiz uygulayıcıları olarak kabul edilmiş ve onların kerametleri de hak olarak bilinmiştir.⁴⁷⁰

1.5. Vahiy ve Kitaplar

Vahiy nübüvvet müessesesinin bir parçasıdır. Kitaplar da peygamberlere Allah katından gönderilmiş vahiy ürünü belgelerdir.⁴⁷¹

Nevai, konu üzerinden mezhepler arası tartışmalara girmeden, vahiy ve kitaplar hakkında bazı bilgileri bizimle paylaşmaktadır. Ona göre bütün peygamberler vahiy almışlardır. Vahyin şekilleri konusunda ise onun düşüncesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir melek vasıtasıyla biri diğeri rüya yoluyla alınan vahiy yönündedir.

⁴⁶⁶ Uludağ, "Velî", *DİA.*, XXXXIII, s. 25.

⁴⁶⁷ Uludağ, "Kerâmet", *DİA.*, XXV, s. 265.

⁴⁶⁸ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 8.

⁴⁶⁹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/37; Kehf, 18 /9-12; Neml, 27 /38-40.

⁴⁷⁰ Gölcük-Toprak, *Kelam*, ss. 386-387-390.

⁴⁷¹ Bkz. Gölcük ve Toprak, *Kelam*, ss. 347-354.

Peygamberler konusundan hatırlayacak olursak Nevai, peygamberleri üçe ayırmış, bunlardan nebilerin vahiy ve rüya yoluyla önderlik ettikleri bilgisini aktarmıştı.⁴⁷²

Melek vasıtasıyla alınan vahiy şekline gelince Nevai, Hz. peygamberden bahsettiği çoğu yerde Cebrail (a.s.)'in onunla konuştuğunu Allah ile onun arasında elçilik görevini ifa ettiğini söylemektedir. Ayrıca Nevai, Cebrail (a.s.)'ı *Yoldaş*,⁴⁷³ *Ruh-i Kuds*, *Ruhu'l-Emîn*, *Hâdî*, *Peyk/Haberci* isimleriyle anmıştır.⁴⁷⁴ Böylece ona göre Cebrail (a.s.) Allah'ın sözünü taşıyan emin bir melektir.⁴⁷⁵

Nevai eserlerinde, peygamberlerin bir kısmına *suhûf*, sahifeler⁴⁷⁶ bir kısmına kitap verildiğini kaydetmektedir. Mesela ona göre, Hz. Musa'ya Tevrat, Hz. Davûd'a Zebur, Hz. İsa'ya İncil verilmiş ve bu *semâvî* kitaplarda Hz. peygamberden bashedilmiştir.⁴⁷⁷

Nevai bu kitapları, *kütüb-i âsumân/semavî* kitaplar olarak isimlendirir ve daha önceki ilgili yerlerde gördüğümüz gibi kitapları iman esaslarının üçüncüsü olarak zikreder. Yine o, bu kitapların cüz ve sayfalarına varıncaya kadar tamamının Allah'ın sözü olduğunu, hepsinin hak ve benzersiz olduklarını, Allah'ın kendisi kadar kitapların da kadim olduğunu dile getirmişti.⁴⁷⁸

Nevai kitapların ve içindeki sözlerin değerini ifade etmek için bir benzetme yoluna giderek, onların her birini engin bir denize, içindeki sözleri de büyük birer inciye benzetmiştir. Yine ona göre, bu kitaplar ilginç bir hazine olup, baştanbaşa la'l ve inciler mekânıdır:

Kaysi kütüb, her biri derya-yi jerf, Her sözi bu bahrda dür-ri şigerf.

Bahr deme, her biri bir turfe kân, La'l ile gevherge serâser mekân.

⁴⁷² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 91.

⁴⁷³ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, IV. Bşk., s. 48.

⁴⁷⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XI. Bşk., s. 33

⁴⁷⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV. Bşk., s. 46.

⁴⁷⁶ Sahife verilen bazı peygamberler için bkz. Nevai, *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, s. 18-22.

⁴⁷⁷ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, III. Bşk., s. 59.

⁴⁷⁸ Tezimiz "Tekellüm" sıfatı kısmına bkz.

"Ne kitabı! onların her biri engin bir denizdir; her sözü bu denizde iri inci tanesidir. Deniz diyerek geçme; onlar (aslında), la'l ve gevherlerle dolu ilginç birer maden ocağıdır."⁴⁷⁹

Bununla birlikte Nevai, semavi kitaplar arasında karşılaştırmalar yapar, Tevrat, Zebur ve İncili parlak birer muma, Kur'an-ı Kerim-i ise güneşe benzetir ve ondan övgü dolu sözlerle bahseder:

Ger üçü üç şem 'i münevver bolib, Lik biri maş 'ali hâver bolib.

Bolsa mevâlid-i selâs ol uçı, Bu yetti âbâning işin kılguçı.

Bel yetti âbâ munga ümmü 'l-Kitab, Seb 'e mesânî tapıb andın hitâb.

Seb'-i mesânî ni ki her sûresi, Devlet ü dîn hutta-ı ma'mûresi.

Başıda her sûresi tehzib ile, Dergeh-i kâşi anga tertib ile.

Bağ anga her safha-i gülşen misâl, Cedveli etrafide revşen zülâl.

Bâg dime belki felek ni felek, Satırları her sarı saf-saf melek.

*Bil anga her dâyire-i aşer-gerd, Rütbe ara bir felek-i lacüverd.*⁴⁸⁰

"Eğer onların üçü ışık veren birer mum ise, biri de doğu meşalesi (güneş)tir. O üçü; mevâlid-i selâse/maden, bitki ve hayvan bilgilerini içeriyorsa, diğeri yedi atanın işini görür. Hatta yedi ata ona kitabın anası/ Ümü'l-Kitap oldu, yedi ayet (Fatıha sûresi) ondan hitap işitti. Yalnız Fatıha değil, her bir sûresi devlet ve dini imar eder. Her sûresinin başlangıcı, altınla süslü yazılmış, içte de bezeklerle tertip edilmiştir. her sayfası gül bahçesi gibi bir bağıdır, etrafındaki hat çizgileri de berrak sulardır. Bu bağ değil, belki de göktür, ne göğü, satırları her yana dizilmiş meleklerdir. Belki o kitabın her on ayeti (her aşrı), yücelikte bir mavi göktür."

Kur'an-ı Kerim-i övgü dolu sözlerle yücelten Nevai, onu Hz. peygamberin en büyük mucizesi olarak görmüş⁴⁸¹ onun nazm üslubunu da *icâz* olarak nitelemiştir:

⁴⁷⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 90.

⁴⁸⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 90.

Bolmasa i'câz makâmıda nazm, Bolmas idi Tengri kelâmıda nazm. "Eğer nazım bu kadar değerli olmasaydı, Tanrı keliminde olmazdı."⁴⁸²

1.6. Melekler ve Şeytan

Melek kelime olarak "haberci, elçi; güçlü kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten" demektir.⁴⁸³ Meleklerle iman meselesi İslam'ın iman esasları arasında önemli yer tutmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcileri meleklerle iman konusunu nübüvvet meselesi içinde değerlendirmişlerdir.⁴⁸⁴

Aşağıdaki satırlarda Nevai'nin de aynı düşünceleri paylaştığını göreceğimiz üzere, ona göre, melekler iman esaslarının ikinci şikkını oluşturmaktadır. Nevai, meleklerin mahiyeti hakkında ise şu görüşleri paylaşmıştır: Ona göre, meleklerin cevheri toprak, su, hava ve ateş gibi maddelerden olmayıp, onlar tamamen soyut, nuranî ve ruhanî varlıklardır. Kanatları olup feleklerin etrafında uçarlar. Allah'ın emirlerine tam anlamıyla itaat eder, emirleri büyük bir zevkle yerine getirirler. Kendi istekleriyle hiç bir şey yapamazlar. Her hareket ve tavırları Allah'ın iradesine bağlıdır. Her zaman Allah'ı tespih ederler:

Altıdın ikinci melâikni bil, Barçağa tasdik-i vücûd eylegil
Belkim erur zâyir-i eflak alar, Nefsning âlâyışidin pâk alar
Her bir uli-ecniha tâvüs olub, Dane-i tesbih anga me'nüs olub
Tâbi muhabbet çağı ul ecniha, Otları tугyâni uçun mirvaha
Bir bile tapmay bu cenâh inkitâ, Bir neki, mesnâ ve sülâsü rubâ'.
Ni kadami emrsiz alıb, ni dem, Barça vücûd evvelidin tâ adem
Pâk mücerred barıning cevheri, Toprak-u su-vü yel-ü otdın berî.
Huld-i berin kuşlarıdik şevk-nâk, Emr edâsidin olub zevk-nâk

"Altının ikincisi olarak melekleri bil, hepsinin varlığına iman et. Bil ki onlar göklerin ziyaretçisidir ve nefsin de isteklerinden temizlenmişlerdir. Onların her biri

⁴⁸¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, X. Bşk., s. 31.

⁴⁸² Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XIV., Bşk., s. 49.

⁴⁸³ Erbaş, "Melek", *DİA.*, XXVIV, s. 37.

⁴⁸⁴ Bkz. Kılavuz, *Anahtarlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 281.

ülî-ecniha/kanatlara sahip Tavus kuşu gibidir ve onlara en yakın şey ise tespih taneleridir. Sevgi sıcaklığı coştığında bu kanatlar ateşi alevlendirmek için kullanılan alet olur. Onların kanatları bir tane ile yetinmez; iki, üç hatta dört olur. Yaratılıştan yokluğa kadar Tanrı emri olmadan ne adım atar ne nefes alırlar. Onların hepsinin varlığı; toprak, su, hava ve ateşten uzak, temiz ve soyuttur. Cennetteki kuşlar gibi şevkli ve emirleri yerine getirdikleri için zevk içerisindedirler."⁴⁸⁵

Şeytanın kelime anlamı ise "hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke maruz kalmış varlık" demektir.⁴⁸⁶

Nevai, Hz. Adem'e secde ediliş meselesine işaret ederek şeytanın orada bulunan yani melekler arasında olanlardan biri iken, Allah'ın emrine itaatsizliği nedeniyle lanetlenmiş olduğunu dile getirir ve onu kavulmuş mel'un olarak niteler:

Bir kuş alar içreki tapmay bu zevk, Fâhte yenliğ tapiban boynı tavk.

Le'nde üç harfki bar âşikâr, Her birining dâmenesi halka-vâr

Her birining halkasi tapıb vusûl, Tavkde mel'ün ol bul-fuzûl.

"Bunların içinde bu zevki alamayan bir kuşun, kumru gibi boynu bağlıdır. La'n sözünde görüldüğü gibi üç harf vardır; üçünün de alt kısmı halka gibidir. Hepsinin halkası kavuşur, o münasebetsizin boynundaki halka melunluk halkasıdır."⁴⁸⁷

2. AHİRET

Ahirete inanmanın mahiyeti üzerinde farklı görüşler mevcut ise de, ahiret fikri Tanrı inancına sahip bütün dinlerin inanç sistemleri arasında yer almıştır.⁴⁸⁸ Dinlerin son halkasını temsil eden İslam ve onun temel kaynağı olan Kur'an-i Kerim ve hadislerde ise, ahiret hayatının varlığı bütün açıklığıyla ortaya koyulmuştur.⁴⁸⁹ Kur'an-i Kerim'in pek çok ayetinde Allah'a imandan sonra ahirete iman etmek yer

⁴⁸⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 89.

⁴⁸⁶ Çelebi, "Şeytân", *DİA.*, XXXIV, s. 99.

⁴⁸⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 89.

⁴⁸⁸ Topaloğlu, "Âhiret", *DİA.*, I, s. 543.

⁴⁸⁹ Bkz. Salih, *Âyet ve Hadislerle Ölümden Sonra Diriliş*, s. 1-9.

almış,⁴⁹⁰ ahiret hayatının daha hayırlı ve devamlı oluşuna dikkat çekilmiştir.⁴⁹¹ Ahiret hayatı karşısında, dünya hayatının ise bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu hatırlatılmıştır.⁴⁹² Aynı şekilde Kur'an'da, Allah ve ahirete iman edip salih amel işleyenler için de korkunun olmadığı müjdesi verilmiştir.⁴⁹³ Kur'an-i Kerim'in ahiret yurdunu inkar edenlere karşı beyanları ise çok sert tondan duyurulmuştur. Kur'an, bu hayatı inkar eden zihniyeti "zalim" olarak nitelenerek lanetlenmiş⁴⁹⁴ ve gerçek anlamıyla yoldan sapanlar olarak yermiştir.⁴⁹⁵ Böylece Kur'an'da, ahirete iman etmeyenler için de çetin bir azabın olduğu haber verilmiştir.⁴⁹⁶

Evvel kelimesinin zıddı ve "son" kelimesinin müennes şekli olan "âhir" kelimesi, terim olarak "dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat" manasında altı iman esasının Ehl-i sünnet kelmacıları tarafından üç temel esas(usûl-i selâse) üzerinden Mutezile kelmacılarının *usûl-i hamsesine* karşı geliştirilen üç bölümden biridir.⁴⁹⁷

Nevai, ahiret hayatının varlığına kuşkusuz inanmıştır. O, ahiret ile kıyamet terimlerini eş anlam olarak kabul etmiş ve çoğu yerde ahiret yerine kıyamet kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre, altı iman esasının beşincisi kıyamete/ahirete iman etmek olup bugün, bir hesap, azap ve pişmanlık günüdür.

Keldi beşinçi anga yevmü'l-hisâb, Deme hisâb ayt yevmü'l-azâb.

Mu'takid olmak ki, kıyâmet bolur, Kılğanıdın ilge nedâmet bolur.

"İman esaslarının beşincisi hesap günüdür. Sadece hesap günü değil, aynı zamanda bir azap günüdür. Kıyametin olacağına iman etmek gerekir. O gün, insanlar yaptıklarından pişmanlık duyarlar."⁴⁹⁸

⁴⁹⁰ Bkz. Mücâdele 58/22; Bakara 2/4.

⁴⁹¹ A'lâ, 87/17.

⁴⁹² Ankebut, 29/64.

⁴⁹³ Mâide, 5/69.

⁴⁹⁴ Hûd 11/18-19.

⁴⁹⁵ Mü'minûn, 23/74.

⁴⁹⁶ İsrâ 17/10.

⁴⁹⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 18; Yavuz, "Usûl-i Selâse", *DİA.*, XXXXII, s. 212.

⁴⁹⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

Ayrıca Nevai, dünya hayatına nazaran ahiret hayatını önemli görmüş ve ahiret yudunu elde etmek için gönlün dünya hayatını, masivayı terk etmesi gerektiği görüşünü benimseyerek ahireti dünyaya tercih etmeyi uygun görmüştür.⁴⁹⁹ Yani onun niçin dünya, ahireti kazanma yeri, ahiretin tarlasıdır:

*Dünyâ erur mazra'a-i fâhire, "Ed-dünyâ maza'atü'l-âhire."*⁵⁰⁰

Nevai, ahiret üzerindeki fikirlerini kelim kaynaklarında olduğu gibi sistematik bir şekilde ele almamış ise de, ahirete dair bazı hususları bizimle paylaşmaktadır. Bildiğimiz üzere ahirette gerçekleşecek olan bazı haller vardır. Bunların ilki kabir ahvali olup bunu, kıyamet ve ahiretin diğer halleri; a'raf, cehennem ve cennet takip etmektedir. Aslında bütün bu konuların tamamı, ölümden sonrasını alakadar eden mevzular olduğu için "ahiret halleri" içinde sayılabilmektedirler.⁵⁰¹

2.1. Kabir Ahvali

Nevai, kabir ahvali üzerindeki düşüncelerinde kabirdeki azap veya nimetin ruh-cisim birlikteliğiyle mi veya sadece ruhen mi gerçekleşeceğini, yine kabirdeki sorgu esnasında ölüye hayat verilip verilmediğini mezhepler açısından tartışmamıştır. Bu konuda, bir çok görüş serdedilmiş olmakla beraber Ehl-i sünnet uleması, kabirdeki sual, azap ve nimetin olacağını bil-ittifak kabul etmekle birlikte kabirdeki sorgunun, beden ve ruhla birlikte gerçekleşeceğini benimsemiş, yine onlarca, ölüye kabirdeki sorgulamayı, azap ve nimeti idrak edebilecek kadar canlılık verileceği de kabul edilmiştir.⁵⁰²

Nevai, ahiret hallerinin ilki olan kabir hayatından bahseder; kabirdeki sual, sorgunun mutlak olarak hak olduğuna inanır, bu sorgunun Münker ve Nekir adında iki melek tarafından gerçekleştirileceğini dile getirir:

Yine bil kim akâid içre mutlak, Niçe iş keldi kim bilmek kirek hak.

Azâb-ı kabr erur küfr ehli hâsı, Yine din ehli ba'zı bolsa âsı.

⁴⁹⁹ Altınışık, *Ali Şir Nevâyi'de Tasavvuf*, s. 89.

⁵⁰⁰ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXX. Bşk., s. 135.

⁵⁰¹ Bkz. Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 466.

⁵⁰² Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 450-452.

Yine iki melekninğdür suâli, Yine hem rü'yetüllâh ihtimali.

"Akait içinde bir kaç şeyin mutlak şekilde hak olarak bilinmesi gerektiğini anla. Kabir azabı kafirler için hastır, din ehlerinden bazı gühankarlar için de haktır. Yine iki meleğin suali ve rü'yetullah akide içinde hak olan şeylerdendir."⁵⁰³

Nevai burada, kabir hallerinden azabın ve sualin olacağından bahsederek kabir azabının hak olduğuna kesin bir şekilde inanmak gerektiğini, bu azabın kâfirler için kaçınılmaz olduğunu, bazı günahkâr müminlerin de bu azabı çekeceğini söyleyerek Ehli Sünnet'in kabirdeki sual, azap ve nimetin olacağı hususundaki görüşü ile ittifak etmiş olmakla birlikte kabir ahvalinden biri olan kabirdeki nimet hakkında bilgi vermemiştir.⁵⁰⁴

2.2. Kıyamet ve Ba's

Nevai'nin, ahiret hallerinin ikinci aşaması sayılan kıyamet hakkındaki görüşleri üzerinde fazla bir bilgiye sahip değiliz. O, kıyametin zamanı, alametleri gibi hallerine dair ayrıntılara girmemiş, kıyamet hakkında genel bir değerlendirmeye bulunmuştur. Böylece Nevai, kıyametin kopuşu ve kıyamette tekrar diriliş, *ba's* anlamına alabileceğimiz bir *zuhûr*⁵⁰⁵ düşüncesinden bahsetmiş, o günün bazı sıkıntı ve zorluklarından bahsetmiş, kıyametin koptuğu o günde insanların çoğunun ızdırıp ve pişmanlık içinde olacaklarını düşünmektedir:

Yine ol kim bolur kâim kıyâmet, Ki köprek ilgedür âh u nedâmet."Kıyamet kaim olunca, çoğu insanda ah vah ve pişmanlık olacaktır."⁵⁰⁶

Bununla birlikte, o günün ses-sedanın çokça bol olacağı, müezzin sesinin duyulmayacağı, telaş yüzünden insanların namazlarının *fevt* olacağı bir gün olacağını, vera' ehlinin de secdeye kapanıp duracakları bir gün olarak tasavvur eden Nevai, bu sözleriyle kıyamet gününde tek hüküm sahibi olarak Allah'ın var olacağını ve insanlardan bütünüyle iradenin kalkacağını hatırlatmaktadır. Böylece kıyamet gününde, ne iyi amel fayda verecek ve ne de sitem etmek bir karşılığını bulacaktır,

⁵⁰³ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn* (Ruyin nsh.), s. 7.

⁵⁰⁴ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 447.

⁵⁰⁵ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXIV. Bşk., s. 99.

⁵⁰⁶ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn* (Ruyin nsh.), s. 6.

mealindeki sözleriyle bizi uyaran şairimiz, günlük hayatın hegemesine kapılıp giden insanlara bir pişmanlık günü olan şu kıyamet gününü hatırlayın diyerek de ahiret hayatını ara sıra hatırlamamızda yararın olacağını düşünmektedir:

Ni amel-i hayr senga destgîr, Ni siteming körgüçi pûziş pezîr.

Geh-geh-i yâd eyle nedâmetni hem, Kayısı nedâmet kıyâmetni hem.

"Ne iyi amel elinden tutar o gün, ne sitemin bir karşılık bulur. Ara sıra pişmanlık gününü hatırla; hayır pişmanlık günü değil, kıyameti hatırla."⁵⁰⁷

2.3. Haşr, Hesap, Sual, Mizan, Sırat

Nevai, mahşer hakkında da fazla bir şey söylememiştir. Ona göre, mahşer günü doğru teraziler kurulacak olup insanlara hesap, sual ve mizan gerçekleşirken yazıcı meleklerin dünyada insanların yaptıkları bütün amellerini içeren amel defterleri dediğimiz, şairimizin tabiriyle "nameler" verilecektir. *Ashab-ı yemine* amel defterleri sağ taraflarından verilirken *ashab-ı şimal* tarafında tedirginlik artar ve onların nameleri ise yüzleri gibi kara olarak kendilerine verilecektir:

Şâdlığ ashâb-ı yeminga rakam, Safhaları levhiga yetmey kalem.

Ehl-i şimâl içre tüşer mâcerâ, nâmeleri yüzleri yenglig kara.

Togrı terâzuga bolur iki baş, Bir sarı gevher yana bir sarı taş.

"Mutluluk, ashâb-ı yemine yazılır. Bunlara ayrılan sayfalara kalem yetmez. Ehl-i şimâl içine korku düşer ve onların amel defterleri yüzleri gibi karadır. Doğru tartan terazinin iki kefesi ve iki kefenin birinde cevher birinde taş vardır/tartılır."⁵⁰⁸

Yine Nevai, amel defterlerini soldan alan kötü insanların başlarında nelerin geleceğini, mahşerde nelerin olup biteceğini, ayetlere telmihte bulunarak uyarıcı bir dil ile bize hatırlatmaktadır. Şairimiz, mahşer gününde insanın kendi kardeşinden kaçacağını, ananın kızına, babanın oğluna bakmayacağını, o günün bir çaresizlik

⁵⁰⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXVI. Bşk., s. 113-114.

⁵⁰⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

günü olacağını, insanların kendi hallerinden nefret edeceklerini, herkesin kendi derdinde ve sıkıntılarına vay vay nidalarıyla ağlayacaklarını dile getirmektedir.⁵⁰⁹

Böylece Nevai, mahşerde insanların amellerinin tartıldığı terazi yani mizan vakıyasından söz etmiş, mizanın ikitkadî bir mesele olduğuna inanmış ve başka ayrıntılara girmemiştir. Esasen mizan kelamcılarca da, Allah'ın keyfiyetini bildiği ve takdir ettiği tarzda amellerin tartılması olarak anlaşılmış, üzerinde fazla tartışmaya girilmemiştir.⁵¹⁰

Kur'an-i Kerim de, açık beyanlarıyla bizi bu konuda aydınlatmıştır. "Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse haksızlığa hiçbir haksızlığa uğratılmaz hardal tanesi kadar olsa bile yapısını ortaya koyarız. Hesap gören olarak biz yeteriz."⁵¹¹

Bununla birlikte şairimiz, cehennem üzerinde bulunduğu sanılan ve mümin kimselerin buradan geçip cennete girecekleri düşünülen sırat köprüsünün varlığından söz ederek "sırat ve mizanı hak olarak bil," ifadesiyle böyle bir köprünün mevcut olduğuna da inanmıştır.⁵¹² Yine konuluyla alakalı olarak; sırat köprüsünü geçemeyenlerin cehenneme düşeceği, bu köprünün kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu ve müminlerin günahlarına göre hızlı, kolay veya zor geçecekleri vs. rivayetler bulunmaktadır.⁵¹³

Aynı şekilde Nevai, sıratı bir köprü olarak tasavvur etmiş ve buradan geçişin bazıları için kolay, bazı kişiler için ise zor olacağını ifade etmiştir:

Köprük üze halk herâsân bolur, Birge katık birige âsân bolur. "Köprü üzerinde halkı korku basar; köprüden geçiş birine zor, birine kolay olur."⁵¹⁴

2.4. Şefaati ve Hz. Muhammed'in Şefaati

Şefaati kelime olarak, "suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme" anlamındadır. Terim olarak ise şefaati, "kıyamet gününde

⁵⁰⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

⁵¹⁰ Gölcük, *İslam Akâidi*, s. 292.

⁵¹¹ Enbiya, 21/47.

⁵¹² Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 7.

⁵¹³ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 481-482.

⁵¹⁴ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., 92.

peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması" manasına gelmektedir.⁵¹⁵

Bilindiği üzere İslam fırkalarından Şia şefaati kabul ederken Mutezile, büyük günahı (kebire) ebediyyen ateşte kalma sebebi olarak kabul ettiği için reddetmiştir. Küçük günah ise onlar nazarında bağışlanmakta olup yine onlar, Kur'an'da şefaatin varlığına dair delil gösterilebilecek ayetleri de, kendi *va'd* ve *va'id* anlayışlarına göre tevil etmişlerdir. Şefaati genel anlamıyla kabul eden ehli sünnet ulemasına göre, büyük günaha mürtekip olan müminler için de şefaet geçerlidir. Kafir ve münafık kimseler içinse şefaet söz konusu değildir.⁵¹⁶

Şefaet düşüncesini şeksiz şüphesiz kabul eden Nevai, bütün peygamberlerin şefaatinin hak olarak görülürken, ahiret hayatı dahilinde Hz. Muhammed'in mutlak önderliğini ön planda tutmuş⁵¹⁷ ve Hz. peygambere mutlak bir üstünlük atfetme yolunda gayret göstermiştir. Onun bu konudaki görüşleri, aşağıdaki ifadelerini tahlile tabi tuttukça daha çok netleşecek ve sonuç elde etmemiz kolaylaşacaktır: *isyân zulmetide ayakdın tüşgenlerge hulâsa-ı âlem şefâ'ati dest-gîr durur ve ol şefî' şefâ'at kılğanlarga hâlık-ı âlem ve âdem şefâ'at pezîr*. "isyan karanlığında ayaktan düşenlere hülâse-i âlem (Hz. Muhammed)'in şefaati yardımcıdır ve o şefaet ediciye ve diğer şefaetçilere alemi ve ademi yaratan (Allah) şefaet etmeyi kabul etti."⁵¹⁸

Yukarıdaki pasajda Nevai'nin, şefaet meselesini Allah'ın iznine bağladığı da görülmektedir. Aynı zamanda Nevai, Hz. peygamberin, bütün insanların şefatçisi olduğu gibi bütün peygamberlerin de şefatçisi olduğunu, onların tamamının ondan şefaet umduklarını ve onun şefaatine muhtaç olduklarını dile getirmektedir:

Ey zümra-i enbiyâ şefî'-i, âlem ili buyrugung muti'-i.

Âlemda risâleting nevid-i, Âdemga şefâating ümid-i.

⁵¹⁵ Alıcı, "Şefaet", *DİA*. XXXVIII, s. 411.

⁵¹⁶ Bkz. Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 479-480.

⁵¹⁷ Nevai, *Sirâcü'l-Müslimîn*, s. 8.

⁵¹⁸ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, V. Bşk., s. 15.

"Enbiya zümresinin şefaâtçisisin ve alem ili buyruğuna itaatçidir. Aleme risaletinin beşareti ve Adem'e şefaatinin ümidi (vardır)."⁵¹⁹

Enbiyâga itâating câvid, Barça baglab şefâatinga ümîd.

Enbiyâ demeyinki, cinsi beşer, İşleri hâh hayr-u hâh-i şerr.

İltifâtinga ser-beser muhtâc, Sendin almay nazarnı her muhtâc.

Her kişikim cehân ara mevcûd, Barçaning bahşişi senga mev'ûd.

Sen bularga okuş tefekkud etib, Herne isyânların teahhud etib.

Bolsa cinsi beşerga böyle kerem, Şek emes andadur Nevâi hem.

"Enbiyanın itaati sana ebedidir ve tamamı şefaatine ümid bağlamaktadır. Sadece endiya değil, bütün insan türü, işleri ister hayr olsun isterse şer. Senin iltifatına baştan başa muhtaçtırlar ve muhtaçlar nazarlarını senden ayırmazlar. Kim ki, dünyada mevcuttur, tamamının bağışlanması sana *mev'ûd*, vadedilmiştir. Sen onların bütün günahlarını farklı yollardan taahhüt ettin. İnsan türüne böyle kerem varsa, şüphesiz ki, Nevai de ordadır."⁵²⁰

Sona gelirken Nevai'nin, şefaât konusundaki kanaatini, genel anlamıyla bütün peygamberlerin şefaatinin özelde Hz. peygamberin şefaât-i uzmasını kabul etmiş olduğunu ve böylece ehli sünnet ile aynı görüşte birleştiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun, Hz. peygamberin şefaatine dair görüşlerindeki mubalığalı bazı sözlerini, sūfiyane ifadeler olduğunu ve Hz. peygambere duyduğu sevgiden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Bununla birlikte, Nevai'nin, Hz. peygambere mutlak şefaât yetkisinin verilmiş olması sebebinin neye dayandığını araştırmamız icap edecekse, tekrar miraç hadisesini hatırlamamız gerekecektir. O, miraç gecesinde peygamber efendimize böyle bir yetkinin yani mutlak şefaât yetkisinin verilmiş olduğunu kabul etmiştir. Zira onun bir çok şiirinde, Hz. peygamberin miraca çıktığı gece, Allah'tan ilk istediği

⁵¹⁹ Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, III. Bşk., s. 41.

⁵²⁰ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, IV. Bşk., s. 83.

ilk şeyin ümmetinin günahının bağışlanması olduğunu ve bu isteğinin hatta bütün isteklerinin Allah Teala tarafından kabul edildiğini aktarmaktadır:

İsteban ümmeti günâhların, Ok tilab nâme-i siyâhların.

Bolmay ul hâcetide şermende, Kerem eyleb barını Bahşende.

Çün ne isteb barın tapıb bir-bir, Yanmagın âşkâr etib takdîr.

"Ümmetinin günahının (affını) istedi, aynı şekilde kara amel defterlerini. İsteğinde mahçup olmadı, kerem eyledi tamamını Bağışlayıcı. Zira her istediğinin tamamını bir-bir buldu, dönüşünü açıkladı takdir."⁵²¹

Bir başka yerde Nevai, yine miraç gecesinde istediği her şeyin, Allah'tan istemeden önce fazlasıyla kendisine verildiğini⁵²² ve dilediği bütün maksatları bulduğunu ayrıca dile getirmektedir:

*Tapıb her ni maksûd kim isteban, Bolub barça mevcûd kim isteban.*⁵²³

Böylece mutlak bir yetkiyle donatılmış olan Hz. peygamber, Nevai düşüncesinde Hak dilinden şefaathet yetkisine sahip biri haline getirilmektedir:

*Çü eyleb Hak tilidin ol şefâ'at, Bolub hem Hak cevâbidin icâbet.*⁵²⁴

Daha sonra Nevai, böyle bir şefaathetçinin varlığını düşünerek kendisinin game, kedere kapılması gerekmediği hissine kapılır ve günahlarının affı için Hz. peygamberin şefaathetçi olması ümidini dizelerinde haykırır:

Nevai'ga bolsa günâh bî-hesâb, Anga hem, günâhiga hem ni hisâb.

Şefî' olgan olsa bu yanglig rasûl, Hak ol nev' anı kılğan olsa kabûl.

"Nevai'de sayısız günah varsa, ona da, günahına da ne hesabı? şefaathetçi olduysa bu gibi rasul, Hak onu bu şekilde kabul ettiyse."⁵²⁵

⁵²¹ Nevai, *Seb'a-yi Seyyâr*, IV. Bşk., s. 81.

⁵²² Nevai, *Leyli vü Mecnûn*, IV. Bşk., s. 53.

⁵²³ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, IV. Bşk., s. 68.

⁵²⁴ Nevai, *Ferhad ü Şirin*, V. Bşk., s. 94.

⁵²⁵ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, IV. Bşk., s. 69.

2.5. Cennet ve Cehennem

Nevai, cennet ve cehennemin varlığına inanmıştır. Bu vesile ile şiirlerinde bu iki kavramdan sıkça söz etmiştir. Her şeyden önce ona göre bu iki kavram, akait meselelerinden olup inanılması gereken hususlar arasındadır.⁵²⁶ Yine ona göre, cennet ve cehennemin varlığının sebebi, iyi ve kötü insanların yaptıkları ameller karşılığında mükafatlandırılacakları veya cezalandırılacakları yerler olmaları hasebiyledir:

Ehl-i vera' evci bolup ger bihişt, Küyse tamug otıga isyân-sirişt.

Ol tapıban ravzanı etse ferâg, Dûzah ara bolsa munga derd ü dâg.

“Vera ehlinin yükseleceği yer cennetse, isyankâr tabiatlı olanların da yeri cehennem ateşidir. Biri cenneti bulup rahata erecek, diğeri cehennemde dert ve ateş içinde kalacak.”⁵²⁷

Aynı şekilde ona göre, cennet ve cehennemi vareden Allah, insanı da iyi ve kötü huylu olarak yaratmıştır. Böylece insanlardan bir kısmı istediği arzuya ulaşırken diğeri bir kısmı da belasını bulacak; cennet ve cehennemi bu şekilde yani iyi ve kötü davranışları sebebiyle dolduracaklardır:

Yasap çünkü hem duzah u hem behişt, Beşerni kılıp zışt ü zibâ-sirişt.

Ki il kısmı kâm u belâ eylegey, Kim ol ikki öyni tola eylegey.

“Allah, insanları iyi ve kötü huylular olarak yaratmış, kimisine arzu ettiği her şeyi, kimisine de cezâsını vermek için, Cennet ve Cehennemi yaratmıştır. Sonunda bu her iki evi sahipleriyle dolduracaktır.”⁵²⁸

Bunların yanı sıra, aşağıdaki beytlerde örneklerini göreceğimiz gibi Nevai, şiirlerinde cennetin çeşitli nimetlerinden ve cehennemin de azabından söz etmiştir. Mesela o, cehennem ateşinin acısına bir *intiha* olmadığını ve cehennemin insanları helak etmek için bir ejderha gibi durduğunu betimlerken cehennemin, yedi ağzı/kapısından da alevlerin saçılıp durduğunu kaydetmektedir:

⁵²⁶ Nevai, *Sirâcül-Müslimin*, (Ruyin nsh.) s. 7.

⁵²⁷ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, VI. Bşk., s. 21.

⁵²⁸ Nevai, *Sedd-i İskenderî*, IX. Bşk., s. 95.

Dûzah otı derdiga yok intihâ, Halk helâkiga bolur ejdehâ.

Yetti başı günbed-i devvârdik, Etti ağız her birisi gârdik.

Dime tamuk yetti işigin açıb, Kim yeti agzı aning otlar saçıb.

"Cehennem ateşinin sonu yoktur; halkı helak etmek için ejderha olur. Yedi başı dönüp duran gök kubbe gibi ve yedi ağzının her biri mağara gibidir. Onu, cehennem yedi kapısını açmış sanma, o, yedi ağzıyla alevler saçar."⁵²⁹

Cehennemi korku dolu bir yer olarak tasavvur eden Nevai, şiirlerinde cennete giren cennetliklere ihsan edilen bazı nimetlerden de bahsetmiştir. Örneğin o, cennetliklere ihsan edilen bir çok nimetten birinin de hûriler olduğunu söylemektedir. Yine ona göre, cennetteki nimetlerden bir diğeri de Allah Teala'nın görülmesi (ru'yetüllâh) meselesidir. Nevai, başka bir eserinde bu kavramı, bizzat (ru'yetüllâh) tamlamasıyla dile getirirken⁵³⁰ burada, bu terimin karşılığı olarak "bir kimse ile görüşme, karşılaşma, sohbet etme" manasına gelen "likâ" kelimesini kullanmıştır. Ona göre, cennet nimetleri de bâkî/ebedîdir:

Gülşen-i Firdevs ara nâz u naîm, Ançaki yol tapmay arada nesîm.

Hûri aning rûh-ı musavver kibi, Kadd-u lebi tubi-yu kevser kibi.

Sâkiniga câm-i bekâ den ümîd, Kaysı bekâ, belki likâdan ümîd.

"Cennet bahçesinde o kadar nimet var ki, aralarında rüzgar geçecek kadar boşluk yoktur. Oradaki hûriler, tasvîr edilmiş ruhlara benzer; boyları tûba, dudakları kevser gibidir. Oradakilerin sonsuzluk umudu; hayır ne sonsuzluğu, Tanrı'yı görme umudu vardır."⁵³¹

Tahlillerimiz neticesinde Nevai'nin, ister cennet-cehennem konusunda isterse genel anlamıyla ahiret konusundaki düşüncelerinde olsun, ehli sünnet çizgisinde ahiret inancına sahip bir şair mutasavvıf olarak karşımıza çıktığını gördük. Ayrıca onun, diğer bazı konularda da olduğu gibi ahiret bahisleriyle ilgili söylemleri

⁵²⁹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

⁵³⁰ Ayrıca bkz. Nevai, *Sirâcül-Müslimîn*, (Ruyin nsh.) s. 7.

⁵³¹ Nevai, *Hayretü'l-Ebrâr*, XXII. Bşk., s. 92.

dahilinde de insanları hep hafv ve reca dengesi içinde tutmaya, bir orta yolu bulmaya çalıştığını söylememiz gerekir. Böylece onun, inanç sistemi dahilinde geliştirmeye çalıştığı bu tavrını, öne çıkan özelliklerinden sayabiliriz.

SONUÇ

Nevai, ister yazdığı eserleriyle ister siyasî, edebî kişiliği ve isterse şairliği ve hayırseverlik yönleriyle yaşadığı IX/XV. yüzyıldan itibaren günümüze kadar kendisinden söz ettirmeyi başarmış aydın bir düşünürdür. Küçüklüğünden itibaren farklı bölgelerde ilmî yolculuğa çıkarak bir çok bakımdan kendini yetiştirmiş olan Nevai, ilerki zamanlarda büyük bir fikir adamı ve dirayetli bir siyasetçi olarak da her kesimden insanların sevgi ve saygısını kazanmış, dönemin ilim adamları ve siyasîlerinin ilgisine fazlasıyla mazhar olmuştur. Ancak o, bütün dönemlerde yazdığı eserleri, şiir ve dilticiliğiyle ün salmış, daha sonraları bu gayretlerinin sonucu olarak kendi adıyla anılan bir dil ekolün kurucusu olmuştur.

Çalışmamızı yaparken, tezimizin konusunu sınırlı tuttuğumuz Nevai'nin *Hamse* adlı eseri, onun hem şiir alanında kullandığı dili bakımından üstalığını göstermesi ve hem içerdiği konular itibariyle benzerlerine nazaran iddialı bir çalışma niteliği taşıması açısından, beraberinde bazı zorlukları getirmiştir. Ancak, şiirin kendine özgü ifade kalıbı ve taşıdığı mecazî bu anlamlarının bizi zorlmasına rağmen önemli tespit ve sonuçlara ulaşmayı başardığımızı düşünüyoruz.

Bu çalışmamızda, Nevai'nin eserlerinde ele aldığı konuları belli bir hedef ve amaç doğrultusunda meydana getirdiği, bu yüzden onun düşüncesindeki ilmî, ahlakî ve dinî-tasavvufî meselelerin, bir edebiyat sorunu veya bir fantezi olmaktan öte belli başlı problemlerin çözüm ve temellendirilmesine yönelik olarak ortaya çıktığı tespit edilmiş; onun bu konuda, en çok mücadele verdiği alanın ise tasavvufun vahdet-i vücud düşüncesinin sorunları üzerinde olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece Nevai'nin, yine bu yöndeki düşüncelerinin tekmiline, dönemin Nakşbendî tarikatının iki büyük siması olan Ubaydullah Ahrar ile Molla Camî'nin büyük rol oynadıklarına kanaat getirilmiştir. Ayrıca onun, tasavvufî terim ve deyimler üzerine farklı yorumlar getirerek bu alana bazı yenilikler getirdiği ve yine benimsediği zahidâne yaşam tarzının dünyadan el etek çekme anlamında bir hayat biçimi olmadığı ve ömrü boyunca aktif, aydın ve mükemmel bir insan olarak yaşamayı hedeflediği de tespitlerimiz arasındadır.

Araştırmamız sonucunda Nevai'nin, imanî konulara da mükemmeliyetçi bir düşünceyle yaklaştığı; imanın nazarî yönünden ziyade duygu boyutuna daha çok vurgu yapmış olduğu ve böylece kalbin fiili diyebileceğimiz bir takım ahlakî değerleri de iman ile özdeşleştirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca şairimizin, imanın tarifi konusundaki görüşlerinde kalbin tasdikiyle dilin ikrarını esas alan söylemlerinin ehli sünnetin "kavl-i meşhur" görüşüne uygunluk gösterdiği ve yine onun iman esaslarını da sayıca bu ekole göre ele aldığı tespit edilerek bir ehli sünnet mensubu mutasavvıf olarak yaşanan bir iman anlayışı geliştirmeye çalıştığı görülmüştür.

Tahlillerimiz boyunca Nevai'nin, ulûhiyet konusundaki görüşlerinde mutlak varlık düşüncesinden hareket ettiği; gerçek anlamda varlığın tek bir hakikata sahip olduğunu savunarak vahdet-i vücud taraftarı diğer mutasavvıflar gibi varlık anlayışını bu zeminde ortaya koyduğu görülmüştür. Buna bağlı olarak da onun, zat-vücut ayniliği üzerinde durduğu, yani vücut kavramını esasî itibariyle vacib ve mümkün ayırmadan mutaala ettiği ve mümkün varlıkları mutlak vücudun tezahür ve tecellîleri olarak kabul ettiği tespit edilmiş; onun düşüncesinde mümkünlerin mecaz ve istiârî manada vücut ismi altında birleştikleri görülmüştür.

Nevai, nur ile özdeşleştirdiği mutlak varlık görüşünde de, mutlak vücut düşüncesiyle paralel bir yol izlemiştir. Onun nur teşbihi, mutlak vücudu çağırıştırırken "zumlet" kavramıyla da yokluk konusuna açıklık getirmektedir. Kıvılcımlar şeklindeki nurlar ise, mümkün varlıklara taalluk ederek zuhur, tecellî gerçeğine uygunluk göstermiştir.

Çalışmamızda, Nevai'nin *zulmet* olarak tarif ettiği anlayışı, İbn Arabî'nin "mutlak yokluk" düşüncesine, *ketm-i adem* veya *adem gülşeni* şeklindeki tabirlerini de onun "izafî yokluk" görüşüne denk geldiği tespit edilmiştir. Böylece Nevai, varlığın tamamen yokluktan değil, *ketm-i adem* şeklinde tabir edilen izafî yokluk mertebesinden itibaren vücuda geldiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu yönüyle onun, ehli sünnet kelamcılarının "yoktan yaratma" düşüncesinden ayrıldığı müşahede edilmiştir.

Aynı zamanda Nevai'nin tecellî anlayışı, belli başlı alem mertebelerinde ele alınırken isim ve sıfatların tezahürü olması yönüyle Allah'ın varlığının delili olmuş,

doğrudan bilgi ifade etmesi açısından da mutasavvıfların bilgi anlayışına uygunluk göstermiştir. Böylece o, marifetüllâha dair delillerin hem enfüste ve hem âfâkta olduğunu savunmuş, ancak enfüsî delili daha etkin görmüştür.

Nevai'nin tevhid anlayışına da etkisini gösteren tasavvufî düşünce, bütün varlığın Hakk'ın tecellîsi olarak gören ve zevkle yaşanan (vücûd-î tevhid) bir birlik anlayışına sahip olmasını ve tevhidi çeşitli tasavvufî kavramlarla ele almasını sağlamıştır.

İnsanı yaratılışın özü olarak gören Nevai, onu Allah'ın gizli sırlarına vakıf olabilecek bir kabileyetle yaratıldığına inanmış, bütün varlığın insan için yaratılmış ve meleklere dahi bir üstünlük vasfına sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ancak onun, insana verdiği bu değer vücut yapısı dolayısıyla olmayıp onun kalbine nazarandır. Çünkü o, beden mülkünün sultanı konumunda kabul eden kalbi, Allah'ın tecelligâhı olarak görmüştür. Nevai, diğer insanî bir meziyet olan akıl ve havâs-ı hamseyi evreni algılamada önemli unsurlar olarak görse de, gaybî alanda onların bilgisine güvenmeyerek yine tasavvufî bir duruş göstermiştir.

Allah'ı cevher ve araz sıfatlarıyla nitlemeyen, O'na zaman, mekan ve cihet isnat etmeyi uygun görmeyen Nevai'nin, bu düşüncelerinde islam felsefecileri, mutasavvıflar ile selefî düşünceden ayrılarak ehli sünnet kelimcilerine yaklaştığı görülmüştür.

Sıfatlar bağlamında, genel manada bir ehli sünnet havası hissettirse de, kelim sıfatı hususunda tenzihçi bir yaklaşımla ilahî kelim ile birlikte elimizdeki semavî kitapların da kadim olduğunu vurgulayarak selefî bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Aynı zamanda insan iradesini, ilahî irade dahilinde ele alarak ona hiç bir şekilde özgürlük tanımamış ve cebrî bir tavır takınmıştır.

Nevai'nin, nübüvvet müessesinin gerekli olduğuna inandığı görülmüş, peygamberleri örnek alınması gereken şahsiyetler olarak takdim etmiştir. Nevai'nin, Peygamberlerin mücadele, davet, tebliğ, ismet vs. özelliklerini söz konusu ettiği şiirlerinden tespit edilmiştir. Ayrıca o, peygamber mucizelerini nübüvvet delilleri

arasında saymış, dile getirdiği peygamber mucizlerinin hissî mucizeler kabilinden olduğu görülmüştür.

Nübüvvet genelinde Hz. Peygamber'e özel bir ilgi gösteren Nevai, peygamberlerde bulunan vasıfların bir çoğunu onun şahsında bize aktarmıştır. Şairimiz şiirlerinde, Hz. Peygamber'in bir çok mucizesini ehli sünnete göre ele alırken miraç hadisesini ise vahdet-i vücud etrafında yorumlayarak onlardan ayrılmıştır. Ayrıca o, mucize olaylarını bazen bir olayı açıklamak için bazen ibret almak, bazen de hayret ve şaşkınlık uyandırmak için söz konusu etmiş; onun bu hususta teknik açıklama ve ispat yollarına başvurmadığı, kendi üslup ve görüş dünyası içerisinde bir takım değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür.

Vahyin çeşitleri, iman esaslarından saydığı semavî kitaplar ve melekler hakkında da bilgi veren Nevai, şeytan gibi varlıklar hakkındaki değerlendirmelerinde de, ehli sünnet çizgisinde bir duruş sergilemiştir.

Nevai, düşüncelerine velayet konusuna da yer vererek tasavvufun vahdet-i vücud anlayışına bağlılığını göstermiştir. Nübüvvet-velayet ilişkisine zımnen değinen Nevai, bu mesele etrafında Hz. Peygamber'in nurunun kadimliği üzerinde durarak çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş, velayet makamının bütün zamanlarda devam ettiğine inanmış ve velî kimselerin kerametine inanmayı akîdevî bir mesele olarak görmüştür.

Nevai, ahiret hayatının varlığına kuşkusuz inanmıştır. O, ahiret ile kıyamet terimlerini eş anlamlı olarak kabul etmiş ve çoğu yerde ahiret yerine kıyamet kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. O, ahiret ahvali bağlamındaki düşüncelerini mezhepler açısından tartışmamış; ahiret hayatının nimetleri, azap ve sıkıntıları hakkındaki mujdeleyici ve uyarıcı beyanlarıyla insanlar üzerinde havf ve reca dengesini sağlamayı hedeflemiştir. Böylece şefaat konusuna da değinen Nevai, genel anlamıyla bütün peygamberlerin şefaatini özelde Hz. Peygamber'in şefaat-i uzmasını kabul etmiş, ancak ahiret hayatı dahilinde Hz. Peygamber'e mutlak bir üstünlük atfetme gayreti içinde olmuştur.

Çalışmamızda, Nevai'nin islamî ilimlerin bir çoğunu şahsında barındırmış bir kişilik ile ortaya çıktığı görülmüştür. Bunun sebebini, yaşadığı dönem itibariyle bu disiplinlerin mezc edilmiş bir karakter arz etmesinde bağlamak mümkündür.

Nevai'nin, ister çoğu görüşlerini ister görüşleri arasındaki bazı çıkış noktalarını, kelimî yaklaşımla eleştirilebilecek bir çok yönü olmasına rağmen, onun ehli sünnete mensup bir sûfî düşünür olmadığını söylemek veyahut bu tür şâz görüşleri nedeniyle şu veya bu fırkaya mensup olduğunu iddia etmek, kanaatimizce doğru bulunmamıştır. Zira Nevai'nin kendisi, hem ilmî ve hem siyasî bakımdan ehli sünnet görüşlerini müdafaa etmiş, yaymaya çalışmış ve kendisini bu mezhebin mensubu olarak görmüştür.

Bu çalışma yapılırken, Nevai'nin düşünce sistemini ve üzerine yapılan çalışmaların birçoğunu yakından tanıma fırsatı elde edilmiştir. Önemli bir düşünür olarak kabul edilmekle birlikte Nevai'nin sanatçı, edebî ve siyaset adamı kimliğinin ön plana çıkarıldığı ancak düşünce sistemi ve felsefesi üzerine yeterli akademik çalışma yapılmadığı, Türk İslam düşüncesinin bu önemli düşünürünün ihmal edildiği kanaatine ulaşılmıştır.

Nevai düşüncesi üzerinde çalışılabilecek bir çok husus mevcut olmakla birlikte, islam düşüncesi alanında önemli gördüğümüz ve bütün eserleri dikkate alınarak araştırılması gerektiğini düşündüğümüz Allah-âlem ilişkisi ile varlık ve bilgi düşüncesi, üzerinde titizlikle çalışmayı bekleyen konular arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abik, Deniz, Ayşehan, "Ali Şî Nevâyî'nin Zübdetü't-Tevârih'i Üzerine", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, Sy., 7, Çokruva, 2008.

Adam, Hüdaverdi, "Nübüvet'e Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği", SAÜ., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 1, Sakarya, 1996.

Akbıyık, Hayrunnisa A. "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları", Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Sy., 30, Ankara, 2004.

Akkuş, Metin, "Tarihî ve Edebî Bir Kişilik Olarak Nevaî ve Nevaî'nin Eserlerinde İnsan Problemi", Ölümünün 500. Yılında Ali Şîr Nevayî, Panel Bildirileri, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sy., 19, Erzurum, 2002.

Alıcı, Mustafa, "Şefaât", *DİA*. XXXVIII, (324-344), TDV., Yay., İstanbul, 2010.

Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc., Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., 6. Bsk., İstanbul, 2009.

Allahverdiyev, İbrahim, *Abrurahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, Marmara Ün., Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yay., I. Bsk., İstanbul, 2002.

-----Çelebi vd., *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., 2. Bsk., Ankara, 2012.

Altınışık, Yusuf, *Ali şir Nevâyî'de Tasavvuf*, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, şanlıurfa, 2002.

Aruçı, Muhammed, "Ülü'l-Azm", *DİA.*, XXXXII, (294-295), TDV., Yay., İstanbul, 2012.

Ateş, Süleyman, "Kurb", *DİA.*, XXVI, (432-433), TDV., Yay., İstanbul, 2002.

----- "Kutub", *DİA.*, XXVI, (498-499), TDV., Yay., İstanbul, 2002.

Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil," *DİA.*, XXII, (330-331), TDV., Yay., İstanbul, 2000.

Bardakçı, Sefa, "İbn Arabi'ye Göre El-esmâü'l-Hüsnâ'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VI, Sy., 24, Sinop, 2013.

Bolay, Süleyman Hayrı, *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 9. Bsk., Ankara, 2004.

Camî, Mevlana Abdurrahmân, *Bahâristân*, thk. Dr. İsmail Hakimî, İntişârât-i İtlâât Yay., Tahran, 1387.

-----, *şerh-i Rubâiyât*, "Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Rubâiler ve şerhleri", trc., Tâhiru'l-Mevlevî, haz., Abdulrahman Acer, Litera Yay., İstanbul, 2014.

Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Uluhiyet*, Palet Yay., Konya, 2015.

Ceyhan, Semih, "Tecellî", *DİA.*, XXXX, (241-243), TDV., Yay., İstanbul, 2011.

Cüzcânî, Abdulhakim şer'î, *Tasavvuf ve İnsan*, Said Yay., 1. Bsk., Kabil, 2012.

Çelebi, İlyas, "Şeytân", *DİA.*, XXXVIV, (99-101), TDV., Yay., İstanbul, 2010.

Çetindağ, Yusuf, *Ali Şîr Nevâî'nin Osmanlı Şiirine Etkisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2006.

-----, *Ali Şîr Nevaî*, Kaynak Yay., İzmir, 2011.

Çubukçu, İbrahim Agâh, "Suhreverdi ve İsrakiye Felsefesi", Ankara Ün., İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI, Sy. 1, Ankara, 1968.

-----*İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1967.

Demirli, Ekrem, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sy. 21, İstanbul, 2009.

----- "Yaratma", *DİA.* XXXXIII, (329-331), TDV., Yay., İstanbul, 2013.

-----"Sûret" *DİA.* XXXVII, (540-541), TDV., Yay., İstanbul, 2009.

DİA., "Allah" *DİA.* II, (499), TDV., İstanbul, 1989.

EKİZ, Osman Nuri, *Ali Şîr Nevayî Çağtayı Edebiyatı*, Toker Yay., İstanbul, 1984.

Erbaş, Ali, "Melek", *DİA.* XXVIV, (37-39), TDV., İstanbul, 2004.

Erkin, Amanullah, "Ali Şîr Nevayî", *Birlik Dergisi*, Sy., 2, Afganistan Türk Gençler Birliği Yayın Organı, Konya, 2007.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev., Şahin Filiz, İnsan Yay., 3. Bsk., İstanbul, 2002.

Gazâlî, İmam, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî, *Mişkâtü'l-Envâr*, "Nur Metafiziği", trc., Asım Cüneyt Köksal, Büyüyenay Yay., 1. Bsk., İstanbul, 2015.

Gölcük , Şerafeddin, *İslâm Akâidi*, Esra Yay., 6. Bsk., Konya, 2009.

----- ve Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih, Ekoller, Problemler*, 5. Bsk., Tekin Kitabevi, Konya, 2001.

Gubâr, Mir Gulam Muhammed, *Afganistan Der Mesir-i Tarih*, I, Kabil, 2006.

Güneş, Kamil, *İman ve Yorum*, Hüner Yay., Konya, 2010.

Habibi, Abdulhay, *Endîşe-i Camî*, Merkez-i Tahkikat-i Allâme Habibi Yay., Kabil, 1384.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev., Ahmet Yüksel Özemre, Üsküdar, 1997.

İbrahim, Rahim, *Nevai, Siyaset Medâr-i Pîşgâm Der Difâ Ez Hukuk-i Beşer*, Encümen-i Ferhengi-yi Aydın Yay., Kabil, 1390.

İzmirli, Hakkı İsmail, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, Haz., Yusuf Savuran, Erciyes Ün., Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005.

Kalkan, Ahmet, *Müslüman Akâidi*, Rağbet Yay., 6. Bsk., İstanbul, 2007.

Kalkandelen, A. Hilal, "Nevâî Bahçesinde Güller, Goncalar", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy., 29, Erzurum, 2008.

-----, *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Divanın İçerik Açısından İncelenmesi*, Atatürk Ün., Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004.

Keskin, Halife, "İslam Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I, Sy., 1, Çukurova, 2001.

Kılıç, Erol, *İlk Dönem Sûfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar*, Gazi Ün., Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Kut, Günay, "Ali Şîr Nevai", *DİA.*, II, (449-453), TDV., Yay., İstanbul, 1989.

- Kutlu**, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM. Yay., İstanbul, 2011.
- Kutluer**, İlhan, "Cevher", *DİA.*, VII, (450-455), TDV., Yay., İstanbul, 1993.
- , "Nûr", *DİA.* XXXIII, (245-246), TDV., Yay., İstanbul, 2007.
- Levend**, Agâh Sırrı, *Alişir Nevaî*, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği, I, TDV., Yay., Ankara, 1965.
- *Alişir Nevaî*, Divanlar, II, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1966.
- *Alişir Nevaî*, Hamse, III, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1967.
- *Alişir Nevaî*, Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler, IV, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1968.
- Klavuz**, Ulvi Murat ve **Klavuz**, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, İSAM Yay., İstanbul, 2010.
- Kılavuz**, Ahmet Saim, *Anahtarlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay., 16. Bsk., İstanbul, 2011.
- Nesefî**, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I, Ankara, 2004.
- *Kitâbü't-temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Tevhidin Esasları, Çev., Hülya Alper, İz Yay., 3. Bsk., İstanbul, 2013.
- Nevai, Ali Şir, *Bedâyi'u'l-Vasat*, Haz. Kaya Türkay, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2002.
- *Ferhad ü Şirin*, Haz., Gönül Alpay, Sevinç Matbaası Yay., Ankara, 1975.
- *Fevâidü'l-Kiber*, Haz., Önal Kaya, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1996.

----- *Garâ'ibü's-Sıgar*, Haz., Günay Kut, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2003.

----- *Hâlât-ı Pehlivan Muhammed*, (Nevâî Külliyyatı içinde), Haz., Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1390.

----- *Hâlât-ı Seyyid Hasan-ı Erdşir*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz., Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1388.

----- *Hamsetü'l-Mütehayyirin*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1388.

----- *Hayretü'l-Ebrâr*, Haz., ve trc., Vahit Türk ve Şaban Doğan, Türk Kültürünü Araştırma Ens., Yay., Ankara, 2015.

----- *Kırk Hadîs* (Arbaîn), Haz., Gulam Sahî Vakilzâde, Aziz Basma Hanesi Yay., Kabil, 2010.

----- *Leyli vü Mecnûn*, Haz., Ülkü Çelik Şavk, Türk Dil Kurumu Yay., 2. Bsk., Ankara, 2011.

----- *Lisânut-Tayr*, Haz., Mustafa Canpolat, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995.

----- *Mahbubu'l-Kulûb*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz., Abdullah Ruyin, Sultanî Yay. Mezar-i Şerif, 1388.

----- *Mecâlisü'n-Nefayis*, Haz. Kemal Eraslan, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2001.

----- *Mizânü'l-Evzân*, (Nevai Külliyyatı içinde), Hz., Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif 1390.

----- *Muhâkimetü'l-Lügateyn*, (Nevai Külliyyatı içinde), Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1390.

----- *Münâcât*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1389.

----- *Münşeât*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1388.

----- *Nazmü'l-Cevâhir*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultanî Yay. Mezar-i Şerif, 1390.

----- *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve*, Haz. Kemal Eraslan, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1996.

----- *Nevadirü'ş-Şebab*, Haz. M. Metin Karaörs, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2006.

----- *Risâle-i Tîr Endâhtan*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultani Yay., Mezar-i Şerif, 1389.

----- *Seba'yi Seyyâr*, Haz., Güzin Tural, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2015.

----- *Sedd-i İskenderî*, Haz. Hatice Tören, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2001.

----- *Sirâcü'l-Müslimîn*, Haz. Tancu Oral Seyhan, Modern Türk Araştırmaları Dergisi, II, Sy., 4, Ankara, 2005.

----- *Tarih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultanî Yay., Mezar-i Şerif, 1389.

----- *Vakfiye*, (Nevai Külliyyatı içinde), Haz. Abdullah Ruyin, Sultanî Yay., Mezar-i Şerif, 1388.

Okumuş, Ömer, "Câmî Abdurrahman", *DİA*, VII, (94-99), TDV., Yay., 1993.

Öçal, Şamil, "*Mutlak Hakikat ve Diğerleri -Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi*" Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Sy. I, Ankara, 1999.

Öz, Mustafa, "Mestûr", *DİA.*, XXIX, (338-339), TDV., Yay., 2004.

Özcan, Hüseyin, "Türk Dünyasının Bilgesi Ali Şir Nevâî", Ölümünün 500. Yılında Ali Şir Nevâî Uluslararası Sempozyumu, Özbekistan, 2001.

Özgen, Mustafa, "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelami Açından Bir Değerlendirme," Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 18:1, Elazığ, 2013.

Özler, Mevlüt, "Tevhîd", *DİA.*, XXXXI, (18-20), TDV., Yay., İstanbul, 2012.

Radinov, Seyfeddin, "Mevlânâ Celaledîn Rûmî ve Ali Şir Nevaî", Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri, II, Motto Project Yay., İstanbul, 2010.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kaya, İnsan Yay., İstanbul, 2008.

Râzî, Fahreddîn, *Esâsü't-Takdîs Fî İlmil-Kelâm*, Allah'ın Aşkınılığı, çev., İbrahim Coşkun, İz Yay., 3. Bsk., İstanbul, 2014.

Salih, Subhi, *Âyet ve Hadislerle Ölümden Sonra Diriliş*, çev., Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., 6. Bsk., İstanbul, 2004.

Sancar, Faruk, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahrüddin Er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Dokuz Eylül Ün., Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2010.

Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA.*, XXII, (212-214), TDV., Yay., İstanbul, 2000.

Sühreverdî, Ebu'l-Fütûh Şehâbeddin Yahya b. Habeş bin Emîrek Sühreverdî Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev., Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2009.

Şahin, Abdullah, "Edebî Bir Tür Olarak Klâsik Edebiyatımızda Esmâ-i Hüsnâ'lar", AÜ., Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sy., 16, Erzurum, 2001.

Şensoy, Sedat, "mana", *DİA.* XXVII, (555-557), TDV., Yay., İstanbul, 2003.

Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İSAM Yay., İstanbul, 2011.

Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Haz., Süleyman Uludağ, (Kelam İlmi ve İslam Akâidi), Dergâh Yay., İstanbul, 2010.

Taş, İsmail, *İhvan-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Yalet Yay., Konya, 2012.

----- *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, Kömen Yay., Konya, 2011.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Alî el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn*, (nşr. Ali Dahrûrc), Beyrut, 1996.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*. II, (471-498), TDV., Yay., İstanbul, 1989.

----- "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*. XI, (404-418), TDV., Yay., İstanbul, 1995.

----- "Hudûs", *DİA*. XVIII, (304-309), TDV., Yay., İstanbul, 1998.

----- ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM., Yay., 2. Bsk., İstanbul, 2010.

----- *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, DİB., Yay., 11. Bsk., Ankara, 2012.

----- "Âhiret", *DİA*. I, (543-548), TDV., Yay., İstanbul, 1988.

----- *Allah İnancı*, İSAM Yay., 4. Bsk. İstanbul, 2010.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, (Kabir Hayatı), Tekin Yayınları, 9. Bsk., Konya, 2005.

Türcan, Galip, "Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında-", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, IX, Sy., 25, Ankara, 2006.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., 3. Bsk., İstanbul, 2011.

Uludağ, Süleyman, "Basîret", *DİA.*, V, (103), TDV., Yay., İstanbul, 1992.

----- "Kerâmet", *DİA.*, XXV, (265-268), TDV., Yay., İstanbul, 2002.

----- "Keşf", *DİA.*, XXV, (315-317), TDV., Yay., İstanbul, 2002.

----- "Nûr", *DİA.*, XXXIII, (244-245), TDV., Yay., İstanbul, 2007.

----- "Tevhîd", *DİA.*, XXXXI, (21-22), TDV., Yay., İstanbul, 2012.

----- "Velî", *DİA.*, XXXXIII, (25-28), TDV., Yay., İstanbul, 2013.

----- "Batın İlmî", *DİA.*, V, (188-189), TDV., Yay., İstanbul, 1992.

Uzun, Şerife, *61. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, TDV., Yay., 1. Bsk., Ankara, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *DİA.*, I, (356-357), TDV., Yay., İstanbul, 1988.

----- "İrade", *DİA.*, XXII, (379-380), TDV., Yay., İstanbul, 2000.

----- "Levh-i Mahfûz", *DİA.*, XXVII, (151), TDV., Yay., İstanbul, 2003.

----- "Nübüvvet", *DİA.*, XXXIII, (291-293), TDV., Yay., İstanbul, 2007.

----- "Usûl-i Selâse", *DİA.*, XXXXII, (212), TDV., Yay., İstanbul, 2012.

----- "Vücûd", *DİA.*, XXXXIII, (136-137), TDV., Yay., İstanbul, 2013.

Yavuz, Salih Sabri, "Mi'râc", *DİA.*, XXX, (132-135), TDV., Yay., İstanbul, 2005.

Yeprem, Mustafa Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, TDV., Yay., 1. Bsk., Ankara, 2011.

Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yay., I. Bsk., Ankara, 1987.

Yurdağür, Metin, "Ehl-i Nazar," *DİA.* X, (519), TDV., Yay., İstanbul, 1994.

<http://bayanifoundation.com>.

<http://www.babur.org>.

<http://www.edebiyatturkiye.com>.

<http://www.turklar.com>.

<http://yusufsevkiyavuz.com>.

www.uzbekliterature.com.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

Öz Geçmiş

Adı: Sayid Arif

Soyadı: AHMADOGLU

Doğum Tarihi: 02.06.1985

Doğum Yeri: Jawzjan/Afganistan

Baba adı: Sayid Yusuf

Medeni Durumu: Evli

İrtibat: 553 378 87 32

Öğrenim Durumu

2011 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu

2016 Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam
Bilimleri Ana Bilim Dalı Kalam Bilim Dalı mezunu

Bildiği Diller

Özbekçe, Türkçe, Farsça, Arapça

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA
Tel: 0 332 201 00 60 Faks: 0 332 201 00 65 Web: www.konya.edu.tr E-posta:
sosbil@konya.edu.tr