



**ENDÜLÜSLÜ SÛFÎ ŞAİR
EBU'L-HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ VE DİVÂNÎ
(ELEŞTİREL İNCELEME)**

Mahmuddın RACHİD

**Doktora Tezi
Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Selami BAKIRCI
2022
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Maheddın RACHID

ENDÜLÜSLÜ SÛFİ ŞAİR
EBU'L-HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ VE DİVÂNİ
(ELEŞTİREL İNCELEME)

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Selami BAKIRCI

ERZURUM - 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "**Endülüslü Sûfi Şair Ebu'l-Hasan Eş-Şüşterî ve Divânî Üzerine Eleştirel Bir İnceleme**" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim ^{1*}.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

09.09.2022

**Maheddin
RACHID**

Aşlı Islak İmzalıdır

^{1*} **LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü tezle ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Selami Bakırcı danışmanlığında, **Mahieddin RACHID** tarafından hazırlanan bu çalışma 09/09/2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. **Arap Dili ve Edebiyatı** Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hüseyin Elmalı

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nevzat Hafız Yanık

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Selami Bakırcı

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Veyis Değirmençay

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Abdussamet Yeşildağ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
TRANSKRİPSİYON	VIII
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	1
II. TASAVVUF	5
III. EDEBÎ TENKİT	13

BİRİNCİ BÖLÜM EBU'L-HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ

1.1. HAYATI.....	21
1.1.1. İsmi ve Nesebi	21
1.1.2. Doğumu	22
1.1.3. Ailesi.....	23
1.1. 4. Seyahatleri	24
1.1.5. İlim ve Tasavvuf Hocaları ve Talebeleri	27
1.1.6. Ölümü	28
1.2. İLMÎ HAYATI	30
1.2.2. Eserleri.....	32
1.2.2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri	32
1.2.2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserleri	33
1.2.3. Tasavvufa Yönelmesi	34
1.2.3.1. Medyeniyye Ekolüne İntisap Etmesi	34
1.2.3.2. Seb'îniyye Ekolüne İntisap Etmesi.....	35
1.2.3.3. Şâzeliyye Ekolüne İntisap Etmesi.....	37
1.2.3.4. Sühreverdi Ekolüne İntisap Etmesi.....	37
1.2.3.5. İbn 'Arabî'nin Fikirlerinden Etkilenmesi	37
1.3. EDEBÎ YÖNÜ	39

1.3.1. Şiiri	39
1.4.1.1. Şiirlerin Şüşterî'ye Nispeti.....	42
1.4.1.2. Şüşterî'nin Divanı	43
1.4.1.3. Neşşâr'ın Divanı Tahkikte Takip Ettiği Metot	44
1.4.1.4. el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd'un Divan'ı Tahkikte Takip Ettikleri Metot	45
1.3.2. Nesri	47
1.3.3. Edebî Kişiliği Hakkındaki Görüşler	48

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİİRLERİNDE NAZIM TÜRLERİ

2.1. BÜYÜK DİVAN'DAKİ NAZIM TÜRLERİ.....	50
2.1.1. Kaside	50
2.1.2. Muvaşşah.....	50
2.1.2.1. Şüşterî'nin Şiirlerinde Muvaşşah Şekilleri	57
2.1.3. Zecel	60
2.1.4. Musammat	68
2.1.5. Tahmîs	70
2.2. KÜÇÜK DİVAN'DA NAZIM TÜRLERİ.....	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÜŞTERİ'NİN ŞİRİNDE AHENK

3.1. GENEL ANLAMıyla AHENK	77
3.2. ŞİİRSEL AHENK	78
3.3. ŞİİRSEL AHENGİN ÖNEMİ	78
3.4. ŞİİRSEL AHENGİN KISIMLARI	79
3.4.1. Dış Şiirsel Ahenk (Dış Mûsiki)	79
3.4.1.1 Vezin.....	80
3.4.1.1.1. Veznin Kaside Konusuyla İlişkisi	81
3.4.1.1.2. Şüşterî'nin şiir vezinleri	83
3.4.1.1.2.1. Kasidelerinde Kullandığı Bahirler	83
3.4.1.1.2.2. Muvaşşah ve Zecellerde Kullandığı Bahirler.....	90
3.4.1.2. Kafiye.....	98

3.4.1.2.1. Kafiye Harfleri	99
3.4.1.2.2. Kafiye Kusurları	106
3.4.1.2.3 Tasrî'	107
3.4.2. İç Ahenk (İç Mûsiki)	108
3.4.2.1. Tekrar	109
3.4.2.1.1. Beyitlerde tekrar	111
3.4.2.1.2. Cümlelerde Tekrar	112
3.4.2.1.3. Kelimede Tekrar	115
3.4.2.1.4. Harflerde Tekrar:	116
3.4.2.1.4.1. Safir Harfleri	117
3.4.2.2. Cinaz	119
3.4.2.3. Med Harfleri	122

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİL ANALİZİ

4.1. KELİME ANALİZİ	124
4.1.1. Şiir Sözlüğü	124
4.1.1.1. Büyük Divanında Şiir Sözlüğü:	126
4.1.1.1.1. Şarap	126
4.1.1.1.2. İlâhi Aşk	134
4.1.1.1.3. Fenâ ve Bekâ	145
4.1.1.2. Küçük Divanında Şiir Sözlüğü	152
4.1.2. Metinlerarasılık	157
4.1.2.1. Kur'an kaynaklı Metinlerarasılık:	159
4.1.2.2. Kur'an Kıssaları Kaynaklı Metinlerarasılık	163
4.1.2.3. Şiirsel Metinlerarasılık	165
4.1.3. Semboller (Rumuzlar)	169
4.1.3.1. Sembol Olarak Kullanılan Kelimeler:	172
4.1.3.1.1. Şarap sembolü	172
4.1.3.1.2. Kadın Sembolü	176
4.1.3.1.3. Tabiat Sembolleri	179
4.1.3.2. Harf Sembolü	180

4.1.4. Aksan.....	183
4.1.4.1. Lehçenin Tanımı.....	183
4.1.4.2. Lehçe/Ammice Kelimelerde Önemli Noktalar:	187
4.2. SÖZ DİZİMİ	191
SONUÇ.....	202
BİBLİYOGRAFYA	205
ÖZGEÇMİŞ.....	221



ÖZET**DOKTORA TEZİ****ENDÜLÜSLÜ SÛFÎ ŞAİR EBU'L-HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ VE
DİVÂNİ
(ELEŞTİREL İNCELEME)****Mahieddın RACHID****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Selami BAKIRCI****2022, 223 Sayfa****Jüri: Prof. Dr. Selami BAKIRCI****Prof. Dr. Nevzat H. YANIK****Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY****Prof. Dr. Hüseyin ELMALI****Doç. Dr. Abdussamet YEŞILDAĞ**

Araştırmanın konusu, VII/XXII. yüzyılda Endülüs'te yaşamış Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî adıyla meşhur tasavvuf şairinin divanının yapısal açıdan eleştirel incelemesidir.

Çalışmamızın giriş kısmında şairi tanıyabilmemiz için kısaca hayatını, ilmi, edebi ve tasavvufi yönünü ele almaya, devamında ise divanını oluşturan kaside, muvaşşah, zecel, musammat ve tahmîs türlerindeki şiirlerini incelemeye çalıştık. Yapısal analiz metodu ile divanını oluşturan şiirlerini, sözcük düzeyinden metnin bütününe yönelik olarak sözcüklerin fonetik (ses-savt) ve sarf (keleime türetme) yapılarını; söz dizimini, metni oluşturan şiir biçimlerini ve bunların sözlüğünü, bunların oluşturduğu anlam tablosunu, verilmek istenen mesajı, iç ve dış ahenk ile bunların aruz bahirleriyle olan ilişkilerini, kafiye sistemini ve bunun anlam ile olan bağlantısını, kısaca metnin tamamını oluşturan yapısal unsurların ortaya koyduğu uyum ve insicamın anlamı ne kadar ilgilendirdiğini ele alıp incelemeye çalıştık.

Divanında tasavvufi konuları işlemiş olan Şüşterî'nin ele aldığı konuların daha iyi anlaşılması için küçük de olsa şiir sözlüğünü oluşturarak kullandığı kavramları, etkilendiği şiir veya şairleri veya tasavvufi kaynakları, dolayısıyla sözcüklerin işaret ettiği metinlerarasılığı; ayrıca kullandığı semboller (rumuzları) belirleyerek bu semboller ile somut nesnelere giydirdiği derin anlamlar tespit etmeye çalıştık. Şairin manzumelerinde kullandığı fasih ve halk dili ile de dilsel gücünü ve bu durumun şiirlerine kattığı zenginliği ortaya koymaya çalıştık.

Bütün bunları yaparken, ele alınan her konuyu, kendi alanında kabul edilmiş kaynaklara dayandırmayı esas aldık.

Yardım ve başarı Allah'tandır...

Anahtar Kelimeler: eş-Şüşterî, Endülüs, muvaşşah, zecel, şiir, yapısal inceleme, eleştiri.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

ANDALUSIAN SUFI POET EBU'L-HASAN AŞ-ŞUŞTARÎ AND A CRITICAL EXAMINATION OF THE IS POEMS

Mahieddin RACHID

Advisor: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

2022, 223 Pages

Jury: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

Prof. Dr. Nevzat H. YANIK

Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI

Assoc. Prof. Dr. Abdussamet YEŞİLDAĞ

The subject of the research is the structural critical examination of the divan of the famous Sufi poet named Abu'l-Hasan ash-Shushteri, who lived in Andalusia in the seventh-twelfth century.

In the introduction, we briefly tried to discuss the scientific, literary, and mystical aspects of his life to get to know the poet. Then we tried to examine his poems in the types of the ode, muvaşşah, zecel, musammat, and taḥmîs that make up his divan. With the structural analysis method of the poems that make up his divan, from the word level of the poems to the whole text, the phonetic of the words (sound-savt), consumables, syntax, the forms of poetry that make up the text, and their dictionary, the meaning table created by them and the message to be given, the inner and outer harmony and their prosody. We tried to examine the issues such as its relations with the bahirs, its connection with the rhyme system and meaning, and how much the harmony and coherence revealed by these structural elements that make up the whole text are related to the meaning.

To better understand the subjects dealt with in his divan, ash-Shushteri creates a poetry dictionary, albeit a small one, to reveal the concepts he used in his poetry, the poems or poets he was influenced by, or the Sufi sources, thus the intertextuality of the words, as well as the words and symbols (nicknames) he used. We tried to determine the deep meanings he puts on concrete objects thanks to symbols. We tried to reveal the linguistic power and richness that this situation added to his poems, with the poet's colloquial and colloquial language used in his poems.

In this study, we took as a basis to base each subject discussed on the sources accepted in its field.

Keywords: aş-Şuşterî, Andalusia, muvaşşah, zecel, poetry, structural analysis, criticism.

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: bin/ oğlu
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
m.	: Miladi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: sayfa
thk.	: Tahkik eden
trs.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri

TRANSKRİPSİYON

Bu çalışmada aşağıdaki transkripsiyon sistemi kullanılmıştır:

ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	‘
ج	c	غ	ġ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ẓ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	ş	و	v
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ	ء	’

Harekelerin transkripsiyonu: َ:a ِ:i ُ:u

Med harflerinin transkripsiyonu: َ:â ِ:î ُ:û ِ:e

Çalışmamızda şu hususlar da dikkate alınmıştır.

- Harf-i tarif cümle başında da olsa küçük harfle yazılmıştır. “el-Cevherî” gibi.
- Harf-i tariftten sonra gelen Şemsî ve Kamerî isimlerde telaffuz esas alınmıştır. “el-Umde fî Meḥâsini’ş-Şiir ve Âdâbih; el-İḥâta fî Aḥbâri Gırnâta” gibi.
- Terkip halindeki Arapça isimler, Türkçede yaygın olarak kullanılıyorsa bitişik yazılmıştır. “Abdulkâdir, Abdullah” gibi.

- d) Arap gramerindeki isim, fiil ve sıfat gibi bazı terimler Türkçe’de de yaygın olarak kullanılıyorsa transkripsiyonsuz yazılmıştır. Mustafa, Muvaşşah ve Belağa gibi.

Türkçe anlatımda geçen Arap coğrafyasına ait ülke ve şehir isimlerinde transkripsiyon uygulanmamıştır. Mısır, Lübnan, Şam, Kahire ve Gırnâta gibi.



ÖNSÖZ

Endülüs'te ilim ve edebiyat oldukça gelişmiş bir yapıya sahiptir. Endülüs Emevileri döneminde (756-1031) üst düzey şair ve edipler yetişmiştir. Bunlar o dönemin edebi hayatını yansıtan zengin bir literatür oluşturmuşlardır. Bu sanat, fikir ve edebiyat adamlarının önemli bir bölümünün de mutasavvıf olduğu görülmektedir. Tasavvufun daha çok dini tecrübeye dayalı, pratik bir ilim olması hasebiyle tasavvuf eğilimli olan şairler yaşadıkları bu pratikleri edebiyat yoluyla betimlemişler, bu da edebi metinlerin üst düzey bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır.

Tasavvuf, ilk ilkelerini, Kur'an ve Sünnet olmak üzere temel İslami kaynaklardan almaktaydı. Ancak zamanla bazı felsefî düşünceler tasavvufa girmiş, dolayısıyla bazı ilkeler değişmiş ve felsefî düşünce ile karışmıştır. Felsefi tasavvufun önemli temsilcilerinden biri olan Şüşterî de Kur'an ve Sünnet merkezli tasavvuf anlayışına felsefî bir bakış getirmiş ve bu konuda ön plana çıkmıştır.

Tasavvufa dair bu yaklaşım tarzını ve yaşamış olduğu dinî tecrübeyi şiirleri vasıtasıyla anlatmaya çalışan Şüşterî oldukça velud bir şair olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirlerinin hem yaşadığı Endülüs coğrafyasından hem de tasavvufî düşüncesinden beslendiği görülmektedir. Bu itibarla hem Endülüs şiiri hem de tasavvuf edebiyatı açısından oldukça önemli bir şahsiyet olduğu görülmektedir.

Zengin tabiatla dolu Endülüs ortamındaki tasavvuf şiirinin güzelliğine rağmen, bu şiir türü akademik anlamda gereken ilgiyi görmemiştir. Akademik çalışmaların azlığı bunun en iyi kanıtıdır. Ancak sevindirici olan şu ki, son zamanlarda özellikle Kuzey Batı Afrika Arap bölgelerindeki araştırmacılar, Endülüs'te ortaya çıkan tasavvufî edebiyat eserlerine önem vermeye ve onları tahkik ederek ilim dünyasının hizmetine sunmaya başlamışlardır.

Tasavvufun dinî tecrübe ile birlikte uygulamaya dayalı bir alan olması nedeniyle tasavvuf konulu şiirlerin oldukça çetrefilli olduğu görülmektedir. Bu itibarla ilgili metinlerin genel okuyucu kitlesi için açıklanması ve şiirlerde kullanılan ifadelerin delaletlerinin ortaya konulmasına yönelik çalışmalar oldukça

önemlidir. Bu nedenle tasavvuf edebiyatının, ihtiva ettiği deruni anlamların sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için eleştirel çalışmalara ihtiyacı vardır. Bu çalışmanın böylesi bir boşluğa mütevazı bir katkı sunmasını ümit etmekteyiz.

Araştırma bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde genel olarak tasavvuf; özel olarak ise Endülüs'te Muvahhidler dönemindeki tasavvufî yapı hakkında bilgi verdik. Bu konuda tasavvufun temel eserleri, Endülüs tarihine ve edebiyatına dair çalışmalar esas alınarak metot bakımından daha çok içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Birinci bölümde Şüşterî'nin hayatı, ilmi, tasavvufî ve edebi kişiliği içerik analizi merkezli bir inceleme ile ele alınmıştır.

İkinci bölümde Şüşterî'nin muvaşşah, zecel, musammaat ve tahmislerden oluşan divanındaki şiir biçimlerini ele alarak inceledik. Bu bölümde de önceki bölümlerdeki yöntemlere ilave olarak dokümantasyon yöntemi kullanılmış ve incelenen kelimelerle ilgili bilgiler tablolar halinde derlenmiştir.

Üçüncü bölümde şiirlerin vezin, kafiye, tasrî''den oluşan şekil özellikleri ile tekrar, cinas ve med harflerinden oluşan yapısal unsurları üzerinde durduk.

Dördüncü ve son bölümde ise Şüşterî'nin Divan'ında kullandığı dili incelemeye çalıştık. Bu doğrultuda onun “şiir dilini” ve kullandığı kelimelerin anlam alanını tespit etmeye çalıştık. Bu kelimelerin oluşturdukları anlam alanları aracılığıyla şairin ele aldığı hedef konulara ulaştık. Bu arada metinlerarasılık ve kullandığı semboller üzerinde durduk. Kullandığı kelimelerin fasihlerini de zikretmekle beraber âmmîce tablosunu sunduk. Ardından lafızların yapısını (sözcük dizimi) inceledik ve bu yapılarındaki nahiv olaylarını ele aldık.

Son olarak tez konusunun seçiminden kaynaklara ulaşmaya, tez metninin oluşumundan akademik bir metin ortaya koymaya kadar çalışmanın her aşamasında çok büyük bir özveri gösteren kıymetli danışmanım Prof. Dr. Selami Bakırcı'ya; çalışmamda bana her türlü yardımda bulunan Prof.Dr. Nevzat H. Yanık ve Prof. Dr. Veyis Değirmençay hocalarıma; adını zikredemediğim arkadaşlarıma, en nihayetinde bu tezin ortaya çıkması için en az benim kadar fedakârlık gösteren eşime ve çocuklarıma teşekkürü borç bilirim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Bu araştırmanın amacı, Muvahhidler döneminin sonlarında, felsefi tasavvufun revaçta olduğu bir dönemde yaşayan, Endülüslü mutasavvıf bir şair olan Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin şiirlerini incelemektir. Şüşterî'yi araştırma konusu edinmemizin sebebi, ardında ruhanî deneyimlerini ve tasavvufi anlayışını yüklediği nesir ve şiir tarzında büyük bir edebi miras bırakmış olmasıdır. Bu eserler incelendiğinde 7.yy'da Endülüs'teki tasavvuf edebiyatının genel görünümü yansıtmaktadır. 7./13. yüzyılda yaşamış olan İbn Arabî ve diğer Endülüslü şairler üzerinde birçok çalışma yapıldığı halde Şüşterî gibi velud bir şair akademik olarak incelenmemiştir. Bu itibarla 7. yüzyıldaki edebi yapıyı sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için Şüşterî gibi bir şairin ele alınarak tüm yönleriyle incelenmesi önem arzedecektir. Her ne kadar tek bir şairin incelenmesi bir medeniyet hakkında yeterli bilgi sunmasa da dönemin genel çerçevesini tahmin etmek açısından önemli bir açığı dolduracaktır.

Diğer taraftan şiirleri halk arasında meşhur olmuş ve bir kısmı sufiler tarafından zikir meclislerinde ezgi olarak okunmuş, Endülüs tasavvuf edebiyatının en önemli şairlerinden birinin şiirlerini akademik olarak incelemek tasavvuf tarihi açısından da önemlidir. Çalışma, Şüşterî'nin şiirlerinin edebi yapısına ve özellikle de tasavvufi anlatımındaki dil özelliklerine ve terkiplere odaklanmaktadır. Bununla birlikte şiirlerin şekilsel özelliklerine de dikkat çekilmektedir. Şüşterî'nin şiirlerinin eleştirel bir tarzda incelenmesi neticesinde Endülüs'teki tasavvuf şiirine dair yeni bulgulara ulaşmayı hedeflemekteyiz.

Bu tür bir çalışmanın doğası daha çok şairin kişiliğini anlamak ve onun fikrî ve kültürel boyutlarını bilmek için dilin yapısından kaynaklanan yapısal bir metotla uyumaktadır. Ayrıca, belirli bir yöntemle sınırlı kalmayıp betimleyici ve yöntemsel metottan da yararlandık. Zira tek bir metoda bağlı kalmayıp başka metotlardan da yararlanmak, eleştirel metne canlılık ve zenginlik kazandıracaktır.

Bu çalışma sırasında karşılaştığımız zorlukların başında tasavvuf şiirinin temel unsuru olan sembol ve işaretler gelmektedir. Bu sembol ve işaretleri doğru bir şekilde yorumlayabilmek için hem tasavvufî yaklaşımı bilmek hem de tasavvuf şiirinde

kullanılan sembol ve işaretleri sağlıklı olarak belirlemek gerekmektedir. Bu durum şiirleri inceleme aşamasında oldukça yorucu bir araştırma mesaisi harcamaya sebep olmuştur.

Çalışmamızdaki diğer bir zorluk ise zecellerde geçen lehçelerden kaynaklanmaktadır. Bu lehçeleri daha doğru anlayabilmek için Kuzey Batı Afrikalı dostlarımızdan yardım istemek zorunda kaldık.

Çalışmamızda oldukça çeşitli ve geniş kaynak kullanımı söz konusu olmuştur. Tasavvuf edebiyatından felsefi tasavvufa, dille ilgili temel eserlerden şiir incelemesi ile ilgili klasik ve modern kaynaklara kadar çok geniş yelpazede eserlerden istifade ettik. Özel olarak da inceleme konusu olan Şüşterî'nin hayatı ile ilgili klasik ve modern çalışmalara müracaat edilmiştir. Bunların en önemlileri el-Ğabrî'nin '*Unvânu'd-Dirâye fî men 'Urife mine'l-Ulemâ fî'l-Mieti's-Sâbia' bi Bicâye*' adlı eseri, İbnu't-Ṭavvâh'ın '*Sebku'l-Maḳâl li-Fekki'l-Î'ḳâl*' adlı eseri ve Lisânüddîn İbnu'l-Hatîb'n '*el-İḥâta fî Aḥbâri Ğirnata*' adlı eseridir. Konuyla ilgili daha önce yapılmış kitap, tez ve makale formatında birçok çalışma da yer almaktadır. Bunları tanıtıcı mahiyette kısa bilgiler vermek çalışmanın kaynakları ve özgünlüğüne dair daha net bir manzara ortaya koyacaktır.

A. Kitap ve Tezler:

1- Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî es-Sûfî el-Cevvâl:

Cezayir Ebû Bekr Belkâid Üniversitesi'nden Dr. Bûmedyen Kerrûm tarafından 2003 yılında yazılmış doktora tezidir. Bu çalışma şairi ele alan ilk çalışma olması sebebiyle önemlidir. Dr. Kerrûm, bu tezinde Şüşterî'nin tasavvuf tecrübesini ele almış ve şiirlerindeki gazel, şarap ve tabiat konularını incelemiştir. Yine çalışmada vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd ve mutlak vahdet gibi Şüşterî'nin ele aldığı bazı fikirlerden bahsetmiştir. Araştırmacı Şüşterî'nin şiirlerini konu, dil ve müzikalite bakımından birçok konuyu ele almıştır, bu da ayrıntılara girilmeksizin yüzeysel bir incelemeye yol açmıştır. Bu çalışmanın en önemli yönü konu ile ilgili ilk basamak bilgileri ihtiva ediyor olması ve konunun önemini ortaya koymasıdır.

2- Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu's-Şûfiyye:

Muhammed el-'Adlûnî tarafından kaleme alınmış ve eser 2005 yılında yayınlanmıştır. Yazar, Şüşterî'nin felsefi tasavvuf öğretisine odaklanarak Şüşterî'deki varlık, marifet ve ahlak konularıyla sınırlı tutmuştur.

3. Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî:

İbn ‘Acîbe (ö. 1311/1894)’nin eseri olan bu çalışmada, İbn ‘Acîbe Şüşterî’nin Kasîde-i Nûniyye adlı kasidesini şerh ederek bu kasideye dair anlayışını ve desteklediği tasavvufi görüşlerini belirterek incelemiştir.

4. *Binyetu ’l-Ĥitâbi ’ş-Şûfî fî Dîvâni Ebi ’l- Hasan eş-Şüşterî:*

Cezayir el-Hâc Laḥaḍr (Batnah) Üniversitesi’nde 2015 yılında Hamza Hammâde tarafından sunulan bir doktora tezidir. Yazar tezinde genel olarak tasavvuf üzerinde durmuştur. Muvaşşah ve zecel türündeki şiirlerde tasavvufî söylemleri ele alarak Şüşterî’de tasavvufî söylemin unsurlarından özellikle ilahi hakikat, vahdet-i vücûd, şarap ve kadın sembolünden bahsetmiştir. Yine şiirinde yer alan mutasavvıf, fakih, mürit, şeyh ve fakir gibi karakterleri incelemiştir.

5- *el-Muşṭalaḥu ’ş-Şûfî’ inde Ebi ’l-Hasan eş-Şüşterî:*

Bu çalışma, 2015 yılında Cezayir Muhammed Şiddîk Üniversitesi’nde Mucmim Sâciye (مجم ساجية) ve Bu’atîyye Mes’ûde (بوعطية مسعودة) adlı iki öğrenci tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Tez, genel olarak tasavvuf terimlerinin delaletleriyle sınırlı kalmıştır. Ardından yazarlar Şüşterî’nin Dîvân’ında kullandığı tasavvuf terimlerini incelemiştir. Tezde Şüşterî’nin kullandığı terimlere sadece 30 sayfa, genel tasavvuf terimlerine ise 36 sayfa yer ayrıldığı görülmektedir.

6- *Cemâliyyetu ’r-Remzi ’ş-Şûfî fî Dîvân-i Ebi ’l-Hasan eş-Şüşterî:*

Bu çalışma Necâḥ Buḥduvâş ve Meryem Bûmi’râfî adlı iki öğrenci tarafından hazırlanmıştır. Tez 2018 yılında Cezayir el-Arabî b. Mehdî Üniversitesinde yüksek lisans derecesi almak üzere sunulmuştur. Tez, Şüşterî’nin Dîvân’ında kullandığı sembollerle sınırlı kalmıştır.

7- *Kitabu ’l-Ensâki ’ş-Şi’riyye fî Dîvâni Emîri ’l-Mütecerriḍîn Ebi ’l-Hasan eş-Şüşterî.*

Bu araştırma çok sayıda yazar tarafından hazırlanmıştır. Şüşterî hakkında, bazıları şiirsel bazıları da dilsel yönlerle ilgili makaleler içermekte olup 2020 yılında yayınlanmıştır.

B. Makaleler

1- *Muveşşahâtu ’ş-Şüşterî, Muşîkâhâ ve ‘Anaşiruhâ ’t-Tûraşîyye.*

Muhammed Maḥcûb tarafından hazırlana makale 2015 yılında Ümmü'd-Dermân Üniversitesinde yayımlanan *Âfaku 's-Sekâfe ve 't-Turâş* dergisinde yayınlanmıştır. Makale Şüştêrî'nin şiirlerindeki muvaşşah aruzu ve kafiyei özet bir şekilde ele almıştır.

2- Şûfiyyetu 'ş-Şüştêrî Beyne 'l-Esâtîze ve 't-Telâmîz.

Cemîle Kûrayn tarafından 2019 yılında hazırlanan bir çalışmadır. Yazar bu makalede Şüştêrî dönemindeki tasavvuf ekollerini ve onun bunlardan nasıl etkilendiğini ele almış, ancak yeni bir şey ortaya koymamıştır. Zira *'Adlûni, Ebu 'l-Hasan eş-Şüştêrî ve Felsefetuhû 'ş-Şûfiyye* adlı kitabında bu konuyu kapsamlı bir şekilde sunmuştur.

3- Hîtâbu 't-Taşavvuf 'inde Ebi 'l-Hasan eş-Şüştêrî.

Sebtî Şultânî tarafından 2020 yılında hazırlanmış bir çalışmadır. Yazar üç sayfada tasavvufu, iki sayfada tasavvufla ilgili bazı terimleri tanımladıktan sonra, sadece iki sayfada Şüştêrî'nin şiirlerinden bazılarını aktarmış ve yorumlamıştır.

4- Seb 'îniyye 'nin Hermetik Bir Silsilesi:

Ahmet Murat Özel tarafından 2012 yılında yayımlanan Türkçe bir makaledir. Yazar İbn Seb'în'in felsefî tasavvuf metodunu ele almış ve Şüştêrî'nin Kaşîdetu'n-Nûniyye'sinin tenkitli neşrini yapmıştır.

II. TASAVVUF

Sözlük anlamıyla “Tasavvuf” kelimesinin değişik anlamları bulunmaktadır. “Tasavvuf” kelimesinin anlamı için *Lisanu’l-Arab* gibi ilk dönem Arapça sözlüklere baktığımızda bu kelime “tasavvuf” şekliyle bulunmamakta kelimenin kök harflerinden türevleri “yün ve yünle ilgili” anlamlarına gelmektedir. *el-Mu‘cemu’l-Vasît* gibi modern dönemde kaleme alınmış sözlüklerde ise şu anlamlarda kullanılmıştır: تَصَوَّفَ فَلَانٌ “falan kişi tasavvufa girdi”¹ şeklinde bir anlam yüklenmiştir. Terim olarak ise “bir kişinin hayatında seyr ü sülûk metodunu takip edip sufilerin haline bürünmesini” ifade eden² bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla “Sufi” kelimesi tasavvuf yolunu takip eden kimse için kullanılırken “tasavvuf” da sufilerin inanmış olduğu kuralların bütünü ve sufilerin toplu halde veya yalnız başlarına vird edindikleri kuralların bütünü³ için kullanılmıştır.

H.V/M.XI. asrın ileri gelen ilim adamlarından ve aynı zamanda meşhur bir mutasavvıf olan el-Ğuşeyrî (ö. 465/1072) bu kelimenin kökeni hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtmiştir: Bir görüşe göre “tasavvuf” “sûf” (yün) kelimesinden gelmekte olup, yün elbise giyildiğinde تَصَوَّفَ denilmiştir. Bir diğer görüşe göre de “tasavvuf” *suffe* ehline nispetle kullanılmıştır. *Suffe*, Allah Resulü’nün mescidinde fakir sahabiler için tahsis edilen hafifçe yerden yüksek yerdir. Kimileri ise tasavvufun saflık anlamında الصَّفْ kelimesinden türediğini ileri sürmektedirler. Bu görüşe göre tasavvuf ehli Allah’ın huzurunda olmaları açısından sanki kalpleriyle birinci safta bulunmaktadırlar.⁴ el-Ğuşeyrî “Tasavvuf” kelimesi hakkındaki bu görüşleri verdikten sonra, “Bu görüşlerden en belirgin olanı tasavvuf teriminin lakap mesabesinde olmasıdır. Zira Arapça’da bu isme dair kıyasî bir kullanım görülmemektedir.”⁵ diyerek kelimeyi etimolojik açıdan değerlendirmiş ve bu ıstılahın sufilere has olduğu görüşünü tercih etmiştir. Tasavvuf hakkındaki eleştirileri ile meşhur olan İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201)⁶ de “tasavvuf” kelimesinin kökeni hakkında benzer görüşleri ileri sürmektedir. Bu kelimenin II/VIII.

¹ Mustafa, İbrâhîm ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, Abdulkâdir, Hâmid, en-Neccâr, Muhammed, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, Dâru’d-De‘va, trs, I. 529.

² ‘Umar, Ahmed Muhtâr, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyye el-Mu‘asıra*, ‘Âlemu’l-Kütüb, Kahire 2008, II. 1336.

³ Mustafâ, Zeyyât, Abdulkâdir ve en-Neccâr, I. 529.

⁴ el-Ğuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik, *er-Risâletu’l-Ğuşeyriyye*, thk: Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, trs, II, 440.

⁵ el-Ğuşeyrî, II, *er-Risâletu’l-Ğuşeyriyye*, 440.

⁶ İbnu’l-Cevzî hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, Salâhuddîn Halîl b. ‘İzziddîn Aybeg b. Abdillâh *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, thk: Ahmed el-Arnaût, Turkî Mustafâ, nşr: İhyaut-Turas, Beyrut, 1420/2000, XVIII,110.

yüzyıldan önce ortaya çıktığını ve bunun “riyâzatu’n-nefs” (nefis terbiyesi) için kullanıldığını belirtmektedir.⁷

Tasavvuf’un tanımıyla alakalı olarak daha başka tanımların da yapıldığını görmekteyiz. Bu kadar farklı tanımlar yapılmasının sebebi, bu tanımların her bir sûfi ekolünün yaşadıkları hal (ahvâl) ve bulundukları makama göre yapmış olmasından kaynaklanmaktadır. “Tasavvufu ilk tarif edenlerden olan Muhammed b. Vâsi⁸ (ö.123/741)’a göre “tasavvuf huşû, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülüktür”. Cüneyd el-Bağdâdî (ö.298/910)⁹ tasavvufun dünya ile ilgili şeylerde “azla yetinme, kalbiyle Allah’a dayanma, taat ve ibadete yönelme, dünyevî arzulara karşı sabretme, eline geçebilecek şeylerin yararlısını seçme, mâsivâdan uzaklaşıp Allah’a dönme, Allah’ı içten zikretme, vesveseye karşı ihlası (samimiyeti) gerçekleştirme, şüpheyi karşı yakîn elde etme, uzaklaşma ve yabancılaştırmadan kurtulup Allah ile huzur bulma” gibi konuları içerdiğini ve Hz. İbrahim’in cömertliği, Hz. İshak’ın rızası, Hz. Eyyûb’un sabrı, Hz. Zekeriyâ’nın işaretini, Hz. Yahya’nın garipliği, Hz. Mûsâ’nın yünlü elbise, Hz. İsmâ’il’in seyahati ve Hz. Muhammed’in fakrı gibi hasletler üzerine kurulduğunu belirtmiştir.”¹⁰

İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise tasavvufu “İbadete yönelmek, kendini Allah’a adanmak, dünyanın süsünden yüz çevirmek, insanların genelinin teveccüh ettiği zevk, mal ve makamdan vazgeçip kendini insanlardan tecrit ederek uzlette ibadet etmek”¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu durumun sahabe ve selef-i salihîn arasında normal bir hayat tarzı olduğuna işaret eden İbn Haldûn, hicri ikinci asırdan sonra dünyaya olan yönelişin yaygınlaşması ve insanların dünyaya olan ilgisinin daha da artması ile ibadete yönelenler için “sufî” veya “mutasavvıf”¹² isimlerinin kullanıldığını belirtir. İbn Haldûn’un bu ifadelerinden, “tasavvuf, sûfî ve mutasavvıf” gibi kavramların II/VIII. asırdan sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Arap Edebiyatı’nın hemen hemen her döneminde, hikmetli sözlerle halkı bilinçlendirmek ve kısa ve özlü sözlerle akılda daha kalıcı nasihatlere dikkat çekilmek amacı güdülmüştür. Bunların başında züht konulu şiirler gelmektedir. İnsanın ölümü

⁷ İbnü’l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsu İblîs*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1421/2001, 147.

⁸ Muhammed b. Vâsi’ hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, V. 113.

⁹ Cüneyd el-Bağdâdî hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî-Beyrut, 1422/2002, VIII. 168.

¹⁰ Öngören: Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX, 119.

¹¹ İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed; *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk: Halîl Şehâde, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, I, 611.

¹² İbn Haldûn, I, 611.

hatırlaması, kendine çeki düzen vermesi, dünyanın aldatıcı olduğundan buna fazla değer verilmemesi tavsiye edilmiştir. Bu tür yaklaşımların tasavvufi şiirlerde büyük etkisi vardır. Dolayısıyla ruhi terbiye, olgunluk ve ahiret hayatına hazırlık gibi konulara dikkat çekilmiştir.

Tasavvuf, şiir ve nesir yönüyle edebiyatla alakalıdır. Buna dayalı olarak tasavvuf edebiyatı da şiir veya nesir olarak kaleme aldıkları eserlerinde hikmet, nasihat, mev'ize (vaaz) veya ibret konuları içerisinde hikmetli sözler, tecrübe ve fikirlerini işleyen, derleyen ve bununla kendi fikirlerini sürdüren tasavvuf erbabının edebiyatıdır.¹³ Tasavvuf edebiyatçıları, nurani hikmetler ve irfani vaazlar sunmak için daha çok nesri; her türlü mücadelelerini, anlık tasavvufi durumlarını ve tasavvuftaki makamlarını ifade etmek için de daha çok şiiri kullanmışlardır.

Tasavvuf şiiri Ebu'l-'Atahiye (ö. 210/825)'nin meşhur olduğu zühhd şiirinden sonra ortaya çıkmıştır. Bundan önceki sufiler şiir yazmamışlar, aksine aşıkların şiirlerinden ezberlediklerini okuyup vecd haline bürünmekle yetinmişlerdir. Daha sonra IV/X. asrın başlarında yaşamış olan Semnûn b. Hamza (ö. 298/911)¹⁴ zühhd ve tasavvuf konulu şiirler söylemiştir. Bu şiirlerde kalplerinin aşkla yanıp tutuştuğunu, şühudu talep edip tazarru ile merhamet dileyişini, Rabbine olan aşkının gönle nasıl etki ettiğini anlatan şiirler nazmetmiştir. Onu Ebû Alî er-Rûzbârî (ö. 322/934)¹⁵ takip etmiştir.¹⁶ Hicri IV. yüzyılın başlamasıyla birlikte tasavvuf şiiri, konusu ve metodu bakımından tam anlamıyla tasavvufi özellikleri içeren bir nazım türü haline gelmiştir.¹⁷

Dördüncü yüzyıldan yedinci yüzyılın sonları ve sekizinci yüzyılın ortalarına kadar olan dönem, tasavvuf edebiyatının altın çağı olarak kabul edilmektedir. Bu dönem hem şiir hem felsefe bakımından zengin olup bu dönemde yazılan şiirler, bazen karmaşık olsa da en güzel şiir örneklerindendir.¹⁸

Bu bağlamda Arap Edebiyatı ile yakından ilgili olan Fars ve Türk Edebiyatına baktığımızda tasavvuf edebiyatının şiirde ve nesir türünde oldukça geliştiğini

¹³ Hafâcî, 'Abdûlmun'im, *el-Edeb fî'l-Turâsi's-Sûfî*, Mektebetu Ğarîb, trs, 66.

¹⁴ Semnûn b. Hamza hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, X, 324; el-İsfahânî, Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, Dâru's-Sa'âde, Mısır, 1394/1974. X, 309.

¹⁵ er-Rûzbârî hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, II. 180; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, X. 356.

¹⁶ Dayf, Şevkî, *Tarihü'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1995, IV, 114.

¹⁷ Muhenne, Alî Cemîl, *el-Edeb fî Zılli'l-Hilâfeti'l-'Abbâsiyye*, Matba'atu'n-Necâlî, ed-Dâru'l-Beydâ'-Fas, 1401/1981, 173.

¹⁸ Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Mu'essestü'l-Hindâvî, Mısır, 1433/2012, IV, 869.

görmekteyiz. Arap şiirinde İbn ‘Arabî (ö. 638/1240)¹⁹ ve İbnu’l-Fârîd, (ö. 632/1234)²⁰ Fars edebiyatında Mevlana Celaleddin er-Rûmî ve Türk Edebiyatında da Yunus Emre’nin tasavvuf konulu üstün şiirler nazmettiklerini görmekteyiz.

Felsefenin İslam düşüncesine girmesinin bir sonucu olarak, tasavvuf bütün sufilerin takip ettikleri tek bir eğilim olarak kalmamış, iki farklı eğilime dönüşmüştür. Bunlardan birincisi, tasavvufi düşüncelerini kitap ve sünnete bağlayan eğilimdir. İkincisi ise kendi gizlilik ve sırları “şaṭahât” olarak bilinen ve halk tarafından yanlış anlaşılmaya müsait garip ifadeler ve sözler kullanan eğilimdir.²¹ Bunlardan birinci eğilim sünni tasavvuf, ikincisi ise felsefi tasavvuf olarak adlandırılmıştır.

Sünnete bağlı olduğunu belirten sünni tasavvuf, en yüksek ihsan²² makamına ulaşmak için şariat adabına uygun bir seyr-ü sülûka, nefsin arındırılması ve ilahi aşkla doldurulmasına dayanmaktadır. Sünni tasavvuf ehli, insanların kendilerini yanlış anlamaması için, felsefi tasavvufta görülen şaṭahât türü tezahürlerin aksine dilin yetersiz kalmasından dolayı ince ve derin manaları (hâl) ifade etme veya keşfettikleri rabbani tecellileri izhar etmemeye üstün gayret sarf etmişlerdir. Bu eğilimin mensupları ileride bahsedeceğimiz üzere halk nezdinde kendilerini daha saklı ve daha güvenilir tutmaya gayret etmişlerdir.

İkinci eğilim ise felsefi tasavvuftur. Hicri altı ve yedinci yüzyıllarda yaygınlaşan bu ekolü benimseyenler, tasavvufî anlayışlarını akılla bütünleştirerek ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle tasavvufî görüş ve düşüncelerini daha çok felsefi terimler kullanarak ifade etmeye çalışmışlardır. Bu bütünleştirmeyi Yunan, Fars ya da Hint kaynaklı felsefi kavramları kullanarak yapmışlardır.²³ Bunları bu felsefi kavramları kullanmaya sevk eden nedenlerin başında bulundukları tasavvufi “hâli” anlatmak için dilin yetersiz kalması gelmektedir. Bundan dolayı felsefi terimlerle kendilerini ifade etmeye çalışan bu tasavvuf ehlinin maksatları tam anlaşılamadığından sapkınlık ve İslam’dan çıkma ile itham edilmişlerdir.

¹⁹ İbn ‘Arabî hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, IV, 124.

²⁰ İbnu’l-Fârîd hayatı hakkında bkz: İbn Hallikân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Vefeyâtu l-A’yân ve Enbâ’u Ebnâ’i’z-Zamân*, thk: İhsân ‘Abbâs, Dâr Sâdır, Beyrut, trs, III, 454.

²¹ el-Ğuneymî, Ebu’l-Vefâ, *Medḥal ila’t-Tasvufi’l-İslâmî*. Dâru’s-Sekâfe, Kahire, trs, 99.

²² İhsan: Hz. Peygamber’in (sav) hadisinde geçtiği üzere kişinin Allah’ı (cc) görüyormuşçasına ibadet etmesi demektir. bkz: Buḥârî, Muhammed b. İsmâîl, *Şaḥîhu’l-Buḥarî*, thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâr Tevkî’i’n-Necât, 1422, I, 19.

²³ el-Ğuneymî, 187.

İnsanlardan farklı olarak, eşyaya kendilerine ait bakış açılarıyla bakan sûfi ediplerin kendilerine özgü edebi kavramları vardır. Bundan dolayı, salık oldukları tasavvuf yolunu cahil kişilerin veya ehil olmayanların dahil olmalarından korumak için bir kıskançlık eseri olarak ifade ettikleri manaları sembollerle örttüklerini görürüz. Buna binaen İbn Haldûn “Onların kendilerine has ahlakları ve kendi aralarında kullandıkları ıstılahları vardır” demektedir.²⁴

Sûfilerin kendilerine özgü olarak kullandıkları bu ıstılahlar, zamanla tasavvufla alakalı kaleme alınan eserler içerisinde “Sufilerin sözlerinde geçen lafızların açıklamaları” gibi başlıklar altında bir araya getirilerek şerh edilmiştir. Bunun en güzel örneğini Sirâcuddin eṭ-Ṭûsî’nin (ö.378/988) *el-Luma’* adlı eserinde görmekteyiz.²⁵ Günümüze geldiğimizde sufilerin kullandıkları ıstılahları içeren büyük çaplı sözlükler hazırlanmıştır. Su’âd el-Hakîm’in *el-Mu’cemu’s-Şûfî* adlı eseri²⁶ ile Muhammed el-Kesnezânî’nin *Mevsû’atu’l-Kesnezânî* adındaki sözlüğü bunların en güzel örnekleridir.²⁷

Tasavvuf edebiyatçıları hissettikleri duygu ve ifadeleri anlatmak için kendilerine mahsus bir dil bulamamışlardır. Buna karşılık halkın dili açık ve belirgin bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle düşünce ve hayal dünyalarını, ahvallerini ve makamlarını tasvir etmek ve insanlara daha güçlü bir formda anlatmak için sembollere başvurmuşlardır. Bunlardan kimi hissettikleri tasavvufî düşünceleri ifade etmek için *Uzrî Gazel*’de²⁸ olduğu gibi bir takım kavram ve semboller kullanmışlardır. Bundan dolayı bazı sufilerin şarap kavramını kullandıkları görülür. Bu “şarap” ile vecde gelen sufiyi Allah aşkıyla sarhoş eden “ilahi aşk” kastedilir. Diğer taraftan sufiler azabı mutluluk; kınamayı tatlılık ve sıkıntıları lezzet olarak görmüşlerdir.

Tasavvuf edebiyatçıları, hayal gücünü üstün bir şekilde kullanma yeteneğine sahip oldukları için somut varlıkları şiirlerinde soyut bir varlık gibi; tam aksine soyut bir varlığı da somut bir varlık gibi ifade edebilmişlerdir. Böylece maddeden manaya ve manadan maddeye geçiş onlar için kolay olmuştur. Akıcı ve tatlı bir şekilde yapılan bu geçişler, çoğu zaman kolay ve rahatlıkla anlaşılır niteliktedir. Ancak bu şiirlerdeki tasavvufî

²⁴ İbn Haldûn, I, 613.

²⁵ eṭ-Ṭûsî, Ebû Naşr es-Serrâc, *el-Luma’*, thk: ‘Abdulhalîm Mahmûd, Ṭahâ ‘Abdubâkî Surûr, Dâru’l-kütübi’l-ḥadîse bi Mısır, 1380/1960, 409.

²⁶ el-Hakîm, Su’âd, *el-Mu’cemu’s-Şûfî*, nşr: Dendera, Beyrut-Lübnan, 1981.

²⁷ Muhammed b. ‘Abdulkerîm el-Kesnezânî, *Mevsû’atu’l-Kesnezân fîma İştalaḥa ‘aleyhi Ehlu’t-Tasavvuf ve’l-İrfan*, Dâru’l-Maḥabbe, Dımaşk, 2005.

²⁸ Benî Uzre kabilesine mahsus iffetli aşkı anlatan bir tabir. Daha geniş bilgi için bkz: Demircan: Adnan, “Benî Uzre”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 258.

sembollerle anlatılmak istenen manalar, geleneksel gazel sözleriyle açıklandığı veya yüzeysel bakıldığında kastedilen manaların dışında farklı anlamların verilmesine yol açabilir. Bu durum bir tür yanlış anlama veya şiirdeki maksadı anlamama olarak değerlendirilebilir.

Allah'ın iradesine tam teslimiyet, ruhî yükseliş, eşsiz derin anlamlar, yüksek hayal gücü, kapalı ve sembolik manalarla anlatım tasavvuf edebiyatının temel özellikleri arasında bulunmaktadır.²⁹

Tasavvufun ortaya çıkışından itibaren ilahi aşk alanında meşhur olmuş birçok sufi şair bulunmaktadır. Bunların başında gelen Rabîatu'l-Adeviyye (ö.180/796)³⁰ ilahi aşkın şairi olarak tanınmıştır. Bütün hayatını ilahî aşkı keşfetme yolunda harcamıştır. Zünnûn el-Mısrî (ö.245/859)³¹ ve Serî es-Sakâtî (ö.253/867)³² tasavvufî haller ve makamlardan ilk defa bahseden kişilerdir. Semnûn b. Hamza, Hallâc el-Manşûr (ö.309/922) ve Ebû 'Alî er-Rûzbârî (ö. 322/934)³³ insan iradesinin ortadan kaldırılıp ilahi iradede erimesi şeklinde tanımlanan “Fenâ” düşüncesinin ilk şairleri arasında sayılmaktadır. Hallâc, “Ene'l-Hakk” sözünün sahibidir ve bu yüzden idam edilmiştir. İbnu'l-Fârîd ilahi aşk konusunda gazel kaleme alan en önemli şairlerdendir. Aşıkların sultanı ismiyle meşhur olmuştur. İbn 'Arabî ise vahdet-i vücud düşüncesiyle alakalı şiirler kaleme almıştır.³⁴ Araştırmamıza konu olan Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ise şiirlerinde tasavvufî anlamda “şarap” ve “şarap içme” kavramlarını sıklıkla kullanan bir şair olduğu görülmektedir. Bu kavramlardan çokça bahseden eş-Şüşterî'nin tasavvufî öğretisini hemen hemen bu kavramlar üzerine kurduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Bu açıdan “tasavvufî şarap şairi” olarak isimlendirilebilir.

Doğudaki tasavvuf edebiyatı hakkındaki bu kısa ve genel değerlendirmeden sonra, Endülüs'teki tasavvuf ve tasavvuf edebiyatına bakıldığında buradaki tasavvufun başlangıcının da Doğu'daki tasavvuf hareketinin başlangıcı gibi, zahit kimselerin eliyle gerçekleştiği görülür. Daha sonra bu tasavvuf hareketleri III/IX. yüzyılın başlarından itibaren temeli yine zühde dayanan ekollere dönüşmüştür. Daha sonraları ise gelişip güçlenerek belirli merkezleri bulunan bir durum almıştır. Nûru'l-Hudâ el-Kettânî (ö.

²⁹ Emîn, IV, 865.

³⁰ Rabîatu'l-Adeviyye'nin hayatı hakkında Bkz: İbn Hallikân, II, 285. eş-Şafedî, XIV, 37.

³¹ Zünnûn el-Mısrî hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, IX, 373.

³² Serî es-Sakâtî hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, X, 260.

³³ Hallâc hayatı hakkında bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, VIII, 688.

³⁴ Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücut”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII, 431.

426/2005), Endülüs'te oluşan bu tasavvuf merkezlerini İşbiliyye, Kurtuba, Mursiyye, Valensiya, Malaga ve Gırnata şeklinde saymakta ve her bir şehirdeki tasavvufi şahsiyetlerin isimlerini tek tek vermektedir.³⁵

Endülüs'te tasavvuf hareketi özellikle Murabıtlar³⁶ döneminde güçlü muhaliflerle karşı karşıya kaldığı görülür. Burada tasavvufun en büyük muhalifi fakihler ve devlet idarecileri idi. Bu iki grup da felsefe ve tasavvufu uğraşmayı dinin öğretilerinden sapma ve bir tür küfür olarak görmüşlerdir. Zira tasavvuf, Allah'ın hakikati, marifet, yaratılışın illeti, ruh ve beden, "hâdis" varlığın "kadîm" olana bağlanması, vahdet-i vücud ve varlığın çoklukla ilişkisi gibi konularda felsefe ile ortak noktada buluşmaktaydı. Fakihler ve filozoflar arasındaki tartışmalar fakihlerin felsefe kitaplarını yaktırmaları³⁷ ile sonuçlanmış, bu durum ise iki grup arasındaki tartışmaların daha fazla derinleşmesine sebep olmuştur. Bu tartışmalarda idarecilerin fakihlere olan yardımı fakihlerin üstünlük kazanmasını sağlamıştır. Muvahhidler dönemine gelindiğinde ise fikri özgürlük ortamı olduğundan bu düşmanlık ortadan kalkmıştır. Daha makul bir bakış açısıyla, tasavvufun itibarı iade edilmiş ve tasavvufun görüşleri, söylemleri artık eskisi gibi inkâr edilmemiştir. Dolayısıyla fakihlerin tasavvuf ehline yönelik baskısı ortadan kalkmıştır.³⁸

Muvahhidler döneminde tasavvufun elde ettiği bu özgürlük ortamından sonra sûfiler, zaviye ve tekkelerde fikirlerini alenen yaymaya başlamışlar, Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'de gördüğümüz gibi, sûfiler fikirlerini herkese rahatlıkla arz etme hürriyetine kavuşmuşlardır.³⁹

Bu dönemde Yunan felsefesinin de etkisiyle, bir takım felsefi eğilimlere sahip bazı sûfiler de ortaya çıkmıştır. Endülüste İbn Seb'in, (ö. 669/1269)⁴⁰ Mağrib'te Ebu'l-Hasan el-Museffir (ö. 600/1204)⁴¹ Ebu'l-'Abbâs es-Sebtî (ö. 601/1204)⁴² ve Ebû Muhammed

³⁵ el-Kettânî, Nûru'l-Hudâ, *el-Edebu's-Şûfî fi'l-Mağrib ve'l-Endelus fi 'Ahdi'l-Muvahhidîn*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 2008, 31-33.

³⁶ Murâbıtlar Devleti, 448-541/1056-1147 yılları arasında Endülüs'te ortaya çıkan İslam devletlerinden birisidir. Daha geniş bilgi için bkz: Yiğit, İsmail, "Murâbıtlar", *DİA*, Ankara, 2020, XXXI, 152.

³⁷ el-Endelusî, Şâ'id b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Umem*, thk: Louis Şeyho, Matbaatu'l-Kâşûlikiyye, Beyrut, 1912, 66.

³⁸ Kennûn, Abdullah, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-Arabî*, trs, I, 120.

³⁹ Rachid, Mahieddin, *eş-Şairu's-Şûfî Ebu'l-Hasen eş-Şüşterî*, Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed, Asuman Gökhan, Copyright Atatürk Üniversitesi yayınevi, Erzurum, 2021, 137.

⁴⁰ İbn Seb'in hayatı hakkında bkz: es-Şafedî, XVIII, 37.

⁴¹ el-Museffir hayatı hakkında bkz: Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, Daru'l-İlim Lilmalayîn, 2002, IV, 285.

⁴² Ebu'l-'Abbâs es-Sebtî hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, I, 107.

Sâlih el-Âsafî (ö. 631/1234)⁴³ gibi sûfilerin birbirinden farklı ekolleri halk arasında yayılmıştır.⁴⁴

Tasavvufun bu şeklini, yani tasavvufun felsefe ile iç içe olan kolunu İbn Seb'în ekolü temsil etmektedir. Yine Ebû Medyen et-Tilimsânî (ö. 594/1198)⁴⁵ ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285)⁴⁶ gibi Sünnî tasavvufa bağlı ileri gelen sufiler de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu ekolün temsilcileri Endülüs'te Medyeniyye ekolü ve Şazeli tarikatıdır. Bu ekoller varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşler, tasavvufta arzu edilen en yüksek makamlara ulaşmak için izlenecek yol, müritlerde bulunması gereken özellikler, davranışların keyfiyeti ve evradın şekil ve adabıyla alakalı metodlar ortaya koymuşlardır.

Felsefî tasavvuf ekölü felsefe ile olan yakınlığından dolayı, varlığını günümüze kadar sürdürememiştir. Tasavvufla ilgilenmek isteyenler, özellikle fakihler tarafından küfürle itham edilme endişesinden dolayı felsefeden uzak durup sünnî tasavvufu tercih etmişlerdir.

⁴³ el-Âsefî hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, III, 199.

⁴⁴ Kennûn, I, 120

⁴⁵ Ebû Medyen hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, III, 166.

⁴⁶ Ebu'l-Bekâ' er-Rundî hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, III, 198.

III. EDEBÎ TENKİT

Edebî Tenkit veya Eleştiri kelimesinin, Klasik Arap lügatlerinde birçok manada kullanıldığını görmekteyiz. “Bakmak ve derin düşünmek” anlamında kullanılan “en-Nakd” “Oymak, tıklamak, vurmak, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek, keşfetmek, ısırmak, vermek ve hemen ödemek” anlamlarına da gelmektedir.⁴⁷

Arap edebiyatında, edebiyatın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan ve edebiyatla birlikte devamederek gelen eleştirinin büyük bir yeri ve önemi vardır. Genel anlamda edebiyatı ve edebiyat tarihini, eleştiri ve tahlil olmadan anlamak mümkün değildir. Bu yüzden eleştiri, edebiyatın önemli ihtiyaçlarından biri sayılır ve edebiyatı yüceltip değerli kılar.

Eleştirinin tanımı, eleştiriye bakışa göre farklılık gösterir. Bu farklılıkları, eleştirinin keyfiyeti ve eleştirinin mahiyeti olarak iki kısma ayırabiliriz.

Her şeyden önce eleştiri; genel manada sanata mükemmeliyetçi ve bütüncül bir bakış açısıyla; şiire ise özel bir bakış açısıyla bakmayı ifade eder. Bu açıdan eleştiri edebi “zevk” ile yani, iyi ile kötüyü ayırt etme duygusuyla başlar. Daha sonra buradan açıklamaya, illet ve sebep göstermeye, tahlil etmeye ve değerlendirmeye geçer. Bütün bu süreç birbiriyle ilişkili bir şekilde devam eder.⁴⁸

Eleştirinin mahiyeti ile alakalı olarak er-Râfi‘î şöyle demiştir: “Şiir eleştirisinin bir bilim dalı olması fikirlerin analiz ve tahlil edilmesine, bir sanat dalı olması duyguların

⁴⁷ el-Cevherî, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Dâru'l-'ilm, Beyrut, 1987, II, 545; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk: 'Abdusselâm Hârûn, Dâru'l-fikr, 1979, V, 468; İbn Sîde, Alî b. İsmâil b. Sîde el-Mursî, *el-Muħkem ve'l-Muħîtu'l-A'zam*, thk: 'Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1421/2000, VI, 316; ez-Zemaħşerî, Mahmûd b. 'Umar b. Ahmed ez-Zemaħşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 1419/1998, II, 297; er-Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdulkâdir el-Hanefî, *Muhtârû's-Şihâh*, thk: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetu'l-'Aşriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, Beyrut, 1420/1999, 317; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr Şâdir, Beyrut, 1414, III, 426; ez-Zebîdî el-Murtađâ, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk: Mecmû'atun mine'l-Muħakkiķin, Dâru'l-Hidâye, trs, XII, 316.

⁴⁸ 'Abbâs, İhsân, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru's-sekâfe, Beyrut, 1983, 5. Daha fazla bilgi almak için bakınız, Dayf, Ahmet, *Muqaddime li Dirâseti Belâğati'l-'Arab*, Mektebetu'l-'Arab, Mısır, Matba'atu's-Süfûr, Mısır, 1921, 96; eş-Şâyib, Ahmed, *Uşûlu'n-Nakdi'l-Edebî*, Dâru'n-nahđati'l- Mısriyye, Kahire, 1994, 116; Mendûr, Muhammed, *en-Nakdu'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*, Dâru'n-nahđati'l- Mısriyye, 1996, 14; Dayf, Şevkî, *en-Nakd*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs. 9; 'Atîķ, 'Abdulazzîz, *Fî'n-Nakdi'l-Edebî*, Dâru'n-nahđati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1391/1972, 264; Nettûf, Ahmed Muhammed, *en-Nakdu't-Taḥbîķî 'inde'l-'Arab fî'l-Qarneyn er-Râbi' ve'l-Hâmis el-Hicriyyeyn*, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk, 1421/2010, 13-14; Ebû Kreyşe, Tâhâ Mustafa, *Uşûl'n-Nakdi'l-Edebî*, Mektebetu Lübnan-Beyrut, 1996, 62; Zirâķit, Abdulmecîd, *en-Nakdu'l-Edebî Mefhûmuhû ve Mesâruhû't-Târîhî ve Menâhicuh*, trs, 12-13.

yorumlanmasına, bir zanaat olması ise dildeki beyanın güzelliğinin ortaya çıkarılmasına bağlıdır.”⁴⁹

Eleştirinin amacı ise, edebi bir ürünün değerlendirilmesi, kıymetinin tespit edilmesi, bu ürünün edebiyat mirasına katkısı, edebiyatın seyrine etkisi ve edebi ürünün sahibinin özelliklerini ortaya çıkarılması⁵⁰ demektir.

Eleştiri, asırlar boyunca aralıksız devam eden edebiyatın gelişimine canlı tanık olarak süregelmiştir. Cahiliye döneminde eleştiri; zevk, anlık duygu ve fitrî duygu gibi gözlemlere dayanıyordu ve belirli kuralları yoktu.⁵¹ Örneğin, Cähiliye dönemi şairlerinden İmru’ul-Kays ve ‘Alkame el-Fahl, İmru’ul-Kays’ın karısı Ümmü Cündüb’e gidip kimin daha iyi şair ve kimin şiirleri daha iyi olduğu hakkında hüküm vermesi için hakem tayin ettiler. Her biri at tasviriyle alakalı iki beyit okudu.

İmru’ul-Kays:

فَلِلسَّوْطِ الْهَوْبُ وَلِلْسَّاقِ دِرَّةٌ وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقْعٌ أَخْرَجَ مُهْذَبٌ

- Kırbacın, mahmuzun ve bağırışın payı vardır atın şimşek gibi koşmasında.

‘Alkame:

فَأَدْرَكَهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عَنَانِهِ يَمُرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِّبِ

- (Binicisi) eğilerek onu dizginlerinden kavradı ve o atı şiddetli bir rüzgâr gibi ilerliyordu.

beyitlerini okudular.

İmru’u’l-Kays, bu şiirinde atın iyi koşması için, binicisinin kırbaç, mahmuz ve sesiyle atnı koşmaya zorlamasının gerekliliğini belirtir. Buna karşılık ‘Alkame, atının binicisinin dizginleri iyi kavramasıyla atın rüzgâr gibi koştuğunu belirtir.

Ümmü Cundub eşi İmru’u’l-Kays’a: “ ‘Alkame senden daha iyi şiir okuyor; çünkü sen, atını kırbaç ve ayaklarınla zorladın, fakat ‘Alkame, atına kırbaç ve ayaklarıyla vurmadan hedefe ulaştırdı.”⁵² diyerek ‘Alkame el-Fahl’ın şiirinin daha iyi olduğunu dile getirmiştir. Bu örnek, tenkidin ilk örneklerinden kabul edilir ve tenkide giriş mahiyetindedir.

⁴⁹ er-Râfi‘î, Mustafa Şâdık b. Abdirrezzâk, *Vahyu’l-Kalem*, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1421/2000, III, 220.

⁵⁰ Seyyid Kutub, *en-Nağdu’l-Edebî Uşûluhu ve Menâhicuh*, Dâru’s-şurûk, Mısır, 1424/2003, 129-131; eş-Şâyib, 116.

⁵¹ eş-Şâyib, 109.

⁵² İbn Kuteybe, ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1423, I, 212.

İslami dönemde eleştiri, İslam'ın genişlemesiyle birlikte büyük ölçüde bundan etkilenmiştir. Bu dönemde şiirin kalitesini belirlemek için ahlaki kıstaslar da esas alınmaya başlanmıştır. İnsanlar, İslami öğretilere davet eden şiirlere yönelmiş, dolayısıyla bu dönemde edebi eleştirinin gelişimi, gözle görülür bir ilerleme kaydetmiş, eleştiride tahlil ve tefsir boyutuna geçilmiştir. Nitekim, Hz. Ömer, Züheyr b. Ebî Sülma'yı değerlendirirken "O, sözü zorlaştırmaz, garip lafızlar kullanmaz, kişiyi bulunmayan sıfatlarla methetmezdi."⁵³ demiştir. Eleştiri bu dönemde de edebi zevke dayanmaya devam etmiş olmakla birlikte hassas bir ölçüye dayanmıyordu.⁵⁴

Eleştiri, hicri ikinci asrın başlangıcı ile daha genişlemiş ve eleştiride şairin yaşadığı çevre de dikkate alınmıştır. Bu minvalde Cerîr (ö. 110/728), Ferezdağ (ö. 114/732), el-Ahtal (ö. 92/710) ve Zu'r-Rumme (ö. 117/735) gibi usta şairler ve Cemîl b. Ma'mer (ö. 82/701), Kuşeyyir 'Azze (ö. 105/723) ve 'Umer b. Ebî Rebî'a (ö. 93/711-12) gibi gazel şairleri, kendi şiir kabiliyetleri yanında dil, nahiv, aruz gibi dil ve edebiyat konuları ile yaşadıkları edebi ve sosyal çevre açısından da eleştiriye tabi tutulmuşlardır.⁵⁵ Mesela Nahiv alimi⁵⁶ Abdullah b. Ebî İshak⁵⁷ Ferazdağ'ın kasidelerini "Dil hataları" açısından değerlendirerek eleştirmiştir.⁵⁸

Klasik dönem edebiyatçıları ile muhdesûn⁵⁹ denen yeni dönemdeki edebiyatçıları arasında meydana gelen fikir ayrılıkları eleştiri ilminin en önemli mevzularından biri haline gelmiştir.⁶⁰ Klasik dönem edebiyatçıları Cahiliye ve Sadru'l-İslâm'a yönelip sadece klasik edebiyata önem verirken diğer grup, sadece eski edebiyatla yetinmeyip yeni (muhdes) edebiyatla da ilgilenilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶¹

Kudemâ diye bilinen eski edebiyatçıları ile yeni (muhdes) edebiyatçıları arasındaki bu tartışma, eleştiri sanatının üçüncü yüzyılda gelişmesine ve aynı zamanda kayıt altına alınmasına yardımcı olmuştur ki, üçüncü yüzyılın başlarında tedvin faaliyetlerin başlamış

⁵³ İbn Kuteybe, I, 137.

⁵⁴ Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 39.

⁵⁵ eş-Şâyib, s. 110.

⁵⁶ Dil ve nahiv bilimcileri bu dönemde eleştiriye giriş yapmışlardır. Daha fazla bilgi almak için bkz: İbrahim, Tâhâ Ahmed, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî mine'l-'Asri'l-Câhilî ilâ'l-'Karnî'r-Râbî' el-Hicrî*, Maṭba'atu Lecne, Kahire, 1937, 50.

⁵⁷ Abdullah b. Ebî İshak hayatı hakkında bkz: İbn Sellâm, Muhammed b. Sellâm b. 'Ubeydillâh el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, trs, I, 14.

⁵⁸ el-Bağdâdî, 'Abdu'l-Kâdir b. 'Umar, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâr Mektebeti'l-Hâncî, Kahire, 1418/1997, 238-239.

⁵⁹ Muhdesûn, Müvelledûn adıyla da anılan müteahhir dönem şairleri için kullanılan terimdir. Bkz: Er, Rahmî, "Müvelledûn" *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII,227.

⁶⁰ Bu meseleyi eleştiri kitapları ele almıştır. Bkz: Mendûr, 80.

⁶¹ eş-Şâyib, s. 111.

olduğu dönemdir. Bu dönemde el-Eşma'î (ö. 216/831) “*Fuḥûletu's-Su'arâ*”, İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) “*Tabakâtü's-Su'arâ*”, el-Câhiz (ö. 255/869) “*el-Beyân ve't-Tebyîn ve Kitâbu'l-Hayavân*”, İbn Kuteybe (ö. 276/889) “*eş-Şi'r ve's-Su'arâ*” adındaki eserleri gibi tenkit alanında önemli eserler telif edilmiştir. Cahiliye ve Sadru'l-İslâm dönemlerindeki şairlerin şairlerine aidiyyeti gibi önemli bir görevi yerine getirdikleri gibi aynı zamanda bu dönemlerdeki şairlerin birbirlerine olan üstünlükleri ve nazım yönünden güçlü olan ve olmayan şairlerin tasnifi ve derecelendirilmesini yapmışlardır. Ancak değindikleri edebi meseleler ve bahsettikleri genel kaideler edebiyat ilminin bütün konularını kapsamamaktadır. Bu yüzden bunların çoğu eleştirmenden ziyade, edebiyat tarihçisi olarak kabul edilmektedir.⁶²

İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908)'in “*Kitâbu'l-bedî*” adlı kitabında eleştiri ilmine bedî ilminin unsurlarını da dahil etmesiyle birlikte eleştiri ilminin genel hatları daha da belirginleşmeye ve İbnu'l-Mu'tezz'in bu eseriyle birlikte, eleştiri ilminin ilkeleri şekillenmeye ve açıklığa kavuşmaya başlamıştır. Bazı edebiyatçıların iddia ettiği gibi İbnu'l-Mu'tezz'in bu eserini yazarken Aristo'nun (m.ö. 384-322)⁶³ “*el-Hitâbe*” adlı eserinden esinlendiği kabul edilecek olursa, bu iddia felsefe ilminin eleştiriye dahil olduğunu gösterir.

Hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde eleştiri alanının daha da genişlediği ve geliştiği görülür. Bu dönemde değerli eserler telif eden birçok eleştirmen de ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde şiirin ve hitabetin tanımı ve unsurları, şiir ve hitabet arasındaki ilişki ve kasidenin yapısı ayrıntılı ve ince noktalarına kadar incelenmiş, hatta şairler ve şiirleri arasında karşılaştırma yapılarak bir şairin başkalarının şiir ve kasidelerinden yapmış olduğu alıntı (iktibas/serikat) tespitine çalışılmıştır. Böylece “nakd” terimi yaygınlık kazanmaya ve kitaplarda yer almaya başlamıştır. Bu bağlamda “nakd” ifadesini kitabına isim olarak veren ilk kişi Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) olmuş ve kitabına *Naḳdu's-Şi'r* adını vermiştir.

Bu alanda İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) da *İyâru's-Şi'r* adlı bir kitap telif etmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere “şiirin ölçüleri” anlamındaki eseri, şiirin güzel ve kötü

⁶² Mendûr, 49.

⁶³ Mendûr, hocası Tâhâ Huseyn gibi, -İbn Mu'tezz'in daha önce kendinden başka kimsenin yapmadığını iddia ettiği bedî' tarzını- Huneyn b. İshâk tarafından çevrilen Aristo'nun *el-Hitâbe* adlı kitabına yani Yunanca aslına dayandırmaya çalışmıştır. Bkz: Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu'n-Nesr*, thk: Huseyn, Tâhâ, Kahire, el-Matba'atu'l-Emîriyyet bi Bûlâk, 1941, 12-13; *en-Naḳdu'l-menheci 'inde'l-'Arab*, 61-63.

yönlerinden, kullanılması güzel ve hoş olmayan kelimelerden ve yine şiirin nasıl tasarlandığından bahsetmiştir.

Bu asırda şiirleri detaylı, dikkatli, özenli, tahkik, tahlil ve kelimenin en ince anlamıyla inceleyen el-Âmidî'nin (ö. 371/981) “*el-Muvâzene*” ve el-Kâdî el-Curcânî (ö. 392/1002)'nin “*el-Vasâta beyne 'l-Mutenebbî ve Huşûmih*” adlı eserleri sistematik eleştiri alanında yazılmış önemli kitaplardır. Bu iki eser hassas ve ayrıntılı eleştiri içermektedir.⁶⁴ Ayrıca el-Âmidî iki şair arasında mukayese yapan ilk eleştirmen olarak bilinir.

Hicri beşinci asırda eleştiriye baktığımızda, bu yüzyılda eleştirmenler eleştiri kitapları kaleme almaya devam ettiği ve eleştirinin müstakil bir alan haline geldiği görülmektedir. Bu dönemin başta gelen eleştirmenleri arasında Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) görülmektedir. Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Delâilu 'l-İ'câz* ve *Esrâru 'l-Belâga* adlı eserleriyle eleştiri alanına *İ'câzu 'l-Kur'ân*'a dair meseleleri eklemiş ve belâgat ilminde olduğu gibi eleştiri ilmindeki yerini de almıştır.

Eleştirinin, hicri altıncı asırdan modern döneme kadar edebi anlamda yeni şeylerin az olduğu; belâgat ve eleştiri ilminin birbirlerinden ayrılmasından dolayı duraklama evresine girdiği kabul edilmektedir. Fakat bu dönemde “Dâru't-Tırâz” isimli tenkit konulu eseri kaleme alan İbn Senâ el-Mülk (ö. 608/1212) gibi meşhur eleştirmenler ortaya çıkmıştır. İbn Senâ el-Mülk'ün bu eseri, aynı zamanda muvaşşah sanatını eleştirel olarak ele alan ilk eser olduğu görülmektedir.

Modern döneme gelince bu dönemde eleştiri, diğer edebi alanlarda olduğu gibi birçok eleştirmenin eliyle ihya hareketine tanık olmuştur. Bu dönem eleştirmenlerinin en ünlüleri, Huseyn el-Marşafî (ö. 1306/1889)⁶⁵ Ahmed Dayf (ö. 1364/1945)⁶⁶ Muhammed Mendûr (ö. 1384/1965), Seyyid Kûtub (ö. 1385/1966) ve Ahmed eş-Şâyib (ö. 1391/1971)'tir.

⁶⁴ Mendûr, 73.

⁶⁵ Mahmûd Sâmî el-Bârûdî ve Ahmet Şevki'nin hocası ve asrının büyük edebiyatçılarından biridir. el-Marşafî hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, II, 232.

⁶⁶ *Mukaddime li Dirâseti Belâğati 'l-'Arab* kitabının sahibidir. Ahmed Dayf hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, I, 184.

Eleştiri Yöntemleri

Cahiliye döneminde eleştirmen, bir metni ele aldıktan sonra her hnağı bir tahlil aracı kullanmadan metnin kendisinde bıraktığı etki ile içinden geçenleri anlık değerlendirme olarak belirtiyordu. Abbasiler döneminde ve sonrasında ise eleştiri yöntemleri çeşitlilik kazanmış ve üç farklı eleştiri yöntemi ortaya çıkmıştır. Bunlar:

1. Lafzî eleştiri yöntemi: Bu yöntemin temsilcisi el-Cahız'dır. O, edebi metinlerde mananın önemli olmadığını; çünkü manayı Acem, Arap herkesin bildiğini dile getirir. Şiirde aslolan, ölçüyü oluşturmak, güzel lafız seçmek ve şiirin anlaşılabilir olmasını sağlamak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ İbn Haldûn da Cahız'ın bu görüşüne katılmaktadır.⁶⁸ İbn Reşîk ise edebiyatçıların çoğunun lafzi eleştiri yöntemini tercih ettiğini söyler.⁶⁹

2. Anlama dayalı eleştiri yöntemi: Bu yöntem manayı lafızdan üstün tutmaktadır. En önemli temsilcileri Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828),⁷⁰ el-Âmidî, Ebû 'Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030),⁷¹ Dıyâuddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 637/1239)⁷² ve "Lafızlar, mananın hizmetçisidir."⁷³ ifadesini kullanan Abdulkâhîr el-Curcânî'dir.

3. Lafız ve anlamı birleştiren eleştiri yöntemi: Bu yöntemin temsilcisi "Kim güzel bir mânâ isterse güzel bir lafız kullansın. Çünkü güzel mânânın hakkını güzel lafızlar verir."⁷⁴ diyen Bîşr b. el-Mu'temir'dir (ö. 210/825)⁷⁵. Bu yöntemin öncüleri İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ'dır.⁷⁶

Modern dönemde ise yöntemler, Arap kültürünün Batı kültürü ile etkileşimi neticesinde çoğalıp farklı bölümlere ayrılmıştır. Bu dönemde eleştiri yöntemlerinin çok olması, eleştirinin yaygın olduğunu ve birçok bilime girdiğini gösterir. Birçok edebiyatçı,

⁶⁷ el-Câhîz, 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb, *Kitâbu'l-Ḥayevân*, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 1424, III, 67.

⁶⁸ İbn Haldûn, 794.

⁶⁹ İbn Reşîk, el-Ḳayrevânî, *el-'Umde fî Meḥâsini's-Şi'ir ve Âdâbih*, thk: Muhammed Muḥyiddin Abdülhamîd, Dâru'l-cîl, 1401/1981, I, 127.

⁷⁰ es-Şafedî, VIII, 275.

⁷¹ es-Şafedî, VIII, 5.

⁷² es-Şafedî, XXVIII, 24.

⁷³ el-Curcânî, Abdulkâhîr b. Abdurrahmân, *Esrâru'l-Belâğa fî 'İlmi'l-Beyân*, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 1422/2001, 16.

⁷⁴ el-Câhîz, 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1423, I, 129.

⁷⁵ ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Uşmân b. Ḳây mâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk: Şu'ayb el-Arnaût, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1985, X, 203.

⁷⁶ Ahmed el-Ḥânî, *Taṭavvuru'l-Muşṭalaḥi'n-Naḳdî*, Şebketu'l-Âlûka <https://www.alukah.net/literature/language/0/50882> (Erişim 20.10.2019).

Batı kültürünün etkisiyle ortaya çıkmış olan eleştiri yöntemlerini benimsemiş ve bunlardan istifade etmişlerdir.

Modern dönemdeki eleştiri yöntemleri genel olarak üç kısımda ele alınır:

Birinci Kısım, (المناهج السياقية): Bu kısımda metnin içeriğinden çok, metne etki eden dış (harici) faktörleri esas alan ve bunlara daha fazla önem veren bağlamsal yöntemlerdir. Bu faktörler de tarihi (المنهج التاريخي), sosyal (المنهج الاجتماعي) ve psikolojik (المنهج النفسي) olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan her biri farklı bir yöntem olarak kendini gösterir. Tarihi yöntem, edebi metni, ortaya çıktığı dönemdeki tarihi olayları ve bunların edebi metne olan etkisi açısından inceler. Bu şu anlama gelmektedir: Tarihi olaylar, edebi metinlerin açıklanması için kullanılır ve edebiyat tarihi bir belge olarak değerlendirir.⁷⁷

Sosyal yöntem, metinleri sosyal bir perspektiften inceler. Yani edebi metinlere aynı zamanda sosyal bir olgu olarak bakar. Diğer bir ifadeyle edebi metnin olduğu toplumu ve bu toplumun değerlerini de esas alır.⁷⁸

Psikolojik yöntem ise, edebi metnin yazarının kişisel özelliklerini tespit etmeye ve bu edebi metni oluştururken yaşadığı psikolojik durumu analiz etmeye çalışır. Yani edebi metin ile yazarın psikolojik durumu arasında bir ilişki kurarak metni incelemeye çalışır.⁷⁹

İkinci Kısım: (المناهج النسقية) Bu kısım daha çok metnin içeriğine önem veren yapısal yöntemlerdir ki; bu da kendi içinde; yapısal (البنوي), biçimsel (الشكلي), yöntemsel (الأسلوبي), semiyotik (السيمولوجي) ve öğrenme teorisi (نظرية التلقي) olmak üzere beşe ayrılır. Yapısal yöntem, metnin içeriğini açıklamaya odaklanıp metnin dilsel yapıları arasındaki ilişkileri analiz eder ve metni merkeze alıp yazarıyla ilgilenmez.⁸⁰ Biçimsel yöntem, metnin biçimine içeriğinden daha fazla önem verir. Ortaya konulan eserin çok süslü olmamasına

⁷⁷ Tarihi yöntem hakkında geniş bilgi için bkz: Imbert, Enrique Anderson, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Edebî*, Arapça'ya çev, Tâhir Ahmed Mekkî, Mektebetu'l-âdâb, Kahire, 1412/1991, 107; et-Tâhir, 'Alî Cevâd, *Mukaddime fi'n-Nağdi'l-Edebî*, nşr: el-Mu'ssesetu el-'Arabiyye, Beyrut, trs, 397; Seyyid Kutub, 165; Faḍl, Şalâh, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Mu'âşır*, Kahire, 2002, 25; Zîrâkî, 116; el-Museddî, Abdusselâm, *fî Âliyatî'n-Nağdi'l-Edebî*, Dâru'l-cenûb, Tunus, 1994, 79; Vaglisî, Yusuf, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Edebî*, Dâr cûsûr, Cezayir, 1428/2009, 15.

⁷⁸ Sosyal yöntem hakkında geniş bilgi için bkz: Enrique Anderson, 117; et-Tâhir, 404; Seyyid Kutub, 165; Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Mu'âşır*, 45; Zîrâkî, 119; Alahmad, Mohamad, *el-Hareketu'n-Nağdiyyetu'l-'Arabiyye Havle'r-Rivâyeti's-Sûriyye* (Ürdün, Lübnan, Filistin) Dâr Sancak, Ankara, 2021, 158.

⁷⁹ - Psikolojik yöntem hakkında geniş bilgi için bkz: Enrique Anderson, 128; et-Tâhir, 423; Seyyid Kutub, 207; Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Mu'âşır*, 34; Zîrâkî, 129.

⁸⁰ Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nağdi'l-Mu'âşır*, 65; Nettûf, 200; Zîrâkî s. 149.

dikkat eder.⁸¹ Yöntemsel yöntem, metindeki duygusal özelliklere yoğunlaşır. Belâgat ilminin en gelişmiş evrelerinden birini temsil ettiği için el-Musdî onu belâgat ilminin tek mirası saymıştır.⁸² Semiyoloji, edebi metinde bulunan işaretlerin incelenmesidir.⁸³ Öğrenme teorisi ise, edebi metnin içeriğinin okuyucunun anlayışına göre açıklanmasıdır.⁸⁴

Üçüncüsü Kısım: (المنهج التفكيكي) yapısökümcülük (parçalara ayırma) yöntemidir. Bu yöntem edebi metnin unsurlarını ayırmaya çalışır. Bu ayrıştırma ile beraber farklı farklı manalara ulaşılması hedeflenir.⁸⁵

Bu yöntem cümlelerin temel unsurlarını birbirinden ayırarak incelemeye çalışır. Daha fazla analiz ve daha fazla yorum elde etmek için kelimeler ile bunların göstergeleri (delalet) birbirinden ayrılır. Böylece yeni tahlil, açıklama ve daha çok bakış açıları elde edilmiş olur. Zira metin her türlü bakış açısına açık bir zemindir.

Öğreti ideolojisi⁸⁶ ve sadece bir yöntemle yetinmeyen, sanatsal,⁸⁷ psikolojik ve tarihsel edebi yöntemlerden beslenen, metne canlılık ve zenginlik veren bütünsel yöntem bulunmaktadır.⁸⁸

⁸¹ eṭ-Ṭâhir, 433; Zirâkit, 139.

⁸² Bu yöntem hakkında daha geniş bilgi için bkz: Enrique Anderson, 183; Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âşır*, 109; Zirâkit, 152; Abdülhafız Muhammed Hasan Muhammed1, *el-Menhecu'l-Üslûbî fî'n-Nakd*, eserin tamamı.

⁸³ Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âşır*, 121; Zirâkit, 156.

⁸⁴ Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âşır*, 145.

⁸⁵ Şalâh Faḍl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âşır*, 133; Zirâkit, 160.

⁸⁶ Alahmad, 167.

⁸⁷ Seyyid Kutub, 132.

⁸⁸ Seyyid Kutub, 253.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L-ḤASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ (610-668/1213-1269)

1.1. HAYATI

1.1.1. İsmi ve Nesebi

Şairin tam adı, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Abdillâh en-Numeyrî⁸⁹ eş-Şüşterî⁹⁰ el-Endelüsî el-Mağribî el-Fâsî el-Lûşîdir. Şairin en-Numeyrî nisbesi, Numeyr b. Âmir b. Sa'sa' isminden gelmektedir. Numeyr, bir Arap kabilesidir ve Hevâzin⁹¹ kabilesinin kollarındandır. Beni Numeyr'in Endülüste yaşadığı yer, Gırnata şehrine bağlı bir yerleşim yeri olan Berâcile'dir⁹².

Şairin kaynaklarda verilen tam ismine bakıldığında bir kaç nisbesi bulunmaktadır. Ancak en meşhur olduğu nisbesi, Endülüs'de Âş⁹³ Vadisi bölgesinden bir köy olan "Şüşter"e nispetle "Şüşterî" nisbesidir. İbn Liyûn; "Bu köydeki Şüşterî sokağının da meşhur" olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Âş Vadisi günümüzde İspanya'da yer alıp Gırnata'nın doğusunda Guadix ismiyle; Luşa ise Gırnata'nın batısında yer alıp Loja⁹⁵ adıyla bilinmektedir.

Şairimiz eş-Şüşterî'ye "el-Endelüsî" nisbesi ise, İbn Liyûn tarafından verilmiştir.⁹⁶

⁸⁹ İbnu't-Tavvâh, 'Abdu'l-Vâhid Muhammed, *Sebku'l-Mağâl li Fekki'l-İkâl*, thk: Muhammed Mes'ûd Cibrân, Dâru'l-kütübî'l-vaṭaniyye, Bingazi, 2007, 120.

⁹⁰ Ğabrîni, Ahmed b. Ahmed b. Abdillâh, *Unvânu'd-Dirâye fîmen 'Urife mine'l-'Ulemâ fî'l-Mi'eti's-Sâbi'a bi Bicâye*, thk: Âdil Nüveyhid, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 1979, 239.

⁹¹ İbn Hâzm, 'Alî b. Ahmed b. Sa'id el-Endelüsî, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1983, 482; Şihâbuddîn en-Nuveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Fununi'l-Edeb*, Dâru'l-kütüb ve'l-veşâik el-kavmiyye, Kahire, 1423, II, 335.

⁹² İbn Hâzm, 280.

⁹³ Âş hakkında daha fazla bilgi almak için bakınız, Yâkût el-Hamevî Şihâbuddîn b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâr Şâdir, Beyrut, 1995, I, 198.

⁹⁴ İbn Liyûn, Ebû 'Uşman et-Tucîbî, *er-Risâletu's-Şüşteriyye, er-Risâletu'l-İlmîyye fî't-Tasavvuf, el-İnâletu'l-'Alemlîyye fî'r-Risâleti'l-İlmîyye fî Tariķi'l-Mutecceridîn eş-Şufiyye*, thk: Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, Dâru's-sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', 2004, 41.

⁹⁵ İbn 'Acîbe, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, thk: Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, Dâru's-sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', 1434/2013, 47.

⁹⁶ İbn Liyûn, 41.

el-Mağribî nisbesiyle ise Endülüslü olduğu kastedilir. İslam dünyasının batısında bulunması nedeniyle Endülüs'e "el-Mağrib" denilir. Şaire bu nisbeyi veren ise el-Munâvî'dir.⁹⁷

el-Lûşî nisbesi, Gırnata'nın batısında Loja ismiyle bilinen yere nispetle verilmiştir. Bu nisbeyi Şüşterî'nin kendisinin şiirinde kullandığı görülmektedir.⁹⁸ Daha sonra divanını neşreden Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr (ö.1980) bu nisbeyi şairin ismine eklemiştir.⁹⁹

el-Fâsî nisbesi ise Mağrib bölgesindeki Fas şehrine nispetle C. Brockelmann tarafından verilmiştir. Fakat onu Ebû Huseyn¹⁰⁰ olarak künyelemiştir. Doğrusu ise Ebu'l-Hasan'dır.

Bunların yanı sıra Şüşterî pek çok özelliği ile tanınmaktadır. Onun hakkında fâkih, sûfi, salih, âbid, yegâne ârif, büyük şeyh, hakikat arayıcısı gibi pek çok övücü lakaplar kullanılmıştır.¹⁰¹

1.1.2. Doğumu

Bilindiği gibi klasik teracim kaynaklarında terceme-i hali verilen kişilerin doğum tarihi yerine vefat tarihi verilmektedir. Dolayısıyla Şüşterî'nin hayatıyla ilgili bibliyografya eserlerinde de böyle bir bilgi mevcut değildir. Mesela el-Ğabrîni (ö. 714/1314) ve İbn Liyûn (ö. 750/1349) gibi Şüşterî hakkında en fazla bilgi veren müelliflerin eserlerinde de doğum yılından bahsedilmez. Ancak Âş vadisinde doğduğunu ve (668/1269) tarihinde Mısır'da Dimyat kentinde öldüğünü belirtirler.¹⁰² Diğer taraftan bazı müsteşrikler Şüşterî'nin doğum tarihinin hicrî 600¹⁰³; en-Neşşâr ve el-'Adlûnî ise

⁹⁷ el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Şûfiyye et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk: Muhammed Edîb el-Câdir, Dâr Sâdır, Beyrut, trs, II, 357.

⁹⁸ eş-Şüşterî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh en-Numeyrî, *Dîvân eş-Şüşterî* (1), thk: Muhammed el-'Adlûnî ve Sa'îd Ebu'l-Fuyûd, Dâru's-sekâfe, ed-Dâru'l-Beyda', 2008, 242.

⁹⁹ eş-Şüşterî, Ebu'l-Hasan Ali b. 'Abdillâh en-Numeyrî, *Dîvân eş-Şüşterî* (2), thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Ma'ârif el-İskenderiyye, 1960, 6.

¹⁰⁰ Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, çev: Ramadân Abdu'ttevvâb, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs, V, 134.

¹⁰¹ Ğabrîni, 239. İbn Liyûn, 41. İbnu't-Tavvâh, 120. İbnu'l-Hatîb, Lisânu'd-Dîn, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1424, IV, 172; el-Munâvî, II, 357; İbn 'Acîbe, Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî, 45-47.

¹⁰² Ğabrîni; 242. İbn Liyûn, 43.

¹⁰³ Houtsma, Arnold, Bassett, Hartmann, *Mucezu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'İslâmiyye*, çev: İbrahim Zekî Hürşî, Ahmed Şintonavî, Abulhamîd Yûnus, Komisyon, thk: Hasan Habeşî, Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh, Muhammed 'Anânî, nşr: Merkezu's-Şârika, 1988, XX, 6259.

610'lu yıllarda¹⁰⁴ olduğunu belirtmişlerdir. Bu tarihleri verirken neye dayandıkları konusunda bilgi vermemektedirler. Bu nedenle verilen tarihlerin yazarların bir tahmini olduğu söylenebilir.

Şüşterî hakkında verilen bilgiler içerisinde “Şüşterî” nisbesi yanında İbnu'l-Hatîb'in Şüşterî'nin, Âş Vadisi'ndeki Şüşter ahalisinden olduğuna¹⁰⁵ dair verdiği bilgiden, Şüşterî'nin Âş vadisinin bir köyü olan Şüşter'de doğduğu anlaşılmaktadır. Onun Jodar kentinde doğduğunu söyleyen de bulunmaktadır.¹⁰⁶ Ancak bu görüşün, genel kanaatin aksine olması nedeniyle zayıf gözükmektedir.

el-'Adlûnî'nin, Şüşterî'nin çocukluğunun bir kısmını Loşa'da geçirdiği¹⁰⁷ şeklindeki bilgisi ise yine Şüşterî'nin bu bölgede büyüdüğünü göstermektedir.

Yukarıdaki bilgilerden edindiğimiz kanaate göre Şüşterî, İspanyadaki “Şüşter” köyünde doğmuştur. İbn Hacer el-'Askalânî'nin tespiti ile “Şüşter” Acem bölgesinde bir şehir adı olan Tüster veznindedir.¹⁰⁸ Tüster şehri bugün Huzistan'ın büyük şehirlerinden¹⁰⁹ biridir. Yakût el-Hamavî'ye göre ise Tüster, Şüşter kelimesinin Arapçalaşmış biçimidir.¹¹⁰ Bu kelime Farsçada Şüşter şeklinde olup, Araplar bunu “Tüster” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Kaynaklarda geçen bu tespitlere dayanarak Şüşterî'nin dedelerinin Arap yarımadasından Tüster bölgesine, buradan da Endülüs'e göç ettikleri ve yerleştikleri köyün isminin de “Şüşter” olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebu'l-Hasan Şüşterî'nin de bu köye nisbetle “Şüşterî” lakabını aldığı görülmektedir.

1.1.3. Ailesi

Şüşterî, ne şiirlerinde ne de diğer eserlerinde ebeveyni veya ailesi hakkında bilgi vermemiştir. Aynı şekilde onun hakkında biyografi kaleme alanlardan İbn Liyûn dışındakiler de yeterli bir bilgi vermezler. İbn Liyûn ise Necm b. İsrâîl ed-Dımaşkî'den¹¹¹

¹⁰⁴ Massignon da bu oryantalistlerden biridir. Neşşâr da ondan bu bilgiyi almış ve el-'Adlûnî de onu takip etmiştir. Bkz: el-'Adlûnî, Muhammed el-İdrîsî, *Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu's-Şüfiyye*, Dâru'ş-şekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', 2005, 61.

¹⁰⁵ İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 172.

¹⁰⁶ Houtsma, Arnold, Bassett, Hartmann, XX, 6259.

¹⁰⁷ el-'Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu's-Şüfiyye*, 60.

¹⁰⁸ İbn Hacer, el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâir, Beyrut - Lübnan, 2002, V, 558.

¹⁰⁹ Bugün İran bölgelerinden biridir.

¹¹⁰ Yakût el-Hamevî, II, 29.

¹¹¹ Necm b. İsrâîl hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, III, 120.

rivayetle onun ailesine dair sadece şu bilgiyi aktarır: “O emirlerin ve emirlerin soyundan gelenlerin çocuğudur. Daha sonra ise fakirlerden ve fakirlerin çocuklarından biri olmuştur.”¹¹²

İşte bu cümleye dayanarak *Tabaḳātu’ş-Şâziliyyeti’l-Kübrâ* müellifi el-Kohen, Şüşterî’nin babasını, Şüşter köyünün emiri olarak tanıtmıştır.¹¹³ el-‘Adlûnî ise Şüşterî’nin ebeveyninin bölge idarecisi olduklarını ileri sürmüştür.¹¹⁴ Necm ed-Dımaşķî’nin bu rivayetinden, Şüşterî’nin veya baba tarafından herhangi birinin emir olduğunu çıkarmak isabetli bir yaklaşım gözükmemektedir. Eğer böyle olsaydı, tarih kitaplarında “emir” olduğuna dair bilgi yer alır veya kendisi, emirliğine veya sahip olduğu makamına ilişkin açıklamalarda bulunurdu. Dolayısıyla bu rivayetten çıkarılabilecek sonuç hem kendisinin hem de baba tarafından soyunun, tıpkı idareciler ve emirler gibi refah ve bolluk içerisinde yaşadığıdır. İbnu’t-Ṭavvâh’ın Şüşterî hakkında verdiği şu bilgi bunu desteklemektedir: “Önceleri çok yolculuk yapan bir tacirdi. Sonra tasavvufa yöneldi.”¹¹⁵ Diğer yandan Necm ed-Dımaşķî’nin rivayetinde geçen fakirlikten maksat yoksulluk değil, ehli tasavvuf arasında malum olan ve sâlikin Allah’a muhtaçlığını ifade eden kavramdır.

Vefatından sonra, Şüşterî’nin soyundan gelenler Dimyat’a yerleşmiştir. el-Cebertî, sufilerin meşhur simalarından olan Şeyh Muhammed b. Muhammed Fâris’in babası allame Muhammed Fâris et-Tûnisî’nin, Şüşterî’nin soyundan geldiğini zikretmektedir. Ayrıca 1114 yılında vefat eden şeyh Muhammed b. Muhammed Fâris, Dimyat’ta bir süre bulunduğunu ve dedesinin divânının çoğunu ezberlediğini de aktarmaktadır.¹¹⁶

1.1. 4. Seyahatleri

Endülüs’te sufilerin yolculuğa çıkma geleneği (es-siyahatu’ş-Şûfiyye) hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren başlamış, daha sonraki dönemlerde iyice yaygınlaşmıştır. Sûfiler pek çok sebebe dayalı olarak müritlerine de yolculuk yapmalarını tavsiye ederlerdi ve bu seyahatlerin birçok faydasının olduğunu düşünürlerdi. Onlara göre seyahatlerin

¹¹² İbn Liyûn, 41.

¹¹³ el-Kohen, Ḥasan b. Muhammed b. Kâsım el-Fâsî el-Mağribî, *Tabaḳātu’ş-Şâziliyyeti’l-Kübrâ Cemî’u’l-Kerâmâtî’l-‘Aliyye fî Tabaḳâtî’s-Sâdeti’ş-Şâziliyye*, thk: Mursî Muhammed Alî, Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 2005, 63.

¹¹⁴ el-‘Adlûnî, Ebu’l-Ḥasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu’ş-Şûfiyye, 61.

¹¹⁵ İbnu’t-Ṭavvâh, 120.

¹¹⁶ el-Cebertî, Abdurrahman b. Ḥasan el-Muerrih, *Târîḫ ‘Acâibi’l- Âşâr fî t-Terâcimi ve’l-Aḥbâr*, Dâru’l-cil, Beyrut, trs, I, 122.

hayatlarından bir kısmı şunlardır: Yolculuk için gerekli olan herhangi bir şeyi almadan yola çıkmayı, diğer bir ifadeyle Allah’a tevekkül etmeyi öğrenmektir. Ayrıca yolculuğun kişinin ahlakını tüm iyi ve kötü yanlarıyla ortaya çıkarması, nefsi kötülüklerden temizlemesi, kalpleri arındırması, mahlûkat üzerinde derin tefekkür fırsatı vermesi, Allah’ın tecellilerini müşahade etme imkânı ve en önemlisi de Allah’ı bilme ve tanımaya yardımcı olmasıdır.¹¹⁷

Sözü edilen sûfî seyahat geleneğine katılanlardan birisi de Şüşterî olup bu seyahatler, onun hayatında önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Zira bu yolculuklarla birlikte Şüşterî, Medyeniyye ekolü vasıtasıyla öğrendiği nazarî tasavvuf bilgisini eyleme dökerek tatbik etme imkânına kavuşmuştur. O bu merhalede Medyeniyye ekolünün öğretilerini takip etmiş ve ülke ülke dolaşan seyyahlardan biri olmuştur. Terk ettiği vatanına yabancı kalması konusunda bir beytinde şöyle der:¹¹⁸

تَغَرَّبْتُ عَنْ أَوْطَانِي لَعَلِّي أَرَى أَوْطَانَكَ

- Senin vatanını görme ümidiyle vatanımı terk ettim.

Şüşterî’nin hitabı burada Allah’dır ve görmek istediği “vatan” ise tasavvufi makamlardır. Bu yolculuğunda takip ettiği güzergâhı tam bilmemekteyiz. Bu nedenle ilk olarak hangi şehirlere gittiği, bu şehirlere kaç kez uğradığı gibi sorulara cevap vermek zordur. Fakat onun pek çok kez Gırnata’ya geldiği¹¹⁹ sonrasında Malaka’ya¹²⁰ uğradığı bilinmektedir.¹²¹ Endülüs’ten ayrıldıktan sonra Mağrib’in¹²² en uzak bölgelerinden olan Fas¹²³ ve Miknâs¹²⁴’a gitmiştir. Onun Fas ve Miknâsta bir süre kaldığı söylenebilir. Bu durumunu aşağıdaki şiirinde şu şekilde ifade etmektedir:¹²⁵

شَوَّيْخٌ مِنْ أَرْضِ فِي وَسْطِ الْأَسْوَاقِ يُعْنِي
مِغْنَّاسٍ وَأَشَى عَلَى النَّاسِ مَنِي
أَشَى عَلَيَّ أَنَا مِنْ وَكَذَلِكَ هُونُ هُونِي

¹¹⁷ İbn ‘Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Hâtemî et-Tâ’î, *el-Fütuhâtu’l-Mekkiyye*, thk: Ahmed Şemsuddîn, Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut-Lübnan, trs, III, 5; el-Ğuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Leğâ’ifu’l-İşârât-Tefsîru’l-Ğuşeyrî*, thk: İbrâhim el-Besyûnî, nşr: el-Hey’etu’l-Mışriyye, Mısır, trs, II, 67.

¹¹⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 227.

¹¹⁹ İbnu’l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173.

¹²⁰ Yâkût el-Hamevî, V, 43.

¹²¹ Ğabrîni, 241.

¹²² el-Mağrib kelimesi bu asırda Arap Mağribi (Mağribu’l-‘Arab) adıyla bilinen ve Mısır, Cezayir ve Tunus’a kadar uzanan coğrafyayı kapsar. bkz: Yâkût el-Hamevî, I, 54.

¹²³ Yâkût el-Hamevî, IV, 230.

¹²⁴ Yâkût el-Hamevî, V, 181.

¹²⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 317.

الناس
هكذا عشت في
قاس

- *Miknâs'lı küçük bir şeyh caddelerde şarkı söylüyor.*
- *Bana ne İnsanlardan! İnsanlara ne, benden.*
- *Fas'ta da böyle yaşadım; burada da böyle yaşıyorum.*

O, daha sonra Mağrib'in orta bölümünde yer alan, o dönemlerde ilim adamlarının uğradığı bir merkezi sayılan Bicâye¹²⁶ şehrine gitti.¹²⁷ Burada Ebû Medyen'in bazı müritleri ve İbn Seb'în ile görüştü; Kadı Muhyiddin İbn Surâka'nın ilim meclisline katılıp ondan yargı usulünü (İlmu'l-kağâ) öğrendi.¹²⁸ Ancak ileride de değineceğimiz üzere, Kadı Muhyiddin ile Bicâye'de değil Şam bölgesinde görüştüğü sanılmaktadır.

Daha sonraları Tunus'un Bâce¹²⁹ kentine gitti ve burada Ebû Alî et-Tanhalî'ye¹³⁰ Zemahşeri'nin nahiv ilmi alanındaki *el-Mufaşşal fî San'atî'l-I'râb* isimli eseriyle ilgili icazet verdi.¹³¹

Bundan sonra Mağrib'in doğusunda yer alan Kâbis¹³² şehrine geçti. Burada Ebû İshâk el-Verkânî¹³³ ve Ebû 'Abdillâh eş-Şanhâcî¹³⁴ ile görüştü.¹³⁵ Bu ziyaretleri esnasında şer'î ve tasavvufî pek çok ilim tahsil etti.

Kabis'den ayrıldıktan sonra Trablus'a¹³⁶ geçti. Trablus halkı, onun ilmine ve takvasına hayran kaldı ve bu sebeple de kendisine kadılık teklif ettiler. Fakat o, bu teklifi geri çevirerek yolculuğuna devam etti.¹³⁷

Bu noktada onun, şer'î ilimlerin tahsilini tamamladığını ve mütehasıs bir alim olduğunu görmekteyiz. Fakat o, buna rağmen seyahatini yarıda kesmemiş ve Şam bölgesine doğru yeniden yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuklar esnasında dört yüze yakın

¹²⁶ Bicâye günümüzde Cezayir'de bir şehir, o dönemde ise Mağrib ile Afrika arasında yer alan bir kıyı şehridir. Yâkût el-Hamevî, I, 339.

¹²⁷ Ğabrîni, 241.

¹²⁸ Dîvân eş-Şüşterî (2), 8-9.

¹²⁹ Yâkût el-Hamevî, I, 314.

¹³⁰ Kim olduğu bilgisine ulaşamadı.

¹³¹ İbnu't-Tavvâh, 122.

¹³² Yâkût el-Hamevî, IV, 289.

¹³³ Kim olduğu bilgisine ulaşamadı.

¹³⁴ eş-Şanhâcî hayatı hakkında bkz: Ğabrîni, 218. ve ez-Zirikli, VI, 280

¹³⁵ Ğabrîni, 240.

¹³⁶ Yâkût el-Hamevî, IV, 25.

¹³⁷ İbnu't-Tavvâh, 121.

müridi olmuş ve kendisine seyahatlerinde eşlik etmeye başlamışlardır.¹³⁸ Şüşterî'nin seyahatleri Mısır'a gelip yerleşinceye ve hicrî 668 yılında burada vefat edinceye kadar devam etmiştir.

1.1.5. İlim ve Tasavvuf Hocaları ve Talebeleri

Şüşterî, İbn Seb'în başta olmak üzere Ebû Medyen et-Tilimsânî'nin talebeleri, Sühreverdi'nin en önemli talebesi olan el-Kâdî Muhyiddîn b. Sürâka,¹³⁹ Necm b. İsrâil ed-Dımaşkî ve Ebû İshâk¹⁴⁰ İbrahim b. 'Ubeydîs'den¹⁴¹ ilim tahsil etmiştir.

Ayrıca Şâzelîyye tarikatına mensup bazı hocalardan da ders almıştır. Kendisi bu durumu "Hocalarım Şâzelîlerdir."¹⁴² diyerek hocalarının da aynı zamanda tasavvuf erbabından olduklarına işaret etmiştir. Ancak Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258)¹⁴³ ile görüşüp görüşmediği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye raslanmamaktadır.

Talabelerine gelince, seyahatlerinde kendisini izleyen dört yüzü aşkın müridinden bahsedilir. Ancak gerek eski gerekse yeni kaynaklar, bu talebelerin isimlerinden hiçbirini zikretmezler. Ne var ki İbnu't-Tavvâh¹⁴⁴ Ebû Alî et-Tanhelî'nin¹⁴⁵ Şüşterî'den el-Mufaşşal ile ilgili icazet aldığını zikretmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla Ebû Alî et-Tanhelî'nin Şüşterî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır.

Şüşterî'nin vefatından sonra düşüncelerinden etkilenen özellikle üç kişi dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi İbn Liyûn (ö. 750/1349), Şüşterî'nin kitaplarıyla ilgilenen ve bu kitaplardaki görüşleri beğenen ilk kişidir. Ayrıca İbn Liyûn Şüşterî'nin kitaplarından biri olan *er-Risaletu'l-İlmiyye* adlı eserini muhtasar hale getirmiştir.¹⁴⁷

Şüşterî'nin görüşlerinden etkilenen ikinci ilim adamı Abdu'l-Ğanî en-Nablîsî (ö. 1143/1731)'dir. en-Nablîsî, *Reddu'l-Mufterî fi't-Ta'n 'ale's-Şüşterî* ismini verdiği risalesinde Şüşterî'yi savunmuş, ayrıca Şüşterî'nin *Kaşidetu'l-Hamriyye* adlı kasidesini

¹³⁸ el-Makkarî et-Tilimsânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Ğuşni'l-Endelusi'r-Ra'ib*, thk: İhsân 'Abbâs, Dâr Şâdir, Beyrut-Lübnan, 1997, II, 185.

¹³⁹ el-'Adlûnî, Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu's-Şüfiyye, 71-73.

¹⁴⁰ Ebû İshâk İbrahim b. 'Ubeydîs hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, VI, 34.

¹⁴¹ İbn Hacer 'Askalânî, IV, 240.

¹⁴² Dîvân eş-Şüşterî (1), 438.

¹⁴³ Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, XXI, 141.

¹⁴⁴ İbnu't-Tavvâh, 122.

¹⁴⁵ Kim olduğu bilgisine ulaşılamadı

¹⁴⁶ İbnu't-Tavvâh, 123.

¹⁴⁷ Bu kitap hakkında şüşterî'nin eserleri bölümünde bilgi verilecektir.

de şerhetmiştir.¹⁴⁸ Bu eserinden sonra da *Risâletu İdâhi'l-Mağşûd fî Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd* isimli diğer bir risale kaleme alarak Şüşterî'nin de içinde olduğu vahdet-i vücud görüşünü benimseyen bir grup ilim adamını savunmuştur.

Şüşterî'nin fikirlerinden etkilenen üçüncü ilim adamı olan İbn 'Acîbe'dir. İbn 'Acîbe'nin *Bahru'l-Medîd* adlı tefsirinde Şüşterî'nin şiirlerinden istişhad getirmesi onun şiir ve nesir türü eserleriyle özellikle ilgilendiğini göstermektedir.¹⁴⁹ Ayrıca Nûniyye adlı kasidesine bir şerh yazmıştır.¹⁵⁰

1.1.6. Ölümü

Şüşterî hayatının son dönemlerini Şam ve Mısır kıyı şehirlerinde dolaşarak geçirmiştir. Hayatının son yıllarında yapmış olduğu yolculuğunda, Dimyat¹⁵¹ sahilinde hastalanmış ve balıkçılık yapılan Akdeniz kıyı köylerinden birine yerleşmiştir. Köye vardığında yöre halkına, köyün isminin ne olduğunu sormuş, onlar da “Tîne” (çamur/toprak) olduğunu söylemişlerdir. O da, Tîne¹⁵²'nin toprak manasına gelmesinden hareketle vecîz bir ifadeyle: “Toprak toprağa kavuştu.” ifadesini kullanmıştır.¹⁵³ Şüşterî'nin bu ifadesinden yaşlandığı ve ölümünü beklediği anlaşılabılır. Ancak Şüşterî, Tîne'deki toprak kaymalarını ve bataklığı dikkate alarak öldüğünde burada defnedilmeyi istemediğinden vefat ettiğinde buraya en yakın yer olan Dimyat kabristanına defnedilmeyi vasiyet etmiştir. 668 yılı 17 Safer Salı günü vefat eden¹⁵⁴ Şüşterî'nin naşı müritleri tarafından Dimyat'a kadar taşındığı¹⁵⁵ nakledilmektedir. Sürekli ziyaret edilmekte olan heybetli ve gösterişli bir makamının varlığı¹⁵⁶ nakledilse de en-Neşşâr, onun kabrinin nerede olduğunun bilinmediğini ifade etmektedir.¹⁵⁷

Bununla birlikte Şüşterî'nin vefatıyla alakalı araştırılmaya muhtaç bir takım müphem noktalar bulunmaktadır. Mesela '*Unvânu'd-Dirâye* isimli eserde onun Şam

¹⁴⁸ Bu eser Dr. Musa Muhammed Bedr Ferhât, *Mecelletu Vâdi'n-Nîl li'd-Dirâsât* dergisinde, Temmuz 2015'te 7. aded: tahkik etip yayınlamıştır.

¹⁴⁹ Bkz: İbn 'Acîbe, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsir'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk: Ahmed Abdullah el-Ğuraşî Reslân, nşr: Hasan 'Abbâs Zeki, Kahire, 1419/1999, I, 156,168 ve 199.

¹⁵⁰ Bu eserin tahkikini el-'Adlûnî yapmış ve 2013 yılında Dâru's-Şekâfe, ed- Dâru'l-Beyda' yayınevinde basılmıştır.

¹⁵¹ Yâkût el-Ğamevî, II, 472.

¹⁵² Mısır'da Farama ve Tinnîs bölgelerinin arasında bulunan bir kasaba, bkz: Yâkût el-Ğamevî, IV, 56.

¹⁵³ İbnu'l-Ğatîb, *el-İhâta*, IV, 183; İbn Liyûn, 43.

¹⁵⁴ Ğabrînî, 242.

¹⁵⁵ İbnu'l-Ğatîb, *el-İhâta*, IV, 183; İbn Liyûn, 43.

¹⁵⁶ el-Kohen, 65.

¹⁵⁷ Dîvân eş-Şüşterî (2), 12.

bölgesinde bulunan Dimyat'ta vefat ettiği aktarılmıştır.¹⁵⁸ Aslında Dimyat Mısır'a bağlı bir bölgedir. Fakat Şam bölgesi sınırına yakın olduğu için, müellif böyle bir ifade kullanmış olabilir.

Sebku'l-Makāl'de ise Şüşterî'nin 665/1266 senesinde vefat ettiği ve Bulyana ismiyle bilinen bir yere defnedildiği aktarılmaktadır.¹⁵⁹ Bulyana, Mısır'ın Saîd bölgesinde olup Nil'in batı yakasında bir şehirdir.¹⁶⁰

Yukarıda verilen bilgi, birkaç yönden tahkike muhtaçtır, şöyleki; Her şeyden önce Dimyât ile Bulyana Mısır'da bir birinden uzak ve farklı bölgelerde bulunan yerlerdir. Yani birbirine yakın yerler değildir. İkinci olarak Şüşterî'nin Bulyana'ya gittiği yönünde başka bir kaynaktan herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer taraftan *Sebku'l-Makāl*'deki bu bilgiyi incelediğimizde, bu eseri neşreden muhakkikin burada iki nüshada bir kelimenin düşmüş olduğunu farkettiğini ve bunu kaydettiğini gördük. İşte buradan sonra birtakım bilgiler yanında bir kaç kaside vererek bu kasidelerin Şüşterî'ye aidiyetini tespit edemediğini belirtmektedir. Buna binaen büyük ihtimalle müstensihlerden kaynaklı olarak bir veya daha fazla satır veya sayfa düşmüş ve bir sonraki şahsa ait bilgiler Şüşterî'ye aitmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte muhakkik başka bir şahsa ait olan bu bilgileri ve dolayısıyla kasideleri fark edemediğinden Şüşterî'nin ölüm tarihi de farklı bir tarih ve ölüm yeri (defnedildiği yer) farklı bir yer olarak ortaya çıkmaktadır. Bizim bu fikre sahip olmamızdaki en kuvvetli delil, bahsettiğimiz yerden sonrasında farklı bir biyografinin devam etmesidir. Verilen bu bilgilerin Şüşterî'nin biyografisiyle bir ilgisi de yoktur.

Öte yandan Şüşterî'nin vefatıyla alakalı araştırılmaya muhtaç ifadelerden bir tanesi de Münavî tarafından kaydedilen Şüşterî'nin Karâfe¹⁶¹ bölgesine defnedildiği bilgisidir.¹⁶² Şüşterî'nin hayatıyla ilgili bilgi aktaran bibliyografya eserlerine baktığımızda onun Dimyat'ta vefat ettiği bilgisi üzerine neredeyse ittifak bulunmaktadır. Bundan dolayı Münavî'nin vermiş olduğu bu bilgi pek isabetli gözükmemektedir.

¹⁵⁸ Ğabrîni, 242.

¹⁵⁹ İbnu't-Tavvâh, 133.

¹⁶⁰ Yâkût el-Hamevî I, 493.

¹⁶¹ Yâkût el-Hamevî IV, 317.

¹⁶² İbnu't-Tavvâh, 133.

1.2. İLMÎ HAYATI

Klasik kaynaklar, Şüşterî'nin ilim tahsili hakkında fazla bilgi vermemektedirler. Ancak ara ara kısa işaretler vardır. Verilen bu kısa bilgilerden elde edebildiğimiz kadarıyla Şüşterî'nin küçük yaşlarından itibaren hayatının her döneminde ilim tahsiliyle meşgul olduğu daha sonra tasavvufa yöneldiği anlaşılmaktadır. Divanını neşreden en-Neşşâr ve bundan nakleden Şevki Dayf gibi son dönem araştırmacılar, Şüşterî'nin ilim tahsili hakkında şu bilgileri vermektedirler: Şüşterî, çocukluğunun ilk yıllarında Kur'an'ı ezberlemeye başlayarak ilk eğitimini aldıktan sonra ilim tahsiline yönelmiş ve kendini geliştirmeye başlamıştır. Bir taraftan tefsir ilmiyle alakadar olup ayetlerin manalarını anlamaya çalışmış, bir taraftan da Malikî Mezhebine göre fıkıh ilmi okumuştur. Hatta bu konuda o kadar meşhur olmuştur ki bundan dolayı kendisine “fakîh ve fukahânın tacı” unvanı verilmiştir. İlerleyen gençlik yıllarında ise farklı tasavvuf ekollerini araştırmaya başlamıştır.¹⁶³

Mesela, İbnu't-Tavvâh, Şüşterî hakkında “fıkıh ilmini öğrendikten sonra tasavvufa yöneldi, usul ilmine dair el-Mustasfa'yı okuttu¹⁶⁴ ve irab ilmine dair de el-Mufaşşal'dan icazet verdi” demektedir.¹⁶⁵ Yine Şüşterî'nin “çoğu zaman Kur'an'ı tecvidle okuma dersi verdiği”¹⁶⁶ ve “hadis alanına da vukufiyeti bulunduğu”¹⁶⁷ bilgileri nakledilmektedir. Diğer taraftan Lisânu'd-dîn İbnu'l-Hâtîb'in “Kur'an'ı gayet güzel okur, hükümlerini gözetir ve manalarını bilirdi”¹⁶⁸ şeklinde verdiği bilgi yukarıdakileri teyit etmektedir. Bu bilgilerden Şüşterî'nin Kur'an'ı çok güzel okuduğu, ayrıca Kur'an'ı okuma (kırâat) dersleri verdiği gibi hadis ilmi ile de iştigal ettiği, kısaca şer'i ilimleri tahsil ettiği ve daha sonra tasavvufa meylettiği bilgisi ortaya çıkmaktadır.

İbnu't-Tavvâh onun önce çok yolculuk yapan bir tacir olduğunu, sonraları ise tasavvufa yöneldiğini, başka bir ifadesinde ise önce ‘ilmu'r-re'y’¹⁶⁹ olarak belirttiği fıkıh

¹⁶³ Dîvân eş-Şüşterî (2), 6; Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, VIII, 367-368.

¹⁶⁴ Bu eser, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin Usul-i Fıkıh alanında yazdığı eserdir.

¹⁶⁵ İbnu't-Tavvâh, 120 ve 122.

¹⁶⁶ İbn Liyûn, 42.

¹⁶⁷ Zerrûk'tan aktararak bkz: Tinbüktî Ahmed Bâbâ; *Neylu'l-İbtihac bi Taṭrîzi'd-Dibâc*, thk: Abdulhamid Abdullah el-Herâme, Dâru'l-Kâtib, Trablus- Libya, 2000, 321.

¹⁶⁸ İbnu'l-Hâtîb; *el-İhâta*, IV, 172.

¹⁶⁹ Şüşterî fıkıh ilmini ehl-i re'y metoduna göre tahsil etmiştir. Re'y kelimesi fıkıh literatüründe “müctehidin, hakkında açık bir nas bulunmayan fikhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsi görüş “anlamında kullanılır. Ehl'i re'y tabiri de “re'y taraftarı kimse veya kimseler” demektir. bkz: Kiliçer, Esat , “Ehl-i Re'y”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 520.

ilmini tahsil edip daha sonra tasavvufa yöneldiğini söylemektedir.¹⁷⁰ Bu ifadeler iki farklı şekilde anlaşılabilir; birinci yoruma göre ilk olarak ticaretle meşgul olmuş, ardından fıkıh ilmini tahsile yönelmiş daha sonra tasavvuf yoluna meyletmiştir. İkinci yoruma göre ise ticaretle uğraşmadan önce ilim tahsil etmiş daha sonra ticarete atılmış, ticareti bıraktıktan sonra ise tasavvufa yönelmiştir. Bu yorum Şevki Dayf ve en-Neşşâr'ın ileri sürdüğü görüşlere uygun düşmektedir.

Diğer taraftan Şüsterî'nin "ilmu's-simyâ" olarak da bilinen "ilmu'l-esmâ ve'l-hurûf" hakkında bilgi sahibi olduğu yönünde bazı rivayetler de nakledilmektedir. Bu konuda el-'Adlûnî, İbn Ferhûn'un ed-Dîbâcu'l-Muzheb adlı kitabında Şüsterî'nin isimler ve harfler hakkında derin bilgisi olduğuna dair bir bilginin nakledildiğini, ancak bu ilme dair bir eserini ulaşamadığını söylemektedir.¹⁷¹ Fakat yaptığımız incelemede bu bilginin Tinbüktî'nin ed-Dîbâc adlı eserin müellifi İbn Ferhûn'a ait değil, aksine Şeyh Zerrûk (ö. 899/1493)'a ait olup¹⁷² et-Tinbüktî'nin ed-Dîbâc adlı esere haşiye olarak kaleme aldığı Neylu'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc adlı eserinde geçtiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Adlunî'nin İbn Ferhûn'a dayandırdığı bu bilgi Şeyh Zerrûk'a aittir. Ayrıca Şeyh Zerrûk'a nisbet edilen bu sözler, " 'ilmu'l-esmâ ve'l-hurûf" şeklinde değil, " 'ilmu'l-esrâr ve'l-envâr" şeklindedir ki, bu da tasavvufa dair bazı sırları ve manevi nurları içerdiği anlamına gelmektedir.

Şüsterî, er-Risâletu'l-İlmiyye adlı kitabında şer'î ilimleri; 'ulûmu'l-kur'an¹⁷³, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, usul-i din, edebiyat ve tasavvuf olmak üzere yedi bölüme ayırmış ve her bir ilmin içerdiği konularla alakalı açıklamalarda bulunmuştur.¹⁷⁴

Şüsterî klasik şiirle ilgilendiği gibi¹⁷⁵ halk şiirine de yönelmiş, özellikle Muvaşşah ve zecellere ayrı bir ilgi göstermiştir. Zecel sahibi şairler arasından daha ziyade Ebû Bekr Muhammed b. Kuzmân (ö. 554/1159)¹⁷⁶'ın zecelleri dikkatini çekmiştir.¹⁷⁷ İlk önceleri dünyevî temalar dahilinde kullanmış olduğu zecel türünü daha sonraları tasavvufî

¹⁷⁰ İbnu't-Tavvâh, 120-122.

¹⁷¹ el-'Adlûnî, Ebu'l-Hasan eş-Şüsterî ve Felsefetuhu's-Sûfiyye, 67.

¹⁷² Tinbüktî, 321; Zerrûk'un hayatı için bkz: ez-Ziriklî, I, 91.

¹⁷³ Kur'ân-ı Kerim'le ilgili ilimler anlamında bir tabir; bu ilimlere dair yazılan eserlerin ortak adı.

¹⁷⁴ İbn Liyûn, 42.

¹⁷⁵ Dîvân eş-Şüsterî (2), 7.

¹⁷⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Kuzmân hayatı hakkında bkz: el-Marâkişî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdulmelik b. Muhammed b. Said İbn Abdulmelik, ez-Zeyl ve't-Tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla, thk: İhsan 'Abbâs, Muhammed b. Şerife, Beşşar 'Avvad Ma'ruf, Dâr Ğarbi'l-İslâmî-Tunus, 2012, I, 642.

¹⁷⁷ el-'Adlûnî, Ebu'l-Hasan eş-Şüsterî ve Felsefetuhu's-Sûfiyye, 64.

gayeleri ifade için bir araç haline getirmiştir.¹⁷⁸ Divan'ı bu minvalde tasavvufi konulara dair pek çok zecel içermektedir. Bu bilgilerden sonra Şüşterî'nin ilk defa zeceli ve yine önceleri dünyevi temalar çerçevesinde kullandığı muvaşşah türünü tasavvuf alanındaki şiirlerde kullandığı söylenmektedir.¹⁷⁹

1.2.2. Eserleri

Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin tasavvufi düşünce alanında yazdığı çok sayıda manzum ve mensur eseri vardır. Bu eserlerin bir kısmı matbu, bir kısmı ise el yazması halindedir. Eserlerinin bir kısmının günümüze ulaşmadığı sanılmaktadır. Klasik bibliyografya kaynaklarından bazılarında eş-Şüşterî'nin eserlerine dair birtakım bilgiler vardır, fakat söz konusu bilgilerin yeterli olmadığı kanaatindeyiz.

1.2.2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri

1- el-*'Urvetu'l-Vuṣṣā fî Beyâni's-Sunen ve İhşâu'l-'Ulûm ve mâ yecibu 'ala'l-Muslim en Ya'lemehu ve Ya'tekidehu ilâ Vefâtihi*¹⁸⁰; Neşşâr bu kitabı üç ayrı kitap şeklinde vermektedir.¹⁸¹ 1- el-*'Urvetu'l-Vuṣṣā fî Beyâni's-Sünen*; 2- *İhşâu'l-'Ulûm*; 3- *Mâ-yeçibu 'ala'l-Müslim en Ya'lemehu ve Ya'tekidehu ilâ Vefâtihi*.

Buna karşılık el-*'Adlûnî* bu kitabı iki ayrı kitap olarak vermektedir.¹⁸²; 1- el-*'Urvetu'l-Vuṣṣā fî Beyâni's-Sunen*; 2- *Mâ-yeçibu 'ala'l-Müslim en Ya'lemehu ve Ya'tekidehu ilâ Vefâtihi*. El-*'Adlûnî*, *İhşâu'l-'Ulûm* ismini ayrı bir eser olarak vermemektedir.

Neşşâr tarafından üç; el-*'Adlûnî* tarafından ise iki ayrı kitap olarak zikredilen bu kitaplar gerçekte tek bir kitaptır. Çünkü İbn Liyûn, bu kitabın ismini tam olarak verdikten sonra, eş-Şüşterî bu kitabını ihtisar etmiş ve onu *er-Risâletu's-Şüşterîyye* olarak isimlendirmiştir.¹⁸³ İbn Liyûn da eş-Şüşterî'nin yapmış olduğu bu ihtisarı *el-İnâletu'l-'Alemyye fî'r-Risâleti'l-'İlmiyye fî Tarîki'l-Mutecerridîn mine's-Şufiyye* adıyla yeniden ihtisar etmiştir. Bugün elimizde bulunan son nüsha işte bu *er-Risâletu'l-'Alemyye* adlı eaeridir. İbn 'Acîbe, İbn Liyûn'un bu ihtisarını *el-İnâbe fî'l-İntişâr li't-Ṭâifeti's-Şufiyye*

¹⁷⁸ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

¹⁷⁹ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

¹⁸⁰ İbnu't-Tavvâh, 120, İbn Liyûn, 42, İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173, el-Makḥarî et-Tilimsânî, II, 185.

¹⁸¹ Dîvân eş-Şüşterî (2), 13.

¹⁸² el-*'Adlûnî*, Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu's-Şûfiyye, 121.

¹⁸³ İbn Liyûn, 42.

ismiyle zikretmiştir. ¹⁸⁴ el-‘Adlûnî ise İbn Liyûn’un ihtisarını tahkik ederek 2004 senesinde yayınlamıştır.

2- *el-Mekâlidu’l-Vücûdiyye fî Esrâri İşârâtî’s-Şufiyye* ¹⁸⁵: İbnu’t-Tavvâh bu eseri *el-Mekâlidu’l-Vücûdiyye ve’l-‘İlmiyye fî Âdâbi’l-Kavm* ¹⁸⁶ ismiyle; Carl Brockelmann ise *el-Mekâlidu’l-Vücûdiyye ve’d-Dâiretu’l-Kıdemiyye* ¹⁸⁷ ismiyle vermektedir. Ancak kitabın asıl isminin, bu eseri tahkik ederek 2008 yılında yayınlamış olan el-‘Adlûnî’nin belirttiği gibi *el-Mekâlidu’l-Vücûdiyye ve’d-Dâirati’l-Vehmiyye* şeklinde olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu eserin yazma hâli Dâru’l-kütübi’l-Mısıriyye’de bulunan İbn Seb’în adına kayıtlı 236 varak tutan toplam 15 risalesi arasında bulunmaktadır. *el-Mekâlidu’l-Vücûdiyye* bu mecmua içerisinde toplam 17 varaktan oluşmaktadır. ¹⁸⁸

3- *er-Risâletu’l-Bağdâdiyye*: Kısa bir risaledir. İspanya Escorial kütüphanesinde (ARABE n763.F.F.75R.79V) Numara kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Şüşterî’nin divanını yayına hazırlayan Alî Sâmî en-Neşşâr bu risaleyi yayına hazırladığını belirtmekte ¹⁸⁹, ancak yayınlanmadığı sanılmaktadır. Daha sonra Fransız araştırmacı Marie-Thérèse bu risaleyi ed-Dirâsâtu’s-Şarkıyye dergisinde yayınlamıştır. ¹⁹⁰

4- *Divan*: Şüşterî’nin eserleri arasında çalışmamıza esas teşkil eden divanı ileride genişçe incelenecektir.

1.2.2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

Kaynaklarda Şüşterî’ye ait daha başka eserler ismi de verilmektedir. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşmadığı veya kayıp olduğu sanılmaktadır. Bunlar:

1- *er-Risâletu’l-Kudsiyye fî Tevhîdi’l-‘Âmme ve’l-Hâssa* ¹⁹¹

2 - *el-Merâtibu’l-İslâmiyye ve’l-İmâniyye ve’l-İhsâniyye* ¹⁹²

3 - *el-Mi‘râciyye ve’l-Kıdemiyye ve’l-Kâssâriyye* ¹⁹³

¹⁸⁴ İbn ‘Acîbe, Şerhu Nûniyyeti’s-Şüşterî, 52.

¹⁸⁵ İbn Liyûn, 42; İbnu’l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173; el-Mağkarî et-Tilimsânî, II, 120.

¹⁸⁶ İbnu’t-Tavvâh, 100.

¹⁸⁷ Dayf, Şevkî, *Tarihü’l-Edebi’l-‘Arabî*, 5, 135.

¹⁸⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 20.

¹⁸⁹ Dîvân eş-Şüşterî (2), 13.

¹⁹⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 21.

¹⁹¹ İbn Liyûn, 42; İbnu’l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173; el-Mağkarî et-Tilimsânî, II, 185.

¹⁹² İbn Liyûn, 43; İbnu’l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173; el-Mağkarî et-Tilimsânî, II, 185.

¹⁹³ İbnu’t-Tavvâh, 121.

Carl Brockelmann, bu eserlerden sonuncusu olan *el-Ḳıdemiyye* adlı eserini *ed-Dâiratu'l-Ḳıdemiyye* şeklinde vermektedir.¹⁹⁴ Buna binaen bu son eserdeki başlıkların her birinin ayrı birer kitap olması da muhtemeldir. Diğer bir husus ise, son eser için verilen isimler arasında bulunan “*el-Ḳaşşâriyye*” el-Ḳaşşâr b. Ahmed en-Nisâbü'rî (öl.271/885)¹⁹⁵’ye nisbetle bir tasavvuf ekolü veya bu isimdeki bir tarikat adıdır. Dolayısıyla bunun da bu tarikat hakkında ayrı bir risale şeklinde olduğu düşünülebilir.

1.2.3. Tasavvufa Yönelmesi

İbn Liyûn’un “O emirlerin ve emirlerin soyundan gelenlerin çocuğu iken fakirlerden ve fakirlerin çocuklarından biridir”¹⁹⁶ şeklindeki ifadesine göre Şüşterî, varlıklı ve zengin bir durumdan fakir bir hale gelmiştir, yani iyi bir tüccar ve zengin iken tasavvufa yönelerek mütevazı bir hayat sürmeye başlamıştır. Küçük yaşta dini bilgilerini aldıktan sonra ilim tahsili ile dini alt yapısını daha da güçlendirmiş olan Şüşterî, gençlik yıllarından sonra tasavvufa meyletmiş ve sürdürdüğü seyahatleri esnasında farklı bölgelerde karşılaştığı ileri gelen tasavvuf erbabından etkilenerek tasavvufa olan meylinin arttığı anlaşılmaktadır. Zira bu seyahatleri esnasında pek çok tasavvufî şahsiyetlerle tanışmış ve farklı tasavvuf ekollerine intisap etmiştir.

1.2.3.1. Medyeniyye Ekolüne İntisap Etmesi

Medyeniyye ekolü Mağrib bölgesi tasavvuf şeyhlerinden Ebû Medyen et-Tilimsânî’ye nispetle bilinen bir tarikattır. Medyeniyye ekolü Sünni bir tasavvuf ekolü olarak bilinir.¹⁹⁷

Ebû Medyen et-Tilimsânî (ö. 594/1198)¹⁹⁸ hocaların hocası ve şeyhlerin piri olarak bilinir. Maliki mezhebindendir. Cüneyd el-Bağdâdî’den ve Abdulkâdir Geylânî’den etkilenmiş ve aynı zamanda ‘Abdu’s-Selâm b. Meşîş, Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî, Ebu’l-‘Abbâs Mursî gibi meşhur bazı sûfîleri de etkilemiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Brockelmann, V, 135.

¹⁹⁵ el-Ḳaşşâr’ın hayatı için bkz: ez-Zehebî, XIII, 150.

¹⁹⁶ İbn Liyûn, 41.

¹⁹⁷ Güner, Dilaver , “Medyeniyye”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 348.

¹⁹⁸ Ebû Medyen hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, III, 166.

¹⁹⁹ Munâvî, II, 237-244.

Şüşterî, Bicaye'ye geldikten sonra Ebû Medyen'in müritleriyle karşılaşmış ve onların fikirlerinden etkilenmiştir. Bundan dolayı şiirlerinde Ebû Medyen'i övmekte ve insanları ona tâbi olmaya davet etmektedir: Bir şiirinde şöyle demektedir:²⁰⁰

يا مريدين انَّبِعُوا واستَمْسِكُوا بِالْعُرْوَةِ
الحَقِيقَةِ الوَثِيقَةِ سَيِّ بُومَدَّيْنِ اللهُ يَرْضَى عَنْهُ
وَقُولُوا كَيْفَ قَالَ شَيْخُ الطَّرِيقَةِ
مَلَكٌ قَلْبِي، مَنْ أَنَا بِعَيْنُو

- Ey müritler! Hakikate tabi olun, 'urvetu'l-vuska'ya sımsıkı sarılın.
- Şeyhim Ebû Medyen'in söylediklerini söyleyin, Allah Seyyidim Ebû Medyenden razı olsun.
- Benim kalbime sahip oldu. Onun yanında ben kim oluyorum?!

1.2.3.2. Seb'îniyye Ekolüne İntisap Etmesi

Mağrib'te tasavvuf alanında önemli bir yeri olan Seb'îniyye ekolünü felsefi yönü ağır basan tasavvufi bir ekol olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu ekol, İşrakî tasavvuf ekolü olarak da adlandırılır.²⁰¹

İbn Seb'in, dil, edebiyat, Eş'arî kelâmı, Mâlikî fıkhi, mantık ve felsefe okumuş, aynı zamanda tıp ve gizli ilimlerle (simya, esmâ ve hurûf ilmi) meşgul olmuştur.²⁰² İbnu'l-Mer'e olarak da anılan Ebû İshâk b. Dahhâk (ö. 611/1214-15) adlı âlimin eserlerinden etkilendi. Felsefî görüşleri ve zâhidâne hayatı halkın dikkatini çekmiş ve kısa zamanda şöhreti yayılmıştır. Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ve Şerîf Ebû Numeyy önde gelen öğrencilerindendir.²⁰³

Şüşterî, Bicaye'de bulunduğu sırada İbn Seb'in kendisiyle karşılaşmıştır. Lisânu'd-dîn İbnu'l-Hatîb, bu karşılaşmayı şöyle anlatmaktadır: “Şüşterî onunla karşılaştığında kendisine bir şeyh bulmak için arayış içindeydi ve karşılaştıklarında İbn Seb'in ona, “Eğer cenneti istiyorsan İbn Medyen'e git; yok eğer cennetin Rabbini istiyorsan gel buyur!” demiştir.”²⁰⁴

²⁰⁰ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 305

²⁰¹ Kutluer, İlhan, “İbn Seb'in”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 306.

²⁰² eş-Safedî, XVIII, 37.

²⁰³ Kutluer, 307.

²⁰⁴ İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173.

Bu konuşmadan da anlaşılacağı gibi İbn Seb‘în kendisini Ebû Medyen’den daha üst bir makamda görmekteydi. Zaten bu sebeple “Şu ‘ayb²⁰⁵ amelin kuludur, biz ise Hazretin kuluyuz”²⁰⁶ demektedir.

Bu karşılaşmayı, Tabakâtu’ş-Şâzeliyyeti’l-Kubrâ müellifi²⁰⁷ kimden aktardığını belirtmemekle birlikte diğer kaynaklardan farklı ayrıntılarla anlatır, şöyle der: “Şüşterî İbn Seb‘în’e şöyle demiştir: *Tarikata girmeyi ve yol sahiplerinin esrarını müşahede etmeyi arzuluyorum.*” Buna İbn Seb‘în şöyle cevap verir: *Eşyalarını satmadıkça, üzerindeki elbiselerini çıkarmadıkça, kaşşabe²⁰⁸ giyinmedikçe, eline bir bendir²⁰⁹ alıp pazara girmedikçe (muradın hasıl olmaz). Ayrıca bütün bu sayılanları bugün yapmalısın*” Şüşterî de bütün bunları yaptı, kaşşabe giyindi, eline asa ve bendir aldı, sokaklarda dolaştı. Tacirlerin dükkanları önündeki bir pazara gelir, bendire vurarak “Ben habibi zikretmeye başladım”²¹⁰ diyerek dolaşıyordu. Bu durum üç gün devam etti. Bunun üzerine perdeler açıldı, hayret verici şeyler müşahade etti ve sokaklarda şu şiiri nağmeli bir şekilde söylemeye başladı:²¹¹

شُوَيْخٌ مِنْ أَرْضِ مِكنَاسٍ فِي وَسْطِ الْأَسْوَاقِ
أَشْ عَلَيَّ أَنَا مِنَ النَّاسِ يُغْنِي
وَأَشْ عَلَى النَّاسِ مِنِّي وَأَشْ عَلَى النَّاسِ مِنِّي

- Miknas’lı küçücük bir şeyh caddelerde şarkı söylüyor.
- Bana ne İnsanlardan! İnsanlara ne, benden.

Bu görüşmelerden de anlaşılacağı üzere İbn Seb‘în’in tarikatı, onun üzerinde açık bir etki bırakmıştır. Hatta o bir şiirinde kendisini İbn Seb‘în’in kölesi olarak tarif etmiştir:²¹²

وَاسْأَلْ فِي كُلِّ مَا يَغُوزُ عَبْدَ ابْنِ سَبْعِينَ

- Aklına takılıyan her şeyi, İbn Seb‘în’in kölesine²¹³ sor.

²⁰⁵ Şu‘ayb, Ebû Medyen’in ismidir.

²⁰⁶ İbnu’l-Ḥatîb, *el-İḥâta*, II, 22.

²⁰⁷ el-Kohen el-Fâsî, Ḥasan b. Muhammed b. Kâsım.

²⁰⁸ Kaşşabe: Eski elbise, halkın gündelik kıyafet.

²⁰⁹ Bendir: El ile çalınan bir çalgı aleti, def.

²¹⁰ el-Kohen, 63-64.

²¹¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 317.

²¹² Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, 312.

²¹³ Köle ile kendini kastetmektedir.

1.2.3.3. Şâzeliyye Ekolüne İntisap Etmesi

Şüşterî, Ebû Medyen el-Tilimsânî'ye nispetle bilinen Medyeniyye tarikatının kollarından biri olan Şâzeliyye²¹⁴ ekolünü tanımış ve bu tarikata intisab etmiştir. Bir şiirinde Şâzeliyye ekolünün şeyhlerini övmüş ve onlar hakkında: “*Şeyhlerim Şâzeliyye tarikatındandır.*”²¹⁵ ifadesini kullanmıştır. Şüşterî'den beş asır sonra yaşayan ve Şâzeliyye tarikatının önemli isimlerinden olan Zerrûk ve İbn 'Acîbe, onu, Şâzeliyye şeyhlerinden biri saymışlar, onun şiir ve kasidelerine özel ihtimam göstermişler, her ikisi de onun *Kaşîdetu'n-Nûniyye* adındaki şiirine birer şerh yazmışlardır.²¹⁶

1.2.3.4. Sühreverdi Ekolüne İntisap Etmesi

Şüşterî'nin Sühreverdî tarikatına intisap etmesi, Sühreverdî'nin muritlerinden olan Kadı Muhyiddîn b. Sürâka²¹⁷ ve diğer talebeleri ile tanışması sayesinde olmuştur.²¹⁸ *Mu'cezu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-İslamiyye*'de yeralan bir bilgiye göre Şüşterî, görüştüğü İbn Sürâka'dan okumuş ve İbn Sürâka da kendisine Sühreverdî'nin *'Avârifu'l-Ma'ârif* adlı eserini şerh etmiştir.²¹⁹ Bu bilgi için ise *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata* kaynak gösterilmektedir. Ancak el-İhâta'ya bakıldığında verilen bilgiler arasında İbn Sürâka'nın Şüşterî'ye *'Avârifu'l-Ma'ârif*'i aktardığına veya bu eseri şerh ettiğine dair bir ifade bulunmamaktadır.²²⁰

1.2.3.5. İbn 'Arabî'nin Fikirlerinden Etkilenmesi

Şüşterî, İbn 'Arabî'nin muasırdır, buna rağmen hiçbir kaynakta onunla görüştüğüne dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak, hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar Şüşterî'nin, İbn 'Arabî'nin öğrencisi olan İbn İsrâîl ed-Dımaşkî (ö. 677/1278-79)²²¹ ile 665/1266 senesinde Şam'da karşılaştığını kaydetmektedir.²²² Diğer taraftan Şüşterî'nin, şiirlerinde

²¹⁴ Tasavvufî tarikatlardan biridir. Kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'dir.

²¹⁵ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebul-Fuyûd, 438.

²¹⁶ İbn 'Acîbe, Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî, 31.

²¹⁷ İbn Sürâka Endülüs'lü bir alimdir. Tasavvuf ehli bir kimsedir. Halep'te Bahâiyye Dârü'l-hadisi'nin hocalığını üstlenmiştir. Bu görevinden sonra Mısır bölgesine yolculuk etmiş ve Kahire'deki Kâmilîyye Dârü'l-hadisi'nde hocalığa başlamıştır. Bu vazifesini vefat edene kadar sürdürmüş, bir daha Endülüs'e dönmemiştir. Bkz: el-Kütübî İbn Şâkir, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed b. Hârûn b. Şâkir Salâhuddîn, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk: İhsân 'Abbâs, Dâr Şâdir, Beyrut-Lübnan, 1974, III, 245.

²¹⁸ İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173.

²¹⁹ M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, XX, 6259.

²²⁰ Bkz: İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 173.

²²¹ İbn İsrâîl ed-Dımaşkî'nin hayatı hakkında bkz: el-Kütübî İbn Şâkir, III, 383.

²²² İbn Liyûn, 41.

İbn ‘Arabî’nin görüşlerine oldukça yer verdiği görülmektedir. Bu görüşlerin başında “vahdet-i vücud” ve “mutlak varlığın hakikati” gibi tasavvufi konular gelmektedir. Hatta vahdet-i vücud hakkında *el-Mekālîdu’l-Vücûdiyye* adında bir de kitap yazmıştır. Bu nedenle Munâvî, Şüsterî’yi vahdet-i mutlak fikrini benimseyen sufilerden biri saymaktadır.²²³ Bu fikirleri ilk olarak konu edinenin İbn ‘Arabî olması bizim Şüsterî’nin ondan etkilendiği kanaatine varmamıza neden olmaktadır.

Buraya kadar görüldüğü gibi Şüsterî, yaşadığı dönemde yaygın olan tasavvufi akımların hemen hemen tamamıyla ilgilendiği, bunlardan etkilendiği ve pek çok farklı ekole intisap ettiği görülmektedir. Tasavvufa intisabı ve görüşleri hakkında değişik görüşler bulunmaktadır. Her şeyden önce onun İbn Seb’în’in görüşlerini benimsediği hatta “Aklına takılan her şeyi, İbn Seb’în’in kölesine sor”²²⁴ sözüyle kendisinin “köle” mesabesinde göstererek İbn Seb’în’e bağlı olduğunu ifade etmektedir. İbnu’t-Ṭavvâh, Şüsterî’nin tasavvuf akımlarına olan ilgisi hakkında, İbn Seb’în’in ekolünü kastederek “Onun, intisap ettiği tasavvuf ekolünden döndüğünü duydum”²²⁵ diyerek bu görüşünden rücû etmiş olabileceğine işaret etmektedir. Ancak Şüsterî’nin İbni Seb’în’in ekolünden döndüğüne dair ne eserlerinde ne de şiirlerinde bir işaret veya bilgi bulunmamaktadır. Bugün elimizde bulunan manzum ve mensur eserlerinin hiçbirinde böyle bir bilgiye rastlayamıyoruz. Bilakis o, hocası olarak gördüğü İbn Seb’în’i her andığında övmekte, yanında hocası zikredildiğinde ona olan saygısını hal ve hareketleriyle ifade etmektedir.

Şüsterî’nin müritlerinin, Şüsterî’yi İbn Seb’în’den üstün tuttuklarını belirten Ğabrînî (ö.714/1315) şöyle söylemektedir: “Şüsterî’nin müritlerinin çoğu Şüsterî’yi İbn Seb’în’e tercih etmektedir, fakat Şüsterî’nin kendisi bu durumun İbn Seb’în’in makamını bilmemelerinden kaynaklandığını söylemektedir.”²²⁶ Yani, eğer müritleri İbn Seb’în’in makamını iyi bilselerdi Şüsterî’yi onun üstünde tutmazlardı.

İbn Liyûn da Şüsterî’nin tasavvufi fikirlerinin temel dayanağının İbn Seb’în olduğunu söylemektedir.²²⁷

Diğer taraftan Şüsterî, hocası sayılan İbn Seb’în’in fikirleri nedeniyle ya eleştirilmekte ya da buna karşı savunulmaktadır. Şöyleki, İbn Seb’în ile Şüsterî’yi arkadaş

²²³ el-Munâvî, II, 357.

²²⁴ Kendini kastetmektedir.

²²⁵ İbnu’t-Ṭavvâh, 122. İbn Hacer de İbnu’t-Ṭavvâh’ın görüşlerini aktarmıştır. Lisânu’l-Mîzn, IV, 240.

²²⁶ Ğabrînî, 239.

²²⁷ İbn Liyûn, 43.

gösteren İbn Teymiyye,²²⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî²²⁹ ve el-Biḡa‘î²³⁰ onu hulûl inancına sahip olmakla itham etmektedirler. Buna karşılık Şeyh Zerrûk²³¹ da hem Şüşterî’nin hem de hocası İbn Seb‘în’in ittihâd ve hulûl anlayışından uzak olduklarını savunmuştur. Eğer eserlerinde bu mânalara gelebilecek birtakım ifadeler rastlanırsa bunların gerçek mânalarını sahiplerine havale etmek gerektiğini, aksi takdirde bahsi geçen ifadelerin uygun birer te‘vile tâbi tutulabileceğini ileri sürmektedir. Bütün bu suçlama ve savunmalar Şüşterî ve hocası İbn Seb‘în’e birlikte yapıldığına bakılınca Şüşterî’nin İbn Seb‘în’in yolundan dönmediğini göstermektedir.

Şüşterî’nin tasavvufî hâllerine dair pek çok menkıbe vardır.²³² Aynı şekilde çeşitli kerametlerinin ortaya çıktığına dair rivayetler de kitaplarda yer almıştır. Ġabrîni,²³³ İbnu’t-Ṭavvâh,²³⁴ İbnu’l-Ḥatîb²³⁵ ve İbn ‘Acîbe²³⁶ ilgili eserlerinde bu konulara değinmişlerdir.

1.3. EDEBÎ YÖNÜ

1.3.1. Şiiri

Kaynaklarda edip ve şair olarak tanıtılan Şüşterî, mutasavvıf bir fikir adamı karakteri ile de dikkat çekmektedir.²³⁷ Nitekim Şüşterî’nin halk üzerinde etkin bir şair oluşuna “Şâhibu’l-ezcâl” ifadesiyle vurgu yapılmaktadır. Onun bu yönüne ilk dikkat çeken kişinin İbn Teymiyye olduğu düşünülmektedir. İbn Teymiyye Zecelleri’nin halk arasında büyük bir hızla yayıldığını görünce “hulûl ve vahdet-i vücud” düşüncelerini ileri sürerek halkı bunlardan sakındırmıştır.²³⁸

İbn Haldûn ise, Şüşterî’yi bestelenmiş sufi şiir akımının Endülü’s’teki öncüsü olarak kabul eder.²³⁹

²²⁸ İbn Teymiyye, Taḳıyuddîn Ebu’l-‘Abbâs, *Mecmû‘atu’r-Resâil ve’l-Mesâil*, thk: Muhammed Reşîd Rıdâ, nşr: Lecnetu’t-Turâsî’l-‘Arabî, trs, I, 68.

²²⁹ Ebû Hayyân el-Ġirnâtî; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Eşîru’d-Dîn el-Endelusî; *Tefsîru’l-Baḥri’l-Muḥîṭ*, thk: Sıdkî Muhammed Cemîl en-Neşşâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1420, V, 204.

²³⁰ Tinbüktî, 323.

²³¹ Ahmed Bâbâ Tinbüktî *Neylu’l-İbtihâc bi Taḳrîzi’d-Dîbâc* adlı eserinde sayfa 323’te ve İbn ‘Acîbe *Şerḥu Nûniyyeti’ş-Şüşterî* adlı eserinde sayfa 49’da Şeyh Zerrûk’un bu sözünü nakletmişlerdir.

²³² Bkz: Ġabrîni, 240; İbnu’t-Ṭavvâh, 120-121; İbn ‘Acîbe, *Şerḥu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, 48.

²³³ Ġabrîni, 240-241.

²³⁴ İbnu’t-Ṭavvâh, 131.

²³⁵ İbnu’l-Ḥatîb, *el-İḥâta*, IV, 173.

²³⁶ İbn ‘Acîbe, *Şerḥu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, 52.

²³⁷ Ġabrîni, 239. İbn Liyûn, 41.

²³⁸ Dîvân eş-Şüşterî (2), 3.

²³⁹ İbn Haldûn, 828.

Ayrıca Derkâviyye tarikatı²⁴⁰ şeyhi Muhammed Sıddîk'ın, oğluna dini ritüellerinde Şüşterî'nin şiirlerini okumasını vasiyet etmesi, şiirlerinin Kuzey Afrika'da yayıldığına açık göstergesidir.²⁴¹ Hatta Trablus taraflarında şiirlerinin ünü o kadar yayılmıştır ki İbn Teymiyye zamanında Şam'a kadar ulaşmıştır. Günümüzde ise, şiirleri neredeyse tüm dünyada, Mısır, Şam, Yemen, Endonezya'daki Cava ve Sumatra bölgelerinde dahi bilinmektedir.²⁴² Ayrıca Merakeş ve Tunus bölgelerinde sufilerin sema esnasında kullandığı ve adına *Şüşterîyye* dedikleri bir çalgı aletinin varlığı da bilinmektedir.²⁴³

Şüşterî'nin günümüzde hâlâ tanınan bir isim olmasının arkasında yatan en büyük sebeplerden birinin Divan'ının olmasıdır. Şüşterî Endülüs halk dilinde pek çok şiir yazmıştır. Bu şiirler son derece kısa bir zamanda bestelenmiş²⁴⁴ ve sufi meclislerinde okunur hale gelmiştir.

Şüşterî'nin fikirleri modern çağda bazı müsteşrikleri etkilemiştir. Henrik Albert Shultens (ö.1207/1793)²⁴⁵ ve Theodore Wilhelm Jean Juynboll (ö.1277/ 1863)²⁴⁶ isminde Hollandalı iki müsteşrik kendi el yazılarıyla onun Divan'ını çoğaltmışlardır.²⁴⁷ Louis Massignon Hallâc'ın Divan'ını yayınladığı çalışmasında Şüşterî'nin şiirlerine dikkat çeken ilk kişi olmuştur.²⁴⁸

Alî Sâmî en-Neşşâr 1948 yılında Şüşterî'nin Divanının 17 nüshasını tespit ederek divanın tahkikini bu nüshalar üzerinden doktora çalışması olarak Cambridge Üniversitesine sunmuş ve daha sonra 1960 yılında yayınlamıştır.

Divan'ın sahip olduğu dil gayet akıcı ve kolay anlaşılır bir yapıdadır.²⁴⁹ Divan'ı ve ortaya koyduğu edebi ürünleri; Endülüs edebiyatı içerisinde o günün sanat hayatını yansıtan fidanlığa ekilmiş bir çiçek gibidir. Divan'ında sufilerin temel konularından olan irfan, seyr-ü sülûk gibi pek çok konuya yer vermiştir.

²⁴⁰ XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında Fas ve Cezayir'de büyük bir yaygınlık kazanan bu tarikatın ilk kurucusu, bir İdrîsî şerifi olan Alî b. Abdurrahman el-Cemâl'dir. Bkz: el-Celyend, Muhammed Seyyid, "Derkâviyye", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 179.

²⁴¹ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 4.

²⁴² *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 3-6.

²⁴³ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 4.

²⁴⁴ M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, XX, 6258.

²⁴⁵ Shultens hayatı hakkında bkz: ez-Zirikli VIII, 100

²⁴⁶ Wilhelm hayatı hakkında bkz: ez-Zirikli II, 95

²⁴⁷ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 5.

²⁴⁸ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 5.

²⁴⁹ Raşîd, Nâzım, *el-Medâi 'hu'n-Nebeviyye fî Edebi'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sabi' li'l-Hicre*, Dâr Âfâk 'Arabiyye, Bağdat, 1423, 75-76.

Nazmında teorik bilgi ile pratik hâli bir araya getirerek buluşturmak onun en ayırt edici tarafıdır. Endülüs’de Zecel türü halk şiirinde zirveye yükselen ve “zecel şairlerinin imamı” olarak tanınan İbn Kuzmân’dan²⁵⁰ çokça istifade etmiş, onun kullandığı kavramların pek çoğunu şiirlerinde kullanmıştır. İbn Kuzmân’ın dünyevi konulara mahsus zecel türünü yeniden yorumlayarak tasavvufî bir kalıba sokmuştur. Ayrıca yine Endülüslü ünlü şair İbn Zeydûn’un muvaşşahlarında kullandığı harcelerden de istifade etmiştir.²⁵¹ Zamanla kendine has bir üslup ortaya çıkarabilmeyi başarmıştır.

Abdullah Tıbeyrî²⁵² ve diğer bazı şairler onun üslubunu taklit etmiş, ama çok azı müstesna asla onun gibi olamamışlardır. Çünkü bazıları onun ilmini elde etse de onun haline ulaşamamıştır. Diğer bazıları ise onun haline ulaşmış ama ilmini elde edememiştir.²⁵³

Şüşterî, mizaç olarak şiir söylemeye çok yatkındı. Ğabrîni,²⁵⁴ Şüşterî’nin Malaka’da Kur’an tecvidi dersi verdiği esnada bir talebesinin (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي)²⁵⁵

“İşte ben o Allah’ım ki benden başka ilah yoktur. O halde yalnızca bana ibadet edin” mealindeki ayetini okuyunca, bu ayetin derin mânasına vukufiyeti idrak edebilmek için şu beyitleri irticalen söylediğini nakleder:²⁵⁶

انْظُرْ لِلْفِظِ أَنَا يَا مُعْرَمٌ	مَ ن ح
فِيهِ	تَدْرِيهِ
خَلَّ إِخَارَكَ لَا تَفْخَرْ	لَا يَسْتَعِيرُ فَقِيرٌ مِنْ
بِعَارِيَةٍ	مَوَالِيهِ
جُسُومٌ أَخْرَفَهُ لِلْسِرِّ	إِنْ شِئْتَ تَعْرِفُهُ جَرْدٌ
حَامِلَةٌ	مَعَانِيهِ

- Ey “Ene (Ben)” lafzına tutkun olan kişi “Ene (Ben)” (lafzına) bak. Bizim baktığımız gibi bak! (O zaman) belki anlarsın!
- Elde etmiş olduğun şeyleri bırak, elinde ödünç olan şeylerle böbürlenme, Fakir olan kişi efendilerinden herhangi bir şeyi ödünç alamaz.

²⁵⁰ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

²⁵¹ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

²⁵² Kim olduğu bilgisine ulaşamadı.

²⁵³ İbnu’t-Tavvâh, 123; Tinbüktî, 322.

²⁵⁴ Ğabrîni, 241.

²⁵⁵ Tâhâ Suresi, 14. Ayet.

²⁵⁶ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, 81

- *Harflerin cisimleri surlara gebedir. Eğer onları bilmek istiyorsan manalarından soyutla.*

İrticalen söylenmiş bu şiir, karşılaştığı hadiselerle göre şairin hemen bir nazım ortaya koyabilme gücüne işaret etmektedir. Bu şiirde “*Ene (Ben)*” lafzı, ayette de geçtiği üzere “Allah” (c.c.) zatıdır. *يَا مُغْرَمٌ فِيهِ* ifadesinde zamirle ikinci kez bu lafza işaret edilmesi ise “fenâ fi’llah” düşüncesine işaret edilmektedir.

1.4.1.1. Şiirlerin Şüşterî’ye Nispeti

Klasik dönem biyografi yazarları Şüşterî’nin bir divanı olup olmadığından bahsetmezler, aksine sadece pek çok şiir ve zeceli bulunduğuna işaret etmekle yetinirler.²⁵⁷ Şüşterî’nin bir divanı olduğundan ilk defa bahseden kendisinden üç yüz yıl sonra yaşamış el-Mağkarî et-Tilimsânî (ö.1040/1631)’dir.²⁵⁸ İşte bu sebeple Neşşâr, Şüşterî’nin divan’ını tahkik ederken incelediği en eski yazma X/XVI asra aittir. Bu durum, Şüşterî’nin şiirlerinin uzun bir dönem sadece dilden dile aktararak nakledildiğini göstermektedir. Dolayısıyla araştırmacılar bu noktada; Şüşterî’ye nispet edilen şiirlerin gerçekten ona ait olup olmadığı veya tek bir divanı mı yoksa birden fazla divanı mı bulunduğu sorularıyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Şüşterî’nin şiirlerinin üç yüz yıl boyunca rivayet yoluyla veya parça parça nakledilmiş olması nedeniyle, bir çok şiirinin kaybolmuş ya da bir kısmında da ekleme çıkarma yapılmış olabileceği düşünülmektedir. Şüşterî’nin hayranları tarafından farklı yazarlara ait pek çok şiir, Şüşterî’ye aitmiş gibi aktarıldığı da olmuştur. İşte bu nedenle Tinbüktî (ö.1036/1627) şu ifadeleri kullanmıştır: “Kendisine ait olmayan yetmiş parça kadar şiir ona nispet edilmiştir.”²⁵⁹

Neşşâr, Divan’ı tahkik ettiği esnada karşılaştığı bu sorunun çözümü için şu iki yola başvurmuştur: Birincisi iç bağlam eleştirisi, ikincisi dış bağlam eleştirisi.

Şiirlerin içerik olarak uyuşmayan kısımlarının eleştiriye tabi tutulması anlamına gelen iç bağlam eleştirisi sayesinde Şüşterî’nin kasidelerinde anlam bakımından uyuşmayanları ayıklamış, fakat çok zor bir yöntem olması sebebiyle bundan vazgeçip dış bağlam eleştirisine yönelmiştir.

²⁵⁷ İbnu’t-Tavvâh, 121.

²⁵⁸ el-Mağkarî et-Tilimsânî, II, 186.

²⁵⁹ Tinbüktî, 322.

Bir yazmanın istinsah edildiği esnada müstensihlin düştüğü kayıtlara göre nakledilen şiirin şaire ait olup olmadığı yönündeki ikazları dikkate alma anlamına gelen dış bağlam eleştirisi yöntemiyle Neşşâr, müstensihlerin kimi kaside, muvaşşah veya zecellerin Şüsterî'ye ait olmadığı, sonradan divana eklendiği yönündeki kayıtlarından hareketle bazı şiirler ayıklamıştır. Mesela divan içerisindeki bir şiirin Ebû Medyen'e ait olduğunu söylemiştir. Örneğin müstensihlerden biri olan 'Abdulğaffâr b. Tühâmî el-Benay²⁶⁰ bir zecelin kenarına şu ibareyi eklemiştir: "Bu Şüsterî'nin tarzı değildir, dikkat et!" Bu zecel diğer nüshalarda bulunmamaktadır.²⁶¹ İşte bu sebeple Neşşâr da bu zeceli Divan'a almamıştır.

Bunlara ilaveten Neşşâr Şüsterî'nin şiirlerini diğer kasidelerle karşılaştırarak tespit etme yoluna gitmiştir. Divandaki bazı şiirlerin başka şairlere ait olduğunu tespit ederek bunları ayıklamıştır. Örneğin bir şiirin Ebû Tahir el-Mağdisî'ye ait olduğunu tespit etmiştir.

أَبَاحْتُ دَمِي إِذْ بَاحَ قَلْبِي بِحُبِّهَا وَحَلَّ لَهَا فِي الْحَبِّ مَا اسْتَحَلَّتْ

- *Kalbim onun sevgisini ifşa ettiği için kanım helaldir ve sevginin kurallarında onun helal kıldığı şeyler de helaldir.*

Bu şiirin Mağdisî'ye ait olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bazı müstensihlerin bu şiiri Şüsterî'nin Divanına almalarına rağmen Neşşâr bu yanlışlığı fark etmiş ve bahsi geçen şiiri Divandan çıkardığını ifade etmektedir.²⁶² Aynı şekilde Şeyh Ahmed Sabra'nın bir eserinde Behlül'e ait olduğunu söylediği bir şiir Şüsterî'nin Divanına eklenmiştir. Neşşâr bunu da fark etmiş ve onu Divandan çıkartmıştır.²⁶³

1.4.1.2. Şüsterî'nin Divanı

Şüsterî'den sonra hicri VII. ve VIII. asırlarda kaleme alınmış bibliyografya eserlerinde onun bir şiir divanı olduğundan bahsedilmemektedir. Bunun nedeni, şiirlerinin henüz bir araya toplanmamış (derlenmemiş) olmasından kaynaklandığı sanılmaktadır. Ancak Şüsterî'nin halk arasında yaygın pek çok şiir ve zeceli bulunduğunu²⁶⁴ bu şiirlerinin son derece ahenkli ve etkileyici olduğunu, kaside,

²⁶⁰ Kim olduğu bilgisine ulaşamadı.

²⁶¹ Dîvân eş-Şüsterî (2), 16-17.

²⁶² Dîvân eş-Şüsterî (2), 18.

²⁶³ Dîvân eş-Şüsterî (2), 15-18.

²⁶⁴ İbnu't-Tavvâh, 121.

muvaşşah, ve zecel türüne dair kaleme aldığı nazımların son derece güzel olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁵ İbn ‘Acîbe de onun pek çok beyit ve zecale sahip olduğunu söyler.²⁶⁶ Buna binaen İbn ‘Abbâd er-Rundî *er-Resâilu’l-Kübrâ* adlı eserinde Şüşterî’ye ait şiir parçalarının bir araya getirilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁶⁷ Şüşterî’nin divanından ilk kez bahseden ise el-Mağğarî et-Tilimsânî’dir.²⁶⁸ Daha sonra ise Ziriklî bunu nakletmektedir.²⁶⁹

Şüşterî’nin divanının iki farklı baskısı bulunmaktadır. Bunların ilki, tahkik şeklinde olan Neşşâr’ın yayınladığı; ikincisi ise daha basit düzeyde bir çalışma ile el-‘Adlûnî’nin yayınladığı baskıdır.

Şüşterî’nin divanı ile ilgili, Neşşâr’ın tespit edebildiği on yedi yazmadan on iki tanesi uzun kasideleri içermekte, kalan beşi ise kısa olanlardan oluşmaktadır. Bu sebeple Neşşâr, Şüşterî’nin iki farklı divanı olduğunu söylemiştir. Bunların ilki uzun kasideleri ve tasavvufî görüşlerini içeren büyük divanı; diğeri ise kısa kasideleri ve birtakım tasavvufî zikirleri içeren küçük divanıdır. Fakat Neşşâr, tahkik esnasında bunları iki ayrı divan halinde değil, iki bölümden oluşan tek bir divan halinde neşretmiştir. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi küçük divanın parçaları büyük divanın içindeki muvaşşahlar şeklinde bizlere ulaşmıştır.²⁷⁰

Küçük divanı incelediğimizde, bunun Hz. Peygamberi (sav) öven kasidelerden oluştuğunu görmekteyiz. Bunların, müridlerin yapmış olduğu tasavvufî ritüeller esnasında tekrar ettikleri bir takım zikirler olduğunu, bundan dolayı bu kasidelerin büyük divanda bulunan muvaşşahların parçalarından oluşmadığını söyleyebiliriz.

1.4.1.3. Neşşâr’ın Divanı Tahkikte Takip Ettiği Metot

Neşşâr’ın, Divanın yazmalarını toplamak için çok büyük çaba sarf etmiş ve böylece Şüşterî’ye dair çalışmalar yapmak isteyen araştırmacıların yolunu açmış olması, sağladığı faydaların başında gelmektedir. Nitekim Neşşâr, Şüşterî’nin Divanına ait yazmaları 1948 yılında toplamaya başlamış ve bir doktora tezi olarak sunmuştur. Araştırmaları esnasında pek çok sefer İngiltere, Almanya, Hollanda, Fransa, İspanya ve Fas’a gitmiş; divanının

²⁶⁵ Ğabrînî, 239.

²⁶⁶ İbn ‘Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, 52.

²⁶⁷ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 13.

²⁶⁸ el-Mağğarî et-Tilimsânî, II, 186.

²⁶⁹ ez-Ziriklî, IV, 305.

²⁷⁰ *Dîvân eş-Şüşterî* (2), 14-15.

toplam 17 adet elyazmasına ulaşmış ve bunların edisyon kritiğini yaparak yayınlamıştır. Ayrıca Şüsterî'nin bazı şiirlerini içeren divanın dışındaki elyazmalardan veya matbu eserlerden de istifade etmiştir. Divan 1960 yılında Mısır'da Dâru'l-Ma'ârif yayınevi tarafından basılmıştır.²⁷¹

Neşşâr Divanı beş ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm kırk bir kasideyi ihtiva edip hacim olarak yaklaşık elli sayfadır. İkinci bölüm muvaşşah ve zecellere ayrılmış olup Divanın en büyük bölümünü oluşturmaktadır. Yaklaşık iki yüz otuz sayfadan oluşan bu bölümde doksan dokuz şiir bulunmaktadır. Üçüncü bölümde Şüsterî'ye ait olduğu hususunda Neşşârın şüpheleri bulunan muvaşşah ve zeceller bulunmaktadır. Yedi kasideyi ihtiva eden bu bölüm yaklaşık on yedi sayfa kadardır. Dördüncü bölüm, Tanca yazmalarında bulunan muvaşşah ve zeceller başlığını taşımakta olup kırk iki kaside ve altmış üç sayfadan oluşmaktadır. Son bölümü oluşturan beşinci bölüm ise küçük Divanın yazmalarında bulunan şiir kıtalarından oluşmakta ve kırk iki sayfadır. Bu bölümde toplam elli yedi kıta bulunmaktadır.

Neşşâr, doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında birtakım hususların üzerine titizlikle eğilmiştir. Mesela; kaside, muvaşşah ve zecellerdeki bahirleri tespit etmiş, yanlış yazılmış kelimelerin doğru kullanımlarını vermiş, metinlerin geçtiği yazmaları belirtmiş, muvaşşah ve zeceller özelinde ele aldığı şiirin hangi türden olduğunu, ayrıca lehçenin Mağrip, Endülüs veya Doğu bölgelerinden hangisine ait olduğunu, aynı zamanda zihaf ve illetleriyle²⁷² ilgili açıklamalarda ve gerektiği yerlerde metinlerle ilgili yorumlarda da bulunmuştur.

1.4.1.4. el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd'un Divan'ı Tahkikte Takip Ettikleri Metot

Şüsterî'nin Divanı Muhammed el-'Adlûnî ve Sa'îd ebu'l-Fuyûd tarafından ikinci kez tahkik edilmiştir. Divan'ın ikinci kez tahkik edilmesinin sebebi çalışmanın önsözünde açıklanmıştır. Buna göre bu sebeplerden birincisi; özellikle bazı zecel ve muvaşşahlarda kelimelerin hareke, yazım veya farklı okunabilecek tespitlerin tam yapılamamış olmasıdır. İkincisi ise; anlamı kapalı bazı beyitlere dair herhangi bir açıklama yapılmamış

²⁷¹ Dîvân eş-Şüsterî (2), 6.

²⁷² Zihâf terim olarak, vezin gereği 'arûz tef'ilelerinde meydana gelen hece değişimlerinin adıdır. Çoğunlukla haşv tef'ilelerinde olan, beyitin bütün tef'ilelerinde bulunabilen ve ihtiyari olan değişimlere zihâf denir. İletler ise birinci ve ikinci mısra'ın sonlarında bulunan zihâflar. Bkz: Fettahoğlu, Selahattin, Arap Aruz, Genel Esasları ve Zorunlu vezin Değişimleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt XXII, aded: 64, Haziran 2019, 53-56.

olmasıdır. el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, çalışmasında Neşşâr’ın çalışmalarından faydalanmış; harekeleme ve kapalı kelimeleri açıklama hususlarında bir takım eklemeler yapmışlardır.

Neşşâr Divanı beş kısma ayrıken el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd dört bölüme ayırmışlardır. Bunlar bölümleri şiir forumlarına göre yani kaside, muvaşşah ve zecel oluşuna göre bir tasnif yapmışlardır. Küçük Divanı ayrı bir bölüm halinde ele almışlardır.

Birinci bölümde kırk kaside bulunmaktadır ve yetmiş beş sayfadır.

İkinci bölüm yüz otuz iki sayfa ve altmış sekiz muvaşşah’tan oluşmaktadır. Aynı zamanda Şüşterî’ye aidiyeti şüpheli görülen muvaşşahları eklemişlerdir. Bu eklemeler sekiz sayfadır ve dört muvaşşah içermektedir.

Üçüncü bölüm zecelleri ihtiva etmekte olup yüz elli üç sayfa ve yetmiş üç zecelden oluşmaktadır. Ayrıca bu bölümün sonuna Şüşterî’ye aidiyeti şüpheli görülen zecelleri eklemişlerdir. Bu kısım da altı sayfadır ve üç zecel içermektedir.

Dördüncü bölüm, Küçük Divanda bulunan zecel ve muvaşşah kıtalarından oluşmaktadır ve altmış iki sayfadır. Kırk üç kaside ve on bir kıta içermektedir.

el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd’un yapmış oldukları bu tahkikin Neşşâr’ın tahkikinden farklı olduğu hususları aşağıdaki tabloda özetlemeye çalıştık:

Şüşterî’nin Divanı		
	Neşşâr’ın tahkiki	el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd’un tahkiki
Birinci Bölüm	Kaside	Kaside
İkinci Bölüm	Muvaşşah ve Zecel	Muvaşşah ve Şüşterî’ye aidiyeti şüpheli görülen Muvaşşah
Üçüncü Bölüm	Şüşterî’ye aidiyeti şüpheli olan Muvaşşah ve Zeceller	Zecel ve Şüşterî’ye aidiyeti şüpheli görülen Zeceller
Dördüncü Bölüm	Tanca yazmalarında bulunan Muvaşşah ve Zeceller	Küçük Divanda bulunan Muvaşşah ve Zeceller
Beşinci Bölüm	Küçük Divanın yazmalarında bulunan şiir kıtaları	

1.3.2. Nesri

Şüşterî, meşhur bir şair olmasının yanı sıra kaleme aldığı önemli mensur eserleriyle de tanınmıştır. Söz konusu eserlerin bir kısmı basılı halde günümüze kadar gelmiştir. Nitekim, Şüşterî'nin çağdaşı olan meşhur kâtip Lisânuddîn İbnu'l-Ĥatîb, onun nesir alanındaki maharetini şu şekilde dile getirmiştir: “Şüşterî'nin sözü güzel, hedeflediği mânâlar derindir. Kimi zaman mektuplarında seciyi kullanmıştır”²⁷³

Buna örnek olarak Şüşterî'nin arkadaşı Ebû Alî b. Tadrart'a yazdığı risalesini örnek verebiliriz: Şüşterî, arkadaşı ve büyük sufilerden olan Ebû Alî b. Tadrart'a “birkaç gün uzaklarda olacağım ardından döneceğim” demiş, fakat söylediği vakitte dönemeyip gecikince Ebû Alî, Şüşterî'ye bir mektup yazmıştır. Şüşterî de Ebû Alî'ye cevaben şu mektubu yazmıştır.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ..... نَحْنُ لَمْ نُعَيِّنِ لِلْمَوْضُوعِ وَقْتًا، وَلَوْ عَيْنًا لَكَبَّرَ عِنْدَ اللَّهِ مَقْتًا، وَإِنَّمَا قُلْنَا: أَيَّامٌ قَلِيلٌ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْجُمُعَةُ وَالشَّهْرُ وَالْعَامُ الْقَابِلُ، بَلْ بَرَزَ الْعَالَمُ وَإِنَّا هِ عِنْدَ النَّحْرِيرِ الْعَاقِلِ. ثُمَّ لَوْ عَيْنًا يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ جُمُعَتَيْنِ، وَلَمْ يَكُنْ فَقَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ. وَأَمَّا قَضِيَّةُ الْوَدَاعِ، فَقَدْ ارْتَفَعَ بَيْنَ الْفُقَرَاءِ فِيهَا النَّزَاعُ، وَوَقَعَ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فِي ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ، أَنَّ الْاجْتِمَاعَ مِنْ غَيْرِ مِيعَادٍ، وَالْإِفْتِرَاقَ عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ، وَقَوْلَ إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الْمَذْهَبُ لَا زِمَ بِالضَّرُورَةِ، فَإِنَّ الْمُودَعَ لَا يَخْلُقُ أَنْ يَكُونَ مِنْ ثُرْبَةِ الْفَرَسِ وَالسَّبْعِ، أَوْ فِي مَقَامِ الْفَرْدَانِيَّةِ وَالْجَمْعِ، أَوْ فِي الْبَرَزِخِ الَّذِي بَيْنَ الْمَقَامَيْنِ، الْمُعَبَّرُ عَنْهُ عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ بِالْفَنَاءِ . . . وَالسَّلَامُ عَلَى مَوْضُوعِكَ وَمَحْمُولِكَ، وَسُلُوكِكَ وَوُصُولِكَ، وَجَمْعِكَ وَفَرَقِكَ، وَعُبُودِيَّتِكَ وَحَقِّكَ، بَلْ عَلَى جُمْلَتِكَ الصَّالِحَةِ، وَرَحْمَةِ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ"

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Resul’e salat olsun. Biz yolculuk için bir vakit belirlememiştik. Eğer belirleseydik ve ben de buna riayet edemeseydim Allah katında büyük bir günah olurdu. Fakat şöyle demiştik: Birkaç gün... Bu ifade, bir haftayı, bir ayı, gelecek bir seneyi kapsar. Hatta tüm ömrü bile kapsar, şayet kişi biraz düşünürse.”²⁷⁴ Şayet bir-iki gün veya bir-iki hafta için sözleşmiş olsaydık ve gerçekleşmedi ise müminin kalbi Rahman’ın iki parmağı arasındadır.”²⁷⁵ Vedalaşma meselesine gelince; müritler arasında bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı veya anlaşmazlık bulunmamaktadır; Sufilerde şu ortak görüş vardır ki, buluşmalar sözleşmeden,

²⁷³ İbnu'l-Ĥatîb; IV, el-İḥāṭa, 172.

²⁷⁴ Sufilere göre dünya hayatının tamamı birkaç günden ibarettir. Bundan dolayı birkaç gün ifadesi günü, haftayı, yılı hatta bütün bir ömrü kapsar.

²⁷⁵ Şüşterî bu ifadeyle Hadis-i şerife işaret ederek Allah’ın takdirini kasdetmektedir. Kendisi sözleştikleri gün için gelememiş olsada bu durum Allah’ın nasip etmemesine bağlamaktadır.

*ayrılmalar da danışmadan olur. “Mezhebe göre” sözü ise zaruri olarak gereklidir. Vedalaşan kişiye at veya yırtıcı hayvan toprağından olması veya tek başına ve toplu olma makamında ya da hem Berzahta hem de iki makamda bulunması gerekmez. Ameliniz, yolunuz, vuslatınız, ibadetiniz ve tüm salih amellerinize selam olsun. Allah’ın selamı ve bereketi üzerinize olsun.”*²⁷⁶

1.3.3. Edebî Kişiliği Hakkındaki Görüşler

Şüşterî şer’î ilimlere vakıf büyük bir mutasavvıf olması yanında ardında şiir ve nesre olan ilgisinin bir meyvesi olan büyük bir divan bırakmış edebiyatçı ve şairdir. Onun bu yönünü farkedenden ilim adamları eserlerinde buna dair değişik görüşler arzetmişlerdir. Bunlardan biri olan Ğabrînî (ö. 704/1304) onun hakkında, “Nazmı son derece güzeldir, hem nazım hem de nesir alanında öncüdür, şiiri uyum ve zarafet açısından zirvededir, muvaşşah, kaside ve zecel şiirleri mükemmeldir”²⁷⁷ ifadelerini kullanmaktadır.

İbnu’t-Tavvâh (ö. 718/1319) ise onun hakkında şu tespitleri yapmaktadır: “Tasavvuf alanında nesir ve nazım olmak üzere pek çok eseri vardır, şiiri son derece üstün bir üsluba sahiptir, sözlerinde naiflik ve anlam derinliği görülür. Abdullah eṭ-Ṭubeyrî onun izini takip etmiş, ama Şüşterî’nin makamına erişememiştir. Şüşterî önceleri çok gezen bir tüccardı. Daha sonra edebiyata yönelmiş, fıkıh ilimlerini tahsil etmiş ve pek çok ilim yanında tasavvufa da meyletmiştir. Zemaḥşerî’nin el-Mufaşşal’ını okutur ve icazet verirdi. Gazalî’nin el-Mustaşfâ’sını da son derece iyi bir şekilde okuturdu.”²⁷⁸

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) onun pek çok zeccele sahibi olduğunu²⁷⁹ söylemiştir.

Lisânu’d-dîn İbnu’l-Ḥatîb (ö. 776/1375) onun tasavvufa dair şiirleri ve mânevi halleri olduğunu söylemektedir.²⁸⁰

İbn ‘Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) Şüşterî’nin kasidelerinin çok kolay bir şekilde bestelenebileceğini, zecellerinin de çok hoş bir tatlılığa ve zarafete sahip olduğunu söylemektedir.²⁸¹

Bahsi geçen ifadeler onun edebi yönünün kıymetine, şiir ve özellikle zecel konusundaki maharetine işaret etmektedir. O muvaşşah ve zecellerdeki dünyevi arzuları,

²⁷⁶ İbnu’l-Ḥatîb, *el-İḥâta*, IV, 181-183.

²⁷⁷ Ğabrînî, 239.

²⁷⁸ İbnu’t-Tavvâh, 122.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atu’l-Fetâvâ*, thk: Âmir Cezzâr, Dâru’l-vefâ’, 2005, Kitâbu’r-Rubûbiyye, II, 179.

²⁸⁰ İbnu’l-Ḥatîb, *el-İḥâta*, IV, 172.

²⁸¹ Dîvân eṣ-Şüşterî (2), 4.

tasavvufî bir aşka çevirmiştir. Böylece insani aşktan ilahi aşka yönelmiştir. İspanyali çağdaşı Ramon Llull, ondan etkilenmiş ve ilahi aşka dair sembolik şiirler yazmıştır.²⁸²

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİİRLERİNDE NAZIM TÜRLERİ

Şüşterî, tasavvufî şiirlerini beş nazım türünü kullanarak aktarmıştır. Kullanmış olduğu ilk nazım şekli “kaside” türüdür. Divanında yer alan kaside türü, diğer türlere göre daha azdır. İkinci kalıp, onun döneminde Endülüs’te meşhur olmuş olan “muvaşşah” kalıbıdır. Üçüncüsü “zecel”dir. Şüşterî şöhretini özellikle zecel türüyle elde etmiştir. Dördüncüsü, az miktarda kullanmış olduğu “musammât” olarak adlandırılan kalıptır. Beşinci olarak Divanının bir kasidesinde kullanmış olduğu “Taḥmîs” kalıbı gösterilebilir.

Farklı nazım türleri kullanmasının birçok sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Şüşterî’nin şiirlerinde yeniliğe yönelmiş Endülüs şairlerinden olmasıdır. Şüşterî şiirlerinin büyük bir kısmını Halîl b. Ahmed’in koymuş olduğu kalıpların dışındaki nazım şekilleriyle oluşturmuştur. İkinci ve en önemli neden Şüşterî’nin yazmış olduğu şiirlerinde nağme (müzik ve şarkı) sanatını hedeflemiş olmasıdır. Nitekim bu da ancak muvaşşah ve zecel kalıplarıyla mümkündür. Bu sayede şiirleri sufi meclislerinde sürekli okunur olmuştur. Üçüncü bir neden ise Şüşterî’nin çokça şiir yazmış olmasıdır. Şiirlerini değişik kalıplarda yazma anlayışı onu tek kalıpla sınırlı kalmaktan çıkarıp pek çok kalıp kullanmasına sevk etmiştir. Böylece şiirlerini okuyan kişiler tek bir şiir kalıbıyla değil de farklı şiir kalıplarıyla karşılaştıklarında sıkılmayacaklardır.

İşte biz bu çalışmada, daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, muvaşşah ve zecelleri ayrı başlıklar altında ele alan el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd’un tahkikini esas aldık. Divandaki nazım şekillerini şu şekilde incelemek mümkündür.

²⁸² el-Câmi‘atu’l-Medîneti’l-‘Alemyye; el-Edebu’l-Mukâren, Yüksek Lisans Seviyesi, nşr: el-Câmi‘atu’l-Medîneti’l-‘Alemyye, Malezya 2010, 371.

2.1. BÜYÜK DİVAN'DAKİ NAZIM TÜRLERİ

2.1.1. Kaside

Kaside, İslamiyet öncesi Araplardan bizlere kadar ulaşan ilk nazım türü olup Arapların eskiden beri kullandığı aruz esaslarına bağlı kalmaya dayanan kafiyeli bir şiir türüdür. Bu esaslar daha sonra “aruz ilmi” diye belirlenmiştir.²⁸³ Kaside uzun ya da kısa olabilir. Ortalama kasidenin uzunluğuna bakıldığında, on küsur beyit olduğu görülür. Bunu aşan her kaside uzun, bundan az olanlar ise kısa kaside olarak isimlendirilir. Altı-yedi beyitten oluşanlara gelince onlar da “kıt’a” olarak adlandırılır.²⁸⁴

Şüştî'nin büyük divanında 3 uzun, 7 orta, 24 kısa ve 8 kıt'a olmak üzere toplam 42 kaside bulunmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla kaside kalıbı içerisinde kısa kasidelerin fazla olmasının iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Şüştî'nin tasavvufta bir konuyu ayrıntılarına girmeden özet olarak ifade etme eğilimini göstermesi, diğer sebep ise kısa kasidelerin ezberlenmesinin ve insanlar arasında aktarımının daha kolay olmasıdır.

Şüştî'nin kasidelerinde genel olarak Abbasi döneminin şiirsel özellikleri hâkimdir. Şiirlerinde hem tasavvufi hem de tasavvufi olmayan birçok şairden etkilenmiş ve bu şiirleri halk dilini kullanarak basit bir şekilde kaleme almıştır. Bunun yanı sıra kasidelerine bizzat kendisi başlık koymamış, söz konusu başlıklar daha sonra divanın tahkikini yapanlar tarafından koyulmuştur.

2.1.2. Muvaşşah

Muvaşşah veya tevşîh adıyla bilinen nazım türü, Arap edebiyatında önemli bir yer tutan ve ortaya çıkışı Endülüs çevresinde çeşitli müzikal sanatların gelişmesiyle aynı zamana denk gelen lirik (müzikal) bir edebi sanattır.²⁸⁵

Endülüslülerin, Doğu'daki Arap edebiyatındaki şiirden farklılaşmaya çalışmış oldukları bilinen bir gerçektir.²⁸⁶ Bu bağlamda, bir kasidede kafiye ve vezinlerin fazlaca

²⁸³ el-Hafâcî, Muhammed b. 'Abdilmun'im, *el-Uşûl'l-Fenniyye li Evzâni's-Şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1412/1992, 5.

²⁸⁴ Şakr, Muhammed Cemâl, *Naẓariyyetu'n-Naṣṣiyyeti'l-'Arûḍiyye Kānunu't-Tûl*, (elektronik sürüm), mecma'u'l-Luġa el-'Arabiyye 'ale's-Şebeketi'l-'Âlemiyye sitesi, <https://www.m-a-arabia.com/site/7363.html>. (Erişim 17.05.2020).

²⁸⁵ 'Îsâ, Fevzî Sa'd, *el-Muvaşşahât ve'l-Ezcâl fi 'Aşri'l-Muvaḥḥidîn*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1990, 11.

²⁸⁶ Aydın, Mustafa, “Muvaşşah”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 229.

kullanılması müzikle ve ritmik seslerle uyumluluğu muvaşşah sanatının ortaya çıkma sebebi olmuştur. Dolayısıyla muvaşşah türü, insanlar arasında yayılmış ve çoğunlukla kolay kelimeler ve hafif bahirler üzerine kurulmuştur.

Arap edebiyatında öne çıkan nazım türüne neden muvaşşah denildiği konusunda gerekli açıklama ile ilgili olarak, modern Arap edebiyatı dönemi tanınmış edebiyat tenkitçilerinden İhsan ‘Abbâs’ın şu görüşlerine yer vermek daha uygun olacaktır: Muvaşşah, “mevcut renk veya çizgilerden farklı bir renk veya çizgi ile işaretlenen şey” veya “üzerinde işleme veya süsleme bulunan elbise” demektir. Bu tanım, “Muvaşşah” diye bir isimlendirmenin doğuşuna daha yakındır. Endülüslüler bu nazım türünü, üzerinde yatay veya dikey farklı çizgileri bulunan bir elbisenin parçası olarak düşünerek bu ismi vermişlerdir. Bu nazım türünde asıl olan büyük birimler halinde bir beyiti oluşturan bölümlerdir. Bunlar küçük parçalara bölünerek ortaya çıkan ve nakış gibi birbirini takip eden kaside şatırlarından daha küçük kısımlar halini almışlardır.”²⁸⁷

Yukarıda İhsan ‘Abbâs’ın da belirttiği gibi, muvaşşahın Endülüs kaynaklı yeni bir şiir kalıbı olduğunu görmekteyiz. Bu kalıp manzumdur, fakat Halîl b. Ahmed’in tespit ettiği aruz bahirlerinden farklıdır.²⁸⁸

Mısırlı meşhur edip, şair ve aynı zamanda muvaşşah türünün bir nevi kurallarını tesbit etmiş olan eleştirmen İbn Senâ el-Mülk (ö. 608/1211)²⁸⁹ muvaşşahı şu sözlerle tarif etmiştir: “Muvaşşah, kufi ve beyitlerden oluşan, kendine özgü bir vezni bulunan manzum sözdür. Çoğunlukla altı kufi ve beş beyitten oluşur ve buna tam muvaşşah denir. Bazen de beş kufi ve beş beyitten oluşup akra’ ismini alır. Tâmi muvaşşah kufilerle, akra’ ise beyitlerle başlar.”²⁹⁰

İbn Senâ’nın yukarıdaki tanımı bu tür ile ilgili genel kanaati yansıtmakla birlikte her muvaşşah için geçerli değildir. Çünkü İbn Senâ’nın beyit ve kufi sayısında belirlediği sayılardan fazla ya da az olan muvaşşahlar da vardır. Sayısı fazla olanın ismi muvaşşah olarak kalırken, sayısı dört devirden daha az olursa nakıs muvaşşah adını almaktadır.²⁹¹

²⁸⁷ ‘Abbâs, İhsân, *Târîhu’l-Edebi’l-Endelusî*, Dâru’s-sekâfe, Beyrut- Lübnan, 1962, 220.

²⁸⁸ Müzikalite bölümünde muvaşşah vezinleri çalışması gelecektir.

²⁸⁹ İbn Senâ el-Mülk’ün hayatı hakkında bkz: ez-Ziriklî, VIII, 71.

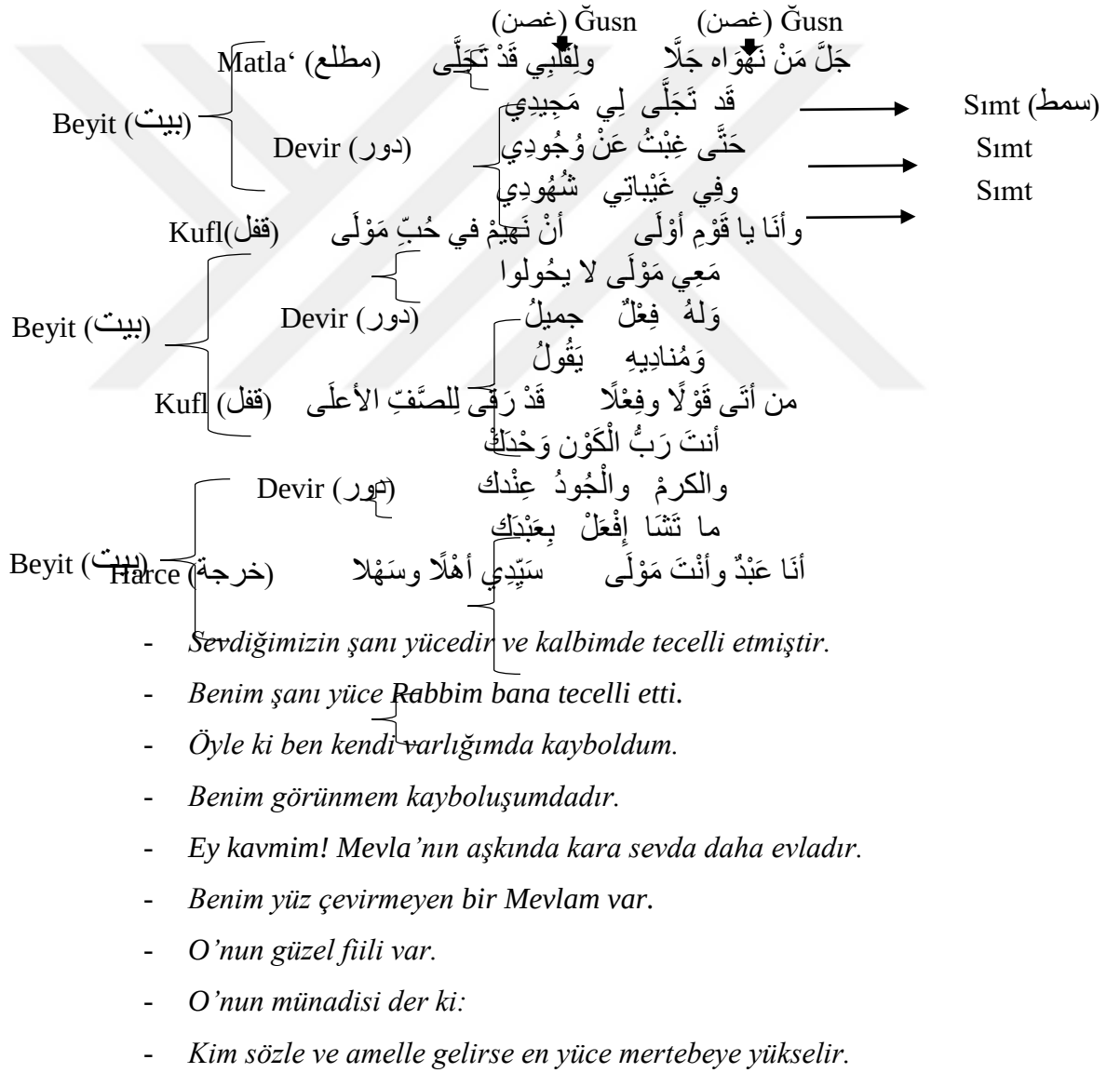
²⁹⁰ İbn Senâ el-Mülk, Ebu’l-Kâsım Hibetullah b. Ca’fer, *Dâru’t-Tirâz fi ‘Ameli’l-Muvaşşahât*, thk: Cevdet er-Rikâbî, nşr: Muntadâ Sûr el-Ezbekiyye, Dımaşk, 1949, 25.

²⁹¹ el-Hemîde, Muđâvî Sâlih b. Hamed, *el-Muvaşşahâtü’l-Endulusiyye, Dirasetun fi ‘d-Đavâbihi’l-Vezniyye*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Câmi’atu Ummu’l-Kurâ, Suudi Arabistan, 1993, 8.

Yukarıda verilen tanımlardan anlaşıldığı gibi, muvaşşah, tam ve akra‘ olmak üzere iki çeşittir. İbn Senâ el-Mülk’e göre tam muvaşşah “kufl” ile “akra” ise beyitler ile başlar. İbn Senâ’nın “beyit” olarak isimlendirdiği kısım ileride “devir” olarak adlandırılacaktır.

Bu tanımlarda geçen “akra‘ ” sözlük anlamı itibariyle başında saç olmayan kimse demek olup, muvaşşahta bulunan ilk “kufl” (matla) baştaki saça benzetilmiştir. Dolayısıyla akra‘ türündeki muvaşşahın başında kufl kısmı olmayıp şiir kufl yerine beyitle (devir) başlar.

Muvaşşah şiirlerinin çoğunu “tam muvaşşah” usulüne göre söyleyen Şüsterî’den bir örnekle konuyu açıklayalım. Şöyle:²⁹²



²⁹² Dîvân eş-Şüsterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 159.

- *Sen varlığın Rabbisin, birsin.*
- *Cömertlik senin katındadır.*
- *Kuluna dilediğini yaparsın.*
- *Ben kulum, sen Mevlasın, Efendim merhaba.*

Bu örnekte muvaşşahın birden fazla bölümden oluştuğunu görmekteyiz.

Bunların açıklaması aşağıdaki gibidir:

1. Matla‘: Tam muvaşşahın ilk kuflüdür.

2. Beyit: Örnekte görüldüğü gibi, beyit iki kısımdan oluşmaktadır; devir ve kufl.

3. Devir: Bu, Ebşîhî'nin adlandırması²⁹³ olup bu ıstılah sonraki asırlarda yayılmıştır. İbn Senâ el-Mülk bu kavramı beyit olarak adlandırmıştır. Devir, kuflerin arasında gelen üç, dört ya da beş ğusn (dal) denen kısımdan oluşur. Bu ğusnların oluşturduğu yatay kısmın tamamına ise sımt (gerdan) denir. Sımt bazen tek olabilmekte bazen üç, bazen de dört veya beş olabilmektedir.²⁹⁴ Her devir, parçaların sayısı ve vezin bakımından uyumlu olmalıdır. Kafiye uyumu olmayabilir. İbn Senâ el-Mülk'e göre her beytin kafiyesinin diğer devir/beyit kafiyelerinden farklı olması daha iyidir.²⁹⁵

4. Kufl: Bir araya gelmiş cüzler (Ğusn/dal) demektir, bu da beytin ikinci kısmını oluşturan parçadır. Buna *lazime* de denir. Çünkü şair bunu her devirden sonra tekrarlar. Bu cüzlerin her biri, vezin, kafiye ve bölüm sayısı bakımından diğerleriyle uyumlu olması gerekir.²⁹⁶ Kufl iki, üç, dört, beş, altı, yedi, ya da sekiz ğusndan oluşabilir.²⁹⁷

5. Ğusn: “Ğusn” bilindiği gibi “dal” anlamına gelmektedir. Muvaşşahın temel taşı niteliğindedir. Dolayısıyla matla, kufl, devir, harce ve sımt kısımlarını oluşturan her bir yatay şatra “ğusn” denir. İbn Senâ el-Mülk bunları cüz olarak isimlendirmiştir. Bu nedenle kufl tanımını yaparken bu kısımlara “cüz” (parça) ifadesini kullandığını görmekteyiz.

²⁹³ el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Manşûr, *el-Mustaṭraf fî külli Fennin Mustazraf*, Dâr ‘Âlemi’l-Kütüb, Beyrut, 1419, 446.

²⁹⁴ İbn Senâ el-Mülk, 28-30.

²⁹⁵ İbn Senâ el-Mülk, 25.

²⁹⁶ İbn Senâ el-Mülk, 25.

²⁹⁷ İbn Senâ el-Mülk, 26-27.

6. Harce: Harce muvaşşahın son kısmı, diğer bir ifadeyle son kufî olup muvaşşahın olmazsa olmaz temel bir rûknüdür. Bu nedenle muvaşşah şairleri ona büyük özen göstermişlerdir. İbn Bessâm, ilk muvaşşah şairlerinden el-Ğubrî'nin²⁹⁸ (ö. 299/912) şiirine önce harceyi yerleştirip sonra bunun üzerine muvaşşahını bina ettiğini nakleder.²⁹⁹ Çünkü harce, muvaşşahın temel taşı olarak sayılır. Bundan dolayı önce harce kısmını, daha sonra diğer kısımları nazmeder. Bunun önemine binaen İbn Senâ el-Mülk, harce konusunda, sadece muvaşşahta uzman olanların yerine getirebileceği zor³⁰⁰ şartlar koymuştur.

Şüşterî'nin divanında harceler iki özellikte görülmektedir:

1. Şüşterî'nin kendine ait olan harceler ki, geneli bu özelliktedir.

Divanına bakıldığında bu tür harceler rahatlıkla görülebilmektedir.³⁰¹

2. İktibas sanatını kullanarak yaptığı harceler: İbn Zeydûn, İbn Bâce gibi Endülüs'ün güçlü şairlerinden veya Kur'an'dan yaptığı alıntılarla oluşturmuştur. Dolayısıyla bu harceler, âmmîce olduğu gibi fasih metinlere de dayanır. Bu alıntı harceler, şiirlerinde ya olduğu gibi ya da değiştirilerek yer almıştır. Kur'an'dan yaptığı alıntıya şu örneği verebiliriz:³⁰²

قفل	يَخْضَعُ لِذَلِّ الْهَوَىٰ وَيُغْشَىٰ مُسْتَأْنِسَ السَّيْرِ وَهُوَ يُوحَشِ	وَمَعَ ذَا كُلِّ الْمَجِبِّ حَاضِرُ مُسْتَبْصِرًا آيَاتِ السَّرَائِرِ
دور	لَا تَعْشَقُ إِلَّا مَلِيحَ وَصُولِ لَا تَسْتَمِعُ مِنْ كَلَامِ عَذُولِ تَبْقَىٰ عَلَى الْعَهْدِ مَا تَحُولِ	يَا مَنْ هُوَ مُسْكِنٌ بِحَالِ عَاشِقِ وَكُنْ فِي عَشْقِكَ بِحَالِي صَادِقِ إِنَّ لِدَيْنِ الْهَوَىٰ مَوَاتِقَ
خرجة	وَتَرْتَسِمُ فِي الْحَسَا وَتُغْشَىٰ وَفِي قَتِيلِ الْهَوَىٰ وَمَا غَشَىٰ	قَدْ أَتَبَّتْهَا يَدُ الضَّمَائِرِ وَنَفَزَ بِهَا يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرِ

- Bununla beraber aşığın her hâli huzurdadır. Aşkın zilletinden boyun eğer ve yükselir.
- Sırların işaretlerini görerek. Yalnız olduğu halde sırra aşına olarak.
- Ey aşığın haliyle miskin olan. Yalnız güzele âşık ol ve ulaş.

²⁹⁸ Mukaddem b. Mu'âfâ el-Ğubrî ed-Darîr. Muvaşşah türünde ilk şiir nazmeden kişidir. İbn Bessâm onu terceme-i halini Muhammed b. Mahmud adı altında vermektedir.

²⁹⁹ eş-Şenterîni, Ebu'l-Hasan Alî b. Bessâm, *eş-Zehîra fî Mehasini Ehli'l-Cezîra*, thk: İhsan 'Abbâs, ed-Dâru'l-'Arabiyye, Libya-Tunus, 1981, I, 469.

³⁰⁰ İbn Senâ el-Mülk, 30.

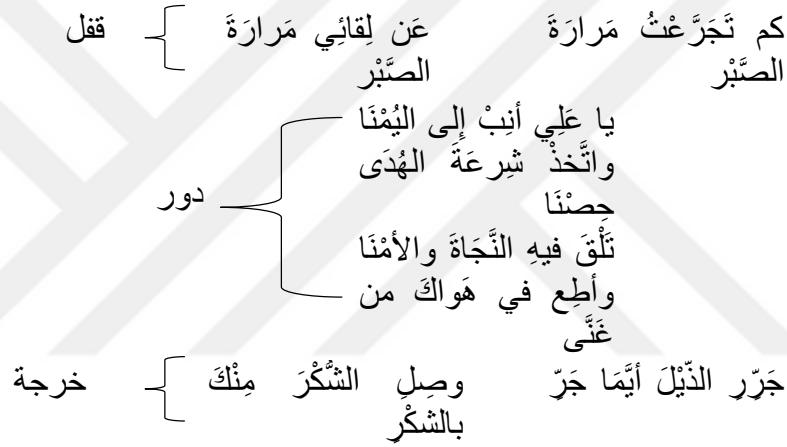
³⁰¹ Divân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 89-221.

³⁰² Divân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 140.

- *Aşkında sadık ol. Kınayanın sözünü dinleme.*
- *Aşkın dininin ahitleri vardır. Ahit üzere kal yüz çevirme.*
- *Ahitleri vicdan ehli ortaya koyar. Gönülde işlenir ve nakşedilir.*
- *Ahitlerle sırların açığa çıkacağı günden korunuruz. Aşkın kurbanında aldanma olmaz.*

Bu muvaşşahın harce kısmındaki (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ) kısmı Târik suresinin 9. ayetinden “o gün bütün sırlar meydana çıkarılır”³⁰³ iktibastır. Şüşterî ayeti Kur’an’dan alıntılanmış ve şiirdeki amacına göre değerlendirmiştir.

Şairlerden yaptığı alıntı ile oluşturduğu harcelere örnek ise, Endülüslü ünlü şair İbn Bâce’nin kasidesinin şu matla’dır. Şüşterî şöyle söylemektedir:³⁰⁴



- *Sabrın acılığını ne kadar da yudumladım. Sabrın acılığıyla karşılaştığım için*
- *Ey Ali sağ yola yönel.*
- *Hidayet dinini kale edin.*
- *Orada kurtuluş ve eman bulursun.*
- *Aşkın konusunda aşkı terennüm edene itaat et.*
- *Eteklerini istediği kadar yerde sürü (dilediğin kadar gururlan); senden şükürler devam etsin.*

³⁰³ Târik suresi, 9

³⁰⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 134.

Örnek olarak verdiğimiz bu muvaşşahdaki harce İbn Haldûn'un mukaddimesinde zikrettiği üzere İbn Bâce'ye ait muvaşşahın matlarıdır.³⁰⁵ Şüşterî bu matları alıntılamaş ve kendi muvaşşahına harce yapıp değişikliğe gitmeden olduğu gibi aktarmıştır.

Aşağıdaki muvaşşahında geçen harce ise üzerinde değişiklik yaparak alıntı yaptığı harceye bir örnek olarak verilebilir:³⁰⁶

قفل	{	تَرَى إِلَّا هَا دَبْرَكَ	مِنْ غَيْرِ جِهَاتٍ وَلَا
		يَرِيدُ بِهِ يَخْتَبِرَكَ	خُلُوفَ
دور	{	وَلَا مَثِيلَ وَلَا شَبِيهَ	وَكُلُّ مَا هُوَ بِهِ ذَرَى
		تَقَطَّعَ طَوِيلَ اللَّيْلِ بِيَهْ	يَا وَاحِدًا لَسْ لَوْ نَظِيرُ
خرجة	{	وَمَنْ بَدَأَ الْقَوْلَ إِلَيْهْ	وَمِنْ أَنْيَسَ ذِكْرُهُ
		فَرَضْتُ عَلَيَّ سَهْرَكَ	أَغْفِرُ لِمُنْشَدٍ يَقُولُ
		مَا بَتُّ أَرْعَى قَمَرِكَ	يَا لَيْلُ طُلُّ أَوْ لَا تَطُولُ
			لَوْ بَاتَ عِنْدِي قَمَرِي

- Yön olmaksızın ve hülû da olmaksızın sana hükmeden ilahı görürsün.
- (Allah) yarattığı her şeyde seni sinamak ister.
- Ey Tek olan (Allah)! O'nun ortağı, eşi ve benzeri yoktur.
- Ben uzun gecelerimi, O'nun güzel zikriyle geçiririm.
- Bu şiiri söyleyeni ve onun gibi söyleneni affet.
- Ey gece! İster uza, ister uzama! Seni uyumadan geçirmek farzdır bana.
- Eğer benim ay'ım yanımda geceleseydi senin ay'ını gözlemezdim.

Şüşterî bu muvaşşahında İbn Zeydûn'un ğaderu'l-ḥabîb adlı kasidesinin ilk iki beytini alıntılایp ilk beyitte değişikliğe giderek ve ikinci beyti de olduğu gibi alarak muvaşşahına harce yapmıştır. Bu iki beytin geçtiği İbn Zeydûn kasidesi şöyledir:³⁰⁷

بِوَصْلٍ	إِلَّا	يَا لَيْلُ طُلُّ لَا أَشْتَهِي
قِصْرَكَ		لَوْ بَاتَ عِنْدِي قَمَرِي
مَا بَتُّ أَرْعَى		
قَمَرِكَ		

³⁰⁵ İbn Haldûn, 818.

³⁰⁶ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el- 'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 129.

³⁰⁷ İbn Zeydûn, Ahmed b. 'Abdillâh, *Dîvânü İbn Zeydûn ve Resâ'iluhu*, thk: Alî 'Abdulazîm, Nahḍatu Mısır, trs, 182.

- Ey gece uza! Ancak vuslat şartıyla kısa olmanı isterim.
- Eğer benim ay'ım yanımda geceleseydi senin ay'ını gözlemezdim.

Şüşterî, muvaşşahlarında alıntı harceleri nadir kullanmıştır. Çünkü kendisi çokça harce yapmış ve yaptığı harcelerde de gayet başarılıdır. Diğer taraftan, beğendiği şairlerden alıntı yaptığı harcelerle kendi muvaşşahını süslemeyi veya güçlendirmeyi istemiş olabilir.

Muvaşşahın güzelliği, kuflden devir ve harceye ahenkli geçişlerde ortaya çıkmaktadır. Çünkü muvaşşah tek bir örgü ve bir bütündür. Şüşterî geçişlerinde ustalaşmış, kuflu devre, devri harceye ustalıkla bağlamıştır. Harce dışında muvaşşahta fasih ve yarı fasih dili muhafaza etmiş, bazen de konuşulan âmmîceyi kullanmıştır. Bu konu lafızlar bölümünde lehçe kısmında işlenecektir.

2.1.2.1. Şüşterî'nin Şiirlerinde Muvaşşah Şekilleri

Şüşterî'nin muvaşşahları incelendiğinde genel olarak kuffların, iki ğusn ve iki sımttan; devirlerin iki ğusn üç sımttan ve aynı şekilde harcelerin iki ğusn ve iki sımttan oluştuğu görülmektedir. Bu şekilde görülen otuz muvaşşah bulunmaktadır. Divanında bu tür muvaşşahların genel bir durum arzemesi, bize o dönemde bu tür muvaşşahın yaygın olduğunu göstermektedir. Buna örnek şu muvaşşahı verebiliriz:³⁰⁸

مطلع	{	ولا عَلَيْهِ رَقِيبٌ	حَبِيبِي مَالُو ثَانِي
		حَاضِرٌ لَا يَغِيبُ	دَنَا مِنِّي وَأَدْنَانِي
دور	{	وَاسْتَنْدْتُ إِلَيْهِ	رَضِيْتُ بِالَّذِي يَصْنَعُ
		وَبِهِ نُنْتَنِي عَلَيْهِ	وَبِهِ نَصِلُ وَبِهِ نَقْطَعُ
قف	{	وَرُوحِي بَيْنَ يَدَيْهِ	وَبِهِ نَرَى وَبِهِ نَسْمَعُ
		وَعِيشِي بِهَيْطِيبُ	بِنِعْمَتِهِ يُغَذِّيَنِي
		بِذَا السِّرِّ الْعَجِيبُ	أَمَّا نَفْرَحُ يَا إِخْوَانِي

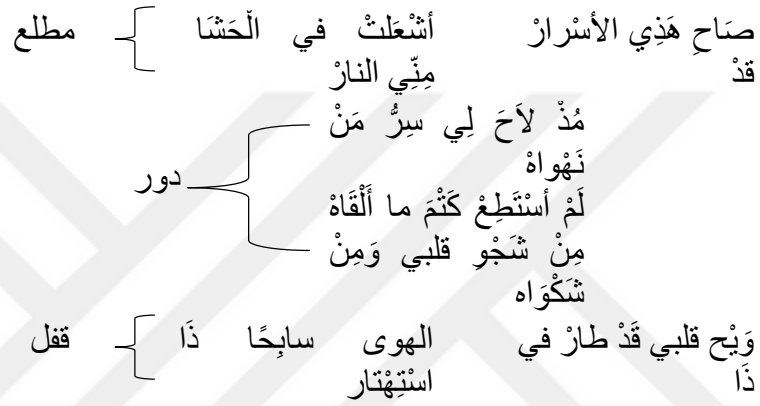
- Sevgilimin ikincisi yoktur; onu gözetleyen de yoktur.
- Bana yakınlaştı ve beni de (kendine) yaklaştırdı; her yerde hazır, gaib değildir.
- Yaptığına razı oldum ve O'na dayandım.
- O'nun için irtibat kurar, O'nun için irtibatı keseriz; O'na hamd ü sena ederiz.

³⁰⁸ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 93.

- O'nunla görür, O'nunla iştiririz. Ruhum O'nun kudretindedir.
- Nimetiyle beni besler, hayatım O'nunla güzelleşir.
- Ey kardeşlerim! bu harika sırla sevinmeyelim mi!?

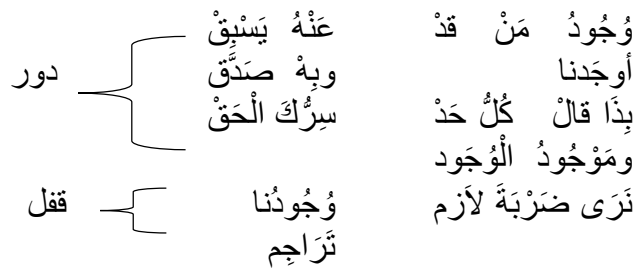
Örnek olarak aldığımız kasidede kufl ve devirler kasidenin sonuna kadar bu şekilde devam etmektedir.

2 – Diğer bir şekil şöyledir: Kufl iki ğusna ve bir sımattan; devir tek ğusn ve üç sımattan ve aynı şekilde harce de iki ğusn bir sımattan oluşmaktadır. Divanında bu şekil üzere sekiz muvaşşah bulunmaktadır. Örnek olarak aşağıdaki muvaşşah verilebilir.³⁰⁹



- Ey dostum! Bu sırlar bağrında bir ateş tutuşturdu.
- Sevdiğimizin sırrı bana aşikâr olduğundan beri,
- Gördüğümü saklayamıyorum.
- Gönlümün endişesinden ve şikâyetinden,
- Vah kalbime! O delirmiş (gönlüm) şu aşka dalarak uçup gitti.

3 – Üçüncü bir şekil ise; Kufl iki ğusn ve tek sımattan, devir iki ğusn ve üç sımattan ve harce iki ğusn ve tek sımattan oluşmaktadır. Divanında bu tür muvaşşahların sayısı da beştir. Örnek olarak aşağıdaki muvaşşah verilebilir.³¹⁰



³⁰⁹ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 114.

³¹⁰ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 145.

دور	كَمْ ذَا تُسَلِّسِل	وَقُلْ لِلْفَيْلَسُوفِ
	لَا بُدَّ أَنْ تُعَلَّل	لَا بُدَّ أَنْ تَقِفَ
قف	وُجُودُ لَوْ أَوَّل	فَمَعْلُولُ الْحُدُوثِ
	فِي بَحْرِ اللَّوْمِ	وَإِنَّكَ يَا مُخَاصِمَ
	عَايِمَ	

- Bizi yaratanın varlığı, daha öncedir.
- Herkes bunu söyler ve tasdik eder.
- Varlığının mevcudiyeti senin gerçek sırrındır.
- Hâlık'ın yaratışını görürüz, varlığımız buna tercümandır
- Filozofa sor; teselsül nereye kadar?
- Durman ve bir sebebe bağlaman gerekir.
- Varoluşun nedeni; Allah'ın varlığının ilk oluşudur.
- Ey muhalif! Sen, şüphesiz kınama denizinde yüzüyorsun.

Görüldüğü gibi bu muvaşşah, matla' kuflu olmadığından dolayı akra' türünde bir muvaşşaktır. Başlangıcı direk devirle başlamıştır, ardından kufl, sonra devir, daha sonra kufl gelmiş ve muvaşşahın sonuna kadar bu şekilde devam etmiştir.

Yukarıda vermiş olduğumuz bu üç şekil divanında en çok kullanılan muvaşşah örnekleridir. Geri kalanı kufl, devir, sımt ve ğusn sayıları değişkenlik gösteren muvaşşahlardır. Bunların her türü bir veya iki muvaşşahtan meydana gelmektedir.³¹¹

Kuflerin kafiyele uyumlu veya devir sayıları benzer şekilde olmayan on bir tane muvaşşah vardır.³¹²

Şüşterî muvaşşah şiirlerinin çoğunu tam muvaşşah türünde yazmıştır. Bunların sayısı 57'ye çıkarken akra' türünde olanlar dört tanedir.

Divan'ındaki bu muvaşşah türleri, Şüşterî'nin bize Endülüs şiir sanatında sanatsal inceliklere sahip usta bir şair olduğunu göstermektedir.

³¹¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 89, 96, 109, 192, 207, 191, 133, 156.

³¹² Dîvân eş-Şüşterî (1), 103, 135, 163, 184, 194, 195, 209, 211, 213, 215, 219.

2.1.3. Zecel

Zecel sözlükte “sesi yükseltmek, şarkı söylemek; oyun ve gürültü” anlamına gelmektedir.³¹³ Bu tür şiirler, tef’ileleri arasındaki kafiye ve seslerin (makta‘) aynı gelmesi, terennümlü bir şekilde seslendirilmesi ve dolayısıyla dinleyicinin zevk alması nedeniyle “zecel” ismi verilmiştir.³¹⁴ Terim olarak ise “dilin güzelliği ile hayalde tasavvur edilen duygu ve manaların, âmmice kelimelerle örölüp melodik müzik tonlarına sahip cümlelere ve halk diliyle nazmedilen şiirdir.”³¹⁵ Yani kısaca avam sözünün ahenkle manzum hale getirilmesidir. Zecelin âmmî lehçelerle şiire dökülmesi onu diğer şiir türlerinden ayıran yegâne özelliğidir. Zecel Hafâcî’nin deyimi ile halk sözüne yakınlığı, halkın bilindik ifadelerini içermesi ve kelime seçiminde zorlamaya ihtiyaç duyulmaması nedeniyle, duyguları ifade etmede fasih şiirden daha isabetlidir.³¹⁶

Zecel’in anayurdu Endülüstür, burada doğup gelişmiş ve ardından Arap dünyasının geri kalanına yayılmıştır. İbn Haldûn, zecel sanatının ortaya çıkışı hakkında şunları söylemiştir: “Muvaşşah sanatı Endülüs’te yaygın hale gelince, halk bunun akıcılığı, sözleri süslü kılması ve sözün cüzlerini uyumlu hale getirdiği için Endülüs’ün bütün insanları bunu örnek alarak sözler kurmaya başladılar. Ancak iraba bağlı kalmayıp kendi kültür ve dilleri ile muvaşşah tarzında şiirler nazmederek içki âlemi, gazel ve eğlence ruhuna uyumlu olan ve zecel adını verdikleri bir sanat ortaya çıkarmışlardır.”³¹⁷

Zecel’in Endülüs’te ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İlk icat eden kişinin İbn Ğazle³¹⁸ veya İbn Râşid³¹⁹ olduğu rivayet edilir.³²⁰ Bu rivayetleri veren İbn Hicce bir başka yerde zeceli ilk icat eden kişinin İbn Kuzmân olduğunu berlitmektedir.³²¹ Zecel’in Endülüs’te Ebû Bekr bin Kuzmân’dan önce söylenmiş olduğu, ancak tatlılığı ve cazibesi, manalarının insicam kazanması ve zarafeti

³¹³ İbn Manzûr, XI, 302.

³¹⁴ el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fađlillah b. Muhibbiddîn, *Hulâşatu’l-Eşer fi A’yân i’l-Ķarni’l-Hâdî ‘Aşer*, Dâr Şâdir, Beyrut, trs, I, 108.

³¹⁵ Vuheybe, Munîr İlyâs, *ez-Zecel*, nşr: el-Matba’atu’l-Bûlisiyye, Lübnan, 1952, 45.

³¹⁶ Hafâcî, Muhammed ‘Abdilmuni‘m, *el-Edebu’l-Endelüsî, et-Ta’ayyur ve’t-Tecdid*, Dâru’l-cil, Beyrut, 1992, 414.

³¹⁷ İbn Haldûn, 825.

³¹⁸ Kim olduğu bilgisine ulaşılamadı.

³¹⁹ Kim olduğu bilgisine ulaşılamadı.

³²⁰ İbn Hicce, Ta’iyyuddîn Ebû Bekr b. Hicce el-Hamevî, *Bulûğu’l-Emel fi Fenni’z-Zecel*, thk: Rızâ Muhsin, Dâr Vezâratî’s-sekâfe, Dimaşk, 1974, 101.

³²¹ İbn Hicce. 52

ile meşhur olması İbn Kuzman ile³²² zirveye ulaştığı şeklinde bir değerlendirme daha bulunmaktadır.

Zecel şiirinde pek çok konu işlenmiştir. Bunlardan en önemlisi, temeli içki âlemi ve eğlence olan gazeldir. Özellikle ilk dönemlerde iffet, edep ve nezaketten uzak, zevk, sefa ve eğlence ile birlikte gayri ahlaki konular zecelin temel konuları arasında yer almaktaydı. Yaygınlaştıkça methiye, fahr ve hiciv gibi şiirin temel konularını da içerecek şekilde daha da zenginleşmiştir. Şüşterî ile birlikte tasavvufî konular zecelin konuları arasına girmiştir. İbn ‘Arabî’nin muvaşşahta işlediği tasavvufî konuları Şüşterî zecel şiirinde ele almış ve bunlarla meşhur olmuştur.

İbn Kuzmân, divanının mukaddimesinde zecelin kurallarını belirlemiş ve i‘rab ile ilişkisine dair şu görüşe yer vermiştir: Zecelde i‘raba yer vermek hatadır. Çünkü zecel sanatı gramer kurallarıyla bağdaşmaz. Bu yüzden zecelin i‘rabla bir ilgisi yoktur. Çünkü i‘rab zecelde çirkin düşmektedir.³²³

Zecelde söz sanatı (belagat) veya sanatlı tasvirler de aranmaz, aksine incelik, akıcılık ve sadelik gözetilir. Buna bağlı olarak İbn Kuzmân, İbn Râşid’in zecellerini incelik ve sadelikle değil güçlü sanat unsurlarını bulundurmamasıyla eleştirmiştir. Örnek olarak şöyle demektedir:³²⁴

زَجَلَّكَ يَا بَنُ رَاشِدٍ قَوِي مَتِينٌ وَإِنْ كُنْ هُ بِالْقُوَّةِ فَالْحَمَّالِينَ

- Ey İbn Râşid senin zecelin güçlü ve sağlamdır; Eger o, güçle oluyorsa, o zaman hamallar (daha güçlüdür).

Şiirin anlaşılmasının zor olduğunu eleştiren İbn Kuzmân “eğer esas alınan güç-kuvvet ise hamallar buna daha layıktır” diyerek zecelin çok sade ve rahatlıkla anlaşılır olmasını istemektedir. Zeceldeki asıl amaç, verilecek mesajı sıradan insanların anlayışına iletme. Dolayısıyla lafızlar, ifadeler ve kavramlar halk diliyle anlaşılır, akıcı ve etkileyici olmalıdır.³²⁵

Zecel, muvaşşahın ürünüdür, dolayısıyla ona çok benzemesi doğaldır. Ancak şartları muvaşşahın şartlarından daha hafiftir. Bunların başında bir kaside içerisinde Arap

³²² İbn Sa‘id el-Mağribî, Alî b. Musâ, *el-Muktefa min Ezâhiri’t-Turaf*, nşr: Şeriketu Emel, Kahire, 1425, 263; *Mukaddimetu İbn Haldûn*, 825; İbn Hicce, 101.

³²³ İbn Kuzmân, *Dîvânü İbn Kuzmân, İşâbetu’l-Ağrâd fî Zikri’l-A‘râd*, thk: Federico Corriente, el-Meclisu’l-‘Alâ li’s-Sekâfe, el-Mektebetu’l-‘Arabiyye, tes, 19.

³²⁴ ‘Abbâs, İhsân, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî ‘İnde’l-‘Arab*, 508.

³²⁵ Şemsuddîn, Mecdî Muhammed, *Funûn Endelusiyye fî’l-Edeb’l-‘Âmmî el-Memlûkî*, nşr: Mektebetu’d-dirâsâti’s-Şa‘biyye, Kahire, 2004, 116.

şiiiri vezinlerinden tek bir vezin yerine birden fazla çeşitli vezinlerin kullanılması gelmektedir. Ayrıca kafiye düzeninde “Lüzûmiyyât”ın veya “ğusn” sayılarının tek düze halinde kullanılmaması zecele akıcılık kazandırmaktadır.³²⁶

Zecel, muvaşşah gibi kufi ve devirlerden oluşur ve tam ve akra‘ olmak üzere iki çeşittir. Genel olarak matla‘ ğusnlarının sayısı, diğer kuflları oluşturan ğusn sayısından fazladır.³²⁷ Zecel bazen şekil itibariyle tamamen muvaşşah gibi olabilir ve dil farkı dışında muvaşşah’tan ayırt edilemez.

Şüşterî’nin kullandığı nazım türlerinden biri de zeceldir. Tasavvuf konularını zecel şiiirine ilk kez o dahil etmiştir ve bu alanda da meşhur olmuştur. Bundan dolayı sufi zecelinden bahsedildiğinde önemli bir isim olarak Şüşterî akla gelmektedir. Nitekim İbn Teymiyye de onu “zecel sahibi” olarak isimlendirmiştir.³²⁸

Şüşterî’nin divanında çok sayıda zecel şekline rastlamaktayız. Bunlar arasında en çok aşağıdaki üç şekil kullanılmıştır:

- 1- Kuflleri iki ğusndan oluşan iki sımta sahiptir. Devirler ise iki ğusna sahip üç sımt olarak gelmiştir. Bu zecel türüne örnek aşağıdaki gibidir:³²⁹

وَأَنِّي مَعِيَ مَطْبُوعٌ	أَتَجَمَّعُ شَمْلِي بَيَّا
رَدَّنِي بَيَّا مَجْمُوعٌ مَطْلَعٌ	وَنَظَرِي إِلَيَّا
وَأَنْبَلَجُ لِي صَبَاحِي	وَأَنْجَمَعْتُ بِذَاتِي
وَوَهَّزُ لِي صَلَاحِي	وَوَثَّبْتُ لِي ثَبَاتِي
وَدَعَانِي فَلَاحِي	وَرَأَيْتُ صِفَاتِي
لَمْ تَكُنْ عَلَيَّ مَمْنُوعٌ	إِنْجَبَرْتُ عَلَيَّا
رَدَّنِي بَيَّا مَجْمُوعٌ قَفْلٌ	وَنَظَرِي إِلَيَّا

- Dağınıklığımı topladım; ben bende yazılıyım.
- Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü.
- Kendimle bütünleştim, sabahım bana açıldı.
- Azmim bende karar kıldı ve doğruluğum belirdi.
- Evsafımı gördüm ve kurtuluşum beni çağırdı.
- İyi halime döndüm ki, benim için engel yoktu.

³²⁶ İbn Hicce, 101.

³²⁷ Şemsuddîn, 125.

³²⁸ İbn Teymiyye, Mecnû‘atu’l-Fetâvâ, II, 179.

³²⁹ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, 276.

- *Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü.*

Bu kasidede kufi ve devirler burada olduğu şekliyle devam etmektedir. Şüşteri altmış zecel şiirinden otuz dokuz zecel şiirini bu şekilde yazmıştır. Kufi'nin ikinci sımtı tekrar edilmiştir. Zecellerinde çok sayıda tekrar eden kufi bulunmaktadır.

2- Diğer bir şekil şöyledir: Kufiler iki gusnlü bir sımt olarak, devirler iki gusnlü üç sımt olarak gelmiştir. Bu şekilde yedi adet zecel kasidesi vardır. Buna örnek şu zeceli verebiliriz:³³⁰

هَوَاكَ	هَيَّيْنِي	يَا مَنْ أَخَذَ قَلْبِي مَنِّي
بَيَّا فَمَا أَظْهَرَ	كَأَنِّي لَمْ	حَجَبْتَنِي عَنِّي
أُظْهِرَ	لَعَلَّ بِي أَظْفَرُ	وَعَبْتُ عَنْ عَيْنِي
وَصَالِي	بِي	فَصِرْتُ أَطْلُبُنِي
يُغْنِي		وَقُلْتُ فِي ذَهْنِي
		دَعْنِي

- *Ey kalbimi benden alan kişi, senin aşkın aklımı başımdan aldı.*
- *Beni benden gizledin, ortaya çıkamıyorum.*
- *Kendi gözümünden kayboldum, sanki hiç görünmemişim gibi.*
- *Bu yüzden kendimi ister oldum, belki kazanırım.*
- *Zihnimden dedim ki: bırak beni, vuslatım bana yeter.*

3- Üçüncü bir şekil ise şöyledir: Bu son şekilde kufilerin bir sımt ve üç gusn şeklinde, devirlerin ise iki gusn ve üç sımt şeklinde olduğu görülür. Bu şekilde dört adet zecel şiiri vardır:³³¹

حَتَّى	انْتَقَيْتَ	الَّذِي شَغَفَ قَلْبِي	مَنْ	تَدْرِي	هَوَيْتَ
مُدَّةً	مِنْ زَمَنْ	مِنْ	مَضَى	لِيَا	
أَشْ	يَدْرِي لِمَنْ	مِنْ	عُمَرِي		
هُوَ	الَّذِي سَكَنَ	مِنْ	وَالَّذِي يُقْلُ	يَدْرِي	
		عَمَّرُ	وَالَّذِي		
			صَدْرِي		
وَأَنَا مَا دَرَيْتُ		أَنْنِي هُوَ مَحْبُوبِي		حَتَّى إِنْ رَأَيْتُ	

³³⁰ Dîvân eş-Şüşteri, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 325.

³³¹ Dîvân eş-Şüşteri, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 385.

- *Bilir misin kime âşık oldum? Öyle biri ki kalbimi sardı ve sonunda yok oldum.*
- *Benim ömrüm geçti; doğrusu ömrümün bir süresi geçti.*
- *Ben bilmiyorum diyen kişi bilir: neyi bilir? kim için bilir?*
- *Benim gönlümü ferahlatan, oraya yerleşendir.*
- *Sonunda gördüm ki benim sevgilim yine benim, fakat bundan haberim yok.*

Geri kalan zecel şiirleri farklı yapılarıdır; ya kufflerinin kafiyeleri uyumsuz ya da devir sayıları aynı değildir. Bu türde olan zeceller on bir tanedir.³³²

Şüşterî'nin divanındaki zeceller yaklaşık 170 sayfalık 60 zecel şiirinden oluşmaktadır. Bu zecellerin sayıca çokluğu, onun bu sanattaki yeterliliğini, sanatın kaide ve esaslarına hâkim olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki bu açıklamalardan görüldüğü kadarıyla Şüşterî'nin muvaşşah ve zecellerinde kufflar, iki ğusn ve iki sımttan; devirler ise iki ğusn üç sımttan ve aynı şekilde harceler iki ğusn ve iki sımttan oluşmaktadır. Bu şekil Şüşterî'nin muvaşşah ve zecel türlerinde tercih ettiği ve en çok kullandığı şekildir. Esasen 59 adet olan muvaşşah şiirlerinin 29'unu ve 60 adet zecel şiirlerinin 39'unu bu şekilde yazmıştır. Bunun sebebini iki nedene bağlayabiliriz:

1- Muhtemelen bu durum, şiirin müzikle olan ilgisi, diğer bir ifadeyle bestelenmesiyle ilgilidir. Yani bu şiiri bu şekliyle beste yapmak daha kolaydır ya da nağmede yaygın olan bu şekildir. Bu nedenle Şüşterî bu şekli çok kullanmıştır.

2- Bu tür muvaşşah ve zecellerin divanında genel bir durum arzetmesi, bize o dönemde bu tür muvaşşah ve zecellerin yaygın olduğunu göstermektedir.

Zecelin en önemli özelliklerinden biri de avam dilinde yazılmasıdır. Zeceli, muvaşşah türünden ayıran en önemli niteliklerden biri de budur. Burada şu soru akla gelmektedir: Şüşterî bu farka riayet etmiş midir?

Şüşterî'nin zecellerinde salt ammicceye bağlı kalmadığını, âmmiceyle karışık fasih bir dil kullanıldığını görmekteyiz. Kullanmış olduğu kelimelerde anlam kapalılığı veya karmaşık bir durum görülmez. Zecelin şartlarından biri olan ammicceye tam olarak bağlı kalmamış, yani fasih dil de kullanmıştır. Zecelde bulunması gereken ikinci şart olan iraba bağlı kalmama şartına da bağlı kalmıştır.

³³² Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 237, 241, 248.

Şüşterî'nin zecel türünde âmmiceye bağlı kalmaması doğaldır. Zira onun ulaştırmak istediği mesaj, sadece herhangi bir lehçeyi konuşanlara yönelik değildir. Aksine o, fikirlerini mümkün olduğunca çok sayıda insana ulaştırmak istemiştir. Bu nedenle dilin basit ve kolay olmasına itina gösterip fasih ve âmmîceden yaygın ve anlaşılır kelimeler seçmiştir. Divanı incelendiğinde yabancı bir kelime ya da anlamı aramak için sözlüğe ihtiyaç duyulacak karmaşık bir ifadeye çok nadir rastlanır.³³³

Şüşterî'nin şiirlerinin çoğu yapı olarak basit, mana olarak derin, gerçekçi ve anlaşılması kolay niteliktedir. Zaten Şüşterî'nin bu kalıbı kullanmadaki asıl amacı, tasavvuf konularını halkın anlayabileceği şekilde aktarmaktır. Buna şu şiirini örnek verebiliriz:³³⁴

شُوَيْخٌ مِنْ أَرْضِ مِكنَاسٍ فِي وَسْطِ الْأَسْوَاقِ يُغْنِي

- Miknas'lı küçük bir şeyh caddelerde şarkı söylüyor

Şüşterî bu beyitinde dile getirdiği gibi sokaklarda halkın içine karışıp anlatmak istediği duygularını zecel şiiriyle nağmeli ve anlaşılır bir dille aktarmıştır. Bu aynı zamanda başkalarıyla iletişim dairesini genişletme arzusunun da göstermektedir.

Aslında çarşılarda dolaşıp şarkı söylemeyi Şüşterî icat etmemiştir. Bu gelenek Şüşterî'den önce de vardı. Aynı zamanda zecel şiiri, “zecel şairinin bu işi yapması (nağmeli şiir söylemesi) karşılığında insanlardan para aldığı bir meslek”³³⁵ haline gelmişti. Bunu yapan şairler sokaklarda, pazarlarda veya düğünlerde kitleleri eğlendirmekte idiler. Ancak Şüşterî'nin yaptığı böyle bir şey değildir, onun icat ettiği şey, tasavvuf şiirlerini herkesin anlayabileceği basit bir şekilde halka sunmaktır. O, genel olarak din ve özel olarak tasavvuf konularını işlediği zecel şiirlerinin çarşı ve sokaklarda yaygın olan eğlence, sefahat ve ahlaksızlığa dayalı zecellere rakip olmasını istemiştir.

Şüşterî, Endülüs'te Muvahhidler döneminin sona ermesiyle birlikte, yükselme döneminin de hemen hemen sona erdiği bir dönemde zecelin yeniden canlanmasında önemli bir paya sahiptir.³³⁶ Zira Şüşterî, sefahat ve ahlaksızlığa dalmış olan zecel türüne, tasavvuf konularını giydirerek tasavvufi ve ahlaki görüş ve düşüncelerinin aktarılmasına vesile kılmıştır. ‘İsâ Fevzî'nin deyişiyle Şüşterî “en derin sufi manaları, en dakik

³³³ Abdulmecîd, Muhammed Maḥcûb Muhammed, Teşkilu'l-Luḡa ve Binâ'u's-Şûra fî Muvaşşahâtî's-Şüşterî, Mecelletu Cili'd-Dirâsâtî'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye, sene: 5, aded: 37, 2018, 24.

³³⁴ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 317.

³³⁵ Şemsuddîn, 118.

³³⁶ Dayf, Şevkî, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, VIII, 167.

ifadeleri zecel ile aktarmış ve ruhani gelişim aşamalarını zecel ile tasvir etmiştir.”³³⁷ Şüşterî'nin geliştirdiği zecel, aslında ahlaksızlıkları barındıran zecelerle bir tepki olarak ortaya çıkmış, dolayısıyla Şüşterî zeceli tasavvuf konularına uygulayan ilk kişi olmuştur.

Şüşterî'nin bazı akranları onun zecellerini övmüşlerdir. Örneğin *er-Resâilu'l-Kübrâ* adlı eserin sahibi İbn ‘Abbâd er-Rundî (ö. 684/1285) şunları söylemektedir: “Onun zecellerine karşı arzu ve iştiağım vardır. Onları güzel bir sesle tatlandırmayı ise hiç sormayın”.³³⁸ er-Rundî ayrıca “zecellerinde bir tatlılık ve güzellik vardır”³³⁹ demektedir. el-Ğabrîni de Şüşterî’yi kast ederek “Zecel şiiri son derece güzeldir” demektedir.³⁴⁰ İbn ‘Abbâd bir sufi, el-Ğabrîni ise kadıdır, diğer bir ifadeyle bunlar birer edebiyatçı değil, şer‘î ilimler alanında ihtisas sahibidirler. Bu yüzden muhtemelen bunlar bu övgülerle, sefahat ve ahlaksızlıkla dolu zecellere galip gelmek için, Şüşterî'nin zecellerini ve sufi düşüncesini yaymak istemişlerdir.

Şüşterî'nin hakkındaki bu övgüler, onun şiir ve zecelleri aracılığıyla tasavvuf ehli üzerindeki etkisinin boyutunu göstermektedir. Bu etki bir yer veya zamanla sınırlı kalmamış, Endülüs dahil birçok yeri ve birden çok dönemi kapsamış; Fas, Merakeş, Beca, Trablus, Mısır, Şam ve hatta Doğu Asya’ya kadar ulaşmıştır. Öyle ki günümüzde dahi tasavvuf meclislerinde ve dini kutlamalarda okunan bestelenmiş zeceller vardır. Mesela:

Anlamı	Kasidenin başlığı
Sevgiliyi anmakla başladım	بَدِيتُ بِذِكْرِ الْحَبِيبِ
Ey Şeyha'l-Haḍrâ (bana) şarabını (ver)	مُدَامَكَ يَا شَيْخَ الْحَضْرَا
Bizden güzele (cennete) değil, daha fazlasına (ru'yetullaha) talip olanı görüyorum	أَرَى طَالِباً مِنَّا الزَّيَادَةَ لَا الْحَسَنَى
Arkadaşımla aynı kadehle içiyoruz	نَشْرَبُ مَعْ نَدِيمِي بِالْكَاسِ
Şarabımdan iç	مِنْ شَرَابِيَا إِشْرَبْ
Manastırda içtik; Orada haya perdesini kaldırmış bir durumda olan Hallac’dan başkası yoktu.	شَرَبْنَاهَا بِدَيْرٍ لَيْسَ فِيهِ سَوَى الْحَلَّاجِ فِي خَلْعِ الْعِذَارِ
Aşk tutundu bana	تَعَلَّقَ الْوَجْدُ بِنَا

³³⁷ ‘İsâ, Fevzî, 168.

³³⁸ er-Rundî, Muhammed b. İbrahim b. ‘Abbâd en-Nefrî, *er-Resâilu'l-Kübrâ/Nüzhetu'n-Nâziri'l-Mute'emmil ve Kaydu's-Sâ'ir li'l-Must'acil*, nşr: Nâşirûn, Beyrut-Lübnan, trs, 242.

³³⁹ Dîvân eş-Şüşterî (2), 4.

³⁴⁰ Ğabrîni, 239.

Halvette şarab içmek ne de güzel oluyor.	طَابَ شَرِبُ المَدَامِ فِي الخُلُوتِ
--	--------------------------------------

Yukarıdaki tabloda ismini zikretmiş olduğumuz zeceller youtube ve benzeri platformlarda seslendirilmiş olarak yayınlanmıştır.³⁴¹

Şüşterî'nin zecellerindeki güzelliğin sırrı, başta İbn Kuzmân ve İbn 'Arabî olmak üzere bazı kimselerden istifade etmiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İbn Kuzmân, "zecal sanatının pîri, zeccâllerin öncüsü, onun zecal sanatında ulaştığı mertebeye hiç kimse ulaşamamış, zecelleri Fas şehirlerinden daha çok Bağdat'ta yaygınlık kazanmış"³⁴² biridir. Şüşterî'nin de İbn Kuzmân'nın pek çok mana ve yöntemlerinden alıntılanmış³⁴³ olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Şüşterî, alıntı yaptığı bu mana ve yöntemleri, İbn Kuzmân'ın ünlü olduğu süfli zevkler için değil tasavvufî amaçları ve manevi tecrübesi için kullanmıştır.

İbn 'Arabî ise muvaşşahî tasavvufî şiirde ilk kullanan kişidir.³⁴⁴ Zecal, muvaşşaha çok benzemektedir, dolayısıyla Şüşterî'nin İbn 'Arabî'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun delili, Şüşterî'nin ele almış olduğu vahdet-i vücut, Muhammedî hakikat, fenâ ve bekâ gibi konuların daha önce İbn 'Arabî tarafından işlenmiş ve ona atfedilmiş olmasıdır. Böylece Şüşterî'nin, İbn 'Arabî'nin geride bırakmış olduğu şiirlere vakıf olarak bunlardan etkilendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Şüşterî şiirinde İbn 'Arabî'den bahsetmiş olup bu hususta şunları söylemektedir:³⁴⁵

وَعَنْهُ طَوَى الطَّائِيُّ بُسْطَ كِيَانِهِ بَدَسْكَرَةِ الخُلَاعِ إِذْ أَذْهَبَ الوَهْنُ

- et-Tâî içki meclisinde aklın varlığını kaldırdı böylece dertler yok oldu

Şüşterî bu beytinde "et-Tâî" kelimesiyle, Tay kabilesine nisbesiyle meşhur olan İbn 'Arabî'yi kast ederek onun tasavvufî görüşüne ve kendisinin de bundan etkilendiğine işaret etmektedir.

³⁴¹ https://www.youtube.com/watch?v=S5rnbrmbQqY&ab_channel=bassilothman

³⁴² İbn Sa'îd el-Mağribî, 263.

³⁴³ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

³⁴⁴ Dîvân eş-Şüşterî (2), 7.

³⁴⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 76.

2.1.4. Musammaṭ

Musammaṭ, sözlükte “inci dizili iplik, gerdanlık” anlamındaki sımt kökünden türeyen “inci dizisi” demektir.³⁴⁶ Terim olarak ise, bir nazım türünün ismidir. Buna göre musammaṭ şiiri, devirlerden oluşan ve her devrinde “meştûr” veya “menhûk” beyitler bulunan şiirdir. Burada “devir” kıta anlamında; meştûr, tek mısradan oluşan beyit; menhûk ise bir mısra‘ının üçte ikisi hazfedilmiş (söylenmemiş) beyit demektir. Musammaṭı oluşturan her kıta kendi arasında kafiyeli ve kıtaların son mısrası ise aynı kafiyeyle oluşur. Her kıtanın sonunda yer alan ve aynı kafiyeyle oluşan bir beyit bulunur ki bu beytin kafiyesine “Lâzime” denir.³⁴⁷ Musammaṭ şiirleri, genel olarak iki mısralı “matla” beyti ile başlar ve bazen Lâzime kafiyesi bu matla beytinin kafiyesi ile aynı olur. Ayrıca bazı musammaṭ şiirlerinde bu matla beyti bulunmaz.³⁴⁸

Musammaṭ meştûr ya da menhûk şekillerde olup beyit sayısı dört veya üzeri olabilmektedir. Bu tür şiirlerde tekrar eden Lâzime kafiyesine ‘amudu’l-kaside adı verilir. Bu türde nazmedilmiş kasidelere قَصِيدَة مُسَمَّطَة veya قَصِيدَة سِمْطِيَّة denilir.³⁴⁹

Musammaṭ şiirleri, genelde ahengi ve ritm güzelliğini korumak için dört beytin altına düşmez ve on beyti aşmayacak şekilde olur. Bu değerlendirmeye göre musammaṭın, dördü, beşli, altılı, yedili, sekizli, dokuzlu ya da onlu olmak üzere yedi kısımdan olabilir.³⁵⁰

Aşağıda İbn Zeydûn’a ait bir musammaṭ, bu durumu açıklayıcı bir örnektir:³⁵¹

فَكَمْ لِي فِيهَا مِنْ مَسَاءٍ وَإِصْبَاحٍ
بِكُلِّ غَزَالٍ مُشْرِقِ الْوَجْهِ وَضَاحٍ
يُقَدِّمُ أَفْوَاهَ الْكُؤُوسِ بِنُقَاحٍ
إِذَا طَلَعَتْ فِي رَاحِهِ أَنْجُمُ الرَّاحِ
فَأَنَا لِأَعْظَامِ الْمُدَامِ قِيَامُ
وَيَوْمَ لَدَى الْبُنْتِيِّ فِي شَاطِئِ
النَّهْرِ

³⁴⁶ el-Cevherî, III, 1134. İbn Manzûr, VII, 322.

³⁴⁷ el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-‘Ayn*, thk: Mehdi el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâ’î, Dâr hilâl, trs, VII, 223.

³⁴⁸ et-Tehânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed, *Mevsu‘âtu Keşşâfi’l-İstîlâhâtî’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, thk: Alî Dehrûc, Dâr Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1996, II, 1538. Dayf, Şevkî, *Tarihü’l-Edebi’l-‘Arabî*, III, 198. Enîs, İbrâhîm, *Mûsîka’-Şi’ir*, nşr: Mektebetu Anglo el-Mısrîyye, 1952, 284.

³⁴⁹ er-Râfi‘î, Mustafâ Sâdık, *Tarihü Âdâbi’l-‘Arab*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, trs, III, 254.

³⁵⁰ et-Tahânevî, II, 1538.

³⁵¹ İbn Zeydûn, 129.

تُدَارُ عَلَيْنَا الرَّاحُ فِي فِتْيَةِ زُهرٍ
وَلَيْسَ لَنَا فَرْشٌ سِوَى يَانِعِ الزَّهرِ
يَدُورُ بِهَا عَذْبُ اللَّمَى أَهْيَفُ
الْخَصْرِ
بِفِيهِ مِنَ الثَّغْرِ الشَّيْبِ نِظَامُ

- Onunla benim nice akşam ve sabahlarım vardır.
- Parlak güzel yüzlü her ceylanla.
- Elma ile birlikte içki kadehleri takdim eder.
- Avucunda şarabın yıldızları belirirken.
- Biz şaraba saygı için ayağa kalkarız.
- Nice günler, Bunti şehrinde nehir kenarında,
- Şarap, parlak yüzlü gençlerin elinde etrafımızda döner.
- Bizim yumuşak çiçekten başka yatağımız yoktur.
- Şarabı tatlı dudaklı ince belli kızlar sırayla takdim eder.
- Ağzında inci dizisi dişleri olan.

Görüldüğü gibi bu musammat şiiirinde her devir (kıta) beş mısradan ve meştûr beyitlerden oluşmuştur. İlk dört mısraın kafiyesi “hâ” harfidir, son beytin kafiyesi, yani Lâzime kafiyesi ise “mîm” harfidir. Ardından ikinci devrin dört şatırı “râ” harfi olarak gelmiş peşinden “mîm” harfi ile Lâzime takip etmiştir. Bu şekilde Lâzimenin kafiyesi “mîm” harfi olarak kasidenin sonuna kadar tekrar etmektedir. Ancak her devrin kafiyesi diğerlerinden farklıdır.

Şüşterî, musammat türünde sadece dörtlü musammatı kullanmıştır. Ancak bu kalıpta sadece altı musammat şiiiri bulunmaktadır. Bunlardan dördünün³⁵² matlaı olmayıp ikisinin matlaı vardır.³⁵³ Ancak bu musammat şiiirlerinin birinde, alışılmışın dışında her devirde aynı matla tekrar etmiştir.³⁵⁴

Şüşterî’nin kullanmış olduğu dörtlü musammat örneği şu şekilde gelmektedir:³⁵⁵

أَهْدَيْتَ لَكَ طَرِيقَهُ
فِي أَصْلِهَا حَقِيقَهُ
فَأَبْصُرْ بِهَا رَقِيقَهُ

دو

قافية لازمة

³⁵² Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 95, 137, 149, 199.

³⁵³ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 100, 218.

³⁵⁴ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 100.

³⁵⁵ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 149.



Bu musammat, on beş devir ve dört beyitten oluşan bir musammat örneğidir. Matlaı yoktur ve beyitleri menhûktur. İlk üç beyitte kafiye uyumlu, dördüncü şatırın kafiyesi ise farklıdır. İkinci devrin kafiye uyumu birbirleriyle uyumlu ve birinci devirdeki kafiyelerinden farklıdır. Lâzime kafiyesi “yâ” olan şiir, sonuna kadar bu şekilde devam etmektedir.

Şüşterî musammat şiirlerini sayı ve çeşit olarak az kullanmıştır, sadece dörtlü musammat ile yetinmiştir. Şüşterî'nin musammat şiirleri aynı zamanda onun nazım türlerine olan hâkimiyetini göstermektedir.

2.1.5. Tahmîs

Tahmîs sözlükte bir şeyi beş unsurlu yapma, beşleme³⁵⁶ veya beş cüzü olan şey³⁵⁷ anlamına gelmektedir.

³⁵⁶ el-Ĥımyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî, *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâ'u Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kulûm*, thk: Yûsuf Muhammed Abdullah, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Beyrut-Lübnan, 1420/1999, III, 1926.

³⁵⁷ İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîtu'l-A'zam*, V, 89.

Terim olarak ise, bir beytin öncesine üç şatır eklenerek şatır sayısı beşe çıkarılan şiir türüdür.³⁵⁸ Bu tanıma göre Tahmîste şair, iki mısra olan bir beyti esas alıp ilk şatırın kafiyesine göre öncesine üç şatır eklemektedir.

Alî b. Musâ el-Mağribî'ye göre, Doğuda veya Endülüste sema' ehlinin sevdikleri bir şiiri şarkı halinde söylemeleri için bu şiire Tahmîs yapma istekleri Tahmîsin doğmasına yol açmıştır.³⁵⁹

Tahmîs'ten bahseden ilk kişi el-Cahız olup *el-Burşân ve 'l-'urcân ve 'l-'umyân ve 'l-hûlân* kitabında tahmîs'i Bîşr b Mu'temir'den daha iyi yapanın olmadığını söylemektedir.³⁶⁰

Tahmîsin değerlendirilmesinde farklı görüşler bulunmaktadır. Zemahşeri gibi destekleyenler ve İbn Reşîk gibi reddedenler olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır.³⁶¹

Tahmîs'e örnek olarak Şüşterî'nin divanında sadece bir tane bulunan tahmîs'ini örnek vermek istiyorum. Bu örnekte Şüşterî, İbn 'Arabî'nin bir kasidesine tahmîs yapmıştır. İbn 'Arabî'nin kasidesinin giriş kısmı şöyledir.³⁶²

وَرُوحُ الرُّوحِ لَا رُوحَ الْأَوَانِي يُنَاجِيهِ وَعِنْدَكُمْ لِسَانِي وَعَدَّ عَنِ النَّتْعِ بِالْمَعَانِي عَجَائِبَ لَيْسَ تَبْدُو لِلْعِيَانِ	أَنَا الْقُرْآنُ وَالسَّيِّعُ الْمَثَانِي فُؤَادِي عِنْدَ مَعْلُومِي مُقِيمٌ فَلَا تَنْظُرُ بِطَرْفِكَ نَحْوِ جِسْمِي وَعُصْ فِي بَحْرِ ذَاتِ الذَّاتِ تُبْصِرُ
--	--

- *Ben Kur'ân'im ve Seb'u'l-mesani'yim*³⁶³ ruhun ruhuyum, kalıpların ruhu değil,
- *Kalbim bildiğimle (Allah'ımla) mukimdir, dilim sizinle beraberken kalbim O'nunla söyleşir.*
- *Benim cismime göz ucuyla bakma, dünyevi zevklerle nimetlenmeyi bırak.*

³⁵⁸ es-Serrâc, Muhammed Alî, *el-Lubâb fi Kavâ'id-i'l-Luğa ve Âlât-i'l-Edeb: en-Nahv ve 'ş-Şarf ve 'l-Belâğa ve 'l-'Arûd ve 'l-Luğa ve 'l-Meşel*, thk: Hayreddîn Şemsî Paşa, Dâru'l-Fikir, Dimaşk, 1403/1983, 199.

³⁵⁹ İbn Sa'îd el-Mağribî, I, 236.

³⁶⁰ el-Câhız, 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb, *el-Burşân ve 'l-'Urcân ve 'l-'Umyân ve 'l-Hûlân*, Dâru'l-cil, Beyrut, 1410, 139.

³⁶¹ Farklı görüşlere vakıf olmak için bkz: Rachîd, Mahieddîn, Bakırcı, Selami, *el-Musammat ve 'l-Muhammes ve 't-Tahmîs*, Atatürk Üniversitesi, Nesîmu'ş-Şark (Doğu Esintileri) Dergisi, aded: 14, Ocak, 2021, 332.

³⁶² İbn 'Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, 24.

³⁶³ Fatiha Suresi kastedilmektedir.

- Zatın zatının denizine dal; o zaman açıkça görünmeyen harikaları görürsün.

Şüşterî bu kasidenin derin manalarına vakıf olunca üzerine aynı vezinle üç şatr daha ekleyerek taḥmîs yapmıştır. Şüşterî'ye ait olan taḥmîsin girişi şöyledir.³⁶⁴

شَهِدْتُ حَقِيقَتِي وَعَظِيمَ شَانِي مُقَدَّسَةً عَنْ إِدْرَاكِ الْعِيَانِ
فَقَالَ مُتَرْجِمًا عَلَيَّ لِسَانِي أَنَا الْقُرْآنُ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي
وَرُوحُ الرُّوحِ لَا رُوحَ الْأَوَانِي

أَنَا فِي مَسْتَوَى عَرْشِي قَدِيمٌ إِذَا أُنْيَيْتِي الْعُظْمَى نَدِيمٌ
وَفِي بَلْوَى مَحَبَّتِكُمْ أَهِيمٌ فُؤَادِي عِنْدَ مَعْلُومِي مُقِيمٌ
يَنَاجِيهِ وَعِنْدَكُمْ لِسَانِي

سَتَرْتُ حَقِيقَتِي عَنْ كُلِّ فَهْمٍ بِمَا أَظْهَرْتُ مِنْ وَسْمٍ وَرَسْمٍ
فَإِنْ تَطَلَّبَ ثَرَّ صِفَتِي مَعَ فَلَا تَنْظُرْ بِطَرْفِكَ نَحْوَ جِسْمِي
اسْمِي

وَعِدَّ عَنِ النَّعْمِ بِالْمَعَانِي

وَاللَّطْلَسُ فِي الْكَوْنَيْنِ كَسِيرٌ وَحَقَّقَ سِرَّ مَعْنَائِي وَحَزَرٌ
وَالْمَسْجُورُ مِنْ بَحْرِي فَفَجَّرَ وَغُصَّ فِي بَحْرِ ذَاتِ الدَّاتِ
نُبْصِرُ
عَجَائِبَ لَيْسَ تَبْدُو لِلْعِيَانِ

- Gözlerin idrakinden münezzeḥ olan Hakikatimi ve şanımın yüceliğini gördüm.
- Lisanım, halime tercüman olarak dedi ki, ben Kur'ân'ım ben Seb'u'l-Mesanî'yim.
- Ruhun ruhuyum, kalıpların değil.
- Ben arşımın üstünde Kadîmim, benim Yüce Benliğim yoldaşımdır.
- Sizin muhabbetinize tutmakla coşku duyuyorum, kalbim Allah'ımla mukimdir
- Dilim sizinle beraberken kalbim O'nunla söyleşir.
- İşaret ve şekille açığa çıkardığım için, hakikatimi (mahiyetullah) bütün idraklerden gizledim.
- Eğer (hakikatimi görmek) istersen ancak ismimi ve sıfatımı görürsün,
- Bu yüzden benim cismime göz ucuyla bakma, dünya ile nimetlenmeyi bırak.
- İki alemdeki tılsımı kır, manamın sırlarını araştır ve tahkik et.

³⁶⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 169.

- *Benim dolu denizimi fışkırt ve Zatın zatının denizine dal ki*
- *O zaman açıkça görünmeyen harikaları görürsün.*

Bu tahmîsde görüldüğü gibi ilk üç şatr (mısra) Şüşterî'ye ait, son iki şatr ise İbn 'Arabî'ye aittir. Şüşterî bu beşli şatr ile yeni bir şiir oluşturduğu gibi İbn 'Arabî'nin anlamı üzerine yeni anlamlar kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kasidenin her beytine eklenen üç şatr genelde açıklayıcı ve nadiren yeni bir anlam yükleyici niteliktedir. Çünkü tahmîs yapan kasidenin konusunun dışına çıkamayıp konusuna bağlı kalmak zorundadır. Ayrıca kasidenin sahibi kasidede istediği tüm manaları vermiş ve konuyu her yönden kuşatmıştır. Böylece tahmîs yapanın, asıl kasidenin konusuna ekleyeceği yeni şeyler fazla olmayacaktır. Bu durumda karşımıza şu soru çıkmaktadır:

-Tahmîsin amacı açıklama ve netleştirme midir?

Bu soruya cevap olarak: mânâ bakımından az bir etkisi olsa da aruz, vezin ve kafiye bakımından tahmîs yapan şair, biçim yönünden yeni bir şekil, güzel bir ton eklediğini söyleyebiliriz.

Şüşterî, şiirlerinin çok olmasına rağmen İbn 'Arabî'nin kasidesi dışında tahmîs yapmamıştır. Bu kalıbı fazla kullanmaması, onun bundan hoşlanmadığını gösterebilir. Zira o dönemde "tahmîs, şairin acizliğini ve kafiye kurmakta zorlandığını gösterir"³⁶⁵ şeklinde bir anlayış da hüküm sürmekteydi. Dolayısıyla Tahmîs yapmaktan uzak durmuştur.

İbn 'Arabî'nin kasidesine tahmîs yapmasına gelince, bunu birkaç sebebe bağlayabiliriz. Ali b. Musa el-Mağribî'nin belirttiği gibi, o dönemde, nağme/beste açısından sema ehlinin hoşuna giden şiirlere tahmîs yapmak dönemin geleneği haline gelmiş, bundan dolayı şairler bu tür şiirlere tahmîs yapmışlardır. Bu yüzden Şüşterî de İbn 'Arabî'nin bu kasidesine tahmîs yapmıştır. Ya da Şüşterî bu kasideyi beğenmiş ve akabinde kasidenin tahmîsi için bir temel kurmuş ve ilk üç şatrı bu temel üzerine inşa etmiştir. Veyahut bu tahmîs nazmında da ustalaştığına dair kabiliyetini göstermek için yapmıştır. Son bir neden olarak ise Şüşterî o dönemde meşhur olan İbn 'Arabî ile kendi şöhretini de duyurmak istemiş olabilir.

Şüşterî'nin büyük divanında yer alan bu nazım türleri hakkında genel olarak şu sonuca varabiliriz. Şairin büyük divanında yer alan kasideler, muvaşşah ve zecel

³⁶⁵ İbn Reşîk, I, 182.

şiiirleriyle karşılaştırıldığında daha az bir yer kapladığı görülür. Bunun sebeplerine gelince; bunlardan birincisi muvaşşah ve zecelin hızlı ve daha kolay bestelenebilir olmasıdır. Bundan dolayı muvaşşah ve zecel şiiirleri sufi meclislerinde ve tekkelerde ezgi ve şarkı olarak söylenmiş, böylece Şüşterî'nin fikirlerinin aktarılması sağlanmıştır ki Şüşterî'nin temel hedeflerinden birisi de bu olabilir.

İkinci neden, Endülüs'te yaygın olarak kullanılan muvaşşah ve zecellerin dinleyiciler tarafından kasideden daha fazla tercih edilmesidir. O dönemde muvaşşah ve zecel şiiirleri genel olarak tasavvufi konuları içeren şiiirlerin bestelenmiş hali olup sufi meclislerinde şarkı formatında söylenip dilden dile dolaştığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı için, Şüşterî o dönemin yaygın kullanımına uyarak divanında muvaşşah ve zecellere daha fazla yer vermiştir.

Üçüncü neden ise, kasidenin muvaşşah ve zecelden daha çok tef'ilelere ve aruza ihtiyaç duymasındır. Bu durum ise uzun bir uğraş gerektirmektedir. Şairimiz ise bilindiği gibi tasavvufi bir yönelime sahip olduğu için, amacı estetik güzellik değil, mesajın dinleyiciye ulaştırılmasıdır.³⁶⁶ Nitekim dinleyiciyi cezbetme ve amaca ulaşma noktasında muvaşşah ve zecellerin bağlayıcılığı kaçınılmaz olmuştur.

Kaside sadece fasih dile sahip olan belirli bir bilgiye sahip kişilerin anlayabileceği bir muhtevaya sahipken, muvaşşah ve zecel ise kasidenin tam aksine insanların genelinin anlayabileceği bir lehceyle nazmedilir. Buna dayalı olarak şairimizin asıl hedefi mesajını bütün insanlara ulaştırmak olduğu için muvaşşah ve zecelleri daha fazla kullanmıştır.

2.2. KÜÇÜK DİVAN'DA NAZIM TÜRLERİ

Bir önceki kısımda büyük divanında yer alan nazım türlerini sıralamıştık. Bu divanda sayıları on iki adet olan el yazmasından oluşmaktadır. Beş adet el yazmasından oluşan küçük divandaki metinler büyük divandan bağımsız idi. Ne var ki en-Neşşâr, tahkik esnasında bunları iki ayrı divan halinde değil, iki bölümden oluşan tek bir divan halinde neşretmiştir. İkinci bir incelemeyi yapan el-'Adlûnî de aynı yöntemi kullanmıştır.

Küçük divanda yer alan nazım türleri şunları içermektedir:

1. Kuflerinin kafiyeleri uyumlu ve devir sayıları aynı olan, yani tam zecel şartlarını bulunduran sadece bir adet uzun zecel³⁶⁷ bulunmaktadır.

³⁶⁶ er-Reşid: İyas, el-Ĥamratu's- Şûfiyye 'inde's-Şüşterî, *el-Ensağ eş-Şiiriyye fî Dîvânı Emîri'l-Mutecerridîn Ebu'l-Ĥasan eş-Şüşterî*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2020, 172.

³⁶⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 459.

2. Eksik olarak gördüğümüz zecel şiirleri: Bunlar 28 zecelden ibaret olup, kufflerinin kafiyesi uyumludur. Bunlar büyük dîvân'ındaki zeceller gibidir, fakat bazı devirleri hiç yok veya devirlerin sımtları noksandır, yani en az üç sımt olması gereken devir, bazen iki sımttan oluşmuştur.
3. Kufflerinin kafiyesi uyumlu olmayan³⁶⁸ veya devir sayıları eşit olmayan³⁶⁹ zecel bulunmaktadır, bunlar on altı adettir.
4. Bir adet kaside³⁷⁰ bulunmaktadır.
5. Kaside cinsinden beş parça şiir beyti (kıtası).³⁷¹
6. Üç adet dörtlü musamma³⁷² bulunmaktadır.

Neşşâr, yukarıda verdiğimiz nazım türlerinden oluşan küçük divandaki bu bölüme “mukattaât” adını vermiştir. Aynı şekilde el-‘Adlûnî de zecel ve muvaşşah şiirlerden oluşan “mukattaât” başlığını koymuştur. Ancak adı geçen divanda muvaşşah ve zecellerin devirlerinin üç veya üçten daha az sayıdan şekillendiğini görmekteyiz. Bu şekli “mukattaât” olarak adlandırmaktansa “nâkısa”³⁷³ olarak adlandırmak daha doğru olacaktır. Nitekim, mukattaât sıfatı kasideye özgü bir terimdir.

³⁶⁸ Bkz: Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 403, 404.

³⁶⁹ Bkz: Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 425.

³⁷⁰ Bkz: Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 414.

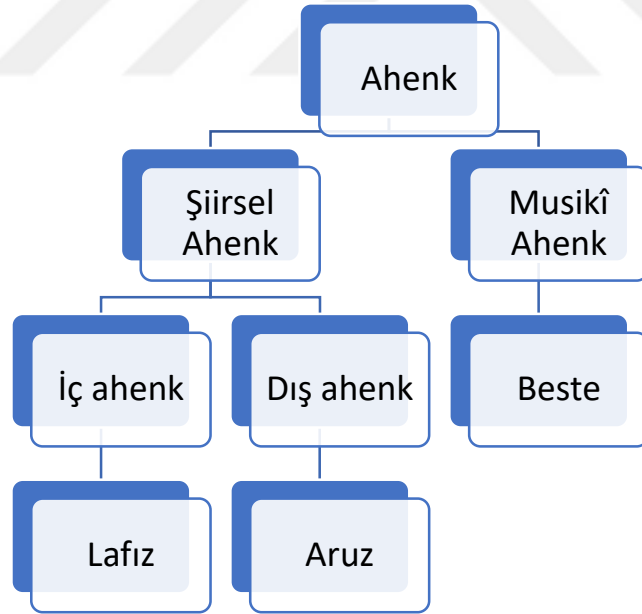
³⁷¹ Bkz: Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 415, 416, 431, 449, 454.

³⁷² Bkz: Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 420, 428, 457.

³⁷³ Hamîde, 8

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÜŞTERİ'NİN ŞİRİNDE AHENK



3.1. GENEL ANLAMıyla AHENK

Ahenk kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda; İbn Sîde (ö.458/1066)³⁷⁴ el-Muḥaṣṣaş isimli eserinde eğlence, müzik ve beste konusunda ele aldığı ahengi “süreleri eşit, hareketlerin peş peşe ve dönüşümlü gelmesidir.”³⁷⁵ şeklinde tanımlamıştır. İbn Manzûr ise: “Ahenk, beste ve şarkının konusudur. O da besteyi oluşturup bina etmektir.”³⁷⁶ ifadelerini kullanmıştır. Modern dönemde telif edilmiş olan sözlükler “ahenk” kelimesini “şiir vezinlerini inceleyen” bir bilim dalı olarak tanımlamıştır.³⁷⁷

Ahengın terim anlamına baktığımızda farklı tanımların olduğunu görmekteyiz. Ebû Ḥayyân et-Tevhîdî'ye (ö. 414/1023)³⁷⁸ göre “ahenk, ses tonunun zamanını uyumlu, benzer ve denk bölümlerle ölçen bir eylemdir.”³⁷⁹ Buna göre ahenk, bir sesin zamanını belirleyen (ölçen) ve diğer sesler için verdiği eşdeğer veya özdeş bir zaman aralığını ölçen bir eylemdir. İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037)³⁸⁰ göre ise ahenk: “vuruş zamanının belirlenmesidir.”³⁸¹ ‘Alî Yûnus’un yapmış olduğu daha geniş tanımlamaya göre ise “birçok unsurun düzenli bir şekilde birbirini takip etmesidir. Bu unsurlar saat teklemesi gibi bir sesle veya kalp atışları gibi bir hareketle olabilir. Sanatta ahenk, oynama hareketlerin, müzik sesinin veya şiir lafızlarının oluşturduğu düzendir.”³⁸²

Bu tanımlardan anlaşıldığı gibi ahenk, birçok sanatın temel özelliği ve müzik, şiir ve nağme gibi bestelenen unsurların asıl unsuru olduğunu görmekteyiz. Bu durum aslında bizi kuşatan evrenin hareketli veya hareketsiz bütün durumlarında bulunmaktadır, yani ahenk doğanın bir parçasıdır.

İbn Sînâ ahengi şiirsel ve musiki ahenk olmak üzere iki kısma ayırmıştır.³⁸³ Bu çalışmamız şiir üzerine olduğundan dolayı şiirsel ahengi tanımlamaya ve kaç kısımdan

³⁷⁴ İbn Sîde hayatı hakkında bkz: İbn Ḥallikân, III, 330.

³⁷⁵ İbn Sîde, ‘Alî b. İsmâîl el-Mursî, *el-Muḥaṣṣaş*, thk: Halîl İbrâhîm Ceffâl, Dâr İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1417/1996, IV, 9.

³⁷⁶ İbn Manzûr, VIII, 408.

³⁷⁷ ‘Umar, Ahmed Muhtâr, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu‘asıra*, III, 2481.

³⁷⁸ Ebû Ḥayyân et-Tevhîdî'nin hayatı hakkında bkz: eş-Şafedî, XXII, 27.

³⁷⁹ et-Tevhîdî, Ebû Ḥayyân ‘Alî b. Muhammed b. ‘Abbâs, *el-Muḥâbesât*, thk: Ḥasan es-Sendûbî, Dâr Su‘âd eş-Şabâh, 1992, 310.

³⁸⁰ İbn Sînâ hayatı hakkında bkz: İbn Ḥallikân, II, 157.

³⁸¹ İbn Sînâ, Ebû ‘Alî el-Ḥuseyn b. ‘Abdillâh b. ‘Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ' er-Rıyâdiyyât, Cevâmi‘u ‘İlmi'l-Mûsîka*, thk: Zekerıyyâ Yûsuf, el-Maṭba‘atu'l-Emîriyye, Kahire, 1956, 81.

³⁸² Yûnus, ‘Alî, *Naṣra Cedîde fî Mûsîka’s-Şi‘ri'l-'Arabî*, nşr: el-Hey‘etu'l-Mısriyyetu'l-‘Âmme 1993, 17.

³⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'* 81.

oluşturduğunu ifade etmeye çalışacağız. Ancak musiki ahenk ise çalışmamızın kapsamına dahil olmadığı için ona değinmeyeceğiz.³⁸⁴

3.2. ŞİİRSEL AHENK

Şiirsel ahenk, bir beyit içerisinde açık ve kapalı hecelerin özel sistemle birbirini izlemesidir. Öyle ki bu izleme ezgisel bir bütünlük inşa eder. Bu ezgisel bütünlük ise şiir okunduğu esnada ortaya çıkan tef'ilelerin oluşturduğu durumdur. Diğer bir ifadeyle tef'ilelerin tekrarlanması sonucu ahenk ortaya çıkar. Tekrarlanan tef'ilelerin bütününden ise şiirsel vezin oluşur.³⁸⁵

Şiirsel ahengi oluşturan elbetteki şairdir. Bunu yaparken ton ve ses (fon, mahreç) bakımından birbirine uyumlu lafızları özenle seçer. Ayrıca kelime ve cümlelerde kullanılan harflerin ses bakımından birbirine uyumlu olabilmesi için ses özelliklerini (mahreçlerini) dikkate alır. Böylece aralarında vezin ve bahir olarak adlandırılan musiki bir çerçeve veya şekil oluşur.³⁸⁶

Şiirsel ahengin, kasidenin içerisinde bir bütünlük oluşması ve genel atmosferi yansıtması için şairin edebi ürünün bütün cüzlerinde kullandığı özel yönteme uyan bir düzenden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Şiirsel ahenk şiir yapısının en önemli dayanağı olup şiiri diğer sanatlardan ayıran en belirgin unsurdur.

3.3. ŞİİRSEL AHENGİN ÖNEMİ

Klasik eleştirmenler şiir metnindeki şiirsel ahengi, şairin yeteneğini ve diğer şairlere olan üstünlüğünü belirlemede temel esas olarak saymışlardır. Hatta lafızları, şairin şahsiyetini ortaya çıkaran bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Daha önce eleştiri bölümünde ifade etmiş olduğumuz gibi, lafzi eleştiri yönteminin temsilcisi olan el-Câhız bu konuyla alakalı olarak şöyle demektedir: “Edebi metinlerde mânâ önemli değildir. Çünkü mânâyı Acem, Arap herkes anlayabilir. Şiirde aslolan edebi ölçüyü oluşturmak,

³⁸⁴ Bu konuyla alakalı bilgi almak isteyenler, bkz: el-Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk, *Risâle fî Ḥabari Şinâ'ati't-Te'lîf*, thk: Şevkî Yûsuf, Dâru'l-kütüb, Kahire, 1969, 111; et-Tûsî, Naşiruddîn, *Risâletu Naşiruddîn et-Tûsî fî 'İlmi'l-Mûsîka*, thk: Zekeriyâ, Yûsuf, Dâru'l-Kalem, Kahire, 1964, 12.

³⁸⁵ Ahmed, Muhammed Fettûh, *er-Remzu ve'r-Remziyyetu fî 'ş-Şi'ri'l-Mu'âsır*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1984, 363. Şiirsel ahengin farklı tanımları için bkz., Vakîd, Mes'ûd, *el-Bunyetu'l-Îka'iyye fî Ş'ir-i Fedvâ Toğân*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Ouargla, Cezair, 2003-2004, 12.

³⁸⁶ Yûsuf, Ḥusnî 'Abdulcelîl, *Mûsîka's-Şi'ri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye 'Aruḍiyye*, nşr: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme, 1989, 11.

güzel lafız seçmek ve şiirin anlaşılabilir olmasını sağlamaktır.”³⁸⁷ İbn-i Haldûn ve İbn-i Reşîk³⁸⁸ de bu konuda ona katılmıştır.

Şiirin güzelliği genel olarak ahengine dayanmaktadır. Birçok araştırmacı şiirde ortaya çıkan güzelliği ahenk ile tespit etmektedir.³⁸⁹ Ahenk çoğu zaman duyguya hitap etmekte ve hisleri harekete geçirmektedir.³⁹⁰ İç musiki ve dış musiki, nağme yaratmak ve kasidenin ahengini ortaya çıkarmak için birbiriyle etkileşim içindedir. Okuyucu bu etkileşim sonucunda bazen hüzn, bazen mutluluk, bazen de cesaretin atmosferine girer. Bununla birlikte okuyucu, içerisine duygudan hareketle kişiden kişiye fark eden birtakım hareketlere bürünür.³⁹¹ Hissettiği duyguları ifade etmek için başını sallayabilir veya bir takım vücut hareketlerinde bulunabilir. Kişiden kişiye farklılık gösteren bu hareketler, ahengin insan vücudunun üzerine, diğer bir ifadeyle beden diline yansımalarıdır.

Her iki kısmıyla ahenk, şairin şiir deneyimiyle yarattığı, üzerine mânâ veya fikirleri serpiştirdiği, dili şiirsel dilin sınırlarına taşıdığı ve duyguların nağmelerine meylettiği bir güzellik seviyesidir.³⁹²

3.4. ŞİİRSEL AHENGİN KISIMLARI

Şiirsel ahenk, iç ve dış şiirsel ahenk olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dış şiirsel ahenk şiirin vezin ve kafiye gibi aruz yapısıyla ilintilidir. Yani daha çok, okuyucunun işitsel duygularına hitap eden unsurlarla alakalıdır. İç şiirsel ahenk ise cinas, tekrar vb. hususlar gibi şiirdeki manaları ilgilidir. Yani daha çok, okuyucunun gözüne hitap eden unsurları içermektedir.³⁹³

3.4.1. Dış Şiirsel Ahenk (Dış Mûsiki)

Dış şiirsel ahenk, vezinde görülen zihâf vb. illetler de dahil olmak üzere, beyiti oluşturan tef'ilelerin tamamının bulunduğu bir durumdur. Bu ahenk, herhangi bir sözde veya şiirde herhangi bir şekilde tekrarlanan nağme bütünüdür. Yani açık ve kapalı

³⁸⁷ el-Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân*, III, 67.

³⁸⁸ İbn Haldûn, 794; İbn Reşîk, I, 127.

³⁸⁹ İsmâîl, 'İzzeddîn, *et-Tefsîru'n-Nefsî li'l-Edeb*, Dâru'l-'Avde, Beyrut, 1981, 64.

³⁹⁰ İbrâhim Enîs, *Mûsîka 'Ş-Şi'r*, 5.

³⁹¹ İbrâhim Enîs, *Mûsîka 'Ş-Şi'r*, 12.

³⁹² Hüseyin, Yûnus 'Abbâs, *el-Binyetu'l-Îka'îyye Harkân Delâliyyen fi'l-Kasideti'r-Rûmansîyye*, Mecelletu Kulîyyeti't-Terbiye el-Esâsiyye, aded: 50, 2007, 2.

³⁹³ Yûsuf, *Mûsîka 'Ş-Şi'ri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye 'Arudîyye*, 15.

hecelerin bir düzen içerisinde peşpeşe gelmesidir.³⁹⁴ Her bir tef'ile kasidenin her beytinde aynı ölçüde tekrarlanır. Ancak tef'ilelerin sayısı şairin nazım biçiminde kullandığı bahre göre çeşit ve sayı bakımından farklılık göstermektedir.³⁹⁵

Eleştirmenler dış şiirsel ahengi incelerken birçok konuya temas ederler. Bunlar şiir kalıpları, şairin şiirde kullandığı bahirler, kafiyeler, revî harfleri, tasrî' ve bunların delalet ettiği manalardır.

Vezin ve kafiye şiirin yapısında dış çerçeve kabul edilmekte olup bu iki unsur şiire hissedilirlik özelliği kazandırmaktadır. Bu nedenle, son dönemdeki eleştirel çalışmalar, şiirde dış ahenge büyük önem atfetmiştir. Bu doğrultuda şairin şiirsel deneyimine dair bir bakış açısı şekillendiren verilere ulaşmak için kullandığı vezin ve bahirler ile kasideleri için seçtiği kafiyeler incelenmiştir.

3.4.1.1 Vezin

Vezin: iki adet şatr, tef'ile, sebep ve veted gibi bileşenlerin oluşturduğu farklı seviyelere bölünmüş açık ve kapalı heceler dizisidir.³⁹⁶ Bir diğer tanıma göre vezin: Bir beyti oluşturan tef'ilelerin toplamıdır.³⁹⁷

Vezin, şiir tanımını oluşturan rükünlerin en büyüğü ve özellik bakımından en önceliklisidir.³⁹⁸ Bu nedenle veznin klasik (kudemâ) edebiyatçıların tanımlarında büyük ve önemli bir yer aldığını görmekteyiz. Kudâme b. Ca'fer, vezni şiir tanımının bir parçası yaparak şöyle tanımlamaktadır: “Şiir, bir manaya delalet eden vezinli ve kafiyele sözdür.”³⁹⁹ İbn Sînâ da şiiri şu şekilde tanımlamaktadır: “Şiir, eşdeğer vezinlerden oluşan hayali sözlerdir, Araplar bu tanıma “kafiyele” ifadesini eklemişlerdir”.⁴⁰⁰

Bu tanımlarda görüldüğü gibi “vezin” şiir tanımının önemli bir cüzüdür. Dolayısıyla şiirin dayandığı temel özelliklerinden olup nesir türünden ayrıldığı en önemli noktadır, vezin olmadan bir söze şiir denilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Cahız, şiirde aslolan şey, “ölçü” oluşturmaktır⁴⁰¹ demiştir.

³⁹⁴ el-Fâhûrî, Maḥmûd, *Mûsika eş-Şi'ri'l-'Arabî*, Menşûrât kulliyeti'l-Âdab bi Câmî'ati Halep, 1996, 164.

³⁹⁵ Yûsuf, *Mûsika's-Şi'ri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye 'Arûdiyye*, 9.

³⁹⁶ Harekât, Mustafâ, *Ezvânü's-Şi'r*, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1998, 7.

³⁹⁷ Nâfi', Abdulfettâh Sâlih, *'Udviyyetu'l-Mûsiki fi'n-Naşşi's-Şi'ri'l-Hadîs*, nşr: Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985, 50.

³⁹⁸ İbn Reşîk, I, 134.

³⁹⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Matba'atu'l-Cevâ'ib, Kostantiniyye, 1302, 3.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî b. Sînâ, *Fennu's-Şi'r min Kitâbi's-Şifâ*, thk: 'Abdurahmân Bedevî, Dâru'n-nahdâti'l-Mısrîyye, Kahire, trs, 161.

⁴⁰¹ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 67.

Şiirde vezin, dildeki gramer kuralları gibidir.⁴⁰² Gramer kuralları olmadan dilin doğru kullanılmasının mümkün olmaması gibi, vezin olmadan da şiir doğru nazmedilmez.

Muhammed en-Nuveyhî'ye göre vezin, gereksiz bir şey olmadığı gibi şiire sadece güzellik, ihtişam, zarafet ya da söze hoşluk katan bir şey de değil, aksine vezin, insan yapısı ve davranışlarıyla derin bağlantısı olan kesin bir gerekliliktir.⁴⁰³

İlk dönemlerde Halil b. Aḥmed'in tespit ettiği bahirlerle bilinen vezin konusunda Abbasiler döneminin başlamasıyla birlikte mânâ, üslup, lafız ve kafiye yönünden bir takım yeni üslup ve şekiller görülmeye başlanmıştır. Klasik kalıplardaki vezin şekilleri, muvaşşah ve zecel gibi yeni kalıplarla tanışmış, günümüzde ise tef' ile ve serbest şiir gibi yeni türlerle daha da zengin hale gelmiştir.

3.4.1.1.1. Veznin Kaside Konusuyla İlişkisi

Şiir, psikolojik ve duygusal bir deneyimin ürünü ve aynı zamanda ahenk de şiirin en önemli unsuru olduğuna göre, şiirsel ahenk ile duygusal psikolojik deneyim arasındaki ilişki nedir? Bu ilişkiyi anlamak için çağdaş eleştirel çalışmalar, aruz veya aruz dışındaki ritimlere ait bütün müzikal unsurları incelemişlerdir.

Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için önce Hâzım el-Ḳartâcennî'nin (ö. 684/1286) bu konuda ileri sürdüğü görüşü üzerinde duralım. O, şöyle demektedir: Vezin, açık ve kapalı hecelerden oluşunca; vezinler, her birindeki açık ve kapalı hecelerin sayısı, açık hecelerin kapalı hecelere olan oranı, bunların birbirlerine göre olan konumu ve dizilişlerine göre farklılık göstermektedir. Şiirin, ciddiyet ve ağırbaşlılık, mizah ve zarafet, şaşaa ve şatafat, küçümseme ve hakir görme gibi pek çok amaçları vardır. Şairin bu amaçları, vezinlerle bağdaştırması ve ruhlarda canlandırması gerekmektedir. Şair gururlanma mânâsını kastediyorsa, şatafatlı, ağırbaşlı vezinlerle amacına ulaşır. Şair, hafife alma ve dalga geçme veya küçümseme ya da alay etme istediğinde, bu amaca uygun olarak sıradan ve vakarı daha düşük vezinler kullanacaktır. Tavîl bahrinde daima ihtişam ve güç, basîl bahrinde sadelik ve zarafet, kâmil bahrinde netlik ve güzellik, müteḳârib bahrinde sadelik ve rahatlık, medîd bahrinde güzellikle beraber incelik ve yumuşaklık, remel bahrinde yumuşaklık ve rahatlık vardır. Medîd ve remel'de bulunan

⁴⁰² İbrâhîm Enîs, *Mûsîka 'Ş-şi'r*, 16.

⁴⁰³ en-Nuveyhî, Muhammed, *Ḳaḍıyyetu 'Ş-şi'ri'l-Cedîd*, Ma'hedu'd-dirâsâti'l-'Arabıyyeti'l-'Âliye, Kahire, 1964, 37.

yumuşaklık mersiye için daha uygundur. Şiirin bunlardan daha başka amaçları bulunabilir.⁴⁰⁴

Ḳartâcennî'nin bu tespitiyle şiirin konusu ile vezni arasında güçlü ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla her bahrin duygusal bir anlamı olduğu için şairin kullandığı aruz bahirleri, şairin psikolojik durumuna göre değişmektedir.

Çağdaş eleştirmen İbrâhîm Enîs bu bağlantının varlığına katılmamakta ve Ḳartâcennî'ye şöyle cevap vermektedir: Eski kasideler ve konuları gözden geçirildiğinde, bize, şiirin konusu ile vezni arasında böyle bir seçim ya da bağlantının varlığını hissettirmemektedir. Klasik dönem şairleri hemen hemen bütün şiirlerinde, her bahir ile methiye, fahr ya da bir gazel şiiri nazmetmişlerdir. Bu konuda neredeyse tamamı bir konuda söylenmiş muallaka şiirleri bizim için yeterli bir örnektir. Bunlar tavîl, basît, hafîf, vâfir ve kâmil bahirleri ile nazmedilmişlerdir. Klasik dönem şairleri belirli bir konuya özel bir vezin seçmediklerini görmekteyiz. Hatta, el-Mufaḍḍaliyyât sahibi Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî'nin, mersiye adı altında derlediği şiirlerin kâmil, tavîl, basît, serî' ve hafîf vezinlerinde olduğu görülür.⁴⁰⁵

Diğer çağdaş bir araştırmacı Abdullah eṭ-Ṭayyib ise, Ḳartâcennî'nin tarafını tutarak şunları söylemiştir: Bahirlerde vezinlerin farklı oluşu bizzat buna sevk eden amaçların bulunduğunu göstermektedir. Aksi durumda bir bahir ve bir vezin yeterli olurdu.⁴⁰⁶

Şiirin amacını, şairin şiirini nazmettiği bahre bağlama zorunluluğu, şairin özgürlüğünü kısıtlar ve yeteneğini zayıflatır. Diğer bir ifadeyle şair, çeşitli kasideleri için istediği bahri seçme hakkına sahip olmalıdır. Ḳartâcennî'nin belirlediği bu hususun olmaması durumunda şiirin sahih olmayacağı gibi bir zorunluluk da olamaz. Bununla beraber Ḳartâcennî'nin, şiirin yazıldığı bahir ile amacı veya anlamı arasında bir ilişki kurarak bir genelleme yapmak istediğini söyleyebiliriz.

Yukarıda verilen varsayımları göz önünde bulundurursak, Şüşterî'nin en çok kullandığı şiir bahirleri ile kasidelerinin amaçları arasındaki ilişkiyi genel olarak şöyle değerlendirebiliriz:

⁴⁰⁴ el-Ḳartâcennî, Hâzim, *Minhâcu'l-Buleğâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, thk: Muhammed el-Ḥabîb İbnu'l-Hûcâ, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, trs, 265, 266, 269.

⁴⁰⁵ İbrâhîm Enîs, *Mûsîka 'Ş-şi'r*, 175.

⁴⁰⁶ eṭ-Ṭayyib, 'Adullah, *el-Murşid Îlâ Fehmi Eş'âri'l-'Arab ve Şinâ'atihâ*, nşr: Hukûmetu'l-Kuveyt, 1409/1989, I, 93.

3.4.1.1.2. Şüşterî'nin şiir vezinleri

3.4.1.1.2.1. Kasidelerinde Kullandığı Bahirler

Şüşterî, kasidelerinde recez, muzari, mütedarik, muktadab bahirleri hariç bütün bahirleri kullanmıştır. Kullanmış olduğu bahirleri tablo halinde şu şekilde görebiliriz:

Kaside sayısı	Bahirleri	Tef'ileler
9	Tavîl	فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
8	Remel	فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ
6	Münserih	مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ
4	Basît	مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ
4	Kâmil	مَتَفَاعِلُنْ مَتَفَاعِلُنْ مَتَفَاعِلُنْ
3	Hafîf	فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ
3	Vâfir	مَفَاعِلَتُنْ مَفَاعِلَتُنْ فَعُولُنْ
2	Serî'	مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ
1	Mütekârib	مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ
1	Muctes	

Görüldüğü gibi, tavîl bahri dokuz kasideyle ilk sırada, sekiz kasideyle remel bahri ikinci sırada ve altı kasideyle de münserih bahri üçüncü sırada yer almaktadır. Tavîl bahrinin ilk sırada yer alması şaşırtıcı bir durum değildir. Zira tavîl bahri fahr, kahramanlık gibi konuların işlenmesi için uygun bir bahir olduğu gibi teşbih, istiare, tasvir gibi edebi sanatların rahatlıkla kullanıldığı bir vezin türüdür.⁴⁰⁷ Aynı zamanda tavîl ve Basît bahirleri tef'ile sayısı bakımından aruz bahirlerinin en uzunlarını ve en görkemlilerindendir. Güçlü şairler daha çok bu bahri kullanırlarken, zayıf şairlerin bu

⁴⁰⁷ el-Fâhûrî, *Mûsîka 'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, 22.

bahri kullanmakta fazla başarılı olduğu söylenemez. Bu iki bahrin en üstün ve en ihtişamlı olanı tavîl bahridir. Tavîl bahri basit bahrinden daha açık, daha ölçülü, daha hoş nağmeli ve akıcıdır. İnsanın farkında olmadan kendini kaptıracağı bir hoş nağmeye sahiptir.⁴⁰⁸

İbrâhîm Enîs, Arap şiirinin neredeyse üçte biri tavîl bahri ile nazmedildiği, klasik şairlerin tavîl bahrini diğer bahirlere tercih ettikleri ve özellikle de önemli sayılacak konularda nazmettikleri şiirleri için ölçü olarak tavil kullandıkları⁴⁰⁹ görüşündedir.

Tavîl bahrinin âli sıfatları nedeniyle klasik edebiyatçılar bu bahri çok kullandığı gibi Şüşterî de bu bahri oldukça fazla kullanmıştır.

Şüşterî için de tasavvufî mânâlar kadar daha önemli bir konu yoktur. Bundan dolayı kendisine büyük bir mutluluk veren ilahi aşka ulaşmak için bütün dünyayı dolaşarak hayatını bu mânâlara adanmıştır. Tasavvufî mânâları kasideye işlemek elbette güç de gerektirir. Bu güç aynı zamanda kasideye parlaklık ve güzellik kazandırır. İşte bu durum daha fazla tavîl bahri ile gerçekleştirilir. Kârtâcennî'nin görüşüne göre bu güzellik ve parlaklık aynı zamanda tavîl bahrinin temel özelliklerindendir.⁴¹⁰

Şüphe yok ki Şüşterî, kasidelerini tavîl bahrinde nazmederken güçlü bir zihin duruluğu içindeydi, çünkü uzun tef'ilelere sahip tavîl bahri bunu gerektirmektedir.⁴¹¹

Şairimiz en uzun kasidesinde de tavîl bahrini seçmiştir. Ne var ki, bu bahri seçmekteki amacı, aşkını, özlemini, acılarını dile getirmek veya derin bilgisini kasideye işlemek değil, aksine başta bu yola girmiş olan müritlerine tasavvufî mânâları telkin ile başlayıp, sonra nasihatlerini sıralamak ve en sonunda uyarılarını aktarmaktır. Kasidede şöyle demiştir:⁴¹² (Tavîl):

بِفَكْرِ رَمَى سَهْمًا فَعَدَى بِهِ عَدْنَا	أَرَى طَالِبًا مِنَّا الزَّيَادَةَ لَا الْحُسْنَى
نَغِيبُ بِهِ عَنَّا لَدَى الصَّعَقِ إِذْ عَنَّا	وَطَالِبُنَا مَطْلُوبُنَا مِنْ وُجُودِنَا
مَعَ الْمَقْصِدِ الْأَقْصَى إِلَى الْمَطْلَبِ	تَرَكْنَا حُظُوظًا مِنْ حَضِيضِ
الْأَسْنَى	لُحُوظِنَا
وَلَيْسَ بِشَيْءٍ ثَابِتٍ هَكَذَا أَلْفَنَا	وَلَمْ نُؤَلِّفْ كُنْهَ الْكَوْنِ إِلَّا تَوْهُمًا
بِمَلَّةٍ مَحَوِ الشِّرْكَ وَالشَّكَّ قَدْ دَنَا	فَرَفَضُ السَّوَى فَرَضٌ عَلَيْنَا لِأَنَّا

- *Hedefi adn cennetini aşan bir fikirle bizden güzele (cennete) değil, daha fazlasına (ru'yetullaha) talip olanı görüyorum.*

⁴⁰⁸ et-Tayyib, 443.

⁴⁰⁹ İbrâhîm Enîs, *Mûsîka 'Ş-şi 'r*, 189.

⁴¹⁰ Kârtâcennî, 269.

⁴¹¹ el-'Umar, Ahmed, *Mukevvenâtu 'n-Naşşi 'ş-Şufî 'inde eş-Şüşterî*, Dâru'l-Muktebe, Dimaşk, 2016, 221.

⁴¹² Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 71.

- Bizim talibimiz matlubumuzdur. Fenâ ortaya çıktığında biz o matlubumuzla Fenâda yok oluruz.
- Biz, en uzak hedef (cennet) ile birlikte, en aşağı seviyedeki (nefsi arzuları) terkettik; en yüce talep (ru'yetullah) uğrunda;
- Kâinatın hakikatini ancak bir vehim olarak gördük; Varlık sabit bir şey değildir; işte biz böyle bulup (alıştık).
- Masivayı reddetmek farzdır bize, çünkü biz şirk ve şüpheyi yok eden bir dine inandık.

Görüldüğü gibi, Şüşterî, kasidesine tasavvufun en önemli ilkeleri olarak gördüğü hususları müritlerine arz ederek başlamıştır. Bu ilkede “talip” aynı zamanda “matlup”tur. Şüşterî, müridine “Fenâ” yolunu gösterir, sonra bu yolda karşılaşacağı engeller ve onu durduracak durumlar ve bunlarla nasıl baş edeceğini açıklar. Şöyle:⁴¹³

سِوَى اللَّهِ غَيْرٌ فَاتَّخِذْ ذِكْرَهُ حِصْنًا
حِجَابٌ فَجَدَّ السَّيْرَ وَاسْتَنْجِدِ الْعَوْنَا
عَلَيْكَ فَحُلْ عَنْهَا فَعَنْ مِثْلِهَا حُلْنَا

فَلَا تَلْتَفِتْ فِي السَّيْرِ غَيْرًا وَكُلُّ مَا
وَكُلُّ مَقَامٍ لَا تُقَمُّ فِيهِ إِنَّهُ
وَمَهُمَا تَرَى كُلَّ الْمَرَاتِبِ تَجْتَلِي

- Seyr ü sülukda gayra iltifat etme; Allah'tan başka her şey gayr'dır. On'un zikrini kale edin.
- Her bir makam; orada durma, zira o perdedir. Seyr ü sülukta gayret et ve yardım dile.
- Gördüğün mertebeler ve sana aşikâr olan her rütbe ne olursa olsun, ondan vazgeç; biz de bu gibi rütbelerden vazgeçtik.

Daha sonra müritlerine Allah'a teslimiyetin ilkelerini belirtir ve akıl her şeymiş gibi ona dayanmamayı izah eder. Şair daha sonar salt akıl konusunda uyarı yaparak devam eder. Çünkü sırf akıl sırları müşahade edemez. Akıl varlıktaki sanatı ve varlığın bir sanatkara ihtiyaç duyduğunu idrak eder. Bunun ötesinde yaratıcının yarattıkları üzerindeki sırlarını idrak edemez. Yine salt akıl, şerî nurlarla desteklenmediği sürece insanın nazarî problemlere sürükleyeceğini bildirmiştir. Şöyle demektedir:

عَقَالٌ مِنَ الْعَقْلِ الَّذِي مِنْهُ قَدْ
تُبْنَا
بِأَوْهَامِهِ قَدْ أَهْلَكَ الْجِنَّ وَالْبِنَا

أَمَامَكَ هَوًى فَاسْتَمِعْ لَوْصِيَّتِي
أَبَادَ الْوَرَى بِالْمَشْكَلَاتِ وَقَبْلَهُمْ

⁴¹³ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 72

- (Ey mürid) önünde şiddetli korkular var; öyleyse nasihatimi dinle; (O korku) bizim tövbe ettiğimiz akıldan bir bağıdır (sarmaldır).
- (Akıl) insaları sorunlarla mahvetti, öncekileri Cinleri ve Binleri⁴¹⁴ de evhamıyla helak etti.

Ardından aklın öneminden ve filozofların onu ne kadar dikkate aldıklarından bahsetmeye başlamıştır. Filozoflar akla bu kadar önem verince, akıl felsefecilerin gönlünü çelmiştir. Bu husus için örnek olarak Sokrat yeterlidir. Zira akıl onun küpte yaşamasına sebep olmuştur. O aklını karıştırmamak ve düşüncelerini kontrol altına almak için bir küp içerisinde yaşamıştır.⁴¹⁵

Yine akıl, ulvi ve süfli alemleri birbirinden ayırmıştır. Buna binaen Eflatun aklı en güzel şekilde işleyerek alemler hakkında bilgi vermiş, Aristo akıl sayesinde elde ettiği bilgiler sebebiyle şaşkına döndü ve bu coşkuyla sarhoşlar gibi yürümeye başlamıştır. Bu sayede elde ettiği ilim ve hikmetleri yaymış, insanlara öğretmiş ve bunları yaymaktan yorulmamıştır. Akıldan bahsettiği şiirinde şöyle der:

وَتَيْمَ الْبَابَ الْهَرَامِيسَ كُلَّهُمْ
وَجَرَدَ أَمْثَالَ الْعَوَالِمِ كُلَّهَا
وَهَامَ أَرَسُطُو حَتَّى مَشَى مِنْ
هُيَامِهِ
وَحَسْبُكَ مِنْ سَفْرَاطٍ أَسْكَنَهُ الدَّنَا
وَأَبْدَأَ أَفْلَاطُونَ فِي أَمْثَلِ الْحُسْنَى
وَبَيْتَ الَّذِي أَلْقَى إِلَيْهِ وَمَا ضَنَّا

- (Akıl) bütün felsefecileri şaşkınlığa düşürdü, sana örnek olarak aklın küpte ikamet ettirdiği Sokrates yeter.
- Akıl, alemleri (ulvi ve süfli olmak üzere) birbirinden ayırdı; İşte buna binaen Eflatun onu en güzel örnekte gösterdi.
- Aristo akla hayran kaldı, hatta ona olan sevdasından sarhoş gibi yürüdü; aklın verdiklerini (bilgiyi) yaydı ve bundan da sıkılmadı.

Bu beyitlerin anlamını İbn ‘Acîbe’nin şerhinden istifade ederek anlamlandırmaya çalıştık.⁴¹⁶ Görüldüğü gibi Şüşterî, önemli meseleleri anlattığı bu kasidesini de tavîl bahrini kullanarak nazmetmiştir. Bu önemli meselelerin başında, müritlerine tasavvuf konusunda bilgi vererek onların yolunu aydınlatma gelmektedir. Tasavvufi makamları

⁴¹⁴ “Binn” konusunda İbn Keşîr şunları nakletmiştir: Tefsircilerin çoğunluğu Adem (a.s.)’dan önce cinlerin yaratıldığını ve onlardan önce de “binn”lerin bulunduğunu söylemektedirler. Allah cinleri “binn”lere musallat etmiş ve cinler onları katletmişlerdir. Bkz: İbn Keşîr, Ebû’l-Fidâ ‘Îmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve n’-Nihâye*, Dâru’l-Fikr, 1407/1986, I, 55.

⁴¹⁵ Kaya, Mahmut, “Sokrat”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 353.

⁴¹⁶ İbn ‘Acîbe, 131.

elde etmek için çok çalışma konusunda ilkin nasihatler önemli konu olarak kasidede yer almaktadır. Son olarak salt akla güvenmeyip bu konuda Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi felsefenin öncülerinin akla karşı tutumlarını sırasıyla vermiştir.

Şüşterî'nin tavîl bahri ile nazmettiği yukarıdaki kaside onun felsefesini ve tasavvufi düşüncelerini yansıtan bir örnektir. Buna karşılık nazmettiği diğer kasidelerin büyük bir kısmı ilahi aşk, çile ve bu yoldaki gayretleri, nefsi ile yaşadığı mücadele, bu yolda elde ettiği makamlar ve müşahade ettiği sırları dile getirme, sevgilisine ulaşma ve buluşma sonucunda ulaştığı mertebelerden oluşmaktadır.

İkinci sırada sekiz kasideli Remel bahri gelmektedir. Tef'ileleri;

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

Bu bahirde “akıcılık ve kolaylık vardır.”⁴¹⁷ Remel bahrinin tef'ileleri oldukça hafif, coşku ve heyecan verici bir ahenge sahip, aynı şekilde musikisi hafif, hoş ve çekici, duygusallığın hüzne eşlik ettiği bir ritme sahip olduğundan halk şarkılarında sıkça kullanılmıştır. Nağmeleri terennümlüdür. Buna binaen Cahiliye şairlerinin şiirlerinde bu bahri sıkça kullandıkları görülür.⁴¹⁸ Şüşterî'nin Remel bahri ile nazmettiği örnek bir şiiri şöyledir:⁴¹⁹

وَنَجَلَى جَهْرَةً مِنِّي إِلَيَّ يَبْقَى فِي الدَّيْرِ سِوَى الْمَشْهُودِ فِي وَتَلَا شَى الْكَوْنُ يَا صَاحَ لَدَيَّ قَدْ طَوَى الْعَقْلَ مَعَ الْكَوْنِ طَيَّ بَلْ رَأَى الْوَاحِدَ وَثَرًا دُونَ شَيْ	كَشَفَ الْمَحْبُوبُ عَنْ قَلْبِي الْغَطَا لَمْ يُشَاهِدْ حَسَنَةً غَيْرِي وَلَمْ وَجَلَا عَنِّي جَجَابًا كُنْتَهُ أَيُّ حُسْنٍ مَا بَدَأَ إِلَّا لِمَنْ وَرَأَى الْأَشْيَاءَ شَيْئًا وَاحِدًا
---	--

- Sevgili kalbimden örtüyü kaldırdı ve açıkça benden bana tecelli etti.
- Güzelliğini benden başkası görmedi ve manastırda bende görünenden başka bir şey kalmadı.
- Aslında “ben” olan perdeyi benden kaldırdı, ey dostum varlık bende yok oldu.
- Her hangi bir güzellik; akli kâinatla berbaer sarmalayıp (bir kenara) bırakandan başkası için görünmez!
- Eşyayı “Vâhid=Bir” şey olarak gören, daha doğrusu “Bir’i” başka şey değil, (sadece) tek görenden başkası için (görünmez).

⁴¹⁷ Kartâcennî, 268.

⁴¹⁸ et-Ṭayyib, 148, 158.

⁴¹⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 82.

Münserih bahri, nazmedilmesi zor ve yorucu olmasına rağmen bestelenmeye elverişli olmakla birlikte Şüşterî bu bahir üzerine altı kaside nazmetmiştir. Bu bahrin meczû⁴³⁰ olarak nazmedilmesi daha kolay olduğu için dolayı Şüşterî altı kasideden beş tanesini meczû' olarak, bir tanesini de tam tefi'leleriyle nazmetmiştir. Bu bilgilere dayanarak aşağıdaki kasidede nağmeli ve birbiriyle uyumlu kelimeleri fark edebiliriz. Şöyle:⁴³¹

يَا مَنْ بِكُمْ مِثْلُهُ يَهِيْمُ	صَبَّ عَلَى عَهْدِكُمْ مُقِيمُ
كَيْفَ وَدَأْبُ الْهُدَى	لَيْسَ لَهُ عَنْكُمْ اسْتِغَالُ
وَاللُّزُومُ	كَهْفُ حِمَاكُمْ لَهُ مَلَادُ
يَا حَبْذَا الْكَهْفُ وَالرَّقِيمُ	لَمَّا صَفَا لِلْهَوَى بِجَدِّ
أَسْلَمَهُ الْخِلُّ وَالْحَمِيمُ	قَالَ لَهُ قَدْ جِئْتُ فَاَنْظُرْ
قَالَ كَذَا الْأَمْرُ مُسْتَقِيمُ	مَالَ إِلَى شِرْعَةِ التَّصَابِي
فَهِيَ لَهُ دِيْنُهُ الْقَوِيمُ	يَا قَادِمًا مِنْ دِيَارِ لَيْلَى
عُطِرَ مِنْ نَسْوِكَ الْقُدُومُ	

- Aşık ahdiniz üzere kaimdir, ey o aşık gibisi tarafından sevilenler!
- Onun (aşıkın) sizi bırakıp başkasıyla ilgilenmesi olamaz; durumu hidayet ve ahde bağlılık iken bu nasıl olur?
- Sizin himaye Mağaranız aşık için sığınaktır; O ne güzel Mağaradır ve ne güzel Rakîm'dir.
- Aşık, ciddiyetle aşk yoluna girince, dostu onu teslim aldı.
- (Mahbuba) dedi ki işte ben geldim, bak halime, (mahbub da) ona dedi ki, işte şimdi iş doğrudur.
- Aşkın yoluna meyletti, bu yol onun sağlam dini oldu.
- Ey Leyla'nın diyarından gelen! sarhoşluğun sebebiyle gelişin misk gibi koktu (güzelleşti).

Şüşterî, kasidelerinde en fazla yukarıda bahsettiğimiz bu üç bahri kullanmıştır. Klasik şairlerin kullanmadığı muzari', muktadab, mütedarik ve muctes⁴³² bahirlerden sadece muctes bahrini bir kaside de kullanmıştır. Bu durum Şüşterî'nin şiirde klasik kasideyi esas aldığını göstermektedir. Fakat klasik kasidede kullanılan zihafaların oranı az ve doğal olmasına rağmen Şüşterî'nin kasidelerinde zihafaların oranı çok ve gayr-i tabiidir.

⁴³⁰ Meczû', İki cüz'ü hazfedilmiş veya sadece iki cüz'ü olan şiir demektir.

⁴³¹ Dîvân eş-Şüşterî, thk: el-'Adlûnî ve Ebu'l-Fuyûd, 68.

⁴³² İyâd, Şukrî, *Mûsîka 'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, 1978, 13.

Mesela, (كَشَفَ الْمَحْبُوبُ عَنْ قَلْبِي الْغَطَا)⁴³³ kasidesinde %60 ve (الْفَقْرُ أَهْلٌ فَكُنْ لَهُمْ تَبَعًا)⁴³⁴ kasidesinde % 85,41 oranında zihaf kullanmıştır. Görüldüğü gibi bu zihafın oranları oldukça fazladır.

Tabii olarak zihaf ve illetler kasidenin musikisini etkilemekte ve bahrin kulağı tırmalayan ağırlığını hafifletmektedir.⁴³⁵ Ancak bunların nazımda çok fazla kullanılması aklımızda soru işareti doğurabilir.

Bize göre Şüsterî'nin nazımda zihafı fazla kullanmasının birtakım sebepleri olabilir. Bunlardan bazıları, Şüsterî'nin yazdığı şiirlerini tekrar gözden geçirmediği veya aruz ilminde zayıf olduğu ya da onun kelime hazinesinin yetersiz kaldığı gibi farklı sebepler olabilir. Ya da Şüsterî'nin kendisini öncelikle bir sufi, daha sonra bir şair olarak tanıtmayı, şiiri fikirlerini iletme noktasında bir araç olarak kullandığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle şiiri ikinci planda gördüğünden, söz konusu zayıflıkların varlığı normal kabul edilebilir.

Buraya kadar görüldüğü gibi, şiirin bahri ile anlamı arasında bir ilişki olup olmadığını incelemeye çalıştık. Bu bağlamda Şüsterî'nin nazmettiği kasidelere baktığımızda, kasidelerinin bahirleri birbirinden farklı olsa da konularının birbirine benzediği görülmektedir ki bu da tasavvufi görüşlerini sunmaktır. Ancak az da olsa şiirin konusu bahrin ilgili olduğu anlamla bağlantılı olduğu söylenebilir.

3.4.1.1.2.2. Muvaşşah ve Zecellerde Kullandığı Bahirler

İbn Senâ el-Mülk'ün yaptığı tasnife göre muvaşşah'ın bahirleri üçe ayrılır.

- a- Muvaşşah veya zecel bahirleri Halîl b. Aḥmed'in tespit ettiği Klasik Arap şiiri vezinlerinin aynısıdır. İbn Senâ'ya göre bu bahirler fazla rağbet görmemiş, hatta küçümsenmiştir. Çünkü bu tür şiirler, Tahmîs'e benzemektedir ve bunları zayıf şairlerden başkaları kullanmamıştır.⁴³⁶
- b- Klasik Arap şiiri vezinlerinden birine bir veya iki kelime ya da hareke eklenmesiyle oluşur. Bu eklemeler, Klasik Arap şiirinin vezni olmaktan çıkarır. Buna İbn Bakî'nin şu muvaşşahını örnek verebiliriz:

صَبْرْتُ وَالصَّبْرُ شَيْمَةُ الْعَانِي وَلَمْ أَقُلْ لِلْمُطِيلِ هَجْرَانِي مُعَذِّبِي كَفَانِي

⁴³³ Dîvân eş-Şüsterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, 82.

⁴³⁴ Dîvân eş-Şüsterî, thk: el-‘Adlûnî ve Ebu’l-Fuyûd, 64.

⁴³⁵ İsmâîl, *et-Tefsîru 'n-Nefsî li 'l-Edeb*, 72.

⁴³⁶ İbn Senâ el-Mülk, 33.

Bu muvaşşah'ta, şair كَفَّانِي ve مُعَدِّي kelimelerini ekleyerek, şiirin veznini münserih olmaktan çıkarmıştır.⁴³⁷

- c- Klasik Arap şiiri vezinlerinden herhangi birine uymayan şekildir. İbn Senâ el-Mülk bu kısım hakkında şöyle demektedir: Bu kısım sayılamayacak kadar çoktur. Buna özgün vezinler belirlemek, “veted” ve “sebepler” için bir ölçü koymak istedim, ancak çok olduğu ve bu ölçüler içerisinde sınırlı kalmayacağı için zorlandım. Sonunda bunların nağmeden başka vezni, vuruştan başka “darbı”, sapından başka “vetedi” ve tellerinden başka “sebebi” olmadığını gördüm.⁴³⁸

İbn Senâ el-Mülk bu açıklama ile muvaşşahın tamamen nağme ve besteden oluşan bir musiki bütünü olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Zira aruzun terimleri ile çalgı aletinin aksamı arasında ilgi kurarak muvaşşah ile müziği eşletirmiştir. Şöyle ki, aruz =nağme; darb=çalgı aleti; vuruş; veted=sazın sapı; sebeb=sazın telleri şeklinde bir eşleştirme yapmıştır.

Buna göre, üçüncü kısım muvaşşah'ın özüdür. Muvaşşah'ın ölçüsünün olmaması doğasında saklıdır, çünkü burada ölçü müzik aletleridir. Bundan dolayı İbrâhîm Enîs'e göre muvaşşahı oluşturan kısımlar için sabit sayı zorunlu olmayıp konulması da mümkün değildir. Çünkü dinleyici için, zevk ve musikiye riayet esastır.⁴³⁹

Bundan dolayı muvaşşah'ta beste, veznin önüne geçmiştir, zira muvaşşah şairi çoğu zaman bestenin ve ölçünün tamamlanması için aruzdan ödün vermektedir.

Muvaşşahın nazmedilmesinde temel ölçü vezin değil, beste olduğu için, bundan ortaya çıkan terennümün vezni bozması gayet doğaldır, çünkü musiki ve vezin çoğu zaman birbiriyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle muvaşşah şiirlerin kasideye göre daha çok bestelendiğini görmekteyiz.

Muvaşşah ve zecel için aruz gibi belirli bir ölçü (vezin) koymak, muvaşşahın doğasına aykırı bir durumdur. Ayrıca bu şiirlerinde veznin, klasik Arap şiiri vezinlerine bağlı kalmaması bunların çok çeşitli ve sayılamayacak kadar sayıca fazla olmasından kaynaklanmaktadır.

⁴³⁷ İbn Senâ el-Mülk, 34.

⁴³⁸ İbn Senâ el-Mülk, 35.

⁴³⁹ İbrâhîm Enîs, *Mûsîka 'ş-Şi'r*, 229.

Alman oryantalist Hartmann, muvaşşah için on altı Klasik Arap şiiri vezinlerinden türettiği 146 vezin tespit etmeye çalışmıştır. Ancak bu çalışma, bir çaba ve gayretin ürünü olduğu gibi aynı zamanda bazı eksiklikler ve uyumsuzluklar bulunmaktadır. Bu eksikliklerden biri, Hartmann'ın belirtmiş olduğu muvaşşah vezinlerinin dışına çıkan ve o vezinlere uymayan vezinler bulunmasıdır.⁴⁴⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi bunu ilk defa İbn Senâ el-Mülk yapmaya çalışmış ve başaramadığını edebi bir anekdotla zikretmiştir.⁴⁴¹

Muvaşşahların ölçüsündeki düzensizlik akla birtakım sorular getirmektedir. Bu sorulardan biri: muvaşşah nazmeden kişi, şair olmaktan çok bestekâr mıdır? Bir diğer soru: muvaşşah nazmetmek, aruza bağlı kalmakla nazmı zor olan bir nazım türünden, kuralı olmayan ve şairi çok zorlamayan kolay bir nazım türüne kaçış mıdır? Bir başka soru: muvaşşah şairin, nazım gücü diğer şairlerden daha mı zayıftır? Son bir soru ise: muvaşşahların ölçüsündeki düzensizlik sadece musiki için kaleme alınmalarından dolayı mıdır?

Muvaşşah nazım türüne ve ölçülerine aruz ilim adamlarının bakış açısıyla bakılacak olursa, alışık olunmayan yeni şeyler görülür. Buna karşılık Arap müzik anlayışıyla bakıldığında ise sadece Arapların tanışık ve alışık olduğu ve kulağa hoş gelen musikisinin varlığı görülür.⁴⁴²

Şüştî'nin kullanmış olduğu muvaşşah ve zecel vezinlerini üç kısma ayırabiliriz:

Birinci kısım: muvaşşah veya zecel vezinleri, Klasik Arap şiiri vezinlerinin aynısıdır. İkinci kısım: Mühmel aruz vezni şeklindedir. Üçüncü kısım: Herhangi bir vezne uymayan şekildir.

3.4.1.1.2.2.1. Aruz vezni

Bazı muvaşşah ve zecel şiirleri, “Aruz vezinleri” diye bilinen klasik Arap şiirinin vezin ölçüleri üzere nazmedilmiştir. Bu kısımdaki muvaşşah ve zeceller, vezin ölçüleri bakımından aruz kalıplarına uysa da “kufl” ve “şatr” sayıları bakımından farklıdır. Bu vezinler nadiren tam tefi‘leler, çoğu zaman ise meczû’, menhuk veya zihaf türleriyle hafifletilmiş olarak bulunurlar. Bu tür şiirlerinde bir noktaya kadar aruz ölçülerine bağlı

⁴⁴⁰ Bu ifadeyi *Dâru't-Tırâz* adlı eserin muhakkiki Cevdet er-Rikâbî'ye aittir. Bkz: İbn Senâ el-Mülk, 13-14.

⁴⁴¹ İbn Senâ el-Mülk, 35.

⁴⁴² İbrâhîm Enîs, *Mûsîka's-Şi'r*, 224.

kalmaya çalışan Şüşterî, en fazla recez bahrini kullanmıştır. Bu bahri 23 muvaşşah ve zecelde kullandığını görmekteyiz. Meczû' Recez bahrinden bir örnek şöyledir.⁴⁴³

يَا مَنْ خَفَى وَلَمْ يَزَلْ مَا أَيْبَيْتَكَ مَا
مستفعلن متفعّلن أظهرأك
مستفعلن
مستفعلن

- *Ey gizli kalan ve kalmaya devam eden (Allah)! Ne kadar açıksın! Ne kadar zahirsin!*

En fazla kullanmış olduğu ikinci vezin ise hafif bahridir. Bu bahri toplam 18 muvaşşah ve zecelde kullanmıştır. Bu bahirden bir örnek şöyledir.⁴⁴⁴

صَاحَ لَاحَ الصَّبَاحُ بَعْدَ لَيْلٍ دُجَاهُ
للجبر كالجبر
فاعلاتن متفعّلن فاعل فاعلاتن متفعّلن
فاعل

Ey dost! Alim için sabah oldu, karanlığı mürekkep gibi olan bir geceden sonra.

Remel bahrinde 11 muvaşşah ve zecel nazmetmiştir. Remel bahri, muvaşşahın ortaya çıkışında kullanılan ilk bahirdir.⁴⁴⁵ Daha önce de geçtiği gibi remel bahrinde coşku, heyecan ve nağmelerinde hafiflik ve hoşluk bulunmaktadır. Bundan dolayı bu bahirle bestelenen muvaşşah ve zeceller sufi meclislerinde okunmaya oldukça elverişlidir. Çünkü tefi'leleri zikir çekenlerin zikir esnasındaki iniltileri ve hareketleriyle uyum sağlamaktadır. Bu bahirden meczû' bir örnek: ⁴⁴⁶

جَلَّ مَنْ نَهَوَاهُ جَلًّا وَلِقَلْبِي قَدْ تَجَلَّى
فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

- *Sevdiğimizizin şanı yücedir ve kalbimde tecelli etmiştir*

⁴⁴³ Dîvân eş-Şüşterî (1), 129.

⁴⁴⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 133.

⁴⁴⁵ et-Ṭayyib, 23.

⁴⁴⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 159.

Şüşterî, tefî'lerinin sonu çok ağır olduğu için genelde şairlerin kaçındığı seri bahri ile de şiir nazmetmiştir.⁴⁴⁷ Şairler bu bahri kullanmakta dikkatli olmaya muhtaçtır. Çünkü bu durum şairi zorlayıp yorabilmektedir. Buna rağmen Şüşterî, bu bahirle muvaşşah nazmetmiştir. Bu bahirden bir örnek şöyledir:⁴⁴⁸

الْحُبُّ أَفْنَانِي وَكُنْتُ حَيٍّ مُذْ نَظَرْتُ عَيْنِي
مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعَنْ جَهْرًا إِلَيَّ
مُسْتَعْلُنْ مُسْتَعْلُنْ مُسْتَفْعِلْ
فَاعِلُنْ

- *Haytta olduğum halde aşk beni yok etti; Gözüm aşıkâr bana baktığından beri.*

Muctes bahrinde 5, münserih bahrinde 5, bunlar dışında vafir, hezec, mütekarib ve muhalla' el-basî⁴⁴⁹ bahirlerini kullanmıştır. Muhdes şairler dönemine kadar Arapların bilmediği, ancak muhdes şairlerin kullandığı habeb bahri olarak bilinen mütedarik bahriyle de muvaşşahlar nazmetmiştir. Bu bahrin tefileleri uyumlu ve hoş karşılanmaktadır.⁴⁵⁰ Mütedarik bahrinin tefî'leri şöyledir:

فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

Meczû' mütedarik bahirden bir örnek şöyledir:⁴⁵¹

أَطِيبْ مَا هِ أَوْقَاتِي حَيٍّ نَ تَكُنْ مَجْمُوعٌ مَعِ ذَاتِي
فَعْلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَعْلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

- *Ben kendi zatımla bir araya geldiğim zamanlar, zamanlarımın en güzeli.*

Tefî'leri gusunlara serpiştirilmiş muvaşşahlarda bulunmaktadır. Bu gusunlar birleştirildiği zaman aruz bahirlerinden birini oluşturduğu görülür. Bu durum da takti' ve nazımda yeni bir şekil ortaya çıkarmaktadır. Örnek:⁴⁵²

كَمْ دُرْتُ فِي ذَاتِي دَوْرُ
فِي الْحُسْنِ الرَّحَى
وَالْمَعْنَى تُفَشِّشُ عَلَيَّ

⁴⁴⁷ et-Tayyib, 182.

⁴⁴⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 181.

⁴⁴⁹ Tefî'ileri, (مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ فَعْلُنْ)

⁴⁵⁰ Kartâcennî, 243.

⁴⁵¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 248.

⁴⁵² Dîvân eş-Şüşterî (1), 207.

مستفعلن مستف علقن فاعلن

- *Değirmenin döndüğü gibi, kendi zatımın etrafında ne kadar döndüm;*
- *Güzellik ve manada kendimi arıyorum.*

Görüldüğü gibi, ikinci tef ile (مستف علقن) iki şatr arasında bölünmüş durumdadır. Ayrıca bu şiirdeki gusunlar birleştirildiğinde seri bahriyle nazmedildiği görülür. Şöyle:

كَمْ دُرْتُ فِي ذَاتِي دَوْرَ فِي الْحُسْنِ وَالْمَعْنَى ثَقَنَشْ
الرَّحَى عَلِي
مستفعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن مستفعلن فاعلن

Başka bir örnek şöyledir:⁴⁵³

نُورُ الْهَدَى قَدْ لَاحَ لِي يَا
وَتُهُتْ فِي الْأَسْرَارِ عَاذِلِي
لَمَّا لَاحَ لِي

- *Ey beni kınayan! Hidayet nuru bana göründü,*
- *(Bu nur) görüldüğünde sırlar içerisinde aklımı kaybettim.*

Yukarıda verilen gusunlar birleştirildiğinde recez bahriyle nazmedildiğini görürüz. Şöyle:

نُورُ الْهَدَى قَدْ لَاحَ لِي يَا وَتُهُتْ فِي الْأَسْرَارِ لَمَّا
عَاذِلِي لَاحَ لِي
مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن
مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

İki farklı bahirden nazmettiği muvaşşah ve zeceller de bulunmaktadır. İlk şatr bir bahirden, ikinci şatr ise farklı bir bahirden alınmıştır.⁴⁵⁴ Örnek:

دَارَتْ عَلَيْكَ الْأَقْدَاحُ بَرَوْحَ
مستفعلن وَرَاحَ
مفعولات فَعُولُنْ
فَعُولُ

⁴⁵³ Dîvân eş-Şüşterî (1), 163.

⁴⁵⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 106.

- *Kadehler senin etrafında neşe ve mutlulukla doalştırıldı.*

Bu muvaşşahda birinci şatr münserih bahrinin meczû' şekli, ikinci şatr ise mütedarik bahrinin menhuk şeklidir.

3.4.1.1.2.2.2. Mühmel aruz vezni

Mühmel arûz, klasik Arap şiirinde kullanılan vezinlerin tef'ilelerinin ya tam aksi yönde kullanılmasına veya farklı bahirlerden alınan tef'ilelerle oluşturulan yeni vezne verilen bir isimdir. "Muvelled" diğer adıyla "Muhdes" denen şairler tarafından ortaya atılmış olup, bundan önceki Arap şairlerinin (kudemâ) kullanmamış olmasından dolayı "Mühmel arzûz" adını almıştır.⁴⁵⁵ Örneğin, tavîl bahrinin "feûlün – mefâ'îlun – feûlün – mefâ'îlun" tef'ilerinin "mefâ'îlun - feûlün – mefâ'îlun – feûlün" şeklinde mustatîl bahrinin oluşturulması gibi.

Şüşterî'nin muvaşşah şiirleri arasında yukarıda adı geçen "Mühmel aruz" kalıbının da yer aldığını görmekteyiz. Tavîl bahrinin tersi olan müstatil bahri ile nazmettiği şiire örnek:⁴⁵⁶



- *Hazinemi bana gösterdi, başarılarımı O bana lutfetti.*

Görüldüğü gibi beytin vezinleri tersten okunduğunda tavil bahri olduğu görülür.

Medid bahrinin tersi olan memdud bahri ile nazmettiği muvaşşaha örnek:⁴⁵⁷

هَمْ بِذَاتِي سَنِيًّا	لَمْ تَزَلْ أَبَدِيًّا
فاعِلن	فاعِلن

⁴⁵⁵ Mahmûd Mustafâ, *Ehde's-Sebil ilâ 'İlmeyi'l-Halîl el-'Arûz ve'l-Kâfiye*, thk: Sa'îd Muhammed el-Lihâm, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1417/1996.135.

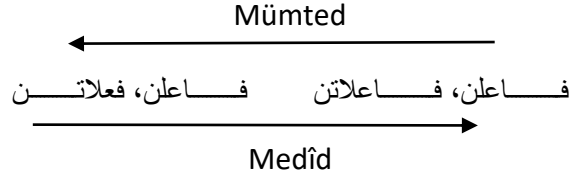
⁴⁵⁶ ed-Dîvân eş-Şüşterî (1), 137.

⁴⁵⁷ ed-Dîvân eş-Şüşterî (1), 192.

فاعلاتن فعلاتن

- Benim zatımı yücelterek sev; ben hala edebiyim.

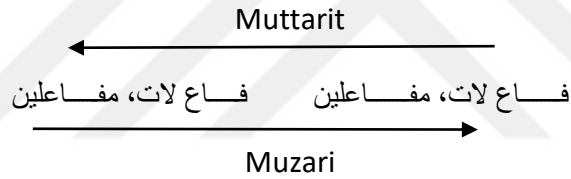
Görüldüğü gibi bu beyitteki tef'ileler tesrten okunduğunda medîd bahri olduğu görülür.



Muzari' bahrinin tersi olan muttarid bahri ile nazmettiği muvaşşaha örnek.⁴⁵⁸

قد ظهرت في عند رمي
مراتي لمنسائي فاع
فاع لات مفاعلين لات مفاعلين

- Aynamda göründüm, asamı attığımda.



3.4.1.1.2.2.3. Aruza uymayan vezinler

Bu kısım Şüşterî'nin muvaşşah ve zecellerinde çokça bulunmaktadır. Klasik Arap şiirinin vezinlerinden herhangi bir vezne uymayan birçok şekilleri vardır. Bu çokluk Şüşterî'nin bunları çokça kullanması, aslında muvaşşahına bağlı kaldığını göstermektedir ki, muvaşşahta asıl olan vezin değil nağmedir. İbn Bessam'ın söylediği gibi, genelde Arap şairleri muvaşşah konusunda aruz bahirleri dışına çıkmışlardır.⁴⁵⁹ Dinleyici, Şüşterî'nin muvaşşahlarında düzensiz vezinler çokça kullanmasına rağmen manzum, müzikal ve nağmeli şiirler dinlediğini hissederler. Bu durum da Şüşterî'nin muvaşşah yazmada ve çeşitlendirmede üst düzey bir maharete sahip olduğunu gösterir.

⁴⁵⁸ ed-Dîvân eş-Şüşterî (1), 103.

⁴⁵⁹ eş-Şenterîni, 470.

Şüşterî, muvaşşah şairlerin izini takip ederek vezinde yeniliğe gitmiş, zihaf ve illetlerden⁴⁶⁰ yararlanmış ve bunları çekincesiz kullanmıştır. Bazı muvaşşah ve zecelleri ise Aruz bahirleri ile nazmetmiştir. Ancak bunlar bahirlerin “tam hali” olmayıp meczû’, menhuk veya zihafarla hafifletilmiş şekilleridir. Bu türdeki şiirlerinin büyük kısım ise besteden başka ölçüsü olmayan şiirlerdir. Bununla birlikte Şüşterî’nin muvaşşah ve zecellerinin çoğunda, diğer muvaşşah şairlerinin aksine, kufl ve beyitler standart ölçüdedir.

3.4.1.2. Kafiye

Kafiyenin pek çok tanımı bulunmaktadır. Ahfeş el-Evşat (Ö. 215/831) bunları nakletmiş ve üzerlerinde tartışmıştır. Bu tanımların en önemlisi Ahfeş ve Halîl b. Ahmed’in tanımıdır.

Halîl b. Ahmed kafiye şü şeklinde tanımlamaktadır: “Beytin son harfi ile bu harfin takip ettiği ilk sakin harf ve bu sakin harfin öncesindeki harekeli harfin de dahil olduğu kısımdır.”⁴⁶¹ Halîl b. Ahmed’in tanımına göre kafiye, "kelimenin bir bölümü veya tam bir kelime; ya da tam bir kelime ile önceki kelimenin bir bölümü; veyahut tam iki kelime halinde bulunabilir.”⁴⁶²

Ahfeş ise kafiye şü “beytin son kelimesi”⁴⁶³ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımın şü örneklerle açıklamaktadır. Şöyle demektedir: “Şayet sana bir insan, bana kasidenin kafiyelerini yaz dese, muhakkak ki sen (كتاب، لاعب، ركب، صاحب) gibi kelimeler yazarsın.”⁴⁶⁴ Ahfeş verdiği örneklerde kelimenin tamamını kafiye kabul edip kelimenin bir parçasını kafiye yapmaktan kaçınmıştır.

Kafiye şü, "revi harfi" “beytin son harfi” şeklinde kısa tanımlar da bulunmaktadır. Örneğin Ferrâ “kafiye, revi harfidir” demektedir.⁴⁶⁵

Örnek olarak kafiye şü Mütenebbî’nin şü beytinde inceleyebiliriz: O şöyle demiştir:⁴⁶⁶

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكْتَهُ وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ اللَّئِيمَ تَمَرَّدَا

⁴⁶⁰ “illet”; genellikle kasidenin tamamında uygulanması zorunlu olan, harf eklemek ve harf düşürmek şeklindeki değişikliklere “illet” denir.

⁴⁶¹ el-Ahfeş, Sa’îd b. Mes’ade, *Kitâbu’l-Kavâfi*, thk: Ahmed en-Neffâh, Dâru’l-Emâne, 1974, 8.

⁴⁶² İbn Reşîk, I, 152.

⁴⁶³ el-Ahfeş, 3.

⁴⁶⁴ İbn Reşîk, I, 152.

⁴⁶⁵ el-Ahfeş, 6; İbn Reşîk bu sözü meşhur nahivci el-Ferrâ’ya nispet etmiştir, bkz: İbn Reşîk, I, 153.

⁴⁶⁶ el-Mutenebbî, Ahmed b. Huseyn, Ebu’-Tayyib, *Dîvânü’l-Mutenebbi*, Dâr Beyrut, 1983, 372.

- *Asaletli olana ikramda bulunursan ona sahip olursun; Ancak aşağılık kimseye ikramda bulunursa küstahlaşır.*

Bu beyitte kafiye Hâlîl b. Aḥmed'in tanımına göre (مَرْدَا); el- Aḥfeş'e göre (تَمَرْدَا); Ferrâ'ya göre (لَا) kısmıdır.

Aruz ilim adamlarının çoğu, Hâlîl b. Aḥmed'in görüşünü tercih etmişlerdir. Bunlardan İbn Reşîk el-Ḳayrevanî şunları söylemektedir: “Bana göre Hâlîl b. Aḥmed'in görüşü daha doğru ve ölçüsü tercihe şayandır.” İbn Reşîk ardından Aḥfeş'in görüşünü kabul etmeyerek bunu zayıf bulmaktadır.⁴⁶⁷

Kafiye olmaksızın kaside olmaz. Dış şiirsel ahengin ikinci rûknü olan kafiye kasidenin önemli bir unsuru ve temel parçasıdır. Dolayısıyla ahenk konusunda veznin diğer yarısı olarak kabul edilir. Kafiye sistemi ve yapısı, Arapların kasidenin müzikalitesine büyük önem verdiklerini ve kafiyei şiirin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirdiklerini göstermektedir.

Kafiyenin önemine binaen, şiirin kafiyesi ile musıkisi arasında bağlantı kuran Ḳartâcennî insanın ruh ve iç duyguları üzerindeki etkilerinden ve bu etkinin boyutundan bahsetmiştir. Bu hususta şunları söylemektedir: Şiirin sonundaki kafiyelere gelecek olursak, buralarda bulunan ifadeler, şiirin fiziki yapısını oluşturan kelimelerin en seçkini olmalı ve sözü yakışıksız bir kelime veya kişiyi nefret ettirecek bir manaya ima ile bitirmekten sakınılmalıdır...⁴⁶⁸ Ḳartâcennî bu sözleriyle, kafiyenin şiirin dolgusundan daha önemli olduğunu ve ruhu tiksindirici ve itici anlamlardan uzak durulması gerektiğini belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle kafiyenin değerini ve ruhlar üzerinde derin bir etkisi olduğunu vurgulamıştır.

3.4.1.2.1. Kafiye Harfleri

Daha önce verdiğimiz tanımlara göre kafiye bir kaç harften oluşmaktadır ve bu harfler sıralarına göre şu isimleri almaktadırlar:

1. Revi: Kafiye düzeninde tekrarlanan son sahih harftir. Revi, aynı zamanda beytin sonlandığı nağmedir. şairin kasidenin bütün beyitlerinde revî'yi tekrar

⁴⁶⁷ İbn Reşîk, I, 152.

⁴⁶⁸ Ḳartâcennî, 285.

etmesi gerekir. Örnek: (المكارم) kelimesindeki "mim" revî harfi; “rim” sesi ise nağmedir.

2. Te'sîs: Kafiye düzeninde revî harfinden önceki harekeli harfin önünde yer alan “elif” harfi. Örnek: (المكارم) kelimesinde "râ" harfi ile "kâf" harfi arasındaki "elif" harfi, te'sîs harfidir.
3. Dahîl: Kafiye düzeninde revî harfi ile te'sîs elifi arasını ayıran harekeli harftir. Örnek: (المكارم) kelimesindeki te'sîs elifi ile revî miminin arasındaki "râ " harfidir.
4. Ridf: Kafiye düzeninde revî harfinden önceki "med" veya "lîn" harflerinden biridir. Revî harfinin harekeli (mutlak) ya da sakin (mukayyed) olması arasında fark yoktur. (غسلوني) kelimesindeki "vav" harfi “ridf” harfidir.
5. Vasl: Harekeli revî harfinden sonra bulunan harftir. Bu harfin beyitte bulunması zorunlu değildir. Vasl harfleri "med" harflerinden biri veya "ha" harfi olabilir.⁴⁶⁹ Örnek: (العقلا) kelimesindeki "lam" harfinden sonra gelen “elif” vasıl harfidir.

Bütün bu kafiye harflerini aşağıdaki şekilde görebiliriz:

غَسِيًّا وَ زِي		المكارم		
غَسِيًّا	و زِي	م	ر	المكارم
الوصل	الردف	الروي	الدخيل	التأسيس
Vasıl	Redif	revî	dahîl	tesis

Revî kasidenin üzerine bina edildiği harftir. Dolayısıyla kafiye düzeninde en önemli harftir. Bu harfin tekrar edilmesi kasideye müzikal güzellik verir ve kasidenin her beytinde aynı yerde olması gerekir. Bundan dolayı beyit sonlarında bu mükerrer sesi içermeyen şiirin kafiyeli olmayacağı açıktır.⁴⁷⁰ Yine Kaside revî harfine nispet edilerek tanınır, diğer bir ifadeyle kasideler “mîmiyye (مِمْيَّة) râiyye (رَائِيَّة) ve nûniyye (نُونِيَّة)” gibi nisbetlerle tanımlanır.

⁴⁶⁹ el-Ahfeş, 15-34.

⁴⁷⁰ İbrâhîm Enîs, *Mûsîka 'ş-Şi'r*, 245.

Bu bağlamda Araplar arasında "dal harfi üzere bir kaside oku"⁴⁷¹ ya da "bize kaf harfî üzere bir kaside nazmet"⁴⁷² sözü meşhurdur. Muhtemelen el-Ferrâ ve onun görüşünde olanları revî harfini bizzat kafiye olarak görmelerine sevk eden neden de budur.

Genellikle kafiye denildiğinde revî harfî akla gelmektedir. Arap Edebiyatının ünlü edip ve şairlerinden Ebu'l-Alâ el-Maarrîde de revî harfine dayalı bir tasnifin varlığını görmekteyiz. el-Ma'arrî revî harflerini kulağa hoş gelip gelmemesine göre üç ana başlıkta toplamıştır:

- a- Zülül (الذُّلُّ): Yumuşak ve akıcı anlamına gelen bu kısımda eski veya modern olsun yaygın kullanım bulunmaktadır.
- b- Nüfûr (النُّفُور): nefret etme ve tikslenme anlamında olup ج ve ز harfleri gibi diğer harflere oldukça az kullanılan bölümdür.
- c- Huş (الحُوش): garip ve yabancı anlamında olup kullanılmayan harfler bölümüdür.⁴⁷³

İbrahim Enîs, el-Ma'arrî'nin bu tasnifini detaylandırmış ve Arap şiirindeki yaygınlık oranına göre dört bölüme ayırmıştır:

1. Revî harfî olarak en çok gelen harfler: (د - ب - ن - م - ل - ر)
2. Orta seviyede yaygın olan harfler: (ج - ي - ف - ح - ع - ء - ك - ق - س - ت)
3. Az yaygın harfler: (ه - ط - ض)
4. Nadir kullanılan harfler: (و - ط - ز - ص - ش - خ - غ - ث - ذ)⁴⁷⁴

Arap şiir birikiminde yaygınlık bakımından farklı olan revî harfleri, kafiyelerin tamamının müzik kulağına uygun olmayıp, bazılarının müzik kulağına hafif bazılarının ise ağır olduğunu göstermektedir.

Modern eleştirmenler, şairlerin bu harfleri tercih etmelerindeki sebebe vakıf olmak için şairin şiirlerinde revî harfinin izini sürme yolunu tutmuşlardır. Biz de bu metodu takip ederek Şüşterî'nin şiirlerinde yer alan revî harflerinden bahsedeceğiz.⁴⁷⁵ Şüşterî'nin şiirindeki revî harfleri aşağıdaki gibidir:

⁴⁷¹ el-Ahfeş, 3.

⁴⁷² el-Ahfeş, 4.

⁴⁷³ el-Ma'arrî, Ebu'l-Alâ Ahmed b. 'Abdillâh, *Şerhu'l-Luzûmiyyât*, thk: Seyyide Hâmid, Munir el-Medenî, Dâru'l-Hey'eti'l-Mışriyyeti'l-Âmme, trs, I, 48.

⁴⁷⁴ İbrahim Enîs, *Mûsîka's-Şi'r*, 246.

⁴⁷⁵ Muvaşşah ve zecellerin kafiye, devir veya beyitlerde değil kufilerde olur.

المجموع	الرو	المجموع	الرو	المجموع	الرو
ع	ي	ع	ي	ع	ي
2	الجيم	6	التاء	25	الراء
2	السي	6	الكاف	25	النون
1	ن	5	الذال	20	الياء
1	الهم	5	العين	15	اللام
1	ن	5	الهاء	12	الباء
1	الفاء	4	الحاء	12	الطاء
1	الواو	4	القاف	10	الميم
			اف		

Revi harflerini saydığımızda Şüşterî'nin (ي - ن - ر) harflerini en çok, (م - ط - ب - ل) harflerini orta düzeyde, (ف - ش - ج - أ) harflerini az sayıda, (ق - ح - ه - ع - د - ك) harflerini nadiren kullandığını, (ز - ذ - خ - ث) harflerini ise asla kullanmadığını görmekteyiz.

Yukarıda tablo halinde verdiğimiz Şüşterî'nin kullandığı kafiyelerin daha sağlıklı değerlendirilmesi için Arap şiirinin genelinde kullanılan kafiye sistemine bakmak gerekir. Şüşterî'nin kullandığı kafiye genelini, Arap şiirindeki kafiyelelere arz ettiğimizde aralarında büyük bir fark olmadığını görmekteyiz. Yani Şüşterî kafiye konusunda Arap şiirindeki yaygın kullanımın dışına çıkmamış, kafiyelerini daha çok "ن" "ر" harfleriyle oluşturmuştur.

Harflerin ses özellikleri anlamları arasında ilişki, Arap dilbilimcileri arasında işlenen önemli konulardan biridir. Mesela, İbn Cinnî (Ö. 392/1002) el-Ḥaṣâiṣ isimli eserinde bu konuyu iki bölüm halinde incelemiştir. Birinci bölüm; ifade ettiği manalar birbirine yakın olan harflerin ses çıkışlarında (mahrec) da yakın olması.⁴⁷⁶ İkinci bölüm; sesleri birbirine yakın olan harflerin benzer manalara delalet etmesi.⁴⁷⁷ İbn Cinnî bu ikinci bölümü önemli bir konu olarak nitelendirmiştir. Çoğunlukla dilbilimcilerin harflerin seslerini işaret ettikleri anlamlara göre değerlendirdiklerini belirtmiştir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ İbn Cinnî, 'Usmân, *el- Ḥaṣâiṣ*, Dâru'l-Heye'ti'l-Miṣriyyeti'l-Âmme, trs, II, 147.

⁴⁷⁷ İbn Cinnî, II, 154.

⁴⁷⁸ İbn Cinnî, II, 159.

Bu konuda Hasan ‘Abbâs ise *Ḥaṣâiṣu’l-Ḥurûfi’l-‘Arabiyye* ve *Ma‘ânihâ* adında Arap dilindeki harflerin özelliklerini ve gösterdikleri anlamları (delalet) anlatan bir kitap telif etmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz hususlara göre "ج" harfi ele alındığında, ses (mahreç) itibariyle ünsüz bir harf olup eylemde “şiddet ve rehavet” vasıfları arasında bir yer aldığı; anlam bakımından ise eylemin “tekrar ve yineleme” özelliğine sahip olduğunu gösterdiği ileri sürülmektedir.⁴⁷⁹ Modern dönem dilbilim âlimlerinden Abdullah el-‘Alâyilî "ج" harfinin “meleke” anlamına ve “vasfın yaygınlığına” delalet eden bir özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁰ Bu konuyu Mu‘cemu’l-Vasîṭ üzerinde inceleyen Hasan ‘Abbâs, "ج" harfinin bulunduğu masdarları incelemiş ve sonuçta “hareket, tekrar ve yineleme” anlamına gelen üç yüz yirmi sekiz (328), “incelik, zarafet ve rahatlık” anlamına gelen kırk iki (42) adet mastar bulunduğunu tespit etmiştir.⁴⁸¹

Yukarıda bahsettiğimiz konuyu Şüşterî’nin divanı üzerinde yansıttığımızda şu durum görülmektedir: Şüşterî, yukarıda da belirttiğimiz gibi revî harfi olarak "ج" harfini çokça kullanmıştır. Bu harfi seçmesi, sadece yaygınlığına binaen olmayıp, daha ziyade şairin psikolojisi ve içini kaplayan duygu ve hisleri ifade ettiği içindir.

"ج" harfi tekrar manası ile beraber ilerleme (harekete geçme) manası da ifade eder. Çünkü sufi bir halde ve makamda sabit kalamaz. Böylece sufi kendisine öncekinden daha yüksek bir hedef belirler ve bunu başarmak için harekete geçer.

"ح" harfine gelince ünsüz ve şiddet sıfatı orta bir harf olup, saklama ve istikrar manalarını taşımaktadır.⁴⁸² "ح" harfi heyecan ifade etmektedir. Bu harf temiz fıtratta bulunan derin acıyı tanımlamaktadır. Bu nedenle, "ح" harfi acı ve huşu duygularını anlatan en uygun harftir.⁴⁸³

Hasan ‘Abbâs Mu‘cemu’l-Vasîṭ’te "ح" harfini incelemiş, titreme ve çınlama manasına gelen içten gelen bir ses olup, 368 tane mastarı olduğunu söylemiştir.

Ayrıca, manaları titreme, huzursuzluk ve hareketin tekrarına delalet eden otuz iki (32), taşma, çıkma manalarına delalet eden yüz yirmi (120), eşyaya nüfuz etme manasına

⁴⁷⁹ İbn Cinnî, II, 166.

⁴⁸⁰ el-‘Alâyilî, Abdullah, *Tehzîbu’l-Muḥaddime el-Luġaviyye*, thk: Ahmet Es‘ad ‘Alî, Dâru’s-Su‘âl, Dimaşk, 1406/1985, 63.

⁴⁸¹ ‘Abbâs, Hasan, *Ḥaṣâiṣu’l-Ḥurûfi’l-‘Arabiyye ve Ma‘ânihâ*, Menşûratu İttihâdi’l-Küttâbi’l-‘Arab, 1998, 85.

⁴⁸² el-‘Alâyilî, 64.

⁴⁸³ Hasan ‘Abbâs, *Ḥaṣâiṣu’l-Ḥurûf*, 160.

delelet eden kırk beş (45) şefkat, zarafet ve zayıflığa delelet eden kırk yedi (47) mastar bulmuştur.⁴⁸⁴

“Nun” harfî, zarafet ve inceliğine rağmen, fonetik özelliği ile kendisiyle başlayan mastarların anlamlarına doğrudan tesir edebilmiştir. Ayrıca bu mastarları ahlaksızlık, çirkinlik, kabalık vb. anlamlardan korumak suretiyle mananın tamamını dolaylı olarak etkileyebilmiştir.⁴⁸⁵

Yürekten gelen bu harf sayesinde Şüşterî tasavvufî tecrübesinde müritlerine olan nasihatini tüm içtenliğiyle iletebilmiştir. Bu bağlamda şu şiirini örnek verebiliriz:⁴⁸⁶

وَأَنْتَ الَّذِي لَمْ تَزَلْ مُحْسِنًا	أَتَيْنَاكَ بِالْفَقْرِ لَا بِالْغِنَى
يُدُومُ الَّذِي مِنْكَ عَوْدَتَنَا	وَعَوَّدَتْنَا كُلَّ فَضْلٍ عَسَى
بِحُبِّكَ إِذْ هُوَ أَقْصَى الْمَنَى	مَسَاكِينُكَ الشُّعْتُ قَدْ وُلِّهُوا
وَفِي الْفَقْرِ لَا عُصْبَةَ مِثْلُنَا	فَمَا فِي الْغِنَى وَاجِدٌ مِثْلُكُمْ

- *Biz sana zenginlikle değil, fakirlikle geldik. Sen ki, hep iyilik edensin*
- *Bizi her türlü ikrama alıştırdın, umulur ki alıştırdığın şey, senden taraf devam eder.*
- *(Bizler) saçı başı dağınık, aşkına bürünmüş fakir kullarınız; zaten en büyük arzu da bu!*
- *Yoktur zenginlikte sizin gibi biri; fakirlikte bizim gibi bir cemaat.*

Görüldüğü gibi "ن" harfinin bulunduğu kafiyeelerde tınlayan sesiyle şair, yüreğini saran muhabbet (aşk) acısını dile getirmiş ve yine şairin sevgiliye duyduğu huşu ve zaafıla âşığın görünüşünü inleme ve ağlama sesiyle tasvir edebilmiştir. Bu beyitler üzerinde düşünen kişi, şair Şüşterî'nin içinde bulunduğu inilti, teslimiyet ve feryat durumunu açıkça anlayacaktır. Ayrıca bu harfin bulunduğu kelimelerde ahlaksızlık, çirkinlik ve kabalık gibi vasıflar barınmamaktadır. Bu durumlar münezzeh ve mukaddes olan ilahi aşkla bağdaşmamaktadır.

Tasavvufî anlamlar şairin ruhunda yerleşmiştir. Bu yerleşme ve sağlamlaşma şairin bütün nefeslerinde lezzet alarak yaşadığı rabbani füyuzatın elde edilmesi neticesini vermiştir. Bu füyuzat şairin içinde bir ateş tutuşturmuş şair bunu gizleyememiş ve açığa vurmuştur. Şiirinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir. Şöyle demiştir:⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Hasan ‘Abbâs, *Haşâişu'l-Hurûf*, 161-163.

⁴⁸⁵ Hasan ‘Abbâs, *Haşâişu'l-Hurûf*, 163.

⁴⁸⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 70.

⁴⁸⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 173.

3.4.1.2.2. Kafiye Kusurları

Aruz bilim adamları, kafiye konusunda şairlerin uyması gereken bir takım ölçü ve esaslar koymuşlardır. Bunların dışına çıkılması ise kafiye “kusur” (ayıp) olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan Şüşterî’nin şiirlerine bakıldığında kafiye kusurlarının yok denecek kadar az olduğu görülür. Daha doğrusu Şüşterî’nin şiirlerinde gözlemlediğimiz tek kafiye kusuru “îtâ”dır. Bunu da fazlaca kullandığı söylenebilir. Ahfeş el-Evşat, Îtâ kusurunu şöyle tanımlamaktadır: Îtâ, bir kasidede kafiye olarak bir kelimenin tekrar edilmesidir. Bir kasidede (على رجل) kafiyesinin, bir başka beyitte tekrar edilmesidir. Bu Araplara göre bir kusurdur ve bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak iki îtâ’nın arası ne kadar açık olursa o kadar iyi olur.⁴⁹⁰ Şüşterî’nin şiirlerindeki Îtâ örneğini şöyle verebiliriz:

غَيْرُ لَيْلَى لَمْ يُرْ فِي الْحَيِّ حَيٍّ سَلَّ مَتَى مَا ارْتَبَّتْ عَنْهَا كُلُّ شَيْءٍ
كُلُّ شَيْءٍ سِرُّهَا فِيهِ سَرَى فَلِذَا يُنْتَنَى عَلَيْهَا كُلُّ شَيْءٍ

- Mahallede Leyla'dan başka canlı görünmez, ne zaman şüphelenirsen, onu her şeye sor.
- Her şeyde onun sırrı yayılmıştır, bu yüzden onu övmektedir her şey.

Şair burada (كل شيء) kelimesini iki beyitte de tekrarlamış, ayrıca aralarına fasıla koymamıştır.

Bunun yanında, üç ila beş satır aralıklarla tekrarlanan kafiye örnekleri de vardır.

Şüşterî’nin sık sık îtâ’ kullanmasının sebebi, kelime dağarcığının sığ oluşuna bağlanabilir. Bu konuyla ilgili daha fazla detay kelimelerin tekrarı bölümünde gelecektir.

Kafiye kusuru sayılabilecek diğer bir husus, kulağa hoş gelmeyen kafiyelerin bulunmasıdır. Aşağıdaki şiiri buna örnek verebiliriz.⁴⁹¹

أَشْرَفَتْ فِي سَنَاهَا لَمْ تُرْ قَطَّ تَعْرُبُ
وَبَدَتْ مِنْ عُلَاهَا لِلْقُلُوبِ كُلِّ
مَوْهُوبِ

- Yüceliğinde doğdu; asla battığı görülmedi.
- Yüceliğinde bütün bağışlar (Allah vergisi) kalplere doğdu.

⁴⁹⁰ el-Ahfeş, 61 ve 63.

⁴⁹¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 141.

3.4.1.2.3 Tasrî‘

Tasrî‘; bir beytin aruzunun (ilk mısraın) son cüzü ile beytin darbının (ikinci mısraın) son cüzünün aynı kafiye bitmesidir.⁴⁹² Aslında tasrî‘ bu yapısıyla, kulağa hoş gelen ve şiire özel bir nağme ve ritim kazandıran kelimelerin tekrarıdır. Bu da şiirde aynı zamanda bir iç ahenktir. Diğer bir ifadeyle tasrî‘ nesrde sıkça bulunan seci konumundadır. Tasrî‘’in şiirdeki faydası, kasidenin daha ilk beyti tamamlanmadan kafiyein anlaşılmasıdır.⁴⁹³

Şüşterî’de şiire güzel bir nağme veren “Tasrî‘” olgusunu da görmekteyiz. Şüşterî, yukarıda belirtilen öneme binaen tasrî‘i ihmal etmemiş, kaside, muvaşşah ve zecel şiirlerinde %70 oranında bu sanatı kullanmıştır. Örneğin:⁴⁹⁴

- فَجُرُ الْمَعَارِفِ فِي شَرْقِ الْهُدَى وَضَحًا بِسْمِلِ بِكَاسِكَ هَذَا الْيَوْمَ مُفْتَتِحًا
- *Hidayet ufkunda sırlar fecri doğdu. Bu gününde (şarap)kadehine besmele ile başla.*

Şiirde aruz ve darb kısımları birbirine uyum sağlayarak aynı kafiye ile bitmiştir. Bu da her ikisinde de (ح) harfinin kullanılmasıyla olmuştur. Bu kullanım şiire müzikal bir güzellik ve ihtişam ayrıca ritimsel bir canlılık katmıştır.

Şüşterî, genellikle şiirlerinde kafiye harfleri hoş, mahreçleri akıcı olmasıyla aruz bakışında hafif behirleri kullanmıştır. Bu eski şairlerin belirlediği bir üsluptur.⁴⁹⁵ Şüşterî, kasidelerinde klasik şairlerin metodunu; muvaşşah ve zecel şiirlerinde ise Endülüs’teki yenilikçi (tecdid) şairlerinin metodunu kullanmıştır.

⁴⁹² İbn Reşîk, I, 173.

⁴⁹³ İbnu’l-Eşîr, Naşrullah b. Muhammed Ebu’l-Feth, Dîyâ’uddîn, *el-Câmi ‘u’l-Kebîr fî Şîna ‘ati’l-Manzûm mine’l-Kelâmi’l-Mensûr*, thk: Mustafâ Cevâd, nşr: Matba‘atu’l-Mecma‘i’l-‘ilmî, trs, 375.

⁴⁹⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 33.

⁴⁹⁵ *Ķudâme b. Ca ‘fer, Nakdu ‘ş-Şi ‘r*, 10-14.

3.4.2. İç Ahenk (İç Mûsiki)

Şiirde iç ahenk, beyti oluşturan cümle, kelime ve harflerin uyumlu olması ve harfler arasında ses uyumsuzluğunun (kakışma) bulunmaması demektir.⁴⁹⁶ Bu aynı zamanda harflerin ses ve nağme değerleriyle bir insicam oluşturmaları demektir. Bu manadan yola çıkarak şiirsel ahenk, metni oluşturan harflerin tamamının hoş bir ses uyumuyla oluşturduğu metnin tamamında insicamlı ve uyumlu bir iç ses hareketinin ortaya çıkmasıdır.⁴⁹⁷ Bu uyum şairin, kelimeleri seçmesi, harflerin uyumu bir halde birbirini takip etmesine dayanır.⁴⁹⁸

Klasik dönem şairlerinin şiirde iç ahenge önem verdikleri bilinmektedir. Câhız, bu konu için Halefu'l-Ahmer'den naklen şu örneği vermektedir: “Şiirde bir beytin lafızları arasında uyumsuzluk, bir adamın birden fazla eşinden olan çocukların arasındaki anlaşmazlık gibidir. Yine, bir kelimenin konumu yanındaki kelime ile uyumlu değilse, bu şiirin okunmasında dil için bir zorluk var demektir. Gördüğüm aksamı birbiriyle kenetlenmiş en iyi şiir, mahreçleri kolay olanıdır. Böylelikle okuyucu bu şiirin bütün olarak bir kalıba dökülmüş olduğunu görecektir ve bu şiir dilde yağ gibi akacaktır.”⁴⁹⁹

İbnu'l-Eşîr iç ahenk konusunu ve önemini daha muşahhas örneklerle şöyle açıklamaktadır: Birazcık basiret sahibi bilir ki, lafızların kulakta, ya çalgı tellerinin sesi gibi lezzetli bir tınlaması ya da eşek sesi gibi itici bir sesi vardır. Yine lafızların ağızda balın tatlılığı gibi bir tadı ya da Ebucehil karpuzunun acılığı gibi bir acılığı vardır. İşte lafızlar bu şekilde nağmeler ya da tatlar gibi seyrederek.⁵⁰⁰

Şairin bu iç musikiyi ihmal etmesi onu, harflerin uyuşmaması tuzağına düşürür. Bundan dolayı şairler musiki konusunda adeta birbirleriyle yarışır. Zira her ne kadar, vezin ve kafiyede ortaya çıkan dış musiki konusunda her şair müşterek olsa da, iç musiki bir şairi diğerlerinden ayrıcalıklı hale getiren en önemli unsurlardan biridir.⁵⁰¹ Vezin sabit

⁴⁹⁶ Yûsuf, *Mûsika's-Şi'ri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye 'Arudîyye*, 11.

⁴⁹⁷ İsmâîl 'İzzeddîn, *el-Ususu'l-Cemâliyye fi'n-Nakdi'l-'Arabî*, Dârû's-Su'ûni's-Sekâfe, Bağdat, 1986, 374.

⁴⁹⁸ Bakırî, Behnem ve Süleymî, Ali, *'Anâsıru'l-'İkâ' ve Delâlatiha fi Kâsîdeti'l-'İntifâda li Samih Kâsım*, Mecelletu 'İda'ât Nakdiyye, sene: 6, aded: 23 eylül, 1395, 99.

⁴⁹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 75.

⁵⁰⁰ İbnu'l-Eşîr, Naşrullah b. Muhammed Ebu'l-Feth, Dıyâ'uddîn, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Katib ve's-Şâ'ir*, thk: Muhammed Muhyiddîn, Dârû'l-Mektebeti'l-'Aşriyye, Beyrut, 1420, I, 156.

⁵⁰¹ Kettâne, Nuheyl Fethî Ahmed, *Dirâse Üslûbiyye fi Şi'ri Ebî Firâs el-Hamdânî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu en-Necâh el-Vataniyye, Nablus, 2000/1999, 168.

olmakla birlikte iç ahenk değişkendir. İşte bu durum, metindeki tekdüzeliği kırıp onu monotonluktan uzaklaştırır.⁵⁰²

Şairin nazım tecrübesine dayanan ve ruh dünyasıyla ilişkili iç musiki olmadığında şiirdeki dış ahenk - vezin ve kafiye ile birlikte - monoton bir hal alabilir. Bu da dinleyici için sıkıcı bir durum demektir.⁵⁰³

Belâgat ilmi ile uğraşan ilim adamları da iç ahenk konusunu göz ardı etmemişlerdir. Bu ilim adamları kelimenin güzel oluşu (fesâhatu'l-lafz) konusunda, kelimeyi oluşturan harflerin uyumunu, uyuşmazlığın olmayışını (tenâfuru'l-hurûf) ve ses (mahrec) yakınlığını incelemişlerdir. Bunlardan Abdulkâhir el-Curcânî *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinde iç ahengin en güzel ve sanatlı örneklerini açıklamaya çalışmıştır.⁵⁰⁴

Son zamanlarda yapılan eleştirel çalışmalar, şiirin iç ahengini daha derin boyutlarıyla incelemeye çalışmışlar, şiirdeki akustik, yapısal ve anlamsal seviyeleri incelemişlerdir. Bu son detaylı çalışmalar ahenk konusunu, vezin, kafiye ve tef'ileleri incelemekle yetinerek ahengi vezinle eşdeğer gören ya da vezni bir ahenk şekli olarak kabul eden eski çalışmaların aksine daha ayrıntılı ve esaslı olarak ele almışlardır.⁵⁰⁵

İç musiki, metinle birlikte mana ile insicam sağlayarak daha çok manaya yoğunlaşan etkin bir rol üstlenmektedir.⁵⁰⁶ Eleştirmen iç ahenge dayanarak kelimeyi dil, tekrar, cinas ve med harflerini incelemişlerdir.

3.4.2.1. Tekrar

Tekrar, bir lafzın delalet ettiği manayı tekrar tekrar göstermesi⁵⁰⁷ demektir. Ebû Hilâl el-'Askerî'ye göre bu durum Kur'an'da ve aynı zamanda şiirde de çokça geçmektedir.⁵⁰⁸ Genel ahenk, hatta kafiye (revi harfî) dahi tekrara dayalıdır, bu yüzden hem nağmede hem de şiirin musikisinde bulunması tabii bir durumdur. Bu nedenle şiirdeki harf, kelime ve cümlelerin ne sıklıkta tekrarlandığını, delaletinin ne şekilde

⁵⁰² Vakḥād, 14.

⁵⁰³ en-Neccâr, Muşlih 'Abdulfettâh ve Efnân 'Abdulfettâh, *el-Îḳa'ātu'r-Radîfe ve'l-Îḳa'ātu'l-Bedîle fi 'ş-Ş'iri'l-'Arabî*, Meceretu Câmi'ati Dimaşk, Cild, 23, aded: 1, 2007, 132.

⁵⁰⁴ el-Curcânî, 'Abdulkâhir, *Delâ'ilü'l-i'câz fi 'İlmi'l-Ma'ânî*, (nşr. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fahr), Dâru'l-Medenî bi Cidde, 1413-1992. 49.

⁵⁰⁵ Yûnus, 17.

⁵⁰⁶ Bakırî ve Süleymî, 99.

⁵⁰⁷ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-Sâir fi Edebi'l-Katibi ve 'ş-Şâ'ir*, II, 146.

⁵⁰⁸ el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Ḥasan b. 'Adillâh b. Sehl b. Sa'id b. Yahyâ b. Mihrân, *eş-Şinâ'ateyin el-Kitabetu ve 'ş-Şi'r*, thk: 'Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim, Dâru'l-Mektebeti'l-'Unşuriyye, Beyrut, 1419, 193.

olduğunu inceleyen ve musiki açıdan değerlendiren güncel eleştirel çalışmaları görmektediriz.

İbn Reşîk tekrarın kurallarını açıklama sadedinde şunları söylemiştir: Tekrarın güzel veya yakışsız olduğu yerler vardır. Tekrar çoğunlukla manada değil lafızlarda gerçekleşmekte olup manada gerçekleşmesi daha az rastlanan bir durumdur. Lafız ve mana birlikte tekrar ederse bu bizatihi başarısızlıktır. Şairin, zevk alıyorsa özlem ve nesib üslubunun; ya da ima veya açıkça adını anarak işaret etme veyahut kabul ettirme veya azarlama yolunun dışında tekrar yapması gerekmez. Sözün tekrarlandığı mersiyedir: Bu da facianın mekanı ve faciaya uğrayanın karşılaştığı yaranın şiddetinden dolayıdır. Ya da tekrar, medih konusu olan istiğâse (yardım talebi) üslubuyla olur. Bazen de tekrar, noksanlık görme, alay etme veya aşağılama üslubuyla olur.⁵⁰⁹

İbn Reşîk'in tekrar hakkında fikir beyan eden ifadelerini özetleyecek olursak, tekrarın pek çok faydasının olduğu açığa çıkacaktır.

Tekrarın belagat açısından bazı faydaları şunlardır: Sözü dinleyici için vurgulanma⁵¹⁰, dikkat vurgusunu artırma, uzak olanı hatırlama, ızdırıp, üzüntü, korku, uzaklaştırma, övgü ve saygı manalarının yoğunlaştırılma, tekrar edilenin anılmasıyla zevk duyuma ve zikredilenin konumunun yüceltilme⁵¹¹ gibi faydalar sıralanabilir. Tekrarın ahenk ve ritim açısından bazı faydaları ise şunlardır: nağme ve müzikal tekrar ile dinleyici neşe ve coşku hisseder. Tekrarın güzelliği de şiirsel metni oluşturan kelimeler arasındaki uyumda ortaya çıkar. Tekrar, beyit, cümle, kelime veya harflerle olabilir.

Tekrar konusu Şüşterî'nin şiirlerinde de sıkça görülmektedir. Tekrarın her türüyle ilgili 83 şiiri vardır. Bu tekrarların çoğu, kasidelerinde değil müvaşşah ve zecel türü şiirlerdedir. Tekrarın bolca bulunması şairin tekrara başka şairlerden daha fazla meyilli olduğunu göstermektedir. Şüşterî'nin amacı son derece açık olup, beyit ya da müvaşşahdaki gusn'un tekrarıyla oluşan nağmelerdir.

⁵⁰⁹ İbn Reşîk, II, 73-76.

⁵¹⁰ el-‘Askerî, 193.

⁵¹¹ İbn Ma‘şûm, ‘Alî Sadruddîn, *Envâru’r-Rabî‘ fi Envâ‘i’l-Bedi’*, thk: Şâkir Hâdî Şeker, Dâr Matba‘ati’n-Nu‘mân, Necef, 1969, V, 346-348.

3.4.2.1.1. Beyitlerde tekrar

Tekrar bazen de beytin tamamıyla olur. Bu tekrara örnek.⁵¹²

وَاسْتَعْمِلْ الْفِكْرَ وَالنَّظْرَ	عَدَّ عَنِ الْوَهْمِ وَالْخِيَالِ
فَانْظُرْ إِلَى مَاسِكَ الصُّورِ	مَا النَّاسُ إِلَّا كَمَا الْخَيَالِ
لِحُكْمِهِ كَيْفَ يَنْقُذُ	عَجِبْتُ إِذْ سِرُّهُ عَجِيبُ
وَذَا مِنَ الْوَصْلِ مُبْعَذُ	هَذَا كَمَا شَاءَ قَرِيبُ
كَذَاكَ شَاءَ الْمُشْعَوِذُ	وَذَا بَرِيءٌ وَذَا مَرِيبُ
فِي كُلِّ طَوْرِ لَهُ وَطَرُ	تَرَاهُ يُبْدِي وَلَا يُبَالِي
فَانْظُرْ إِلَى مَاسِكَ الصُّورِ	مَا النَّاسُ إِلَّا كَمَا الْخَيَالِ

- Hayal ve kuruntuları bırak, fikri ve basireti kullan,
- İnsanlar ancak hayal gibidir, sen suretleri (kudretinde) tutana bak.
- Hükmüne şaşırdım! Nasıl gerçekleşiyor?! Zaten sırrı şaşırtıcı.
- Öyle ki o, dilediği gibi; kimi yakın, kimi vuslattan uzak.
- Kimi masum; kimi tereddüt içinde. Eşyayı hakikatinin dışında gösteren öyle dilemiş.
- Yarattığını ve aldırmadığını görürsün; her durumda O'nun kendine has bir hikmeti vardır.
- İnsanlar ancak hayal gibidir, sen suretleri (kudretinde) tutana bak.

Yukarıdaki muvaşshahta görüldüğü gibi, devirden sonra iki “sımt”tan oluşan bir “kufi” gelmektedir ve bu “kufi”un ikinci sımtı, matla’daki ikinci “sımt”ın tekrarıdır. muvaşşah boyunca bu tekrar devam etmektedir.

Beyitteki bu tekrar, muvaşşahın toplu terennümü esnasında şiire kendine özgü bir ritim vermektedir. Bu yüzden buradaki tekrarın amacı belagat açısından değil, tamamen ritimsel/ahenksele olduğu görülmektedir. Şüşterî’nin bu şekilde 24 muvaşşah ve zeceli bulunmaktadır.⁵¹³ Tekrarların beyit düzeyinde fazla olması, onun muvaşşahlarını bestelenme ve şarkı gibi söylenme amacıyla yazdığını göstermektedir.

⁵¹² Dîvân eş-Şüşterî (1), 123.

⁵¹³ Bkz: Dîvân eş-Şüşterî (1), 98,100, 103, 143, 152, 177, 194, 237, 244, 248, 272, 276, 296, 301, 304, 306, 320, 322, 359, 364, 368, 408, 412, 413, 429, 453 ve 455.

3.4.2.1.2. Cümlelerde Tekrar

Bir şiirde cümleler, beyitten kısa ve kelimedenden uzun olmasıyla akustik ses birimleri olma özelliğine sahiptirler. Şüphesiz şiirde ara birim niteliğinde olan cümlelerin tekrarı kulakta tek bir kelimenin tekrarından daha fazla müzikal etki bırakmaktadır. Aynı şekilde bu sayede cümlenin tekrarı ritimsel bir enerjiye sahiptir. Buna örnek aşağıdaki gibidir:⁵¹⁴

أنا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنِّي	وما فِي شَيْءٍ يُعْجِبُنِي
وما لِي غَرِيمٍ إِلَّا أَنَا	بِاللَّهِ خَلَّصُونِي مِنِّي
وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ تَغْذِيْبِي	وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ تَنْكِيدِي
وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ تَقْرِيْبِي	وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ تَبْعِيْدِي
وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ تَقْيِيْدِي	وَأَنَا إِلَيَّ سَبَبُ إِطْلَاقِي

- Ben kendimden (günahlarımdan) Allah'tan af diliyorum, hoşuma giden bir şey yok bende.
- Kendimden başka hasmım yok; Allah için kurtarın beni benden
- Kendi azabıma sebep benim; kendi sıkıntıya sokan sebep benim.
- Kendimi yakınlaştırmaya sebep benim; kendimi uzaklaştırmaya sebep benim.
- Kendimi bağlı kılmama sebep benim; kendimi serbest kılmaya sebep benim.

Görüldüğü gibi yukarıdaki muvaşşahda (وَأَنَا إِلَيَّ سَبَب) cümlesi altı defa tekrar edilmiştir. Bu tekrarın belâğat yönü ahenksel yönünden daha ağır basmaktadır. Şairin gayesi nefsinin küçük görme, alaya alma ve kusurlarını ortaya dökmektir. Zira bütün musibetlerin sebebi olarak kendisini göstermekte, aynı şekilde bu musibetlerden kurtulmanın çaresini de kendinde görmektedir. Kusurların ortaya dökülmesi, şeffaf hale gelmesi ve kınanması gereken özelliklerinden arınması için nefsin terbiye edilmesine yardımcı olmaktadır. Nefisten kurtulmakla, mahbûba yaklaşma ve özgür olma meydana gelmektedir. Bütün bunlar tamamen tasavvufi bir yaklaşımdır.

Ne var ki, tekrar her zaman iyi bir uygulama olmayabiliyor. Nitekim kelime dağarcığı dar olduğunda, tekrar tırmalayıcı bir duruma dönüşür. Buna örnek şu muvaşşahı verilebilir:⁵¹⁵

يَا نَدَامَى افْهَمُوا إِشَارَاتِي	إِنَّ وَقْتِي عَجِيبُ
رَقَّ ذَا الْخَمْرِ رَاقَ ذَا	فِي مَحَلِّ سَعِيدُ

⁵¹⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 177.

⁵¹⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 92.

المشروب دَعْنِي نَشْرَبْ وَنَعْتَقْ
كُلَّ يَوْمٍ جَدِيدُ إِنَّمَا أَنَا رَشِيدُ
المحبوب السَّفِيهُ الَّذِي يَقُولُ لِي ثُوبُ
وَنَقُولُ لِلْعَدُولِ إِذْ يَأْتِي

- *Ey dostlarım! İşaretlerimi anlayın! zamanım şaşkınlık verici!*
- *Şu şarap hoş oldu, şu içilen de saf oldu; kutlu bir yerde.*
- *Bırak beni, içelim ve sevgiliye aşık olalım; her yeni günde.*
- *Bana “tövbe et” diyen sefihtir: Ben ancak doğru yoldayım.*
- *Azarlayana geldiğinde şunu deriz; zamanım şaşkınlık verici!*

Yukarıdaki muvaşşahda ilk beytin ikinci kısmında bulunan (إِنَّ وَقْتِي عَجِيبٌ) cümlesi, görüldüğü gibi üç beyit sonra tekrar edilmiş olup şair bu tekrarı kaside içerisinde düzenli bir şekilde yapmamıştır. Dolayısıyla bu cümlelerin tekrarının şiirin musikisi gereği yapıldığı söylenemez. Şair, kelime dağarcığı yetersiz kalınca tekrara mecbur kalmış olabilir.

Bu şekilde cümle tekrarı Şüştî'nin divanında sadece beş yerde vardır ve fazla kullanmamıştır.⁵¹⁶

Cümle tekrarına, cümledeki lafızların tekrar edilmesini de dahil edebiliriz. Ancak bu tekrar kelimelerin yerlerinin değiştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu tekrardaki amaç ahenktir. Aşağıdaki örnek bu konu için verilebilir:⁵¹⁷

أَنَا مَا زِلْتُ وَحْدِي وَأَحْدِي مَا زِلْتُ أَنَا

- *Ben hala yalnızım; yalnızım hala ben*

Bir diğer örnek ise şudur:⁵¹⁸

أَعْذِرُونِي وَأَنْظِرُوهَا وَأَنْظِرُوهَا أَعْذِرُونِي

- *Beni mazur görün, ona bakın; ona bakın, beni mazur görün*

Yukarıdakine yakın bir örnek de şudur:⁵¹⁹

وَاشْ عَلَى النَّاسِ مِنِّي وَاشْ عَلَيَّ مِنَ النَّاسِ

⁵¹⁶ Dîvân eş-Şüştî (1), 98, 152, 267.

⁵¹⁷ Dîvân eş-Şüştî (1), 239.

⁵¹⁸ Dîvân eş-Şüştî (1), 246.

⁵¹⁹ Dîvân eş-Şüştî (1), 317.

- *Bana ne! İnsanlardan, insanlara ne! benden*

Cümlelerin tekrarına dahil olan diğer husus, cümlede (حسنُ التقسيم) “hüsn-i taksim” türüdür. “hüsn-i taksim” denge (التوازي) olarak adlandırılmaktadır. Bunu Endülüslü şairlerin icad ettiği ve Muvaşşahlarında sıkça kullandıkları zarif bir türdür. et-Tevâzî veya hüsnü’t-taksîm, beyit ölçüleri eşit bir terennüm oluşturacak şekilde eşit hecelere bölünmesi demektir. Bir diğer ifadeyle tevâzî yatay (ufkî) bir dengenin veya müteakabiliyetin oluşması durumudur. İlk şatırdaki her kelime, ikinci şatırdaki kelimelere ses ve hece bakımından karşılık gelerek bir denge oluşturmasıdır. Bu durum şiirin terennümünde bir iç musiki ahengi oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda kulağın dinlemekle yorulmayacağı eşit, ahenkli ve hoş bir nağmenin oluşması demektir.⁵²⁰

Bu tür yapılar Şüştî’nin şiirlerinde az da olsa bulunmaktadır. Aşağıdaki şiir buna güzel bir örnektir:⁵²¹

وَكُنْتُ مِنَ الْمَكَانِ بَلَا	وَكُنْتُ مِنَ الزَّمَانِ بَلَا
مَكَان	زَمَان
وَقُلْتُ بَقِيْتُ إِنَّ الْحَالِ	وَقُلْتُ فَنِيْتُ إِنَّ الْحَالِ
فَأَنْ	بَاقٍ

- *Sen zaman olmaksızın zamandansın; sen mekan olmaksızın mekandansın.*
- *Dedim ki ben yok oldum, bu hâl bakidir; dedim ki ben baki oldum bu hâl fanidir.*

Yukarıdaki birinci beytin her şatırdaki cümlelerin fonetik birimlerindeki müzikal bölme ile aruz taktiinin (hece ölçüsü) eşit olması dikkat çekici bir durumdur. Zira bakılınca nağmenin eşit bir şekilde dağıldığı görülür. Böylece (وَكُنْتُ مِنَ الزَّمَانِ) bölümünün ses süresinin (وَكُنْتُ مِنَ الْمَكَانِ) bölümündeki ses süresine eşit olduğunu görmekteyiz. Yine aynı şekilde, (بَلَا زَمَانِ) bölümü ile (بَلَا مَكَانِ) bölümü karşılıklı denk gelmektedir. Aynı durumu ikinci beyitte de görmekteyiz.

Bu tür ahenk, şiirde musiki zenginliğinin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Çünkü kulağa hoş gelen ve ruhun aşına olduğu güzel bir ritim doğurmaktadır.⁵²²

Diğer bir örnek ise şöyledir:⁵²³

⁵²⁰ Hıdır, Fevzî, ‘Anaşırı’l- ‘İbdâ’î el-Fennî fi Şi’ri ‘İbn Zeydûn, (nşr, Adnan Bülbül el-Câbir), Kuveyt, 2004, 235.

⁵²¹ Dîvân eş-Şüştî (1), 78.

⁵²² Alahmad, Mohamad, Şi’ru’l-İltizâm ve Binâ’uhu’l-Fennî ‘Inde’s-Şâ’ir ‘Umar Ebû Rîşe, Dâr Şancak, Ankara, 2021, 208.

⁵²³ Dîvân eş-Şüştî (1), 160.

وَكُؤُوسِ الْحَبِّ ثُمْلًا وَعَرُوسُ الْحَقِّ تُجَلَّى

- *Aşk kadehleri dolar, Hakikatin neşesi tecelli eder.*

Burada *كؤوس* kelimesi, *عروس* kelimesiyle; *الحب* kelimesi *الحق* kelimesiyle; ve *تجلى* fiili *ثُمْلًا* fiili ile tevâzi oluşturmaktadır. Şairin şiirinin musiki yönüne riayet etmesi, müzik alanında yüksek bir zevke ve ince bir duyguya sahip olduğunu göstermektedir.

3.4.2.1.3. Kelimede Tekrar

Şiirde tekrar türlerinden biri de kelime tekrarıdır. Şüphesiz şair lafzı boş yere değil yukarıda bahsedilen faydaların oluşması için tekrar eder. Eleştirel açıdan bu incelik ve nükteler bize şairin durumunu, duygularını ve kelime tekrarına neyin sevk ettiği hakkında işaretler vermektedir. Şüştî'nin şiirlerinde de kelime tekrarı bulunmaktadır. Örnek olarak *matbu'* adlı zecelindeki kelime tekrarı verilebilir. Uzunca olan zecelin örnek vereceğimiz kısmı şöyledir.⁵²⁴

إِي وَاللّٰه مَطْبُوعٌ	مَطْبُوعٌ مَطْبُوعٌ
إِي وَاللّٰه مَطْبُوعٌ	مَطْبُوعٌ مَطْبُوعٌ
وَفِي عُنُقٍ شَرِشُوحٍ	فَقِيرٌ مَثَلِي
وَمِنْ الْهَمِّ مَشْرُوحٍ	صَدْرُو مُخْلِي
أَهْلُ خِفَّةِ الرُّوحِ	وَحَبِّبُ لَوْ
يَعَجِبُ كُلُّ مَطْبُوعٍ	كَذَا مَطْبُوعٌ
إِي وَاللّٰه مَطْبُوعٌ	مَطْبُوعٌ مَطْبُوعٌ

- *Tabiatım tassavvuftur, Eyvallah tabiatım tasavvuftur.*
- *Tabiatım tassavvuftur, Eyvallah tabiatım tasavvuftur.*
- *Tabiatım tasavvuftur, tabiatım tassavvuftur.*
- *Fakirdir benim gibi, boynu ve göğsü boştur dağınaktır.*
- *(Allah) ruhu gamsız, kedersiz olanları ona sevdirdi.*
- *Böylece tabiatı tasavvuf olan her kes beğenir, tabiatı tasavvuf olanı.*
- *Tabiatım tasavvuftur, Eyvallah, tabiatım tasavvuftur.*

Şüştî, üç yüz kelimedenden oluşan bu zecelde *matbû'* kelimesini yetmiş iki defa tekrar etmiştir. Bu kasidenin %25'i demektir ve bu çok büyük bir orandır. Bu oranı dinleyicinin kulağına ağır gelmeyecek şekilde daha az olabilirdi, ancak Şüştî'nin adı

⁵²⁴ Dîvân eş-Şüştî (1), 272.

geçen kelimeyi bu kadar çok tekrarlamasının bir amacı olmalıdır. Bu amaç, dünyada zühd hayatı yaşamaya ve nefsin arzu ve isteklerinden vazgeçip şiirinde de tekrar ettiği sufilik öğretisini vurgulamasıdır. Bu durumu şair kendisi için tabii veya fitri olarak görüp nefsinden ve heveslerinden sıyrılması demektir. Bu tabiat devamlı bir duruluk halidir. Bu duruluk hali onu sevgilinin huzuruna çıkmaya ve Allah’la beraber kalmaya ehil kılar. Şair tüm mürit ve dinleyicilerini bu fitrata davet etmektedir.

Şair başka yerlerde de bir ya da iki kez kelime tekrarı yapmıştır. Aşağıdaki şiir bu konuya örnektir:⁵²⁵

لي مذهب، مذهبٌ عجيب في الحب قد فاق يا هنائي

- *Benim bir mezhebim var! Aşkta herşeyi aşan garip bir mezhebim var! Ne mutlu bana!*

Burada *mezhep* kelimesinin tekrarı, bizi şairin takip ettiği mezhebi keşfetmek için ruhuna ve iç dünyasına götürür. Şair adeta “ah, bu mezhebi bilseydiniz ona doğru koşardınız” diyerek bize hitap eder.

Aynı şekilde *mezhep* kelimesinin tekrarı gibi, başka bir şiirinde, huzura ve tasavvuftaki önemine delalet eden حاضر (hazır bulunmak) kelimesinin tekrarını görmekteyiz. Şöyle:⁵²⁶

أنا مازلتُ حاضر أنا حاضر في كلِّ حين

- *Ben hala huzurdayım; huzurdayım her dâim.*

3.4.2.1.4. Harflerde Tekrar:

Harfler, şiiri oluşturan metnin olduğu gibi şiirdeki musikin de en küçük birimidir. Harfin ses değeri, bilimsellik vasfını alan mutlak bir değer değildir. Bu nedenle bu değeri düzenleyen kesin bir kanun olduğu iddia edilemez. Bu ses, yapısal durumu oluşturan (terkip) diğer seslerle uyum sağladığı ve ardından şiirsel durumla insicam oluşturduğu sürece bir değer kazanır. Dolayısıyla fonetik oluşum ile şiirsel içerik arasında bir ilişki aramak mümkündür.⁵²⁷

Dilbilim alimlerinin belirttiği üzere harflerin delalet ettiği anlam ile arasında bir bağlantı söz konusudur. Buna binaen herhangi bir kasidedeki harflerin tekrarını

⁵²⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 28.

⁵²⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 239.

⁵²⁷ Yûsuf, Hüsni ‘Abdulcelîl, *et-Temsîlu’s-Şavti li’l-Ma’âni*, ed-Dâru’s-Sekâfiyye, Kahire, 1998, 5.

gözlemlemenin amacı, şiirde meydana gelen doğal akışı ve bu akışın şairin içinde bulunduğu ruh haline yansımaları kavramaktır.⁵²⁸ Bu hususa örnek olarak Şüsterî'nin şiirindeki safir harflerini ve bu harflerin tekrarını gözlemledik.

3.4.2.1.4.1. Safir Harfleri

Safir harfleri (ز - س - ص) şeklinde sıralayabileceğimiz bir grup harftir. Bu harflerin *safir harfleri* olarak isimlendirilmesinin sebebi, harflerin mahreçlerinden çıktığı anda, ses yollarının çok dar olması nedeniyle telaffuz edildiğinde ıslık sesi çıkarmalarıdır. Bu harfler, seslerinin işitmedeki netlikleri ile diğer harflerden ayırt edilmektedirler.⁵²⁹

Diğer harflere göre, netliği ile öne çıkan bu harflerden Sîn (س) harfi, her hangi bir şeyle sınırlı kalmaksızın genişlik ve açıklığa delalet etmektedir.⁵³⁰ Sad (ص) harfi, sîn harfinin kalın tonlu olanı olup daha çetin ve zor işlere (eylemlere) delalet eder⁵³¹ Ze (ز) harfi ise keskin bir tona sahip olmasıyla güç ve etkin manalara işaret etmektedir.⁵³²

Mukbil Ali Müşey'îl'in yaptığı bir araştırmaya göre safir harfleri çoğunlukla kelimenin ilk harfinde (fâu'l-kelime) ardından son harfinde (lâmu'l-kelime) bulunmakta olup orta harfte (aynu'l-kelime) bulunması az rastlanan bir durumdur. Araştırmasında safir sıfatının kelimenin başında ve sonunda açıkça görüldüğü, orta harfinde ise kaybolduğu sonucuna varmıştır.⁵³³

Genellikle bir kasidede sıkça tekrarlanan safir sesleri ile kasidenin konusu arasında bir ilişki olduğuna daha önce değinmiştik. Şüsterî'nin divanı bu açıdan incelendiğinde kasidelerinden yaklaşık on beş tanesinde açıkça safir (ز س ص) harflerini görmekteyiz.

Safir harflerini- özellikle Sîn ve Sâd harflerini- içeren bu şiirlerin konularının çoğu, şarap ve sâki tasviri, şarap içenin sarhoşluk ve sonrasında uyanma hallerinin anlatımıyla ilgilidir.⁵³⁴ Bu harflerin çokça kullanıldığı diğer bir konu ise Allah yolunda müridin başına gelenler,⁵³⁵ insan nefsi⁵³⁶ ve perdenin açılması⁵³⁷ gibi konulardır.

⁵²⁸ Bkz: el-'Alâyîlî', 63; Hasan 'Abbâs, *Haşâişu'l-Hurûfi'l-'Arabiyye ve Ma'ânihâ*.

⁵²⁹ Enîs, İbrâhîm, *el-Aşvâtu'l-Luğaviyye*, Mektebetu Anglo el-Mışriyye, 1975, 74.

⁵³⁰ el-'Alâyîlî', 64.

⁵³¹ Hasan 'Abbâs, 149.

⁵³² Hasan 'Abbâs, 139.

⁵³³ ed-De'dî, Mukbil Ali Müşey'îl, *el-'Alâkatu beyne Ahru'fî's-Safir Eşeruhâ fi'l-Lafz*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Umî'l-Kurâ, , Kulîyyatu'l-Luğati'l-'Arabiyye, trs, 496.

⁵³⁴ Bkz: Dîvân eş-Şüsterî (1), 126, 200, 205, 349, 371.

⁵³⁵ Bkz: Dîvân eş-Şüsterî (1), 182, 310.

⁵³⁶ Bkz: Dîvân eş-Şüsterî (1), 256.

⁵³⁷ Bkz: Dîvân eş-Şüsterî (1), 262.

Şüşterî'nin birkaç muvaşşahında "sîn" harfini bolca tekrarladığı görülür. Bu tekrarların bulunduğu kasidelerin konusu manevi seyr-ü sülûka delalet eden tasavvufi yolculuklardır. Tekrarlanan bu kelimeler, Hasan Abbas'ın Mu'cemu'l-Vasî'te "sîn" harfi ile başlayıp, hareket ve yolculuk manasına delalet eden 252'den fazla tespit ettiği kelimelerle örtüşmektedir.⁵³⁸ Buna örnek olarak şu muvaşşahını verebiliriz:⁵³⁹

صَاحِ هَذِي الْأَسْرَارُ قَدْ أَشْعَلَتْ فِي الْحَثَا مَنِي النَّارِ
مُدُّ لَاحَ لِي سِرُّ مَنْ نَهَوَاهُ
لَمْ أَسْتَطِعْ كَثْمَ مَا أَلْقَاهُ
مَنْ شَجَوْ قَلْبِي وَمِنْ شَكْوَاهُ
وَيْحَ قَلْبِي قَدْ طَارَ فِي دَا الْهَوَى سَابِحاً ذَا اسْتِهْتَارِ
يَا غَايَتِي فِي الْهَوَى يَا
أُنْسِي
أَنْتَ الْعَلِيمُ بِمَا فِي النَّفْسِ
مَلَكْتَ مَنِّي الْقَوَى مَعَ
حَسِّي
فَعَسَى أَنْ تَخْتَارَ لِمُدْنَفٍ مُسْتَهْتَامٍ قَدْ حَارَ

- Ey dostum! Bu sırlar bağrında bir ateş tutuşturdu.
- Sevdüğimizin sırrı bana aşikâr olduğundan beri,
- Gördüğümü saklayamıyorum.
- Gönlümün endişesini ve şikayetini,
- Vah kalbime! Kendinden geçmiş gönlüm, şu aşk içinde süzülerek uçup gitti.
- Ey arzumun gayesi, ey ülfetim!
- Nefsin içindekini bilen sensin
- Hissimle beraber kuvvetime malik oldun.
- Belki de yanmış, tutkun ve şaşkın kimseyi seçersin.

Şüşterî bu muvaşşahta "sîn" harfinin tekrarlandığı 15 kelime zikretmiştir. Bunlar (مُسْتَهْتَامٍ – فَعَسَى – حَسِّي – النَّفْسِ – أُنْسِي – اسْتِهْتَارِ – سَابِحاً – أَسْتَطِعْ – سِرُّ – الْأَسْرَارِ) gibi "sîn" harfini içeren kelimelerdir. Kasidenin konusuna baktığımızda, onun tasavvuf yolculuğundan derlediği meyvelerden bahsetmektedir.

Bu kasidede bazen muhatabına bazen de nefsine hitap etmektedir. Sonunda sevgilisi ona tecelli etmiş ve o, sadece kendisi gibi manevi yolculukta mesafe kat edebileceği gizli

⁵³⁸ Hasan 'Abbâs, 111.

⁵³⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 114.

sırları elde etmiştir. Bununla beraber kalbi bu sırların ağırlığını kaldıramamış, bu yüzden şair bunu gizleyemeyip açığa vurmuştur. Bunu sevgilisine hitaben:

- *Ey arzumun gayesi, ey ülfetim!*
- *Nefsin içindekini bilen sensin*
- *Hissimle beraber kuvvetime malik oldun.*
- *Belki de yanmış, tutkun ve şaşkın kimseyi seçersin.*

...diyerek bu sırlara olan hayranlığından dolayı ondan merhamet ve lütuf dilemeye başlamıştır ki, bunun anlamı kısaca tevessüldür.

Yukarıdaki muvaşşahat “sîn” harfinin tekrarlanması, okuyucunun gözü ve dinleyicinin kulağının açıkça algılayacağı bir devamlılık göstermektedir. Şairin “sîn” harfini çok kullanmasının amacı, tasavvufî deneyimini detaylandırmaktır, zira sîn harfi bu durumu kapsayacak bir genişliğe sahiptir.

Şüşterî’nin “sîn” harfini bolca tekrarladığı muvaşşahalar, verdiğimiz örnek şiirde olduğu gibi, hareket ve manevi ilerlemeye delalet eden tasavvuf yolculuğundan bahsetmektedir. Bunun yanında içinde çokça “sad” harfi bulunan ve sevgi, ızdırab, hicran ve yüz çevirme,⁵⁴⁰ ayrıca Allah’ı yüceltme ve O’na bağlanma konularını ele alan kasideler de vardır.⁵⁴¹

3.4.2.2. Cinas

İbnu’l-Mu‘tez, cinası, *şiir veya nesirde bir kelimenin başka bir kelimeyle benzeşmesi şeklinde* tanımlamıştır. Bu kelimelerdeki benzerlik, harflerinin birbiriyle uyumu ile olur.⁵⁴² Cinas bed‘i ilminin bir kolu olup bir tür ses tekrarıdır. Seslerde tekellüf bulunmadığı sürece kulağa hoş gelmektedir. Cinas; tam, nakıs ve iştikâkî gibi kısımlara ayrılır.

Tam, nakıs ve iştikâkî çeşitleriyle birlikte cinasın lafzın musikisiyle sıkı bir ilişkisi vardır. Kafiye de tekrarlananlara ek olarak beyitte tekrarlanan lafızlar beyti farklı tonlara sahip çok nağmeli bir müzik faslı gibi kılmaktadır.⁵⁴³ Cinaslı lafızlar aslında şiir içerisinde yankılanan iki müzikal ritimdir. Bu açıdan cinas şiirde büyük bir önemi vardır. Zira kelimeler arasında dil açısından bir ilişki oluşturmaktadır.

⁵⁴⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 110.

⁵⁴¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 154.

⁵⁴² İbnu’l-Mu‘tez, Ebu’l-‘Abbâs Abdullâh, *Kitâbu’l-Bed‘i*, thk: ‘İrfân Matrakçı, Muessesetu’l-Kütübu’ş-Şekâfiyye, Beyrut, 2012, 36.

⁵⁴³ İbrâhîm Enîs, *Mûsîka’ş-Şi‘r*, 54.

Tam cinas: Manaları farklı iki lafzın harfleri, sayısı ve sıralamaları aynı olmasıdır. Bu tür cinas Şüşterî'nin şiirlerinde az miktarda bulunmaktadır. Aşağıdaki şiir örnek olarak verilebilir:⁵⁴⁴

غَيْرُ لَيْلَى لَمْ يُرَ فِي الْحَيِّ حَيٍّ سَلْ مَنْتَى مَا ارْتَبَتْ عَنْهَا كُلُّ شَيْءٍ

- *Mahallede Leyla'dan başka canlı görünmez, ne zaman şüphelenirsen, onu her şeye sor.*

Burada tam cinas (حَيٍّ) kelimesindedir, şekil itibariyle aynı olmakla birlikte anlamları farklıdır. İlk (حَيٍّ) kelimesi bir grup insanın yaşadığı *mahalle* manasındayken ikincisi, ölümün zıddı manasında *hayatta olan, canlı* demektir. Kelimenin aynı lafız fakat iki farklı manada gelmesi bir tür müzikal uyum ve ahenkli bir nağme ortaya elde edilmesini sağlamaktadır.

Nakıs cinas: Harflerin sayısı veya sırası farklı olan kelimeler arasındaki ses benzeşmesidir. Şüşterî'nin şiirlerinde nakıs cinas, tam cinas göre daha fazla bulunmaktadır.⁵⁴⁵ Aşağıdaki şiir nakıs cinas için bir örnektir:⁵⁴⁶

تَرَاهُ يُبْدِي وَلَا يُبَالِي فِي كُلِّ طَوْرٍ لَهُ وَطَرٌ

- *Yarattığını ve aldırmadığını görürsün; her durumda O'nun kendine has bir hikmeti vardır.*

Burada (طَوْرٌ، وَطَرٌ) kelimelerinde harflerin sıralaması ve aynı şekilde manalar farklıdır. Bir diğer örnek de aşağıdaki şiirdir:⁵⁴⁷

فَرَفُضُ السَّوَى فَرَضٌ عَلَيْنَا لِأَنَّا بِمَلَّةٍ مَحَوِ الشَّرِكِ وَالشَّكِّ قَدْ دَنَا

- *Masivayı reddetmek farzdır bize, çünkü biz şirk ve şüpheyi yok eden bir millettiniz; böyle inandık.*

Burada da (فَرَضٌ، فَرَفُضٌ) kelimeleri aynı harflerin farklı sıralamasıyla meydana gelen kelimelerdir. Bu kelimelerde oluşan cinas ile, her iki kelimenin harflerinde ahenk, ritim

⁵⁴⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 83.

⁵⁴⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 79, 133, 151, 171.

⁵⁴⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 123.

⁵⁴⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 71.

ve yapı bakımından bir etki bırakmaktadır. Bu kelimeler arasında bir uyuşmazlık etkisi bulunmamaktadır. Bir diğer örnek de şu şekildedir:⁵⁴⁸

لَمْ أَجِدْ بُدًّا مِنْ بُدِّي

- Kendi nasibimden kaçış bulamadım.

Burada بُدَّا kelimesi بُدِّي kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.

İştikâkî cinas: Sarf açısından aynı kökten, ancak hareke bakımından farklı olan iki kelimenin oluşturduğu cinastır. Bu tür cinasa ait örnekler aşağıdaki gibidir:⁵⁴⁹

لَمَّا انْجَلَى بِالْهُدَى الظَّلَامُ لَأُمُوا مِنْ اهْتَدَى

- Karanlıklar hidayetle aydınlanınca, hidayet üzere olanı kınadılar

Burada iştikâkî cinas (الهدى، اهتدى) kelimeleri arasında bulunmaktadır. Her iki kelime de aynı kökten (هـ، د، ي) gelmekte, fakat kalıpları farklılık göstermektedir.

Bir diğer örnek de şudur:⁵⁵⁰

وَجُودُ مَنْ قَدْ عَنْهُ يَشْهَدُ
وَجَدْنَا وَمَرْقُومُ الْأَرَاقِمِ
يَسْتَقِ نَايِمُ

- Bizi yaratanın varlığı, daha öncedir.

- Ey gafil! Kalamlerin yazdıkları buna şahitlik eder.

Bu şiirde iki örnek bulunmaktadır. Birinci örnekte (وَجُودُ ... وَجَدْنَا) kelimeleri (و، ج، د) maddesindendir, ikinci örnekte ise (مَرْقُومُ الْأَرَاقِمِ) kelimeleri (م، ر، ق، د) maddesinden gelmektedir. Bu kelimeler aynı köktendir, fakat kalıpları farklıdır.

Şairimiz cinas kullanımında aşırıya kaçmamış ve cinasa 114 defa yer vermiştir. Şair cinası iki hususta kullanmış olup bunlardan birincisi bahsettiğimiz belağata dayalı gerekçeler, ikincisi de şiirde iç ahengi oluşturmaktır. Bu da şairin şiirini zarafet ve güzellikle süslemeye dayalı deneyiminin doğruluğu ve doğallığı ile olmuştur. Cinanın çeşitli türlerini kullanmakla farklı kelimeler seçmedeki yüksek zevkini göstermektedir.

⁵⁴⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 103.

⁵⁴⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 172.

⁵⁵⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 145 , 146.

3.4.2.3. Med Harfleri

Med harfleri (و، ا، ي) kendisinden önce zamme olan “vâv”, kendisinden önce fetha olan “elif” ve kendisinden önce kesre olan “ya” harflerinden oluşmaktadır. Bu harfler sesi uzatmalarıyla diğer harflerden ayrı bir öneme sahiptirler. Üstün esneklikleri sebebiyle bunlar için müzikal, fonetik ve sanatsal değerler ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı bu harfler, şiir okuyanın sesini uzattığı, telaffuz esnasında içten yaydığı ve müzik makamlarıyla salındığı yegâne harflerdir. Bütün bunlar diğer harflerin veremeyeceği neşe ve coşkuyu vermektedir. Bu konuda aşağıdaki kaside bölümü değerlendirilebilir:⁵⁵¹

وَعَبَّطَ الْجِسْمَ بِالسَّقَامِ قَدْ كَانَ مَثُ فَيْكَ مِنَ الْغَرَامِ أَنْتَ الْقَرِيبُ مِنِّي الْبَعِيدُ وَعِشْقِي فَيْكَ كُلَّ يَوْمٍ يَزِيدُ غَرَامِي فَيْكَ دَائِمٌ جَدِيدُ	قُلْ لِلَّذِي قَدْ مَلَكَني مَلَكُهُ لَوْلَا اسْتَوَا قَرِيبِي فَيْكَ وَبَعْدِي يَا مَنْ سَرَى سِرُّو فِي طَبَاعِي مَنْ أَعْجَبَ الْأَشْيَاءِ وَأَنْتَ مَعِي وَأَنَا بِنَهْئُكِي وَأَنْطِبَاعِي وَلَوْ تَرَانِي وَأَنَا فِي هَنَكِهِ هُمْ يَشْكُو بُعْدَكَ وَأَنْتَ عِنْدِي
--	--

- Beni ansızın alana ve bedeni hastalıkla doldurana de ki
- Sana yakınlığım ve uzaklığım eşit olmasaydı, ben senin aşkınla ölmüş olurum.
- Ey sırrı benim tabiatımda yayılan, sen bana yakınsın; (hem de) uzaksın.
- Ne garip ki sen benimle olduğun halde sana olan aşkım her gün artmakta
- Benim dağınıklığım ve bu durumum ile birlikte sana olan aşkım daima yenidir.
- Sen, beni kara sevdâyla sevenlerin arasında bu dağınık halimle bir görsen!

⁵⁵¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 291.

- *Onlar senin uzak olmandan şikâyet ediyor; ama sen devamlı benim kalbimdesin.*

Sufi zecelinden alınmış bu bölümde

(لِلَّذِي، مَلَكْنِي، بِالسَّقَامِ، لَوْلَا، اسْتَوَا، قَرِيبِي، فَيْكُ، وَبَعْدِي، كَأَنَّ، فَيْكُ، الْغَرَامَ، سَرَى، فِي، طِبَاعِي، الْقَرِيبُ،

مَنْي)

gibi kelimelerden oluşan çok sayıda med harfi bulunmaktadır. Bu med harfleri zecel okunurken ya da dinleyiciye ulaştırılırken ortaya çıkan duygusal ve hüznü bir durumla insicam oluşturmaktadır. Okuyucu bir kelimeye uzatıp diğerinde kısaltmakta, böylece bu uzatmalarla hüznü, inilti, ağlama, ıstırap ve keder bir harmoni oluşturmaktadır. Med harfleri Şüşterî'nin şiirlerinde bol miktarda bulunmaktadır. Bu ise şiirlerinin bestelemesine yardımcı olmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİL ANALİZİ

Dil, şairin şiirsel yapısını oluşturmada temel esas olarak kabul edilmektedir. Bunu gerçekleştirme sürecinde kelimeler arasında canlı ilişkiler kurar ve şiir deneyimi ile nazmettiği şiirin dili bütünleştiren bir dil yapısına ulaşmak için kelimeler aralarında sağlam bağlar kurmaya çalışır. Ancak böylece bu nazmettiği şiirin nihai amacına ulaşır.⁵⁵²

Bütün dillerde olduğu gibi Arap dili de sadece bir kelimeler yığından ibaret değildir. Dil ile sadece bir grup kelime kastedilseydi, şiire özel bir dil olmazdı. Ancak şiir diliyle, kelimelerden oluşan ve belirli biçimlerle yapılmış yapıları kastediliyorsa, o zaman hiç kuşkusuz, içerikle değil, yapısal durumla diğerlerinden ayrılan bir şiir dili vardır.⁵⁵³

⁵⁵² Alahmad, *Şi'ru'l-İltizâm*, 173.

⁵⁵³ Faḍl, Şalâh, *Naẓariyyetu'l-Binâiyye fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Dâr Şurûki'l-Kāhire, Beyrut, 1998, 234.

Modern eleştirel çalışmalar, -dil analizi başlığı altında- şairin üslup, psikoloji ve ideolojisini ortaya çıkarmak için şairin şiirsel yapısını kurarken kullandığı özel şiir dilini incelemeyi, amaçlamaktadır.

Biz de Şüşterî'nin şiir dili hakkında bilgi sahibi olmak adına, şairin psikolojisi ve ele aldığı konulara vakıf olmak için şiir sözlüğünden hareket edeceğiz. Bunun yanında bazı kelimelerin alındığı kaynakları bulmak için metinlerarasılıktan (et-tenâss), ayrıca kelimelerin rumuzlarla kullanımını ortaya çıkarmak ve somut şeylere derin anlamlar giydirmek için sembollerden (er-rumûz) bahsedeceğiz. Son olarak şairin şiirini nazmederken kullandığı yapılara vakıf olmak için sözcük dizimini (el-müstevâ et-terkîbî) inceleyeceğiz. Bu incelemeler sayesinde şairin dilsel gücünü öğrenmeğe çalışacağız.

4.1. KELİME ANALİZİ

4.1.1. Şiir Sözlüğü

Şiir sözlüğü, metin içerisinde farklı sayılarda tekrarlanan kelimelerin bir konu veya kavram çerçevesinde oluşturduğu “kelime dağarcığı” demektir. Bazı kelimeler aynen ya da eş anlamlısıyla veya aynı anlama delalet eden yapıların tekrar edilmesiyle bir “anlamsal alan” oluşturması demektir.⁵⁵⁴

Burada “anlamsal alan” ile “delaletleri birbiriyle ilişkili olan ve genellikle bunları bir araya getiren genel bir ana başlık altında toplanan kelime grubu” kastedilir. Örneğin, Arapça’da renkler için kullanılan kelimeler, kırmızı, mavi, sarı, yeşil, beyaz gibi lafızları ihtiva eden genel terim “renk” (لَوْن) ana başlığına girmektedir.⁵⁵⁵

Bu sözlük sayesinde şairin kasidelerinde sıkça kullandığı kelimeler izlenerek hangi anlamsal alanlar oluşturduğu ve bu anlamları nasıl kullandığı tespit edilmekle birlikte şairin şiir deneyimi, şiir kültürü, şiirleriyle hitap ettiği muhatap kitleyi ve bu toplumsal kitle ile iletişimini nasıl kurduğu kolaylıkla tespit edilmiş olur. Böylelikle bu işlem esnasında şairin kültürel durumu da belirlenmiş olur.

Anlamsal alanın aşağıda zikredeceğimiz üzere birden fazla ilkesi vardır:

1. Bir sözlük birimi birden fazla alanın parçası olmamalıdır.
2. Belirli bir alana ait olmayan sözlük birimi yoktur.

⁵⁵⁴ Miftâh, Muhammed, *Tahlîlu'l-Hiğâbi's-Şi'rî İstirâtîciyyetu't-Tenâss*, nşr: el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, Dâru'l-Beydâ', 1992, 58.

⁵⁵⁵ 'Umar, Ahmed Muhtâr, *'İlmu'd-Delâle*, nşr: 'Âlemu'l-Kütüb, Kahire, 1998, 79.

3. Kelimenin bulunduğu bağlam gözden kaçırılmamalıdır.
4. Bir kelimeyi cümle (nahiv) yapısından bağımsız olarak değerlendirmek imkansızdır.

Bu ilkeler, genel olarak dilbilimcilerin üzerinde ittifak ettiği ilkelerdir. Ancak burada anmadığımız ve üzerinde ittifak sağlanmamış ilkeler de vardır.⁵⁵⁶

Şiir sözlüğünün önemi şu açıdan öne çıkmaktadır; ilk başta mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir metinle karşılaştığımızda, “her söylemin (hitâb) kendine has bir sözlüğü vardır.”⁵⁵⁷ ilkesinden hareketle bu metni tanıtıcı husus işte bu sözlüktür. Zira tasavvuf şiirinin kendine özgü bir sözlüğü, methiye şiirinin kendine özgü bir sözlüğü, yine şarap şiirinin de kendine ait bir sözlüğü vardır. Şiir sözlüğü, söylem türlerini, şairlerin ve dönemlerin dillerini ayırt etmenin bir aracıdır.⁵⁵⁸ Diğer taraftan bir metnin aslına yönelik gerçek rehber, şairin kimliğine yönelik gerçek araştırmacıdır. Daha açık bir ifadeyle bir şairin şiir sözlüğünü incelemek, şairin düşünce ve duygularından hareketle aklından geçenlere ulaşma konusunda fayda sağlayacaktır. Bu aynı zamanda metnin derin anlamına ve şairin sahip olduğu kültürel unsurlara vakıf olmayı mümkün kılmaktadır.

Şair şiirini nazmederken vezin ve kafiye hususlarını rahatlıkla yerine getirmek ve kelimeler arasında insicam sağlamak için geniş bir şiirsel dağarcığa ihtiyaç duyar. Bu dağarcık sayesinde şair, sanatının özelliklerini ve ayrıcalığını gerçekleştirmek için kelimeler arasında yeni bağlantılar kurmak ister. Şiirsel dağarcık ne kadar geniş olursa şiir de o kadar harika ve güzel olur.

Yetenekli bir şair, içinde yaşadığı duygusal duruma uygun kelimeleri kullanmaya çalışır ve kullandığı ifadeler ele aldığı konuya göre farklılık gösterir. Örneğin gazel şiiri daha nazik lafızlar, duygu ve sevgi gerektirirken, fahr konulu şiir, görkem, büyüklük, güç ve cesaret ihtiva eden lafızları gerektirir. Güçlü bir şairi diğerinden ayıran fark da, duruma uygun kelime dağarcığını seçmek ve doğru bir şekilde düzenlemektir.

Şüşterî'nin kaside şiirleri⁵⁵⁹ okunduğunda, bunlar içerisinde belirgin anlam alanının varlığı fark edilir. Bu belirginlik, Şüşterî'nin üzerinde durmak istediği konulara

⁵⁵⁶ Muhtâr, 80.

⁵⁵⁷ Miftâh, 58.

⁵⁵⁸ Miftâh, 58.

⁵⁵⁹ Burada iki sebebe binaen Şüşterî'nin sadece kaside şiirlerinden bahsetmekle yetindik. Birinci sebep, şairin kaside şiirlerinde ele aldığı konuların muvaşşah ve zecel şiirlerinde de aynı olması, ikinci neden ise sözlük konusunu uzatarak konunun sıkıcı hale getirilmesinden kaçınmaktır.

diğerlerinden daha fazla meyilli olduğunu göstermektedir. Bu alanlar divanlarına göre değişmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

4.1.1.1. Büyük Divanında Şiir Sözlüğü:

4.1.1.1.1. Şarap

Şarap, cahiliye döneminde Arapların en sevdiği içecekti ve hemen hemen her evde bulunurdu. Şairler de şiirlerinde şarabı terennüm ederler, dolayısıyla şarap meclisleri, içilen içecekler, şarap arkadaşları gibi içki ile ilgili her şeyi tasvir etmişlerdir. Şiirlerinde şarap isimleri, renkleri, tatları ve şarap kadehleri ve türlerinden; saki, cariye ve hizmetçiler gibi şarap yapan ve sunanlardan bahsetmişlerdir.

İslamiyetin gelmesi ve şarabın yasaklanmasıyla birlikte, müslümanlar inanç olarak şarabı hayatlarından uzaklaştırdıkları gibi, Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Zuheyr ve Abdullah b. Revâha gibi müslüman şairler de şiirlerinde şarap ve şarapla ilgili hususlardan bahsetmekten uzak durmuşlardır.⁵⁶⁰

Emeviler döneminde Müslüman şairler içki konulu şiirlerden sakınmakla birlikte nadir de olsa bu konuyla ilgili şiirler söylerlerken, Ahtal gibi Müslüman olmayan şairler şarap tasviri konusunda şiirler nazmetmeye devam etmişlerdir. Abbasiler dönemine gelindiğinde toplumsal refah seviyesinin artmasıyla birlikte oyun, eğlence ve bunlara bağlı olarak içki meclislerinin de çoğalmasıyla birlikte içki ve içkiyle ilgili şiirler de artmış ve şarap şairi olarak tanınan Ebû Nuvas ile zirvesine ulaşmıştır.⁵⁶¹

H. III/m. IX asırdan itibaren Zünnun el-Mısırî, el-Hallâc ve İbnu'l-Fârîd gibi sufi şairlerin şiirlerinde şarap konusu görülmeye başlanmıştır.⁵⁶² Tamamen sembolik bir anlama bürünüp ilahi aşkın kast edildiği “şarap” kavramı tasavvufi şiirlerde giderek yaygınlaşmış ve hemen hemen şiirin bütün türlerinde işlenmiştir. Ebû Medyen et-Tilimsânî ve öğrencilerinden Şüşterî de bu konuda oldukça fazla şiir söylemişlerdir.

Özellikle Cahiliye Araplarında şarap içme fiilinin yaygın olmasının sebebi, şarap içen kişinin aldığı haz, kendinden geçme duygusu ve aklın gerçek alemden hayal alemine

⁵⁶⁰ Bor Yûsuf Hâdî, *Dirâsetu Şi'ri'l-Hamr 'inde'l-'Arab kable Ebî Nuvâs*, Divânu'l-'Arab sitesi, yayım tarihi 10 ocak 2010. (Erişim 09.01.2021)

⁵⁶¹ Huseyn, Tâhâ, *Hadîsu'l-Erbi'â* (II), Dâru'l-Ma'ârif, 1993, II, 77.

⁵⁶² Muşâra, Huseyn, *er-Remzu's-Şûfî, Neş'etuhu, Enva'uhu ve Ta'avvuruhu*, Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbuhâ, aded: 14, Cüz, 1, 2018, 112.

geçmesidir. Böylece şarap içenin ruhu hayaller alemine açılır. Şarabın etkisi geçtikten sonra içen kişi doğasına ve yaşadığı gerçek dünyaya geri döner.

Tasavvuf şairlerin büyük bir kısmı şarabın bu fiziki etkisini tasavvufi konularda örneğin “Fenâ fi’llah” mertebesine ulaşma konusunda işlemişlerdir. Bu durumda sufi gerçek varlığından soyutlanmakta, Allah ile (hayatta) olmakta, Allah ile görüşmektedir. Bu durumda maddi şaraptan sarhoş olan kimsenin hissettiği duygu, lezzet ve şaşkınlık sūfinin hissettiği durumla aynıdır. Ancak bu duygular sufide manevi bir alemde iken maddi olarak sarhoş olanda ise hissi bir alemde cereyan etmektedir.⁵⁶³ İki durum arasındaki büyük benzerlik sebebiyle Sufiler Ebû Nuvâs’ın kullanmış olduğu şarap unsurlarının tamamını tasavvufi hedefleri doğrultusunda kullanmıştır.

İçerik, üslup ve sanat bakımından büyük bir benzerliğin bulunması nedeniyle tasavvuf şairleri arasında şarap sembollerinin kullanımında da bir benzerlik görülmektedir. İbnu’l-Fârîd, Abdülkerim el-Cîlî ve Şüşterî gibi tasavvuf şairleri arasında şarap tanımlamaları konusunda neredeyse hiç fark görememekteyiz.

Çalışmamızın konusu olan Şüşterî’de şarabı ifade eden anlam alanını incelediğimizde, bu alanda pek çok kelime kullandığını görmekteyiz. Biz bu kelimeleri yedi kısma ayırdık. Bunlar:

- Şarap içme eylemine delalet eden kelimeler,
- Şarap isimlerine özel kelimeler,
- Şarap içme araçlarıyla ilgili kelimeler,
- Şarabın etkisini ifade eden kelimeler,
- Şarap içilen mekanı belirten kelimeler,
- Şarabın niteliklerine delalet eden kelimeler,
- İçki meclisine katılanlara delalet eden kelimeler.

Birinci kısım: Şarap içmeyi ifade eden fiiller

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
33	واشرب وزمزم ولا تلوي على أحد	İç	إشرب
28	سُقِيْتُ كَأْسَ الْهَوَى قَدِيمَا	Bana içirildi	سُقِيْتُ
43	أُسْكِرْتُ قَبْلَ التَّيَامِ جُلْنَا حُسْنَهَا	Sarhoş etti	أُسْكِرْتُ

⁵⁶³ Hammâde, Hâma, *Binyetu’l-Ĥitâbi’s-Şûfî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi’atu el-Hâc Ĥadr, Cezair, 2014-2015, 216.

33	لا تُعْرِجْ عَلَى مَنْ ذَاقَ ثَمَّ صَحَا	Tattı	ذَاقَ
80	ما شَرَبَ الكَأْسَ واحْتَسَاهُ إِلَّا مُحِبُّ قَدِ اصْطَفَاهُ	Yudumladı	إِحْتَسَاهُ
59	فَقُلْتُ أُرِيدُ الخَمْرَ مِنْ عِنْدِهِ أَمْلَأُ	Dolduruyorum	أَمْلَأُ

Şarap içmeyi ifade eden fiiller “iç, içirildim, sarhoş etti, dolduruyorum, tattı, yudumladı” gibi kelimelerden oluştuğu görülmektedir. Bu kelimeler toplam 122 defa tekrar etmektedir. Bu sayı kasidelerden hacmine göre azımsanmayacak bir rakamdır.

Bu fiillerden en fazla kullanılan kelime (الشُّرْبُ) kelimesi olup mazi kipinde 31, emir kipinde 9 ve muzari kipinde bir defa olmak üzere 41 defa geçmektedir. Ardından (سَقَيْتُ) kelimesi gelmekte ve mazi kipinde 20, emir kipinde 10 ve muzari kipinde 7 olmak üzere 37 defa geçmektedir. Şüphesiz “إِشْرَبْ” ve “سَقَيْتُ” fiillerinin çokça kullanılması içme eylemini ifade etme konusunda (احتسى، أسكرت) gibi diğer fiillerin anlamlarından daha açık ve belirgindir. Buna binaen bu tür kelimeleri oldukça az kullanmıştır. Zira şairin maksadı, özellikle ele aldığı önemli konular halka yönelik olduğu için, herhangi bir anlam kargaşasına meydan vermeden daha rahat ve daha kolaylıkla anlaşılan kelime dağarcığı seçmektir. Bazen da bu tür kelimeleri birlikte kullanmıştır. Buna örnek şu şiirini verebiliriz:⁵⁶⁴

ما شَرَبَ الكَأْسَ واحْتَسَاهُ إِلَّا مُحِبُّ قَدِ اصْطَفَاهُ

- Kadehi ancak, Allah'ın seçtiği âşık içip yudumlamadı.

Mazi fiilin diğerlerinden daha fazla kullanılmasında şairin hedefi geçmişte tattığı ve sarhoş olduğu şarabı ve o hâli nitelemektir. Şüphesiz şarabı içen kimse sarhoşken o hali tarif edemez. Dolayısıyla muzari fiilin az kullanılmasının bir sebebi de bu olabilir. Zira kişinin şaraptan bahsetmesi, ancak sarhoş halinden ayıldıktan sonra olacaktır. İkinci sırada emir fiilini sıkça kullanması, şairin bu şaraba ve bu hâle olan hayranlığını göstermektedir. Bu nedenle mürit ve dinleyiciye –nasihat yoluyla- şarabı tatmasını emretmektedir. Şair bu konuda şiirinde söyle demektedir:⁵⁶⁵

وَسَقَانِي وَقَالَ نَمْ وَتَسْلَى ما عَلَى مَنْ أَحَبَّنَا مِنْ جُنَاحِ
فَأَذِرْ كَأْسَ مَنْ أُحِبُّ فَهَوَى مِنْ أُحِبُّ عَيْنُ صَلَاحِ
وَأَهْوَى فَهِيَ رَاحِي وَرَاحَةُ الْأَرْوَاحِ

⁵⁶⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 80.

⁵⁶⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 35.

لَوْ سَقَاهَا لَمَيِّتٌ عَادَ حَيًّا

- Bana içki içirdi ve “uyu!” dedi: eğlen. Bizi sevenlere günah yoktur (bu hususta).
- Sevdiğim ve âşık olduğum kişinin kadehini (arazımızda) dolaştır, sevdiğimin sevmesi, gözümün nurudur.
- Eğer o şarabı ölüye içirseydi dirilirdi; İşte o benim şarabımdır; ruhların da rahatlığıdır.

İkinci kısım: Şarap isimlerine delalet kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği Örnek beyit	Anlamı	Kelime
32	خمرۃ تَرَكْهَا عَلَيْنَا حَرَامٌ	İçki- şarap	خمر
36	وَأَشْرَبُ مِنَ الرَّاحِ الَّذِي يُقَرِّى بِهِ	İçki- şarap	راح
38	سُلَافًا قَدْ صَفَتْ قَدَمًا وَرَاقَتْ	İçki- şarap	سلاف
46	طَلَبْنَا الْأَمْنَ مِنْ سَاقِي الْحَمِيَّا	İçki- şarap	حميا
51	مُدَامَةً كَلِمًا تَجَلَّتْ بِأَنْوَارِهَا تَسْجُدُ الشَّمْسُ	İçki- şarap	مُدَامَةً
38	تَنْبَهُ قَدْ بَدَتْ شَمْسُ الْعُقَارِ	İçki- şarap	عُقَار
43	هَلْ لَكُمْ مِنْ شُرْبِ صَهْبَاءٍ مُزَجَّتْ	İçki- şarap	صَهْبَاء
52	فَهَا أَنَا نَشْوَانُ وَمَا دُقْتُ إِسْفَنْطًا	İçki- şarap	إِسْفَنْط
44	سَقَاهُ مِنْ خَنْدَرِيسٍ أَنَسٍ سَلَافَةَ تَعَوُّرِ الْقَفَارِ	İçki- şarap	خَنْدَرِيس

Farklı anlamlarıyla şarap-içki isimlerini gösteren bu kelimeler toplam 88 ayrı yerde geçmektedir. Bunlardan (hamr- خمر) kelimesi 35 defa; (râh- راح) 32 defa; (sülâf- سُلَاف) 4 defa; (humeyyâ- حُمِيَّا) ve (mudâme- مُدَامَةً) kelimelerinin her biri 3 defa; (isfanţ, ħanderîs, şahbâ, إِسْفَنْطُ, خَنْدَرِيس, صَهْبَاء, عُقَار, قَفَار) kelimelerinin her biri birer defa geçmektedir. Aşağıdaki şiir örnek olarak verilebilir:⁵⁶⁶

خمرۃ تَرَكْهَا عَلَيْنَا حَرَامٌ ليس فيها إثم ولا شُبُهَات

- Öyle bir şarap ki terki bize haramdır. Onda günah ve şüphe (dahi) yoktur.

Bir diğer örnek:⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 32.

⁵⁶⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 35.

لَوْ سَقَاهَا لَمَيِّتٍ عَادَ حَيًّا فَهِيَ رَاحِي وَرَاحَةُ الْأَرْوَاحِ

- Onu bir ölüye içirse dirilir, o benim şarabım (râh) ve ruhların rahatlığıdır.

“إِشْرَبَ” ve “سُقِيتُ” fiillerinde olduğu gibi “خمر” ve “راح” kelimelerinde de aynı durum söz konusu olup, bu iki kelime şarabın en yaygın isimlerinden olduğundan şiirlerde en fazla geçen isimlerdir. Diğer bir ifadeyle şair, halk tarafından az kullanılan isimleri fazla kullanmamıştır. Bunun amacı açık olup, ele aldığı manaları en basit üslup ve en açık anlamla aktarmaktır.

Üçüncü kısım: Şarap içme araçlarına delalet eden kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
33	بَسْمَلُ بِكَاسِكَ هَذَا الْيَوْمَ مُفْتَتِحًا	Bardak	كَاسٌ
33	وَاجْعَلْ نَدِيمَكَ مِنْ أَفْكَارِكَ الْقَدَحَا	Kadeh	قَدَحٌ
32	عُنُقَتْ فِي الدِّنَانِ مِنْ قَبْلِ آدَمَ	Küp, fıçı	دَنٌّ
32	اسْقِنِي يَا نَدِيمَ بِالْأَنْيَاتِ	Kaplar	أَنْيَاتٌ

Farklı anlamlarıyla şarap içme araçlarını gösteren bu kelimeler toplam 61 ayrı yerde geçmektedir. En çok geçen kelime (Ke's- كَاسٌ)'tir. Şair kasidelerinde ke's kelimesini 33 defa zikretmiştir.

(Kadeh- قَدَحٌ) kelimesini 13 defa, (denn - دَنٌّ) kelimesi 7 defa; (âniyyât- أَنْيَاتٌ) gibi diğer kelimeler daha az geçmektedir. Şair hemen hemen içki kaplarının tamamını kullanmıştır. Bu kullanım çeşitliliği göstermektedir. Şiirinde şunları söylemektedir:⁵⁶⁸

يَا صَاحِبَ هَذِهِ شُمُوسُ تَلُوْخُ الْحَيِّ أَمْ كُؤُوسُ
مُدَامَةٌ كُلَّمَا تَجَلَّتْ بِأَنْوَارِهَا تَسْجُدُ
الشموسُ

- Ey dostum, bunlar canlıları aydınlatan güneşler midir? yoksa kadehler mi.
- O öyle bir şaraptır ki ışıklarıyla her tecelli edişinde güneşler (ona) secde eder.

Dördüncü kısım: Şarap içmenin etkisini gösteren kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
-------	-------------------------------	--------	--------

⁵⁶⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 51.

38	قَدِيمٌ عَهْدُنَا بِالسُّكْرِ عِزًّا	Sarohşluk	السُّكْرُ
52	فَهَا أَنَا نَشْوَانُ وَمَا دُقْتُ إِسْفَنْطًا	Sarohş	نَشْوَانُ
40	وَحَفْنَا مِنَ الْعَرَبِيدِ فِي حَالَةِ السُّكْرِ	Eğlenip oynamak	عَرَبِدَةٌ

Şarap içmenin etkisini gösteren kelimelerden (sekr - السُّكْر) kelimesi 15 defa ile en çok geçen kelimedir. (Neşvân - نَشْوَان) ve (Arbede - عَرَبِدَ) kelimelerinin her birini birer defa zikretmiştir. Şarabın içen kimse üzerindeki etkisine delalet eden kelimeleri fazla kullanmamıştır. Bu hususta şunları söylemiştir:⁵⁶⁹

شَرَبْتُ بِكَأْسٍ مَلُؤَهَا سِرٌّ وَثَرَهُ فَهَا أَنَا نَشْوَانُ وَمَا دُقْتُ إِسْفَنْطًا

- Vahdaniyetinin sırrıyla dolu kadehten içtim. İşte ben şarap tatmadığım halde sarhoşum.

Beşinci kısım: Şarap içilen mekana delalet eden kelimeler.

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
40	قُلْ لِلْقِسِّ مِنْ دَاخِلِ الدَّيْرِ أَذْكَ نَبْرَاسُ أَمْ الْكَأْسُ بِالْخَمْرِ	Manastır	دَيْرٌ
46	رَأَيْنَا الْكَأْسَ فِي الْحَانَاتِ تُجْلَى	Meyhane	الْحَانَ

Şarap içilen mekana delalet eden kelimelerden (deyr: manastır- دَيْر) kelimesini 17 defa, (el-ḥân: meyhane- الْحَانَ) kelimesini 5 defa tekrar etmiştir. Deyr aslında rahip ve rahibelerin bulunduğu ibadethane olup normalde şarap içme mekanlarından değildir. Ancak bu kelimeyi, tasavvufi şiirlerde kullanıldığı gibi Şüştî de şarap kavramlarından birisi olarak kullanmıştır. Şair deyr kelimesiyle muttaki aşıkların mekanını ve ilahi şarap içme meclisini sembolize etmiştir. Ayrıca Endülüs'te çok sayıda Hristiyan manastırının bulunması, bu terimi diğerlerinden daha fazla kullanmasına neden olmuş olabilir. Şiirinde şöyle demektedir:⁵⁷⁰

تَأَدَّبَ بِبَابِ الدَّيْرِ وَاخْلَعَ بِهِ وَسَلَّمَ عَلَى الرُّهْبَانِ وَاحْطَطَ
النَّعْلَا بِهِمْ رَحْلًا
وَعَظَّمَ بِهِ الْقَسِيسَ إِنْ شِئْتَ أَنْ وَكَثَّرَ بِهِ الشَّمَّاسَ إِنْ شِئْتَ أَنْ
حُظْوَةً نَعْلًا

⁵⁶⁹ Dîvân eş-Şüştî (1), 52.

⁵⁷⁰ Dîvân eş-Şüştî (1), 59.

- *Manastırın kapısında edepli ol ve ayakkabılarını çıkar. Ruhbana selam ver ve onların yanında konakla.*
- *Ruhbana saygı göster, eğer bir makam istiyorsan. Yücelmek istiyorsan ruhbanı yücelt.*

Şüşterî'nin, daha çok maddi şarapla birlikte kullanılan meyhane (el-hân) kavramını az kullanıp, bunun yerine genellikle Hristiyanlıkta ibadet edenlerin (ruhbanların) ve zahidlerin mekanı olarak bilinen deyr (manastır) kavramını kullanması, şarabı gerçek anlamından alıp mecazi anlama doğru aktarma arzusunu göstermektedir.

Altıncı kısım: Şarabın niteliklerine delalet eden kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
38	سُلَافًا قَدْ صَفَتْ قَدَمًا وَرَاقَتْ	Eski, ezeli	قَدِيمَة
32	عُنُقَتْ فِي الدِّنَانِ مِنْ قَبْلِ آدَمَ	Ezeli	أَزَلِيَة
43	لَسْتُ تَدْرِي الْكَأْسَ مِنْ خَمَرِهَا قَدْ صَفَا الْكُلُّ صَفَاءً إِذْ تُدَارُ	Saf	صَافِيَة

Şüşterî şarabı 17 defa (eski- قَدِيمَة) kelimesiyle; 10 defa (ezeli- أَزَلِيَة) kelimesiyle ve 7 defa da (saf - صَافِيَة) kelimesiyle nitelendirmiştir. Bu niteliklere dikkatle bakıldığında “saf” kelimesinin dışındaki kelimelerin, maddi şarabın nitelendirildiği kelimelerden olmadığı görülür. Aksine burada nitelendirilen hususlar tasavvufî kavramlardır. Zira burada sufînin bahsettiği şarap, üzüm yaratılmadan içtiği tasavvufî şaraptır. İbnu'l-Fârîd şöyle demektedir.⁵⁷¹

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

- *Sevgili anılınca şarap içtik. Üzüm yaratılmadan önce o şarapla sarhoş olduk.*

Burada söz konusu olan şarap, bedene lezzet veren maddi bir şarap değildir. O ne yerde ne de gökte bulunmayan, ezeli bir şaraptır. Şüşterî buna benzer bir şekilde şöyle demektedir:⁵⁷²

عُنُقَتْ فِي الدِّنَانِ مِنْ قَبْلِ آدَمَ
أَصْلُهَا طَيِّبٌ مِنَ الطَّيِّبَاتِ

⁵⁷¹ İbnu'l-Fârîd, *Dîvân*, Dâr Şâdir, Beyrut, trs, 140.

⁵⁷² *Dîvân eş-Şüşterî* (1), 28.

- Hazrati Âdemden önce küp içinde yıllandırılmış; onun aslı hoş olanlardan biridir.

Yedinci kısım: İçki meclisine katılanlara delalet eden kelimeler.

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
32	اسْقِينِي يَا نَدِيمُ بِالْأَنْيَاتِ	Nedîm	ندیم
46	وَشَاهَدْنَا بِهَا السَّاقِي تَجَلَّى	Sâkî	ساقی
33	إِنَّمَا السَّكْرَانُ مِنْ شَطْحَا	Sarhoş	سَكْرَان

Bu kelimelerden (nedîm- ندیم) kelimesi 15 defa; (sâkî- ساقی) kelimesi 10 defa tekrarlanırken (Sêkrân- سَكْرَان) gibi diğer kelimeler ise da daha az geçmektedir. Bunların tamamı şarap içen kimseye eşlik edip onunla birlikte sarhoş olanları ifade ederler. Şair bu kelimelerle her gün ya da belirli aralıklarla düzenlenen meclislerinde kutsal huzurda, tasavvufî anlamda birlikte şarap içtikleri müritlerini sembolize etmektedir. Şiirinde şöyle söylemektedir:⁵⁷³

وَأَشْرَبُ وَرَمَزْتُ وَلَا تُلَوِي
عَلَى أَحَدٍ
وَبِغِ ثِيَابِكَ فِي جِرْيَالِهِ شَغْفًا
فَإِنْ تَجَوَّهَرْتَ فَاسْطُخْ
هُنَا فَالسُّكُونُ

وَلَا تُعَرِّجْ عَلَيَّ مِنْ ذَاقٍ ثُمَّ صَحَا
وَأَجْعَلْ نَدِيمَكَ مِنْ أَفْكَارِكَ الْفَدْحَا
لَا يَنْبَغِي إِنَّمَا السَّكْرَانُ مَنْ شَطْحَا

- İç ve eğlen kimseyi önemseme, ilahi aşktan vazgeçen kişiye aldırış etme.
- Severek ve isteyerek elbiseni içindekiyle birlikte sat, eskârlandığında da kadehin dostun olsun.
- Yüksek bir makama ulaştığında sırlarını açığa vur, çünkü bu makamda susmak olmaz. Sarhoş kişi sırlarını açıklayan kimsedir.

Şüşterî tadından parıltısına, renk ve kokusundan, sâkî ve içki arkadaşına kadar şiirinde kullanılmamış hiçbir husus bırakmayacak şekilde maddî şaraba dair bütün unsurları tasavvufî âlemine aktarmıştır.

Böylelikle şarap şiirlerinde ve şarabı çokça zikretmesinde Ebû Nuvâs'a benzemiştir.

⁵⁷³ Dîvân eş-Şüşterî (1), 51.

Ancak Ebû Nuvâs'ın şarap şiiriyle Şüşterî'nin şarap şiiri arasında büyük bir fark vardır. Ebû Nuvâs'a göre şarap, hayatın acılarını gidermek ve dünyanın dertlerinden bir an uzaklaşmak için bir vesiledir. Şarap içen kimse vecd ve neşe içinde yaşar, akli dünyevi hislerden ayrılıp hayaller âlemine açılır ve insanların en mutlusu olduğunu hisseder. Böylece şarap, içicisine sahip olur ve o kimse şaraptan ayrı duramaz.

Oysa sufi Şüşterî'ye göre şarap, zât-ı ilahi ile münacat esnasında oluşan vecd halini ifade etmenin bir sembolüdür. Sufinin ruhunu doldurup taşan bu şiddetli vecd hali, onun kalbini Allah aşkıyla doldurur ve sufi O'na tümüyle yakınlaşır.⁵⁷⁴ Şiirlerinde ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla kalbi Allah katında temiz olanların dışındakiler tasavvuf şarabının tadını alamaz, ondan fayda göremez ve tadına gıpta edemez.

Ebû Nuvâs ve Şüşterî'nin arasındaki ortak unsur vecd halidir. Ancak sıradan sarhoşun vecd hali anlık ve geçicidir. Sufinin vecd hali ise rabbani bir sarhoşluktur ve sermedi bir sırdır, kesintiye uğramaz ve kaybolmaz.

Şüşterî'nin kasidelerinde şarap ve sarhoşluk ile ilgili sözcüklerin kullanımı büyük yekûn tutmaktadır. Bu bağlamda kasidelerinde bakıldığında 400'e yakın yerde bu kelimelerin tekrarlandığı görülür. Bu durum, Şüşterî'nin Sufi öğretisini tamamen ilahi şarabı içme esasına indirgediği anlamına gelmektedir. Tasavvuf anlayışı tamamen bu şarabı içmeye dayanmakta olup kendisine sufi şarap şairi adını vermemiz mümkündür. Zira şiirlerinde mutlaka şarap ya da şaraba delalet eden bir ifade vardır.

4.1.1.1.2. İlâhi Aşk

Tasavvufta sevgi yaratıcı ve yaratılan arasındaki en güçlü bağıdır. el-Ğuşeyrî sevgiyi şu şekilde tarif etmiştir: “sevgi şerefli bir hâldir. Bu hâl ile Hak Teâlâ kuluna tanıklık eder, kuluna olan sevgisini haber verir. Hak Teâlâ kulunu sevmekte kul da Hakk'ı sevmektedir.”⁵⁷⁵

Genel olarak حب (sevgi) kavramının derecelerini işaret eden terimler, İbnu'l-Cevzî, ed-Dâmiğânî, eş-Se'âlibî ve İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye gibi bilim adamlarının değerlendirmelerine göre değişmektedir. Muasır yazar Muhammed Hasan Abdullah el-

⁵⁷⁴ el-'Avâdî, 'Adnân Huseyn, eş-Şi'ru's-Şûfî hattâ Ufûl-i Medraseti Bağdâd ve Zuhûri'l-Ğazzâlî, Dâru'r-Raşîd, Irak, 1979, 199.

⁵⁷⁵ el-Ğuşeyrî, *er-Risâletu'l-Ğuşeyriyye*, II, 485.

Ḥubb fî't- Turâşî'l-Arabî isimli eserinde Sevgi'nin mertebe ve kavramlarını daha ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.⁵⁷⁶

Bu ilim adamlarından eş-Se'âlibî, sevgi'nin derecelerini şöyle sınıflandırmıştır:⁵⁷⁷

1. Sevgi'nin ilk dercesi, (الهُوى) hevâ/sevdalanmak demektir.
2. (العلاقة), gönülden olan ve hiç bir zaman ayrılmayan sevgi demektir.
3. (الكأف), aşırı sevgi demektir.
4. (العشوق) aşk; sevgiden öte miktarda olan bağlılık.
5. (الشَّغَف); sevginin verdiği lezzetle gönlün alevlenmesi, اللوعة ve اللاعج aynı anlamdadır.
6. (الشَّغَف); Sevginin gönülde yer etmesi, kara sevda.
7. (الجوى); gizli sevgi.
8. (النَّيْم); sevgiye esir olmak.
9. (التَّئَل); sevginin zayıf düşürmesi, hasta etmesi.
10. (التَّأَلِيه); sevgiden aklın kaybolması, mecnun olma.
11. (الهُيُوم); maruz kaldığı sevgiden dolayı başını alıp gitmek, mecnun olma.

Bunun dışında şu kelimeler de sevgi kavramı içerisinde kullanılmaktadır. Bunlar: garâm - غرام (aşık olmak), صباة - şabâbe (aşırı sevgi), وَّلَع - vela' (aşırı sevgi), مَيْل - meyl etmek), (mecnun olmak), vüdd - وَدَّ (aşırı sevgi).⁵⁷⁸

Sufiler, hislerini ve aşka dair duygularını şiir yoluyla ifade etmeye başvurmuşlardır, zira bunu ifade etmenin en uygun yolu şiirdir. Bu hususta İbnu'l-Ḥaṭîb şunları söylemektedir: Muhabbetten bahsetmek için şiirden daha uygun bir şey yoktur. Âşık ruhlara şiirden daha yakın bir şey yoktur.⁵⁷⁹

"Aşk" ve "Muhabbet" kelimeleri üçüncü asır boyunca meşhur mutasavvıf şair Hallac tarafından şiirlerde bolca kullanılmış ve daha sonra diğer sufi şiirlerinde yaygınlık kazanmıştır. Böylece "muhabbet" konusu sufilerin benliklerinde ve eserlerinde en üstün yeri işgal etmiştir.⁵⁸⁰ Daha sonra Kelâbâzî (ö.380/991) *et- Ta'arruf li Mezhebi Ehli't- Tasavvuf* adlı eserinde ve Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/997) *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde ve

⁵⁷⁶ 'Abdullah, Muhammed Hasan, *el-Ḥubb fî't-Turâşî'l-Arabî*, nşr: 'Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1980, 133.

⁵⁷⁷ eş-Se'âlibî, 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıku'l-Luğa ve Sirru'l-Arabiyye*, thk: 'Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâr İhyai't-Turâşî'l-Arabî, 1422/2002, 129.

⁵⁷⁸ Abdullah, Muhammed Hasan, 133.

⁵⁷⁹ İbnu'l-Ḥaṭîb, Lisânu'd-Dîn, *Ravdatu't-Ta'rîf bi'l-Ḥubbi's-Şerîf*, thk: Muhammed el-Kettânî, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', Beyrut, 1970, 104.

⁵⁸⁰ Hilmî, Muhammed Mustafâ, *İbnu'l-Farîd ve'l-Ḥubbu'l-İlâhî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs, 144.

daha başka edip ve kâtipler eserlerinde “aşk” ve “muhabbet” konularına özel bölümler ayırmışlardır.

Bu kavramları işleyen sufi şairlerden biri de Şüşterî’dir. Şüşterî’nin kasidelerdeki “aşk” ve “muhabbet” kavramlarının anlam alanına baktığımızda birden fazla kısım görmekteyiz. Bu kelimeleri altı kısım halinde ele aldık. Bunlar:

- "hub- حب" kelimesine delalet eden kelimeler,
- Sevgilinin isim ve sıfatlarına delalet eden kelimeler,
- “Aşık”ın isim ve sıfatlarına delalet eden kelimeler,
- Kınayıcılara delalet eden kelimeler,
- Aşk yolundaki engeller ve bu uğurda gösterilen çabalara delalet eden kelimeler,

Bu kavramların toplamı 141 yerde tekrar etmekte olup, bu sayı şarap anlam alanına göre daha az bir miktardır.

Birinci kısım: حُب (sevgi) anlamına delalet eden kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
77	رَضِيَ الْمُتَيَّمُ فِي الْهَوَى بِجُنُونِهِ	Sevgi	الْهَوَى
31	سُلُوِيْ مَكْرُوْهٍ وَحُبُّكَ وَاجِبٌ	Sevgi	الْحُبُّ
31	لَمْ يَبْقَ غَيْرُ غَرَامٍ فَسَلَّهُ عَنِّي يُجِيبُ	Aşırı sevgi	الْغَرَامُ
66	تَعَشَّقْتُكُمْ طِفْلاً وَلَمْ أَذَرْ مَا الْهَوَى	Aşk	الْعِشْقُ
30	وَفِي لَوْحِ قَلْبِي مِنْ وَدَائِكَ أُسْطَرٌّ	Sevgi	الْوَدَادُ
47	هَامَ الْوَرَى فِي حُسْنِهِ الْبَاهِرِ	Kara sevda	الْهُيَامُ

Bu kelimeler toplam 55 yerde geçmiştir. Bunlardan (hevâ- هوى) kavramı 26 defa tekrar ederek ilk başta gelmektedir. (hub- حُب) kelimesi 18 defa; diğer kelimelerden her biri bir, iki ya da üç kez tekrar edilmiştir.

Seâlibî’nin yapmış olduğu tasnife göre aşkın mertebelerinin ilki⁵⁸¹ olan (hevâ) kelimesi en fazla kullanılmış kelimedir. Şüşterî’nin aşkın mertebelerinin ilkinde uzun bir

⁵⁸¹ es-Se‘âlibî, 129,

süre kalıp sonra bir mertebeden diğerine geçtiği de muhtemeldir. Veya bu mertebeleri fazla dikkate almadığı da anlaşılabilir. Bu bağlamda şunları söylemiştir:⁵⁸²

فلا مُهَجَّتِي تُشْفَى وَلَا كَبْدِي تُرَوَّى وَلَوْلَاكَ مَا طَابَ الْهَوَى لِلَّذِي يَهْوَى وَعُيِّبْتُ، قَالَ النَّاسُ ضَلَّتْ بِي الْأَهْوَا وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا عَمُوا أَخْطَأُوا الْفَتَوَى شَهِدْتُ بَعِينَ الْقَلْبِ مَا أَنْكَرُوا الدَّعْوَى خَلِيعَ عِذَارٍ فِي الْهَوَى سَرَّهُ النَّجْوَى عَلَيْكَ وَطَابَتْ فِي مَحَبَّتِكَ الْبُلْوَى وَعَارٌّ عَلَى الْعُشَّاقِ فِي حُبِّكَ الشَّكْوَى	إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْنَى حَدِيثِكَ لِي يُذَرَّى نَظَرْتُ فَلَمْ أَنْظُرْ سِوَاكَ أَحَبُّهُ وَلَمَّا اجْتَلَاكَ الْفِكْرُ فِي خَلْوَةِ الرِّضَا لَعَمْرُكَ مَا ضَلَّ الْمَحَبُّ وَمَا غَوَى وَلَوْ شَهِدُوا مَعْنَى جَمَالِكَ مِثْلَمَا خَلَعْتُ عِذَارِي فِي هَوَاكَ وَمَنْ يَكُنْ وَمَزَّقْتُ أَثْوَابَ الْوَقَارِ تَهْتِكًا فَمَا فِي الْهَوَى شَكْوَى وَلَوْ مَزَّقَ الْحَشَا
--	---

- Benim için, senin sözünün anlaşılan bir manası yoksa ne canım şifa bulur ne ciğerim suya kanar.
- Baktım! Senden başka seveceğim kişi görmedim, sen olmasaydın aşk seven kişiden hoşnut olmaz.
- Hoşnutluk halvetinde fikir seni görüp de ben kendimden geçtiğimde, insanlar, arzuların beni saptırdığını söylediler.
- Hayatına yemin olsun ki, âşık ne yoldan çıktı ne de sapıttı, ancak onlar kör olunca fetvada hataya düştüler.
- Senin güzelliğinin manasını benim gibi kalp gözüyle görselerdi davamı inkâr etmezlerdi.
- Senin aşkınla hayâ perdemi kaldırdım, kim hayâ perdesini kaldırırsa münacat o kişiyi sevindirir.
- Senin için vakar elbisesini paramparça edip yırttım, seni sevmekte bela hoş oldu.
- İçim parçalansa da aşkta şikâyet yoktur sana, âşıkların senin aşkında şikâyet etmesi ayıptır.

⁵⁸² Dîvân eş-Şüşterî (1), 29.

Şüşterî bu şiirinde Zât-ı İlâhî'yi ebedî maşuk kılmış ve maşukunda âşık olarak erişmiştir. Dolayısıyla aşkının ve sevgilisiyle yaşadığı tecrübenin hikâyesini özetlemiştir. Öyle ki, “fetvâ” kelimesiyle kınayıcıların fukahadan olduğuna işaret ederek, onların bu halini kınamış olmalarına rağmen halinden memnun olduğunu belirten Şüşterî, aksine kınayanların kendi halinden bîhaber olduklarını açık bir dille ifade etmiştir.

Şüşterî, içinde bulunduğu sevgide o kadar ileri bir mertebeye ulaşmıştır ki, bu mertebe âşık ve sevgilisi ile arasındaki “hayâ perdesini kaldırmak⁵⁸³ ve vakar elbisesini yırtmak” ifadeleriyle anlatmaya çalışmıştır. O kadar ki aşkı uğrunda yüzleşme felaketi ona güzel görünmüş, içinde çile ve azap bile olsa aşk ona tatlı gelmiş, içi parça parça bile olsa ondan bir şikâyet sadır olmamıştır. Zira ona göre âşıkların yolunda şikâyet büyük bir ayıptır. Bu yol diğer bütün yollardan farklı olup başka bir sevgiye benzemeyen aşkın kadehinden içmesinin neticesidir. Zira bu aşk kadim ve bilinen aşktan farklıdır. Şüşterî de bu kadehi içmekle çağının tek örneği olduğunu öne sürmektedir. Bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir:⁵⁸⁴

سُقَيْتُ كَأْسَ الْهَوَى قَدِيمًا
أَصْبَحْتُ بِهِ فَرِيدَ عَصْرِي
لِي مَذْهَبٌ مَذْهَبٌ عَجِيبٌ
مَنْ غَيْرِ أَرْضِي وَلَا سَمَائِي
بَيْنَ الْوَرَى حَامِلًا لَوَائِي
فِي الْحُبِّ قَدْ فَاقَ يَا هَنَائِي

- Bana ezelde aşk şarabı içirildi; yeryüzü ve göğün olmadığı bir zamanda.
- Sancağımı taşıyarak insanlar arasında zamanımın tek kişisi oldum.
- Benim bir mezhebim var! Aşkta herşeyi aşan garip bir mezhep! Ne mutlu bana!

İkinci kısım: Sevgilinin isim ve sıfatlarına delalet eden kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
35	قَدْ تَجَلَّى الْحَبِيبُ فِي جُنْحِ لَيْلِي	Sevgili	حبيب
65	فِي الْحَيِّ حَيٍّ سِوَى لَيْلَى فَتَسْأَلُهُ؟	Sevgili	لَيْلَى
82	كَشَفَ الْمَحْبُوبُ عَنْ قَلْبِي الْغَطَا	Sevgili	محبوب

⁵⁸³ خَلَعَ الْعِذَارَ, ifadesi, “hayâ perdesini kaldırdı, çekinmeden her şeyi yaptı” anlamında olup tasavvufta “sevgili ile olan yakınlığı” ifade etmektedir. Bkz: eş-Şâhib b. ‘Abbâd, İsmâîl, *el-Muḥîṭ fi'l-Luḡa*, thk: Muhammed Ḥasan, Dâr ‘Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1994, I, 125.

⁵⁸⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 28.

47	لَا تَلْتَفِتْ بِاللَّهِ يَا نَاطِرِي لِأَهْيَفَ كَالْغُصَنِ النَّاصِرِ	Sevgili	أَهْيَفَ
57	قَدْ كَسَانِي لِبَاسَ سَقَمٍ وَذِلَّةٍ حُبُّ غَيِّدَاءَ	Sevgili	غَيِّدَاءَ

Bu kısımda sevgiliye ve sevgilinin taşıdığı vasıflara işaret eden isimler yer almaktadır. Bu kelimeler toplam 15 yerde geçmiştir. Bu kelimelerden (Habib- حبيب) kelimesi 5, sevgilinin sembol ismi olan (Leyla- ليلي) kelimesi 6 defa, (Mahbub- محبوب), (Ehyef- أَهْيَفَ) ve (Gayda- غَيِّدَاءَ) kelimeleri de birer kez tekrar edilmiştir. Şüşterî sevgili ismini sıkça zikretmek yerine sevgiliyi nitelikleriyle dile getirmeyi tercih etmiştir. Buna örnek şu şiirini verebiliriz:⁵⁸⁵

لَا تَلْتَفِتْ بِاللَّهِ يَا نَاطِرِي
مَا السَّرْبُ وَالْبَانُ وَمَا لَعْلَعُ
جَمَالُ مَنْ سَمَّيْتَهُ دَائِرَ
وَإِنَّمَا مَطْلَبُهُ فِي الَّذِي
أَقَادَ لِلشَّمْسِ السَّنَا مِثْلَمَا
أَصْبَحْتَ فِيهِ مُغْرَمًا حَائِرًا
لَأَهْيَفَ كَالْغُصَنِ النَّاصِرِ
مَا الْخَيْفُ مَا ظَبْيُ بَنِي
عَامِرٍ
مَا حَاجَةُ الْعَاقِلِ بِالدَّائِرِ
هَامُ الْوَرَى فِي حُسْنِهِ
الْبَاهِرِ
أَعَارَهُ لِلْقَمَرِ الزَّاهِرِ
لِلَّهِ دَرُّ الْمُغْرَمِ الْحَائِرِ

- Ey bana bakan! Allah aşkına, taze dal gibi narin sevgiliye yönelme.
- (Güzellikte) ceylan sürüsü, Bân, La ‘la‘, Hayf ve Benî Amir’in Ceylanı nedir ki!?
- Adlarını saydıklarının güzelliği fanidir, bilge kişinin faniye ihtiyacı yoktur.
- Akıllı kişinin dileği, büyüleyici güzelliği sebebiyle insanların tutkun olduğu sevgilidir.
- O sevgili, parlak aya ödünç verdiği gibi güneşe de parlaklık bahşetmiştir.
- O sevgiliye şaşkın bir âşık oldum, o nasıl bir şaşkın âşıktır!

Şüşterî; “ceylan, bân ağacı, ceylan sürüsü, La ‘la‘ dağı” gibi klasik Arap şiirinin gazellerinde sembol isimleri sayarak, kendi sevgilisinin bunlardan çok üstün olduğunu belirtmektedir. Zira onun sevgilisi şairlerin gazel yazdığı herhangi bir sevgiliye ya da sevgilinin diyarına benzememektedir. Çünkü bu sevgililerin güzelliği kalıcı değil, fanidir. Akıllı kimsenin amacı da geçici sevgi olamaz. Bilge kimsenin amacı güneşe ve aya ışık veren gerçek güzelliştir.

⁵⁸⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 47.

Üçüncü kısım: Aşığın isim ve sıfatlarına delalet eden kelimeler:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
79	ثُمَّ نَادُوا الصَّلَاةَ هَذَا مَحِبِّ	Seven	مُحِبِّ
66	أَمَا تَتَّقُونَ اللَّهَ فِي قَتْلِ عَاشِقٍ	Âşık	عَاشِقٍ
47	أَصْبَحْتُ فِيهِ مُغْرَمًا حَائِرًا	Tutkun	مُغْرَم
47	أَصْبَحْتُ فِيهِ مُغْرَمًا حَائِرًا	Şaşkın, divâne	حَائِر
55	بَلْ يَزِيدُ الصَّبَّ شَوْقًا	Çok seven	صَبَّ
48	قَلْبُ الْمُتَيَّمِ فِي الْخِيَامِ قَدْ انْبَرَى	Kara sevdalı, meftun	مُتَيَّم
70	مَسَاكِينُكَ الشَّعْتُ قَدْ وَلَّهُوا	Zevallı,	مَسْكِين
57	أَوْ فَدَحَ ذِكْرَ قُرْبِنَا يَا مُوْلَه	Mecnun, divâne	مُوْلَه

Bu kelimeler toplam 25 yerde geçmiştir. Bu kelimelerden (muhibb- مُحِبِّ) kelimesi 8 defa; (âşık- عَاشِقٍ) kelimesi 4 defa; (muğram- مُغْرَم) kelimesi 3 defa; (hâir- حَائِر) ve (şabb- صَبَّ) kelimeleri 2 defa; (muteyyem- مُتَيَّم), (miskin- مَسْكِين) ve (muvelleh- مُوْلَه) kelimeleri de birer kez geçmiştir. Bunlara örnek şu şiirini verebiliriz:⁵⁸⁶

أَصْبَحْتُ فِيهِ مُغْرَمًا حَائِرًا اللَّهُ دُرُّ الْمُغْرَمِ الْحَائِرِ

- O sevgiliye şaşkın bir âşık oldum, o nasıl bir şaşkın âşıktır!

Aşık aşkının şiddetinden şaşırıp sevgilisinin güzelliğinde maruz kaldığı dehşet sebebiyle yolunu kaybetmiştir. Şiirinde bu konuyla alakalı şöyle demektedir: ⁵⁸⁷

أَمَا تَتَّقُونَ اللَّهَ فِي قَتْلِ عَاشِقٍ أَمِنْتُمْ صُرُوفَ الْحَادِثَاتِ أَمِنْتُمْ

- Bir aşığı öldürmek hususunda Allah'tan korkmaz mısınız? Emin misini? Felaketlerin gelmeyeceğinden emin misiniz?

Dördüncü kısım: Kınayıcılara delalet eden kelimeler,

“Azl ve levm” gibi kelimelerle ifade edilen “kınama” hemen hemen her dönemde Arap şiirinde geniş bir yer tutmuştur. Macera ve hüzn gibi vicdani faktörler; yoksulluk, cömertlik ve cimrilik gibi iktisadi faktörler; muhabbet, gazel ve içki gibi ahlaki faktörler ile yaşlanma ve kabile ile iftihar gibi sosyal faktörler şairleri bu tür kınamaları yapmaya sevk etmiştir. Şairleri bu duruma sevk eden bu sebeplere başka bir açıdan bakıldığında

⁵⁸⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 47.

⁵⁸⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 42.

şairin şiirini yönelttiği muhatabını acıma (şefkat), kıskanma (haset) veya herhangi bir nedenle uyarma ihtiyacına binaen bu kınamalarını yaptığı görülür.⁵⁸⁸

Aynı şekilde tasavvuf alanında da görülen bu kınamaların genelde gazel konulu kınamalar olduğu görülür. Araştırmamıza konu olan sufi şair Şüşterî bizzat kendisi, kendini kınayanların bakış açısını aktarmaktadır. Mecnun derecesinde sevgiye dalmış, aşk cehaletine düşmüş olan şairin sefil ve acınacak bir durumda olduğunu, bu durumun bazen inanca aykırı bir durum olmasıyla “sapıtmış” diye kınandığını dile getirmektedir. İşte bu durumu farklı kelimelerle dile getirmiştir. Daha çok Şüşterî’ye olan sevgileri nedeniyle onu kınayan ve bu durumundan vazgeçmesi için öğüt veren kimselere delalet eden kelimeler şunlardır:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
58	وَاتْرُكِ الْجَاهِلَ الْعَذُولَ وَعَذْلَهُ	Kınayıcı	عاذل
55	أَيُّهَا اللَّائِمُ رَفَقًا بِالَّذِي قَدْ ذَابَ عَشْقًا	Kınayıcı- Azarlayan	لائم
31	فَلَمْ يَجِدْنِي عَذُولٌ وَلَا رَأَيْ رَقِيبٌ	Gözleyici	رقيب
33	وَقُلْ لِمَنْ جَدَّ فِي نَصْحِي فَدَيْتُكَ لَا تَنْصَحْ	Çokça nasihat etti.	جَدَّ فِي نَصْحِي

Bu kelimeler toplam 13 yerde geçmiştir. Bu kelimelerden en çok kullanılanı (kınayıcılar- عَوَاذِل) kelimesidir. Şair bu kelimeyi 8 defa tekrar etmiştir. Geri kalan lâim, rakîb, gibi kelimeleri ise birer kez zikretmiştir.

Şüşterî’ye göre hakiki âşık kınayıcının kınamasına veya nasihatine aldırılmaz. Bu duruma örnek olarak şöyle demektedir:⁵⁸⁹

لَا تَلْمَنِي فَلَسْتُ أَصْغِي لِعَذْلٍ لَا، وَلَوْ قُطِعَ الْحَشَا بِالصِّيَاحِ

- Beni kınama! Kınamayı dinleyecek değilim, haykırmaktan içi parçalansa da.

⁵⁸⁸ ez-Zeyd, Esmâ bint Abdullah, ‘Aḡlu’ş-Şâi’r fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabî el-Ḳadîm, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi‘atu Ummu’l-Ḳurâ, 2003-2004, 131-145.

⁵⁸⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 35.

Divâne aşık genellikle sevgilisiyle gizlice buluşmakta ve bu buluşma esnasında kınayıcının onu görüp kınamaması için saklanmaktadır. Bu husus şiirinde şöyle geçmektedir:⁵⁹⁰

إِنْ لَمْ يَرُ شَخْصٌ فَاَلْقَبُ عِنْدِي يُؤْبُ
عَيْنِي مِنْ النُّحُولِ يَذُوبُ
مَا غِيبْتُ لَكِنَّ وَلَا رَأْيِي رَقِيبُ
جَسْمِي فَلَمْ يَجِدْنِي عَذُولُ

- Bizzat şahsım ziyaret etmezse de, kalbim onun yerini alır.
- Ben yok olmadım, lakin bedenim incelikten eriyor.
- Bunun için ne kınayan beni bulur, ne de gözetleyen görür.

Ayrıca Şüşterî kendisini kınayandan, kendisinde gördüğü şeylere bakmasını istemektedir. Örneğin:⁵⁹¹

مَنْ لَامَنِي لَوْ أَنَّهُ قَدْ أَبْصَرَ مَا ذُقْتُهُ أَضْحَى بِهِ
وَعَدَا يَقُولُ لِصَحْبِهِ إِنَّ مَتَّحِيرَا
أَنْتُمْ أَنْكَرْتُمْ مَا بِي أَتَيْتُمْ
مُنْكَرَا

- Beni kınayan benim (ne) tattığımı görseydi hayrete düşerdi.
- Ve arkadaşına şöyle demeye başlardı: Eğer sizler, bende olanı inkâr ederseniz kötülük yapmış olursunuz.

Şüşterî yine âşıklara, cahil olarak değerlendirdiği kınayıcıların sözlerine aldırmamalarını nasihat etmektedir. Şöyle diyor:⁵⁹²

هَذِهِ سُنَّةُ الْمُحِبِّينَ فَاسْأَلْكَ وَاتْرُكِ الْجَاهِلَ الْعَذُولَ وَعَذْلَهُ

- İşte âşıkların yolu budur, ona koyul, cahil kınayıcıyı kınamasıyla baş başa bırak.

Beşinci kısım: Aşk yolundaki zorluklar ve bu uğurda gösterilen çabalarla delalet eden kelimeler: Bu kelimeler daha çok aşğın hâlini yansıtan veya sevgisi uğrunda verdiği mücadelesini gösteren kelimelerdir. Bunlar:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
-------	-------------------------------	--------	--------

⁵⁹⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 31.

⁵⁹¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 39.

⁵⁹² Dîvân eş-Şüşterî (1), 58.

79	بَدْمُوْعِي بِحَقِّكُمْ غَسِّلُونِي	Gözyaşı	دَمْع
79	لَقَدْ جَرَّ عَوْنِي بِالصُّدُودِ كَأْسَ الرَّدَى وَالْمُنُونِ	Hicran	صُدُود
30	سَلُّوِي مَكْرُوءَةً وَحُبُّكَ وَاجِبٌ	Terk etme	سَلُّو
66	جَرَحْتُمْ فُؤَادِي بِالْقَطِيعَةِ وَالْجَفَا	Cefa	جَفَا
66	جَرَحْتُمْ فُؤَادِي بِالْقَطِيعَةِ وَالْجَفَا	İlişkiyi kesme	قَطِيعَة
35	وَحَبَانِي يَوْصِلُهُ لِلصَّبَاحِ	Sabah	صَبَح
52	دُجَى غِيْهَبِ التَّفْرِيقِ قَدْ زَالَ وَاشْمَطَا	Karanlık	دَجَى
35	قَدْ تَجَلَّى الْحَبِيبُ فِي جَنْحِ لَيْلِي	Gece	الْلَيْلِ
35	طَابَ وَقْتِي وَقَدْ خَلَعْتُ عِذَارِي	Hayâ perdesini kaldırmak	خَلَعَ الْعِذَارَ

Kavramların bu kısmı, (göz yaşı ve özlem) gibi âşığın aşk yolunda gösterdiği çabayla, (unutma, yüz çevirme, terk etme, ilişkiyi kesme, cefa) gibi âşığın karşılaştığı zorluklar, (gece, karanlık, sabah) gibi buluşma zamanıyla ve (haya perdesini kaldırmak, visal) gibi aşkın meyvelerinin toplanmasıyla ilgili bir kısımdır.

Aşk kolay elde edilmemekte, onun için gözyaşı dökmek, kan dökmek ve ruhları feda etmek gerekmektedir. Şairimiz de müritlere, aşk yüzünden ölürse, sevgilisi uğruna döktüğü gözyaşlarıyla gasl edilmesini vasiyet etmiştir. Bu konuda şiirinde şöyle demektedir:⁵⁹³

أَنَا إِنْ مِتُّ فِي هَوَاكُم قَتِيلًا بَدْمُوْعِي بِحَقِّكُمْ غَسِّلُونِي
ثُمَّ نَادَا الصَّلَاةَ هَذَا مَجِبٌ مَاتَ مَا بَيْنَ لَوْعَةٍ وَشُجُونٍ

- Eğer sizin aşkınıza maktul olarak ölürsem, hakkınız için, beni döktüğüm göz yaşlarıyla yıkayın.
- Sonra namaza çağırınca şöyle nidâ edin: “Bu aşık, kara sevda ve üzüntü arasında öldü.”

Aşk yolunda âşık, yola devam ederken zorlukla karşılaşabilir. Ancak gerçek bir âşık, yüz çevirme, ilişkiyi kesme ve cefa gibi tüm zorlukların üstesinden gelebilir. Şairimiz bu konuda şöyle demektedir:⁵⁹⁴

يَا غَرِيبَ النَّقَا لَقَدْ جَرَّ عَوْنِي بِالصُّدُودِ كَأْسَ الرَّدَى وَالْمُنُونِ

⁵⁹³ Dîvân eş-Şüştî (1), 79.

⁵⁹⁴ Dîvân eş-Şüştî (1), 79.

- *Ey sahranın garibi! Hicranla bana ölüm ve helak kadehini içirdiler.*

Şair vuslat bulamadığı veya ayrı düştüğü için sevgilisine sitem etmekte ve onun önünde eğilip zelil olmakta, çok sevdiği sevgilisi nedeniyle acı halini ve azap çeken kalbini tarif etmektedir. Bu konuda şöyle demektedir:⁵⁹⁵

جَرَحْتُمْ فُؤَادِي بِالْقَطِيعَةِ فَيَا لَيْتَكُمْ دَاوَيْتُمْ مَا قَطَعْتُمْ
وَالْجَفَا يُعَذِّبُ قَلْبِي وَهُوَ عِنْدِي
بُلَيْثُ بَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْعَطْفَ مُكْرَمُ
قَلْبُهُ

- *Alakayı kesmek ve ceza ile kalbimi yaraladınız, keşke yaraladığınızı tedavi etseniz.*
- *Kalbi nezaket bilmeyenle bir kişiye mübtela oldum, kalbime eziyet eder, hâlbuki o benim katımda değerlidir.*

Şair sonunda hedefine ulaşmış muradına ererek sevgilisine kavuşmaktadır. Ancak bu muradına ulaşmak için hayâ perdesini kaldırarak muradını sağladığını belirtmektedir. Şöyle demektedir:⁵⁹⁶

قَدْ تَجَلَّى الْحَبِيبُ فِي جَنَحِ لَيْلِي وَحَبَانِي بِوَصْلِهِ لِلصَّبَاحِ
طَابَ وَقْتِي وَقَدْ خَلَعْتُ عِذَارِي فَاسْقِنِي بِالْكُؤُوسِ وَالْأَفْدَاحِ

- *Sevgili gecemin karanlığında tecelli etti, bana sabaha kadar vuslat bağısladı.*
- *Vaktim hoş oldu ve hayâ perdesini kaldırdım çıkardım, bana kadehlerle, kâselerle içki ver.*

Şair ayrıca bu buluşmayı masivadan soyutlanmak ve sevgilide beka bulmak şeklinde de nitelendirmektedir. Şüphesiz şairimizin sevgilisinden maksat insan değil, zât-ı ilahi olan Allah'tır. Şair meseleyi zihinlere yaklaştırmak için maddi aşkın tüm araç ve kavramlarını kullanmıştır ki bu tasavvufun bir gereğidir. Şair bu konuda şöyle demektedir:⁵⁹⁷

أَيُّهَا اللَّائِمُ رَفَقًا بِالَّذِي قَدْ ذَابَ عِشْقًا
لَا يَرُدُّ الْعَتَبُ صَبًا بَلْ يَزِيدُ الصَّبَّ شَوْقًا
حُبُّنَا لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ، قُلْتُ حَقًّا

⁵⁹⁵ Dîvân eş-Şüştî (1), 66.

⁵⁹⁶ Dîvân eş-Şüştî (1), 35

⁵⁹⁷ Dîvân eş-Şüştî (1), 55.

كُلُّ مَا فِي الْحُبِّ عَذْبُ مِنْ عَذَابٍ فِيهِ يُلْقَى
فَالْفَنَاءُ فِيهِ حَيَاةٌ فَافْنِ إِنْ رَدَّتْ تَبَقَى

- *Ey kınayıcı! Aşktan eriyene nazik ol!*
- *Azarlamak aşkı geri çevirmez, aksine aşkın şevkini artırır.*
- *Aşkımız kör ve sağır eder; gerçeği söyledim.*
- *Aşkta olan her şey tatlıdır; karşılaşılan eziyetlerden her şey.*
- *Aşkta fani olmakta hayat vardır, o halde beka bulmak istersen fani ol.*

Fenâ ve Bekâ

Tasavvufi açıdan fenâ ve bekâ kavramları birbirinden ayıramaz kavramlardır. Sünni tasavvufa göre "fenâ, kınanmış sıfatların giderilmesi, beka da, övülmüş sıfatların gerçekleştirilmesidir.

Kul bu iki kısımdan birine dâhil olduğuna göre, bu iki kısımdan biri olmazsa diğerinin kaçınılmaz olduğu bilinen bir durumdur. Kınanmış sıfatlarından kurtulan kimsede övülmüş sıfatlar tezahür etmektedir. Kınanmış sıfatların galip geldiği kimsede de övülmüş sıfatlar gizlenecektir.⁵⁹⁸

Felsefi tasavvufta ise Fenâ ve beka kavramları başka bir anlam kazanmışlardır. “Fenâ mecazi varlık olan kulun fani olması, beka da hakiki varlık yani Allah’ın varlığıdır” şeklinde tanımlanmıştır. Buradan hareketle Hâllac’n aşağıdaki ifadesi gibi şatahâtan sayılan bir takım ifadeler ortaya çıkmıştır.⁵⁹⁹

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنًا

- *Seven kişi de benim; sevdiğim kişi de benim, (bu durumda) biz bir bedene girmiş iki ruhuz.*

Tasavvufta birer makam olan “Fenâ ve beka” sûfînin içinden geçtiği çok sayıda aşama sonucunda ulaştığı bir makamdır. Bu aşamalardan ilki Zat-ı İlâhî’nin güzelliğinin tanınmasıdır. O, varlığın hakiki faili olup O’ndan başka vücut sahibi yoktur. Bu aşamadan

⁵⁹⁸ el-Ğuşeyrî, *er-Risâletü'l-Ğuşeyriyye*, I, 170.

⁵⁹⁹ el-Ğallâc, el-Ğuseyn b. Mansûr, *Dîvânü'l-Ğallâc*, thk: Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd, Dâru’l-kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1998, 158.

sonra Fenâ makamına ve hakiki varlığı müşahade etmeye ulaşabilmek için gayret gösterme aşaması gelmektedir. Bu da mâsivâyı/ağyârı (Allah'tan başkasını) terk etmekle olmaktadır. Bunun içerisinde nefsi terk etme vardır. Daha sonra bu makama ulaşmak ve meyvelerinden istifade etmek olan üçüncü aşama gelmektedir. Bu makam her sûfinin gayesidir ve bu makam için bütün kıymetli şeyler feda edilir. Son olarak Fenâ yolundaki işaretler ve müridin önündeki zorlukların açıklanması olan son aşama gelmektedir.

Fenâ kavramını bu manalarla işleyen şairlerden biri de Şüşterî'dir. Felsefi manadaki fenâ kavramı, Şüşterî'nin düşünce ve ruhuna felsefe öğretisini aldığı hocası İbn Seb'în aracılığıyla işlenmiştir.

Şüşterî'nin, sevgilinin güzelliğini tanıma, bu uğurda kendini feda etme, buluşma (vuslat) ve bunların semeresinden istifade etme gibi fenâ makamı ve aşamalarıyla ilgili kullandığı kelime ve kavramların anlam sözlüğünü oluşturmaya, bir araya getirmeye çalıştık. Bunlar:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
55	فَالْفَنَّا فِيهِ حَيَاةٌ	Fenâ - Yok olma	الفناء
78	وَقُلْتُ بِقَيْثٍ إِنَّ الْحَالَ فَإِنْ	Beka - Ebedilik	البقاء
57	سَلَبْتَنِي وَغَيَّبْتَنِي عَنِّي	Bulunmama	الغياب
41	مَعَ الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ وَالْوَسْعِ فِي الصَّدْرِ	Mahvetme	المحو
41	مَعَ الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ وَالْوَسْعِ فِي الصَّدْرِ	Kendine gelme	الصحو
56	وَلَقَّقْتُ شَتَاتَ الْفَرْعِ بِالْجَمْعِ لِلْأَصْلِ	Birleştirme	الجمع
52	دُجِيَ غَيْهَبِ التَّفْرِيقِ قَدْ زَالَ وَاشْمَطَا	Ayırma	التفريق
42	فَأَنْتَ أَنَا بَلْ أَنْتَ أَنْتَ هُوَ الَّذِي	Sen, sen	أنت أنت
42	فَأَنْتَ أَنَا بَلْ أَنْتَ أَنْتَ هُوَ الَّذِي	Sen, ben	أنت أنا

Şairimiz bahsettiğimiz bu Fenâ aşamalarından geçmiştir. Sevgilisinde Fenâ bulmasının sebebi olarak, sevgilisinin güzelliğini zikretmiştir.

Bu, onu kendisinden alıp yok eden, aklını alan, hatta onu öldürüp kanını döken bir güzelliştir. Bu hususta şunları söylemektedir:⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 57.

قد كَسَانِي لِباسَ سُفْمٍ حُبُّ غَيْدَاءَ بِالْجَمَالِ
وَذِلَّةٍ سَلَبْتَنِي وَعَيَّبْتَنِي مُدَلَّلٌ⁶⁰¹
عَنِّي وَغَدَا الْعَقْلُ مِنْ هَوَاهَا
مُؤَلَّلٌ

- Gayda'nın aşkı bana hastalık ve zillet elbisesini giydirdi, güzellik sebebiyle çıldırdım.
- Beni benden alıp yok etti; Onun sevgisi yüzünden aklım şaşkına döndü.

Şairin Gaydâ, Leyla ya da Selma isimleriyle kast ettiği sevgili gerçek isimler olmayıp şairin en yüce sevgilisi olan Zât-ı İlâhi'yi işaret etmek için kullandığı sembol isimlerdir. Kendisinde fani olmaya çalıştığı Zât-ı İlâhi'yi yegâne varlık olarak nitelemiştir. Her şeyde O'nun sırrı gizlidir. O, güneş gibidir, ışığı yayılmış ve her şeyi doldurmuştur. O'nun cefası adalet, adaleti de lütuftur. Bu hususta sevgilisinin nitelerken sözü uzatarak şunları söylemektedir.⁶⁰²

غَيْرُ لَيْلَى لَمْ يُرَ فِي الْحَيِّ حَيٍّ سَلِّ مَتَى مَا ارْتَبْتَ عَنْهَا كُلَّ شَيْءٍ
كُلُّ شَيْءٍ سِرُّهَا فِيهِ سَرَى فَلَذَا يُنْبِئُنِي عَلَيْهَا كُلُّ شَيْءٍ
هِيَ كَالشَّمْسِ تَلَأْلَأَ نُورُهَا فَمَتَى مَا إِنْ تَرَمُّهُ عَادَ فِي
جَوْرُهَا عَدَلٌ فَأَمَّا عَدْلُهَا فَهُوَ فَضْلٌ فَاسْتَرَدَّ مِنْهُ أَخِي

- Varlıkta Leyla'dan başka canlı görünmez, ne zaman şüphelenirsen, onu her şeye sor.
- Onun sırrı her şeye sirayet etmiştir, bu yüzden onu övmektedir her şey.
- O ışığı parlayan güneş gibidir, her ne zaman onu istersen gölgesi hemen geri gelir.
- Cevr ü cefası adalettir, adaleti ise, lütüftür; ondan daha fazlasını iste kardeşim.

Şairin nazarında fenâ, saadete ulaştırıcı ve her sûfî'nin aradığı gerçek hayattır. Bu konuda şiirinde şöyle demektedir:⁶⁰³

⁶⁰¹ “Mudelleh” kelimesi sözlüklerde arzusu sebebiyle gönlü dağınık olan, akli giden anlamına gelmektedir. Bu kimse ne yaptığını ya da kendisine ne yapıldığını hatırlamamaktadır. el-Kâdî el-Herevî şöyle demiştir: رجل مُدَلَّلٌ (çıldırılmış adam, kalbi dağınık akli gitmiş kimse) demektir. Bkz: el-Herevî, Muhammed b. Ahmed, *Thezîbu'l-Luğa*, thk: Muhammed 'Avaḍ Mur'ib, Dâr İhyâ-i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, VI, 113; ez-Zemaḥşerî, I, 296; İbn Manzûr, X111, 489.

⁶⁰² Dîvân eş-Şüştî (1), 83.

⁶⁰³ Dîvân eş-Şüştî (1), 55.

فَالْفَنَّا فِيهِ حَيَاةٌ فَأَفَنَ إِنْ رَدَّتْ تَبْقَى

- *Aşkta fani olmakta hayat vardır, o halde beka bulmak istersen fani ol.*

Fenâ makamına ulaşmak için aşığın yerine getirmesi gereken şeyler vardır. Bunlardan birisi sevgilisinin zikrinden başka bir şeye dinlememesi, diğeri de aşkı uğruna ağyarı terk etmesidir. Şair bu konuda şiirinde şöyle demektedir:⁶⁰⁴

حَدِيثُ سِوَاكَ السَّمْعُ عَنْهُ مُحَرَّمٌ فَكُلِّي مَسْلُوبٌ وَحُسْنُكَ سَالِبٌ

- *Senden başkasına dair kelamı dinlemek haramdır, hepsi çalınmıştır senin güzelliğinde de çalandır.*

Aşığın yerine getirmesi gerekenlerden biri de, sevgilisinin rızasını umarak kendini terk etmesidir. Bu da sevgilisinden başkasını görmesi durumunda gözyaşı dökmesi demektir. Çünkü her dert ve hastalığın devası ağlamaktır. Aşığın yapması gereken sadece bu değildir, aşk uğruna ruhunu feda etmesi gerekmektedir. Bu konuda sevgilisinin ağzından şunları söylemektedir:⁶⁰⁵

إِنْ تُرِدْ وَصَلْنَا فَمَوْتُكَ لَا يَنَالُ الْوَصَالَ مَنْ فِيهِ فَضْلُهُ
شَرِطٌ مِنْ شُهُودِ السَّوَى يُزِلُّ كُلَّ عِلَّةٍ
طَهَّرَ الْعَيْنَ بِالْمَدَامِ سَكْبًا لَا يَكُنْ غَيْرُ وَجْهِنَا لَكَ قَبْلَهُ
وَأَخْلَعَ عَنْكَ يَا خَلِيعَ رَاضِيًا لَا تُقُلْ دَمِي مَنْ أَحَلَّهُ
غَرَامِي
وَابْذُلِ الرُّوحَ فَهِيَ فِينَا قَلِيلٌ

- *Bize varmak istersen ölmen şarttır, üstün ttuğu şeyleri olan vuslata eremez.*
- *Gözünü masıvayı görmekten çok gözyaşı dökerek temizle ki her türlü illeti gidersin.*
- *Ey beni seven! Kendini terk et, bize teveccühünden başka kablen olmasın*
- *Razı olarak ruhunu feda et! Bu da bize azdır, kanımı kim helal kıldı deme.*

Vuslatın bedeli büyük ve kıymetlidir. Dolayısıyla bu hususlar gerçekleşirse sevgilinin mükâfatı da büyük olur. O mükâfat da, sevgilinin aşığa tecelli etmesi ve aşığın varlığı hakikatiyle görmesidir. Varlığın hakikati de sadece Allah'ın varlığıdır. Böylelikle

⁶⁰⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 30.

⁶⁰⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 57.

varlık yok olmakta ve sevgilisinden başka bir şey kalmamaktadır. Şüşterî şiiirlerinde bu kazanımlardan bahsetmekte ve şöyle demektedir:⁶⁰⁶

كشَفَ المحبوبُ عن قلبي وتجلَّى جهرَةً مَّيَّ إِلَيَّ
الغطا وتلاشى الكون يا صاح لديَّ
وجلا عني حجاباً كُنْتُه بل رأى الواحد وتراً دون شيَّ
ورأى الأشياء شيئاً واحداً

- Sevgili kalbimden örtüyü kaldırdı ve açıkça benden bana tecelli etti.
- Aslında “ben” olan perdeyi benden kaldırdı, ey dostum varlık bende yok oldu.
- Eşyayı “Vâhid=Bir” şey olarak gördü, daha doğrusu “Bir’i” başka şey değil, (sadece) tek olarak gördü.

Şairimizin nazarında varlıktan hakiki mânâda fenâ bulmak onun tasavvuftaki seyr-i sülukunun gayesi olan vahdet-i vücuda ulaştırmaktadır. Sufi vahdet-i vücutta mutlak hakikati görmektedir ki, o da Hakk’ın varlığıdır. Hakikati görmesinin ardından şöyle demektedir:⁶⁰⁷

فأنت أنا بل أنت أنت هو الذي يقول أنا، والوهم ما جرَّ للغير

- Sen “ben”sin, doğrusu sen sensin; O da “ben” diyendir; şüphe başkasına sürükleyip götürendir.

Yani, Hakk’ın varlığı Allah’ın varlığıdır, başka bir şey değildir. Bunun dışındaki her şey vehimdir.

Gönlünün genişliğine rağmen şair bu sırları gizleyememiştir. Sinesi bu sırlarla dolmuş ve taşmıştır. Mahviyetten uyandıktan sonra bu sırları açığa vurmuştur. Şiirinde şöyle demektedir:⁶⁰⁸

وقد ضاق صدرُ الشُّشْتَرِيِّ بِكُنْهِهِ مع الصَّحو بعدَ المحو والوسع في الصدر

- Şüşterî’nin sinesi, sevgiyi gizlemesi yüzünden o sinesinin genişliği ve maholduktan sonra uyanışına rağmen daraldı.

⁶⁰⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 82.

⁶⁰⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 42.

⁶⁰⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 41.

Şüşterî'nin ulaştığı makam çok değerlidir. Bunu müritlere açıklamak istemiş ve kendisinin elde ettiği şeye nasıl ulaşacaklarını onlara öğretmeye başlamıştır. Bu konuda şöyle demektedir:⁶⁰⁹

تَجَرَّدَ عَنِ الْأَغْيَارِ بِالْقَوْلِ وَلَقَّقَ شَتَاتَ الْفَرْعِ بِالْجَمْعِ لِلْأَصْلِ
وَالْفِعْلِ فَشَرَطُ افْتِبَاسِ النَّارِ تَرْكُكَ لِلْأَهْلِ
وَلَا تَلْتَفِتْ أَهْلًا وَقُلْ لَهُمْ فَمَا الْبَيْتُ إِلَّا الْقَلْبُ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلِ
امْكُثُوا وَطَهِّرْ بَيْوتَ اللَّهِ مِنْ كُلِّ
صُورَةٍ

- Söz ve fiil ile ağıyardan uzak dur ve asıl ile bir araya gelmekle fer'in dağınıklığını birleştir.
- Eşe dosta yönelme ve onlara “durunuz” de, ateşi almanın şartı eşi dostu terk etmendir.
- Allah'ın evlerini her türlü suretten temizle; eğer akıl sahibi isen, beytullah kalpten başkası değildir.

Şair müritlerine salikin karşılaşacağı zorlukları anlatmış ve bunlarla nasıl başa çıkacaklarını açıklamıştır. Şiirinde bu konuyla ilgili şöyle demektedir:⁶¹⁰

فَلَا تَلْتَفِتْ فِي السَّيْرِ غَيْرًا وَكُلُّ مَا سِوَى اللَّهِ غَيْرُ فَاتَخَذَ ذِكْرَهُ حِصْنًا
وَكُلُّ مَقَامٍ لَا تَقُمْ فِيهِ إِلَّا حَبَابٌ فَجَدَّ السَّيْرَ وَاسْتَنْجَدَ الْعَوْنَا
وَمَهْمَا تَرَى كُلَّ الْمَرَاتِبِ تَجْتَلِي عَلَيْكَ فَحُلْ عَنْهَا فَعَنْ مِثْلِهَا حُلْنَا
وَقُلْ لَيْسَ لِي فِي غَيْرِ ذَاتِكَ مَطْلَبٌ فَلَا صُورَةَ تُجْلَى وَلَا طَرْفَةَ تُجْنَى

- Seyr ü sülukta gayra iltifat etme; Allah'tan başka her şey ağıyardır. On'un zikrini kale edin.
- Her bir makam; orada durma, zira o perdedir. Seyr ü sülukta gayret et ve yardım dile.
- Sana aşikâr olan her rütbe ne olursa olsun, ondan vazgeç; biz de bu gibi rütbelerden vazgeçtik.
- De ki, ne görünen bir suret ne bir anlık bakış senin zatından başka isteğim yoktur.

⁶⁰⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 56.

⁶¹⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 72.

Şüşterî, Allah'tan her şeyi “ağyâr” olarak nitelendirmektedir. Ağyarı terk etmek ve Allah ile meşgul olmak, tasavvufî bakış açısına göre fenânın en önemli esasıdır. Ağyardan kendini soyutlamak, aile de dâhil olmak üzere insanlara yönelmemekle ve kalbi Allah'tan başka bir şey kalmayacak şekilde yaratılmışların her türünden temizlemekle gerçekleşir. Mürit kalbinden kesret ve taaddüdü çıkardığı sürece yegâne gerçek varlığı, yani Allah'ın varlığını görecektir.

Şüşterî'nin büyük divanında fıkıhçılarla münazara, tarikat inkârcılarına karşı delil getirme (inkârcılarla tartışma), hırka giyme, tarikatın tanımlanması ve marifet ve sırlar olmak üzere seyr ü sülûkun gerekleri gibi daha az bulunan anlamsal alanlar vardır.

Şairin tabiat unsurlarını şiirinde kullanmaması ilgi çekicidir. Şiirinde tabiat anlam alanı neredeyse yok denecek kadar az kullanılmıştır. Hâlbuki sufiler tabiatı ihmal etmemişler, tabiat unsurlarını tasavvufî amaçları konusunda kullanmışlardır.

Büyük divanında zühd ve münacat alanlarını da görmemekteyiz, zira şairimiz bu konulara da nadiren değinmektedir.

Şüşterî'nin tasavvufî şiir sözlük dağarcığına bakıldığında bazıları soyut, bazıları somut olmak üzere pek çok kelime kullandığı görülür. Bunun sonucunda bu kelime dağarcığına sufilere özel ve sadece tasavvufî tecrübesi olanların anlayabileceği bir anlam çeşitliliği ve hayal gücü koymuştur. Çünkü bu tecrübeyi sadece onlar yaşamaktadır. Onu tanımlayan ve tedvin eden onlardır, bu tecrübenin tek kaynağı da onlardır.

Dil, ilahi aşk ile sarhoş olan insanların dünyevi ve bedensel gerçeklik atmosferinden soyutlanıp, ruhun sevgilinin yakınlarında uçup, zarif, saf ve ışıltılı bir şekilde sükûnet ve heybetle süzülerek kutsal bir âleme intikali için manevi bir aracı rolü üstlenmektedir.⁶¹¹

Ancak İbn ‘Arabî, kendi tasavvuf sözlüğünü geniş tutmasına rağmen⁶¹² tasavvuf şairlerinin vecdlerini ifade etmede karşılaştıkları bir sorun varlığını sürdürmektedir. Bu da sufilerin içinde bulundukları hâli ve tattıkları zevki daha da somut bir şekilde anlatmak için dilin kapasitesinin yeterli olmayışıdır. Zahiren dine aykırı görünen şatahât-ı sufîyye (sufilerin olağanüstü durumları) olarak bilinen hâlden kaynaklanan sorunlar da bunlardan biridir.

⁶¹¹ Boubes, İnâs, *Tecelliyâtü'l-Mekân fî Şi'ri's-Şüşterî, el-Ensâku's-Şi'riyye fî Dîvân Emiri'l-Mutecerridîn Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2020, 128.

⁶¹² Bu konuda bkz: Su'âd el-Hakîm, 16.

4.1.1.2. Küçük Divanın de Şiir Sözlüğü

Bu divan'daki anlamsal alandan bahsetmeden önce, bu divan (küçük dîvân) ile daha önce incelediğimiz büyük dîvânın arasındaki farkları birkaç açıdan ele almak istiyoruz. Bu farklı yönleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Konular açısından:

Daha önceki kısımda incelediğimiz gibi büyük Şüşterî'nin büyük dîvânı tasavvufi anlamda şarap, ilahi aşk, fenâ, beka, müridleri için nasihatlar ve benzeri konulardan bahsettiğini görmüştük. Kısaca bunların genel başlığı tasavvuf ve üst düzey tasavvufun (âlî tasavvuf) ilgi alanına giren konulardır. Küçük dîvânı ise, şiirlerinin çoğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şemâilini, evsafını, mucizelerini, Mekke ve Medine gibi Hz. Peygamberin doğup büyüdüğü, gezip dolaştığı kutsal kutsal beldeler ve O'na olan sevgi ve özlem, selam ve salat getirmeye teşvik gibi konuları içermektedir. Bunlar arasında Peygambere methiyeler de bulunmaktadır. Bunların dışında, çeşitli tasavvufi konuları da ihtiva etmektedir.

2- Şekil yönünden:

Büyük divanda muvaşşah ve zecel şekli ile beyitlerin sayısı genel olarak belli bir sayı, ölçü ve düzen içerisinde olup bir tutarlılık içerisinde. Örneğin beyit sayıları 17, 27, 32 arasında değişmekte olan şiir formları hemen hemen aynıdır. Buna karşılık, İkinci Bölüm Şiir Türleri kısmında görüldüğü gibi küçük dîvânda beyit sayıları çok değişkendir. Aynı şekilde muvaşşah ve zecel formları da büyük dîvâna göre farklılık göstermektedir.

3- Dil ve üslup yönünden:

Küçük divan, konu ve şekil bakımından olduğu gibi dil ve üslup bakımından da büyük divandan farklıdır. Bu farklar iki nedene dayanıyor olabilir; Muhtemelen Şüşterî küçük dîvânı sufi yolculuğunun başında yazmıştır. Bu yolculuğunun başında şiir yazmaya Hz. Peygamberi medih, Mekke ve Medine'ye özlem gibi konuları işlemekle başlamıştır. Henüz tasavvufi konular zihninde olgunlaşmadığından bu konular üzerinde durmamıştır. Muhtemel ikinci neden ise, bu küçük dîvân Şüşterî'ye nispet edilmektedir. Bu şüphenin en büyük nedeni iki divan arasında özellikle dil ve üslup bakımından belirgin farklılıkların olmasıdır. Ayrıca küçük divanda kesinlikle Şüşterî'ye ait olmadığını tespit ettiğimiz şiirlerin bulunması bu şüpheyi daha güçlendirmektedir. Örneğin bazı kasideleri kendisinden sonra vefat etmiş olan kişilere methiye şeklindedir. Kronolojik açıdan mümkün olmayacağı açıktır. Örneğin (791/1389) yılında, yani Şüşterî'nin vefatından

yaklaşık 120 yıl sonra vefat etmiş olan Şah-ı Nakşibendi'yi⁶¹³ öven bir kasidesi bulunmaktadır. Bu kasidede Şah-ı Nakşibendi'nin adının geçtiği yer şöyledir:⁶¹⁴

يا صاحب الإشارة وحقق العبارة
ارفع لنا الستارة بسير نقش بُندي

- Ey işaret sahibi bizim için perdeyi kaldır.
- Nakşibendi sırrıyla ibareyi tahkik et.

Ayrıca hcri 1107 yılında, yani Şüşterî'nin vefatından yaklaşık dört yüz yıl sonra ölmüş olan Muhammed el-Miztârî'yi⁶¹⁵ öven bir şiir de bunlardandır. Kasidede şöyle denilmektedir.⁶¹⁶

يا مَنْ يَلْمُنِي أَقْصِرْ مَلَامَكَ شَيْخُ الطَّرِيقَةِ سَيِّدِي مُحَمَّد
أنا حبيبي فَاقَ الملاح المِرْطاري مَعْدِنُ الصَّلَاح

- Ey beni kınayan kınamanı kısa tut, benim mahbubum güzelliklerin üstündedir.
- Tarikatin şeyhi, Efendim, Muhammed el-Miztârî, doğruluk kaynağı.

Küçük divanda bu tür şiirlerin bulunması, Şüşterî'yi sevenlerin veya müritlerinin derledikleri bu divanı Şüşterî'ye atfetmiş olmaları muhtemeldir. Veya Şüşterî'nin bu küçük divanı derleme esnasında kendine ait olmayan bazı şiirlerin divana girmiş olması da muhtemel durumlardan biridir.

Küçük dîvânın içerdiği anlamsal alanlara baktığımızda Hz. Peygambere methiyenin güçlü bir alan oluşturduğunu görmekteyiz. Bu nedenle bu bölümde divanda ağırlıklı bir alan oluşturan Peygambere methiye alanını ele alacağız.

Peygambere Methiye Alanı:

Sayfa	Divandaki geçtiği örnek beyit	Anlamı	Kelime
437	يا رَسُولَ اللَّهِ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ	Resulullah	رسول الله

⁶¹³ Şah-ı Nakşibend olarak bilinen sufinin tam adı Muhammed Bahâuddîn, hayatı için bkz: el-Munâvî, IV, 238; Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 458.

⁶¹⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 448.

⁶¹⁵ el-Murâdî, Muhammed Halil b. ‘Alî b. Muhammed, *Silku'd-Durar fi A'yâni'l- Kârni's-Sanî 'Aşer*, Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988, IV, 33.

⁶¹⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 458.

419	قصدي نُرُورُ المختارِ ونَحْطُ عَيِّي جَمَلِي	el-Muhtâr	المختار
440	لا ديار إلا ديار المصطفى	el-Mustafâ	المصطفى
440	وأَتَبِّتُنِي يا محمد	Muhammed	محمد
437	حُبُّ زَيْنِ الخلقِ أَسْبَابِي النبي الهادي	Hidayet Peygamberi	النبي الهادي
437	يا رَسُولَ اللَّهِ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ زَيْنَ خَلْقِ اللَّهِ	Yaratılmışların en güzeli	زَيْنُ خَلْقِ اللَّهِ
447	أَنْتَ مِفْتَاحُ الصدورِ	Gönüllerin anahtarı	مِفْتَاحُ الصدورِ

Şüşterî, Peygamberi methiye alanında, verdiğimiz kelime ve kavramları kullanmıştır. Bu kavramlar, küçük dîvân'ında çok sayıda kasidede geçmektedir. Şair bu kasidelerde Allah Resulu'nün (s.a.v.) özelliklerini, mucizelerini, onu ziyaret etmeye duyduğu özlemi ve O'na olan aşkını dile getirerek övmüştür. Hz. Peygamberin evsafını sayma konusunda şunları söylemektedir:⁶¹⁷

سَلِّمْ عَلَى مَنْ هَوَيْتَ وَاعْرِفْ مَقَامَهُ
الَّذِي خَرَقَ الْحُجُبَ وَالنَّاسُ نِيَامَهُ
سَلِّمْ عَلَيْهِ الْإِلَهَ بِأَفْضَلِ سَلَامَةٍ
قَدْ فَضَّلَهُ ذُو الْجَلَالِ مَوْلَايَ رَبِّي
الْحَالُ يَمْشِي بِخَيْرٍ اصْبِرْ يَا قَلْبِي

- Sevdiğine selam söyle ve makamını bil.
- O, insanlar uyurken perdeleri yırtandır.
- Allah O'nu en yüce selamıyla selamlamıştır.
- Celal sahibi Mevlam, Rabbim onu üstün kılmıştır.
- Durum iyi gidiyor, sabret ey kalbim.

Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı mucizelerini anlatırken şunları söylemektedir:⁶¹⁸

أَقْبَلَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا وَاخْتَفَتْ مِنْهُ الْبُدُورُ
مِثْلَ حُسْنِكَ مَا رَأَيْنَا قَطْ يَا وَجْهَ السُّرُورِ
أَنْتَ شَمْسٌ أَنْتَ بَدْرٌ أَنْتَ نَوْرٌ فَوْقَ نَوْرٍ
أَنْتَ إِكْسِيرٌ وَغَالِي أَنْتَ مِفْتَاحُ الصَّدُورِ

⁶¹⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 412.

⁶¹⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 447.

ما رأينا التُّوقَ حَنَنْتُ في الدُّجَى إلا إِلَيْكَ
والغَمَامَةُ قد أَظَلَّتْ والقَمَرُ سَلَّمَ عَلَيْكَ
وأَتَاكَ الجِذْعُ يَنْكِي وَنَدَّلَ بَيْنَ يَدَيْكَ
وَاسْتَجَارَ يَا حَبِيبِي عِنْدَكَ الطَّبِيَّ النَّفُورُ

- Dolunay bize geldi; onun (güzelliğinden dolayı) dolunaylar gizlendi.
- Senin güzelliğin gibisini görmedik ey mutluluğun yüzü.
- Sen güneşsin, sen aysın, sen nur üstüne nursun.
- Sen kıymetli iksirsin, sen gönüllerin anahtarısin.
- Geceleyin sadece seni özleyen kervandan başkasını görmedik,
- Bulut gölgelendirdi (seni), ay sana selam verdi.
- Kütük ağlayarak geldi, önünde eğildi.
- Kaçıp gelen ceylan senden eman diledi.

Şüşterî şiiirlerinde kendini, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan sevgisinin sinesine oturmuş, sevginin şiddetinden kalbi parçalanmış bir durumda göstermekte ve bu durumunu sadece Allah'ın bildiğini belirtmektedir. Bu hususta şunları söylemektedir:⁶¹⁹

حُبُّ الحَبِيبِ جَدَّدَ عَلَيَّ عاشقُ وأنا
هو الذي يَدْرِي مَا بَيَّا مُشْتَقُّ مشتاقُ
حُبُّهُ سَكَنَ بَيْنَ أَضْلَعِيَا الواحدُ الخلاقُ
وَالْقَلْبُ يَتَمَرَّقُ

- Sevgilinin sevgisi bizim için yenilendi, ben aşığı ve özliyorum.
- O'dur bende olanı bilen, bir olan Yaratıcı.
- Onun aşkı sineme oturdu ve kalp parçalanmakta.

Hız. Peygambere olan aşkı uğrunda ağlamaktan gözyaşları sel olmuş ve gözlerini yaralanmış hale getirmiştir. Bu konuda şunları söylemektedir:⁶²⁰

صَارَ حَالِي عَادِمٌ يا سَيَّادِي لَهَبْتُ
فِي حُبِّ زَيْنِ الْخَاتَمِ نَارِي
الدموعُ جَرَحَتْ
أَجْفَانِي

- Hâlim yokluğa döndü, Ey Efendim, ateşim alevlendi.
- Hatem(ü'l-Enbiya) süsü aşkına, gözyaşları, gözlerimi yaraladı.

⁶¹⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 454.

⁶²⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 417.

Aşkın şiddeti sebebiyle Hz. Peygamberden yardım isteyecek duruma gelmiştir. Şiirinde şöyle demektedir:⁶²¹

يا رَسُولَ اللَّهِ ابْنَ عَبْدِ	رَيْنَ خَلْقِ اللَّهِ
اللَّهُ	جَيْتَكَ قاصدٌ لا تُنْسانِي
أنا عَبْدٌ خَاطِي جَانِي	النَّبِيَّ الهادي العَدْناني
حُبُّ زَيْنِ الْخَلْقِ أَسْبَانِي	

- Ey Allah'ın Resulü, ey Abdullahın oğlu, ey Allah'ın yarattıklarının en güzeli.
- Ben hatalı, suçlu bir kulum, günahkârım, yönelip sana geldim, beni unutmazsın!
- Yaratılmışların en güzelinin aşkı, Hidayet sahibi ve Adnânî Peygamberin (sevgisi) beni esir aldı.

Peygambere olan özlemi, Peygamberin vatanını da övmeye sevk etmiştir. Ona göre bu diyarlar kesinlikle en güzel diyardır. Bu konuda şöyle demektedir:⁶²²

النُّورُ طَالِعٌ يَتَلَأْلَأُ	من قُبَّةِ الهادي الأَمجدُ
خَلَّيْنِي فِي ذِي الْحَالَا	وَأُنْبِئْنِي يَا مُحَمَّدُ
لا ديارَ إِلا ديارَ الْمُصْطَفَى	لا رُبُوعَ إِلا رُبُوعَ أَهْلِ
	الوفا

- Nur, hidayet sahibi en yüce Peygamberin kubbesinden doğmuş, ışıltıyor.
- Beni bu hâl üzere bırak ve kabul et ey Muhammed!
- Mustafa'nın diyarından başka diyar yoktur, vefa ehlinin topraklarından başka toprak yoktur.

Ayrıca kendisi de Hz. Peygamberi ziyaret etmeyi arzulamakta ve Allah'tan bu isteğini yerine getirmesini dilemektedir. Şiirinde şöyle demektedir:⁶²³

في مَقْصِدِي	رَوْزَةَ لِقَائِهِ
وَمُرَادِي	الأَمجدُ
يا رَبِّ حُلِّ أَقْيَادِي	نَمْشِي نَزُورُ
يا رَبَّنَا يا سَتَّارُ	مُحَمَّدُ
قَصْدِي نَزُورُ	هُوَ عَلَيَّ أَمْلِي
المُخْتَارُ	وَنَحْطُ عَنِّي
	حَمْلِي

⁶²¹ Dîvân eş-Şüştî (1), 437.

⁶²² Dîvân eş-Şüştî (1), 440.

⁶²³ Dîvân eş-Şüştî (1), 419.

- *Niyetimde ve muradımda en şerefliğin kabrini ziyaret etmek vardır.*
- *Ey Rabbim! Bağlarımı çöz, gidelim Muhammed'i ziyaret edelim.*
- *Ey Rabbimiz! Ey Settar! Eemelimi bana kolay kıl.*
- *Niyetim Nebiyy-i Muhtar'ı ziyaret etmektir; yükümü indirmektir.*

Küçük divânında bulunan ve Hz. Peygambere methiye konulu beyitlerin arasından en güzellerini seçtiğimiz bu örneklerle bakıldığında, bunların vezin, mana ve üslup bakımından zayıf olduğu kolayca anlaşılabacaktır. Bu durum da, daha önce belirttiğimiz gibi söz konusu küçük divanın Şüşteri'ye ait olup olmadığı hususunda bir takım şüpheleri akla getirmektedir.

4.1.2. Metinlerarasılık

Batı edebiyatında “Intertextuality” olarak bilinen “metinlerarasılık” modern Arap edebiyatında “Tenâss” (metinde benzeşme/iç içe olma) olarak bilinir. Diğer bir ifadeyle bir “edebi metnin” başka metinlerden etkilenmesi, benzer kelime, cümle, yapı ve alıntılar bulundurması demektir.⁶²⁴

Metinlerarasılığın birçok tanımı vardır, ancak hepsi hemen hemen aynı anlama çıkmaktadır. O da, farklı farklı tekniklerle metne dahil edilmiş başka metinlerin oluşturduğu bir mozaiktir.⁶²⁵ 20. yüzyıl ile birlikte ortaya çıkmış bu teoriye göre metinlerarasılık geçmiş metinlerden bazı cümlelerin metinde kullanılmasıdır ki bu kullanım da kaçınılmazdır. Zira edebi metin sıfırdan yazılmaz. Herhangi bir edebi metnin dayandığı ve üzerine kurulduğu öncülleri vardır. Buna göre metinlerarasılık bir grup metnin bir araya getirilmesidir. Bu, metinlerin geçmişiyle geleceğini buluşturup metne okuyucunun zihnini harekete geçiren bir güzellik ve ihtişam kazandırmaktadır.⁶²⁶

Batı’da modern eleştirel çalışmaların gelişmesiyle birlikte metinlerarasılık konusu kuralları, temelleri, biçimleri ve türleri olan bağımsız bir dal halinde eleştirinin bir bölümü olarak gelmiştir. Bu husus, sanatçıyı etkileyen kültürel unsurların belirlenmesi, bu kültürün metnin oluşumu sırasında nasıl katkıda bulunduğu ve sanatçının yöneldiği

⁶²⁴ Inguen, Mark, *et-Tenâşşıyye- Dirâsât fi’n-Naşş ve’t-Tenâşşıyye*, çev. Muhammed Hayr el-Bikâ’î, nşr: Merkez el-İnmâ’l-Hadârî, Halep, 1998, 60; Bulut, Feyza, *Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi*, Edebî eleştiri dergisi, Cild, 2, aded: 1, Nisan 2018, 2.

⁶²⁵ Miftâh, 121.

⁶²⁶ Geniş bilgi için bkz: Bulut, 3.

kültürel ve tarihsel eğilimlerin neler olduğunun tespiti açısından önem arz etmektedir.⁶²⁷ Bu açıdan metinlerarasılık, halefin seleften ne şekilde etkilendiğini tespit etmek ve taklit ile yeniliği birbirinden ayırt edebilmek için tüm zamanlardaki edebi metinlere dair derin bir deneyim gerektirmektedir.⁶²⁸

Arap edebiyatında metinlerarasılığın kökenleri ta öteden beri mevcut olup, edebi eleştiri alanında “tazmîn, serikat, iktibas, muâraza” gibi çeşitli isimlerle bilinmekteydi. Bu konuda klasik dönem Arap edebiyatının önemli ediplerinden el-Câhız şöyle demektedir: Araplar, hutbelerinde ve diğer toplanma günü konuşmalarında Kur’an’dan ayetler bulunmasını tercih ediyorlardı. Bu, kelama ihtişam, vakar, incelik ve akıcılık kazandırmaktaydı.⁶²⁹ Câhız, bu konuyu bir başka eserinde “Şairler’in birbirlerine ait manaları almaları”⁶³⁰ başlığı altında ele almıştır.

Metinlerarasılık bazen açık ve net, bazen de çözümlenmesi için derin analiz gerektirecek şekilde gizli olabilmektedir. Bir metin içerisinde etkilendiği metinlerin görüntüsü birkaç şekilde olabilir. Diğer bir ifadeyle “metinlerarasılık” farklı türlerde tezahür eder. Bu türler, alınan metnin miktarına ve alınış şekline göre sınıflandırılmıştır. Bunlardan bir kısmı ya olduğu gibi, ya da değiştirilmiş olarak tam zikredilmiştir. Bunların her ikisine de “iktibas” denir. Ya da alıntı işaret yoluyla yapılmış olabilir, buna da “işârî metinlerarasılık” denir ve sanatta karşılığı “telmih” olarak bilinir. Bazen de şiirde vezin ve kafiye benzerlik yapılarak sağlanır ki bun da sanatta “muaraza” veya Türkçe adıyla “nazîre” denir. Bazen de aynı kafiye ile şiir nazmedilir ki, buna da “kafiye metinlerarasılık” denir. Yine bazen şahıs kadrosunda (kahramanlarda) benzerlik bulunur ki, bun da “karakterlerde metinlerarasılık” denir.⁶³¹

Metinlerarasılık için belirli bir kaynak bulunmamaktadır. Daha doğrusu her türlü edebi ve tarihi materyal kaynak olabilir. Bu husus Arap edebiyatında diğer milletlerin edebiyatlarına göre biraz daha farklıdır. Şöyle ki, Kur’ân ve hadis, bu kaynaklar için artı

⁶²⁷ Bu konuyu ele alan eserlerden, *Dirâsât fi’n-Naşş ve’t-Tenâşşiyye*, birden fazla müellife ait olup birkaç makaleden oluşmaktadır. (Roland Barthes, Mark Ingenu, Leon Semvel, Gerard Genette) çev, Muhammed Hayr el-Bikâ’î Kristeva, *’İlmi’n-Naşş*, Julia, çev, Ferid ez-Zâhî, Silsiletu’l-Ma’rifeti’l-Edebiyye; Mihâil Bakhtin, *Şi’riyyetu Dostoyevski*, çev, Cemil Nasîf et-Tikrîti; Mark Dubiazi, *Naẓariyyetu’t-Tenâşşiyye*, çev, Raḥmûnî Abdurrahim.

⁶²⁸ ‘İd, Recâ’, *en-Naşş ve’t-Tenâşş*, Mecelletu ‘Alâmâtî’n-Nâdî’l-Edebî, Cild 5, aded:18, Cidde, 1990,184.

⁶²⁹ el- Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 115.

⁶³⁰ el- Câhız, *Kitâbu’l-Ḥayevân*, 3, 149.

⁶³¹ Alrashed, Eyass, Şair Lisanüddîn İbnu’l-Ḥatîb’de metinlerarasılık konusunu incelerken bu bölümlere başvurmuştur. Bkz: Alrashed, Eyass, *Şâiriyyetu Lisânu’d-dîn İbnu’l-Ḥatîb Mukârabetun Nakdiyyetun*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl, 2019, 75.

bir zenginlik teşkil etmektedir.⁶³² Dolayısıyla Arap edebiyatı edebi materyaline bakıldığında diğer kaynaklara ek olarak Kur'an ve hadisten kaynaklanan bolca metinlerarasılık görülmektedir.

Modern eleştirel araştırmalarda metinlerarasılık olgusunun çokça incelenmesi, şairin dayandığı kültürel kaynaklarını göstermesi ve açıklığa kavuşturulması bakımından önem arz etmektedir. Bahsedilen bu hususlar, Şüşterî'nin şiirlerinde de görülmektedir. Şüşterî'nin divanında metinlerarasılık Kur'an ve şiir gibi farklı kaynaklara dayanmaktadır.

4.1.2.1. Kur'an kaynaklı Metinlerarasılık:

Kur'an, belâgat ve fesahat bakımından en yüksek edebi kaynak olarak bilindiğinden tâ ilk günlerden itibaren Arap şairlerinin ilham kaynağı olmuştur. Hemen hemen bütün şairler, Kur'an metninden değişik şekillerde yaptıkları alıntılarla şiirlerini güçlendirme yoluna gitmişlerdir. Bundan dolayı Kur'an'da gördükleri yeni ve güçlü manaları bir şekilde şiirlerinde işlemişlerdir. Özellikle tasavvuf alanında Kur'ânî söylem zengin ve itiraz edilmez bir kaynak olduğu için hiçbir söylem onunla karşılaştırılmaz. Bundan dolayı Kur'an'dan alınan terkiplerin şiirde kullanılması metne güç ve zarafet katmıştır. Bu nedenle Şüşterî'nin de Kur'an kaynaklı farklı alıntıları şiirlerinde sıkça kullandığı görülür. Zira Kur'an, tasavvufi bir ortamda yaşayan ve şiirlerinde de bunları öğütleyen Şüşterî'nin müstağni kalamayacağı en önemli kaynaktır. Bundan dolayı Kur'an onun şiirini besleyen en önemli kaynaklardan biri olmuştur.

Şüşterî'de Kur'an kaynaklı metinlerarasılık, kelime, terkip ve tek de olsa kıssa şeklinde görülmektedir.

1. Kelime ya da terkip ile Kur'an Kaynaklı Metinlerarasılık

Şüşterî, Kur'an'ın bazı kelime ve terkiplerinden istifade etmiş ve bunları şiirlerinde kullanmıştır. Bu kullanımları için şunlar söylenebilir:

- Bazıları yapı ve mana bakımından uyumlu.

⁶³² Bazı Arap araştırmacıları metinlerarasılığı kapsamlı bir şekilde ele almışlardır. Bu araştırmalardan bir kısmı Avrupalı araştırmacılara dayandırırken, bir diğer kısmı da metinlerarasılık düşüncesinin aslını Klasik Arap Edebiyatındaki kökenlerine dayandırmaktadır. Bkz: Muhammed el-'Azzâm'ın en-Nassu'l-Ğâib *Tecelliyâtü't-Tenâşş fi Şi'ri'l-'Arabî*, adlı eseri, ve bkz: Abdulfettâh Dâvûd Ka'kâ'a ait Kavramın ortaya çıkışı hakkında eleştirel bir çalışması olan *Kitâbu't-Tenâşş* adlı eseri; ve bkz: Muhammed Miftâh'a ait *Tahlîlu'l-Hîşâbi 'Ş-Şi'ri İstirâciyyetu't-Tenâşş* adlı eseri 119- 135.

- Bazıları ise yapı bakımından uyumlu, mana bakımından uyumsuzdur.
- Bazıları ise yapı bakımından uyumsuz, mana bakımından uyumludur.

Aşağıda onun bazı Kur’ân kelime ve terkipleri kullanımlarına dair örnekler sunacağız. Kendisi şunları söylemektedir:⁶³³

وكان في العالم ذا مخبره	مَنْ كَسَرَ الطَّلَسَمَ عَنْ نَفْسِهِ
فليشكر الله الذي بصّره	بَدَا لَهُ الْكَنْزُ الَّذِي قَدْ خَفَى
وربما بعضهم عيّره	تُبْصِرُهُ فِي النَّاسِ ذَا مِحْنَةٍ
عيرًا إذا فرّت من القسورة	تَخَالَهُمْ عِنْدَ اللَّقَاءِ لَهُ

- Kim kendi nefsi adına tılsımı kırarsa⁶³⁴ ve on âlemin hakikati hakkında bilgi sahibi olursa
- Gizlenmiş olan hazine ona gözüktür; O zaman o hazineyi gösteren Allah’a şükretsin
- İnsanlar arasında o bilgi sahibini sıkıntı (musibet) içerisinde görürsün; belki de bazıları onu kınarlar,
- O bilgi sahibi ile karşılaştıklarında, onların aslandan kaçan eşekler gibi kaçtıklarını sanırsın

Bu kaside şuhûd makamından bahsetmektedir. Şuhûd, mevcudat da dâhil olmak üzere varlığın hakikatine şahit olmaktır. Bu makama, nefsin hazlarını terk edilerek, iradeden vazgeçilerek ve Allah’ın iradesine mutlak teslim olmakla ulaşılır. Kul bu makama ulaşırsa, kendisine bu makama ulaşmayı nasip eden Allah’a şükretmelidir. Bu makamın sahibi, insanlar arasında hoş karşılanmayan birisi olarak görülür, dolayısıyla insanlar söz konusu kişiyi ya kınarlar veya “aslandan kaçır gibi” ondan kaçarlar.

Burada Şüşterî’nin (كَانَهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ، فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ) “Onlar (Cehenneme girmiş olan günahkârlar) sanki aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibidir”⁶³⁵ ayetinden ilham almasında metinlerarasılığı açık ve harika bir şekilde yapmıştır. Şöyle ki insanların şuhûd makamına sahip kimseyle karşılaştıklarındaki kaçışını, Kur’an’da ifade edildiği gibi günâhkâr kişilerin Kur’andan kaçışlarını kızıl develerin aslanı gördükleri andaki kaçışlarına benzetmiştir. Şair Şüşterî de Kur’anı esas alarak yaptığı bu metinlerarasılık vasıtasıyla manayı zihne yaklaştırmaya ve canlandırmaya çalışmıştır.

⁶³³ Dîvân eş-Şüşterî (1), 45.

⁶³⁴ Burada “nefsin tılsımını kırmak” ifadesinin kişinin kendi benliğinin farkına varması anlamında olması muhtemeldir.

⁶³⁵ Müddessir suresi, 50.

Başka bir yerde de şunları söylemektedir:⁶³⁶

مَنْ يُحَاوِلُ مِنْ مَشْرُوبِي
يَمْحُ مَا خَطَّه
إِنْ أَتَى النُّقْطَةَ
وَيَقُولُ حِطَّةُ
اسْتَوَى الْمَاضِي وَالْآتِي
قَدْ ظَهَرْتُ فِي مِرَاتِي
عِنْدَ رَمِي لِلْمُنْسَاتِي
وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ
يَا كِمَالِي غَيْرَ الشَّفْعِ
أَصْلُنَا يُدَرِّ بِالْفَرْعِ

- Her kim ki benim içkimi içmeye çalışır,
- Yazdığı yok olur (günahları silinir),
- Nokta (hakikat) geldiğinde.
- “Affet” der
- Geçmiş ve gelecek eşit olur.
- Aynamda göründüm.
- Asamı atarken.
- Dönüştü göğeyi yemin olsun ki,
- Ey tek olmayan kemalim.
- Aslımız fer‘ ile bilinir.

Şair burada şu üç ayeti kullanmıştır:

Birincisi, (وَيَقُولُ حِطَّةُ) “Affet diyor” cümlesidir.

Bu kullanım (وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ) ⁶³⁷ “Bağışla deyin, biz de hatalarınızı bağışlarız” ayetinin yapısında değişiklik yaparak elde edilmiş bir metinlerarasılık kullanımıdır. Şiirdeki ve ayetteki örtüşme ve türdeşlik açıkça görülmektedir. “حِطَّةُ” kelimesi iki yerde de mağfiret dilemek manası taşımaktadır. Bu kullanım yapı ve içerik bakımından uyumlu türe örnektir. Böylelikle konuşmanın bağlamına sanki yapısının bir parçasıymış gibi uyumlu olarak gelmiştir.

⁶³⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 104.

⁶³⁷ Bakara suresi, 58.

İkincisi (عند رمي منسأته) cümlesidir.

Bu da, ⁶³⁸ (فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ) “Süleyman’ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi” ayetindeki مِنْسَأَتَهُ (değnek) kelimesinin kullanımıdır. Ayette مَنْسَأَتُهُ kelimesiyle kastedilen Süleyman’ın (a.s.) yaslandığı asadır. Ancak şiirdeki “مَنْسَأَتُهُ” kelimesi, insan nefsi, onun tezkiye edilmesi, en yüce makama ulaştıran ve hakikati ortaya çıkaran övülmüş sıfatlarla süslenmesidir. Bu kullanım ise yapı bakımından uyumlu, içerik bakımından uyumsuz türe bir örnektir. Bu örtüşme ve türdeşliğin estetik ve nükteli bir amacı vardır. Şairin buradaki amacı, Kur’ân nazmına özgü olan estetik ve temel sistematik değerleri şiir üslubuna kazandırmaktır.

Üçüncüsü, (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ) “Dönüş sahibi olan göğe yemin olsun” cümlesidir.

Şiir metni (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ) ⁶³⁹ ayetindeki Kur’ânî dokuyla yapı ve içerik olarak değişime uğramaksızın uyumlu ve birebir aynı gelmiştir. Allah ayette dönüş sahibi, yani yağmurlu göğe yemin etmiştir. Yeminin amacı, sonrasındaki ifadenin vurgulanmasıdır. Şüşterî de bu cümleyi Kur’an’dan almış ve yeminden sonra söyleyeceği sözünü vurgulamak amacıyla aynı anlamı ile bu muvaşshahta kullanmıştır. Bu kullanımda yine yapı ve içerik bakımından uyumlu türe bir örnektir.

Başka bir yerde de şunları söylemektedir. ⁶⁴⁰

أرى طَالِبًا مِنَّا الزَّيَادَةَ لَا	بِفِكْرِ رَمَى سَهْمًا فَعَدَّى بِهِ
الْحُسْنَى	عَدْنَا
وَطَالِبْنَا مَطْلُوبُنَا مِنْ وُجُودِنَا	نَغِيبُ بِهِ عَنَّا لَدَى الصَّغْقِ
	إِذْ عَنَّا

- Bizden birinin, ok atıp da Adn cennetini aşan bir fikirle güzele (cennete) değil de, daha fazlasına (ru’yetullaha) talip olduğunu görüyorum.
- Bizim de talibimiz matlubumuzdur. Fenâ ortaya çıktığında biz o matlubumuzla varlığımızda yok oluruz.

Şüşterî bu metinlerarasılık uygulamasında, müridin hedefi olan uhrevi saadeti (cennet) aşip marifetullah ve şuhûd halini arzulamasını yansıtan bir tablo çizmiştir.

⁶³⁸ Sebe’ suresi, 14.

⁶³⁹ Târik suresi, 11.

⁶⁴⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 71.

Bu Allah'ın (لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ)⁶⁴¹ “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır” ayetine bir göndermedir, yani telmih sanatını kullanmıştır. Burada “Hüsnâ” cennet; fazlası da Allah'ın cemaline bakmaktır.⁶⁴² Bu kullanım da yapı bakımından uyumsuz, mana bakımından uyumlu türe bir örnektir.

Şüşterî, sanatsal gücü ile şiirsel zevkini birleştirmek için الزَّيَادَةُ-الحُسْنَى kelimelerini ayetten alıntılanmıştır. Böylece şiir metnine kazandırdığı sanat ile dinleyicinin hayal gücünü harekete geçirerek o anda Kuran bağlamını celbetme yeteneği vermiştir.

4.1.2.2. Kur'an Kıssaları Kaynaklı Metinlerarasılık

Kur'an'da yer alan önemli konulardan biri de kıssalardır. Geçmişte yaşamış önemli şahsiyetlerin özellikle peygamberlerin yaşamış oldukları olayları ele alan kıssalar ile insanlığa ışık tutulması, ders alınması veya bu şahsiyetlerin yaşantılarından/yaşadıklarından tecrübe edinilip istifade edilmesi temel hedeflerden biridir. Bu kıssalar değişik şekillerde şiire de yansımıştır. Şairler, bu şahsiyetlerin hikâyelerinden yararlanmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen peygamber kıssalarını alıp şiirlerinde kullanmış Emevi ve Abbasi dönemi birçok şair görmekteyiz. Bu şairlerin bazıları peygamber kıssalarını doğrudan kullandıkları gibi, bazıları da kendi hâl ve durumlarını ifade etmek için bu kıssaları sembolik olarak kullanmıştır. Örneğin el-Mütenebbî, Muhammed bin İshak et-Tenûhî'ye yazdığı mersiyesinde Hz. Musa'nın kıssasını kullanarak olayın büyüklüğünü ve görkemini tasvir etmektedir. Mütenebbî şunları söylemektedir:⁶⁴³

مَا كُنْتُ أَمْلُ قَبْلَ نَعْتِكَ أَنْ أَرَى رَضْوَى⁶⁴⁴ عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ تَسِيرُ
خَرَجُوا بِهِ وَلِكُلِّ بَاكِ خَلْفُهُ صَعَقَاتُ مُوسَى يَوْمَ ذَاكَ الطُّورُ

- *Senin naaşından (ölümünden) önce Radvâ dağının insanların ellerinde (omuzlarında) giderken göreceğimi ummazdım.*
- *Naaşı çıkardılar; Her ağlayanın ardında Tur dağının parçalandığı günde Musâ'nın (bayılması gibi) bayılmalar var.*

⁶⁴¹ Yûnus suresi, 26.

⁶⁴² İbn Keşîr, 4, 262.

⁶⁴³ Dîvânu'l-Mutenebbî, 71.

⁶⁴⁴ Medine'de bir dağ.

Mutenebbî, bu şiiriyle Tenûhî'nin vefatı sebebiyle gerçekleşen musibetin dehşetini ve olayın büyüklüğünü açıklamak istemiş ve şu ayete işaret etmiştir: ⁶⁴⁵

(فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا)

“Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa baygın düştü”.

Tenuhî'nin bu vefatını Hz. Musa'nın Tur dağı buluşmasında Allah ile kalamından dolayı bayılan Hz. Musa'nın başından geçenlere benzeterek tasvir etmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Fâdıl 'Abbûd ve Neclâ Ahmed, *et-Tenâşş ma'a'l-Kasasi'l-Kur'ânî* adlı çalışmalarında Emevi ve Abbasi dönemindeki şairlerin Kur'an kıssalarını şiirlerinde kullanmalarına dair birçok örnek aktarmışlardır. ⁶⁴⁶

Şüşterî de kıssa ile tasavvufî gayesini birleştirmek için şiirinde Kur'ânda geçen kıssaları kullananlardan biridir. Bunlardan en belirgin olanı, Hz. Musa'nın (a.s) ailesine ateş getirmek için gittiği hadisedir. ⁶⁴⁷ Bu bağlam da Şüşterî şöyle demektedir: ⁶⁴⁸

وَلَفَّقَ شَتَاتَ الْفَرَعِ بِالْجَمْعِ لِلْأَصْلِ	تَجَرَّدَ عَنِ الْأَغْيَارِ بِالْقَوْلِ
فَشَرَطُ أَفْتَبَاسِ النَّارِ تَرْكَكَ لِلْأَهْلِ	وَالْفَعْلِ
فَمَا الْبَيْتُ إِلَّا الْقَلْبُ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلِ	وَلَا تَلْتَفِتْ أَهْلًا وَقُلْ لَهُمْ
	امْكُثُوا
	وَطَهِّرْ بَيْوتَ اللَّهِ مِنْ كُلِّ
	صُورَةٍ

- Söz ve fiil ile ağıyardan uzak dur ve asıl ile bir araya gelmekle fer'in dağınıklığını birleştir.
- Eşe dosta yönelme ve onlara “durun” de, ateşi almanın şartı eşi dostu terk etmendir.
- Allah'ın evlerini her türlü suretten temizle; eğer akıl sahibi isen, beytullah kalpten başkası değildir.

Şüphesiz, bu şiir örneğinde metinlerarasılığın, şairin sanatsal yaratıcılığının ve şiirsel kompozisyonunun en güzel tezahürü görülmektedir. Şair burada müritten, Hz. Musa'nın ailesini terk edip “ateş parçası getirmek” için gitmesi gibi, söz ve eylem olarak Allah'tan başka her şeyi terk etmesini istemektedir, çünkü onlar ağıyardır. Tasavvufta en

⁶⁴⁵ A'râf suresi, 143.

⁶⁴⁶ et-Temîmî, Fâdıl 'Abbûd; Necâhî, Neclâ Ahmed, *et-Tenâşş et-Tenâşş ma'a'l-Kasasi'l-Kur'ânî fî Şi'ri Edîb Kemaluddîn*, Menşûrâtü'l-İttihadi'l-'Âmm li'l-'Udebâ ve'l-Küttâb, Bağdad, 2021. Bkz: Üçüncü bölüm başı. (https://www.adeebk.com/Untitled_41.html).

⁶⁴⁷ Şüşterî, Hz. Musa'nın Allah ile buluşmasındaki kıssasını kullanmıştır. Bkz: Dîvân eş-Şüşterî (1), 44 ve 59. Asayı bırakma kıssası için, bkz: Dîvân eş-Şüşterî (1), 38.

⁶⁴⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 56,41.

yüksek makamlara ulaşmak için masivayı terk etmek şart olduğundan, şair tasavvufun bu en önemli konusunu Hz. Musa kıssası ve Tur dağında gördüğü ateş sahnesi arasında ilişki kurarak anlatmaya çalışmıştır. Şair kıssayı doğrudan anlatmak yerine konuyu Hz. Musa (a.s.)’ın:

(وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ

هُدًى)

“Mûsâ’nın haberi sana ulaştı mı? Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Umarım ondan size bir kor ateş getiririm, yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti.”⁶⁴⁹ ayetindeki sözlerine işaret ederek anlatmaya çalışmıştır.

Daha sonra Şüşterî kıssa alıntısını, başka bir ayete, (وَطَهِّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ)⁶⁵⁰ “Evimi tavaf edenler için temizle” ayetine telmih yaparak tamamlamaktadır. Şair, telmihi hem kelime hem de anlam yoluyla yaparak metinlerarasılık durumunu gerek şeklen gerek mânâ bakımından kısmen uyumlu tuttuğunu görmekteyiz. Ayette “evimi temizle” ifadesinde geçen “ev” ile Allah’ın evi, Harem yani Kâbe kaset edilmektedir. Kısaca Allah, Peygamberi İbrahim (a.s.)’a Beyt’i tavaf edenler için temizlemesini emretmektedir. Buna karşılık Şüşterî şiirinde “Allah’ın evlerini temizle, ev kalpten başkası değildir” diyerek “ev” kelimesi ile kalbi kast etmektedir. Zira ona göre kalp (beyt), Allah’ın kuluna tecelli ettiği yerdir.

Şüşterî’nin divanında az olsa kullandığı Kur’an kaynaklı metinlerarasılık şiirlerine edebi bir ağırlık vermiş ve şairin dini inancının ve itikadi duygusunun derinliğini göstermektedir. Bu durum daha önce de bahsettiğimiz gibi metinlerarasılıkta şairlerin inancına, içerisinde yetiştigi ve bulunduğu kültüre işaret eden önemli ip uçları yer alır. Burada Şüşterî, Kur’an metnini şiir metinleri için temel bir referans haline getirmekte ve onlara yeni bir anlatım biçimi, renk ve sunduğu vizyon ve fikre uygun üslup şekilleri vermektedir.

4.1.2.3. Şiirsel Metinlerarasılık

Arap şiiri, her dönemde şairin sanatsal şekillerinden, dilsel zarafetinden, nağme ahenk ve musiki gibi kavram ve yapılardan yararlandığı üretken bir okul olmuştur ve

⁶⁴⁹ Tâhâ suresi, 9-10, Diyanet Meâli (yeni).

⁶⁵⁰ Hâc suresi, 6.

olmaya da devam etmektedir. Her şair, şair olarak doğmaz. Çoğu şair, şairliğini çok şiir okuyarak kazanır ve daha sonra bu kazanımını yeteneğiyle birleştirerek şiir yazmada üretken olur. Bir Arap şairi, her şeyden önce Arap şiiri okuyucusudur. Buna binaen kadim şairlerden ve bu okuldan yararlanarak metinlerarasılık bağlamında alıntı yapanları görmemiz garip bir durum değildir.

Araştırmamızın konusu şair Şüştî'nin de şiirsel metinlerarasılık kullanan şairlerden biri olduğunu görmekteyiz. Örneğin Şüştî Ebû Nuvâs'ın şarap konulu şiirlerini tasavvufi gayesi için çok güzel bir şekilde kullanmıştır. Ebû Nuvâs bir şiirinde şunları söylemektedir.⁶⁵¹

وَدَاوَنِي بِأَلْتِي كَانَتْ هِيَ الدَّاءُ	دَغْ عَنْكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللَّوْمَ إِغْرَاءُ
لَوْ مَسَّهَا حَجَرٌ مَسَّتَهُ سِرَّاءُ	صَفْرَاءُ لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانُ سَاحَتَهَا
فَلَاخَ مِنْ وَجْهَهَا فِي الْبَيْتِ لِأَلَاءُ	قَامَتْ بِإِبْرِيْقِهَا وَاللَّيْلُ مُعْتَكِرٌ
كَأَنَّمَا أَخَذَهَا بِالْعَيْنِ إِغْفَاءُ	فَأَرْسَلْتُ مِنْ فَمِ الْإِبْرِيْقِ صَافِيَةً
لَطَافَةً وَجَفَا عَنْ شَكْلِهَا الْمَاءُ	رَقَّتْ عَنْ الْمَاءِ حَتَّى مَا يُلَايِمُهَا
حَتَّى تَوَلَّدَ أَنْوَارٌ وَأَضْوَاءُ	فَلَوْ مُزِجْتُ بِهَا نُورًا لَمَازَجَهَا

- Beni kınamayı bırak, kınama tahriktir, beni hastalık olan şey ile tedavi et.
- O (şarabın) rengi sarıdır; çevresine hüznlerin inmez; Ona taş dokunsa o taşı sevinç kaplar.
- Gecenin karanlığında sâki o şarabın ibrikini alınca, evde onun yüzünden aydınlık zuhur etti.
- İbriğin ağzından berrak bir şekilde doldurdu, ona (şaraba) gözle bakılması bile âdetâ sarhoş eder.
- Sudan incedir, taki letâfette eşi yoktur, su onun yanında katı kalır.
- Hatta nur ile karıştırılsaydı, karıştırdı; Hatta (daha başka) nurlar ve ışıklar doğardı.

Ebû Nuvâs bu beyitlerde şarabı, rengini, kokusunu, berraklığını ve içen kimseye verdiği zevki tasvir etmektedir. Şüştî, Ebû Nuvâs'ın bu şiirinde kullandığı ifadeleri mana olarak almış ve kendi üslubuyla yeni bir form halinde işari metinlerarasılık yöntemini kullanmıştır. Bu bağlamda şöyle demektedir:⁶⁵²

هَلْ لَكُمْ فِي شَرْبِ صَهْبَا مُزْجَتْ	فَهِيَ مَا بَيْنَ اصْفَرَارِ
وَلَهَا عَرَفٌ إِذَا مَا اسْتُنْشِقَتْ	وَاحْمِرَارِ

⁶⁵¹ Ebû Nuvâs, *Dîvân Ebî Nuvâs*, thk: Behcet 'Abdulğafûr el-Ĥadîsî, Dâru'l-Kütübi'l-Vaṭaniyye, Abu Dabi, 2010, 53.

⁶⁵² *Dîvân eş-Şüştî* (1), 43.

وَإِذَا عَايَنْتَهَا فِي كَأْسِهَا أَطْرَبْتُ فِي دَنَهَا قَبْلَ انْتِشَارِ
لَسْتُ تَدْرِي الْكَأْسَ مِنْ خَمَرِتِهَا ذَهَبَ الْعَقْلُ وَلَمْ يَبْقَ اسْتِثَارِ
أَسْكُرْتُ قَبْلَ الْيَتَامِ جُلْنَا قَدْ صَفَا الْكُلُّ صَفَاءً إِذْ نُذَارِ
حُسْنُهَا يُغْنِي طَرُوبًا عَنْ خَمَارِ

- Sarıyla kırmızı arasında karışık şarab içmek ister misiniz?
- Onun bir kokusu var, kokusu alındığında daha dağıtılmadan, testisinde iken coşturur.
- Onu (daha) kadehinde iken gördüğünde akıl gider, perdelenme kalmaz.
- Kadehi (içindeki) şarabından ayırt edemezsin, (kadehler) döndüğünde herkes öyle bir mest olur ki,
- Dudağa dokundurmadan önce hepimizi sarhoş eder, onun güzelliği ve neşesi sâkiye ihtiyaç bırakmaz

Ebû Nuvâs'ın şarap şiiriyle Şüşterî'nin bu şiiri arasındaki fark, Şüşterî'nin şiirinde şarabın kesinlikle sufi anlamları içermesidir. Tamamen ezeli ve semavi olan bu şarap ile içtiği zaman sûfinin, mahbubuna ulaşma ve onda tamamen fani olmanın neşvesine ermesindeki durumunu anlatmaktadır. Ebû Nuvâs'ın şiirindeki şarap ise tamamen dünyevidir.

Metinlerarasılık bazen sadece muvaşşah veya zecelin harcelerinde yer alır. Mesela, Endülüslü ünlü şair İbn Bâce'nin bir kasidesinin matla'ı şu şekildedir:⁶⁵³

جَرَّرَ الدَّيْلَ أَيَّمَا جَرَّرَ وَصَلَ الشُّكْرَ مِنْكَ بِالشُّكْرِ

- Eteklerini istediğin kadar yerde sürü (dilediğin kadar gururlan); senden şükürler devam etsin.

Şüşterî İbn Bâce'nin bu matla'ını şiirinde harce olarak şöyle kullanmıştır:⁶⁵⁴

كَمْ تَجَرَّعْتُ مَرَارَةَ الصَّبْرِ عَنْ لِقَائِي مَرَارَةَ الصَّبْرِ
يَا عَلِيَّ أَنْبِ إِلَى الْيُمْنَا وَاتَّخِذْ شِرْعَةَ الْهُدَى
جَصْنَا تَلَقَّ فِيهِ النَّجَاءَ وَالْأَمْنَا
وَأَطِعْ فِي هَوَاكَ مِنْ غَنَى وَصَلَ الشُّكْرَ مِنْكَ بِالشُّكْرِ
جَرَّرَ الدَّيْلَ أَيَّمَا جَرَّرَ

⁶⁵³ İbn Haldûn, 818.

⁶⁵⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 134.

- *Sabrın acılığını ne kadar da yudumladım. Sabrın acılığıyla karşılaştığım için*
- *Ey Ali, sağa yönel.*
- *Hidayet yolunu kale edin.*
- *Orada kurtuluş ve eman bulursun.*
- *Senin sevgini terennüm edene itaat et.*
- *Eteklerini istediği kadar yerde sürü (dilediğin kadar gururlan); senden şükürler devam etsin.*

Örnek olarak verdiğimiz bu muvaşşahdaki harce İbn Haldûn'un mukaddimesinde zikrettiği üzere İbn Bâce'ye ait muvaşşahın matlaıdır.⁶⁵⁵ Şüşterî bu matlaı alıntılamaş ve kendi muvaşşahına harce yapıp değişikliğe gitmeden olduğu gibi aktarmıştır.

Aşağıdaki muvaşşahında geçen harce ise üzerinde değişiklik yaparak alıntı yaptığı harceye bir örnek olarak verilebilir:⁶⁵⁶

تَرَى إِلَّاهَا دَبْرَكَ	مِنْ غَيْرِ جِهَاتٍ وَلَا
يَرِيدُ بِهِ يَخْتَبِرَكَ	حُلُولَ
وَلَا مَثِيلَ وَلَا شَبِيهَ	وَكُلُّ مَا هُوَ بِهِ ذَرَى
نَقَطُ طَوِيلَ اللَّيْلِ بِيهَ	يَا وَاحِدًا لَسْ لَوْ نَظِيرُ
وَمِنْ بَدَا الْقَوْلِ إِلَيْهَ	وَمِنْ أَنْيَسَ ذِكْرُهُ
فَرَضَ عَلَيَّ سَهْرَكَ	أَغْفِرُ لِمُنْشَدٍ يَقُولُ
مَا بَتُّ أَرعى قَمَرَكَ	يَا لَيْلُ طُلُّ أَوْ لَا تَطُولُ
	لَوْ بَاتَ عِنْدِي قَمَرِي

- *Yön olmaksızın, hülûl da olmaksızın sana hükmeden ilahı görürsün.*
- *(Allah) yarattığı her şeyde seni sınamak ister.*
- *Ey Tek olan (Allah)! O'nun ortağı, eşi ve benzeri yoktur.*
- *Ben uzun gecelerimi, O'nun güzel zikriyle geçiririm.*
- *Bu şiiri söyleyeni ve onun gibisiyle ilgili olanı affet.*
- *Ey gece! İster uza, ister uzama! Seni uyumadan geçirmek farzdır bana.*
- *Eğer benim ay'ım yanımda geceleseydi senin ay'ını gözleyerek gecelemezdim.*

⁶⁵⁵ İbn Haldûn, 818.

⁶⁵⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 129.

Şüşterî bu muvaşşahında İbn Zeydûn'un ğadru'l-ḥabîb adlı kasidesinin ilk iki beytini alıntılıyıp ilk beyitte değişiklik yaparak, ikinci beyti de olduğu gibi alarak muvaşşahına harce yapmıştır. Bu iki beytin geçtiği İbn Zeydûn'un kasidesi şöyledir:⁶⁵⁷

يا لَيْلُ طُلَّ لَا أَشْتَهِي	إِلَّا	بوصلي
لو باتت عندي قَمَرِي	قَصْرِكَ	
	مَا بَتُّ أَرعى	
	قَمَرِكَ	

- *Ey gece uza! Ancak vuslat şartıyla kısa olmanı isterim.*
- *Eğer benim ay'ım yanımda geceleseydi senin ay'ını gözetleyerek gecelemezdim.*

Şüşterî'nin Kur'anî ve şiirsel metinlerarasılığı kullanmasındaki amacı, şiirlerine anlamsal derinlik kazandırmak, böylece şiirsel anlama hizmet etmek ve şiir metnindeki anlam alanını genişletmektir. Görüldüğü kadarıyla Şüşterî'nin kültürel kaynakları çeşitli olup, şiirin ilk dönemlerinden şairin zamanına kadar Emevi, Abbasi ve Endülüs şiirinin, özellikle de tasavvuf şiirinin yoğun bir karışımı halindedir. O aynı zamanda geniş ve derin bir Kur'an bilgisine sahiptir. Dolayısıyla bu yoğun dokular şiirlerinde olduğu gibi tecelli etmiştir.

4.1.3. Semboller (Rumuzlar)

Her kelimenin ifade ettiği gerçek bir mana vardır. Bu mana da, kelimenin esasen kendisi için vaz edildiği sözlük anlamıdır. Temel anlam da denilen bu mana, kelimenin anlamsal özelliklerine uygun olarak kullanılmasına bağlı bir şekilde gerçekleşir⁶⁵⁸ Bazen de mütekellim (söz sahibi), hedeflediği amaca uygun sembollere başvurmaktadır. Sembollerin kendileri kastedilmemiş olup, sembolize edildikleri ya da tasarlandıkları manalar kastedilir.⁶⁵⁹ İbn Reşîk sembolün tarifini şu şekilde yapmıştır: Semboller manaları neredeyse anlaşılmayan işaretlerdir.⁶⁶⁰ Yani sembol anlaşılması zor olan kapalı bir ifadedir. Çağdaş araştırmacılarından Muhammed Fettûh Ahmed'e göre: Sembol, duygu ve düşüncelerin açıkça ifade edilmesi, adlandırılması ya da tanımlanması yerine imâ

⁶⁵⁷ Dîvân İbn Zeydûn, 182.

⁶⁵⁸ Muhammed, 'Alî el-Ḥûlî, *Medḥal ilâ 'İlmi'l-Luġa*, Dâru'l-Felâḥ, Ürdün, 2000, I, 136.

⁶⁵⁹ İbn 'Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, 1,287.

⁶⁶⁰ İbn Reşîk, I, 306.

edilmesi ve çağrıştırılmasına dayanan edebi bir üsluptur.⁶⁶¹ Buna göre semboller somut ve soyut manaların ortak benzerliklerine dayalı olarak kullanılır.

Tasavvuf şiirinin öne çıkan özelliklerinden biri de sembollerdir. Herhangi bir tasavvuf şairinin şiir sözlüğüne göz atıldığında, onun tasavvufi terimler ve irfani sembollerle dolu olduğu görülecektir. Çünkü sufi deneyim samimi ve derin olan manevi tecrübedir. Bu tecrübeye sufi için sıradan ifade kapasitesini aşan mana ve sırlar ortaya çıkmakta, böylece normal sözlüksel lafızların ötesine geçen müphem ve farazi ifadeler kullanılmaktadır. Sufi şair bu ifadeleri, ancak kendi bağlamı ve çerçevesi içinde anlaşılabilen ve bu ifadelere özgü delaletleri gösteren kelimelerle dile getirmeye çalışır. Şair, bununla hakiki anlamları gizleyip bunların yerine sembollerini öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda Şüştî şunları söylemektedir.⁶⁶²

ذَا الَّذِي بِهِ نَنْطِقُ فِيهِ خَفِيَّتُ رُمُوزِي
بِكَلَامٍ كَذَا مَقْلُوبٍ وَكَذَاكَ لُغُوزِي

- Konuştuğumuz husus, onları sembollerle gizledim,
- Bazen ters-düz edilmiş sözlerle; bazen de sırlarla.

Burada şu iki soru akla gelmektedir: Birincisi, sufi şair neden sembollerin diline başvurur? İkinci soru ise dil, zevk duyulan tecrübe ve vecdleri ifade etmek için yetersiz mi kalmaktadır? Bu sorular, geçmişten günümüze kadar gündemde olup birden fazla cevabı bulunmaktadır.

Bu cevaplardan ilki; sufi şairlerin sembol kullanmasının sebebi, bu manaların ehil olmayanlar arasında yayılmasına karşı duyulan bir hassasiyetten dolayı halkın genelinden saklamalarıdır. Çünkü sufiler ehil olmayanlar tarafından anlaşılması zor olan derin manalarla ilgilendikleri için kendi aralarında yaygın olan sembollere başvurmuşlardır. İmam Kuşeyrî bu hususta şunları söylemektedir: Bu topluluk kendi aralarında birtakım lafızlar kullanmaktadır. Bu lafızlarla kendilerine mahsus manaların kendi mensuplarına açılmasını, tarikatlarına muhalefet edenlere açmak istemedikleri manaların kapalı kalmasını istemektedirler. Ayrıca sırlarının ehil olmayanlara yayılmasına karşı bir hassasiyetleri vardır. Zira onların hakikatleri yapmacık bir şekilde zorlama olarak

⁶⁶¹ Muhammed Fettuh Ahmed, 3.

⁶⁶² Dîvân eş-Şüştî (1), 343.

toplanmış değildir. Aksine bunlar, Allah'ın bir topluluğun kalbine yerleştirdiği kesbi olmayıp vehbi olan manalardır.⁶⁶³

İkinci bir ihtimal; sufilerin tattıkları ve bildikleri hususları tam olarak anlatmada dilin dar ve yetersiz kalmasıdır. Bu konuda örnekler çok olup biz bir tanesini vermekle yetineceğiz; Örneğin, tatlı olan yiyeceklerin her birinin tadı birbirinden farklıdır. Bu farklı tatları ifade ederken hepsi için “tatlı” ifadesini kullanırız. Şeker için de “tatlı”; bal için de “tatlı” sıfatını kullanırız. Ancak dil bu tatların farkını ifade etmede yeterli olmaz. Aynı husus, sufilerin tatmış oldukları zevk ve anlayışlar için de kullanılmaktadır. Hatta bazen sufiler tattıkları zevkleri, dilin ifade edemeyeceği seviyede tutarlar. Bundan dolayı tatmış oldukları zevkleri dilin yetersiz kaldığı yerlerde sembollerle ifade etmişlerdir. Bunun yanında diğer bir kısım sufi, sembollerle anlatma yerine susmayı tercih etmiştir. Bu durumun bazen daha güvenli bir metot olduğu görülür. Sırlarını açığa vurup konuşanlar ise yanlış anlaşılmış olmakla zındıklık, panteizm, ya da şirk gibi hususlarla itham edilmişlerdir.

Üçüncü ihtimal ise; tasavvuf ve dolayısıyla sufiler, tarih boyunca değişik cephelerden pek çok taarruzla karşı karşıya kalmışlardır. Bu saldırılar, zındıklık, sapkınlık, dinden sapma gibi sözlü suçlamalar yanında hapis, sürgün ve idam gibi ağır cezalara dahi çarptırılmışlardır. Bu duruma en büyük örnek de Hallac ve Suhreverdi'nin idam edilmeleridir. İşte sufileri tasavvufi söylemlerinde sembol kullanmaya mecbur bırakan hususlardan biri de bu durumdur.⁶⁶⁴

Sûfilerin sembolleri kullanmalarına yukarıda zikrettiğimiz sebepler neden olsa da göz ardı edilmeyecek bir gerçek vardır. O da, bu semboller sebebiyle, sufiler ile “sözün” zahirine sarılan fıkıhçılar arasında var olan ve hala da varlığını sürdüren tarihi bir tartışma doğmuş olmasıdır. Husumet derecesine varan bu tartışma, fıkıhçıların sufileri şatahat, abartı, hatta dinden çıkma ve zındıklık gibi suçlarla itham etmeleriyle kendini göstermiştir. Bu husumeti hafifletmek için bazı sufilerin kendileri dışındaki kişileri bu sembolleri anlamaya çağırdığını görmekteyiz. Şairimiz Şüşterî de bunlardan biridir. Bu konuda şunları söylemektedir:⁶⁶⁵

⁶⁶³ el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l- Kuşeyriyye*, I, 150.

⁶⁶⁴ Alrashed, Eyass, *Estetik Okuyucu ile Fakih Okuyucu Arasında Sûfî Şiir*, Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Asuman Gökhan, Atatürk Üniversitesi yayınevi, Erzurum, 2021, 126-128.

⁶⁶⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 99.

أَنْتَ يَا فَكِيهَ سَلِّمْ وَأَفْهَمَ الرُّمُوزَ
وَأَقْتَدِي بِمَنْ يَعْلَمُ حَلَّ ذِي اللُّغُوزِ

- Ey fakih! Kabul et ve sembolleri anla.
- Sırların çözümünü bilene tabi ol!

Tasavvuf şairinin kullandığı sembolleri anlamak, şairin ifade ettiği manaların anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda Şüşterî'nin divanında kullandığı sembolleri açıklamaya çalışacağız.

Şüşterî'nin divanına bakıldığında şiirlerinde kelime ve harf gibi farklı şekilleri sembol olarak kullandığı görülür.

4.1.3.1. Sembol Olarak Kullanılan Kelimeler:

Şüşterî şiir metinlerinde bol miktarda kelimeyi sembol olarak kullanmıştır. Öyle ki, Şüşterî'nin divanında neredeyse sembol bulunmayan şiir metni yoktur. Şüşterî'nin şiirlerinde en fazla kullanılan semboller arasında şarap ve kadın sembolü yer almaktadır.

4.1.3.1.1. Şarap sembolü

Bu bölümün başında şiir sözlüğü kısmında, Arap şiirinde şarabın ve şarap kavramının gelişimi ve kullanımını zikretmeye çalıştık.⁶⁶⁶ Bu kısımda şairimizin şarap sembolünü kullandığı şiirlerinden bazılarını nakletmeye çalışacağız:

Her şeyden önce Şüşterî, şarap sembolünü tasavvufi şarabı ve ilahi aşkı ifade etmek için kullanılmıştır. İlahi aşkın elde edilmesiyle şair ilahi tecellilere mazhar olmaktadır. Şair bu konuyu şiirinde şu şekilde ifade etmektedir.⁶⁶⁷

سَأَلْتُ عَنِ الْخَمَارِ أَبْنَ مَحَلَّةٍ وَهَلْ لِي سَبِيلٌ لِلْوُصُولِ بِهِ أَمْ لَا؟
فَقَالَ لِي الْقِسْيَسُ: مَاذَا تُرِيدُ؟ فَقُلْتُ: أُرِيدُ الْخَمَرَ مِنْ عِنْدِهِ
أَمَّا

- Sordum ki Şarapçının yeri nerededir? Benim ona ulaşmamın yolu var mıdır yok mudur?

⁶⁶⁶ Bkz: bu çalışma 129.

⁶⁶⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 59

- *Rahip bana dedi ki, ondan ne istiyorsun? Dedim ki, şarap istiyorum! Ondan doldurmak (istiyorum).*

Şair, ilahi aşkın değerini anlamış, onu tatmaya karar vermiş ve şarapçı (şarap yapan) kelimesiyle sembolize ettiği Allah sevgisini aramaya başlamıştır. Allah'ı arama yolculuğuna başladıktan sonra kendisine yolu gösteren mürşitle tanışmaktadır. Mürşidini rahip (الرَّهْبَانِي) ile ya da sâkî (السَّاقِي) ile sembolize etmiştir. Mürşidden aşk şarabını istemekte ve aşağıda zikredeceğimiz satırlarda şarabın fiyatı üzerinde pazarlık yapmaya başlamaktadır:⁶⁶⁸

فَقُلْنَا لَهُ: مَنْ يَبْتَغِي سَكْرَةً
وَلَكِنْ بِبَذْلِ النَّفْسِ وَالْمَالِ
حَقُّهَا
بِمَ تَبْتَغُونَهَا مِنْهُ؟ فَقَالَ لَنَا:
يَشْرِي
مَعَ الدُّلِّ لِلْخَمَارِ وَالْحَمْدِ
وَالشُّكْرِ

- *Ona dedik ki, sarhoş olmak isteyen onu ne karşılığında satıyorsunuz, O bize dedi ki: satıyor:*
- *Ancak canı ve malı harcamak karşılığında; Şarapçıya boyun eğmekle, hamd etmekle ve şükür etmekle.*

Mürşid, müride ilahi aşkı tatmanın pahalı olduğunu, onu arayan kişinin canını ve malını harcaması, mürşidin emir ve yasaklarına boyun eğmesi gerektiğini anlatmaktadır. Şair bu şartları kabul etmiş, mürşide istediğini vermiş ve şunları söylemiştir:⁶⁶⁹

فَقُلْتُ لَهُ: أَعْطِيكَ خُفِّي
وَمُصْحَفِي
وَأَعْطِيكَ عَكَارًا قَطَعْتُ بِهِ
السُّبُلَا

- *Ona dedim ki, sana çarığımı, Mushafımı ve kendisiyle yolları aştığım değneğimi vereyim.*⁶⁷⁰

Şair bu şarap uğruna her şeyden sıyrılmak istemekte, mürşid de sırları verme konusunda cimri davranmamakta, onu Allah'a ulaştırıncaya kadar onu takip edip terbiye etmeye devam etmektedir. Ve bu noktada şair amaç ve hedefine ulaşmakta, şarapçı olarak

⁶⁶⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 40.

⁶⁶⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 60.

⁶⁷⁰ Şair burada çarık, Mushaf ve değnekle kendi sufi halini anlatmak istemiştir.

sembolize ettiği sevgilisinden kendisine şarap ikram etmesini istemektedir. Bu isteğini řu sözleriyle ifade etmektedir:⁶⁷¹

فَقُلْنَا لَهُ: خُذْنَا إِلَيْكَ وَاسْقِنَا فَمَنْ
فَمَا زَالَ يَسْقِينَا بِحُسْنِ لَطَافَةٍ
لَا مَ أَوْ يَلْحَى فَفِي جَانِبِ
الصَّبْرِ
وَيَشْفَعُ حَتَّى جَاءَ بِالشَّفْعِ فِي
الْوَثْرِ

- *Dedik ki ona bizi yanına al ve şarap ver, O halde bizi kim kınar veya ağır söz söylerse, sabrın yayındayız.*
- *Bize hoş bir lütufla şarap vermeye devam etti, her tek (sayıda) çift yapıncaya kadar.*

Burada şaraba kanıncaya kadar içmeye devam ettiğini sayıların tek ve çift oluşunu karıştırdığını belirterek ifade etmiştir.

Şarapçı sırları verme konusunda şaire karşı cimri davranmamış nefsi hoşnut oluncaya kadar sır ve marifetlerle ona ikram etmeye devam etmiştir. Şarapçının şairden talebi ise başkalarını bu şaraba yönlendirmesi ve durumu ehil olmayanlardan gizlemesidir. Bu konuda şunları söylemektedir:⁶⁷²

فَلَمَّا تَجَوَّهَرْنَا وَطَابَتْ نَفُوسُنَا
أَحْسَ بِنَا الْخَمَّارُ، فَقَالَ لَنَا:
اشْرَبُوا وَسِيرُوا إِذَا سِنْتُمْ وَدُلُّوا
سِوَاكُمَا عَلَيْنَا
وَخَفْنَا مِنَ الْعَرَبِيدِ فِي حَالَةِ السُّكْرِ
وَطَيَّبُوا فَمَا فِي الدَّيْرِ مِنْ أَحَدٍ غَيْرِي
وَعَطُّوا الْأَمْرَ عَنْ غَيْرِ ذِي حَجَرٍ

- *Tertemiz hale gelip nefislerimiz hoş olduğunda ve sarhoşluk halinde uygun olmayan bir davranış yapmaktan korktuğumuzda.*
- *Şarapçı bu durumumuzu farketti ve bizlere şöyle söyledi: İçin, keyfinize bakın, manastırda benden başkası yoktur.*
- *İsterseniz gidin dolaşın, başkalarını bize yönlendirin ve bu durumu ehil olmayan kimselerden gizleyin.*

⁶⁷¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 40.

⁶⁷² Dîvân eş-Şüşterî (1), 40.

Şair şarabı tatmış ve sarhoş olarak kendisini kaybetmiştir. Fakat, şüphesiz bu ilahi aşk şarabıdır. Ne yerde ne gökte bulunmayan ezeli ve kadim bir şaraptır. Şüşterî bu şarabın özellikleri ile alakalı olarak şu ifadeleri kullanmıştır:⁶⁷³

وَلَكِنَّهَا رَاحٌ تَقَادَمَ عَهْدُهَا فَمَا وَصِفْتُ بَعْدُ وَلَا عُرِفْتُ قَبْلًا

- Benim istediğim şarap, henüz tarif edilmemiş, öncesi bilinmeyen, zamanı çok eski bir şaraptır.

Şair bu şarabı sahibini sarhoş edip yoklukla birlikte lezzete ulaştıran ancak içenin çok geçmeden ayıldığı ve normal hâle döndüğü maddi şarapla sembolize etmiştir.

Şarap sembolü şair için sanatsal bir araç olmuştur. Bu sembol vasıtasıyla kendi tasavvufi durumunu ve ulaştığı makamı ifade etmiştir. Şüşterî Ebû Nuvâs'ın kullanmış olduğu tüm şarap unsurlarının tamamını tasavvufi hedefleri doğrultusunda kullanmıştır. Şüşterî'nin şiirinde yer alan şarap sembollerinin anlam ve delaletleri şunlardır:

Sembol		Hakiki anlamı	Sembolik anlamı
الخمرة	Şarap	Sarhoş edici- içki	İlahi aşk
الكأس	Kadeh-kâse	İçme kabı	Kalp
الخمار	Şarapçı	Şarap yapan	Zat-ı İlahi
السَّاقِي	Sâkî	Şarap sunan	Mürşid
النديم	Dost	İçki arkadaşı	Allah'a seyr ü sülukta arkadaş
السكر	Sarhoşluk	Bilinç ve aklın kaybedilmesi	Allah'ta (cc) fani olmak
الْحَانُ – الدَّيْرُ	Meyhane-Manastır	Şarap içilen mekan	İlahi aşk meclisi
النَّشْوَةُ	Sevinç, neşe	Lezzet	Allah'a (cc) ulaşmak, vecd

⁶⁷³ Dîvân eş-Şüşterî (1), 61.

الصَّخْرُ	Aylma	Uyanma ve aklın geri gelmesi	Allah (cc) ile olan birlikteliğin devam etmesi
-----------	-------	---------------------------------	--

4.1.3.1.2. Kadın Sembolü

Kadın, Arap şiirinde önemli bir yer tutmaktadır. O, şairler için bir esin kaynağı olup buluşma anında sevinç, ayrılık anında elem kaynağı olmuştur. Kadına şiir yazmak Arap şiirinde iki şekilde görülür. Birincisi daha çok hissi arzuları ifade eden gazel ve bedensel niteliklerle şiire dökülen bir şekil olup, kadının uzun veya kısa oluşunu, boy ve endamı ile zerafetini, yüzünü, boynunu, gözlerini ve saçını nitelemektedir. Bu tür, cahiliye döneminde şöhret kazanmış ve sarîh (açık) gazel olarak adlandırılmıştır. İkincisi de, daha çok aşkın manevi yönüne, yani ruhun ruha aşık olması ve onunla tanışmaya özlem duymasına odaklanmıştır. Bu tür İslam'dan sonra ortaya çıkmış olup, 'uzrî gazel olarak adlandırılmıştır. Tasavvuf şairleri, daha çok 'uzrî gazel türünden istifade etmişler ve bu tür gazel ile tasavvufi gazel arasındaki güçlü bir bağ kurarak amaçlarına uygun olarak kullanmışlardır. Öyle ki, içinde kadın sembolü bulunan tasavvufi beyitleri okuyan kimse Cemil Buseyne ya da Kuşeyyir 'Azze okuduğunu zannetmektedir.

Zat-ı İlâhî'ye duyulan özlem, hasret, bağlılık ve hayranlık kendisine gazel yazmaya yönlendiren sebeplerin başında gelir. Tasavvuf şiirinde şarap ve kadın sembolü arasında güçlü bir ilişki kurulmaktadır. Çünkü her ikisi de ilâhî aşka delalet etmektedir. Bu iki sembol da tasavvuf şiirinde bol miktarda bulunmaktadır.

Şüşterî de kadın sembolünü ilâhî muhabbet ifade etmek için kullanmış ve onun diyarını, yaşadığı yerleri, isimlerinin sayısını ve onunla olan hallerini tanımlamıştır. Bu sevgiyi ve onunla arasında geçenleri tanımlarken şunları söylemiştir.⁶⁷⁴

قَدْ كَسَانِي لِباسَ سُفْمٍ وَذِلَّةٍ حُبُّ غَيْدَاءَ بِالْجَمَالِ مُدَّةً
سَلَبْتَنِي وَعَدَا الْعَقْلُ مِنْ هَوَاهَا مُوَلَّةً
سَفَكْتُ فِي الْهَوَى دَمِي ثُمَّ قَالَتْ يَا طُفَيْلِي عَشَقْتَنِي أَنْتَ أَيْلَةً

- Gayda'nın aşkı bana hastalık ve zillet elbisesini giydirdi, güzellik sebebiyle çıldırdım.

⁶⁷⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 57.

- Beni benden alıp yok etti; Onun sevgisi yüzünden aklım şaşkına döndü.
- Aşk uğrunda kanımı döktü, sonra dedi ki bedevacıadam, bana âşık mı oldun? Sen mecnunsun.

Sevgilisinin aşırı güzelliği kendini hasta etmiş ve hatta aklını başından almış, kanını dökmüş ve ardından sevgilisi Şüşterî'nin kendisine olan aşkını gördüğünde “Sen deli misin?” demiştir. Sevgilisi Şüşterî'nin aşkında ısrarcı olduğunu gördüğünde ona vuslatın şartlarını açıklamış ve şunları söylemiştir:⁶⁷⁵

إِنْ تُرِدْ وَصَلْنَا فَمَوْتُكَ شَرْطٌ
طَهَّرَ الْعَيْنَ بِالْمَدَامِ سَكْبًا
وَأَخْلَعَ عَنْكَ يَا خَلِيعَ غَرَامِي
وَابْدُلْ الرُّوحَ فَهِيَ فِينَا قَلِيلٌ
لَا يَنَالُ الْوَصَالَ مَنْ فِيهِ فَضْلُهُ
مَنْ شُهِدَ السَّوَى يُزِلْ كُلَّ عِلَّةٍ
لَا تَكُنْ غَيْرَ وَجْهِنَا لَكَ قَبْلُهُ
رَاضِيًا لَا تَقُلْ دَمِي مَنْ أَحَلَّهُ

- Bize varmak istersen ölmen şarttır, üstün tuttuğu şeyleri olan vuslata eremez.
- Gözünü masıvayı görmekten çok gözyaşı dökerek temizle ki her türlü illet zail olsun.
- Ey beni seven! Kendini terk et, bize teveccühünden başka kıblen olmasın
- Razi olarak ruhunu feda et! Bu bile bizim için azdır, kanımı kim helal kıldı deme.

Sevgilinin koyduğu vuslat şartları son derece zor olup, bu şartlara çok az kimse güç yetirebilir. Bu şartlar, gözü sevgiliden başkasını görmekten temizleyinceye kadar gözyaşı dökmek, sevgiliden başkasını terk edip onlara yönelmemek, nefsi terk edip ruhu gönül rızasıyla feda etmek, ölmek ve “Benim kanımı kim helal kıldı” dememektir.

Sevgili bu şartlar vasıtasıyla, aşığını kışkırdığına, kimsenin bu aşka ortak olmasını istemediğine ve aşığın göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa sevgilisinden ayrılmaması gerektiğine dair âşıklara bir mesaj göndermektedir. Âşık bu şartları kabul etmiş, sevgilisi uğrunda her şeyini feda etmiş, neticesinde sevgili ona tecelli etmiş ve buluşma gerçekleşmiştir. Bu konuda şunları söylemiştir:⁶⁷⁶

قَلْبِي هُوَ لَيْلَى وَلَيْلَى هِيَ الْمُنَى
كَعْبَةُ الْحُسْنِ هِيَ الْجَدْبُ بِنَا
تَسْقِينِي
خَمْرِي
رَبَّةُ الْخَدْرِ

- Kalbim Leyla'dır, Leyla ise benim muradımdır, bana şarabımı verir.
- (Leyla) güzelliğin Kâbe'sidir, bizi cezbedendir, o iffetlidir.

⁶⁷⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 57.

⁶⁷⁶ Dîvân eş-Şüşterî (1), 135.

Buluşma gerçekleşmiş, âşık gözlerini sevgilinin güzelliğiyle doldurmuştur. Yine mana ve sırları öğrenip kalbini bunlarla doldurmuştur. Bu konuda şöyle demektedir:⁶⁷⁷

كَمْ لَكَ يَا لَيْلَى مِنْ
الْمَعَانِي
أُمْلَيْتُ مِنْ حُسْنِكَ
الأواني
لِمَنْ عَرَفَ مَعْنَاكَ
القَدِيمِ
وَكُلُّ عَاشِقٍ فِيكَ
يَهِيمُ

- Ebedi mananı bilen kimseler için senin ne kadar manaların var ey Leyla!
- Kaplarımı güzelliğinle doldurdum, her âşık senin aşkında divane olur.

Şüşterî'nin sevgilisi şiirlerinde birden fazla isimle adlandırılmıştır. Bu isimler Ğaydâ, Leyla, Rabbetu'l-Hicâl, Selma, Hind, 'Azze ve Mey'dir. Ancak bunların hepsi gerçekte Zat-ı İlâhi'ye delalet ve Allah sevgisini sembolize etmektedir. Bu konuda Şüşterî şöyle demektedir:⁶⁷⁸

مَا عَزَّةٌ مَا لَيْلَى
مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا
مَا الْخَيْفُ مَا
الْحَطِيمُ
إِلَهُنَا الْقَدِيمِ

- Ne Azze'dir ne Leyla'dır ne Hayf ne Hatîm.
- Bizim ebedi İlahımızdan başka varlık yoktur.

Kadın ve yaşadığı yerin terennüm edilmesi bir sembol olup, kastedilen ilahi sevgidir. Şüşterî kadın sembolünü, şiirlerinin dolup taşıdığı şarap sembolüne nazaran daha az kullandığı görülmektedir.

Sembol	Hakiki anlamı	Sembolik anlamı
لَيْلَى	Bir kadın ismi	Zat-ı İlâhi
عَاشِقُ	Âşık	Seyiru- suluk eden kişi
الْوَصْلُ	Vuslat	Allahı tanımak
طَهَرَ الْمَدَامِعَ	Gözünü temizle	Masivayı görmemek
مَوْتُكَ شَرَطٌ	Ölmen şarttır.	Nefsi terbiye etmek
لَا تَقُلْ دَمِي مَنَ أَحَلَّهُ	Kanımı kim helal kıldı	Hedefinden Vaz geçmemek
	deme	Pişman olmamak

⁶⁷⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 135.

⁶⁷⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 162.

4.1.3.1.3. Tabiat Sembolleri

Arap şairlerinin dikkatini çeken en önemli hususlardan birisi de güzelliğiyle tasvir etmeye çalıştıkları tabiattır. Tabiat, özellikle Endülüs şairlerinin içerisinde dolaştıkları doğayı en güzel şiirsel biçimlerle bize tasvir ettikleri bir meydandır.⁶⁷⁹ Bu konuyu hemen hemen bütün şairler işlemiş olup ihmal etmiş olan yok denecek kadar azdır. Aynı şekilde tasavvuf şairleri de tabiatı, tasavvufi mana ve sırları çerçevesinde bir sembol olarak kullanmışlardır. Şüşterî'nin Divan'ında da tabiat unsurlarından bahsedildiği görülür. Kullanılan her bir unsurun özel bir tasavvufi mananın sembolü olduğu dikkat çekmektedir. Aşağıdaki beyti bu kabildendir.⁶⁸⁰

إِذَا نَظَرْتُنَا بِنَظَرَةٍ صَالِحَةٍ تَلْفَحُ أَشْجَارُنَا وَالْثَمَارَ يَطِيبُ

- Bize doğru bir nazarla baktığınızda, ağaçlarımız aşılır ve meyveler güzel olur.

Bu sözleriyle Şüşterî, sevdiklerinden kendi durumlarını ıslah edecek ve ilimlerini olgunlaştıracak bir bakışla kendisine bakmalarını istemektedir. Bu talebini tabiat unsuru olan ağaç ve meyveleri kullanarak ortaya koymuştur. Bu kullanımda “eşcar” (ağaç) sembolik anlamın delaleti kalplerdir; “simâr” (meyve) anlamının sembolik delaleti ise elde edilen tasavvufi makam veya ilmidir. Başka bir yerde şöyle demektedir.⁶⁸¹

أَنَا نَسْرُخُ فِي بُسْتَانِي فِي رِيحَانٍ وَطِيبِ

- Ben bostanımda, reyhanlar ve hoş kokular içinde geziyorum.

Şair, tabiatın bir parçası olan bahçe kalbi kastetmiştir. Reyhan ve hoş koku ise sırlar ve tasavvufi düşüncelerdir. Şüşterî'nin tabiat unsurlarını ve bunların anlamsal sembollerini gösteren kelimeleri bir tablo halinde şöyle verebiliriz:

Sembol	Hakiki anlamı	Sembolik anlamı
الشمس	Güneş	Sevgili
القمر	Ay	Sevgili
النجوم	Yıldızlar	Sevgili
النسيم	Esinti	Sevgiliyi anmak
الرياح	Rüzgalar	Sevgiliyi anmak
الشجر	Ağaç	Kalp-âşık

⁶⁷⁹ Endülüslü şairlerinin tabiat tasvirleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz: Yanık, Nevzat H., *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, nşr: Fen- Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri/Erzurum, 2000.

⁶⁸⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 441.

⁶⁸¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 94.

الزهر	Çiçek	Sırlar ve marifet
والثمار	Meyve	Sırlar ve marifet
النور	Nur	Sırlar ve marifet
البرق	Şimşek	Sırlar ve marifet
الضياء	Işık	Sırlar ve marifet
البلبل	Bülbül	Allah'ı hatırlatan kimse
الحمام	Güvercin	Allah'ı hatırlatan kimse
النار	Ateş	Aşk
الظلمة	Karanlık	Allah'a uzak olmak
النهار	Gündüz	Sevgiliyle birlikte olma vakti
الليل	Gece	Sevgiliyle birlikte olma vakti
الغيم	Sis	Hecr-yrılık
البستان	Bahçe	Kalp

Şüşterî, bahçeler ve nehirlerle dolu bir çevre olan Endülüs ehli olmasına rağmen tabiatı, hakiki manasıyla ya da sembol şeklinde fazla kullanmamıştır.

4.1.3.2. Harf Sembolü

Harf sembolünün kökeni Kur'an-ı Kerim'deki hurûf-i mukatta'a (mukattaa harfleri) dayanmaktadır. Bu harfler Kur'an surelerinin başlarında geçmekte olup ancak şerh veya tefsir ile anlaşılabilir mana ve sırlara delalet etmektedir. Daha sonra sufiler buradan hareketle bu ilmi alfabenin diğer harflerinin taşıdığı sırları araştırmaya başlamışlardır. Böylece her harfin delalet ettiği bir mananın varlığını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla sufiler, telif ettikleri pek çok eserde bu konuya bölümler ayırmışlardır. Bu konuya eserlerinde yer veren sufilerin başında İbn 'Arabî gelmektedir. Örneğin el-Futûhâtü'l-Mekkiyye adlı kitabında harf sembolü hakkında pek çok bölüm vardır.⁶⁸²

Ayrıca İbn 'Arabî risalelerinde,⁶⁸³ harflerin taşıdığı işaret ve ihtiva ettiği pek çok sırlı anlamlar nedeniyle bu sembollere büyük itina göstermiştir. Aynı şekilde Şüşterî bazı şiirlerinde harf sembolünü kullanmış ve bu harflere vahdet-i vücut, Fenâ, beka ya da

⁶⁸² İbn 'Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 85-144.

⁶⁸³ İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *Resâilu İbn 'Arabî*, thk: Muḥammed 'Abdülkerîm, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1421/2001, 37-55 ve 8391.

alemin hakikati gibi derin manalı delaletler yüklemiştir. Şu şiiri buna güzel bir örnek teşkil etmektedir:⁶⁸⁴

وَالْحُرُوفُ	وَالْأَلِفُ وَاحِدٌ هُ كَلُّوا
ظَهَرَتْ	خَلِّي أَنْتَ الْبَاءَ مَعَ التَّاءِ
عَنْ دَاتٍ الْأَلِفُ	وَكَذَلِكَ اللَّامُ مَعَ الْيَاءِ
صَدَارَتْ	أَنْتَ هُ الْأَلِفُ وَالْأَحْرَفُ
مِنْ وُجُودِهَا انْفَجَّارَتْ	وَالْعَوَالِمُ كُلُّهَا فِينِكَ
فِي وُجُودِكَ انْحَسَرُوا	
بَعْدَمَا فَارُوا وَغَارُوا	

- Elif Bir'dir; O (Elif) Külli'dir, harfler ondan zuhur etmiştir.
- Sen "ba" ile "ta"yı bırak onlar da "elif" in zatından çıkmıştır.
- Aynı şekilde "lam" ile "ya" da "elif" in varlığından fişkırmıştır.
- Sen "elif" sin, harfler senin varlığında toplanmıştır.
- Taşıp nüfuz ettikten sonra bütün alemler sende saklıdır.

Şüşterî bu şiirinde “elif” harfini temel harf olarak kabul edip bunu Zat-ı İlâhî’ye yani Allah Teâlâ’ya işaret olarak kullanmıştır. “ba”dan “ya”ya geri kalan harfler de varlıklardır. Başka bir yerde şöyle demektedir:⁶⁸⁵

الْأَلِفُ مِثَالُكَ هُ مَظْهَرُ الْأُلُوفِ

- Sen “elif” gibisin, o binlerce varlığın mazharıdır.

Buna göre, “Elif” harflerin ilki ve hakikatidir. Zira binlerce varlık hatta varlıkların tamamı “tek ve bir” olan Allah’tan geldiği gibi harflerin geri kalanı da “elif”ten çıkmıştır.

Şüşterî’nin şiirlerinde kullandığı bu kavramlar, İbn ‘Arabî’nin kullandığı kavramlara çok benzemektedir. Dolayısıyla bundan etkilendiği veya bu kavramları aldığı sanılmaktadır. İbn ‘Arabî, “elif” in harflerin kayyumu olduğundan, yani “elif” başka bir harf ile bağlantılı değil iken bütün harflerin elif ile bağlantılı olduğundan bahsetmiştir. Bunun ile Allah’ın “Kayyûm” ismine işaret etmektedir. “Elif” “öncelik ve sonralıktan” yani “zamandan” münezzehtir.⁶⁸⁶ Şüşterî ve öncesinde İbn ‘Arabî’ye göre de vahdet-i vücud anlayışı da böyledir ve bütün varlıklar zat-ı ilâhî ile alakalı iken zat-ı ilâhî hiç bir şeyle alakalı değildir. Her şey ona muhtaç, O hiç bir şeye muhtaç değildir.

⁶⁸⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 261.

⁶⁸⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 245.

⁶⁸⁶ Resâil İbn ‘Arabî, 44.

Elif zat-ı ilahiye, onun dışındaki harfler de diğer bütün varlıkları sembolize eder. "Ba" harfi "elif"e en yakın makamdır. Şair nefsinin terbiye etmiş ve "ba" harfine ulaşmış, ardından "ba" (varlığını terk etmiş) harfinden "elif" (Allah'ın varlığıyla beka bulmak) harfine yükselmiştir. Bu konuda şöyle demektedir:⁶⁸⁷

ترجمتُ حرفاً لا يُقرأ مَنْ لي بفاهم يفهمني
رُقيتُ من نُقطة الباء إلى الألف أسنى رُتبا

- Okunmayan bir harf tercüme ettim, beni anlayan kimdir?
- "Ba" noktasından elife, en yüce mertebeye yükseldim.

Sûfiler, hakikatleri dile getirmek, marifetin ifade edilmesinde dilin sınırlılığını aşmak, bazı hikmetleri ehli olmayandan saklamak, fukahanın ve siyasal iktidarın tazyikinden kurtulmak gibi sebeplerle sembolik dil kullanımına yönelmişlerdir.⁶⁸⁸ Dolayısıyla şairimiz Şüsterî de tasavvufun en önemli konularından biri olan vahdet-i vücud konusunu harf sembolleriyle gizleyerek anlatmıştır. Bu sembollerin çözümlenmesi harf ilmine ait geniş bir bilgi ve tasavvufî sırlara vukufiyet olmak üzere iki önemli hususa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle şair şiirinde "Beni anlayan kimdir" sorusuyla bu konuya dikkat çekmiştir.

Şüsterî'nin kullandığı harf sembollerinin tamamı bu derece zor değildir. Hatta kullandığı sembollerden öyle yerler vardır ki, bunları anlamak için kişinin harflerin sırları konusunda bilgi sahibi olmasına gerek yoktur. Örneğin bir şiirinde şöyle demektedir:⁶⁸⁹

حَجَبَهُ نُونٌ فَاعْنِ الْمُرَادِ مَعَ
السَّيِّئِ
وَالْعَيْنُ وَالْقَافُ وَلَا مَوْشَكُلٌ مِّنْ
طِينِ
فَخُذْ حَقِيقَهُ بِلَا قَنَاعٍ يَا مِسْكِينَ
وَاسْكُنْ وَدَاوِي بِذَا الدَّوَاهِ
أَسْقَامِكَ

- "Nun" "fa" "sin"le beraber insanı muradından perdeler.
- "Ayn" "kaf" ve "lam" ve çamurdan bir heykel (perdeler)
- Ey miskin! Hakikati perde olmadan al.

⁶⁸⁷ Dîvân eş-Şüsterî (1), 322.

⁶⁸⁸ Karadayı, Osman Nuri, *İbn 'Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi*, Ekev Akademi dergisi, sene: 25 aded: 86 Bahar, 2021, 450.

⁶⁸⁹ Bu zecel Neşşâr tarafından yayımlanan Divanın 239. sayfasında geçmektedir. Şüsterî'ye ait olan bu zeceli, el-'Adlûnî'nin yayımladığı nüshada bulunmaması dikkat çekicidir.

- *Sakin ol, bu ilaçla hastalıklarını tedavi et.*

Örnekteki, "nun, fa, sin" (ن ، ف ، س) harfleri ile nefis kelimesine ve dolayısıyla "nefse" işaret edilmiştir. Tasavvufta nefis Allah'a ulaşmaya engel olan bir unsur olarak görülür. Aynı şekilde "ayn, kaf ve lam" (ل ، ق ، ا) harfleri akıl kelimesine ve dolayısıyla "akla" işaret emektedir. Yine sırf akıl da Allah'a ulaşmaya engeldir. Bu sembollerin çözülmesi için derin bir bakış açısına gerek yoktur. Aynı şekilde başka bir yerde şöyle demektedir:⁶⁹⁰

أَلِفٌ قَبْلَ لَامَيْنِ وَهَاءُ قُرَّةِ الْعَيْنِ

- *Elif, iki lam'dan öncedir; hâ ise göz aydınlığıdır.*

İki "lam" (ل) ile beraber "elif" (ا) ve "ha" harfi (ه) Allah (الله) lafzına işaret edilmiştir. Şairin, kelimelerin harflerini ayrıştırarak vermesi, adetâ okuyucunun zihnini harekete geçirmek ve bu sembolleri anlaması için düşüncesini çalıştırmaya teşvik niteliğindedir. Bu sayede şair, harflerin sembol manalarıyla ifade etmek istediği fikri okuyucunun zihnine yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu metot fikirleri alıcıya iletmek için harika bir yoldur. Görüldüğü gibi Şüşterî'nin harf sembolünü kullanması genellikle iki şekildedir. Birincisi, harflere derin delaletler yerleştirmek; ikincisi ise kelimelerin harflerini ayrıştırarak vermek şeklindedir. İkincisinin çözülmesi birinciye göre daha kolaydır.

4.1.4. Aksan

4.1.4.1. Lehçenin Tanımı

Bir dilin, milletin genelinin kullanıyor olmasıyla genel kabul görmüş olan fasih dil; fasih olmakla birlikte coğrafi bölgelere göre bazı değişiklikler arzeden lehçeler; ve bir çok nedenden dolayı fasih dilin oldukça değişikliğe uğrayarak kullanılan avamca (halk dili) şeklinde değişik kullanımları bulunmaktadır. Aksan, ağız ve şive olarak da bilinen lehçe kavramı Arap dilinde veya Arapça sözlüklerde şu şekilde geçmektedir: لَهْجٌ بِالْأَمْرِ = bir şeyi sevdi, yani alışkanlık haline getirdi, adet edindi. فُلَانٌ فَصِيحُ اللَّهْجَةِ = Falancanın lehçesi fasihtir, denildiğinde, o kimse "lehçesini geliştirdi; açık ve anlaşılır yaptı"

⁶⁹⁰ Dîvân eş-Şüşterî (1), 299.

anlamına gelmektedir.⁶⁹¹ İstılahta lehçe; bir dilin, konuşulduğu çevrelerden birinde bir takım farklılıklarla özel kullanım biçimidir.⁶⁹²

Lehçenin ortaya çıkışının birçok nedeni vardır. Bunlardan bazıları:

- 1- Sosyal Faktörler: Bir dilin, komşu yabancı milletlerin dilinden etkilenmesi sonucu kendi ana ekseninden kaymasıdır. Bundan dolayı Süyûtî'nin verdiği bilgiye göre, Farabi'ye göre dilbilimciler, fasih Arapça üzerinde çalışırken, Mısır'a komşu olan Lahm ve Cüzam kabilelerinin; Şam'a komşu olan Kuzaa ve Gassan kabilelerinin; Yunan'a komşu olan Tağleb keblesinin; Farslılara komşu olan Bekr kabilesinin dilinden (lügat) almamışlardır. Bunun yerine Arap dilinde merkez sayılan Kureyş, Kays, Temim, Hüzeyl ve Esed kabilelerinin dili esas alınmıştır.⁶⁹³
- 2- Siyasi Faktörler: Coğrafi bağımsızlıklar sonucu ana dilden ayrılmış olan başka dillerin oluşması. Bu durum, bir dili konuşan milletin daha küçük devletlere bölünmesi sonucu dil ve düşüncede de parçalanmayı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla ana bütünden ayrılan parçaların her birinin dili farklı bir lehçe halinde diğerlerinden farklılaşır.
- 3- Coğrafi faktör: Tabiat, iklim, çevre ve benzeri coğrafi farklılıklar er veya geç dil ve kültür açısından farklılaşmayı beraberinde getirmektedir.⁶⁹⁴

Yukarıda saydığımız faktörler yanında özellikle İslamiyet sonrası Arapça'nın lehçe veya ammîce şeklinde farklılaşmasının başka nedenleri de bulunmaktadır. Bunların başında İslamiyet'in bizatihi kendisi gelmektedir. Zira İslamiyet'in gelişinden sonra fetihlerle birlikte pek çok yabancı millet İslam'a girmiştir. Bu giriş, İslam ülkelerinde farklı halklar ve ırklar arasında dil ve kültür açısından bir açılıma yol açmıştır. Hemen hemen İslam'a giren her millet Arapça öğrenmiş, bu dil ile yazmış ve okumuştur. Arap olmayanların başta Arapça'yı telaffuz zafiyeti, hatta çoğu zaman hata yapmaları yanında, zamanla dilin farklılaşmasına, dolayısıyla lehçelerin oluşmasına ve gelişmesine yol açmıştır.

⁶⁹¹ İbn Manzûr, II, 359.

⁶⁹² 'Abdulğaffâr Hâmid Hilâl, *el-Lehecâtü'l-'Arabîyye Neş'eten ve Ta'avvuran*, Mektebetü Vehbe, 1414/1993, 33.

⁶⁹³ Suyûtî, Celaluddîn, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa*, thk: Fuâd 'Alî Menşûr, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 1418/1998, I, 167.

⁶⁹⁴ Vâfî, 'Alî Abdulvâhid, *İlmü'l-Luğa*, nşr: Nahdatu Mısır, 2004, 175.

Edebiyat alanında ammîcenin ilk ortaya çıkışı zecel ve muvaşşahlarda görülmektedir. Bu konuda araştırmacılar arasında farklı iki tutum bulunmaktadır. Araştırmacıların bir kısmı lehçeyi incelik ve kolaylık olarak nitelerken, diğer bir kısmı da zayıflık ve dilde düşüklük olarak nitelemişlerdir. Muvaşşah ve zecelde lehçeyi kabul edenlerin bu konudaki delili, lehçenin tasavvufi mizaç ve zevke ve Endülüslülerin medeni, yumuşak ve ince hayatına uygun olarak⁶⁹⁵ görmeleridir. Buna karşı çıkanlar ise, ammîcenin yumuşaklık, özgürlük ve halk ruhuyla uygunluğunun şiir dilini düşüklüğe sürüklediği ve bu bakımdan Arap diline zarar verdiği görüşündedirler.⁶⁹⁶ Her ne kadar lehçe, dilin ana ekseninden kayması gibi birtakım olumsuzlukları içerse de edebiyata kattığı pek çok güzellikleri de ihtiva etmektedir. Avamın edebi eserlere lehçe sayesinde vakıf olabilmesi ve bunları anlamada zorluk çekmemesi lehçenin güzel bir yönünü oluşturmaktadır. Diğer taraftan Arap kimliğinin ve kültürünün zayiine yol açması lehçenin olumsuz yönünü temsil eder.

Ammîcenin geniş bir şekilde yaygınlaşmış olduğu Endülüs'te şairler, yeni bir edebi tür olan muvaşşah ve zecel sanatı ile fasih Arapçaya hâkim olamayan halka ulaşmaya çalışmışlardır. Böylece ammîceyi edebiyatta derinleştirmiş ve daha da yaygın hale gelmesine yol açmışlardır. Bu tutum içerisinde olan şairler arasında Şüşterî meslektaşlarından farklı bir davranış içerisinde değildi. Diğer şairler gibi o da dilin sadeliğini ve rahatlığını koruyarak lehçe konusunu bize zecel penceresinden göstermiştir. Şüşterî, pek çok doğu ülkesine yaptığı seyahatlerle zecellerini Mağrib, Şam ve Mısır'a ait çeşitli lehçelerle renklendirmiştir. Ancak zecellerinde asıl öne çıkan lehçe Endülüs lehçesidir. Bu lehçeyi çokça kullanması, Şüşterî'yi diğer zecel şairlerinden ayıran tek özelliktir. Buna örnek şu zecel şiirini verebiliriz:⁶⁹⁷

تَعَمَّرَ	أَسْوَاقَ	أَعْرَاسَكَ	ثَرِيدُ	يَا	فَقِيرُ
أَنْتَ	عَبِيدُ	مَسِيرُ	أَنْتَ	عَبِيدُ	مَسِيرُ
مَيْلَكَ	أَحْكَامُ	أَحْكَامُ	مَيْلَكَ	أَحْكَامُ	أَحْكَامُ
حَتَّى	تَطِيبُ	أَنْفَاسَكَ	فَرَّاسَكَ	إِرْضَى	لَا
وَسِيرُنَا	نُورَانِي	وَسِيرُنَا	تَنْخِيرُ	نُورَانِي	وَسِيرُنَا
وَارْشَدَهَا	رَبَّانِي	وَارْشَدَهَا	طَرِيقَنَا	مُرْصَدَهُ	مُرْصَدَهُ
وَمَدَدْنَا	رَبَّانِي	وَمَدَدْنَا	وَرُوحَنَا	مُرْصَدَهُ	مُرْصَدَهُ

⁶⁹⁵ Dayf, Şevkî, *Fuṣūl fi 'ş-Şi'r ve Nakdih*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs, 170.

⁶⁹⁶ er-Rikâbî, Cevdet, *fi'l- Edeb'il- Endelusî*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1966, 306.

⁶⁹⁷ Dîvân eş-Şüşterî (1), 349.

وَحَوْلَانَا مُحَمَّدٌ
 مِنْ لَدْخَلْ زُمْرَتْنَا
 سُلْطَانٌ فِي حَضْرَتْنَا
 حَالٌ رَقِيقٌ مَهْدَبٌ
 وَلِيٌّ اغْتَبَّ أَوْ كَدَّبٌ
 سُلْطَانٌ فِي حَضْرَتْنَا

لَايْنُ يَسْرِي بِرَاسُو
 سَاقِي مَدَوَّرْ كَاسُو
 يَكْمِلُ ذُوقُ بِنَسْمَا
 هَذَاكَ مَطْمُوسٌ اَعْمَى
 سَاقِي مَدَوَّرْ كَاسُو

- Ey Fakir! İster misin?! Düğün pazarlarını şenlendiresin!
- Sen yönetilen bir kölesin, sen yönetilen bir kölesin.
- Senin (seçeceğin) irade yoktur, senin (seçeceğin) irade yoktur
- Başına gelene razı ol! Şaşıрма, tâ ki nefeslerin hoş (güçlü) olsun.
- Yolumuz gözlenmektedir, seyr ü sülukumuz nuranidir.
- Ruhlarımız irşad eilmiştir, onları Rabbanî olan irşad etmiştir.
- Gücümüz Muhammed'dir, yardımcımız Rabbanidir.
- Bizim zümremize girmeyen kendi başına nereye gider.
- Huzurumuzda kadehini döndüren saki sultandır.
- Sultanın hâli çok nazik ve edeplidir; zevki esinti ile kemale erdirir.
- Bunu çekiştiren ya da yalanlayan kördür, âmâdır.
- Sultan aramızdadır; saki kadehini dolaştırmaktadır.

Bu zecelde âmmîceye ait çok sayıda kelime görmekteyiz. Bunlar:

Manası	Fasih	Okunuşu	Lehçe	sıra
Senin değil;	لَيْسَ لَكَ	Mî(y)lek	مَيْلَكْ	1
Senin başında	فِي رَأْسِكَ	Firâsek	فِرَاسَكْ	2
Ve canlarımız	وَأَرْوَاحِنَا	Virvâhnâ	وِرْوَاْحِنَا	3
Girmeyen kişi	مَنْ لَمْ يَدْخُلْ	Menledhal	مَنْ لَدْخَلْ	4
Nereye	لَايْنُ	Leyn	لَايْنُ	5
Kendi başına	بِرَاسِهِ	Birâsû	براسوا	6
Onun bardağı,	كَأْسُهُ	Kâsû	كاسو	7
Terbiyeli	مُهَدَّبٌ	Müheddeb	مُهَدَّبٌ	8
tamamlıyor	يُكْمِلُ	Bikemil	بِكْمِلُ	9
Esintiyle	بِنَسْمَةٍ	Binesmâ	بِنَسْمَا	10
Ki, ki o	وَالَّذِي	Ve'llî	وَلِيٌّ	11

Gıybet etti, çekiştirdi	اغتَاب	Iğteb	اِغْتَبَّ	12
O	ذَاكَ	Hedâk	هَذَاكَ	13
Yalan söyledi, yalanladı.	كَذَّبَ	Keddeb	كَذَّبَ	14

Gördüğümüz gibi “mî(y)lek” (مِيلَك) ve hedâk (هَذَاكَ) gibi bazı kelimeler yapısal olarak tamamen değişmiştir. مُهَدَّبٌ، كَذَّبٌ gibi bazı kelimelerin harfleri veya harf noktalamları değişmiştir. Bazıları ise, براسوا Leyn ve râsû gibi kelimelerde değişiklik daha az seviyededir.

4.1.4.2. Lehçe/Ammice Kelimelerde Önemli Noktalar:

Şüşterî'nin özelliklerinde zecellerine bakıldığında pek çok lehçe veya ammicce denebilecek kelime bulunmaktadır. Ancak bunların ortak özellikleri bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu kelimeler kendi içerisinde bir kural oluşturmaktadır. Buna göre bazı kelimeler şu ortak noktalarda buluşmaktadırlar. Bunların verilmesi okuyucuya yardımcı olacağı kanatındeyiz. Bunlar:

- Zammeli “ha”nın “vav”a dönüşmesi: Son harekesi zamme ile biten kelimenin sonu “vâv” harfi ile yazılmıştır. Örnek:

Fasih	Avamca/ halk dili
تَحْتَهُ	تَحْتَوُ
حُسْنُهُ	حُسْنُو
يُعْجِبُهُ	يَعْجِبُو
وَصَلُّهُ	وَصَلُّو

- Muzari fiillerde muzaraat harfi olan “elif”in “nun”a dönüşmesi: Fiil çekiminde mütekellim şahsındaki “elif” yazıda “nun” harfine dönüşür. Bir cümle (أنا) zamiri ile başlıyor veya cümlelerin siyakından bu zamir bulunduğu anlaşılıyor ve cümledeki fiil de “nun” harfi ile devam ediyorsa bu fiil mütekellim şahıstır. Cemi mütekellim ile karıştırılmamalı. Örnek:

Fasih	Avamca
أَنَا أَسْرَحُ	أَنَا نَسْرَحُ
أَنَا أَسْكُنُ الْقُبُورَ	أَنَا نَسْكُنُ الْقُبُورَ

نَبَقَى	أَبَقَى
---------	---------

- Harekenin uzatılması: bazen hareke, kendine uyumlu med harfî ile uzatılmıştır.

Örnek:

Fasih	Avamca
تَقْهَم	تَقْهَام
سَكَنَ	سَكَان
نَخْرُج	نَخْرُوج
سُكِبَ	سُكُوب

- İrap hareketlerinde değişiklik: Kelimedeki irap harekesi farklı bir hareke ile veya sükun ile değişmiş olabilir. Örnek:

Fasih	Avamca
مَطْلَبُكَ	مَطْلَبُكْ
تُرِيدُ يَا فَقِيرُ	تُرِيدُ يَا فَقِيرْ
تَرَّ عَجَاب	مَنْ لَوْ مَحْبُوب تَرَى عَجَاب

- Harf hazfedilmesi: Kelimenin ilk harfî veya geçişteki (vasl) harf hazdeilmiş olabilir. Örnek:

Fasih	Avamca
وَأَقْمَارِي	وَقْمَارِي
فِي انْتِظَار	فَانْتِظَارِي
تَجَرَّدَ	اَجَرَّدَ
وَأَنَا	وَنَا

- Harf eklemesi: Bazı kelimelerin başında elif harfî eklenmiştir. Örnek:

Fasih	Avamca
تَأْمَلْ	اَتَأْمَلْ
حِيلِي	اَحْيَالِي

هنا	إهنا
-----	------

- Kelimelerde kısaltma: Bazı kelimeler değişik şekilde kısaltılarak tek kelime halinde verilmiştir. Örnek:

Fasih	Avamca
أَيُّ شَيْءٍ	أَشْ
الَّذِي	أَلْ
لَأَيِّ شَيْءٍ	لَاشْ
ليس	لسْ
هو	هُ

- Asli harekede değişiklik: Bazen kelimedeki bir harfın asli harekesi farklı şekilde bulunabilir. Örnek:

Fasih	Avamca
يَا فَقِيرُ	يَا فُقَيْرُ
حَوْلَنَا مُحَمَّدٌ	حَوْلَنَا مُحَمَّمٌ

Bütün bu örneklere bakıldığında, ammîce kelimelerin aslında fasih bir asla sahip oldukları, ancak halkın kullandığı telaffuz ile şiire yansydıkları görülür.

Aşağıdaki tablo, Şüsterî'nin zecellerinde geçen lehçe kelimelerin bir listesini oluşturmaktadır.

MANASI	الكلمة الفصيحة	OKUNUŞU	الكلمة العامية
Düşün	تَأَمَّلْ	İt' emmel	اتأمل
Hilelerim	حِيلِي	İhyâlî	احيالي
Kurtuluş	الْخَلَاص	el-Ḥalûş	الْخَلُوص
İlaç	الدَّوَاء	ed-Devâh	الدَّوَاه
Hangi	أَيُّ شَيْءٍ	Eş	أَشْ
ne var	أَيُّ شَيْءٍ فِيهَا	İşfihâ	إشفيها
Gıybet etmek/çekiştirmek	اعْتَابَ	İğteb	اعْتَبَ
O şey ki...	الَّذِي	Elli	أَلْ
Doldurdum	مَلَأْتُ	Emleytu	أَمَلَيْتُ

Ey o kimse	يَا مَنْ	Emen	أَمَنْ
Onun bakır1	نُحَاسُهُ	İnhâsû	أَنْحَاسُو
Kaç/ f1rar et	أَنْفَذُ	İnfûd	أَنْفُودُ
Buras1	هُنَا	İhnâ	إِهْنَا
İyileřtim	بُرَيْتُ	Bârit	بَارِتُ
Billur/cam	الْبِلُور - الزجاج	el-Bellâr	الْبَلَّار
Eliyle	بيده	Biyeddû	بِيْدُو
Sap1yorsun	تَحُوْدُ	Tiḥâd	تَحَادُ
Anlıyorsun	تَفْهَمُ	Tifhâm	تَفْهَام
Açılıyorsun	تَنْفَتِحُ	Tenfetâḥ	تَنْفَتَاح
Tevbe	التَّوْبَة	Es-Sûba	التَّوْبَا
Hizmetçi	خَادِم	Ḥadîm	خَدِيم
Al	خُذْ	Ḥûd	خُود
Fikir, görüş	رَأْيُ	Rey	رِيْ
Dayanak	سَنَدٌ	Senîd	سَنِيْد
Haça gerilme	صَلْبُهُ	Şılâbû	صِلَابُو
Derin	غَمِيْق	Ġmâḳ	غَمَاق
Senin başında	فِي رَأْسِكَ	Frâsek	فَرَّاسَكْ
Değildir	فَلَيْسَ	Felis	فَلَسْ
Bana dedi	قَالَ لِي	Ḳâllî	قَالِي
Söyle	قُلْ	Ḳûl	قُول
Bana söyle	قُلْ لِي	Ḳullî	قُلِّي
Ona söyle	قُلْ لَهُ	Ḳullû	قُلُوْ
Niçin	لَأَيِّ شَيْءٍ	Leş	لَاشْ
Neden	لَأَيِّ شَيْءٍ / لِمَاذَا	Lî(y)ş	لِيشْ
Değildir	لَيْسَ	Les	لَسْ
Her şey için değil	لَيْسَ لِكُلِّ شَيْءٍ	Leslekşî	لَسْلَكْشِي
Ne kadar tatlı!	مَا أَحْلَى	Maḥlâ	مَحْلَا
Yanında bir şey var mı	مَعَكَ شَيْءٌ	Mea'kşî	مَعَكْشِي
Sana değil	مَا أَلَيْكَ	Melik	مَلَيْكَ

Çıkıyoruz	نَخْرُجُ	Naħrûc	نخروج
Senden rica ediyorum	أَرْجُوكَ	Nercâk	نرجاك
Gümüşümüz	فُضَّتُنَا	Naħratunâ	نقرتنا
O	هُوَ	Hu	هُ
Ahmak	أَهْبَلُ	Hibâl	هَبَال
Bu	ذَلِكَ	Hezâk	هَذَاكَ
Biz	نَحْنُ	Vaħnâ	واحنّا
Ve o şey ki...	وَالَّذِي	Vellî	وَلِي
Ey ehli ...	يَا أَهْلَ	Ya hel	يَا هَلْ

Şüşterî'nin zecelleri okunduğunda, dilinin sadece âmmîce olmadığını, aksine daha çok fasih dile yakın olduğu görülür. Öyle ki, onun âmmîcesi bile anlaşılmayacak kadar kapalı ve muğlak olmayıp açık ve anlaşılır bir dildir. Aynı şekilde Şüşterî, akranı zecel şairleriyle karşılaştırdığında onun zecel şiirleriyle bile fasih şairlere yakın olduğu görülür.

4.2. SÖZ DİZİMİ

Modern dilbiliminde cümlelerin yapısal durumuna dilsel bağlam (dil bağlamı) adı verilmekte olup dilsel bağlam “bir sözcüğün söz dizimi içerisindeki yeri ve bu dizim içerisindeki konumu”⁶⁹⁸ demektir.

Arapçada “el-müsteva et-terkibi” (yapısal inceleme) olarak da bilinen bu inceleme şekli modern dilde bir sözcüğün şekil olarak söz dizimi içerisinde diğer sözcükler ile olan ilişkisini ve etkileşimini konu alır. Zira sözcükler sadece birer “dilsel” (luğavî) birim değildir. Söz diziminde diğer sözcüklerden bağımsız bir şekilde yer alamaz. Aksine bu dizimde yer alan harfler, fiiller, isimler ve bunların delalet ettiği manalar ile bir bütünlük ve uyum içerisinde kullanılırlar.

Abdulkahir el-Cürçani bu bağlamda şöyle demektedir: “Sözcükler sırf lafız olmaları açısından birbirlerine üstünlük sağlamazlar, onların üstünlükleri veya aksi durum, ifade ettikleri manaların kendinden sonraki sözcüğün manasıyla uyumlu

⁶⁹⁸ Allman, Stephen, *Devru'l-Kelime fi'l-Luğa*, çev, Kemal Beşir, nşr: Mektebetu's-Şebâb, trs, 57.

olmasıyla ilintilidir.⁶⁹⁹ Dolayısıyla el-müsteva et-terkibi, sözcüklerin cümle içerisindeki sözcük veya sözcüklerle oluşturduğu dizimle olan uyumuyla ilgilenir,⁷⁰⁰ cümlelerin unsurlarından ve bu unsurların yapısal özelliklerinden bahseder.⁷⁰¹ Onun ilgilendiği cümlelerin delaletleri, haberi ve inşai olması gibi cümlelerin üslupları ile ilgili konular da bu kapsamdadır.

Dilsel bağlam, söz diziminde yer alan unsurların bizatihi kendilerini ve bunlar arasındaki doğal ilişkilerin şeklini belirlemek; söz diziminden bazı ifadelerin tekrarlanması, bazı sözcüklerin yer almaması (hazfedilmesi), bir kısmının takdim ve te'hîr gibi yer değişikliğine uğraması gibi nedenlerle sonradan ortaya çıkan hususları da göz önünde bulundurarak istenen mananın elde edilmesi için sözcükler arasındaki ilişkilerin keyfiyetini tespit etmek için çeşitli parçalara ayırarak analiz edilmesini sağlar.

Bunlar incelenirken dilsel bağlam sözcüklerin irab durumlarından bahsetmez. Bu konuda mazi ve muzari fiilden bahsedilirken bunların irab durumlarından değil, bunların metin bağlamında ifâ ettikleri güzel ve sırlı manaları ortaya çıkarmak için bahsedilir. Dolayısıyla dilsel bağlamın, nahiv ile olan yakın alakası büyük ölçüde anlam yönüne dayanmaktadır. Bu konunun daha iyi anlaşılması için Mütenebbî'nin şu şiirini örnek verebiliriz:⁷⁰²

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكْتَهُ وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ اللَّيْمَ تَمَرَّدَا

- *Sen asaletli olan birine ikramda bulunduğunda ona sahip olmuş olursun;*
- *Eğer alçak kişiye ikramda bulunursan, o isyan eder (nankörlük yapar).*

Bu beyite baktığımızda Mütenebbî'nin bir beyit içerisinde “in” ve “izâ” edatlarının her ikisini de kullandığını görmekteyiz. Bunların her ikisi de şart edatıdır. Fakat “in” cezmedici olarak, “izâ” ise cezmetmeyen edat olarak kullanılır. “izâ” genelde cümlede söz konusu olan eylemin gerçekleştiğini belirtirken “in” cümledeki eylemin nadiren gerçekleşebileceğini ifade eder.⁷⁰³ Buna göre asaletli bir kişinin, kendisine yapılan ikramı unutmaması genelde gerçekleşen bir durumdur. Buna karşılık, alçak bir kişinin, kendisine yapılan iyiliği umutmaması çok nadir bir durumdur, genelde unutulur.

⁶⁹⁹ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-i’câz*, 46.

⁷⁰⁰ PEİ, Mario, *Ususu ‘İlmi’l-Luğa*, çev, Ahmed Muhtâr ‘Umar, ‘Âlemu’l-Kütüb, 1998, 44.

⁷⁰¹ Huseynî, Muhtâr, *el-Hitâbu’ş-Şi’rî ve Mustevayâtü’t-Taḥlîlî’l-Luğavî*, Mecelletu’l-Bâhiş, aded:17, trs, 87.

⁷⁰² Dîvânu’l-Mütenebbî, 372.

⁷⁰³ Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ, *Cevâhiru’l-Belağa fi’l-Ma’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*, thk: Yûsuf eş-Şumaylî, Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, trs, 151.

Zira bunların fitratları bu şekildedir. Bu fitratta değişiklik olması zor bir durumdur. Bundan dolayı “asaletli” kişi için “izâ” edatının, “alçak” kişi için ise “in” edatının kullanılması, kullanılan sözcüklerin mana ile uyumu gösteren yerinde bir örnektir.

Dilsel bağlama vakıf olmak, genellikle şairin önem verdiği hususları daha iyi anlamaya, duygusal durumunu çözümlemeye yardımcı olur. Çünkü cümlelerin isim veya fiil cümlesi olması, uzunlukları ve kısalıkları, cümlelerin birbiriyle bağlantılı olması veya aralarında kopukluk bulunmasının şairin hissettiği duygularla kuvvetli bir bağlantısı vardır. Dilsel bağlam aynı zamanda eleştirmene, şairi başka şairlerle karşılaştırma imkânı verir.

Dilsel bağlam (veya el-müstevâ et-trkîbî) konusunda Şüşterî'nin şiirine dair örnek olabilecek iki kasidesinin tahlilini yapmaya çalışacağız. Bu durum bize şairin psikolojik durumunu, şiir deneyimini ve kullandığı cümlelerindeki ilham gücünü, şairin imajını ve duygularını; diğer taraftan edebi metnin değerini göstermiş olacaktır.

Birinci kasidesi (غلب الشُّعَاغ) Işık üstün geldi adlı kasidesidir.⁷⁰⁴

- | | |
|--|---|
| 1- تَنَبَّهَ قَدْ بَدَى شَمْسُ الْعَقَّارِ | وَقَدْ غَلَبَ الشُّعَاغُ عَلَى النَّهَارِ |
| 2- سُلَافًا قَدْ صَفَتْ قَدَمًا وَرَاقَتْ | أَذْرَهَا بِالصِّغَارِ وَبِالْكِبَارِ |
| 3- فَمَا عَصِرَتْ وَمَا جُعِلَتْ بِدَنٍ | وَمَا سُبُكَتْ رُجَاجُهَا بِنَارِ |
| 4- شَرَبْنَاهَا بِدَيْرٍ لَيْسَ فِيهِ | سِوَى الْحَلَاكِ فِي خَلْعِ الْعَذَارِ |
| 5- قَدِيمٍ عَهْدُنَا بِالسُّكْرِ عِزًّا | وَمَا سَكَّرَ الْفَتَى مِنْهَا بَعَارِ |
| 6- نَشَا فِي الْقَوْمِ شَمَّاسٌ لَطِيفٌ | يَجُرُّ الذَّيْلَ فِي ثَوْبِ الْوَقَارِ |
| 7- فَأَفْنَاهُمْ بِهِ عَنْهُمْ فَتَاهُوا | فَمَا يُزَوِّبُهُمْ شَرْبُ الْبَحَارِ |
| 8- تَرَاهُمْ شَاخِصِينَ بِغَيْرِ لُبِّ | وَقَدْ سَلَبُوا بِغَيْرِ الْاِخْتِيَارِ |
| 9- وَعِنْدَ دُخُولِهِمْ فِي الدَّيْرِ الْقَوَا | عَصَاهُمْ إِذْ أَلْمُوا بِالْجَوَارِ |
| 10- كَمَا أَلْقَى الْكَلِيمُ بِهَا عَصَاهُ | وَوَلَّى بِالْمَخَافَةِ لِلْفَرَارِ |
| 11- وَخَلُّوا رَأْسَ مَالِهِمْ طَرِيحًا | هُنَاكَ وَأَقْبَلُوا بِالْاِفْتِقَارِ |
| 12- إِضَاعَةُ مَالِهِمْ وَجَبَتْ عَلَيْهِمْ | كَمَا وَجَبَ السُّؤَالُ بِالْاِضْطِرَارِ |
| 13- لِسَانُ الشُّشْتَرِيِّ بِهِمْ وَلَوْعٌ | وَعَنْهُمْ حَالُهُ مُرُّ اصْطِبَارِ |

1. Dikkat et, şarap güneşi doğdu; şüphesiz onun aydınlığı gündüze galip geldi.
2. Berraklık ve eskilik bakımından saftır; onu büyük küçük herkese ver.
3. (Bu şarap) üzümünden sıkılmamış, küpte de yapılmamıştır. Kadehi de ateşte yapılmamıştır.

⁷⁰⁴ Dîvân eş-Şüşterî (1), 38.

4. *Manastırda içtik; Orada haya perdesini kaldırmış bir durumda olan Hallac'dan başkası yoktu.*
5. *Bizim sarhoşlukla şeref duyma zamanımız çok eskidir: gencin sarhoşluğu ayıp değildir.*
6. *O zarif Diyakoz halkın içerisinde büyüdü; vakarlı elbiselerin içerisinde eteklerini sürür.*
7. *Allah o milleti kendi iradesiyle yok etti ve onlar da kendilerini kaybettiler... Denizleri içmek bile onları suya kandırmaz.*
8. *Onları şaşkın, akli başında olmayan bir halde görürsün; Kendi istekleri olmadan akılları başlarından alındı.*
9. *Manastıra girdiklerinde asalarını attılar; Zira onlar (Allah'a) çok yakın oldular.*
10. *Kelîmullah (olan Musa a.s.)'in orada asasını atıp korkarak kaçtığı gibi.*
11. *Bütün sermayelerini orada atıp fakir bir şekilde geldiler.*
12. *Mallarını yok etmeleri onlara gereklidir; muhtaç bir halde dilenmelerinin istemeleri gerektiği gibi.*
13. *Şüşterî'nin dili onlara tutkundur, onların halinden ayrı kalmak acı sabırdır.*

Şair kasidenin matla'ında şunları söylemektedir:⁷⁰⁵

تَنَبَّهَ قَدْ بَدَتْ شَمْسُ الْعُقَارِ وَقَدْ غَلَبَ الشُّعَاغُ عَلَى النَّهَارِ
سُلَاقًا قَدْ صَفَتْ قَدَمًا وَرَأَقَتْ أَيْزُهَا بِالصِّغَارِ وَبِالْكِبَارِ

- *Dikkat et, şarap güneşi doğdu; şüphesiz onun aydınlığı gündüze galip geldi.*
- *Berraklık ve eskilik bakımından saftır; onu büyük küçük herkese ver.*

Bu kaside on üç beyit, yirmi beş fiil, on biri isim cümlesi olmak üzere otuz altı cümleden oluşmaktadır. Şair Şüşterî, bu kaside vesilesiyle, isim cümlesi yerine çok sayıda fiil cümlesi kullanmak suretiyle müritlerinin seyr-i sülûkunda bir değişim süreci meydana getirmeyi hedeflemektedir. Zira bilindiği gibi fiil cümlesi “hudûs ve teceddüd”⁷⁰⁶ yani yenilik, eylemin tekrarı ve sürekliliği manalarına işaret etmektedir. Bu nedenle fiil cümlesi şarap içme eylemine süreklilik, hareketlilik ve etkinlik manalarını katmaktadır.

⁷⁰⁵ Dîvân eş-Şüşterî (1), 38.

⁷⁰⁶ el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, Muhammed b. ‘Abdirrahmân Ebu’l-Ma‘âlî, *el-İḍâḥ fi ‘Ulûmi’l-Belâğa*, thk: ‘Abdulmün‘im Ḥafâcî, Dâru’l-Cîl, Beyrut, trs, II, 133.

Kasidede isim cümlesinin daha az geçmesi iki sebebe bağlanabilir. Birincisi: isim cümlesi sabitlik ve bir yerde karar kılma (durağanlık) manalarına delalet etmektedir.⁷⁰⁷ Hâlbuki kasidenin amaçlarından birisi de muhataplarının davranışlarının yenilenmesi ve değiştirilmesidir. Dolayısıyla bu durum isim cümlesine uymamaktadır. İkincisi: İsim cümlesi, sadece edebi zevk almayı amaçlayan lirik şiire uygun bir durumdur. Lirik şiir öznel olduğu için toplumsal problemlerle ilgilenmez. Şarimiz Şüşterî ise sadece kendi durumuyla ilgilnen bir şair değil, aksine tasavvufî fikir ve görüşlerini insanların geneline ulaştırmayı hedeflemiştir. Bu durum onun şiirlerini pazarlar da bile terennüm etmesinde ortaya çıkmaktadır.

Şair, yukarıda verdiğimiz şiirine (تَبَّهْ) (dikkat etmek) fiiliyle başlamış, ardında tahkik harfî kullanmıştır. Fiili sadece pekiştirici unsurlarla getirmekle kalmamış, (قد) tahkik harfîni de ekleyerek iki defa tekid etmiştir. Bu tekidin tekrar edilmesi, kasidede geçen ve önem verilmesi gereken bir durumun varlığına, yani okuyucunun dikkatinin tasavvufî şarabın içilmesine odaklanmasını istemiştir, diğer bir ifadeyle dikkatleri tasavvufî şaraba çekmiştir.

Kasidesinin on bir beyti çoğunlukla fiil cümlelerinden oluşurken son iki beyti de daha çok isim cümlelerinden oluşmaktadır. Bu durum, hareket ve ziyadesiyle etkinlikten sonra sükûnet ve dinlenme ile açıklanabilir. Şöyle demektedir.⁷⁰⁸

إِضَاعَةً مَالِهِمْ وَجَبَتْ عَلَيْهِمْ	كَمَا	وَجَبَ	السُّؤَالُ
لِسَانُ الشُّشْتَرِيِّ بِهِمْ وَلَوْحٌ	بِالاضْطِرَارِّ		
	وَعَنْهُمْ حَالُهُ مُرٌّ اصْطِبَارٌ		

- *Mallarını tüketmeleri onlara gereklidir; çaresizlik içinde istemeleri gerektiği gibi.*
- *Şüşterî'nin dili onlara tutkundur, onların halinden ayrı kalmak sabretmek acı sabırdır.*

Altıncı beyitteki (نَشَا) kelimesinde hazif olduğu görünmektedir. Veznin tutturulabilmesi için hemze hazfedilmiş olup kelimenin aslı نَشَا'dır.

نَشَا فِي الْقَوْمِ شَمَاسٌ لَطِيفٌ	يَجُرُّ الذَّيْلَ فِي ثَوْبِ الْوَقَارِ
-------------------------------------	---

⁷⁰⁷ el-Ḥaṭīb el-Ḳazvîni, II, 133.

⁷⁰⁸ Dîvân eş-Şüşterî (1), 38.

- *O zarîf Diyakoz halkın içerisinde büyüdü; vakarlı elbiselerin içerisinde eteklerini sürür.*

Ayrıca, yedinci beyitte görüldüğü gibi, zaman aralıkları kısa ve ardışık eylem ifadelerinin istinaf için olan “fa” harfî ile birleştirilmesinde ayrı bir yapısal güzellik açıkça görülmektedir. Şöyleki:⁷⁰⁹

فَأَفْنَاهُمْ بِهِ عَنْهُمْ فَتَاهُوا فَمَا يُرْوِيهِمُو شَرْبُ الْبَحَارِ

- *Allah o milleti kendi iradesiyle yok etti ve onlar da kendilerini kaybettiler...
Denizleri içmek bile onları suya kandırmaz.*

Şairin, bir beyitte istinaf için olan “fa” harflerini peş peşe getirmesi, onun tasavvufî mezhep ve meşrebi yönündeki konuşma arzusunu ve içinden geçen isteğini, mürîde aktarma ve onu ikna etme çabasını göstermektedir.

Ayrıca kasidenin beşinci beytinde haberin müptedaya takdim edilmesi de vardır. Takdim ve te’hîr ile kelimelerin yerinin değiştirilmesi, dikkat çekilmesi gereken özel bir mana bulunduğuna işaret etmektedir. Yine aynı beyitte muahhar müpteda da zaid harf-i cerin bulunması da aynı durum için ayrı bir örnektir. Beyit şöyledir:

قَدِيمٌ عَهْدُنَا بِالْسُّكْرِ عِزًّا وَمَا سُكَّرُ الْفَتَى مِنْهَا بِعَارٍ

- *Bizim sarhoşlukla şeref duyma zamanımız çok eskidir: gencin sarhoşluğu ayıp değildir.*

Bu beyitte, nahiv açısından haberin takdim edilmesini zorunlu kılacak bir sebep olmamasına rağmen, haberin takdim edilmesinin bir amacı olmalıdır. Bu da sarhoşluğun sıfatı olan kıdem (eskilik) durumuna vurgu yapılmasıdır. Yani sarhoşluğun çok eski zamanlara dayandığını bildirmektir. Buna göre şair küçüklüğünden itibaren sarhoş ve sevgilisinde Fenâ bulmuş biridir. Ayrıca (عزًا) kelimesi ile “şarap içme ile şeref duymasının” çok eski zamanlara dayandığına da ayrı bir vurgu bulunmaktadır.

قَدِيمٌ عَهْدُنَا بِالْسُّكْرِ عِزًّا sözünde (بِعَارٍ) kelimesindeki harfî cer zaittir. Bu da manaya vurgu ve güçlendirme için getirilmiştir. Bu mana da, gencin aşkı ve sevgilisi uğruna sarhoş olmasının kesinlikle ayıp olmadığıdır.

Haber ve inşa üslubu bakımından şair bu kasidede inşa üslubundan çok haber üslubunu kullanmıştır. Bilindiği üzere “herhangi bir olayı aktarma ve haber verme”

⁷⁰⁹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 38.

anlamına gelen haber üslubu bize şairin yaşadığı gerçeği sunmaktadır. Ancak inşa üslubu daha emir, nehiy veya teşvik gibi hususları içerir. Verdiğimiz kasidede haber üslubuna örnek şöyledir:

Şarap güneşi doğdu	بَدَتْ شَمْسُ الْعُقَارِ
Aydınlığı gündüze galip geldi.	غَلَبَ الشُّعَاعُ عَلَى النَّهَارِ
Eskilik bakımından saftır	سُلَافًا قَدْ صَفَتْ قِدَمًا وَرَأَتْ
(Üzüm) sıkılmadı	فَمَا عُصِرَتْ
Yapılmadı/ kılınmadı	وَمَا جُعِلَتْ

İnşa üslubunda olan cümleler ise sadece iki cümle ile sınırlı kalmıştır. Bunlar:

Dikkat et	تَنَبَّهْ
Onu büyük küçük herkese ver	أَيِّرْهَا بِالصَّغَارِ وَالْكِبَارِ

Haber üslubunun çok kullanılması verilmek istenen mesajın (mananın) açıkça belirtilmesi ve güçlendirilmesine delalet etmektedir. Çünkü şair, gerçekleri şüpheye mahal vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır.

İkinci Kaside: (الخرقة والخمرة) Hırka ve Şarap⁷¹⁰

- | | |
|--|--|
| 1- تَأَدَّبَ بِبَابِ الدَّيْرِ وَاخْلَعَ بِهِ | وَسَلَّمَ عَلَى الرَّهْبَانِ وَاخْطَطَ بِهِمْ |
| 2- النَّعْلَا | رَحَلَا |
| 3- وَعَظِمَ بِهِ الْقِسْيَسَ إِنْ شِئْتَ | وَكَبَّرَ بِهِ الشَّمَّاسَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَعْلَا |
| 4- حُظُوءَ | لَأَلْحَانِهِمْ وَاحْذَرِكْ أَنْ يَسْلُبُوا الْعُقْلَا |
| 5- وَدُونَكَ أَصْوَاتِ الشَّمَامِيسِ | يَطُوفُونَ بِالصُّلْبَانِ فَاحْذَرِكْ أَنْ |
| 6- فَاسْتَمِعْ | تُبْلَى |
| 7- بَدَتْ فِيهِ أَقْمَارُ شُمُوسٍ طَوَالِغَ | وَإِيَّاكَ أَنْ تَجْمَعَ لَهُنَّ بِكَ الشَّمْلَا |
| 8- فَإِيَّاكَ أَنْ تَسْمَعَ لَهُنَّ بِحِكْمَةٍ | بَصْدَقٍ وَلَمْ تَنْقُضْ عُهُودًا وَلَا قَوْلَا |
| 9- فَإِنْ كَانَ هَذَا الشَّرْطُ وَقَبِلْتَ حَقَّهُ | وَأَبْدَوْا لَكَ الْأَسْرَارَ وَاسْتَحْسَنُوا |
| 10- دَعْوَكَ بِقِسْيَسٍ وَسَمَّوكَ رَاهِبًا | الْفَعْلَا |
| 11- وَأَعْطَوْكَ مِفْتَاحَ الْكَنِيسَةِ وَالَّتِي | بِهَا صَوَّرْتَ عَيْسَى رَهَابِيْنُهُمْ شَكْلَا |
| 12- نَعَمْ كُلُّ مَا قَدْ قُلْتَ لِي قَدْ سَمِعْتُهُ | وَلَا أَبْتَغِي فِي ذَاكَ وُدًا وَلَا مِيلَا |
| 13- وَلَمَّا أَتَيْتُ الدَّيْرَ أَمْسَيْتُ سَيِّدَا | وَأَصْبَحْتُ مِنْ زَهْوِي أَجْرُ بِهِ الدِّيَلَا |
| 14- سَأَلْتُ عَنْ الْخَمَارِ أَيْنَ مَحَلُّهُ | وَهَلْ لِي سَبِيلٌ لِلْوَصُولِ بِهِ أَمْ لَا |

⁷¹⁰ Dîvân eş-Şüştî (1), 59.

- 15- فَقَالَ لِي الْقِسْيُسُ مَاذَا تُرِيدُهُ
16- فَقَالَ وَرَأْسَ الْمَسِيحِ وَمَرْيَمَ
17- فَقُلْتُ أَزِيدُ التَّيْبَرَ لِلدَّرِّ قَالَ لَا
18- فَقُلْتُ لَهُ أُعْطِيكَ خُفِّي
19- وَمُصْحَفِي
20- وَهَآكَ حَرَمَاتِي وَهَآكَ شَمِيلَتِي
21- وَهَآ سِرَّ مَفْهُومِي وَعُودَ أَرَاكُنِي
22- فَقَالَ شَرَابِي جَلَّ عَمَّا وَصَفْتُهُ
23- فَقُلْتُ لَهُ دَغْ عَنْكَ تَعْظِيمَ وَصْفِهَا
24- عَلَى أَنَّا فِيهَا رَأَيْنَا شَيْوْخَنَا
25- وَفِيهَا لَنَا سِرٌّ أَدْرَنَاهُ بَيْنَنَا
26- وَفِيهَا لَنَا الْغَدَّالُ لَامُوا وَأَكْثَرُوا
27- فَلَمَّا لَبِسْنَاهَا وَهَمْنَا بِحُبِّهَا
28- فَقَالَ عَسَى تِلْكَ الْعِبَاءَةُ هَاتِهَا
29- فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ شَيْئًا لَبَسَ عَبَاءَتِي
30- وَبَدَّلَ لَهَا تِلْكَ الْمَلَابِسَ كُلَّهَا
31- فَقَالَ نَعَمْ إِنِّي شُغِفْتُ بِحُبِّهَا
32- فَتَأَوَّلْنِيهَا قَدْ أَبْحَثْتُ شَرِبَهَا
فَقُلْتُ لَهُ مَا هَذِهِ الرَّاحُ مَقْصِدِي
وَلَكِنِّي رَاحٌ تَقَادَمَ عَهْدُهَا
أَقْرُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ
عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهِ مَا لَاحَ بَارِقُ
- فَقُلْتُ أَرِيدُ الْخَمَرَ مِنْ عِنْدِهِ أَمَلًا
وَدِينِي وَلَوْ بِالْذُّرِّ تَبَدَّلُ بِهِ بَدَلًا
وَلَوْ كَانَ ذَاكَ التَّيْبَرُ تَكْتَالُهُ كَيْلًا
وَأُعْطِيكَ عُكَازًا قَطَعْتُ بِهِ السُّبُلَا
وَهَا دُسْتُمَانِي وَالْكُشَيْكَلُ وَالنَّعْلَا
وَقِنْدِيلَ حَضْرَاتِي أَنَادِمُهُ لَيْلًا
وَحَمْرَتُنَا مِمَّا ذَكَرْتَ لَنَا أَعْلَى
فَخَمَرْتُكُمْ أَعْلَى وَخَرَقْنَا أَعْلَى
وَفِيهَا أَخَذْنَا عَنْ مَشَائِخِنَا شُغْلًا
وَفِيهَا لَنَا سِرٌّ عَنِ السِّرِّ قَدْ جَلَا
وَأَذَانُنَا فِي لُبْسِهَا تَتْرُكُ الْعَدْلَا
تَرَكْنَا لَهَا الْأَوْطَانَ وَالْمَالَ وَالْأَهْلَا
فَقَدْ أَتْبَعْتُ نَفْسِي لَهَا الصَّدَقَ وَالْعَدْلَا
تَطَهَّرَ لَهَا بِالطَّهْرِ وَأَضْحَ لَهَا أَهْلًا
وَمَزَّقَ لَهَا الزَّنَارَ وَاهْجُرَ لَهَا
الشَّكْلَا
سَأَجْعَلُهَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَصَلَا
وَتَأَوَّلْنِيهَا فِي أَبَارِيقِهَا تُجْلَى
وَلَا أَبْتَغِي مِنْ رَاحِكُمْ هَذِهِ نَيْلَا
فَمَا وَصِفْتُ بَعْدُ وَلَا عَرَفْتُ قَبْلَا
وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَفْضَلُهُمْ رُسُلَا
وَمَا دَامَ ذِكْرُ اللَّهِ بَيْنَ الْوَرَى يُنَلَّى

1. Manastırın kapısında edepli ol ve orada ayakkabılarını çıkar. Ruhbana selam ver ve onların yanında konakla.
2. Ruhbana saygı göster, eğer bir makam istiyorsan. Yücelmek istiyorsan Diyakoza tazîm göster.
3. Diyakozların sesine kulak ver! Onların nağmelerini dinle, dikkat et, aklını başından almasınlar.
4. O manastırda aylar, güneşler, yıldızlar doğar; haçlarla dönerler, dikkat et, seni mübtela olmasınlar.
5. Sakın onları hikmetle dinleme, sakın onlarla bir araya gelme.
6. Eğer bu şartı hakkıyla ve sadakatla yerine getirirsen, ve ahdini ve sözünü bozmanzsan,
7. Seni ruhbanla baş başa bırakırlar ve sana da ruhban derler; sana sırları gösterirler ve iyi davranırlar.
8. Sana, ruhbanların İsa'nın şeklini yaptıklarını kilisenin anahtarını verirler.

9. *Evet; dediklerinin hepsini duydum, bu konuda ne isteğim ne de meylim vardır.*
10. *Manastıra geldiğimde “efendi” oldum; Heybetimden eteklerimi sürüdüm.*
11. *Şarapçıyı sordum, onun yeri nerededir? Benim ona ulaşmamın yolu var mıdır? yok mudur?*
12. *Rahip bana dedi ki, ondan ne istiyorsun? Dedim ki, şarap istiyorum! Ondan doldurmak (istiyorum).*
13. *Dedi ki: Mesih’in başına, Meryem ve dinime yemin olsun ki, buna karşılık olarak inciler saçsan dahi...*
14. *Dedim ki, inciye külçe altın da ekleyeyim. O da: hayır, o altını kilo kilo versen dahi, (olmaz) dedi.*
15. *Dedim ki: sana çarığımı ve Mushaf’ımı ve yolları aştığım değneğimi vereyim.*
16. *İşte, bana bulaşan çaumrum, işte atkım, işte hırkam, dağarcığım, işte çarığım.*
17. *İşte aklımdaki sırlar! Misvakım, geceleyin beraber olduğum makamlarımın nuru!*
18. *Dedi ki: Benim şarabım, anlattıklarından çok üstün. İçkimiz zikrettiğini şeylerden daha değerli.*
19. *Dedim ki: o şarabı üstün vasıflarla anlatmayı bırak; sizin içkiniz çok değerli (ise), bizim hırkamız daha üstün.*
20. *Ne varki, o hırkamızın içerisinde hocalarımızı gördük. O hırkanın içerisinde, hocalarımızdan görev (izin) aldık.*
21. *O hırkada bizim için, kendi aramızda birbirimize verdiğimiz sırlar vardır. O hırkada sırlar var sıdan içeri.*
22. *O hırka konusunda bizi kınayanlar var; bizi çok çok kınadılar, Onu giyme hususunda kulaklarımız kınamaları terk eder (duymaz).*
23. *Onu giyinip sevgisiyle yanıp tutuştuğumuzda, vatani, malı mülkü ve evladü iyali terk ettik.*
24. *Dedi ki: Belki de o aba (dediğin gibidir). Öyleyse getir. Nefsim ona doğru sözlü ve adil davranmamı ortaya koydu.*

25. Dedim ki: Eğer abamı giymek istersen, onun için iyice temizlen ve ona ehil ol.
26. Onun için bütün elbiselerini değiştir, zünnarı parçala, onun dış görünüşünü terk et.
27. Dedi ki: Tamam, onun sevgisine kapıldım, o hırkayı bizim le sizin aranızda bir bağ kılacağım.
28. Akabinde (ruhban) bana şarabı verdi ve “içmene izin verdim” (dedi). O şarabı şeffaf sürahiler içinde verdi.
29. Dedim ki: Benim gayem bu içki değil, sizin şarabınızdan almayı da arzulamıyorum.
30. Benim istediğim şarap, henüz tarif edilmemiş, öncesi bilinmeyen, zamanı çok eski bir şaraptır.
31. Ben, kendisinden başka rap olmayan Allah’ı ve Resulullah’ın da peygamberlerin en üstünü olduğunu ikrar ediyorum.
32. Allah’ın selamı O (peygamberin) üzerine olsun; yıldızlar doğduğu ve insanlar arasında Allah’ın zikri okunduğu sürece.

Görülüdüğü gibi kasidenin matla‘ı şu beyitlerle başlamaktadır:⁷¹¹

وَسَلَّمَ عَلَى الرَّهْبَانِ وَاحْطَطَ بِهِمْ رَحْلًا	تَأَدَّبَ بِبَابِ الدَّيْرِ وَاخْلَعَ بِهِ النَّعْلَا وَعَظَّمَ بِهِ الْقِسْيَاسَ إِنْ شِئْتَ حُظُوءًا وَدُونَكَ أَصْوَاتُ الشَّمَامِيسِ فَاسْتَمِعْ
وَكَبَّرَ بِهِ الشَّمَّاسَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَعْلَا لِلْحَانِهِمْ وَاحْذَرَكْ أَنْ يَسْلُبُوا الْعُقْلَا	

1. Manastırın kapısında edepli ol ve orada ayakkabılarını çıkar. Ruhbana selam ver ve onların yanında konakla.
2. Ruhbana saygı göster, eğer bir makam istiyorsan. Yücelmek istiyorsan Diyakoza tazîm göster.
3. Diyakozların sesine kulak ver! Onların nağmelerini dinle, dikkat et, aklını başından almasınlar.

Şair bu matla kısmında, yani kasidenin daha ilk üç beytinde, sayıları dokuzu bulan emir fiillerle başlamıştır. Şüşterî kısa cümleler içerisinde şekil itibariyle emir, ancak anlam itibariyle “talep veya nehye” delalet eden filleri, lafızları kısa, anlam yükleri fazla

⁷¹¹ Dîvân eş-Şüşterî (1), 59.

olan cümleler halinde kullanmıştır. Bu emir fiiller genel itibariyle değişken taleplere, bir halden daha yükseğine geçmeye delalet eden fiillerdir. Üçüncü ve dördüncü beyitte yine emir fiille sakındırma üslubunu kullandığı görülür. Beşinci beyitte de iki defa mansub zamir (إِيَّاكَ) ile yine sakındırma üslubunu kullanmıştır. Bu durum dikkatı daha fazla çekmektedir.

Bu kasidede gözümüze çarpan hususlardan biri de şiirde (قَالَ وَقُلْتُ) (ben dedim: O dedi ki:) fiilleri ile diyalog üslubunu kullanılmış olmasıdır. Şair (قَالَ) fiiline cevap olarak (قُلْتُ) fiili ile birlikte altı defa kullanmıştır. Adeta şair (قَالَ) muhatabının ağzından (قُلْتُ) derken kendi ağzından konuşmaktadır.

Bu diyalogun gayesi, dinleyicideki can sıkıntısı ve bıkkınlığın giderilmesi ve algıyı güçlendirmek için dinleyicinin tartışmalı (münazara) bir sahneye dahil edilmesidir. Bu kısma örnek beyitler şunları verebiliriz:⁷¹²

فَقُلْتُ أُرِيدُ الْخَمْرَ مِنْ عِنْدِهِ أَمْلًا	فَقَالَ لِي الْقَسِيسُ مَاذَا تُرِيدُهُ
وَدِينِي وَلَوْ بِالذُّرِّ تَبْذِلُ بِهِ بَدَلًا	فَقَالَ وَرَأْسَ الْمَسِيحِ وَمَرْيَمَ
وَلَوْ كَانَ ذَاكَ التَّيْبَرُ تُكْتَالُهُ كَيْلًا	فَقُلْتُ أُرِيدُ التَّيْبَرَ لِلذُّرِّ قَالَ لَا

1. *Rahip bana dedi ki, ondan ne istiyorsun? Dedim ki, şarap istiyorum! Ondan doldurmak (istiyorum).*
2. *Dedi ki: Mesih'in başına, Meryem ve dinime yemin olsun ki, buna karşılık olarak inciler saçsan dahi...*
3. *Dedim ki, inciye külçe altın da ekleyeyim. O da: hayır, o altını kilo kilo versen dahi, (olmaz) dedi.*

Şair burada kendisini derviş kıyafetinde tanıtmaktadır. Bunula ilgili kelimeler şunlardır:

Bu kelimelere baktığımızda ismi tasğir üslubunu iki defa kullandığını görmekteyiz. Bunlardan biri elbise anlamına gelen ⁷¹³ شَمْلَةٌ kelimesinin ismi tasğiri olan (شَمْلَةٌ), ikincisi ise dilencinin erzakını koyduğu kap ⁷¹⁴ كشكول kelimesinin ismi tasğirini كشكول kelimesidir. Bu kelimeleri ismi tasğir kalıbıyla kullanmasının amacı, metne incelik ve tatlılık unsuru vermesi gibi şairin tasavvufun amacına uygun olarak kendisini son derece mütevazı göstermesidir.

⁷¹² Dîvân eş-Şüşterî (1), 59.

⁷¹³ el-Cevherî, V, 1739.

⁷¹⁴ Ahmed Muhtâr 'Umar, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âşıra*, III, 1939.

20. 21. ve 22. beyitlerde (فيها) harfi cerini tekrarlayarak fazla kullanmıştır. “Zarf, sebep, vasıta” anlamında kullanmış olduğu bu durum, işaret ettiği “hırka” kavramının önemini göstermektedir. Beyitler şöyledir:

على أَنَّا فِيهَا رَأَيْنَا شُيُوخَنَا وفيها أَخَذْنَا عَنْ مَشَائِخِنَا شُغْلًا
وفيها لَنَا سِرٌّ أَدْرَنَاهُ بَيْنَنَا وفيها لَنَا سِرٌّ عَنْ السِّرِّ قَدْ جَلَا
وفيها لَنَا الْعُدَّالُ لَامُوا وَأَدَّأْنَا فِي لُبْسِهَا تَتْرُكُ الْعُدْلَا
وَأَكْثَرُوا

- Ne varki, o hırkamızın içerisinde hocalarımızı gördük. O hırkanın içerisinde, hocalarımızdan görev (izin) aldık.
- Hırkada bizim için, kendi aramızda birbirimize verdiğimiz sırlar vardır. O hırkada sırlar var sıdan içeri.
- Hırka konusunda bizi kınayanlar var; bizi çok çok kınadılar, Onu giyme hususunda kulaklarımız kınamaları terk eder (duymaz).

Dikkat çeken diğer bir husus ise عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهِ... ifadesinde şibh-i cümlelerin takdim etmiş olmasıdır. Şöyle:⁷¹⁵

عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهِ مَا لَاحَ بَارِقٌ فَمَا وَصِفَتْ بَعْدُ وَلَا عُرِفَتْ قَبْلًا

- Allah'ın selamı üzerine olsun böyle bir ışık belirmedi, daha tavsif edilmedi önceden bilinmedi.

Şibh-i cümlelerin takdiminde bu beyit açısından büyük bir sanat bulunmaktadır, o da zamirin kendisine döndüğü kimseye –ki o da Resülullah’a (s.a.v.)’dir- atfedilen önemi göstermektedir.

SONUÇ

Endülüs medeniyeti İslam medeniyeti içinde ayrı bir yeri olan ve oldukça önemli âlimlerin yetiştiği bir medeniyettir. Geçmişte yaşanan bu parlak devir bugün bile Müslümanlar tarafından özlemle yâd edilen bir dönem olarak kabul edilir. Bu parlak medeniyeti oluşturan en önemli unsurlar; bilim, sanat, fikir ve edebiyattır. Dolayısıyla Endülüs medeniyetini doğru anlayabilmek ve günümüzde benzer bir medeniyet

⁷¹⁵ Dîvân eş-Şüştî (1), 61.

oluşturabilmek için bu medeniyete hayat veren kişilerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi elzemdir.

Endülüs medeniyetinin güçlü temel unsurlarından biri de “edebiyat” olmuştur. Doğu Arap Edebiyatından kaynaklanan, fakat bundan farklı bir yüzle gelişen Endülüs Edebiyatı şiir alanında yer alan şahsiyetlerden biri de Ebu'l-Hasan eş-Şüteri (ö. 668/1269)'dir.

Varlıklı bir ailenin çocuğu olan Şüsterî küçük yaşlarda İslami ilimler ve âdâbını öğrenmiş; genç yaşlarda ticaretle uğraştığı için yaptığı seferler esnasında tanıştığı tasavvufi ekollerden ve özellikle müritleriyle karşılaşmış Ebû Medyen'den ve görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Bundan sonra dünyevi meşgaleleri bir kenara bırakarak Kur'an, tefsir, kıraat, fıkıh gibi şer'î ilimleri tahsil etmiş ve bu arada tasavvufa yönelmiştir. Ardından hikmet tahsili gayesiyle hem teorik hem de pratik (uygulama) açısından sufi öğretilerini tahsile yönelmiştir.

Şüsterî birçok eserin yanı sıra edebiyat alanında özellikle muvaşşah ve zecel türündeki şiirlerden oluşan hacimli ve kıymetli bir divan bırakmıştır. Günümüzde şairin adı pek bilinmemekle birlikte, şiirlerinin akıcı ve nağmeli bir yapıya sahip olmasından dolayı günümüzde dahi tasavvufi çevrelerce terennüm edilmektedir.

Şüsterî büyük ve küçük olmak üzere iki divan bırakmıştır. Bu divanlar tek bir eser adı altında birincisi en-Neşşâr ve ikinci kez de el-Adlûnî olmak üzere iki defa tahkikli neşri yapılmıştır.

Divanında yer alan şiir türleri kaside, muvaşşah, zecel, tahmis, musamma' ve mukatta'ât denen parça şiirlerden oluşmaktadır. Kasideleri diğer türlere göre daha az, buna karşılık muvaşşah ve zeceller oldukça çok yer tutmaktadır.

Şüsterî'nin şiirlerinde kavramlarla konuların belirginliği göze çarpmaktadır. Bu konular divanlarına göre değişmekte olup konuları işlerken kullandığı temel kavramlar çoğunlukla şarap ve sarhoşluk, İlahi aşk, fenâ ve beka gibi tasavvuf edebiyatında sembolik anlam yüklenen ifadelerdir. Şiirlerinin büyük bir kısmını nazmetmedeki amacının estetik güzellikten ziyade tasavvufi mesajın dinleyiciye ulaştırılma arzusunun olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bunun yanında tasavvufi bir yönelime sahip olması şairi bu yöne zorlamıştır. Şüsterî divanında hırka giyme, tarikatın tanımlanması, marifet ve sırları, tasavvufta seyr ü sülûk, fıkıhçılarla münazara, tarikatı reddedenlere karşı delil getirme (inkârcılarla tartışma) gibi konuları daha az işlemiştir. Nadiren değindiği zühhd ve

münacaât konular divanında görülmemektedir. Diğer taraftan şiirlerinde Arap şiirinin önemli öğelerinden olan tabiat unsurlarını fazla kullanmamıştır.

Şüşterî tasavvufî mesajlarını iletmek için Kur'an kıssalarını kullanmıştır. Bu durum özellikle Hz. Musa'nın (a.s) ailesine ateş getirme konusu bunun güzel bir örneğidir.

Şüşterî, kasidelerinde klasik şairlerin metodunu; muvaḥḥaş ve zecel şiirlerinde ise Endülüs'teki yenilikçi (tecdîd) şairlerinin metodunu kullanmıştır. Daha önceleri eğlence ve dünyevi amaçlar için nazmedilen şiirlerde kullanılan zeceli formunu tasavvufî konulara taşımış olmasıyla meşhur olmuştur.

Şüşterî'nin şiirlerinde dil konusunun önemli bir yeri görülmektedir. Her şeyden önce şiirleri akıcı, anlaşılır, tekellüfsüz bir yapıdadır. Daha çok fasih dile yakın olmakla birlikte önemli ölçüde âmmîceyi de kullandığı görülür. Ancak âmmîce anlaşılmayacak kadar kapalı ve muğlak olmayıp açık ve anlaşılır bir şekilde kullanmıştır. Fasih Arapçanın yanında ammiceye de yer vermesinin nedeni düşüncelerini halk arasında yaymayı amaçlamasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan divanı lehçe bilimi açısından, özellikle Endülüs lehçesinin belirlenmesinde Şüşterî'nin divanı önemli bir kaynak olmaktadır.

Şüşterî'nin şiirinin bütün bu anlatılan edebi hususiyetlerinin yanında kendi tasavvufî tecrübe ve düşüncesini anlatmak için kullanmıştır. Ancak bu gayesi şiirlerinin edebi değerini düşürmemekte, bilakis anlatım ve üslup zenginliği kattığı için daha şiirsel anlatılarını edebi açıdan zenginleştirmiştir.

Divanında yer alan muvaḥḥaş ve zecellerinde Klasik Arap şiiri vezinleri yanında mühmel aruz veznini veya herhangi bir vezne uymayan öznel vezinleri kullanmıştır. Bu vezinler arasında recez, muzari, mütedarik, muktadab gibi yaygın bahirleri görmekteyiz. En fazla kullandığı bahir ise tavîl ve remel bahridir. Halka yönelik şiirler nazmettiği için zihafılara fazlaca yer vermiştir, bu da sufi kimliğinden kaynaklandığı sanılmaktadır. Çünkü Şüşterî tasavvufî düşüncelerini ortaya koymak ve halk arasında yayılmasını sağlamak için şiirlerini bir vasıta olarak görmüştür.

Şüşterî'nin özellikle muvaḥḥaş şiirlerinde düzensiz vezinleri çokça kullanmasına rağmen kelime seçimlerindeki kabiliyeti sayesinde şiirlerinde nağme ve musiki özelliğın dolayısıyla şiirlerini dinleme hissinin kaybolmadığı görülmektedir. Muvaḥḥaş ve zecellerinin çoğunda, diğer muvaḥḥaş şairlerinin aksine, kufl ve beyitler standart

ölçüdedir. Bununla birlikte kısmen bunları takip ederek zihaf ve illetleri cesaretle kullanmış ve vezinde yeniliğe de gitmiştir.

Şüşterî'nin şiirlerinde mutlak kafiyeleleri daha fazla; muvaşşah ve zecellerde ise her iki kafiye türünü de eşit seviyede kullandığı görülmektedir. Genellikle şiirlerinde kafiye harfleri hoş, mahreçleri akıcı olmasıyla aruzun hafif behirlerini kullanmıştır.

Şüşterî şiiri beste açısından kolaylaştırarak nağme veren “Tasrî” olgusunu, kaside, muvaşşah ve zecel şiirlerinde sıkça kullanmıştır.

Şair cinası şiirde iç ahengi oluşturma gayesiyle kullanmıştır. Bu da Şüşterî'nin şiirine zarafet ve güzellik katmıştır. Cinas kullanımındaki çeşitlilik onun farklı kelimeler seçmedeki yüksek zevkini de göstermektedir.

Beyit düzeyindeki tekrarların fazlalığı muvaşşahlarını ezgi gibi söylenebilme amacıyla yazdığını göstermektedir.

Şüşterî'nin divanında göze çarpan önemli bir hususta metinlerarasılık konusudur. Bu konuda başta Kur'an kaynaklı metinlerarasılık gelmektedir. Bunun yanında Ebû Nuvâs, İbn Bâce ve İbn Zeydûn gibi Arap edebiyatının ünlü ve güçlü şairlerinden de alıntılar yapmıştır.

KAYNAKÇA

- ‘Abbâs, Hasan, *Haşâişu’l-Hurûfi’l-‘Arabiyye ve Ma‘ânihâ*, Menşûratu İttihâdi’l-Küttâbi’l-‘Arab, 1998.
- _____, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî ‘inde’l-‘Arab*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut, 1983.
- _____, *Tarihu’l-Edebi’l-Endelusî*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut-Lübnan, 1962.
- Abdulğaffâr, Hâmid Hilâl, *el-Lehecâtu’l-‘Arabiyye Neş’eten ve Taṭavvuran*, Mektebetu Vehbe, 1414/1993.
- Abdullah, Muhammed Hasan, *el-Hubb fî’t-Turâsi’l-‘Arabî*, nşr: Âlemu’l-Ma‘rife, Kuveyt, 1980.
- Abdulmecîd, Muhammed Maḥcûb Muhammed, *Teşkilu’l-Luğa ve Binâ’u’s-Sûra fî Muvaşşahâti’s-Şüşterî*, Mecelletu Cîli’d-Dirâsâti’l-Edebiyye ve’l-Fikriyye, sene: 5, aded: 37, 2018.
- el-‘Adlûnî, Muhammed el-İdrîsî, *Ebu’l-Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetuhu’s-Sûfiyye*, Dâru’s-Sekâfe, ed-Dâru’l-Beydâ’, 2005.
- el-Aḥfeş, Sa‘îd b. Mes‘ade, *Kitabu’l-Kavâfi*, thk: Ahmed Râtib en-Neffâh, Dâru’l-Emâne, 1974.
- Ahmed, Muhammed Fettûh, *er-Remz ve’r-Remziyye fî’s-Şi’ri’l-Mu‘âşır*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1984.
- el-‘Alâyilî, Abdullah, *Tehzîbu’l-Muḥaddime el-Luğaviyye*, thk: Ahmed Es‘ad Ali, Dâru’s-Su‘âl li’t-Ṭibâ’a ve n-Neşr, Dımaşk, 1406/1985.
- Alaḥmad, Mohamad, *el-Hareketu’n-Nakdiyyetu’l-‘Arabiyye Havle’r-Rivâyeti’s-Sûriyye* (Ürdün, Lübnan, Filistin) Sonçağ yayınları, Ankara, 2021.
- _____, *Şi’ru’l-İltizâm ve Binâ’uhu’l-Fennî ‘inde’s-Şa‘ir ‘Umer Ebû Rîşe*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2021.
- Allman, Stephen, *Devru’l-Kelime fî’l-Luğa*, çev: Kemal Muhammed Beşir, nşr: Mektebetu’s-Şebâb, trs.
- Enîs, İbrahim, *el-Aşvâtu’l-Luğaviyye*, nşr: Mektebetu Anglo el-Mısrîyye, 1975.
- _____, *Mûsikâ’s-Şi‘ir*, nşr: Mektebetu Anglo el-Mısrîyye, 1952.

Alrashed, Eyass, *Estetik Okuyucu ile Fakih Okuyucu Arasında Sûfî Şiir*, Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed: Asuman Gökhan, Copyright Atatürk Üniversitesi yayınevi, Erzurum, 2021.

_____, el-Ḥamratu's- Şûfiyye 'inde's-Şüşteri, *el-Ensak eş-Şiiriyye fî Dîvânı Emîri'l-Mutecerridîn Ebu'l-Ḥasan eş-Şüşteri*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2020.

_____, *Şâ'iriyetu Lisânu'd-dîn. el-Ḥatîb Mukârabetun Nakdiyyetun*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl, 2019.

el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Adullah b. Sehl b. Sa'îd b. Yahya b. Mihrân, eş-Şîna'ateyin el-Kitabetu ve's-Şi'r, thk: 'Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim, Dâru'l-Mektebeti'l-'Unşuriyye, Beyrut, 1419.

'Atîk, Abdulazîz, *Fî'n-Naḫdi'l-Edebî*, Dâru'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1391/1972.

el-'Avâdî, 'Adnan Huseyn, eş-Şi'ru's-Şûfî hattâ Ufûli Medraseti Bağdâd ve Zuhûri'l-Ğazzali, Dâru'r-Raşîd li'n-Neşr, Irak, 1979.

Aydın, Mustafa, "Muvaşşah", *DİA*, İstanbul, 2006.

'Îd, Racâ', *en-Naşş ve't-Tenâşş*, Mecelletu 'Alâmâtî'n-Nâdî el-Edebî, Cild 5, aded:18, Cidde, 1990.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. 'Umer, *Ḥizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâr Mektebeti'l-Hâncî, Kahire, 1418/1997.

Bakırî, Behnem ve Süleymî, Ali, *'Anâsıru'l-'Îkâ' ve Delâlâtîha fî Kâsîdeti'l- İntifâda li Samîh Kâsım*, Mecelletu 'Îdaât Nakdiyye, Sene: 6, aded: 23, eylül, 1395.

Boubes, Înâs, *Tecelliyâtü'l-Mekân fî Şi'ri's-Şüşteri*, *el-Ensak eş-Şiiriyye fî Dîvânı Emîri'l-Mutecerridîn Ebu'l-Ḥasan eş-Şüşteri*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2020.

Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebî'l-'Arabî*, çev: Ramadân Abduttevvâb, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs.

Buḥârî, Muhammed b. İsmâîl, *Şaḥîhu'l-Buḥarî*, thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâr Tevkî'i'n-Necât, 1422.

Bulut, Feyza, *Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi*, Edebî eleştiri dergisi, Cild: 2, aded: 1, Nisan 2018.

- el-Câhîz, ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Mektebetu’l-Hilâl, Beyrut, 1423.
- _____, *el-Burşân ve’l-‘Urcân ve’l-‘Umyân ve’l-Ḥûlân*, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1410.
- _____, *Kitâbu’l-Ḥayevân*, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1424.
- Câmi‘atu’l-Medîneti’l-‘Alemyiyye; el-Edebu’l-Mukâren, Yüksek Lisans Seviyesi, Madde Numarası, GARB5523, nşr: el-Câmi‘a el-Medîne el-‘Alemyiyye, Malezya 2010.
- el-Cebertî, Abdurrahman b. Ḥasan el-Muerriḥ, *Târîḥu ‘Acâibi’l- Âsâr fi’t-Terâcim ve’l-Aḥbâr*, Dâru’l-cîl, Beyrut, trs.
- el-Celyend, Muhammed Seyyid, “Derkâviyye”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- el-Cevherî, İsmâil b. Ḥammâd el-Cevherî, *eş-Şihâḥ Tâcu’l-Luḡa ve Şihâḥu’l-‘Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulḡafûr ‘Atṭâr, Dâru’l-‘İlm li’l- Melâyîn, Beyrut, 1987.
- el-Curcânî, ‘Abdulkâhir, *Delâ’ilu’l-‘Îlmi’l-Ma‘ânî*, (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr), Matba‘atu’l-Medenî bi’l-Kahire, Dâru’l-Medenî bi Cidde, 1413-1992.
- _____, *Esrâru’l-Belâḡa fi ‘İlmi’l-Beyân*, thk: Abdulhamîd Hindâvî, Dâru’l-kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.
- Dayf, Ahmed, *Muḡaddime li Dirâseti Belâḡati’l-‘Arab*, nşr: Mektebetu’l-‘Arab, Mısır, Matba‘atu’s-Süfûr, Mısır, 1921.
- Dayf, Şevkî, *Fuṣûl fi’ş-Şi‘r ve Nakḍih*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, trs.
- _____, *Târîḥu’l-Edebi’l-‘Arabi*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1995.
- _____, *en-Nakḍ*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, trs.
- ed-De‘dî, Muḡbil Ali Muşey‘il, *el-‘Alâḡatu beyne Aḥrufi’ş-Şafîr Eşseruhâ fi’l-Lafz*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi‘atu Ummi’l-Ḳurâ, , Kulliyatu’l-Luḡati’l-‘Arabiyye, trs.
- Demircan: Adnan, “Benî Uzre”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII.
- Demirli, Ekrem, *Vahdet-i Vücut*, *DİA*, İstanbul, 2012.
- el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Mansûr, *el-Mustaṭraf fi külli Fennin Mustazraf*, Dâr ‘Âlemi’l-Kütüb, Beyrut, 1419.

- Ebû Hayyân, el-Ġirnâtî; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Eḡîru'd-Dîn el-Endelüsî; *Tefṣîru'l-Baḥri'l-Muḥîṭ*, thk: Sıdkî Muhammed Cemîl en-Neşşâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Ebû Kreyşe, Taha Mustafa, *Uṣûl'n-Naḳdi'l-Edebî*, Mektebetu Lübnan-Beyrut, 1996.
- Ebû Nuvâs, *Dîvânu Ebî Nuvâs*, thk: Behcet 'Abdulġafûr el-Ḥadîsî, Dâru'l-Kütübi'l-Vaṭaniyye, Abu Dabi, 2010.
- Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Mu'essestu Hindâvî, Mısır, 1433/2012.
- el-Endelüsî, Şâ'id b. Ahmed, *Ṭabaḳātu'l-Umem*, thk: Louis Şeyho, Matbaatu'l-Kâşûlîkiyye, Beyrut, 1912.
- Er, Rahmi, "Müvelledûn" *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII.
- Faḍl, Şalâḥ, *Naẓariyyetu'l-Binâiyye fî'n-Naḳdi'l-Edbî*, Dâr Şurûḳi'l-Kahire, Beyrut, 1998.
- _____, *Menâhicu'n-Naḳdi'l-Mu'âşır*, Merit li'n-Neşr ve'l-Ma'lûmât, Kahire, 2002.
- el-Fâḥurî, Maḥmud, *Mûsîka eş-Şi'ri'l-'Arabî*, Menşûrât kulliyyeti'l-Âdâb bi Câmi'ati Halep, 1996.
- Fettahoğlu, Selahattin, Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt XXII, aded: 64, Haziran 2019.
- el-Ġabrînî, Ahmed b. Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye fîmen 'Urife mine'l-'Ulemâ fî'l-Mi'eti's-Sâbi'a bi Bicâye*, thk: 'Âdil Nuveyhîd, Dâru'l-Âfaḳi'l-Cedîde, Beyrut, 1979.
- el-Ġuneymî, Ebu'l-Vefâ, *Medḥal ila't-Tasvvufi'l-İslamî*. Dâru's-Sekafe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, trs.
- Gürer, Dilaver, "Medyeniyye", *DİA*, Ankara, 2003.
- Ḥafâcî, 'Abdulmun'im, *el-Edeb fî't-Turaşî's-Şûfî*, Mektebetu Ġarîb, trs.
- _____, *el-Edebu'l-Endelusî, et-Taṭavvur ve't-Tecdîd*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992.
- _____, *el-'Uṣûl'l-Fenniyye li Evzânî's-Şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412/1992.
- el-Ḥakîm, Suâd, *el-M'ucemu's-Şûfî*, nşr: Dendera, Beyrut-Lübnan, 1981.

Hamid, Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *DİA*, İstanbul, 1991, iv.

Hammâde, Hamza, *Binyetu'l-Hitâbi's-Şûfî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisana Tezi), Câmi'atu el-Hâc Hadr, Cezair, 2014-2015.

el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâ'î, Dâr Hilâl, trs.

el-Hallâc, el-Huseyin b. Manşûr, *Dîvânu'l-Hallâc*, thk: Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.

Harekât, Mustafâ, *Evzanu's-Şi'r*, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, Kahire, 1998.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafâ, *Cevâhiru'l- Belağa fi'l- Ma'ânî ve'l- Beyân ve'l- Bedî'*, thk: Yûsuf eş-Şumaylî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, trs.

el-Haţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami-Beyrut, 1422/2002.

el-Haţîb el-Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman, Ebu'l-Ma'âlî, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l- Belağa*, thk: 'Abdalmün'im Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, trs.

el-Hamîde, Muđâvî Salih b. Hamed, *el-Muvaşşahâtu'l-Endelusiyye, Dirâsetun fi'd-Davâbihi'l-Vezniyye*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, Suudi Arabistan, 1993.

el-Herevî, Muhammed b. Ahmed, *Thezîbu'l-Luğa*, thk: Muhammed 'Avađ Mur'ib, Dâr İhyâ-i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.

el-Hımyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî, *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâ'u Kelami'l-Arab min el-Külûm*, thk: Yûsuf Muhammed Abdullah, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Fikir-Dımaşk-Suriye, 1420/1999.

Hilmî, Muhammed Mustafâ, *İbnu'l-Farîd ve'l-Hubbu'l-İlahî*, Dâru'l-Ma'arif, Kahire, trs.

Hıdr, Fevzî, *'Anaşıru'l-'İbdâ'i'l-Fennî fi Şi'ri İbn Zeydûn*, (nşr: Adnan Bülbül el-Câbir), Kuveyt, 2004.

Huseyn, Yûnus 'Abbas, *el-Binyetu'l-Îkâ'iyye Harқан Delâliyyen fi'l-Kasideti'r-Rûmansıyye*, Mecelletu Kulliyyeti't-Terbiye el-Esâsiyye, aded: 50, 2007.

Huseyn, Tâhâ, *Hadîsu'l-Erbi'â' (II)*, Dâru'l-Ma'arif, 1993.

- Huseynî, Muhtâr, *el-Hitâbu's-Şi'rî ve Mustevayâtü't-Taḥlîlî'l-Luḡavî*, Mecelletu el-Bâhiş, aded:17, trs.
- el-Hûlî, Muhammed Alî, *Medḥal ilâ 'İlmi'l-Luḡa*, Dâru'l-Felâḥ, Ürdün, 2000.
- Muhenne, Alî Cemîl, *el-Edeb fî Zıllî'l- Hîlâfetil'l- 'Abbâsiyye*, Matba'atu'n-Necâḥ, ed-Dâru'l-Beydâ'-Fas, 1401/1981.
- 'Îsâ, Fevzî Sa'd, *el-Muvaşşahât ve'l-Ezcâl fî 'Aşri'l-Muvahḥidîn*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1990.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsir'l-Kur'ani'l-Mecîd*, thk: Ahmed Abdullah el-Ḳuraşî Reslân, nşr: Ḥasan 'Abbas Zeki, Kahire, 1419/1999.
- _____, *Şerḥu Nûniyyeti's-Şuṣteri*, thk: Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, Dâru's-Sekâfe, ed- Dâru'l-Beydâ', 1434/2013.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn, Resâilu İbn 'Arabî, thk: Muhammed Abdulkerim, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1421/2001.
- _____, *el-Futuḥâtü'l-Mekkiyye*, thk: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, trs.
- İbn Cinnî, 'Uṣmân, *el- Ḥaşâiş*, Dâru'l-Heve'ti'l-Mışriyyeti'l-Âmme li'l-Küttâb, trs.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luḡa*, thk: Abdusselâm Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ḥacer, el-'Aşkalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk: Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâir, Beyrut - Lübnan, 2002.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Ḥaldûn*, thk: Halîl Şahâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988.
- İbn Ḥallikân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Vefeyâtü'l- 'Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk: İhsân Abbâs, Dâr Şâdir, Beyrut, trs.
- İbn Ḥazm, Alî b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelusî, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

- İbn Hicce, Taqıyyuddîn Ebû Bekir b. Hicce el- Hamevî, *Bulûğu'l-Emel fi Fenni'z-Zecel*, thk: Rıza Muhsin, Dâr Vezâratî's-Şekâfe ve'l-İrşadi'l-Kavmî, Dımaşk, 1974.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn, *el- Bidâye ve n'-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve ş-Şu'arâ'*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1423.
- İbn Kuzmân, *Dîvân İbn Kuzmân, İşâbetu'l-Ağrâd fi Zikri'l-A'râd*, thk: Federico Corriente, el-Meclisu'l-'Alâ li's-Şekâfe, el-Mektebetu'l-'Arabîyye, tes.
- İbn Liyûn, Ebû 'Usmân et-Tucîbî, *er-Risâletu's-Şüsteriyye, er-Risâletu'l-İlmiyye fi't-Tasavvuf, el-İnâletu'l-'Alemiyye fi'r-Risâleti'l-İlmiyye fi Tarihi'l-Mutecerridîn eş-Şufiyye*, thk: Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, Dâru's-Şekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', 2004.
- İbn M'aşûm, 'Alî Sadruddîn, *Envaru'r-Rabî' fi Enva'i'l-Bedi'*, thk: Şakir Hâdî Şeker, Dâr Matba'ati'n-Nu'mân, Necef, 1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr Şâdır, Beyrut, 1414.
- İbn Reşîk, el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ir ve Âdâbih*, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cîl, 1401/1981.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, Alî b. Musa, *el-Mukteţaf min Ezâhiri't-Turaf*, nşr: Şeriketu Emel, Kahire, 1425.
- İbn Sellâm, Muhammed b. Sellâm b. 'Ubeydillâh el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥûli's-Şu'arâ'*, thk: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, trs.
- İbn Senâ el-Mülk, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Ca'fer, *Dâru't-Tırâz fi 'Ameli'l-Muvaşşahât*, thk: Cevdet er-Rikâbî, nşr: Muntadâ Sûr el-Ezbekiyye, Dımaşk, 1949.
- İbn Sîde, 'Alî b. İsmâil el-Mursî, *el-Muḥaşşas*, thk: Halîl İbrâhîm Ceffâl, Dâr İhyâi't-Turaşı'l-'Arabî, Beyrut, 1417/1996.
- _____, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîtu'l-A'zam*, thk: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî b. Sînâ el-Buĥârî, *Fennu's-Şi'r min Kitabi's-Şifâ*, thk: 'Abdurahmân Bedevî, Dâru'n -Nahđati'l- Mışriyye, Kahire, trs.

_____, *eş-Şifâ' er-Rıyâdıyyât, Cevâmi'u 'İlmi'l-Mûsîka*, thk: Zekerıyya Yûsuf, el-Maţba'atu'l-Emîriyye, Kahire, 1956.

İbn Şâkir el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed b. Hârûn b. Şâkir Salâhuddîn, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk: İhsân 'Abbâs, Dâr Şadır, Beyrut-Lübnan, 1974.

İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetâvâ*, thk: Âmir Cezzâr, Dâru'l-Vefa', el-Menşura, 2005, Kitabu'r-Rubûbiyye.

_____, *Mecmû'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, thk: Muhammed Reşîd Rıdâ, nşr: Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî, trs.

İbn Zeydûn, Ahmed b. 'Abdillah, *Dîvânu İbn Zeydûn ve Resâ'iluhu*, thk: Alî Abdulażîm, Nahđatu Mısr, trs.

İbnu'l-Eşîr, Naşrullah b. Muhammed Ebu'l-Feth, Dıyâ'uddîn, *el-Câmi'u'l-Kebir fi Şina'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi'l-Menşûr*, thk: Mustafâ Cevâd, nşr: Matba'atu'l-Mecma'i'l-'İlmî, trs.

_____, *el-Meşelu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk: Muhammed Muĥyiddin, Dârû'l-Mektebeti'l-'Aşriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1420.

İbnu'l-Ĥatîb, Lisânu'd-Dîn, *el-İĥâta fi Ahbâri Gırnâta*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1424.

_____, *Ravđatu't-Ta'rîf bi'l-Ĥubbi's-Şerîf*, thk: Muhammed el-Kettânî, Dâru's-Seķâfe, ed-Dâru'l-Beydâ', Beyrut, 1970.

İbnu'l-Fârîd, *ed-Dîvân*, Dâr Şadır, Beyrut, trs.

İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs Abdullah, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk: 'İrfân Matrakçı, Muessesetu'l-Kütübu's-Seķâfiyye, Beyrut, 2012.

İbnu't-Tavvâĥ, 'Abdulvâĥid Muhammed, *Sebku'l-Maķâl li Fekki'l-İķâl*, thk: Muhammed Mes'ûd Cibrân, Menşûrât Cem'ıyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Dâru'l-kütübi'l-Vaţaniyye, Bingazi, 2007.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1421/2001.

- İbrahim, Tâhâ Ahmed, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî mine'l-'Asri'l-Câhilî ila'l-Ḳarni'r-Râbi'el-Hicrî*, Maṭba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1937.
- Imbert, Enrique Anderson, *Menâhicu'n-Nakdi'l-Edebî*, çev: Tâhir Ahmed Mekki, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1412/1991.
- Ingenu, Mark, *et-Tenâşşiyye - Dirâsât fi'n-Naşş ve't-Tenâşşiyye*, çev: Muhammed Ḥayr el-Bikâ'î, nşr: Merkez el-İnmâ'l-Ḥaḍârî, Halep, 1998.
- el-İsfahânî, Ebû Nu'aym, *Ḥilyetu'l-Evliyâ' ve Ṭabakātu'l-Aşfiyâ'*, Dâru's-Sa'âde, Mısır, 1394/1974.
- İsmâîl, 'İzzuddîn, *el-Ususu'l-Cemâliyye fi'n-Nakdi'l-'Arabî*, Dâru's-Şu'ûni's-Şekâfeti'l-'Âmme, Bağdat, 1986.
- _____, *et-Tefsîru'n-Nefsî li'l-Edeb*, Dâru'l-'Avde, Beyrut, 1981.
- İyâd, Şukrî, *Mûsîka's-Şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, 1978.
- Karadayı, Osman Nuri, *İbnu'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi*, Ekev Akademi Dergisi, sene: 25, aded: 86 Bahar, 2021.
- el-Ḳartâcennî, Ḥâzim, *Minhâcu'l-Buleğa' ve Sirâcu'l-Udebâ'*, thk: Muhammed el-Ḥabîb İbnu'l-Hûcâ, Dâru'l-Ġarbi'l-İslami, trs.
- Kaya, Mahmut, “Sokrat”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII.
- Kennûn, Abdullah, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-Arabî*, trs.
- el-Kesnezânî, Muhammed b. Abdulkerîm, *Mevsû'atu'l-Kesnezân fîmâ İştalaḥa 'aleyhi Ehlu't-Taşavvuf ve'l-'İrfân*, Dâru'l-Maḥabbe, Dımaşk, 2005.
- Kettâne, Nuheyl Fethî Ahmed, *Dirâse Üslûbiyye fi Şi'ri Ebî Firâs el-Ḥamdânî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu en-Necâḥ el-Vaṭaniyye, Nablus, 1999/2000.
- el-Kettânî, Nuru'l-Hudâ, *el-Edebu's-Şüffî fi'l-Mağrib ve'l-Endelus fi 'Ahdi'l-Muvaḥḥidîn*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2008.
- Kılıçer, Esat , “Ehl-i Re'y”, *DİA*, İstanbul, 1994, X.
- el-Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk, *Risâle fi Ḥabari Şinâ'ati't-Te'lîf*, thk: Şevkî Yûsuf, Dâru'l-kütüb, Kahire, 1969.

el-Kohen, Hasan b. Muhammed b. Kasım el-Fâsî el-Mağribî, *Tabakātu's-Şâzeliyyeti'l-Kübrâ Cemî'u'l-Kerâmâti'l-'Aliyye fî Tabakâti's-Sâdeti's-Şâzeliyye*, thk: Mursî Muhammed Ali, Dâru'l-kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut- Lübnan, 2005.

Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Matba'atu'l- Cevâib, Kostantiniyye, 1302.

_____, *Naḳdu'n-Nesr*, thk: Huseyn, Tâhâ, Kahire, el-Matba'atu'l-Emîriyye bi Bûlâk, 1941.

Kutluer, İlhan , "İbn Seb'in", *DİA*, İstanbul, 1999, XX.

el-Ḳuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik, *er-Risâletu'l-Ḳuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd & Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, trs.

_____, *Leṭâ'ifu'l-İşârât - Tefsîru'l-Ḳuşeyrî*, thk: İbrâhîm el-Besyûnî, nşr: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-'Âmme li'l-Küttâb, Mısır, trs.

el-Ma'arrî, Ebu'l-'Ala' Ahmed b. 'Abdillâh, Süleymân, *Şerhu'l-Luzûmiyyât*, thk: Seyyide Hâmid, Munîr el-Medenî, Dâru'l-Hey'eti'l-Mıṣriyyeti'l-'Âmme, trs.

Mahmûd, Mustafâ, *Ehde's-Sebîl ilâ 'İlmeyi'l-Halîl el-'Aruz ve'l-Ḳâfiye*, thk: Saîd Muhammed el-Lihâm, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1417/1996.

el-Makkarî et-Tilimsânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Ğuşni'l-Endelusi'r-Raḳîb*, thk: İhsan 'Abbâs, Dâr Şâdir, Beyrut-Lübnan, 1997.

Mendûr, Muhammed, *en-Naḳdu'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*, Dâru'n- Nahḍati'l-Mıṣriyye, 1996.

Miftâh, Muhammed, *Tahlîlu'l-Hiṭâbi's-Şi'ri İstirâticiyyetu't-Tenâşş*, nşr: el-Merkezu's-Seḳâfi el-'Arabî, ed-Dâru'l-Beyḍâ', 1992.

Houtsma, Arnold, Bassett, Hartmann, *Mucezu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye*, çev: İbrahim Zeki Hürşîd, Ahmed Şintonavî, Abulhamid Yûnus, Komisyon, thk: Hasan Habeşî, Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh, Muhammed 'Anânî, nşr: Merkezi's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1988.

el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Faḍlillâh b. Muhibbiddîn, *Hulâşatu'l-Eşer fî 'Ayâni'l-Ḳarni'l-Hâdî 'Aşer*, Dâr Şâdir, Beyrut, trs.

- el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Şûfiyye eṭ-Ṭabakâtu'l-Kübrâ*, thk: Muhammed Edîb el-Câdir, Dâr Sâdır, Beyrut, trs.
- el-Murâdî, Muhammed Halîl b. Alî b. Muhammed, *Silku'd-Durar fî A'yâni'l-Ḳarni's-Sanî 'Aşer*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1408/1988.
- el-Merâkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik, *eṣ-Ṣeyl ve't-Tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla*, thk: İhsan 'Abbâs, Muhammed b. Şerife, Beşşar 'Avvâd Ma'ruf, Dâr Ġarbi'l-İslâmî-Tunus, 2012.
- Mustafa, İbrâhîm ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, Abdulkâdir, Hâmid, en-Neccâr, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-De'va, trs.
- el-Museddî, Abdusselâm, *fî Âliyâti'n-Naḳdi'l-Edebî*, Dâru'l-Cenûb, Tunus, 1994.
- Muşâra, Huseyn, *er-Remzu's-Şûfî, Neş'etuhu Enva'uhu ve Taṭavvuruhu*, Mecelletu'l-Luġati'l-'Arabiyye ve Âdâbuha, aded: 14, Cüz: 1, 2018.
- el-Mutenebbî, Ahmed b. Huseyn, Ebu't-Ṭayyib, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, Dâr Beyrut li't-Ṭibâ'a, 1983.
- Nafî', Abdulfettâh Sâlih, *'Uḍviyyetu'l-Mûsiki fî'n-Naşşi's-Şi'ri'l-Ḥadiṣ*, nşr: Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985.
- en-Neccâr, Muşlih 'Abdulfettâh ve Efnân 'Abdulfettâh, *el-Îḳa'âtu'r-Radîfe ve'l-Îḳa'âtu'l-Bedîle fî's-Ş'iri'l-'Arabî*, Mecerletu Câmi'ati Dîmaşk, Cild: 23, aded: 1, 2007.
- Nettûf, Ahmed Muhammed, *en-Naḳdu't-Taṭbîkî 'inde'l-'Arab fî'l-Ḳarneyn er-Râbi' ve'l-Ḥâmis el-Hicriyyeyn*, Dâru'n-Nevâdir, Suriye-Dîmaşk, 1421/2010.
- en-Nuveyhî, Muhammed, *Ḳaḍiyyetu's-Şi'ri'l-Cedîd*, Ma'hedu'd-Dirasati'l-'Arabiyyeti'l-'Âliye, Kahire, 1964.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul, 2011. XXXX.
- _____, *Mu'cemu'l-Luġati'l-'Arabiyye el-Mu'âşıra*, 'Âlemu'l-Kütüb, kahire, 2008.
- PEİ, Mario, *'Ususu 'İlmi'l-Luġa*, çev: Ahmed Muḥtâr 'Umar, 'Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Rachıd, Mahıeddın, *eş-Şairu's-Şûfi Ebu'l-Hasen eş-Şüşterî*, Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed, Asuman Gökhan, Copyright Atatürk Üniversitesi yayınevi, Erzurum, 2021.

Rachıd, Mahıeddın, Bakırcı, Selami, *el-Musammât ve 'l-Muhammes ve 't-Tahmîs*, Atatürk Üniversitesi, Nesîmu's-Şark (Doğu Esintileri) Dergisi, aded: 14, Ocak, 2021.

er-Râfi'î, Mustafa Şâdık b. Abdırrezzâk, *Vahyu'l-Kalem*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

_____, *Tarihu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, trs.

Raşıd, Nâzım, *el-Medâi 'hu'n-Nebeviyye fi Edebi'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sabi' li'l-Hicre*, Dâr Âfâk 'Arabiyye, Bağdat, 1423.

er-Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdulkâdir el-Hanefî, *Muhtâru's-Şıhah*, thk: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut, 1420/1999.

er-Rikâbî, Cevdet, *fi'l-Edeb'il-Endelusi*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1966.

er-Rundî, Muhammed b. İbrahim b. 'Abbâd en-Nefrî, *er-Resâ'ilu'l-Kübra, Nüzhetu'n-Nâziri'l-Müte'emmil ve Kaydu's-Sâ'ir li'l-Müst'acil*, nşr: Nâşirûn, Beyrut-Lübnan, trs.

eş-Şafedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk: Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa, nşr: İhyau't-turâs, Beyrut, 1420/2000.

eş-Se'âlibî, 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhul-Luğa ve Sırru'l-'Arabiyye*, thk: 'Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâr İhyai't-turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

eş-Şâhib, b. 'Abbâd, İsmâîl, *el-Muhtâ fi'l-Luğa*, thk: Muhammed Hasan, Dâr 'Alemlî'l-Kütüb, Beyrut, 1994.

eş-Şâyib, Ahmed, *Uşûlu'n-Nağdi'l-Edebî*, Dâru'n-Nahdati'l-Mısrıyye, Kahire, 1994.

es-Serrâc, Muhammed Ali, *el-Lubâb fi Kavâ'idil-Luğa ve Âlâtî'l-Edeb, en-Nahv ve's-Şarf ve'l-Belâğa ve'l-'Arûd ve'l-Luğa ve'l-Mesel*, thk: Hayrettin Şemsî Paşa, Dâru'l-Fikir, Dimaşk, 1403/1983.

Şemsuddîn, Mecdî Muhammed, *Funûn Endelusiyye fi'l-Edeb'l-'Âmmî el-Memlûkî*, nşr: Mektebetu'd-dirâsâti's-Ş'abiyye, Kahire, 2004.

- eş-Şenterînî, Ebu'l-Hasan Alî b. Bessâm, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, thk: İhsân 'Abbas, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Küttâb, Libya-Tunus, 1981.
- Seyyid Kutub, *en-Nakdu'l-Edebî Uşûluhu ve Menâhicuhu*, Dâru's-şurûk, Mısır, 1424/2003.
- Şihâbuddîn en-Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Fununi'l-Edeb*, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâik el-kavmiyye, Kahire, 1423.
- eş-Şüşterî, Ebu'l-Hasan Alî b. Abdullah en-Numeyrî, *Dîvân eş-Şüşterî (1)*, thk: Muhammed el-'Adlûnî ve Sa'îd Ebu'l-Fuyûd, Dâru's-sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ, 2008.
- _____, *Dîvân eş-Şüşterî (2)*, thk: Alî Sâmi en-Neşşâr, Dâru'l-Ma'ârif, İskenderiyye, 1960.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa*, thk: Fuâd Alî Menşûr, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 1418/1998.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed, *Mevsu'atu Keşşâfî'l-Iştılahati'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk: Alî Dehrûc, Dâr Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1996.
- et-Tâhir, Alî Cevâd, *Mukaddime fî'n-Nakdi'l-Edebî*, nşr: el-Mu'ssesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-neşr, Beyrut, trs.
- et-Tayyib, 'Adullah, *el-Murşid İlâ Fehmi Eş'âri'l-'Arab ve Şinâ'atihâ*, nşr: Hukûmetu'l-Kuveyt, 1409/1989.
- et-Temîmî, Fâdîl 'Abbûd, Necâhî, Neclâ Ahmed, *et-Tenâşş ma'a'l-Kasasi'l-Kur'ânî fî Şi'ri Edîb Kemaluddîn*, Menşûrâtu'l-İttihadi'l-'Âmm li'l-'Udebâ ve'l-Küttâb fi'l-Irak, Bağdad, 2021.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed b. 'Abbâs, *el-Mukâbesât*, thk: Hasan es-Sendûbî, Dâr Su'ad eş-Şabâh, 1992.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ, *Neylu'l-İbtihâc bi Taṭrîzi'd-Dîbâc* thk: Abdulhamid Abdullah el-Herâme, Dâru'l-Kâtib, Trablus- Libya, 2000.
- et-Tûsî, Nasîruddîn, *Risâletu Nasîruddîn Eṭ-Tûsî fî 'İlmi'l-Mûsîka*, thk: Zekeriyyâ, Yûsuf, Dâru'l-kalem, Kahire, 1964.

- et-Tûsî, Ebû Naşr es-Serrâc, *el-Luma'*, thk: Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Dâru'l-kütübi'l-ḥadîse bi Mısır, 1380/1960.
- el-'Umar, Ahmed, *Mukevvenâtu'n-Naşsi's-Şufî 'inde eş-Şüşterî*, Dâru'l-Muktebe, Dimaşk, 2016.
- 'Umar, Ahmed Muhtâr, *'İlmu'd-Delâle*, nşr: 'Âlemu'l-Kütüb, Kahire, 1998.
- Vâfî, Alî Abdulvâhid, *'İlmu'l-Luğa*, nşr: Nahdatu Mısır, 2004.
- Vağlisî, Yûsuf, *Menâhicu'n-Naḫdi'l-Edebî*, Dâr Cusûr li'n-neşr ve't-tevz î', Cezayir, 1428/2009.
- Vaḳḳâd, Mes'ûd, *el-Bunyetu'l-İkâ'iyye fî Ş'ir-i Fedvâ Togân*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Ouargla, Cezayir, 2003-2004.
- Vuheybe, Munîr İlyâs, *ez-Zecel*, el-Matbaatu'l-Bûlisiyye, Lübnan, 1952.
- Yâḳût el-Ḥamevî, Şihâbuddîn b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâr Şâdir, Beyrut, 1995.
- Yanık, Nevzat Hafız, *Endûlus Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, nşr: Fen-Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri/Erzurum, 2000.
- Yiğit, İsmail, "Murâbitlar", *DİA*, Ankara, 2020, XXXI.
- Yûnus, Ali, *Naẓra Cedîde fî Mûsîka's-Şi'ri'l-'Arabî*, nşr: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Yûsuf, Ḥusnî 'Abdulcelîl, *et-Temşîlu's-Şavî li'l-Ma'ânî*, ed-Dâru's-Sekâfiyyeti li'n-neşr, Kahire, 1998.
- _____, *Mûsîka's-Şi'ri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye 'Aruḍiyye*, nşr: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1989.
- ez-Zebîdî Murtaḍâ, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâḳ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk: Mecmû'atun mine'l-Muhakḳikîn, Dâru'l-Hidâye, trs.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Uṣmân b. Ḳây mâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk: Şu'ayb el-Arnavuṭ, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

ez-Zemaḥşerî, Mahmûd b. ‘Umer b. Ahmed ez-Zemaḥşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk: Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-sûd, Dâru’l Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1419/1998.

ez-Zeyd, Esmâ bint Abdillâh, *‘Azlu’s-Şâi’r fi’s-Şi’ri’l-‘Arabî el-Ḳadîm*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi‘atu Ummu’l-Ḳurâ, 2003-2004.

Zirâkî, Abdulmecîd, *en-Naḳdu’l Edebî Meḥûmuhu ve Mesâruhu’t-Târîhî ve Menâhicuh*, trs.

Ziriklî, Ḥayreddîn b. Mahmud, *el-A‘lâm*, Daru’l-İlim Lilmalayîn, 2002.

Elektronik Sürüm:

Ahmed el-Hânî, *Taṭavvuru’l-Muṣṭalaḥi’n-Naḳdî*, Şebeketu’l-Âlûka https://www.alukah.net/literature_language/0/50882 (Erişim 20.10.2019).

Bor, Yûsuf Hâdî, *Dirâsetu Şi’ri’l-Ḥamr ‘inde’l- ‘Arab ḳable Ebî Nuvâs*, Divânu’l-‘Arab sitesi, yayım tarihi 10 ocak 2010. (Erişim 09.01.2021). (<https://www.diwanalarab.com/%D8%AE%D9%85%D8%B1%DB%8C%D8%A7%D8%AA%D8%A3%D8%A8%DB%8C%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B3>)

Şakr, Muhammed Cemal, *Naṣariyyetu’n-Naṣsiyyeti’l-‘Arudîyye Kanunu’t-Tûl*, (elektronik sürüm), mecme‘u’l-Luġa el-‘Arabîyye ‘ale eş-Şebeke’l-‘Âlemîyye, elektronik sayfa: <https://www.m-a-arabia.com/site/7363.html>. (Erişim 17.05.2020).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı ve Soyadı	Mahieddin RACHID
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	Arap Dili ve Edebiyatı
Bildiği yabancı Diller	Arapça/İngilizce
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurum	Atatürk Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı. 2016-2021 Atatürk Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu. 2021-
Görevi	Öğr. Gör.
İletişim Adresi	
E-Posta Adresi	