



ESKİ KİMYADA KİBRİT-İ AHMER TERİMİNİN KLASİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMALARI

*Mehmet Korkut ÇEÇEN**

ÖZET

Madenlerin oluşumu eski kimyanın önemli konularındandır. Madenler yer altında binlerce yıl bekleyerek meydana gelir. Eski kimyacı, çeşitli kimyasal işlemlerle bu uzun süreyi kısaltarak madenlerin oluşumunu hızlandırmayı amaç edinmiştir. Buna ilave olarak eski kimyacılar maddelerin birbirine dönüşebileceğine inanıyorlardı; özellikle sıradan madenleri en değerli maden kabul edilen altına dönüştürmeye çalışıyorlardı. Bu dönüşüm düşüncesinin temelinde bazı kuramlar yer almaktaydı. Dört unsur kuramı, kükürt-cıva kuramı ve iksir kuramına göre bir maddenin başka bir maddeye dönüşebilmesi mümkün idi. Bu dönüştürme işleminde kullanılan maddelerden biri olan kibrît-i ahmer, kadim kültürlerden bu yana altına dönüştürme gücü olduğuna inanılan, nadir ve çok değerli bir iksir olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte gerek bir iksir olarak kabul edilen kibrît-i ahmer ve gerek kimyaya ilişkin bazı kavramlar maddi değer ve anlamlarının dışında zamanla mecazi, sembolik ve mistik anlamlar da kazanmıştır.

Tasavvufta kimya, olgunlaşmayı ve mükemmelleşmeyi ifade eder. Tasavvufun kimya dilini kullanmasından dolayı, zaman içerisinde mutluluğu elde etmek anlamına gelen “kimyâ-yı saâdet” gibi yeni kavramlar da oluşmuştur. Kibrît-i ahmer sözü ise kıymetli ve nadir bulunan varlıkları ifade etmede kullanılır. Dönüştürme ve mükemmel kılma gücü de olan kibrît-i ahmer, kazandığı tasavvufi anlamlarla klasik Türk şiirinde işlenmiştir.

Bu çalışmada eski kimya ve kibrît-i ahmer hakkında kısaca bilgiler verilmiş, divanlarda geçen kibrît-i ahmer ile ilgili beyitler değerlendirilerek söz konusu terimin klasik Türk şiirindeki kullanımlarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: kibrît-i ahmer, iksir, kimya, altın, klasik Türk şiiri

* Yrd. Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi Sabire Yazıcı Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mkorkutc@gmail.com

REFLECTIONS OF THE TERM KİBRİT-İ AHMAR FROM FIELD OF ALCHEMY ONTO CLASSICAL TURKISH POETRY

ABSTRACT

The formation of metals is an important subject of alchemy. Metals take thousands years to form. Alchemists aim to accelerate the time naturally required for this formation. In addition, alchemists believed in the fact that materials could be transformed; their special efforts were devoted to transform base metals into gold which is considered to be the most precious metal. On the basis of this transformation thought, there were certain underlying theories. According to the four elements theory, sulfur-mercury theory and elixir theory, transformation of a metal kind to another was possible. Kibrî-i ahmar is one of the materials that was used in this transformation and since ancient civilisations it has been believed to be an invaluable and very rare elixir. Through time, kibrî-i ahmar which was regarded as elixir and some concepts in alchemy have gained figurative, symbolic and mystical meanings that do not stem from their actual value and meaning.

In Sufism, alchemy represents reaching maturity and perfection. Due to the fact that Sufism uses the language of alchemy, a concept has evolved in Sufism to refer to state of reaching happiness: “alchemy of happiness”. The term of kibrî-i ahmar symbolises rare and valuable beings. As an object of transformation and perfection, kibrî-i ahmar has been adopted in classical Turkish poetry with its mystical meanings.

In this piece of work, brief information on alchemy and kibrî-i ahmar has been presented. The beyits in divans which have contained the term kibrî-i ahmar have been evaluated and via this evaluation use of the term kibrî-i ahmar in classical Turkish poetry have been highlighted.

Key Words: kibrî-i ahmar, elixir, alchemy, gold, classical Turkish poetry

Giriş

Eski kimya¹ ya da Arap dilindeki karşılığıyla el-kîmiyâ, madeni cevherlerin hassalarını değiştirmenin yolunu gösteren ilim (Tarlan 1934, 6) veya madenleri birbirine tahvil etmekte kullanılan cevher/iksisir anlamında kullanılır (Wiedemann 1977a, 374). Bir rivayete göre kimya Grekçede eritmek anlamına gelen “khymeia”dan türemiştir ve altın, gümüş eritme sanatını ifade

¹ “Eski kimya” sözü, bazı kaynaklarda simya sözcüğü ile karşılanmaktadır. Simya her ne kadar eski kimya yerine kullanılsa da bazı metinlerde simyanın büyü ile ilişkili olduğu ve kimyadan tamamen farklı olduğu anlatılmaktadır (Levend 1984, 195). Ayrıca simya sözcüğü, Batı dillerinden alchemy, alchemie vb.nin karşılığıdır ki bunların aslı Arapça “el-kîmiyâ”dır. Dolayısıyla benzer şekilde Türkçeye geçen “kimya” sözcüğünü kullanmak bize göre daha makuldür. Ayrıca A. Avni Konuk, tercümesini ve şerhini yaptığı *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de eski dönem kimyası ile modern kimyayı ayırt etmek için “kimya-yı atîk”, “kimya-yı cedîd” sözlerini kullanır ve bu konuda ayrıntılı bilgiler verir (Konuk 2004, 393-399); *İslam Ansiklopedisi*'nde “Al-Kîmiyâ” maddesi, “Eski Kimya” olarak tercüme edilmiştir (Wiedemann 1977, 374-384). Bu nedenlerle çalışmamızda, simya yerine “eski kimya” sözünü tercih ettik ve çalışmada geçen kimya sözcüğü ile de eski kimyayı kastettik.

Turkish Studies

eder (Dölen 2002, 27). Kimya kelimesinin İbraniceden Arapçaya geçtiği de söylenir; buna göre kimya, Allah'tan bir alamet anlamına gelmektedir. Musa peygamberin kendi mucizesi olan bu ilmi Kârûn'a öğrettiği rivayet edilir (Tarlan 1934, 6). Kimya'ya, "ilm-i iksîr" ve altın elde etme sanatı anlamına gelen "san'at-ı zeheb ameli" de denilmiştir (Mütercim Âsım 2009, 447). Varlığı eski çağlara kadar uzanan eski kimya, Mısır ve Harran'da geliştirilmiş ve XII. yüzyılda Arapça metinlerin Latinceye çevrilmesi sonucu Batı'ya geçmiştir (Eliade 2009b, 169, 283).

Eski kimyada, tabiatta bulunan cisimleri uygun tarzda birbirine karıştırarak ya da onları bir iksirin etkisine tabi tutarak kıymetli madenler ve taşlar elde etmeye çalışılırdı (Wiedemann 1977a, 374). Bu uğraşının temeli "yeryüzü ana tasavvuru"na dayanır. Buna göre yer altı rahminde öylece bırakılırsa metaller altın olacaktır; ama bu yüzlerce, binlerce yıl sürebilecektir. Kimyacı büyüme işlemini hızlandırarak bütün "sıradan" metalleri "soylu" metal olan altına dönüştürmeyi hayal eder ve böylece doğaya yardım edeceğini düşünür (Eliade 2011, 54). Metalin büyüme sürecini hızlandıracağını düşünen kimyacı, zamanın yerine kendini koymak ve zamana hükmetmek ister (Eliade 2011, 195). Aslında zamanın yerine geçme düşüncesi, modern bireyin yeni bir şeyler üretme gayretinde de mevcuttur.

Eski kimyacılar altın elde etmekle ilgilendiler. Altın elde etme uğraşısı en az on iki yüzyıldır bilinmektedir (Eliade 2009a, 343). Bir dönem, "her maden, maddenin en mükemmel hali olan altına dönüşebilir" sözü kimyanın temel fikri olmuştu (Eliade 2002a, 96). Buna göre, eski kimyanın, maddenin mükemmelleşmesini konu edindiği söylenebilir. Altın, az bulunan bir metal olması yönüyle bugün olduğu gibi eski çağ insanı için de değerli bir metaldir. İnsanların altın elde etmek için kimyayı kullanmaları, altına verdikleri değerden kaynaklanıyordu. Antik çağ kimyacılarına göre altın, insan bedenindeki tek ölümsüz parıltıyı simgeliyordu. O çağlarda yaşlılığa karşı önlem arayan her ilacın bileşiminde altın vardı. Kimyacılar devlet büyüklerine, ömrü uzatmak için altın tastaan içki içmelerini öğütüyorlardı (Tez 2000, 23). Eski Çin inancına göre altın, bedenleri çürümeye karşı koruyordu (Eliade 2009a, 42).

Eski kimyanın temel önermelerini Mısırlı ve Yunanlı bilginler belirlemişlerdir. Buna göre: 1. Tüm metaller gerçekte aynıdır ve birini diğerine dönüştürmek mümkündür. 2. Metallerin en safı altındır. 3. Yaygın metalleri saf metallere (altın ve gümüşe) dönüştürebilecek bir madde (iksir) vardır (Tez 2000, 85). Bu önermeler çerçevesinde eski kimya için bazı kuramlar oluşturulmuştur. Bunlardan en önemlileri, dört unsur kuramı, maddelerin dönüşümü kuramı, kükürt-cıva kuramı ve iksir kuramıdır (Tez 2000, 104). Dört unsur kuramı, her şeyin hava, su, toprak ve ateşten meydana geldiği düşüncesine dayanır. Bu kurama göre, her unsur diğer üç unsurdan birine dönüşebilir ve dönüştüğü unsurun özelliğini alır. Kimyacılar, bu inancı esas alarak metallerin de diğer metallere dönüşebileceğini düşünmüşlerdir. Eski kimyacılar için önemli bir düşünce de madenleri meydana getirdiğine inanılan kükürt-cıva kuramıdır; onlara göre cevherler ve madenler kükürt ve cıvadan oluşur (Wiedemann 1977b, 805). Bu varsayımsal iki maddeden kükürt, renk verir; cıva ise metalik özellik kazandırır. Dört unsur kuramı gibi kükürt-cıva kuramı da varsayımsal olup kimyevî anlamda gerçek kükürt ve cıva değildir (Tez 2000, 104). Kükürt-cıva kuramına göre metallerin oluşumu üç aşamalıdır: Madde, dört unsur kuramına tabi tutularak birinci basamaktan çıkar, sonra kükürt-cıva aşamasına gelir ve üçüncü adımda ise metaller oluşur (Tez 2000, 105).

Kükürt-cıva kuramına göre kâinatın maddesi buhar ile duhandır. Dağların içinde buhardan cıva, duhandan kibrît (kükürt) meydana gelir (Tarlan 1934, 6). Kükürt-cıva teorisi, her şeyin dört unsurdan oluştuğu düşüncesinin devamıdır. Buna göre, yer altında dört unsurun oluşturduğu kükürt ve cıva, farklı koşullar altında değişik oranlarda birleşerek çeşitli madenleri ve değerli taşları meydana getirir (Tarlan 1934, 6; Demir ve Kılıç 2003, 12). Kükürt ve cıva itidal halinde iken faaliyet cıvada ise gümüş, kükürtte ise altın hâsıl olur (Tarlan 1934, 6). Geleneksel

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

kültürlerde, mineraller ve madenler canlı organizmalar olarak görülüyordu (Eliade 2009a, 344). Bu çerçevede kükürt ve cıvanın birleşmesiyle metallerin ortaya çıktığı düşüncesi, kükürtün “eril”, cıvanın ise “dişil” olduğu gibi sembolik bir söylemi beraberinde getirir. Kökeni Mezopotamya uygarlığına kadar uzanan (Eliade 2002a, 95) bu söylem başka uygarlıklara da geçer. Zira XIII. yüzyılın Avrupalı bilgini ve din adamı Albertus Magnus’a atfedilen bir eserden “Gerçekten kükürt sanki metallerin babası, cıva ise anasıdır” şeklinde bir söz nakledilir (Crosland 2000, 15). Tarih içinde, bazı kimya bilginleri kükürt-cıva teorisi ile altın elde etme düşüncesini kabul etmediklerini beyan etmişlerdir. Ancak kükürt-cıva teorisinin varsayımsal olduğunu bilmek gerekir. Nitekim İbn Sina madenlerin birbirine dönüşümünü reddetmekle birlikte kükürt-cıva teorisini *Risâle fi'l-ikşir* adlı eserinde kullanmıştır (Dölen 2002, 26).

İksir kuramına göre ise, dönüştürme yeteneğine sahip olan madde ile soy olmayan metaller, altın ya da gümüşe dönüşebilecektir. Bir katalizör olarak değerlendirilebileceğimiz bu madde iksir, filozof taşı, ilaç, maya adlarıyla da anılıyordu (Tez 2000, 105). Eski kimyada iksir; altına, gümüşe dönüştürme, soylaştırma ve yetkinleştirme gücüne sahip çözelti anlamındaydı. Kimyacıların en büyük hedeflerinden biri de bu iksiri elde etmektir (Tez 2000, 85).

Bu geleneksel kuramlar ve bu bağlamda yapılan çalışmalar modern kimyanın doğmasına zemin hazırlamıştır.

Eski Kimyanın Mistik Yönü

Eski kimyanın mistik ve insanın iç dünyasına dönük tarafları vardır. Bu bağlamda, maddelerin dönüşümü için, kimyacıların manevi iştirakinin gerektiği gibi bir anlayış mevcuttur. Böylece kimyacı manevi açıdan yetkinleşecek ve ruhu yetkinliğin simgesi olan altına dönüşecektir (Dölen 2002, 27). Kimyacı, madeni altına dönüştürerek mükemmelleştirmeyi denerken aslında kendisini mükemmel kılmaya çalışır (Eliade 2002a, 98). Diğer bir ifadeyle mükemmelleşme sadece kimyasal açıdan değil, aynı zamanda ahlaki ve psikolojik açılarından olmalıdır². Burada amaç altın elde etmeyle uğraşmaktan ziyade kişinin olgunlaşmasıdır; bu yönüyle altın elde etme işlemi sembolik bir mahiyet kazanır (Eliade 2002a, 99-100). Buna göre kimyevi dönüşüm, maddenin mükemmelleştirilmesine ve kimyacıların da olgunlaşmasına denk düşmektedir (Eliade 2009a, 344). Aslında metalin altına dönüştürülmesi, insanın olgunlaşması düşüncesinden daha geç ortaya çıkmıştır (Eliade 2002a, 98). Eski çağlardaki mistik düşünceye göre, kişinin olgunlaşması ve mükemmelleşmesi esastır. Eski demircilerin ve kimyacıların amaçları da söz konusu mükemmelliğe kavuşmaktır. Onlar, iç dünyalarında ve ruhlarında görmek istedikleri manevi olgunluğu madde düzlemine de yansıtırlar ve metallerin en mükemmel hali olan altın elde etmeyi gaye edindiler. Kimyacıların amaçları altın elde ederek zengin olmak değildi; sıradan metalleri altına dönüştürmek onlar için bir semboldü. Doğu ve Batı’ya ait eski kimyayla ilgili eserlerde dini ve mistik söylemin bulunması, insanın mükemmelleşmesi ve özgürleşmesinden bahsedilmesi bu sembolik dilin varlığını gösterir. Kimyasal olgunlaşma sürecinin somut tarafları da vardı; ama arka planda sembolik söylem yerini koruyordu (Eliade 2002a, 99). Eski dönemlerde Çin’de, altın elde etme uğraşısıyla zengin olmak amaçlanmıyordu. Nitekim eski dönemlere ait kimya metinlerindeki dini ve mistik hava zenginleşmek arzusuyla pek uyuşmaz (Eliade 2011, 161). Altına dönüşümden maksat, günahlardan kurtulma ve ölümsüzlüğe kavuşma idi (Eliade 2002b, 14). X. yüzyılın Taocu düşüncesine göre kimyacı, altın elde etmeyi reddeder ve dikkatini kimyanın ruhsal olasılıkları üzerine yöneltir. Buna göre söz konusu ilimle uğraşan kimse bedenini ve tinsel yaşamını saf olmayan adi bir maden olarak görerek bunları altına dönüştürmeye uğraşır. Yani, saf, özerk bir ruha ve ölüm tanımayan bir yaşama sahip olmaya çalışır (Eliade 2002b, 35).

² C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* adlı eserinde kimya ile psikoloji arasındaki ilişkiyi açıklar (Crosland 2000, 3-4).

Madde düzleminde altın elde edilmesi için geçilen aşamaların ruh düzlemindeki karşılıkları özgürlük, aydınlanma ve ölümsüzlük getiren erginleyici sınavlardır (Eliade 2009a, 345). Altın ölümsüzlüğün simgesidir. Çürümez doğası ve önemli fiziksel özelliklerinden dolayı altın, maddenin güneşidir. Bir anlamda altın, güneşin gölgesi, güneş de Tanrı'nın gölgesidir (Tez 2000, 61). Modern kimyada, sözü edilen mistik boyut ve insanın ruhen dönüşüm sürecine katılması ihmal edilerek unutulmuş ve geriye laboratuvar ortamındaki çalışmalar kalmıştır.

Eski Kimyanın Tasavvufi Yönü

Eski kimya, tasavvufî düşüncede çeşitli anlamlarla karşımıza çıkar. Eski kimya simgeciliği tasavvufî simgeciliğe o kadar yakındı ki Câbir ibn Hayyan, Zünnûn-ı Mısırî gibi en eski sufiler tasavvufî ifadelerinde kimya terimlerini kullanıyorlardı (Eliade 2002a, 101). Kimya, âriflerin ıstılahlarında kâmil insan olmak anlamına gelir (Seccâdî 2007, 283); kanaatkâr olmak anlamı taşır ve kanaati temsil eder (Kâşânî 2004, 469). Hikmetin, olgunluğun ve kanaatin ifadesi olan kimyanın idrak edilmesi hakkında Mevlana Celaleddin-i Rumî şunları söyler: “Kimyagerliği, Peygamber’den öğren de Tanrı sana ne verirse razı ol ona” (Mevlana 1992, 372). Veli ve mürşid nazarına, aşk ve alakaya da kimya denilir (Mütercim Âsim 2009, 447). Abdülbaki Gölpınarlı’ya göre simya, göz bağıcılıkla, olmayan şeyleri göstermektir. Asıl kimya, gönülleri, ayarı tam altın haline getiren erenlerin nazarıdır, onların tasarrufudur (Gölpınarlı 1974, 98). *Gülzâr-ı Manevî*’nin bir beytinde erenlerin bu hali anlatılır:

Taş u toprağa ger kılsa nazar ol

Kılur bir demde iksîr ü güher ol

(İbrahim Tennurî 2005, 5)

Yine tasavvufî boyutta kimya, hikmeti ve kâmil insan olmayı ifade etmektedir. Kâtip Çelebi’ye göre kimya, bir şeyi elde etmek için kullanılan usul manasına da gelir. Buna göre örneğin “kimyâu’s-sa’âde” sözünün anlamı “mutluluğu kazanma vasıtası”dır (Wiedemann 1977a, 374). Sufi literatüründe geçen “kimyâ-yı saâdet (mutluluk kimyası)” sözüyle, nefsin kötü niteliklerinden arındırılarak ona değerli ve üstün özellikler kazandırılması kastedilmiş ve bu sürecin gerçek kimya olduğu belirtilmiştir (Kâşânî 2004, 469-470). Bu bağlamda Gazalî’nin, eserine *Kimyâ-yı Saâdet* (orijinali: kimyâu’s-sa’âde) adını verdiğini hatırlamakta yarar vardır.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’sinin “Kimyâ-yı Saâdetin Bilinmesi” bölümünde kimya ile ilgili düşüncelerini belirtir. Endülüslü meşhur sufiye göre kimya ilmi, iksiri bilmektir. O, kimyayı “yaratılış” bağlamında ele alır. Buna göre kimyanın iki özelliği vardır: Bir varlığı kusursuz bir şekilde meydana getirmek ve kusurları olan varlığın itidale ulaşması için hastalıklardan arındırmak. İbn Arabî, Allah’ın, insanı saf ve günahsız yarattığını hatırlatarak bu temiz fitrat üzerine yaratılmayı saf altına benzetir. İnsanın saf ve temiz yaratılıştan uzaklaşarak günahkâr olması ise saf olmayan diğer madenlere benzetilir (İbn Arabî 2008, 34-35). Bu düşünceye göre insan, temiz yaratılışının sembolü olan saf altına ulaşmalıdır. Ayrıca, İbn Arabî, kimyâ-yı saâdet sözünü, kişinin manevi miraç vasıtasıyla nefis mertebelerini aşması şeklinde açıklar (Affî 2009, 126-127).

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de yer alan bir manzumesinde iksir hakkında şunları söyler:

İksirler bir delildir ki gösterir

Varlıktaki başkalaşma ve değişimi

İnayet iksiri üzerine atıldığında

Belli bir ölçüye göre, bir düşman

Turkish Studies

Ansızın düşmanlığından sıyrılır
Hüküm ve kadere göre dost haline gelir

(İbn Arabî 2008, 33)

Yer altında metalin oluşumunun uzun zaman alacağı düşüncesinden hareketle, süreci laboratuvar ortamında hızlandırmak isteyen kimyacı ile veli arasında benzerlik vardır. Tasavvufî düşünceye göre insan olgunlaşmak için bu dünyaya gelmiştir; ancak bu olgunlaşmayı tek başına belli bir seviyeye kadar getirebilir. Kâmil mürşidin yardımı ve rehberliğiyle olgunlaşma süreci daha da kısaltacaktır.

Görüldüğü üzere kimya, sembolik bir dil oluşturmuş, böylece maddi ve manevi bilimleri ifade etmede kimya dilinin kullanıldığı olmuştur. Bir görüşe göre, bunun nedeni yaratılışın kimyasal bir süreç olarak açıklanmasıydı. Böylece göksel ve yersel görüngüler de kimyasal terimlerle yorumlanabilirdi (Eliade 2009b, 285). Bir görüşe göre insan, bütün eski kimya kitaplarının merkezi konusudur ve yazarlar çok yaygın bir şekilde insandan bir metal ya da mineral olarak söz ederler (Crosland 2000, 12). Ayrıca, kâmil insanların bir madenden zuhur ettikleri ya da bir madene tekabül ettikleri düşüncesi (Tarlan 1934, 7) kimya ile insan arasındaki temel münasebeti gösterir. En eski çağlardan beri kullanıldığını bildiğimiz kimya dili, İslam tasavvufuna göre, olgun/ideal insan olma prensiplerinin açıklanmasında kullanılır. Aralarında Hallac, İbn Arabî ve İbn Sina'nın da yer aldığı birçok mutasavvıf ve düşünür, kimyayı gerçek bir manevi olgunlaşma tekniği olarak sunmuşlardır (Eliade 2009b, 170). Bu düşüncenin benzeri Batı'da da görülür. Rönesans çağı kimyacılarının amaçlarını gözetken, özellikle doğanın kurtarılması düşüncesini takip ederek geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius ve Newton gibi bilginler, kimyayı, yeni bir bilgi yöntemi aracılığıyla insanın mükemmelleştirilmesinin modeli olarak görüyorlardı (Eliade 2009b, 288).

Kibrî-i Ahmer Terimi

Çalışmanın konusu olan “kibrî-i ahmer” tamlamasının Türkçe karşılığı, “kırmızı kükürt”tür. Kükürtün sarı ve beyaz türleri de vardır. *Lûgat-i Remzî*'de “iksir” (Remzî 1305, 184) anlamı verilen söz konusu terim, eski kimyaya göre madenleri altına dönüştürmeye yarayan madde/cevher anlamına gelir. “Kibrî”in bir anlamının da altın (Remzî 1305, 183) olduğunu hatırlatalım. *Kâmus-ı Türki* yazarının “altın” anlamı verdiği kibrî-i ahmeri (Şemseddin Samî 1317, 1142), Muallim Nacî, “Eski kimyagerlere göre pek az bulunur bir iksir (Nacî 2006, 614)” şeklinde anlamlandırmıştır.

Efsanevi bir mahiyet taşıyan kibrî-i ahmer, rivayete göre güneyde, denize yakın bölgelerde nadiren bulunur. Bu sebepten eşi emsali bulunmayan bir insana “kibrî-i ahmer” derler (Wiedemann 1977b, 804). Kimyada kibrî-i ahmer, dönüşümü bizzat sağlayacak olan cevher anlamında kullanılır. Bu terim zamanla mistik bir boyut kazanarak olgunlaşmayı ve mükemmelleşmeyi ifade eden geniş bir anlam kazanmıştır. Bilgelerin düşüncesine göre altın, olabilecek en temiz kükürtten doğmuştur (Eliade 2011, 52). Kükürtün biçim ve renk verme özelliği vardır (Burckhard 1997, 150).

Rivayete göre Süleyman peygamberin yüzüğünün taşı kibrî-i ahmerden idi³. Bu yüzük önceden Âdem peygamberin elindeydi; kendisi dünyaya indirildiğinde, yüzüğü arştan bir rükne koydu. Süleyman peygamber zamanında, Cebraîl, yüzüğü Allah'ın fermanıya getirip Süleyman peygamberin parmağına taktı. Süleyman peygamber, üzerinde ism-i a'zam yazılı bu yüzük ile

³ Rivayete göre yüzüğün üzerinde üç satır vardı: 1. Bismillâhirrahmânirrahîm, 2. Lâ ilâhe illa'llâh, 3. Muhammedün rasûla'llâh (Tarlan 1934, 80).

insanlara, cinlere, hayvanlara ve rüzgâra hükmediyordu (Tarlan 1934, 80-81). Bu rivayete göre kibrît-i ahmerin mevcudiyeti Âdem peygambere kadar gider.

Kibrît-i ahmer, tasavvufi düşüncede çeşitli anlamlarla yer edinmiştir: Sözü edilen terim, tasavvuf terminolojisinde sık sık velinin ulaştığı yüksek derecenin kemalini ifade etmede kullanılır (Addas 2004, 143). Başka bir görüşe göre kibrît-i ahmer, marifetullahı vukufiyet ve onun gerektirdiği gibi yaşamaktır; marifet, kibrît-i ahmer gibi ele zor geçen kıymetli bir nimettir. Allah dostları ve tasavvuf büyükleri de kibrît-i ahmer olarak görülür (Cebecioğlu 2005, 376). Terimin bir başka anlamı da ilahî hakikat, buna aşına olmak ve hakikati yaşamaktır (Uludağ 1991, 292).

Ulaşabildiğimiz bilgilere göre kibrît-i ahmer teriminin tasavvufi boyuttaki en eski kullanımına, XII-XIII. yüzyıl Irak, İran ve Endülüs'ün ilmî ve tasavvufi muhitlerinde rastlanılmaktadır.

XII. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan meşhur sufi Abdülkadir-i Geylanî, *Fütûhu'l-gayb*'da, güvenilir ve doğru sözlü olursan kibrît-i ahmer gibi az bulunan değerli bir insan haline gelersin (Erginli 2006, 561) der. *el-Fethu'r-Rabbani*'de ise şunları söyler: Dünyayı isteyen çoktur, ahreti isteyen ise azdır. Sadece Allah'ı ve O'nun rızasını isteyenlerin sayısı kibrît-i ahmer gibi çok azdır (Erginli 2006, 720).

XII. yüzyılda Endülüs'te doğup büyüyen ve daha sonra hikmet peşinde Batı'da ve Doğu'da birçok ülkeye seyahat edecek olan İbn Arabî tasavvuf tarihinin önemli ekollerinden biridir. İbn Arabî biyografisinden⁴, XII-XIII. yüzyıllarda Endülüs, Fas ve Tunus'ta İslam tasavvufunun oldukça geliştiği anlaşılıyor. İbn Arabî, ilim ve hikmet yolundaki seyahatlerine 1193'te Fas'ın liman kenti Sebte'ye giderek başlar; burada üç büyük muhaddisin ders halkalarına katılır. İbn Arabî, bu muhaddislerden, aynı zamanda bir sufi olan İbnü's-Saiğ'i (ö.1203), kibrît-i ahmer seviyesine ulaşmış bir âlim olarak tanıtır (Addas 2004, 128). Endülüslü meşhur sufi kendi manevi miracını konu edindiği *Kitâbu'l-İsrâ*'da (yazılışı 593/1197-98), "Söyle bana, ey dost, seni nereye götürmemi istiyorsun? ... Resulün şehrine gitmeliyim, nurlu makamı ve kibrît-i ahmeri bulmaya." (Addas 2004, 13) ifadelerini kullanır. Buradaki kibrît-i ahmeri bulmak sözü, hakikati bulmak anlamındadır. Şeyh-i Ekber, *Tedbirât-ı İlahiyye*'sinde ise, asi olanı itaatkâr yapan, yani maddenin özünü değiştirme yeteneği bulunan "hacer-i mükkerrem"i, vücudu aziz olan kibrît-i ahmere benzetir (Konuk 2004, 392). İbn Arabî, kibrît-i ahmer teriminin kullanımına özel bir ihtimam göstermiş ve eserlerinde bu terimi kullanmıştır. Hatta bu ihtimam yüzünden olacak ki kendisi kibrît-i ahmer lakabıyla anılır olmuştur (Konuk 2004, 392; Ziya Paşa 2012, 439). Nitekim Şa'ranî, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncelerini anlattığı kitabına *el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-ekber* ismini vermiştir (Şa'ranî 1998, 7)⁵. Böylece meşhurlaşan kibrît-i ahmer sözü, başka eserlere de isim olmuştur⁶.

XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başında yaşamış olan İranlı meşhur şair ve mutasavvıf Feridüddin-i Attâr ise, tasavvufi görüşlerini beyan ettiği mesnevisi *Musîbetnâme*'de, velilerin

⁴ Claude Addas'ın kaleme aldığı İbn Arabî biyografisi, temel kaynaklara dayanarak hazırlanmış oldukça başarılı bir çalışmadır (bk. Kaynaklar). Addas, daha önce yazılan biyografiler ile İbn Arabî hakkında bilgi veren başka kaynakları da tenkide tabi tutarak, yanlış bilinen bazı konuları düzeltmeye çalışmıştır.

⁵ Eserde daha çok *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den bazı parçalar alınmış ve özetlenerek açıklanmıştır. Yazma eser ihtiva eden kütüphanelerde söz konusu eserin nüshalarına rastlıyoruz; özellikle Süleymaniye Kütüphanesi'nde eserin birçok nüshası vardır. Bu durum, İbn Arabî'nin fikirlerini ihtiva eden eserlere olan ilgiliyi gösteriyor. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir: Abdülvehhab Şârânî (2006). *Kibrît-i Ahmer, Fütûhât-ı Mekkiyeden Seçmeler*, (Tercüme: Sâbit Ünal ve Hasan Fehmi Kumanlıoğlu), İzmir: İlahiyat Fakültesi Yay.

⁶ Kibrît-i Ahmer isimli eserlerden bazıları: *Kibrît-i Ahmer*, Süleymaniye Ktp. / Muğla Hoca Mustafa Efendi 66; *Şerhu Risâleti's-salâvât - el-Kibrîtü'l-ahmer*, Nuruosmaniye Ktp. 2888; Addas, Claude (2004). *İbn Arabî - Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev.: Atıla Ataman), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

kibrît-i ahmer olduğunu dile getirir: “Pir kibrît-i ahmerdir, göğsü yeşil umman” (Schimmel 2004, 252). Attâr, şehit edilmeden bir yıl önce (617/1220-21) kaleme aldığı *Tezkiretü'l-evliyâ*'sının ön sözünde eserini kaleme alma sebeplerini anlatırken, gerçek velilerin ve onların sözlerinin perde arkasında kaldığını, bundan dolayı velilik iddiasında bulunan kişilerin ortaya çıktığını beyanla bu durumdan şikâyet eder. Bu sebeple gönül ehlinin ve onların sözlerinin, kibrît-i ahmer gibi aziz ve nadir bulunduğunu dile getirir (Attâr 2007, 48).

XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başında yaşamış olan Abdulkadir-i Geylanî, İbn Arabî ile Feridüddin-i Attâr'ın kibrît-i ahmer terimini kullanmaları, söz konusu terimin o dönemden önce de kullanıldığını gösterir.

XVII. yüzyılın tasavvufi eserlerinden *Tuhfetü's-sâlikîn ve Hediyetü'l-mütereşşidîn*'de geçen “el-mü'minü ke'l-kibrîti'l-ahmer” (Aslan, 2005: 480) sözüne göre mümin kimse kibrît-i ahmer gibidir. XVIII. yüzyılın meşhur mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî, kimsenin sohbetine ve terbiyesine muhtaç olmamış, Hak'dan vasitasız terbiye bulmuş üveysî meşrep velileri kibrît-i ahmer olarak görür (Bursevî 2006, 113). Erenlerin sohbeti de kibrît-i ahmer hükmündedir; *Risâle-i Bahâiyye*'de “Yolunu sapıtanları ancak kibrît-i ahmer olan ehl-i irşad sohbeti ıslah eder” (Uludağ 1991, 292) denilmektedir.

Aşçı İbrahim Dede XIX. yüzyıl sonunda kaleme almaya başladığı hatıralarında, Mevlana'nın bir beytini⁷ açıklarken gerçek velileri kibrît-i ahmere benzetir: Evliyayı görmek, onlardan marifeti öğrenmek kibrît-i ahmer ve iksîr-i a'zamdır. Fakat bunların mukallitleri çoktur; onları ancak sadık kimseler görebilir (Aşçı İbrahim Dede 2006, 28). İbrahim Dede, bir başka yerde Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin ruhaniyetlerini ve böylece Mevlana'yı kibrît-i ahmer olarak vasfeder (Aşçı İbrahim Dede 2006, 1277).

Bu bilgilere göre kibrît-i ahmer terimi, nadir bulunan çok kıymetli bir cevher, dönüştürücü gücüyle tekâmülü sağlayan iksir, marifetullah ve hakikat, marifet ve hakikati idrak eden büyük veliler, olgun ve mükemmel olan insan vb. anlamlarda kullanılmıştır.

Kibrît-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları

Kimya ıstılahlarının çoğu klasik Türk şiirinde kullanılır. Eski şairler, kimya ve iksir kelimelerini çok defa kıymet ve nedretten kinaye olarak kullanırlar (Levend 1984, 194). Zaman zaman din, mitoloji ve astronomi ile aynı dili kullanan eski kimyanın bir unsuru olan kibrît-i ahmer; dönüştürme, mükemmelleşme, saflaşma, hayat ve şifa kaynağı olma, nadir bulunma, kıymetli olma özellikleriyle klâsik Türk şiirinde çeşitli hayal unsurlarıyla yer alır. Sözü edilen terim, tasavvufi bağlamda, marifeti idrak eden ve başkalarının da bu marifeti tanınması için gayret eden velilerin sembolü olarak özellikle tasavvufi şiirlerde bulunur.

Şairler bazı maddelerin bir araya gelerek altın elde edilmesiyle ilgilenmekten ziyade, kibrît-i ahmer terimini sembolik, mistik ve ezoterik anlamlarıyla kullanıyorlardı.

Bu çalışmada, yüz kadar divan taranarak tespit edilen kibrît-i ahmer ile ilgili beyitlerin şiirde hangi bağlamlarda yer aldığı açıklanmaya çalışılacaktır⁸. Kibrît-i ahmerin benzetildiği unsurlar esas alınarak, söz konusu terim konu bakımından “Din ve Tasavvuf, Cemiyet ve İnsan, Tabiat ve Maddî Unsurlar” başlıkları altında dikkatlere sunulacaktır:

⁷ Tiğ der-zerrâd hâme-i evliyâst/Dîden-i işân şumârâ kîmyâst, Mesnevî I/716.

⁸ Fonetik açıdan divanlardan yapılan alıntıların aslına sadık kaldık. Ayrıca bazı mesnevîlerde ve başka eserlerde tesadüf ettiğimiz kibrît-i ahmer ile ilgili beyitleri de çalışmaya dâhil ettik.

1. Din ve Tasavvuf:**Tevhid:**

Tasavvufî düşünceyi konu edinen bazı şairler, Allah'ın birliğini ifade eden tevhidî, kibrît-i ahmer olarak görmüşler ve manzumelerinde kullanmışlardır. Cemalî bir beytinde, kibrît-i ahmere benzettiği tevhid kimyasının kendisinde olduğunu dile getirir:

Gönlü missi ikilikden eyleyen sâf zer gibi

Tevhîd-i kibrît-i ahmer kîmyâsı bendedür

(Karaman 2002, 155)

(*Gönlü bakır olanı ikilikten kurtararak saf altına çeviren ve bir kibrît-i ahmer olan tevhid kimyası bendedir.*)

Eski kimyada, bir madenin iksir yardımıyla başka bir madene dönüştürüleceği düşüncesinin var olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu beyitte, kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü güce sahip olan tevhidin, masivadan dolayı gönlü bakır haline gelmiş (kararmış) insanı, masivadan kurtaracağı ifade edilmiştir. Böylece insan, gönlünde sadece Allah'ın birliğini idrak edecektir. Burada kibrît-i ahmer, tevhid düşüncesidir. “İkilik” şirk anlamına da gelir ki tevhid ile kişi bu şirkten kurtulur. Beyitte kişinin adı madenler mesabesinde olan nefis-i emmaresini tasfiye ederek altın mesabesindeki kâmilliğe ulaşması da anlatılmaktadır.

XIX. yüzyıl mutasavvıf şairi Hasan Rıza, bir beytinde kibrît-i ahmer ateşiyle yanıp yok olan kimsenin, tevhid mührü ile damgalandığı için ayara ihtiyaç duymadığını açıklar. Buradaki ateş unsuru ilahi aşkı temsil etmektedir:

Âteş-i kibrît-i ahmerle yanup yeksân olan

Mühr-i tevhd ile damgalandı ‘ayâr istemez

(Karaman 2009, 40)

Kuyumcu, altını imal ettikten sonra ayarını, yani kalitesini göstermek için damgalar. Şair de, aşk ateşiyle yanan gönlü ayar verilmeye muhtaç olmayan kıymetli saf altına benzetir.

XVII. yüzyıl mutasavvıflarından Üsküdarlı Mustafa Manevî, tarikat ehlinin zikir için kurduğu tevhid halkasını iksîr-i a'zam, kudsîler makamı, kibrît-i ahmer ve kimya/altın olarak değerlendirir. Beyite göre tevhid halkasına katılanların maneviyatı yükselir ve gönülleri saflaşır:

Aceb iksîr-i a'zamdur bu kudsîler makâmıdır

Aceb kibrît-i ahmer kîmyâdur halka-i tevhd

(Tatçı 2003, 100)

Beyitteki “kibrît-i ahmer” ve “kimya” ifadeleriyle “halka-i tevhd” altına benzetilmiştir. Kimyanın bir anlamının da altın olduğunu hatırlatalım. Altın, gezegenlerden güneşin karşılığıdır; altın ve güneşin ortaçağda kullanılan simgesi, merkezinde nokta bulunan bir dairedir. Dıştaki daire makrokozmosu, içindeki nokta ise mikrokozmosu ifade etmektedir (Tez 2000, 60). Bu simge, tarikatlardaki zikir halkasını çağrıştırır. Ortadaki nokta, zikri yöneten şeyhî, dıştaki halka ise zikre katılan müritleri ifade eder. Bu temsil, tevhid halkasının altın değerinde oluşuna pek uygun düşer.

Turkish Studies

Aşk şarabı:

XVII. yüzyılın meşhur şairlerinden Sabrî, Bostanzâde Mehmed Efendi vasfında yazdığı kasidesinde, kendisini ilahî feyz ile mest eden şarabın her bir damlasının kibrît-i ahmer olduğunu anlatır:

Ne bâde şem‘-i tâb-ı tâli‘-i iksîr-i cûy-ı feyz
Ki her bir katresi bir cevher-i kibrît-i ahmerdür

(Çeçen 2010, 249)

Hiz. Muhammed:

XVII. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Beşiktaşlı Neccârzâde Rıza, kibrît-i ahmer terimini Hiz. Muhammed övgüsünde şu şekilde kullanır:

Şifâ-yâb oldı Kânûn u Şifâ dârû-yı na’tuñda

Muhakkakdur budur kibrît-i ahmer yâ Rasûla’llâh

(Özdemir 1999, 166)

Şair, Allah Resulü övgüsünü, hastalıkları iyileştiren ilaca benzetir. Bu övgü ile İbn Sina’nın *Kânûn* ve *Şifâ* adlı eserlerinin peygamberin övgüsü ile şifa bulunduğunu söyler. *Kânûn*, tıbbî daire, *Şifâ* ise hikmet ve felsefeye dairedir (Onay 2000, 254). Burada Hiz. Muhammed’in övgüsü nedeniyle sözü edilen eserlerin insanlara faydalı hale geldiği anlatılıyor.

Kimya XVIII. yüzyıla dek tıp ve ilaç bilimi ile bağlantılı kalmıştır ve büyük hekimler aynı zamanda büyük kimyacılar olmuşlardır (Tez 2000, 44). Böylece kimyaya ait unsurlar tıp ve sağlık alanında da kullanılmıştır. Nitekim eski kimyaya göre, madenleri altına çevirme yetisine sahip olan iksir/kibrît-i ahmerin, hastalıkları tedavi etme ve ölümsüzlüğü elde etme gibi özellikleri olduğu düşünülür (Ruska 1968, 949; Crosland 2000, 3). Kibrît-i ahmerin ilaç ya da deva olarak düşünülmesinde insan hayatı ile benzeşim kurulmuştur; ilaç yardımıyla hastalıklardan şifa bulan insan gibi, hastalıklı ya da bazı eksiklikleri olan metal de kibrît-i ahmer ile iyi ve mükemmel hâle gelir (Ruska 1968, 949; Crosland 2000, 12). Kimyaya ilişkin Arapça yazma eserlerde geçen bu ilaç benzetmesi daha çok Câbir’e atfedilir. Câbir, en mükemmel metal olan altında dört unsurun (hava, su, toprak, ateş) dengeli bir oranda bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda insan, bedeninde özel bir denge elde edebilirse, hastalıktan korkmasına gerek kalmayacak; cüzzam gibi hastalıklara bağışıklık kazanacak ve ömrü sonsuza dek uzayabilecektir. Böylece altın, mükemmel bir sağlığa sahip olan insanla karşılaştırılmaktadır (Crosland 2000, 12). Câbir ve İbn Sina tarafından sıkça kullanılan ve bu kanalla Latin yazarlara geçen iksir (el-iksîr) sözcüğü, Albertus Magnus ve Roger Bacon’a atfedilen eserlerde ilaç sözcüğü ile eşanlamlı olarak kullanılır (Crosland 2000, 13).

Neccârzâde Rıza, Hiz. Muhammed övgüsündeki bir şiirinde, onun ayak toprağının, gönül gözüne sürme ve dergâhının tozunun ise kibrît-i ahmer olduğunu vurgular:

Muhakkak hâk-i pâyüñ tûtiyâdur dîde-i dilde

Gubâr-ı dergehüñ kibrît-i ahmer yâ Rasûla’llâh

(Özdemir 1999, 381)

Şeyh, Mürşid, Veli:

Eski kimyaya göre, yer altındaki madenler altın haline gelebilir; ancak bu çok uzun bir süre gerektirir. Kimyasal işlemler sayesinde ise söz konusu süreç hızlandırılabilir. XIV. yüzyıl kimya eserlerinden *Summa Perfectionis*’te, “Doğanın çok büyük bir zaman diliminde oluşturmadığını, sanatımız sayesinde biz çok kısa sürede tamamlayabiliriz.” (Eliade 2009b, 284) denilmektedir. Mükemmel ve olgun hale gelme düşüncesinde eski kimya ve tasavvuf tam bir

Turkish Studies

benzerlik gösterir. Bu benzerlik sonucunda kimya ıstılahlarının tasavvufî metinlerde çokça kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufî düşüncede, insanın kendi başına manevî makamlara ulaşamayacağı veya ancak belirli makamlara kadar ilerleyebileceği ve bu ilerleyişin de çok uzun zaman alacağı düşüncesi vardır. Kişi, ancak bir müşîdin rehberliğiyle manevî derecelere kısa sürede ulaşabilir. Böylece, kimyacının yapacağı madenlerin oluşumunu hızlandırma işlemini, tasavvufta müşîd yüklenir. Müşîdin, kimya veya kibrît-i ahmer olarak anılması bu sebeptir.

Aşk yolcusuna rehberlik eden insan-ı kâmil, bakışı, sohbeti ve her haliyle gönülleri fetheder; insanları olgun hale getirir. Müşîdin nazarına kimya denilmiştir (Mütercim Âsım 2009, 447). Yunus Emre bu hususu şu şekilde dile getirir:

Erenlerin nazarı toprağı gevher eyler

Erenler kademinde toprak olası gelir

(Tatçı 2005, 60)

Gelibolulu Mustafa Âlî, bir tahmininde müşîdi kibrît-i ahmer olarak vafeder:

Riyâzet pûtesinde rûy-ı zerdi her kimüñ zerdür

Velî tevhdî şem'in yakmada kibrît-i ahmerdür

Hakikat kîmyâsın bildüren sûfî bu cevherdür

Şu kim yanında anuñ sîm ü zer pâke berâberdür

Olaruñ 'ayn-ı envârı hemân iksîr-i ekberdür

(Aksoyak 1999, 372)

Bir müşîd rehberliğinde riyazete giren ve maneviyat yolunda olgunlaşmak isteyen sâlikin yüzü sararır; bu sararma altın değerindedir. Manzumenin ikinci mısraında velî ya da kâmil insanın tevhdî mumunu yakmada kibrît-i ahmer olduğu beyan edilir. Allah'ın birliğinin idraki için sâlikin başladığı yolculukta velî aydınlatıcı ve yol göstericidir. Üçüncü mısraya göre ise kibrît-i ahmer, hakikat kimyasını bildiren bir cevherdir. Gelibolulu Âlî, hakikat yolcusu ile müşîdin münasebetini ve tasavvufî düşüncenin amacını yukarıdaki manzume ile dikkatlere sunar. Mısralarda yer alan eski kimyaya dair unsurlar, tasavvufî düşüncüyü açıklamada ustalıkla kullanılmıştır.

Sinan Paşa, Tazarru'nâme'nin "İşâret-i vücûb-i şeyh" bölümündeki manzumesinde, doğru yolu gösteren pîri kibrît-i ahmere benzeter:

Pîr-i reh kibrît-i ahmerdür hemîn

Sînesi bir bahr-i ahzardur hemîn

(Sinan Paşa 2001, 77)

Bu beyit Attâr'ın "Pîr kibrît-i ahmer göğsü yeşil umman" (Schimmel 2004, 252) ifadesini hatırlatıyor.

Abdulkadir-i Geylanî:

Şairler bazen, insanın manevî açıdan olgunlaşmasına rehberlik eden velilerin adlarını zikrederler. Mustafa Manevî bir beytinde, kimsenin tam olarak kıymetini bilmediği Abdulkadir-i Geylanî'yi bir kibrît-i ahmer olarak görür:

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

Oldı bir kibrît-i ahmer kimse bilmez kadrini
Sırr-ı vech-i Kibriyâdur Şeyh ‘Abdü'l-kâdirî
(Tatcı 2003, 153)

Kâmil İnsan ve Manevi Olgunlaşma:

Cemâlî bir beytinde,
Kâmil insân kabzına giren olur sâf zer gibi
Aña ol kabza Cemâlî kibrît-i ahmer olur
(Karaman 2002, 103)

derken, kâmil insanın vereceği manevi eğitimi kibrît-i ahmer olarak tasavvur eder. Dolayısıyla böyle bir insanın himayesine giren kimse, maneviyat bakımından saf altına dönüşecektir. İnsanın saf altına dönüşmesi ile masivadan ve nefis bağlarından kurtularak hakikate veya yüksek manevi derecelere ulaşması kastedilir.

Nehcî, olgunlaşmayı talep eden kimseye, kâmil insanın himmet iksiri ile olgunlaşarak kibrît-i ahmer haline gelmesini öğüt verir:

Şemm eyledükçe şemme-i iksîr-i himmetin
İriş kemâle hâsılı kibrît-i ahmer ol
(Aslan 2005, 185)

Eski kimyada bazı kimyevi unsurların insanla ilişkilendirilerek açıklandığı olmuştur. Buna göre minerallerin bir kısmı beden, bir kısmı da ruhtur. Râzî, kükürtü ruh sınıfına dâhil eder (Crosland 2000, 12). Berth'e göre, bedenler yere ilişkindir; ruhlar ise uçucu olup göksel mahiyet taşır (Crosland 2000, 11). Bu bilgilerden hareketle ruhlar sınıfında olan kükürtün/kibritin, yükselişi ifade ettiği söylenebilir. Yükseliş düşüncesi ve kâmilleşen insan arasında da paralellik vardır.

Cemâlî,
Kîmyâ olup da zerveş dilleri sâf eyleyen
Pûte-i sır içre ol kibrît-i ahmer gizlidür
(Karaman 2002, 169)

beytinde, altını saflaştırdığı gibi gönülleri de saflaştıran ve arındıran kibrît-i ahmer'in sır potasında gizli olduğunu anlatırken, kibrît-i ahmeri sır ya da hikmet olarak telakki eder. Beyitteki sır sözcüğünün kimyada kullanılan “sır” maddesini işaret ettiği de düşünülebilir. Ayrıca beyitteki “kîmyâ, zerveş, sâf eylemek, pûte, kibrît-i ahmer” sözcükleri tenasüplü olarak kullanılmıştır.

Dergâhın Tozu:

Neccârzâde Rıza, dergâhın tozunu kibrît-i ahmere teşbih eder:
Aceb mümkün midür kuhl eylemek çeşm-i cihân-bîne
Gubâr-ı dergehûn cânâ baña kibrît-i ahmerdür
(Özdemir 1999, 281)

(Cihanı gözleyen göze sürme çekmek mümkün müdür? Ey sevgili! Senin dergâhının tozu benim için kibrît-i ahmer sayılır.)

Burada “çeşm-i cihân-bîn” ile kastedilen bütün bir kâinatı yoktan var eden ve ondaki her durumu sınırsız bir biçimde bilme ve görmeye muktedir olan Cenab-ı Hak olsa gerek. Allah’ın yer yüzündeki halifesi ve kâinatın göz bebeği olan insan ise kul olma bilinciyle Cenab-ı Hakk’ın dergâhındaki bir toz zerresi ile bütün âlemleri gözleyen o ilahi göze sürme olabilme vasfını haiz bir varlık, yani eşref-i mahlukattır. Kibrît-i ahmerin dönüştürücü rolü Hakk’ın dergâhının tozu iledir. “Gubâr-ı dergah” esasen kulluk bilincini temsil etmektedir ve cihanı gözleyen göze sürme olabilmek ancak bu bilinç sayesinde mümkün olacaktır.

Tevbe:

Neccârzâde Rıza,

Rûy-ı zerd-âlûde-i eşk-i nedâmet dem-be-dem

Gâh hâk-i zer gehî kibrît-i ahmer eyledüm

(Özdemir 1999, 343)

beytiyle pişmanlıktan dolayı dökülen gözyaşlarının bazen kibrît-i ahmer, bazen de altın toprak haline geldiğini söyler.

Tövbe insanın günahlarını giderir. Bu yönüyle beyitte, pişmanlık gözyaşlarının kibrît-i ahmer gibi etkili bir şekilde günahları gidereceği düşünülmüştür. Buna ilaveten, tasavvufta hâk, alçakgönüllülüğü ifade eder. İkinci mısradaki geçen “hâk-i zer” ifadesi ile alçakgönüllülüğe ve olgunlaşmaya işaret edilir.

Şair, pişmanlık duyarak bağışlanmayı dileme ve günahlardan arınma gibi dinî düşünceleri, eski kimya dili ile anlatır. Beyitte ihsas edilen arınma ifadesi, daha sonra kimya bilimi için önemli bir kavram olacaktır (Crosland 2000, 9).

Külâh-ı Mevlevî:

Mevlevî şairi Sâkıb Mustafa Dede, Mevlevî külâhını vafettiği kasidesinde kibrît-i ahmeri farklı bir imaja dönüştürür:

Bî-nevâsın eylemez ser-geşte-i tîh-i ümîd

Mû-be-mû kibrît-i ahmerdür külâh-ı mevlevî

(Arı 2003, 122)

Şaire göre Mevlevî sikkesi, çaresiz kalan kimseyi ümit çölünde başı dönmüş, şaşkın bir halde bırakmaz. Çünkü sözü edilen sikkenin her bir teli/kılı çaresiz kimsenin imdadına yetişen kibrît-i ahmerdir. Beyitte şairin olağanüstü vasıflar yüklediği Mevlevî külâhı sembolü ile Mevlevî yolunun üstünlüğü de anlatılmaktadır.

2. Cemiyet ve İnsan

Sevgili:

Klasik Türk şiir dilinin oluşmasında önemli bir yeri olan Ahmed-i Dâ’î, bir gazelinde kibrît-i ahmer terimini kullanır:

Ayağın basduğı toprak meger kibrît-i ahmerdür

Verür hâsiyyet-i gûher dokınsa seng-i hârâya

(Ömer bin Mezîd 1995, 39)

Beyitte sevgilinin ayağı ve ayağını bastığı toprak kibrît-i ahmere benzetilmiştir. Sevgilinin ayağı sert bir taşa dokunsa ona cevher özelliği kazandırır.

Turkish Studies

Gözyaşı:

Kibrît-i ahmerin gözyaşı ile ilgili beyitlerde kullanıldığı olur. Şiirlerinde genellikle tasavvufi düşüncüyü dile getiren Kütahyalı Rahimî,

Zer-i hâlis gibi günden güne zerd olmada çihren

Rahîmî kanlı yaşun var ise kibrit-i ahmerdür

(Mermer 2004, 156)

(*Yüzün saf altın gibi günden güne sararmakta; Ey Rahimî, kanlı gözyaşın olsa olsa kibrît-i ahmerdir.*) beytinde, üzüntüden dolayı kanlı yaşlar döktüğünü ve bu kanlı yaşlar sebebiyle yüzünün sarardığını anlatırken sararmış yüzü saf altına benzetir. Kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü özellik taşıyan kanlı gözyaşı, yüzü sanki saf altına çevirmiştir. Beyitte, olgunlaşmak için riyazete giren, çile çeken ve nefsinin terbiye yolunda mücadele veren sâlikin bütün gayretlerinin değerli olduğuna işaret edilir. Çünkü o, sonunda olgunluğa erişerek mükemmelleşecektir.

Beyitte geçen “kanlı yaş” tamlamasındaki kan ile “kibrît-i ahmer” tamlamasındaki ahmer (kırmızı) sözcükleri arasında kırmızılık yönünden münasebet kurulmuş. Ayrıca, kibrît-i ahmer vasıtası ile altın elde etme düşüncesinden hareketle, kırmızı ve sarı rengi çağrıştıran unsurları bir arada buluyoruz.

Tatlı Söz:

Mâye-i ma’cûn-ı güftâr-ı dehânuñdur şehâ

Hokka-i pîrûze-i kibrît-i ahmerden garaz

(Özdemir 1999, 458)

(*Kibrît-i ahmerin firuze hokkasından kastım ey şâh, senin ağzından dökülen tatlı sözlerin mayası olmasıdır.*) Neccârzâde Rıza, bu beyitle, sevgilinin tatlı sözünü kibrît-i ahmere teşbih eder. Sevgilinin ağzından dökülen sözler âşık için çok etkileyici ve önemlidir; âşık olanı halden hale koyar. Söz, etkileycilik yönüyle kibrît-i ahmere teşbih edilmiştir.

Şairlik:

XVI. yüzyılın şairler sultanı kabul edilen Bakî, bir beytinde kendi şiirinin saf altın kadar güzel ve kıymetli olduğunu ve bunu kibrît-i ahmer etkisine sahip kaleminin ortaya çıkardığını dile getirir:

Zer-i hâlis gibi rengîn olup gitmekte eş’ârûñ

Elüñde hâme ey Bâkî meger kibrît-i ahmerdür

(Bakî 1994, 131)

Onun şairlik kalemi, kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü ve mükemmelleştirici özelliğe sahiptir. Bu yüzden Bakî’nin kibrît-i ahmer özelliği taşıyan kalemi, şiirini mükemmel, etkileyici ve ölümsüz hale getirir. Güzel bir fahiye örneği olan söz konusu beyitte şair, çağrışım unsuru olan sözcükleri ustalıklı seçmiştir.

Esasen kimyacıların amacı değersiz metalleri altına dönüştürmekten ziyade filozof/felsefe taşını ve ölümsüzlük ilacını aramaktadır. Sözü altına çevirerek ebedî insan kimliğine kavuşmayı isteyen Bakî, aynı zamanda mükemmel ve özgür bir şair olduğunu dile getirir. Nitekim, sıradan madenler cahil (sürekli karmaşa yaşayan) ruhlarla bir tutulur, oysa altın tamamıyla özgür bir ruha özdeş sayılır (Eliade 2002b, 100).

Turkish Studies

İhsan:

Klasik Türk şiirinde memduhun yapacağı ihsanın kibrît-i ahmer olarak görülmesinde, kibrît-i ahmerin altına tekabül etmesi ve mükemmelliği yansıtması yönüyle güzel bir alaka kurulur. Böylece beklenen ihsanın niteliği de ihsas edilmiş olur.

Diyarbakırlı Lebîb, Hafız Mustafa Paşa'yı methettiği bir nazmında, memduhunun göz ucuyla bakışının kibrît-i ahmer gibi değerli ve altına dönüştürücü özellikte olduğunu dikkatlere sunarak başarılı bir imaj resmeder:

Kîmyâger zann iderler mazhar-ı ihsânını
Güyyâ kibrît-i ahmerdür nigâh-ı kemteri
(Kadıoğlu 2005, 255)

Beyitte memduhun yapacağı ihsanların, altın olması beklenir.

Aynı şekilde Haşmet, Kaptan-ı Deryâ Melek Mehmed Paşa vasfındaki tesdisinde, memduhun ihsanlarını, gönlün şikayetlerini ortadan kaldıracak olan kibrît-i ahmere teşbih eder:

Fakîre bir peyâm-ı sıhhat-âver geldi sultânım
Marîz-i dürr ü mercâna devâlar geldi sultânım
Yetişdi şerbet-i dünyâ ne hoş-ter geldi sultânım
Müdâvât-ı dile kibrît-i ahmer geldi sultânım
Cenâb-ı devletiñden surre-i zer geldi sultânım
Vücûd-ı nâtüvâna kuvvet ü fer geldi sultânım
(Arslan ve Aksoyak 1994, 186)

Nev'î, bir kasidesinde, düştüğü olumsuz durumunu memduhuna içini dökerek anlatırken kibrît-i ahmeri ihsan olarak görür:

Olsa kibrît-i ahmere vâsıl
Sarf idüp ilm içinde hûn-ı ciğer
(Nev'î 1977, 87)

Şair, ilim yolunda sıkıntı ve zahmet çektiğini beyanla kibrît-i ahmer olarak telakki ettiği ihsana kavuşmayı umar.

İlim ve Hikmet:

XVI. yüzyıl başında vefat eden Diyarbakırlı Şerîfî, Memlûk Sultanı Kansu Gavri'ye takdim ettiği *Şehnâme* tercümesinde “Feylesûf, dâna-yı kâmil, pîr-i dâna” şeklinde vafettiği bilge kişinin sahip olduğu emsalsiz ilim ve hikmeti kibrît-i ahmere teşbih eder:

Senüñ ‘ilmüñ-durur kibrît-i ahmer
Senüñ iksîrûñ-ile hâk olur zer
(Kültürel ve Beyreli 1999, 1326)

Sosyal Eleştiri:

XIX. yüzyılda, sanatı ve şiirlerinin orijinalliği ile dikkati çeken Yenişehirli Avnî kibrît-i ahmeri, sosyal bir hiciv örneği olan manzumesinde kullanır:

Ey kîmyâ-yı devlete müştâk olan fakîr

Kibrît-i ahmer añladığun iltizâmdur
(Turan 1998, 561)

(*Ey devlet kimyasını arzulayan zavallı, senin kibrît-i ahmer sandığın kayırmadır.*) ifadesiyle, devlete ait makamlarda çalışmayı isteyen saf kimseyi uyarır: Kimyadan murad altın elde etmektir. Beyite göre devlet kimya ise, altın elde etmek için gerekli iksir de kibrît-i ahmer olacaktır. Şair, devlet makamını kibrît-i ahmer gibi değerli gören kimseyi ikaz eder. Şaire göre devlet işlerinde, adam kayırma (iltizam), taraf tutma vb. almış yürümüştür. Dolayısıyla devlet kademelerinde çalışan kimsenin ahlaki davranması âdeta imkânsızdır. Adam kayırma gibi ahlaki olmayan davranışlarda bulunmak kaçınılmaz gibidir. Yenişehirli Avnî, kibrît-i ahmeri soyut bir kavram için kullanır ve kibrît-i ahmere olumsuz bir anlam yükleyerek sosyal eleştiri yapar.

Ziya Paşa ise kimya ve kibrît-i ahmer ile altın elde etme düşüncesinde olanları eleştirir:

Düşmüş kimi teccüs-i kibrît-i ahmere

Olmuş kimine mûcib-i iflâs kîmiyâ

(Levend 1984, 191)

Ziya Paşa kibrît-i ahmer terimini, örneklerini verdiğimiz diğer şairler gibi mecazî ve sembolik anlamda kullanmamış; bilakis terimi somut anlamıyla değerlendirmiştir. Ancak başarılı sosyal hicivleriyle meşhur olan Ziya Paşa bu beyitte, sonuç vermeyecek işlerle uğraşanları eleştiriyor olsa gerek.

3. Tabiat ve Maddi Unsurlar

Toz:

XIX. yüzyıl şairlerinden Seyyid Nigarî, bir beytinde sevgilinin ayak tozunun âşık için ne anlama geldiğini açıklar. Şair, sevgilinin ayağının tozunu üstünlük sermayesi, bir iksir ve kibrît-i ahmer olarak telakki eder:

Hâk-i kademin ey cân sermâye-i ‘izzetdir

İksirdir ol cevher ol kibrît-i ahmerdir

(Nigarî 2011, 110)

İksir ve hâk/toz arasında ilgi kurulması eski kimyaya dair bir bilgiyi hatıra getirir: İksir sözcüğünün etimolojik olarak Yunanca “yara tozu”ndan geldiği rivayet edilmektedir (Ruska 1968, 949).

Beyitte iksir, cevher ve kibrît-i ahmer gibi eski kimyaya ait terimler bir arada kullanılarak tenasüp yapılmıştır. İkinci mısra ise kibrît-i ahmerin bir iksir olarak adlandırıldığına örnek teşkil eder.

Şarap:

Klâsik şiirimizde bazı şairler, şarabı kibrît-i ahmer olarak tasavvur eder. Bakî, şu beytinde “la‘l-i müzâb” tamlamasıyla mecazen şarabı kasteder ve bunu kibrît-i ahmere benzetir:

İbrîk-i zerden sâkıyâ la‘l-i müzâbı kıl revân

Turkish Studies

Altun olur işüñ hemân kibrît-i ahmer kendidür
(Bakî 1994, 159)

(*Ey sâkî, altın ibrikten şarabı akıt, böylelikle için hemen altına dönüşür, zira bu şarap kibrît-i ahmerdir.*)

Şarabın kibrît-i ahmere benzetildiği beyitlerde, şarap kırmızı rengi ve insanın hâlini değiştirmesi yönleriyle işlenir. Kibrît-i ahmerin kimyasal işlevi sonucunda altın elde edilmesi, şarap ve altın ile ilgili hususlar beraber ele alınır. Söz konusu beyitlerde kırmızı ve sarı renklere sahip unsurlar bir arada bulunur; bu ise ateş unsurunu çağrıştırır.

Eski kimyada beyaz, mükemmelliği ifade eden gümüşün sembolüdür; sarı ise altını sembolize eder ve mükemmellikte ilk sıradadır. Ortaçağ Avrupa kimyasında altın daha çok sarı yerine kırmızı renkle ilintili olup bu düşünce kırmızının yeğın sarı olduğuyla bağlantılıdır. Roger Bacon'a atfedilen *Speculum Alchemiae*'de şöyle bir ifade geçer: "Kırmızı eliksir, maddeleri son derece sarı yapar ve tüm metalleri en saf altına dönüştürür" (Crosland, 2000: 24). Buna göre kibrît-i ahmer, renk simgeciliği açısından sarı ve kırmızı ile ilgilidir.

XVIII. yüzyıl şairlerinden Haşmet, "baña" redifli gazelinin ilk beytinde şarap kadehini, içinde kibrît-i ahmer iksirinin bulunduğu potaya benzetir ve şarabı kibrît-i ahmer olarak telakki eder:

Sâgar-ı mey pûte-i kibrît-i ahmerdir baña

Mâye-i iksîr-i şâdî âteş-i terdir baña

(Arslan ve Aksoyak 1994, 199)

Beyitte "sâgar-ı mey" ile "kibrît-i ahmer"; "mâye-i iksîr-i şâdî" ile "âteş-i ter" arasında benzetme ilgisi kurulmuştur. Aktif ve eril olan ateş ile iksirin vasfedildiği beyitte, ateş unsuru ile su unsuru (şarap) beraber ele alınmıştır. Bununla elde edilecek olan altının özellikleri anlatılır. Altın eriyebilen bir nesne olmasından dolayı suyla, diğer yandan parlak ve sarı olmasından dolayı ise ateşle bütünleştirilir. Bütün maddelerin dört unsurdan (hava, su, toprak, ateş) meydana geldiği düşüncesine göre altın, su ve ateşe tekabül eder. Buna göre altın, zıt iki unsuru bünyesinde taşımasından dolayı paradoksal bir yapı arz eder (Crosland 2000, 22).

Haşmet, "kadeh" redifli gazelinin matlaında ise kadehi, rindlerin kırmızı renkli macun hokkasına ve içinde kibrît-i ahmer bulunan potaya teşbih eder:

Hokka-ı ma'cûn-ı kırmız-reng-i rindândır kadeh

Pûte-i kibrît-i âhmer dense şâyândır kadeh

(Arslan ve Aksoyak 1994, 215)

Beyitte geçen macun afyon, beng, haşhaş gibi müskir mevad yahut eczâ-yı devaiye baharat ile tertip olunarak kaynatılan kıvamlı tatlıdır (Onay 2000, 315). Sünbülzâde Vehbî bir beytinde kırmızı macundan bahsetmektedir:

Anberdir eden kırmızı ma'cunı ferahzâ

Hattıyla değil mi leb-i cânâne müferrih

Macun, hokka denilen kap içinde muhafaza edilirdi. Eski hükümdar ve kibârların macun hokkaları arasında altın üzerine zümrüt ve elmas işlenmiş çok kıymetli olanları müzelerde görülmektedir. Ayrıca her sene nevrızda Manisa'nın Sultan Murad Camii minaresinden halka atılan ve deliler tarafından yapıldığı söylenen macunu meşhurdur (Onay 2000, 315).

Turkish Studies

Mezâkî şu beytinde şarabın bir damlasının bile derdi ve kederi def ettiğini belirtir ve bu bakımdan şaire göre şarap âdeta bir kibrît-i ahmerdir:

Katresi kantâr imiş gussayı altun ider

Bâde-i gül-fâmdur kibrît-i ahmerden garaz
(Mermer 1991, 422)

Beyanî de sâkînin sunduğu kırmızı renkli - şarap dolu - kadehi kibrît-i ahmer olarak görür; dönüştürücü güce sahip olan bu iksir Beyanî'nin gönlünü ışılatarak aydınlatmıştır:

Tâbnâk etdi Beyânî nûñ o deñli kalbini

Câm-ı la'lüñdür senüñ kibrît-i ahmer sâkıyâ
(Beyânî, 100)

Şarap Tortusu:

Rûznâmecizâde Şinasî'ye göre ise kırmızı şarabın tortusu kibrît-i ahmerdir:

Dürdi-i hamrâ-yı mey kibrît-i ahmerdür baña

Tûtiyâ-yı dîde-i dil gerd-i sâğardur baña
(Çaldak 2004, 46)

Sözlüklerde “dürd, dürdî ve dürde” şeklinde geçen tortu kelimesi, klasik şiirimizde şarap tortusu kasdıyla çok kullanılır. Bu takdirde tortu, sarhoşluk veren bir maddedir (Levend 1980, 327).

Kılıç:

Gelibolulu Âlî, Sultan Murad övgüsünde yazdığı kasidesinde kibrît-i ahmeri, bir savaş tablosunu tasvir ederken kullanır:

Rezm âteşinüñ olmasa kibrît-i ahmeri

Dün baskunında böyle boyanmazdı kana tîğ
(Aksoyak 1999, 108)

(*Kılıç, savaş ateşinin kibrît-i ahmeri olmasa, gece baskunında böyle kana boyanmazdı.*)

Şair savaşta kana bulan kılıcı, kibrît-i ahmere benzeterek orijinal bir imaj kuruyor. Burada kılıç, kibrît-i ahmer gücüyle kan dökerek gece baskınının hararetini artırıyor. Şair bu imajıyla sanki canlı bir savaş sahnesini okuyucuya hissettirir. Beyitte geçen “kibrît-i ahmer, kan, ateş” unsurlarının kırmızı rengi ön plana çıkarması dikkati çeker.

İskender Seddi:

Karamanlı Aynî, şu beytinde kibrît-i ahmeri İskender'in seddine benzetir:

Sikender seddidür kibrît-i ahmer

Anun hallinde kıtrânını iste
(Mermer 1997, 631)

İskender'in arzusuna ulaşamadan döndüğü karanlıklar ülkesi seferinin ardından insanlar, Ye'cûc ve Me'cûc adlı kavmin kendilerine aralıksız saldırdıklarını söyleyip bunu önlemesini istemişler. İskender de yanındaki bilginlerle bu kavmin geçiş yeri olarak bilinen Hazar Denizi'nin kuzeyindeki bölgelere gitmiş ve onların geçitlerinin yüksek ve geçilmez duvarlarla kapatılmasını emretmiştir. Bu seddin Büyük Çin Seddi olduğu da söylenir (Yıldırım 2008, 434-35). Rivayete göre duvarlar demir, taş, katran, bakır ve kurşun karışımından tuğlalarla yapılmış; ateşler yakılarak

bu tuğlalar birbirine kaynatılmıştır (Tarlan 1934, 71; Yıldırım 2008, 435). Tuğlaları oluşturan metaller ve bunların ateşte kaynatılması hususu kimyayla ilgilidir. Ayrıca beyitte geçen “hal (halletmek): ayırmak” ve “kitrân: katran” eski kimya terimlerindedir (Levend 1980, 192).

Sonuç

Eski bir kimya tabiri olan kibrît-i ahmer, çok değerli bir iksir/cevher olmakla birlikte gerek Doğu gerek Batı literatüründe mistik, sembolik ve ezoterik yönleri de bulunan, geniş anlam yelpazesine sahip bir kavramdır. Klasik Türk şiirinde de bu terim çok yönlü bir çağrışımsal unsur/değer olarak kullanılmıştır. Esasen bir iksir olan kibrît-i ahmerin metinlerden hareketle “emsalsiz olma, ele zor geçen ve nadir bulunan bir değer olma; dönüştürücü olma özelliğiyle ise mükemmelleştirme, olgunlaştırma, saflaştırma, özgür kılma” gibi anlamlar taşıdığı tespit edilmiştir.

Yaklaşık XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar muhtelif şairlerde rastlanan kibrît-i ahmer, söz konusu zaman dilimi içerisinde klişe olmamış ancak inkıtaya da uğramamış bir ıstılah olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle kibrît-i ahmeri kendine özgü anlam dünyası olan bir mazmun olarak değerlendirmek de mümkündür.

Klasik Türk şiirinde çok yaygın olmamakla birlikte köklü bir anlam dünyasını haiz bu tür ıstılahların etraflıca tetkiki, metin incelemelerine kaynaklık teşkil ederek araştırmacılara zengin bir birikim sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak Kâşânî (2004). **Tasavvuf Sözlüğü-Letâifü'l-a'lâm fî İşârâtı Ehli'l-ilhâm**, (Çev.: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- ADDAS, Claude (2004). **İbn Arabî - Kibrît-i Ahmer'in Peşinde**, (Çev.: Atila Ataman), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- AKSOYAK, İ. Hakkı (1999). **Gelibolulu Mustafa Âli ve Divanlarının Tenkitli Metni**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- ARI, Ahmet (2003). **Sâkıb Dede ve Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.
- ARSLAN, Mehmet ve AKSOYAK, İ. Hakkı (1994). **Haşmet Külliyyatı**, Sivas.
- ASLAN, Üzeyir (2005). **XVII. Yüzyıl Türk Klasik Şairlerinden Nehcî Mustafa Dede, Divan, Tuhfetü's-sâlikîn ve Hediyyetü'l-müteressidin**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Aşçı İbrahim Dede (2006). **Aşçı Dedenin Hatıraları**, (Haz.: Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi), C: 1, 3, İstanbul: Kitabevi.
- Bakî (1994). **Dîvân-Tenkitli Basım**, (Haz.: Sabahattin Küçük), Ankara: TDK Yay.
- Beyanî. **Dîvân - İnceleme-Metin**, (Haz.: Fatih Başpınar), Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, [ET: 05.07.2012].
- BURCKHARD, Titus (1997). “Simyayı Kavramak”, **Akılın Aynası**, (Çev.: Volkan Ersoy), İstanbul: İnsan Yay., s.145-155.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2005). **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Anka Yay.
- CROSLAND, Maurice P. (2000). **Kimya Dili Üzerine Tarihsel İncelemeler**, (Çev.: Zeki Tez), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- ÇALDAK, Süleyman (2004). **Rûz-nâmece-zâde Şinasî Divanı**, İstanbul: Aktüel-Alfa.
- ÇEÇEN, Mehmet Korkut (2010). **Sabrî Mehmed Şerîf, Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.
- DEMİR, Remzi ve KILIÇ, Mutlu. "Cevahirnameler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevâhîrname", **OTAM**, S:14 (2003), Ankara, s. 1-64.
- DÖLEN, Emre (2002). "Kimya", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C: 26, Ankara: s. 26-30.
- Ebu'l-Alâ Afîfî (2009). **Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat**, (Çev.: Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık.
- ELIADE, Mircea (2002a). **Babil Kozmolojisi ve Simyası**, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (2002b). **Asya Simyası**, (Çev.: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (2009a). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (Çev.: Ali Berktaş), C:2, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (2009b). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (Çev.: Ali Berktaş), C:3, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (2011). **Demirciler ve Simyacılar**, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ERGINLI, Zafer vd. (2006). **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Feridüddîn Attâr (2007). **Evliya Tezkireleri**, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1990). **Mesnevi Tercümesi ve Şerhi**, C:1, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Hüseyin Remzî (1305). **Lügat-i Remzî**, C:2, İstanbul.
- İbn Arabî (2008). **Fütûhât-ı Mekkiyye**, (Çev.: Ekrem Demirli), C:8, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbrahim Tennurî (2005). **Gülzâr-ı Manevî**, (Haz.: Mustafa Demirel), İstanbul: Çağrı Yay.
- İsmail Hakkı Bursevî (2006). **Mesnevî Şerhî - Ruhü'l-Mesnevî**, (Haz.: İsmail Güleç), İstanbul: İnsan Yay.
- KADIOĞLU, İdris (2005). **Diyanet Vakfı Lehbîb Dîvânı**, Malatya: Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Yay.
- KARAMAN, Gülay (2009). **Hasan Rıza Divanı**, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.
- KARAMAN, Nihal Nomer (2002). **Cemâlî Divanı**, İstanbul: Kitabevi.
- KONUK, Ahmed Avni (2004). **İbn Arabî - Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, (Haz.: Mustafa Tahralı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- KÜLTÜRAL, Zuhâl ve BEYRELİ, Latif (1999). **Şerîfî - Şehnâme Çevirisi**, C:3, Ankara: TDK Yay.
- LEVEND, Agah Sırrı (1984). **Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul: Enderun Kitabevi.

- MERMER, Ahmet (1991). **Mezakî, Hayatı Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- MERMER, Ahmet (1997). **Karamanlı Aynî ve Dîvânı**, Ankara: Akçağ Yay.
- MERMER, Ahmet (2004). **Kütahyalı Rahimî ve Dîvânı**, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Mevlana (1992). **Divan-ı Kebîr**, (Haz.: Abdülbaki Gölpınarlı), C:6, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Muallim Nâcî (2006). **Lügat-i Nâcî**, İstanbul: Çağrı Yay.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). **Burhân-ı Katı**, (Haz.: Mürsel Öztürk ve Derya Örs), İstanbul: TDK Yay.
- Nev'î (1977). **Dîvân - Tenkidli Basım**, (Haz.: Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Nigarî (2011). **Dîvân**, (Haz.: Azmi Bilgin), Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, [ET: 05.07.2012].
- ONAY, Ahmet Talat (2000). **Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar ve İzahı**, Ankara: Akçağ Yay.
- ÖBEK, Ali İhsan (1999). **Büyük Türk Lügati'nde Divan Edebiyatı Unsurları**, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trakya.
- Ömer bin Mezîd (1995). **Mecmû'atü'n-nezâ'ir**, (Haz.: Mustafa Canpolat), Ankara: TDK Yay.
- ÖZDEMİR, Mehmet (1999). **Neccârzâde Rıza Dîvânı'nın Edisyon Kritiği**, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar.
- ÖZMEN, Mehmet (2001). **Ahmed-i Dâî Dîvânı**, C:1, Ankara: TDK Yay.
- RUSKA, J. (1968). "İksîr", **İslâm Ansiklopedisi**, C:5/2, İstanbul: MEB Yay., s.949.
- SCHIMMEL, Annemarie (2004). **İslâmın Mistik Boyutları**, (Çev.: Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Seyyid Cafer Seccâdî (2007). **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü (Ferheng-i Istilahât ve Tabirât-i İrfânî)**, (Çev.: Hakkı Uygur), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sinan Paşa (2001). **Tazarru'nâme**, (Haz.: A. Mertol Tulum), Ankara: MEB Yay.
- Şa'rânî, **el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-ekber**, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî 1680.
- Şa'rânî (1998). **el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-ekber**, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Şemseddîn Sâmî (1318). **Kâmus-ı Türkî**, Dersaadet.
- (TARLAN), Ali Nihat (1934). **Şeyhî Divanı'nı Tetkik**, C:2, İstanbul: Suhulet Matbaası.
- TATCI, Mustafa (2003). **Üsküdarlı Mustafa Manevî, Divançe-i İlahiyat**, İstanbul: Kaknüs Yay.
- TATCI, Mustafa (2005). **Yunus Emre Divanı, Tenkitli Metin**, C:2, İstanbul: MEB Yay.
- TEZ, Zeki (2000). **Bilimde ve Sanayide Kimya Tarihi**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

-
- TURAN, Lokman (1998). **Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şuara ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş**, C:2, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- ULUDAĞ, Süleyman (1994). **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Marifet Yay.
- WIEDEMANN, E. (1977a). "Eski Kimya", **İslâm Ansiklopedisi**, C:4, İstanbul: MEB Yay., s.374-384.
- WIEDEMANN, E. (1977b). "Kibrit", **İslâm Ansiklopedisi**, C:6, İstanbul: MEB Yay., s.804-805.
- YILDIRIM, Nimet (2008). **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ziya Paşa (2012). **Endülüs Tarihi**, (Sadeleştiren: Yasemin Çiçek), İstanbul: Timaş Yay.