

SÜNNİ-İRFANİ GELENEĞİN
14. YÜZYIL TEMSİLCİSİ

ÂŞIK PAŞA

VE

TÜRKÇE MESNEVİSİ

GARİBNÂME

ÜZERİNE İNCELEMELER

İstanbul, 2020



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-605-7619-86-0

Sertifika No: 17576

Kitabın Adı

SÜNNİ-İRFANİ GELENEĞİN 14. YÜZYIL TEMSİLCİSİ
ÂŞIK PAŞA VE TÜRKÇE MESNEVİSİ
GARİBNÂME ÜZERİNE İNCELEMELER

Yayın Yönetmeni

Hüseyin KADER
Adem SAYDAN

Editör

Yunus ÖZTÜRK

Kapak

Halil YILMAZ

Baskı

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Basım

Eylül 2020 / 2.000 adet basılmıştır.

İletişim

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr siparis@ensarneyriyat.com.tr

**HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEĞİN MUTASAVVİF
BİR MÜELLİFİ VE MESNEVÎ TÜRÜ ESERİ OLARAK
ÂŞIK PAŞA VE GARİBNÂME ÜZERİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ**

*Yunus ÖZTÜRK**

GİRİŞ

Çalışmanın konusu, Türk Tasavvuf tarihinin önemli isimlerinin başında yer alan Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332) *Garibnâme* adlı eseridir. Bu çalışmada, özellikle iman ve imanla ilgili konular üzerinden Hanefî geleneğinin *Garibnâme*'deki etkisini göstermek ve bunu temellendirmek hedeflenmektedir. Âşık Paşa; ailesi ve Vefâî gelenek bağlantıları dolayısıyla Anadolu'nun İslamlaşma süreci açısından oldukça önemlidir. Onun Sünnî bir geleneğe mensubiyetinin tespitini amaçlayan bu çalışma, Âşık Paşa ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) iman anlayışının mukayesesi üzerine kurulmuştur. Âşık Paşa'daki Hanefî geleneğinin etkisini gösterebilmek için iman konusu etrafında yapılacak incelemenin yeterli olacağı bu çalışmanın bir varsayımdır.

Çalışmada yöntem olarak Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin iman anlayışı ve *Garibnâme*'deki ilgili beyitlerin mukayesesi takip edilmektedir. Buna ilaveten Âşık Paşa'nın kullandığı kavramların içerikleri analiz edilerek karşılaştırmanın daha gerçekçi olması sağlanmıştır. Bu sayede Türk Tasavvuf Tarihi'nin ilk mesnevî türü eseri, Hanefî geleneğinin iman anlayışı üzerinden incelenmiş olmaktadır. Çalışmada ortaya konulan tespitlerin, Âşık Paşa ve *Garibnâme* ile ilgili bazı çalışmaların sonuçlarını desteklemesi beklenirken, bazılarının ise eleştirel katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Âşık Paşa'nın beyitlerindeki kimlik belirleyici problemlere yaklaşımı Ebû Hanîfe, Mâtürîdilik ve Eş'arîlik arasında mukayese edilmektedir. Bunlar arasında iman tanımı, iman-amel arasındaki ilişki, günah işleyen kişiden iman niteliğinin kaldırılıp kaldırılmadığı, saîd ve şakî olma başlıkları yer almaktadır. Bunun için

* Arş. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Anabilim Dalı.
ozturkyunus52@hotmail.com.

öncelikle Âşık Paşa'nın iman konusundaki açıklamalarının Ebû Hanîfe'nin "iman" teorisi ile paralel olduğu ortaya konulmuştur. Ardından Ebû Hanîfe'nin bu teorisini ilkesel anlamda sürdüren Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik üzerinden bir araştırmaya geçilmiştir. İki gelenek arasındaki ihtilafı konuların bazılarında Âşık Paşa'nın nasıl yaklaştığı araştırılmış, Âşık Paşa'nın hangi geleneğe yakın durduğuna dair bir cevap aranmıştır. Çalışmada yer alan bir karşılaştırma da Âşık Paşa'nın yaklaşımlarından bazılarının İsmâîlî kaynak olan *Kelâm-ı Pîr* ile mukayesesidir. Bu karşılaştırma, Sünnîlik içinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğe yakın olduğunun tespitinin ardından Mâtürîdîliğin etki alanı içerisindeki Maverünnehir'deki diğer etkili bir gelenek olan İsmâîlî gelenekle de aralarındaki farkın ortaya konulmasını sağlamıştır. Böylece kavramsal ve problematik anlamda Âşık Paşa'nın İsmâîlî kaynak ile bölgenin diğer etkin geleneği olan Hanefî-Mâtürîdî gelenek arasında kısmî bir karşılaştırma yapılarak Âşık Paşa'nın yaklaşım tarzının Mâtürîdîliğe yakın olduğu daha güçlü bir şekilde temellendirilebilmiştir.

İslâm tarihinde fıkıh ve kelâm alanlarında görülen mezhepleşme, geçmişi uzun yıllara dayanan bir olgudur. Bunda temel tartışma konularındaki yaklaşım farklılıkları belirleyici etkiye sahiptir. Makâlât ve fırak literatürü, mezhepler hakkındaki ayrılıkların tespiti için kaynak konumundadır. Kelâm eserleri ise aynı konu hakkındaki farklı açıklama modellerini ve farklılığın temelini bir arada görme imkânı sunduğu için ihtilafları görmede ayrıca kolaylık sağlamaktadır.

Kelâm geleneği açısından Hâricîlik, Şi'îlik, Mu'tezile, Ehl-i hadis, Cehmiyye, Cebriyye gibi farklı mezhepler ortaya çıkmış; daha sonra ise orta yolcu bir doktrin anlamında, Eş'arîlik ve Ebû Hanîfe'ye dayanan Mâtürîdîlik, Ehl-i sünnet kelâmının merkezini teşkil etmeye başlamıştır.

Fırkalar arasında ihtilaflara veya bazı kavramlara bakıldığında kimlik belirleyen problemler ve kavramlar öne çıkmaktadır. İmâmet/hilafet sorunu, Şi'a ve Ehl-i sünnet ayrışmasında; el-menzile beyn'l-menziyeteyn Mu'tezile'de; Allah'ın sıfatları hakkındaki tutumda ta'tîl ve isbat veya halku'l-Kur'ân, ruyetulllah, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet farklılaşmasında; iman ve iman-amel arasındaki ilişki Hâricî, Cebri, Mürcie, Ehl-i hadis, Hanefîlik-Mâtürîdîlik şeklindeki farklılaşmada öne çıkan kavram ve problemlerdir.

Bu çalışma da kimlik belirleyici bir sorun olarak etkisini uzun yıllardır sürdüren "iman ve imanla ilgili diğer konuları" problem edinmektedir. Bu bölümde Âşık Paşa'nın "iman" anlayışının arka planında Sünnî gelenek olarak Hanefî-Mâtürîdîliğin bulunduğu temellendirilmektedir. Âşık Paşa'nın Sünnî olup olmadığı çalışmanın bir problemi değildir. Âşık Paşa'nın kimlik olarak Ehl-i sünnete mensup olduğu bu çalışmanın bir postulatıdır. Bu müsellemlerden

hareketle Sünnî gelenek içindeki Hanefî-Mâtürîdî etken belirgin kılınmaya çalışılmaktadır. Âşık Paşa'nın Sünnîliğinin soruşturulması bu çalışmanın bir problemi olmasa da onun "iman" anlayışının ve bazı kavramsal tercihlerinin Hanefî-Mâtürîdî gelenekle örtüştüğünün temellendirilmesi, aynı zamanda bizim postulatımızın geçerliliğini teyit edecektir.

İman; sözlükte tasdik etmek, terim olarak ise "Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan getirdiği şeyleri tasdik etmek/onaylamak/tanımak/bilmek (tasdik/marifet)" şeklinde tanımlanmaktadır. Tasdik ve marifetin kalp veya dil ile mi olduğu, imanın hakikatte tasdik mi yoksa marifet mi olduğu, ikrârın ve amelin imanın hakikatine dâhil olup olmadığı kelâm ekolleri arasında tartışmalıdır.¹ İmanın, kalbin bir eylemi olduğunu düşünenler, bu eylemin marifet mi tasdik mi olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Tasdikın kalbin eylemi şeklinde tanımlanması çoğunluğun yaklaşımıdır ancak Şî'a/İmâmiyye ve Cehm b. Safvân'nın (ö. 128/745-46) kalbin eylemi için marifet terimini tercih ettikleri nakledilmektedir.²

İman, (kalp dışında) organların eylemine verilen bir isim olduğu takdirde ya dilsel/sözlü ya da diğer eylemlerin bir ismi olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Dilsel/sözel yaklaşım (kelime-i şهادeteyni telaffuz etme) Kerrâmiyye'ye, diğeri ise içinde küçük farklılıklarla Mu'tezile'ye nispet edilmektedir. Selef, Ehl-i Hadis âlimleri ve Hâricîler İmanı; "Kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve diğer organlarla İslâm'ın rükünlerini yerine getirmek" şeklinde tanımlamaktadır. Selef ve Ehl-i Hadis, ameli terk eden kişinin, imandan çıkmayacağı ve küfre düşmeyeceğini söylerken, Hâricîler imandan çıkıp küfre gireceği kanaatindedir.³

Ebü Hanîfe (ö. 150/767) ise imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrâr şeklinde tanımlayan ilk dönem bilginlerin başında yer almaktadır. Eş'arîler'in ameli imana dâhil ettiği şeklinde kanaatler bulunsa da⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-936) imanı Ebü Hanîfe gibi tanımladığı kaynaklarda daha muteber kabul

1 Sa'deddin Mesud b. Ömer b Abdullah et-Teftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 5: 175-176; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 614/615-616/617; Fatih Mehmet Yılmaz, "Buhârî'nin Kitâbü'l-İmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddin el-Aynî Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018): 403-407.

2 Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukul fi dirâyeti'l-'usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude (Beirut: Darü'z-Zehair, 2015), 4: 259; Teftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, 5: 176.

3 Râzî, *Nihâyetü'l-ukul*, 4: 259-260; Teftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, 5: 176; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 614/615-616/617; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî es-Semerikandî el-Lâmişî, *Kitâbu'l-temhîd li-kavâ'id-i'tevhîd*, thk. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 130.

4 Ebu Muhammed Rüknuddin Übeydullah b Muhammed b Abdülaziz es-Semerikandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye fi şerhi la ilâhe illallah Muhammedün Resulillah* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 116.

edilmektedir. Ayrıca Ebu'l-Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de imanı hakikatte kalp ile tasdik şeklinde tanımlayanlar arasındadır.⁵ Eş'arîler'den Bâkillânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin de imanı tasdik üzerinden tanımladıkları görülmektedir.⁶

1. EBÛ HANİFE'NİN İMAN TEORİSİ

Ebû Hanîfe'nin teorisi; imanın tasdik ve ikrâr ile tanımlandığı, amellerin imana dâhil edilmediği, günahlar sebebiyle müminin tekfir edilmediği, inanç açısından insanların üç kategoride incelendiği, bu üç kategorinin Allah ve insanlar karşısındaki durumuna göre farklı tanımlandığı, şirk dışında kimi ve hangi günahları bağışlayacağını salt Allah'ın dilemesine ve bilmesine konu olduğu gibi birçok ilkeyi bünyesinde barındırmaktadır.⁷ Bu bölüm, bu çok boyutlu yapının Âşık Paşa'daki izlerini ve etkisini, Ebû Hanîfe'nin teorisi ile karşılaştırmalı olarak verme arzusundadır.

1.1. Ebû Hanîfe'de Tasdik ve İkrâr: Âşık Paşa'da Sıdk ile İkrâr

Ebû Hanîfe'nin teorisinin çok boyutlu olmasını sağlayan şey, iman tanımıdır. O imanı, "kalp ile tasdik dil ile ikrâr" şeklinde tanımlamaktadır.⁸ Bu tanımdaki ikrâr, kişinin mümin olması için olmazsa olmaz zorunlu bir şart değildir. Çünkü imanın hakikati kalbin tasdikidir. Bu yüzden kalbinde tasdiki olan ama dilinde ikrâr olmayan kişi hakikatte mümindir. Dili ile ikrâr, kişinin kalbindekinin bir delâleti ve izharıdır.⁹

Âşık Paşa da iman konusunu sıdk ve ikrâr terimleri ile işlemektedir. Bunların kullanıldığı yerlere baktığımızda Ebû Hanîfe'nin tanımı ile yakından örtüştüğü görülmektedir.

5 Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2014), 354; Lâmişî, *Kitâbu'l-temhîd*, 128; Alâüddîn Muhammed b Abdilhâmid es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 156.

6 Râzî, *Nihâyetü'l-ukul*, 4: 259; Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn El-Bâbertî Ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 135-136.

7 Ebû Hanîfe'nin teorisi hakkında bk. Hulusi Arslan, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri", *Hikmet Yurdu* 12/24 (Temmuz-Aralık 2019/2): 37-68; Mustafa Bozkurt, "Selefi Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmına Geçişte İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 211-216.

8 Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-tevhîd (el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 635.

9 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 577, 578.

“Bes bilün ikrâr-ıla sıdk ol-durur / Kim bu gönle genc-i pinhân toldurur
Uçmagı bu sıdk-ıla aldı alan / Rahmeti ikrâr-ıla buldı bulan
Her ki sıdkı yog-ısa mü'min degül / Bes münâfıkdur degül anda kabul
Enbiyâ vü evliyâ sâdik-durur / Anun-ıçun uçmaga lâyıkdurur”¹⁰

“Bu kadar söz tâp-durur anlayana / Sıdk-ıla ikrâr-ıla dinleyene”¹¹ sözleri ve “Bir gürülı kim imandur yoldaşı / İ'tikâd u sıdk u ikrârdur işi. Mü'min eydür bunlara Kur'ân'da hak / Mürşid öninde okır bunlar sebak”¹² şeklindeki beyitlerde de sıdk ve ikrâr vurgusunun ortak olduğu açıktır. Ebû Hanîfe'deki tasdik, Âşık'ta sıdk ile ifade edilmektedir. İkrâr ise aynı şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla tanımdaki terimler açısından ortaklığın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Tanımın parçalarının aynı olduğuna dikkat çektikten sonra bu parçaların sistemdeki yerine eğilebiliriz. Ebû Hanîfe'de tasdik, imanın hakikatidir; dil ile ikrâr ise zorunlu şart değildir. Zira kalbinde tasdik olan fakat dilinde ikrâr olmayan da hakikatte mümindir ancak onun dünyada mümin olduğu bilinemez.¹³ *Garibnâme*'deki “Her ki sıdkı yog-ısa mü'min degül / Bes münâfıkdur degül anda kabul”¹⁴ sözleri, Âşık'ın mümin olmayı ikrâr ile ilişkilendirmediğine, imanın hakikatini sıdk üzerinden tanımladığına delâlet etmektedir.

Bir başka yerde onun “Uçmagı bu sıdk-ıla aldı alan / Rahmeti ikrâr-ıla buldı bulan”¹⁵ ifadesi de uçmag ve rahmet arasında ayırım yaptığını göstermektedir. Buradaki uçmag, Ebû Hanîfe'nin müminin cennete gitmesini tasdiğe bağlayan anlayışını¹⁶ yansıtmaktadır. Bu beyitte Âşık cenneti / uçmagı sıdka bağlamakta; ikrârı ise rahmet ile ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla ona göre de ahiretteki yerin cennet veya cehennemliğini belirleyen ikrâr değil sıdktır. Beyitte geçen uçmagın sıdka, rahmetin ise ikrâra hamledilmesi, “Mümin imanyıla cennete girer.”¹⁷ şeklinde Ebû Hanîfe'nin cenneti (uçmag) hakikate yani tasdiğe bağlayan cümlesinin veciz bir ifadesi görünümündedir.

10 Âşık Paşa, *Garib-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, nşr. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 2/1: 18-19.

11 Âşık Paşa, *Garib-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, nşr. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1/2: 622-623.

12 Âşık Paşa, *Garib-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, nşr. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1/1: 430-431. İsmâîlî iman anlayışını ile Âşık Paşa'nın marifet anlayışının kapsamlı bir mukayesesini sonraki bölümde ele aldığımızdan burada üzerinde durmamaktayız.

13 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 577-578.

14 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 18-19.

15 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 18-19.

16 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebşat (el-Akîde ve 'ilmü'l-keîâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2009), 605.

17 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebşat*, 605.

İmanın sıdk yani tasdik üzerinden tanımlandığını gösteren bir husus da Âşık Paşa'nın şüphe/şek anlamına gelen güman terimine yer vermesidir. Âşık, gümanı kullandığı yerlerde sıdkı gümandan kurtulmanın ilacı olarak sunmaktadır. Şüphenin de kalbî bir durum olduğu dikkate alındığında Âşık Paşa, kalbî bir sorun olarak güman yerine yine kalbî bir çözüm olan sıdkı sunmaktadır. Âşık:

“Ger dilersen kopasın anda bile / Ko gümanı gel ilerü sıdk-ıla
Mü'min oldur kim gümanı olmaya / Kim gümânluyusa îmânı olmaya”¹⁸

mısralarında iman ve gümanın birbirinin çelişği olduğunu işlemekte; müminliğin de kalpteki gümansızlığa bağlı olduğuna değinirken ikrâra yer vermemektedir. Âşık Paşa, şüphesi olanı mümin olmayan, şüphesi olmayana da mümin olarak tanımlarken, imanın hakikatinde sıdkı/tasdiki dikkate almaktadır. Bu şekilde o, Ebû Hanîfe'nin imanın hakikatinin tasdik olduğu, ikrârın zorunlu bir şart olmadığı yaklaşımını sürdürmektedir. Buna ilaveten Ebû Hanîfe'nin tasdiki kalp üzerinden işlemesi gibi Âşık'ın da kalbî bir durum olarak gümân yerine sıdkı sunmasından, sıdkı kalpte/gönülde gerçekleşen bir olgu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İmanın sıdk ve ikrâr üzerinden tanımlanması, sıdkın imanın hakikatini temsil etmesi, imanın kalbî bir eylem olması, amelin iman tanımında yer almaması, Âşık Paşa'nın Ebû Hanîfe'nin sistemine uygunluğunu göstermektedir. Bundan sonra Âşık Paşa'nın iman tanımının diğer parçası olan ikrârı nasıl ele aldığına bakabiliriz.

1.2. İman Tanımının Bir Parçası Olarak İkrâr: Ebû Hanîfe ve Âşık Paşa

Ebû Hanîfe'nin iman tanımındaki ikrâr, dünyada insanlar arasında da mümin olarak bilinmeyi sağlamaktadır. Bu yüzden de kalbinde tasdiki olmadığı halde dili ile ikrârı olan kişi, insanlar arasında yine mümin kabul edilmektedir. Zira insanlar, başkalarının kalbindeki (gönüldeki) tasdik mi tekzib (inkâr) mi olduğunu bilemez; ancak dilindeki ikrâra göre kişileri tanımlayabilir. Bu açıdan bakıldığında dil ile ikrâr, dünyada müminler arasında mümin olarak bilinmeyi; kalbin tasdiki de Allah katında mümin olmayı sağlamaktadır.¹⁹

Dilinde ikrâr olup kalbinde tasdiki olmayan münafık şeklinde isimlendirilir ancak dilindeki ikrâr dünyada kendisinin mümin, hakikatte yani Allah katında ise (kalbinde tasdik olmadığı için) kâfir olarak tanımlanmasının sebebinin teşkil etmektedir. Bu açıdan münafık nitelemesi, dil ile ikrâr edip kalbinde tasdik olmayana verilen terminolojik bir tercihtir. Bu tanım, kalbinde tasdiki ve dilinde

18 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 18-21.

19 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 576-577, 585-586.

ikrârı olmayan kâfirden onu ayırmaya matuf bir kullanımdır zira münafık, Ebû Hanîfe'nin teorisinde hakikatte kâfir, dünya açısından mümin konumundadır.²⁰

Âşık Paşa'da bu teori şu beyitlerde açıkça ifade edilmektedir:

“Bir gürûhı kim imandur yoldaşı / İ'tikâd u sıdk u ikrârdur işi
Mü'min eydür bunlara Kur'ân'da hak / Mürşid öninde okır bunlar sebak
Ne ki mürşid dir-ise dinler bular / Her işi ilhâm-ıla anlar bular
Mü'minün bahşâyışı ilhâm olur / Gizlü işler gönline görünü gelür
Bir gürûhı kim mühürlenmiş-durur / Küfr ü inkâr anda yirlenmiş-durur
Kâfir ü münkir münâfıkdur bular / Birbirine hõş muvâfıkdur bular”²¹

Son beyitte münafık ile kâfirin birbirleriyle aynı zeminde oldukları vurgulanmakta; bu açıdan Âşık Paşa'nın insanları inanç açısından mümin, münafık ve kâfir şeklinde üç kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Münafık ve kâfirin birbirlerine uygunluklarının kalbî açıdan işlenmesi, Âşık'ın hakikatte kalbin durumunu göz önünde bulundurduğunu göstermektedir zira her ikisi, gönüllerinde sıdk/tasdik halinin bulunmaması açısından birbirlerine muvafıktır. “Biri mü'min hem münâfıkdur biri/Biri kâfir ne ölüdür ne diri”²² ifadeleri de Âşık'ın inanç açısından insanları üç grupta işlediğini göstermektedir. Ayrıca,

“Evsat oldur kim münâfıkdur bular / Ya'ni kim küfre muvâfıkdur bular
Adı mü'min dirligi münkir gibi / hakk'a boy virmez tamâm kâfir gibi
İş-ile konşı ile togru degül / İşidüben hak sözi kılmaz kabül
Da'visi İslâm u dirlik küfr-ile / Gönli tolu küfr, îmân gelmiş dile
Diline baksan sanursin dôst-durur / Dirligin görsen göresin yol urur
Ne küfürdür dirligi ne bellü dîn / Taşı sulhu içi tolu kibr ü kîn
Kimse kim küfre muvâfıkdur işi / Ol kişidür ol münâfık ol kişi
Adı mü'min dirligi küfr ü nifâk / Cismi benzer mü'mine cânı irak
Cismi mü'min cânı yoldaş kâfire / Belki kâfirden oda öndin gire”²³

beyitleri de münafığın inkar-sıdksızlık açısından kâfirlerle, ikrâr açısından da müminlerle olduğunu; kafir ve münafığın birbirlerine yakınlığını gönle, mümine yakınlığını ise ikrara bağladığını daha açık dile getirmektedir.

Bu beyitlerde dünya üzerindeki insanlar, Ebû Hanîfe'de olduğu gibi, mümin, münafık ve kâfir şeklinde üçlü olarak ele alınmaktadır. Münafığın alameti olarak

20 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 585-586.

21 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 430-431.

22 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 396-397.

23 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 398-399.

zikredilen “Da‘visi İslâm u dirlik küfr-ile / Gönli tolu küfr, îmân gelmiş dile”²⁴ şeklindeki sözlerden, münafıkta dildeki ikrârın dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla münafık gönül (kalp) açısından kâfir gibi dil açısından da mümin gibi tanımlanmış olmaktadır.

Münafığın dil ile ikrârının dünyada mümine benzemeyi sağladığına göre Âşık Paşa’nın ikrârı merkeze alarak dünya üzerinde inanç açısından bir tanımlama yaptığı anlaşılır. Bu yaklaşım da Ebû Hanîfe’nin sisteminde baskın olarak karşımıza çıkmaktadır zira Ebû Hanîfe dünyada insanlar arasında inanç gruplarını ikrâr üzerinden işlemektedir. Ona göre dili ile ikrâr eden ama kalbî ile tasdik etmeyenin dünyada mümin olması, bu ikrâr merkezli dünya görüşünden kaynaklanmaktadır.²⁵

Âşık Paşa’nın ikrâra dünya açısından sisteminde yer verdiği anlaşıldığına göre, daha önce uçmağı sıdka, rahmeti ikrara bağlayan beyitte, rahmet ile ikrâr ilişkisinin içeriğini tespit edebiliriz. Zira Ebû Hanîfe ve onun iman tanımını sürdüren gelenekler, münafık dahi olsa dil ile ikrârın, dünyada sağladığı imkânlar üzerinde durmaktadır. Dil ile ikrâr, dünya hayatında dinin hükümlerinin icrası, kişilerin mümin olarak tanımlanması, gayri müslimlerin sorumluluklarının düşmesi gibi imkânlar sunmaktadır. Bunun ise dünyada mümin olmayanların mali sorumluluklarından muaf olma gibi, müminlerin sahip olduğu haklara sahip olma anlamına geldiği açıktır. Dolayısıyla Âşık Paşa’nın uçmag ile rahmeti ayırıp uçmagı imanın hakikati olan sıdka; rahmeti ise ikrâra bağlamasından ve dünya açısından münafığı mümin kategorisine ikrâr üzerinden dâhil etmesinden hareketle ikrârla kazanılan rahmetten insanlar arasındaki kazanımları kastettiği anlaşılır. Böylece onun da müminler arasında müminlerin haklarından faydalanmayı, ikrâr ile dünya üzerinde oluşan rahmet kapsamında değerlendirdiğini düşünebiliriz.

Ahirette mekânın cennet oluşu Hanefî gelenekte hakikatteki duruma yani tasdiğe bağlanmıştır. Dildeki ikrâr ise kalbe delalet sayılıp dünya üzerinde kendisine Müslüman olarak hükmedilmesinin bir gereği olarak sistemde yer bulmaktadır. Kalbinde tasdik olmayan ama dilinde ikrâr olan münafık, bu teorik zemin dolayısıyla dünya üzerinde mümin ve müslüman hükmünde kabul edilmiştir. Bu sebeple münafık, Allah katında kâfir, insanlar arasında ise mümin olarak tanımlanmaktadır. Âşık Paşa’nın rahmeti ikrâr ile bulduğundan bahsetmesi, bu teorinin bir gereğidir zira kul, kalbinde tasdik olsa ancak dilinde ikrâr olmasa insanlar açısından mümin ve müslüman kabul edilmemektedir. Bu sebeple de Müslümanlara uygulanan hükümler kendisini kapsamamaktadır. Dolayısıyla

24 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 2/1: 398-399.

25 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 585-586.

böyle biri, İslâm'ın müslümanlara sunduğu toplumsal, siyasi ve ekonomik rahatlıktan (rahmet) mahrum olup gayri müslimlerin yükümlülüklerine maruz kalmaktadır. Kul, tasdik ve ikrârı olduğu takdirde tasdik ile ahirette cennete, dünyada da Müslüman hükümleri altında dünya rahmetine kavuşmuş olmaktadır.

1.3. İman-Amel İlişkisi: Mümin Günahı Sebebiyle İman Niteliğini Kaybetmez

Ebû Hanîfe'nin sistemindeki en önemli ilkelerden biri, amelin imana dâhil edilmemiş olmasıdır. Bu ilke doğrudan İslâm'ın emir ve nehiyelerinde kusurlu olan kişilerin iman dairesi dışında değerlendirilmemesine olanak tanımaktadır. Bu sebeple ibadetlerde eksikliği bulunan ya da günah işleyen kişi, tasdiki olduğu müddetçe mümin olarak değerlendirilmektedir.²⁶

Âşık Paşa'nın imanı sıdk ve ikrâr üzerinden işleyip ikrârın dünya açısından belirleyici kıldığı beyitlerde “amele” değinmemesi iman tanımında “amele” yer vermediğini göstermektedir. Bu açıdan Âşık Paşa'nın, iman tanımında amellere ve taatlere yer vermemesi, kelâm tarihindeki ekolleşmelerde Mu'tezile, Hâricî, Ehl-i hadis, Selef âlimlerinin tanımlarından uzaklaştığı anlamına gelmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye yaklaşan Âşık Paşa, müminin özelliklerini işlediği aşağıdaki beyitlerle de Ebû Hanîfe'deki iman-amel ilişkisine benzer açıklama modelini sürdürmektedir.

“Gerçi kim fisk u fesâddur dirligi / İlle yol ehliyle vardur birliği
Çünkim îmân mü'minün yoldaşudur / Pes bu mü'min ol gürûhung başıdur”²⁷

Beyitte yer alan “Gerçi kim fisk u fesâddur dirligi / İlle yol ehliyle vardur birliği”²⁸ ifadesi, müminin bir niteliğidir. Fısk ve fesada rağmen yol ehli ile (müminlerle) birliğin devam ettiğine (yani din kardeşliğine) değinilmesi, burada günahkâr bir müminden bahsedildiğini göstermektedir. Âşık Paşa'nın fisk ve fesada rağmen yol ehli ile yoldaşlığı (birliği), “Çünkim îmân mü'minün yoldaşı” ifadesine bağlaması, “günahkâr olsa da kişinin iman dairesinden çıkmadığı” şeklinde anlaşılabilir. Bunlar da Âşık Paşa'nın ameli imandan bir cüz kabul etmediğine; günahı dolayısıyla bir mümini iman dışında tanımlamadığına, dolayısıyla imanın hakikatini amel olarak değil gönüldeki/kalpdeki sıdk ile açıkladığına; böylece Ebû Hanîfe'nin teorisiyle olan benzerliği sürdürdüğüne işaret etmektedir.²⁹

26 Ebû Hanîfe, *Yasiyye*, 635; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 578-579.

27 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 2/1: 396-397.

28 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 2/1: 396-397.

29 Ebû Hanîfe'nin teorisini özetleyen cümleleri şunlardır: “Allah'ı ve O'ndan gelenleri kalbi ve diliyle tasdik

İmanın Ebû Hanîfe ve Âşık Paşa açısından hakikatte tasdik/sıdk oluşu, mümin kişinin nihayetinde cennete (uçmağa) kavuşma gerekçesidir. Cennet ve ceheennem ebedî sakinleri de iman ya da küfür niteliğini hakikatte taşıyanlar olacaktır. Günahı sebebi ile iman niteliğini de kaybetmediği için, kişinin teorik olarak günahının cezasını çektikten sonra cennete kavuşması olağandır. Buna ilaveten bu günahın ceheennem azabından önce affedilmesi de her iki düşünür açısından muhtemeldir. İşte Âşık Paşa da Ebû Hanîfe gibi ceheennem kâfirler için³⁰ cennetin de müminler için ebedî olduğunu; ayrıca müminler ne kadar günahkâr olurlarsa olsunlar ceheennem girmiş olsalar da ceheennemde ebedî kalmayacağını vurgulamaktadır.³¹

1.4. Ebû Hanîfe'de Günahkâr Müminin Affedilme İmkânı: Âşık Paşa'da Ledün İlmi

İman tanımı ve iman-amel ilişkisine yönelik açıklamalar, amel konusunda eksikliği olan veya günah işleyen kişinin tövbe etmeden öldüğündeki durumuna getirilen cevapları da etkilemiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe'ye sorulan soru ve onun şu cevabı konunun özünü vermektedir:

“İman ettiği halde namaz kılmayan, oruç tutmayan, bu amellerden herhangi birini yerine getirmeyen kişi hakkında bana açıklama yap. Yani onun imanının anlamı nedir?

Ebu Hanife: O kişinin durumu Allah'ın dilemesine (meşietine) bağlıdır. Allah dilerse ona azap eder; dilerse de ona rahmet eder. Allah'ın kitabından hiçbir şeyi inkâr etmeyen kişi mümindir.”³²

“Şirk ve inkâr dışında günah işleyen ve ölmeden önce tövbe etmeyen kimsenin durumu Allah'ın isteğine kalmıştır. Dilerse ona azap eder, dilerse affeder ve asla azap etmez.”³³

Ebû Hanîfe'nin dil ile ikrârı ve diğer organlarla ameli imanın hakikatine dâhil etmemesi, günah işleyen müminin durumu hakkında daha ümitvâr bir teori sağlamaktadır. Bu teoriye göre, günah işleyen ya da İslâm şeriatı içerisinde

edenler hem Allah katında hem de insanlar nezdinde mümindir. Diliyle tasdik edip kalbiyle yalanlayanlar Allah katında kâfir insanlar nezdinde mümindir. Çünkü insanlar onun kalbindekini bilemez. Diliyle ikrâr ettiğine şahit oldukları için zahire bakarak mümin olarak isimlendirmeleri gerekir. Kalbinde ne olduğunu bilmekle sorumlu değildirler. Allah katında mümin insanlar nezdinde kâfir olana gelince; bu, Allah'a iman ettiği halde söylemeyip gizlediği için gizlediği bilinmeden kâfir olarak isimlendirilen kimsedir. Bu kimse Allah katında mümindir.” Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 577-578.

30 Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-ebîsât*, 613.

31 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 6/7, 396/397; Âşık Paşa, *Garib-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, nşr: Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 2/2: 628-629, 772-773.

32 Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-ebîsât*, 606.

33 Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 621.

yapması gereken eylemleri yerine getirmeyen müminin hakikatteki iman niteliği durmakta; günahları dolayısıyla azap veya Allah'ın affetmesi muhtemel olmaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye göre Allah dilediği takdirde şirk dışında bütün günahları bağışlayabilir. Ancak o, bu konuda kesin bir dil kullanmaktan öte mümkün/muhtemel bir üslup tercih etmekte; azap veya af konusunda Allah'ın neyi murad edeceğinin bilinemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla günah ile ilgili affedilme beklentisi de azaba uğrama ihtimali de her zaman bulunmaktadır. Bunun bilgisi ve takdiri de sadece Allah'a aittir. Ebû Hanîfe yine konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayete göre, Allah Teâlâ kulları hakkında cennet ya da cehennemlik olduğunu söylemeyi yasaklamakta; zira kıyamet gününde bunun kararını kendisinin vereceğini bildirmektedir.³⁴

Ebû Hanîfe'nin bu teorisinin Türkçe mesnevî türü eserde ledün ilmi olarak karşımıza çıkması oldukça dikkat çekicidir. Aşağıdaki beyitler Âşık Paşa'nın Ebû Hanîfe'nin ilgili teorisini terminolojik olarak ledün ilmi şeklinde anlattığı yerlerdir:

“Ol dahı bitdi bu kez ‘ilm-i ledün/Bir işid kim ne-y-imiş ol min-ledün
Min-ledün oldur ki hükm ider Çalap/Kul içinde kalmadı ayruk taleb
Ol hükümden añaru kul geçemez/Hiç kimesne anda agzın açamaz
Enbiyâ vü evliyâ ‘âciz kalur/Ne kim Allah dilegiyse ol olur
Lutf iderse rahmeti çok hükm anun/Kahr iderse pâdişâhdur haşm anun
Yarlıgarsa rahmeti çok ve’s-selâm/Haşm iderse hûd ‘azizün zü’ntikâm
Anı kim bilmez bu kullar ol bilür/Dilegin işler ü hem hükmin kılur
Ol arada hükmi yokdur mahlukun/Emr ü takdîr ü dilek ol Hâlık’un
Ne kılursa hâkim oldur mutlakâ/Ol arada söyleyürmez kul hak’a
Söylemedin kamu söz ma‘lûm ana/Min-ledün budur ki didüm uş sana
Bu ledün pes Tanrılık ‘ilmi-durur/Şöyle kim her ne dilerse buyurur
Kendünün şol kendüligi ‘ilmidür/Kim diye kim ‘adli vü yâ zulmidür
Mahlukun anda eli irmez eli/‘Âciz ü hayrân nebî vü hem velî
Uş tamâm itdük bu biş ‘ilmi tamâm/Hem ‘ilimdür anlayana hem makâm
‘Aklumuz irdügi yirden söyledük/Güç yiten yirden sözi şerh eyledük”³⁵

Bu beyitler, ledün ilminin Tanrı'nın ilmi, hükmü, takdiri altında olan ve yaratılmışlardan ne bir peygamberin ne de bir velinin söz söyleme hakkının olduğu bir anı anlatmaktadır. Atıf yapılan ayetler ile beyitte kullanılan hüküm,

34 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-efsât*, 609.

35 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 1/2: 666-667, 668-669.

hâkim, emr vb. terimler, ledün ilmi ile Tanrı'nın kullar hakkında vereceği kararı anlatmaktadır. Ledün ilmi, başkalarının söz söyleme durumlarının olmadığı, Allah'ın kimi affedeceğine veya kimi cezalandıracağına dair sadece kendisinin sahip olduğu ilmi, emri, hükmü ve yetkiyi temsil etmektedir. Özellikle "Kim diye kim 'adli vü yâ zulmudur'"³⁶ ifadeleri, Allah'ın mümin kullarına günahları dolayısıyla vereceği ceza kararının dahi sorgulamadan muaf olduğu; O'nun hükmünü adalet veya zulüm şeklinde nitelemenin de mümkün olmadığı bir duruma işaret etmektedir.

Âşık Paşa'da ledün ilmi ile ilgili beyitlerin içeriği incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin sistemi ile olan ilişkisi yakından görülmektedir. Aradaki fark, ledün ilmi şeklinde terminolojik bir tercihin Ebû Hanîfe'de yer almamasıdır.

İsmâîlî klasiği olan *Kelâm-ı Pîr*'de ise iman olgusu, farklı bir boyutta incelenmektedir. Özellikle Allah'ı bilmenin zamanın imamını bilme ile ilişkilendirilmesi oldukça farklı bir iman teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷ Bu konuyu diğer bölüm içerisinde marifet ve akıl başlığı altında ele alacağımız için iman konusunu oraya bırakmış bulunmaktayız. Yukarıda Âşık Paşa'nın günahkâr mümin teorisi ile *Kelâm-ı Pîr*'deki teori açısından kısa bir mukayeseye yer vermekteyiz. Günah teorisi iman tanımı ile doğrudan ilişkili olduğu için *Kelâm-ı Pîr*'de günah işleyen gruplardan ikincisi hakkında "Muhammed ve sülalesine zahiren iman ettiklerinden" bahsedilerek, iman teorisinin çerçevesi Hz. Peygamber'in çevresi ile genişletilmekte, bu grubun imanının sadece dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğu belirtilmektedir. Yukarıdaki açıklamalar düşünüldüğünde dil ile ikrar ve kalp ile tasdik Ebû Hanîfe ile Âşık Paşa'nın içinde olduğu bir grubun iman tanımı olarak ortaya çıkmaktadır. *Kelâm-ı Pîr* bu şekilde iman içerisinde olan ve günah işleyen kişilere, şefaât edilebileceğini ve böyle kurtulabileceğini söylese de dinin imamlarına ve kendi zamanlarının imamını tanımaları bu şefaât için temel şart olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla iman tanımı bu şekilde olan ve günahkâr olan grubun, kendi zamanlarının imamını tanımadıkları (marifet) sürece inkârcı statüsünde olmakta ve ebedî surette cehennemde olduğu belirtilmektedir.³⁸

İman, günah ve şefaât hakkındaki bu sistematik örgünün merkezinde Allah'a ve Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerine iman etmekten öte zamanın İsmâîlî imamına inanma ve ona bağlılığın bulunduğu açık şekilde görülmektedir. Ebû Hanîfe ve onun teorisini sürdüren Âşık Paşa'da iman tanımı, iman-amel arasındaki ilişki, günahların bağışlanması durumunda ise böyle bir şartın olmadığı,

36 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 1/2: 668-669.

37 Yalçın Çakmak, ed., *İsmâîlîlik İnançının Temel Metinlerinden Kelâm-ı Pîr Kitâb-ı Heft Bâb*, trc. Tahereh Mirzayi (Tunceli: Kalan Yayınları, 2020), 94.

38 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 103.

bilakis son noktada Peygamber ve veli dâhil kimsenin söz söyleme yetkisinin olmadığı bir durumda Allah'ın hükmü, ilmi, iradesi ve meşietisi ile ilişki olarak ele alındığı açığa çıkmıştır. *Kelâm-ı Pîr*'in anlatımında Ebû Hanîfe ve Âşık Paşa'nın teorisinin kapsam dışında tutulduğu, Ehl-i sünnet'in iman, günah ve bağışlanma olgusuna dair açıklamaların İsmâilî teori tarafından reddedildiği anlaşılmaktadır.

1.5. Ebû Hanîfe'nin Teorik Zemininde Âşık Paşa'nın Yerini Tespit Etmenin İmkânı

Ebû Hanîfe insanların "mümin ya da kâfir" olarak doğmadığını belirttikten sonra insanın "Âdem'in zürriyeti" olması dolayısıyla "İslam fitratı" üzere doğduğuna değinmektedir. İmâm, küfrü tercih edenin (Âdem) fitratını değiştirdiğine; iman edenin de (Âdem) fitratına uygun hareket ettiğine yer vermektedir. Ayrıca iman ve inkâr etmenin kulların fiilleri olduğu üzerinde durmaktadır.³⁹

Âşık Paşa da insanın doğuşu ile ilgili bu teoriyi "Dogalı ikrâr-ıla gelmek neden / Togmadın inkâr-ıla ölmek neden"⁴⁰ dizeleri ile *Garibnâme*'ye taşımaktadır. Her iki ifade İslam düşüncesinde "fitrat ile doğma" ilkesine dayanırken; ikinci kısım Ebû Hanîfe'de "küfür ile doğmama" prensibiyle doğrudan örtüşmektedir. Ebû Hanîfe'de Âdem zürriyeti olarak fitrat üzere doğduktan sonra kişi iman ederse, fitratını yani Âdemî oluşunu devam ettirmiş kabul edilmektedir. Küfrü tercih eden ise fitratını yani Âdemî oluşunu terk ettiği için Âdem olmamak şeklinde değerlendirilebilmektedir. Âşık Paşa'nın bunun üzerinde oldukça fazla durduğu ifade edilebilir:

"Her kim ol nakşî bakup okımadı / Sırrı hayvân gerçi âdemdür adı"⁴¹
"Kamusınun aslı hazret'den-durur / 'Aklı cânı cümle kudretden-durur
Geldiler Âdem belinden sızdılar / Kimi doğru vardı kimi azdılar"⁴²
"Âdemî oldur bile kendüzini / hazret'e dutmuş ola ol yüzini
Âşık'uhn cânı fidî olsun aña / Andan ayru olmasun öñden sona"⁴³
"Bu kadar söz ma'ni yiter 'âkile / Ma'ni bilen añladı kıldan kıla
Anlaruñ kim ma'ni bilmez cânları / Âdemiyye saymagıl sen anları"⁴⁴
"Her ki bildi kendü hâlin dünyada / Âdemî oldur hakikat iy dede

39 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber (el-Akîde ve 'ilmü'l-keâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 620-621.

40 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 288-289.

41 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 38-39.

42 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 102-103.

43 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 424-425.

44 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 440-441.

Kendü hâlin bilmeyen âdem degül / Aña hayvân dir-iseñ sen gam degül⁴⁵
“Âdemî şol kimsenedür mutlakâ / Kim içinden yol açılmışdur hak’a
Ol gönülden kim hak’a yol yok-durur / Pes anuñ hayvânlığı mutlak-durur⁴⁶
“Ol ‘akıldur kim Çalap virði bize / Bizi alup ol girür bu deñize
Kaңçaru gitmek gerekdür ol bilür / Ol-durur kim bu deñize yol bulur
Aña uymışdur deñizde bu gemi / Ya‘ni kim ‘akla uyupdur âdemî
Halkı ‘akl iltür âhir maksûdına / Ya‘ni başlar eyledür ma‘bûdına⁴⁷
“Evveli şoldur ki başda ‘akl ola / Başlaya ol başları togru yola
Yol içinde küfri dînden ol seçe / İl içinde ol ne dirse ol geçe
Âdemî bu halk içinde ol olur / Halkı mutlak âdemî ol oldurur
Kimde ol yohsa olur hayvân hulu / Göñli tolu hırs u gözi uyhulu
Âdemî bu ‘akl-ıla bildi hak’ı / Âdemüñ bu ‘akl-ıladur revnakı
Pes gerek kim ‘akl ola her kişide / Kim anuñla hem diye hem işide
‘Aklı var illa degül perhîz-kâr / ‘Aklı kâmiller anı hayvân sayar⁴⁸
“İlla perhîz olmasa bu ‘akl-ıla / Âdemî hayvâna beñizer nakl-ıla
Pes gerekdür ‘akla perhîz eylemek / İşi bilmek sözi andan söylemek
Perhiz olmazsa bu ‘akl irmez hak’a / ‘Aklı bu perhîz getürdi revnaka
Çün ‘akıl bî-perhiz ola tertibi / Âdemî bî-zabt ola hayvân gibi⁴⁹

Yukarıdaki beyitler *Garibnâme*’deki Âdemî olmayla ilgili olarak Ebû Hanîfe’deki “Âdemî” oluşla paralel ve daha ileri taşınan bir sistemin anlatıları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu vurgunun temelinde kişinin aklını kullanarak âleme bakması, ibret alması ve âlemdaki hikmeti keşfetmesi, bu sayede kişinin Rabbini bilmesi yer almaktadır. Aklını kullanıp Rabbini bilen yani iman eden kişinin Âdemî kimliğini sürdürdüğü; aklını kullanıp iman etmek yerine inkâr eden kişinin ise Âdemî kimliğini terk ettiği ve Âdem olmadığı, hayvana benzediği yoğun olarak işlenmektedir.

45 Aşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 512-513.

46 Aşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/2: 670-671.

47 Aşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 300-301.

48 Aşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/2: 646-647.

49 Aşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/2: 648-649.

1.6. Ebû Hanîfe ve Âşık Paşa'da İman'ın Ortak Değerleri Tablosu

| Ebû Hanîfe'nin İman Anlayışı ve Temel İlkeler | Âşık Paşa'nın Takip Ettiği İlkeler |
|---|---|
| İnsan Âdem fitratı üzere doğar. Kendi tercihi ile iman eden fitratında sebat etmiş; inkâr eden ise Âdemî fitratını değiştirmiş olur. | İnsan ikrâr ile doğar küfür ile doğmaz. Âdemî olarak doğanlar, aklını kullanıp âlemdeki ibretlere bakar, kendini bilir, Rabbinin bilir ve iman ederse, Âdem(i) sayılır; Hakk'ı bilmeyen ise Âdem(i) addedilmez, belki hayvan olarak anılır. |
| İman, kalp ile tasdik dil ile ikrardır. | Mümin, sıdk ile ikrârı olandır. |
| İnanç açısından insanlar üç gruptur. Mümin, münafık, kâfir | İnanç açısından insanlar üç gruptur. Mümin, münafık, kâfir |
| Günahı dolayısıyla kimse iman dairesinden çıkmaz. | Fısk ve fesad iman yoldaşlığının ortadan kalkmasına sebep değildir. |
| Allah şirk dışındaki bütün günahları bağışlayabilir. | Allah dağdan büyük günahlar olsa da bağışlayabilir. |
| İmanın hakikati tasdiiktir. | İmanın hakikati sıdktır. |
| İman ile cennete, ikrâr ile müminlerin dünyadaki haklarına kavuşulur. | Uçmağa sıdk ile rahmete ikrâr ile ulaşılır. |
| Münafık; kalbinde küfür, dilinde ikrâr bulunandır. İkrâr dolayısıyla dünyada insanlar açısından mümin gibidir. | Münafığın dili mümin gibi ikrârlı; gönü kâfir gibi inkârlıdır. İkrâr dolayısıyla dünyada insanlar açısından mümin gibidir. |
| Ahirette kimin, hangi günahın vb. affedileceği, kimin ve hangi günahın azaba uğrayacağını Allah'tan başkası kesin olarak bilemez. Tövbe etmeden ölen günahkâr mümini bağışlamak da azap etmek de Allah'ın bilgi, kudret ve yetkisindedir. | Ledün ilmi: Tanrı'nın hükmü, emri, takdiri ile peygamber ve velilerin dahi aciz kaldığı; kimsenin söz söyleme hakkının olmadığı, sadece Tanrı'nın affetme ve azap etme hakkının kendisinde olmasını ifade eder. |

2. ÂŞİK'İN MÂVERÂÛNNEHİR ARKA PLANINI YANSITAN BAZI KAVRAMLARI

2.1. Sevâdü'l-'Azam

Âşık Paşa'da Mâtürîdî geleneğe işaret şeklinde değerlendirilebilecek bir noktaya dikkat çekmek gerekebilir. *Garibnâme*'de iki yerde es-Sevâdü'l-A'zam şeklinde kullanım vardır. Bunlardan biri başlıkta, diğeri ise o başlık altında ele alınan konuda geçmektedir. Literatürde es-Sevâdü'l-A'zam ile ilgili meşhur iki rivayet bulunmaktadır. Birinde Hz. Peygamber, kendi ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını ve "sevâdü'l-A'zam" dışındaki fırkaların cehennemde olacağını haber vermektedir. Bu rivayete Ebû Hanîfe de yer vermektedir.⁵⁰ Diğeri ise "Ümmetim dalâlette birleşmez. Eğer ihtilaf ettiklerini görürseniz, size düşen es-Sevâdü'l-A'zam'a tutunmaktır." şeklindedir. Âşık Paşa'nın değindiği rivayet bu

50 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-eksât*, 610.

ikincisidir zira *Garibnâme*'deki "beyân-ı hadis-i 'aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zami ider"⁵¹ ve "Şol 'aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zami"⁵² ifadeleri ikinci rivayet formu ile örtüşmektedir.

es-Sevâdu'l-A'zam, Hâkim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) bir eseri şeklinde yaygın olarak bilinmektedir. Bu eser, Samanoğulları döneminde siyasi iradenin isteği üzerine Hanefî geleneği yaymak için yazılmış ilk ve temel kurucu metinlerdendir. Metnin yazılma nedeni ve müellifin Semerkand kadılığı, sûfi ve fakih kimliği⁵³ dikkate alındığında Samanoğulları'nın Ehl-i sünnet'in Hanefî modelinin temel öğretilerini bölgede daha güçlü tesis etme ve yaygınlaştırma amacıyla oldukları anlaşılmaktadır. Bu sebeple eserin yazıldığı andan itibaren Maverâünnehir ve Horasan bölgesinde yaygın olarak bilindiği ve toplumsal alanda etkili olduğu kaynaklar tarafından vurgulanmaktadır.⁵⁴

Hâkim es-Semerkandî de eserinde Ebû Hanîfe'deki rivayete yer vermekte; buna ilaveten *es-Sevâdu'l-A'zam* ile Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'i nitelemektedir. O, Ebû Hanîfe'den ayrı şekilde başka bir rivayet üzerinden cemâat yani *Sevâdu'l-A'zam*'dan ayrılmamak gerektiğini de vurgulamaktadır. Ardından *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın alameti olduğunu söylediği özellikleri sıralamaktadır.⁵⁵

Öncelikle şunu belirtelim ki Âşık Paşa'da Ebû Hanîfe etkisi şeklinde yukarıda zikrettiğimiz iman ve imanla ilgili hususlar, *es-Sevâdu'l-A'zam*'da da aynı teorik zeminde ele alınmaktadır. Bu açıdan eser, Ebû Hanîfe'nin etkisinin taşıyıcı bir metnidir. Dolayısıyla Âşık Paşa'da Ebû Hanîfe ile kurduğumuz yakınlığın Hâkim es-Semerkandî ile de kurulabileceğini söyleyebiliriz. Hanefî geleneğin birçok âlimi burada zikredilebilir çünkü özellikle Mâtürîdî âlimler, iman ile ilgili konularda Ebû Hanîfe'yi takip etmektedir. Âşık Paşa'nın salt *es-Sevâdu'l-A'zam* rivayetine değinmesi de Ebû Hanîfe veya Mâtürîdîlik etkisi şeklinde değerlendirilemez zira Âşık Paşa'nın diğer hadislerle yer vermesi gibi bu hadise de değinmesi oldukça doğaldır. Ancak bu kavram, gelenekte neredeyse Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ile özdeş kullanılmaktadır.

51 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 246-247.

52 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 248-249.

53 Hâkim es-Semerkandî'nin fikhî ve sûfi arka planı ve eseri hakkında bk. Hilmi Demir, "Hoca Ahmed Yesevi'yi Hanefî Mâtürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerkandî", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* (28-30 Nisan 2016), ed. Ahmet Kartal (Ankara: 2017), 645-647; Hilmi Demir – Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayınları, 2017), 37-38.

54 Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmailîlik*, 2. Bs (Marmara Akademi Yayınları, 2018), 85-95. Eser hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 24-26.

55 Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 12-17.

Hâkim es-Semerkindî'ye burada ayrı bir yer açmamızın sebebi salt bu isimlerden biri olması ya da eser adının *es-Sevâdu'l-A'zam* olması değildir. Bundan öte, Hanefî-Mâtürîdî âlimleri arasında Hâkim es-Semerkindî'nin metninin mümeyyiz vasfı olan bir ifade tarzının, Âşık Paşa'nın metninde yoğun olarak aynı içerikle kullanılmış olmasıdır. Semerkindî, eserindeki 62 soruyla ilgili görüşünü, karşı görüşlere eleştirilerini ve delillerini zikrettikten sonra çoğu meselenin sonunda “وفي هذا القدر كفاية للعاقل”, “وهذه الحجة كفاية للعاقل” yani “bu kadarı akıl sahibi için/akıllı olan için yeterlidir/Bu, âkile yeter ve bu delil ‘âkile yeter’ şeklinde bir kayıt koymaktadır.⁵⁶

Âşık Paşa bu içeriği taşıyan ifadelere *Garibnâme*'de yoğun olarak yer vermektedir. Aşağıdaki beyitleri bunlardan bazıları olarak kaydedebiliriz:

- “Nitekim peygâmbere kıldı hitâb/‘Âkile ma‘nî yiter uşbu cevâb”⁵⁷
“Uşbu söz ma‘nî yiter aňlayana/Cân kulagın açuban dinleyene”⁵⁸
“Uşbu sözler ‘âkile ma‘nî yiter/Bu kadar sözden delim ma‘nî biter”⁵⁹
“İlla gör kim her birinde ne biter/Aňlayana uşbu söz ma‘ni yiter”⁶⁰
“Bu kadar söz ma‘ni yiter ‘âkile/Ma‘ni bilen aňladı kıldan kıla”⁶¹
“Bu kadar söz ma‘ni yiter ‘âkile/Her ki ‘âkildür bile kim ne kıla”⁶²
“Dirgüricek gör bulardan ne biter/Aňlayana uşbu söz ma‘nî yiter”⁶³

Âşık Paşa ve Semerkindî'nin konulara yaklaşım tarzı, *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserin ayırt edici vasfı olan ifade tarzının *Garibnâme*'de yer almasıyla daha da artmaktadır. Bu şekilde Semerkindî'nin “وفي هذا القدر كفاية للعاقل” yani “bu kadarı akıl sahibi için/akıllı olan için yeterlidir/Bu, ‘âkile yeter’ şeklindeki ifade tarzı, Âşık Paşa'da “Bu kadar söz ma‘ni yiter ‘âkile” vb. şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Semerkindî'nin metni ile Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'si arasındaki Ebû Hanîfe etkisi ortak olduğu gibi, *es-Sevâdu'l-A'zam* ile *Garibnâme* arasında terminolojik ve ifade tarzları arasında da benzerlik açıktır. Burada ilgili benzerliğe yönelik en güçlü hususu örnek olarak zikretmiş bulunmaktayız. Bu şekilde Ebû

56 Semerkindî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 38, 64, 85, 97, 106, 112, 117, 125, 134, 156, 159, 164, 168, 172, 175, 178, 183, 187, 190, 193, 206, 213, 218, 226, 237, 245, 263, 287, 292, 296, 304, 333.

57 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 42-43, 54-55.

58 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 104-105.

59 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 386-387.

60 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 432-433.

61 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 440-441.

62 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 494-495.

63 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 218-219.

Hanîfe ve Mâtürîdilîğin teolojik zeminini paylaşan Âşık Paşa'nın ifade tarzı açısından da aynı kaynağa işaret eden benzerlikler barındırdığı ileri sürülebilir.

2.2. Âşık Paşa'da Dört Fıkıh Mezhebinin Kurucu İmamına Atfının Sevâdü'l-'Azam Açısından Tahlili

Âşık Paşa'nın beyitlerinde dört Sünnî mezhep imamının ve onların mezheplerinin yer alması, sevâdü'l-'azam ve el-fırkatü'n-nâciye açısından incelenmeye değer bir konudur. Öncelikle Âşık'ın beyitlerinde dört imamın nasıl kullanıldığına bakabiliriz. Âşık Paşa;

“Düzdiler dörd mezhebi tertîb-ile / Tesbîholdı her biri cümle dile
Bildiler anı bu cümle hâs u 'âm / Söyleşürler bu halâl u ol harâm

...

Ol 'azîzler bu işi çün düzdiler / Bellü bilgil kim bizümçün düzdiler
Cümle mü'minler bu işden oldı şâd / Tâ-kıyâmet cânda kaldı uşbu dad”⁶⁴

dizelerinde dört imama açık şekilde atıf yapmaktadır. Bu beyitler Âşık Paşa'nın dört Sünnî mezhep imamına hürmet dolu dizeleri olduğu gibi yukarıdaki konuyla bağlantılı olarak ele alınabilecek bir noktaya bizi ulaştırmaktadır. Zira Âşık bu dört mezhep imamına atfını, inanan kişi için daimi dostları arasında üçüncü sırada zikretmektedir. Birinci sırada Allah, ikinci sırada ise Hz. Peygamber bulunmaktadır. Bu açıdan Âşık, Allah'a ve resulüne inanan mümine ilk dost olarak ölene kadar bu dört imamın dostluğunu önermektedir. Bu dört dostun dostluğunun taşıdığı anlam, kendilerine nispet edilen ve Âşık döneminin önemli bir kavramsallaştırması olan dört Sünnî mezhebin takip edilmesi, onlara uyulması yani Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tir.

Dört imama uyulması tavsiyesi, içeriğinde dört mezhebin takibiyetini içerdiği için yukarıda yer verilen “beyân-ı hadis-i 'aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zami ider”⁶⁵ ve “Şol 'aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zami”⁶⁶ dizelerinin, kısmî bir şerhi ile karşılaştırılması kaçınılmazdır. Her iki verinin birleştirilmesi neticesinde, Âşık Paşa'nın da sevâdü'l-'azam rivayetini Ehl-i sünnet şeklinde anladığı sonucu elde edilecektir.

İslam düşünce geleneğinde Sevâdü'l-'Azam kullanımının yakın ilişki içinde olduğu terkiplerden birisi “el-Fırkatü'n-Nâciye”dir.⁶⁷ el-Fırkatü'n-Nâciye,

64 Âşık Paşa, *Garib-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, nşr. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 2/2: 768-781.

65 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 246-247.

66 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 248-249.

67 Sevâdü'l-'Azam ile kurtuluşa eren fırka rivayeti arasındaki ilişki hakkında bk. Özden Kanter, “Kurtuluşa Eren Fırka/el-Fırkatü'n-Nâciyye İnancı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 36, 41.

Hız. Peygamber'e nispet edilen bir hadis dolayısıyla İslam ümmetinin 73 gruba ayrılacağını ve bu ayrılık içerisinde bir grubun kurtuluşa ereceğini içermektedir. Bu rivayetin etkisi, mezhepler tarihi literatüründeki eserlerin tematik yapısı incelendiğinde daha açık şekilde görülmektedir. Bazı fırak müelliflerinin, eserlerini ilgili hadisi referans olarak kurguladıkları bilinmektedir. Ehl-i sünnet çatısı içerisinde bulunan fırak müelliflerinden bazıları da bu hadisteki kurtuluşa eren fırka ile Ehl-i sünnet'in kastedildiği kanaatindedir.⁶⁸

Kelâm-ı Pîr'e de etki eden bu rivayet, kurtuluşa eren fırkanın İsmâîlîler olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Eserde İsmâîlîler dışında kalan 72 fırkanın kurtuluşa eren fırka dışında telakki edildiği açıktır.⁶⁹ Hatta *Kelâm-ı Pîr* fırka-i nâciye konusunda Şia içerisinde daha daraltıcı bir yorum içindedir. Bu sebeple kendisine Şîî, Caferî vb. isimler veren Şîî gruplar fırka-i nâciye dışında değerlendirilmekte;⁷⁰ fırka-i nâciyenin sadece İsmâîlî Şia'sı olduğu öne çıkarılmaktadır.⁷¹ *Kelâm-ı Pîr*'de Ehl-i sünnet'in fırka-i nâciye tasavvurunun reddedildiğine işaret eden temel kullanımlardan biri, "biz sünnet ve cemaat ehliyiz" şeklinde Ehl-i sünnet'in iddialarına ismen yer vermiş olmasıdır.⁷² Âşık Paşa'nın dört Sünnî imama ve mezhebe işaret etmesi ve sevâdü'l-azam rivayetine yer vermesi, kendisinin sevâdü'l-azam ve fırka-i nâciye anlayışında Ehl-i sünnet'in yer aldığına açık şekilde işaret etmektedir. İsmâîlî teorinin Ehl-i sünnet'in kurtuluşa eren fırka olduğu iddiasını reddetmesi aynı zamanda Âşık Paşa'nın temel düşüncesinin de dışarıda tutulduğunun açık göstergesidir.

3. ÂŞİK PAŞA'DAKİ HANEFİ ETKİNİN MÂTÜRİDİLİK

ARKA PLANI

Büyük Sünnî çatı altındaki mezhebi oluşumlar arasında da Sünnî kimliğin daha somut ve farklılıklarını tanımlayan problemler bulunmaktadır. Bu açıdan belirli bir takım konular üzerindeki tartışmalar ve bu tartışmalara getirilen cevaplar, müelliflerin Sünnî gelenek içinde hangi mezhebe yakın durduğunun tespitinde oldukça işlevsel olmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî şeklindeki Sünnî Kelâm gelenekleri arasında bu tarz konular hakkında oluşmuş ciddi bir literatür dahi bulunmaktadır.⁷³ Âşık Paşa'da izi sürülebilecek konulardan biri de ihtilafı

68 Mezhepler tarihi literatürü ve ilgili rivayetin Sünnî gelenek açısından yerine dair bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisininin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 153-156.

69 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 31.

70 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 44-45.

71 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 58.

72 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 42-43.

73 Mehmet Kalaycı, "Kemâlpâşazâde'nin Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine",

konular arasındaki saîd ve şakî konusudur. Bu konu aynı zamanda üst başlıktaki Mâverâünnehir arka planına işaret eden bir veri hükmündedir.

3.1. Âşık Paşa'da Sa'îd ve Şakî Sorununun Ele Alınışı ve Mâtürîdî Gelenekle Yakınlığı

Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekleri arasında ihtilafî konuların başında gelen bu meselede Mâtürîdîler saîd (mümin) olanın şakî (kâfir), şakî olanın da saîd olmasını mümkün kabul ederken; Eş'arîler bu imkânı kabul etmezler ve Hanefî-Mâtürîdîler'den bu konuda ayrılmaktadır.⁷⁴ Âşık Paşa'nın "Hem sa'îd ü hem şakî vü hem şerîf / Cümle sûret bağladı zîşt ü latîf"⁷⁵ ifadeleri sa'îd ve şakî hakkındaki rivayete yer vermesi, gelenekteki tartışma konusuna vakıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca Âşık Paşa'nın aşağıdaki ifadelerinin kulların iman ve küfür gibi fiillerinin fâilinin kim olduğu tartışmalarına da cevap niteliğindedir:

"Yâhud ol kim küfr ü îmân biledür/Geh gelür îmâna geh küfr-iledür
Bu kamu işler ki vardur muhtelif/Ne sebebden böyle olur iy 'ârif
Bu işi Hâlık mîdur cümle kılan/Yohsa bu mahlûk mîdur böyle olan"⁷⁶

O, bu şekilde bir soru sorarak iman ve küfrün kulların fiili mi yoksa Tanrı'nın bir zorlaması (anlamında bir yaratması) mı olduğunu sorgulamaktadır. Âşık'ın bu soruda Tanrı'ya bir cebr (zorlama) atfeden açıklama modellerini değil, insanların eylemlerini takdir edenin,⁷⁷ insana istek ve iradeyi bahşedenin Allah olmasına rağmen⁷⁸ hataları ile Tanrı'dan uzaklaşmanın ve alın yazılarının kullardan kaynaklandığına dair teoriyi öne çıkarması dikkat çekicidir.⁷⁹ Burada kelâm tarihinde tartışılan "sa'îdin şakî, şakînin de sa'îd olma" sorunu ile ilişkilendirerek Âşık Paşa'nın Hanefî tasavvurunda Eş'arîliği dışarıda tutup Mâtürîdîliği öne çıkarma sebebimizi ortaya koyabiliriz.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler iman konusunda Ebû Hanîfe'nin teorisini devam ettirirken, "sa'îdin şakî, şakînin de sa'îd olması" konusunda ayrılmaktadır. Tartışmanın arka planında Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet yer almaktadır. Rivayette "sa'îdin anne karnında sa'îd şakînin de anne karnında

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53/2 (2012): 211-218; Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Maturidîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 100-105.

74 Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, thk. Said Abdüllatif Fude (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012), 156.

75 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 268-269.

76 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 288-289.

77 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 192-193.

78 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/2: 680-681.

79 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 192-193; Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/2: 480-481, 680-681.

şakî olacağı” belirtilmektedir.⁸⁰ Eş‘arîler bu rivayete dayanarak sa‘îdin şakî, şakinin de sa‘îd olma imkânını kabul etmeyip büyük oranda cebrî bir teoriyi anımsatmaktadırlar ancak Hanefî-Mâtürîdiler sa‘îdin şakî, şakinin de sa‘îd olma imkânı üzerinde durmaktadır.⁸¹

Eş‘arîler’in bu anlayışları, onların cebr-i mutavassıt nitelemesinin arkasında yatan sebeplerdendir zira bu durumda kulun kendi irade ve ihtiyarı ile mümin veya kâfir olma durumu, açıklanması güç bir teoriyi gündeme getirmektedir. Anne karnında ne olacağı belirlenmiş olması, iman ve küfrün bireylerin tercihine göre oluştuğuna dair bireysel sorumluluğun temellendirilmesini güçleştirmektedir. Oysa Mâtürîdiler bu yaklaşıma karşı çıkmış, Ebû Hanîfe gibi iman ve küfrün kulun fiili⁸² olduğunu öne çıkarmışlardır. Her iki tutumu Ebû Hanîfe’nin insanların “kâfir olarak” yaratılmadığı ilkesiyle mukayese ettiğimizde, Mâtürîdiler’in bu konuda da Ebû Hanîfe’nin teorisini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Bu açıdan imanı tasdik ve ikrâr üzerinden tanımlasalar da bireyin iman ve küfür niteliğini anne karnına taşıyan rivayete sarılmaları sebebiyle Eş‘arîler, Ebû Hanîfe’nin teorisinden uzaklaşmışlardır.

Âşık Paşa’nın yukarıdaki beyitteki soruya “kulların kendi tercih ve fiilleri” şeklinde cevap verdiği dikkat çekicidir. Bu açıdan Âşık Paşa, Mâtürîdîliğe yaklaşmaktadır. Bunun dışında aşağıdaki beyitler anne karnındaki şekillenmeye daha yakından işaret etmekte ve bu izah tarzının Mâtürîdî geleneğin açıklama modeline yakınlığını daha açık ortaya koymaktadır. Âşık Paşa meleklerin bireylerin cismini inşa ederken (anne karnında) aktif olduklarına ancak eylemlerindeki tercihin (mümin mi kâfir mi olacaklarının) önceden belirlenmediğine, “Cismini bir bir fırıştehler düzer / Tâli’in ü devletin kendü yazar”;⁸³ kulun irade ve isteğinin Allah’tan olsa da Allah’tan uzaklaşmanın kulun kendisiyle ilgili olduğuna, “Şahsı kendü hâlidür yâd eyleyen / Gerçi hak’dur kulu âzâd eyleyen”⁸⁴ ifadeleriyle yer vermektedir. Bu beyitler onun iman ve küfrün anne karnında meleklerin yazdığı

80 Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 143.

81 Necmeddin Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, “‘Usûlü’-d-din ‘alâ ‘itikâdî’-l-mühtedîn”, *Matla’u’n-nucûm ve mecne’u’l-‘ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li’n-Neşri ve’t-Tibâ’a, 2015), 15; Ebu Abdullah Muhammed b Muhammed b el-Alâi el-Buhârî el-Hanefî, *Risâle fi’l-‘itikâd*, thk. Said Abdüllatif Fude (Kuveyt: Darü’z-Ziya, 2012), 156; İbrahim Hilmi İbn Hüseyin el-Vaîfî, *Selâmu’l-ahkâm ‘alâ sevâdî’-l-‘azam* (İstanbul: Akter Matbaası, t.y.), 125-126; Ebu’l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî, *Kelime Anlamlı - Açıklamalı es-Sevâdu’l-A’zam Tercümesi*, trc. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 225-226.

82 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 621.

83 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 480-481.

84 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/2: 680-681.

şeklindeki açıklama modelinden uzak durup kulların irade ve istekleri ile oluştuğu⁸⁵ kanaatinde olduğunu göstermektedir.

3.2. İsmâîlîliğin Ontolojik Gerçeklik Attığı Kef ve Nun Teorisinin Âşık Paşa'da Sembolik Değeri: Mâtürîdîliğin Tekvîn Anlayışı

Yâsîn suresinde geçen “*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!/كن” demektir. O da hemen olur.*”⁸⁶ ayetindeki ol/كن ifadesi, İsmâîlî yaratılış teorisinin harf sisteminde oldukça önemlidir. Bu sebeple ayetteki كن kelimesinin kef (ك) ve nun (ن) harfleri, yaratılışın açıklanmasında başvurulan iki sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hâtim'e (ö. 322/934) göre yaratılışın illeti, ayette geçen Allah'ın emri veya kelimesi olup kün/كن ise illetin sureti; ayetteki kef (ك) ve nun (ن) harfleri de emrin veya kelimenin üzerinde ortaya çıktığı birer cesedi ifade etmektedir ancak kefin (ك) ceset olduğu şeklindeki iddiaya İsmâîlî müelliflerden Sicistânî'nin (ö. 360/970) katılmadığı belirtilmektedir.⁸⁷

Kelâm-ı Pîr de kef ve nun harfleri üzerinden geliştirilen teoriye yer veren metinlerden birisidir. Âşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi (ö. 760/1358-59'dan sonra) de kef ve nun harflerine eserlerinde sembolik bir anlatım tarzı olarak yer vermektedir. Bununla birlikte kün/كن emri, İslam düşünce geleneğinde yaratılış teorisi olarak ele alınmakta, Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olarak değerlendirilmekte ve tekvin sıfatı olarak Hanefî-Mâtürîdî kelamcılarının mümeyyiz vasıflarından birini temsil edip Eş'arîler ile aralarındaki farklılığı yansıtan konuların/kavramların başında gelmektedir.⁸⁸ Bu açıdan Âşık Paşa'nın kef ve nun'a nasıl yer verdiği bu bölümün temel iddiası açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu sayede Sünnî çatı altında Eş'arîliğin değil Mâtürîdî geleneğin Âşık'ta belirleyici olduğu ve İsmâîlî teoriden ayrıldığı daha açık görülebilecektir.

Kelâm-ı Pîr'de kef ve nûn sembolizmine iki önemli atfın yapıldığı görülmektedir. İlkinde Nâsır Hüsrev, Fâtımî halifesi Mustansır Billah (ö. 487/1094) tarafından Horasan'ın dâîu'd-du'âtı olarak görevlendirildiğini anlatırken geçmektedir. İfadeye göre “Bir süre için kef ve nun sahibinin hizmetindeydim. Bir gün hüccetleri ve dâîleri çağırdı ve mübarek diliyle ‘Ey Baba Seyyidena kimi Bedehşan'a göndereyim?’ dedi.” şeklinde Nasır Hüsrev'in (ö. 465/1073'ten) Horasan dâîu'd-du'âtı iken Bedehşan hücceti olma sürecini

85 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 1/1: 430-431.

86 Yâsîn, 36/82.

87 Avcu, *Horasan-Maveraîmnehir'de İsmaililik*, 217.

88 Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 135-136; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Bâbertî, *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âydî ve Hamza Muhammed el-Bekrî, 2. Bs (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015), 91; Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, 135-136.

anlatır. Bu ifadede Mustansır Billah ile Baba Seyyidenâ dediği Hasan Sabbah (ö. 518/1124) arasında geçen bir diyalogda “kef ve nun sahibi” olmak ile nitelenen Mustansır Billah olarak görünmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla aslında bir lafzın iki parçasının taşıdığı yaratma, İsmâilî sistemin en üst düzeyindeki kişi tarafından bir insan olan Mustansır Billah için kullanılmıştır.⁹⁰

Diğer yerdeki vurguda, “Ali, Tanrı’nın zatında övülmüştür” ve “Ali Allah’ın resulünün kelâmıdır” şeklinde iki hadis zikredilmekte, bunun ardından Ali’nin kelâm olduğu öne çıkarılmaktadır. Daha sonra “*Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!!/كن” demektir. O da hemen oluverir.*”⁹¹ ayetine geçiş yapılmakta, Allah’ın her şeyi kelâm ile yarattığı belirtilmektedir. “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir.*”⁹² ayetine “kün kelimesi de Allah’ın emrinden ortaya çıkmıştır” şeklinde eklemeye yapılarak ayetteki Emir ve Kün arasında bağlantı kurulmakta, kelâmın varlıklara hulûl ettiğini, varlıkların gerçek yaşam kaynağı olduğunu ima edercesine önce kelâmın eşyadan ayrılması halinde şeylerin varlıklarının biteceğini, sonra da Peygamber’e nispet edilen “Ali bende sarılıdır” şeklinde bir rivayete yer vermektedir.⁹³

Görüldüğü gibi öncelikle Ali, kelâm ile özdeşleştirilmekte yaratma teorisinin de kün emri anlamında Allah’ın kelimesi ile ilişki olduğu belirtilmekte, yaratmanın kelâm ile ilişkisinin ardından Ali’nin varlıklardaki yaşam kaynağı olduğu ve Hz. Peygamber’e hulûl ettiği ileri sürülmektedir. Bu teori açısından kef ve nun, kelâmın ortaya çıktığı ontolojik birer mekâmı ifade etmektedir. Dolayısıyla İsmâilî kaynak kef ve nun harfine sembolik anlamı aşan gerçeklik boyutunda bir değer yüklemektedir. Bu değer içinde Ali’nin kelâm, Mustansır’ın kef ve nun sahibi oluşu içerisinde yorumlanmaktadır.

İsmâilî geleneğin etkili olduğu bölgede Sünnî kelâm geleneğinin kurucularından İmâm Mâtürîdî’nin konuya dair yaklaşımları gerek Mâtürîdîliğin kün teorisine bakışımı gerekse bölgedeki İsmâilî teorinin bilinirliğine delâlet etmektedir. Mâtürîdî’ye göre “...*Ol dedi ve oldu*”⁹⁴ ayetindeki kün/كن emrindeki kef ve nun harflerinin Allah’tan çıkmış olması düşünülemez. Bu açıdan Mâtürîdî kef ve nun harflerinin cisimsel ve ontolojik bir değer ifade etmediğini; bu

89 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 40.

90 Mustansır Billah, Hasan Sabbah ve Nâsır Hüsrev gibi isimlerin ölüm tarihleri dikkate alındığında bu tarz bir diyalogun gerçekliği tartışma konusu olabilir. Ancak bu durum İsmâilî bir klasikte kef ve nun harfi üzerinden yaratma teorisinin Mustansır Billah’a nispet edildiği gerçeğini değiştirmeyecek; sadece bu nispeti yapan kişinin Nâsır Hüsrev olmadığı gündeme gelecektir.

91 Yâsîn, 36/82.

92 İsrâ, 17/85.

93 Çakmak, *Kelâm-ı Pîr*, 114-115.

94 Âl-i İmrân, 3/59.

ifadenin Arap dilinin en veciz kullanımlarından biri olduğunu söylemektedir. Bu sebeple de ilahi kelâmın yaratıkların nitelendiği şeylerle nitelenmesinin mümkün olmadığı üzerinde durmaktadır.⁹⁵ Bakara suresindeki ayetin tevilde ise İmâm Mâtürîdî, Hanefî-Mâtürîdîliğin mümeyyiz görüşlerinin, Eş'arîler'den farklılığı taşıyan "tekvin" sıfatı ile ilişkili olarak konuyu ele almaktadır. Mâtürîdî burada tekvinin ezeli bir sıfat olduğu üzerinde durmaktadır.⁹⁶

Mâtürîdî, Yâsîn sûresindeki ayeti tevil ederken ortaya çıkan ve gelecekte de ortaya çıkacak şeylerin hepsinin ancak ve ancak Allah'ın "ol" emriyle olduğunu ve olacağını ısrarla vurgulamaktadır. Bunun ardından da isim vermese de İsmâîlî teorinin bir eleştirisi mahiyetinde "Herhangi bir şekilde kef ve nun harflerinin oluşturduğu kün/کن kelimesinin" ontolojik olarak Allah'tan çıkmasının mümkün olmadığını altını çizmektedir. Ardından bu tarz ifadelerin, Allah'ın emir ve iradesinin ne kadar hızlı gerçekleştiğini, yaratmanın Allah için ne kadar kolay bir olgu olduğunu anlatmak için kullanıldığını belirtmektedir.⁹⁷

Görüldüğü üzere kün lafzının taşıdığı anlam, Mâtürîdî tarafından tekvin adıyla Allah'ın ezeli bir sıfatına işaret ettiği, kef ile nun harfinin Allah'tan ortaya çıkan birer ses olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Buna karşın İsmâîlî teoride kef ve nun harfi, Allah'ın emrinin ve kelâmının yaratma üzerindeki illeti için birer ceced; Allah'ın kelâmı da Hz. Ali olarak sunularak ontik bir gerçeklik üzerinden açıklanmaktadır.

Tekvin sıfatı, Mâtürîdî gelenek tarafında halk/yaratma ile ilişkili olarak incelenmiştir.⁹⁸ Bu açıdan tekvin yaratmayı ifade etmekte ve kudret sıfatından başka bir sıfat olarak açıklanmaktadır.⁹⁹ Mâtürîdîler açısından kudret, mümkünlerin zıtlarıyla birlikte tamamına güç yetirebilmeyi ifade ederken tekvin, kudretin dâhilinde bulunanlardan bir kısmına iradenin ilişmesi neticesinde yaratmayı ifade etmektedir. Tekvin sıfatı; halk, ibdâ', ihyâ, imâte vb. fiili sıfatların tamamının kaynağı konumundadır. Dolayısıyla Mâtürîdî yaratılış teorisinde merkezi öneme sahip sıfat, tekvin sıfatıdır.¹⁰⁰ Ancak Eş'arî gelenek icad, halk, tekvin gibi sıfatları

95 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 320-321.

96 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 220-221.

97 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 12: 115.

98 Tekvin problemini Şerhu'l-'Akâid ve Hâşiyeler üzerinden Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekler açısından mukayeseli olarak ele alan önemli bir çalışma için bk. Mustafa Aykaç, "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Akâid Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kader* 18/1 (Haziran 2020): 1-30.

99 Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtürîdîye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 35-38; Bâbertî, *Şerhu vasiyye*, 91.

100 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu

itibari kabul etmekte ve bunların tamamının, kudret ile ilişkisi açısından ortaya çıkan itibari durumlar olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple de Eş'arî yaratılış teorisinde merkezde olan kudret sıfatıdır.¹⁰¹

Yaratma teorisindeki sıfatlarla ilgili bu ayrım kimlik belirleyici bir nitelik arz etmektedir. Yaratmanın kün ve tekvin ile açıklanması, bu yaklaşım tarzını Hanefî-Mâtürîdî geleneğe yakınlaştırmaktadır. Âşık Paşa'da yer alan kef ve nun ile kün emrine vurgular¹⁰² da bu sebeple incelenmeye değerdir zira *Garibnâme*, kef ve nun vurgusunun yoğun olduğu bir metindir.

Öncelikle Âşık'ın beyitlerindeki kef ve nunun sembolik olarak nasıl kullanıldığına işaret eden ifadelerine yakından bakmak gerekmektedir.

“Var-durur üçünçü bâbda yine on / Dâsitân çün hak buyurdu kâf u nûn
Bunları üç üç yaratdı Zü'l-celâl / Nitekim müstakbil ü mâzî vü hâl”¹⁰³

Bu beyitte görüldüğü üzere geçmiş, şimdi ve geleceğin kef ve nun'a bağlı yaratma ile ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu beyitte yaratmanın etkisi altında gösterilen geçmiş, gelecek ve şimdi şeklindeki üç zaman dilimi bütün zamanları kapsamaktadır. Bu açıdan Âşık, kün ile açıkladığı yaratmayı sadece ilk yaratma anlamında değil ezelden ebede tüm var oluşları kün yani tekvin ile açıklamaktadır. Bu durum da tekvinin en önemli teorisyeni olan Mâtürîdî'nin teorisi ile doğrudan örtüşmektedir zira Mâtürîdî A'râf sûresinde “künün hakikatte yaratma anlamına geldiğini, tekvin sıfatının kün ile ifade edildiğini, “Ol” emrinin kef ile nun'un dahi olmadığı bir dönemden ebediyete kadar olan yaratmanın tekvinle” olduğunu açıkça söylemektedir.¹⁰⁴

“Allah adın eytlüm evvel ibtidâ / K'andan oldu ibtidâ vü intihâ
Evvelün ol evvelidür bî-gümân / Âhîrîn hem âhiridür câvidân
Cümle 'âlem yog-iken ol var-ıdı / Şöyle eksüksüz ganî cebbâr-ıdı
Küllî şey'in hâlikün den sonra hem\ Kala illâ vechehu bî-bîş ü kem
Ol zamânda kim henûz yokdı zamân / Bî-zamân ol bî-mekân vardı hemân
Her dü 'âlem ol 'ademde gark-ıdı / Hem 'adem ol asl-ı demde gark-ıdı
Var-ıdı ol pâdişâh-ı bî-niyâz / Kandasâ ne nâz vardı ne niyâz

ve Muhammed Aruçi (Beirut: Daru's-Sadr – Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 110-113; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1: 307-308; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 180-184.

101 Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 180-184; Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, 135-136.

102 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 8-9, 14-15, 22-23, 236-237; Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/2: 624-625, 630-631, 672-673; Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 314-315, 342-343, 376-377.

103 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 8-9, 236-237.

104 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5: 378, 384.

Kendüzine kendüsi nâz eyledi / *Kâf* ı nûn a urdı bir sâz eyledi
İnnemâ emruhû izâ erâde şey'en en-yekûle lehû kün fe-yekûnu"¹⁰⁵

Bu beyitler de açık şekilde yoktan varlığa çıkmanın Allah'ın kün emri olduğuna vurgu yapmaktadır.

"Genlü gensüz kâf u nûndan ün irer / Halkı komaz bir karârda hî sürer
Cümle halkı oynadan ol ün-durur / Bu semâ'un sâzı kâf u nûn-durur"¹⁰⁶

Bu beyitlerde dikkat çeken husus, kün emrinin ilk yaratmayı değil varlığın devamlılığındaki yaratma süreçlerini ifade edecek şekilde kullanılmasıdır. Yani Âşık açısından kün, sadece ilk yaratma ile ilgili değil bundan sonraki tüm oluşların da kendisiyle açıklandığı merkezi bir kavram konumundadır.

"Kulagin ol kâf-ıla nûn'a dutar / İşidüp anlayana ol söz yiter
Zira ol sazdan bu sûfi kim-durur / Raksa girmiş durmadın hey çarh urur
Cümle halk ol nagmeden cünbişdedür / Görseniz kim her biri bir işdedür
Zihi nagme dinmedi bir dem üni / Ol-durur çevrindüren ay u günü
Ol didi oldı oludur olısar / Künfekân pes niçe, ma'zûl kalısar
Ol zamân kim hak bu sazı döndüre / Otura bu sûfi hırka indüre
Çünkü saz ister 'akıl dinler şunı / Hôş semâ' eyler hak'a karşı yöni
Bu kez ister hôş yiyiler yiyleye / Dinle imdi eydeyüm kim n'eyleye
Yirde gökde ne ki mahluk var-durur / Kamusına bu 'akıl burnın urur"¹⁰⁷
"Ol zamân kim pâdişâh lutf eyledi / Kün diyüp kudret diliyle söyledi
Çün dokındı birbirine kâf u nûn / Dogdı 'âlem oldı yir gök ay u gün"¹⁰⁸

Burada kün emri ve kudret sıfatı arasındaki ilişkiye dair bağlantı ile karşılaşmaktayız. Beyte göre kün emri, kudretten sonra gündeme gelmekte; âlem, yer, gök, ay ve günün yaratılmasının asıl sebebi konumundadır. Buna ilaveten yaratmanın kef ile nun'a dokunması sırasında çok süratli gerçekleştiği anlatılmaktadır. Yaratmanın kün emrine atfedildiği "Kim her nesne kâf ile nûn'dan Mevcûd olmuşdur"¹⁰⁹ ifadeleri ise bu ilişkiyi yansıtmaları açısından daha açıktır.

Görüldüğü gibi Âşık Paşa'daki kef ve nun, Mâtürîdî geleneğinin üzerinde durduğu yaratılışı tekvin sıfatı ile ilişkilendiren yaratılış teorisinin sembolik bir anlatımından başka bir şey değildir. Buna ilaveten Âşık Paşa'nın kef ve nun'a cisimsel bir değer atfettiği izlenimi uyanabilir ancak *Garibnâme*'nin tasavvufi

105 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 14-15.

106 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/1: 22-23.

107 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/2: 630-631.

108 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1/2: 672-673.

109 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2/1: 376-377.

bir metin olduğu ve içindeki anlatımın büyük oranda metaforik ve sembolik üslubu dikkate alındığında Âşık Paşa'nın kef ve nun ile ilgili "kefin nun'a vurma-sı", "kefin nun'a dokunması" vb. anlatılarının hakikî değil, mecâzî kullanımlar olduğu görülecektir. Bu durumda mecâzî ifadelerin "yaratılışın ne kadar hızlı" gerçekleştiğine işaret olduğu anlaşılacaktır ki bu da tam anlamıyla Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdî geleneğinin üzerinde durduğu önemli bir noktadır.¹¹⁰ Buna delalet eden hususların başında Âşık Paşa'nın, İsmâilî metinde görüldüğü gibi açık bir şekilde cisimsel bir niteliği kef ve nun'a atfetmemesi; kef ve nun emrinin sadece Allah'ın yetkisinde olduğunu belirtmesi, ayrıca herhangi bir insan ile kef ve nun'u özdeşleştirmemesidir.

Bu kullanımların mecâzî birer kullanım olduğu aşağıdaki beyte dikkat edildiğinde daha belirgin olmaktadır zira Âşık bu beyitlerde kef ile nun'un mecâzî kullanımının ardından bunların hakiki anlamı olan "ol" emrine açıkça değinmektedir.

"Kulagın ol kâf-ıla nûn'a dutar / İşidüp anlayana ol söz yiter
Zîra ol sazdan bu sûfî kim-durur / Raksa girmiş durmadın hey çarh urur
Cümle halk ol nagmeden cünbişdedür / Görsenz kim her biri bir işdedür
Zîhi nagme dinmedi bir dem üni / Ol-durur çevrindüren ay u günü
Ol didi oldı oludur olısar / Künfekân pes niçe, ma'zûl kalısar
Ol zamân kim hak bu sazı döndüre / Otura bu sûfî hırka indüre
Çünkü saz ister 'akıl dinler şunu / Hôş semâ' eyler hak'a karşı yöni
Bu kez ister hôş yiyiler yiyleye / Diñle imdi eydeyüm kim n'eyleye
Yirde gökde ne ki mahluk var-durur / Kamusına bu 'akıl burnın urur"¹¹¹

Bütün bu hususları destekleyen önemli bir veri de Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'de karşımıza çıkmaktadır. Elvan Çelebi de kudret ve tekvin arasındaki ilişkiyi ve yaratılışı tekvin ile açıklayan teoriyi şu şekilde dile getirmektedir:

"Kâf-ı kudret nikâb açtıktan, Râ'-ı rahmet nisâr saçıktan,
Kıldı pes kâfi nûn ıla makrûn, Ol Hüdâvend u Hâlık-ı bî-çün,

...

"Ol" didi oldu zâhır u bâtın, Zâhır oldı bu cümlegi mümkün"¹¹²

110 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2007, 12: 115; Ebu Hafı Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, thk. Cemâl Abdurrahîm el-Fâris ve Maher Edîp Habbûş (İstanbul: Darü'l-Lübâb Li'd-Dirâsât ve Tahkîküt-Türas, 2019), 9: 270.

111 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, 1/2: 630-631.

112 Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 33-34.

Buradaki beyitler, Mâtürîdî geleneğın yaratılış teorisinin bir özeti görünümündedir. Özellikle tercih edilen kavramlar göz önünde bulundurulduğunda “kudret, kef ve nun, ol, cümle mümkün” üzerinde durmak gerekmektedir. Bu kavramlar ve kavramların sıralaması, önce kudreti, ardından tekvinin dayandığı kef ve nun ile ol emrini ihtiva etmekte; ol emrinin neticesinde ortaya çıkan tüm varlıkların ise mümkün varlıklar kategorisinde olduğunu içermektedir. Bu açıdan yukarıda özetlenen Mâtürîdî geleneğın tekvin merkezli yaratılış teorisinin Âşık Paşa’da olduğu gibi, onun oğlu Elvan Çelebi’de de izlerinin görüldüğü açıktır. Bu sebeple Âşık Paşa’daki Hanefi-Mâtürîdî geleneğın etkisinin sadece kendisi ile sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışma sonunda, Âşık Paşa’nın iman ve imanla ilgili konular açısından Ebû Hanîfe’nin teorisini sürdürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, Ebû Hanîfe’nin metinlerinin Âşık Paşa üzerindeki etkisi şeklinde değerlendirilebileceği gibi Ebû Hanîfe’nin iman anlayışını devam ettiren Eş’arî ve Mâtürîdî geleneklerinin etkisi olarak da yorumlanabilir. Bu sebeple biz her iki geleneğın ayrıştığı “İnsanların kendi fiillerindeki etkisi nedir?” şeklindeki spesifik bir mesele içerisinde Âşık Paşa’nın hangi geleneğe yakın durduğunu da araştırdık. Bunun neticesinde Âşık Paşa’nın Mâtürîdî yorum modeline paralel yaklaşım sergilediğini belirledik.

Bu geleneğın önemli ve kurucu metinlerinden olan Âşık Paşa’nın da ailevî bağlarının dayandığı Horasan bölgesinde etkili bir metin olarak es-Sevâdu’l-A’zam ile *Garibnâme* arasında teorik zemin ve ifade tarzları açısından da benzerliklerin bulunduğuna dikkat çektik. Dört Sünnî mezhebe ve imamlarına yapılan atıf, sevâdü’l-‘azam vb. verilerle birlikte Âşık Paşa’nın fırka-i nâciye anlamında Ehl-i sünnet’i tanımlamış olabileceği üzerinde durduk. Hanefî gelenek içinde özellikle Mâtürîdî yorum modeli ile İsmâilî etki şeklinde değerlendirilebilecek “kün, kef ve nün” şeklinde Âşık’ın mecâzî ve sembolik dilinin açılımlarını gerçekleştirdik. Burada Mâtürîdîler ile İsmâilî gelenek açısından bir mukayeseye yer verdikten sonra Âşık Paşa’nın bu mecâzî ifadeyi kullanım tarzlarının, Mâtürîdî yaratılış teorisini ifade eden tekvin ile örtüştüğünü tespit ettik. Buna ilaveten Mâtürîdîler’in “kün” lafzının ve taşıdığı anlamın tekvin sıfatı anlamında olup kudretten ayırdıkları gibi Âşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi’nin de konuya benzer tarzda yaklaştıklarının altını çizdik.

Ebû Hanîfe’nin kurduğu ve Mâtürîdî gelenek tarafından geliştirilen Hanefî iman modeli ve yaratılış tekvin ile açıklayan Mâtürîdî teorinin Âşık Paşa tarafından *Garibnâme*’de irfânî ve edebî bir dil ile sürdürüldüğünü saptamış olduk.

Dolayısıyla Âşık Paşa'yı ve *Garibnâme* isimli eseri, Hanefî-Mâtürîdî iman ve tekvin modelini işleyen Türkçe mesnevî müellifi ve eseri şeklinde nitelememiz mümkündür. Tabloda sıralananlara dikkat edildiğinde de Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'de, bireyin doğumundan ölümüne kadar geçen süreci, Ebû Hanîfe'nin teorisi ile paralel inşa ettiğinin altı çizilmelidir.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 2. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Arslan, Hulusi. "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri". *Hikmet Yurdu* 12/24 (Temmuz-Aralık 2019/2): 37-68.
- Âşık Paşa. *Garîb-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*. Nşr. Kemal Yavuz. I-IV. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. 2. Bs. Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Aykaç, Mustafa, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn El-Bâbertî Ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 127 - 156.
- Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Aķâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kader* 18/1 (Haziran 2020): 1-30
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-. *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Thk. Muhammed Subhî el-Âydî - ve Hamza Muhammed el-Bekrî. 2. Bs. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015.
- Bozkurt, Mustafa. "Selefi Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmına Geçişte İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2015)*. haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. 211-216. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn. *Risâletün fi'l-'itikâd*. Thk. Said Abdüllatif Fude. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Çakmak, Yalçın, ed. *İsmâîlîlik İnancının Temel Metinlerinden Kelâm-ı Pîr Kitâb-ı Heft Bâb*. Trc. Tahereh Mirzayi. Tunceli: Kalan Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. "Hoca Ahmed Yesevi'yi Hanefi Matürîdi Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerkindi". *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* (28-30 Nisan 2016). Ed. Ahmet Kartal. 637-647. Ankara: 2017.
- Demir – Tan, Hilmi - Muzaffer. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayınları, 2017.
- Elvan Çelebi. *Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabe-ler)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 147-160.
- Kalaycı, Mehmet. "Kemâlpâşâzâde'nin Eşarîlik-Mâtürîdîlik ihtilafı konusundaki risalesi üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 211-218.
- Kalaycı, Mehmet. "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Maturidîlik İhtilafına İlişkin Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 99-134.
- Kanter, Özden. "Kurtuluşa Eren Fırka/el-Fırkatu'n-Nâciyye İnancı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 29-46.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 125-212.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbu'l-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru's-Sadr – Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Yavuz. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.

Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Teyssîr fi't-tefsîr*. Thk. Cemâl Abdurrahîm el-Fâris - ve Maher Edîp Habbûş. İstanbul: Darü'l-Lübab Li'd-Dirâsât ve Tahkîkü't-Türas, 2019.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr. *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtüridiye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Sâbûnî, Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.