

(957) yılında Halep'ten ayrılmasından sonra Hamdânî sarayı şairleri arasında rütbesi yeniden yükseldi. 399'da (1008) Halep'te vefat etti. Kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili olarak 370 (980), 371 (981) ve 400 (1009) yılları da zikredilir.

Arap dili ve edebiyatı alanında geniş bilgi sahibi olan Nâmî şiirde orijinal buluşları ile tanınıyor ve Seyfûddeve'nin saray şairleri arasında Mutenabbî'den sonra yer alıyordu. Ancak Mutenabbî ile Ebû Firâs el-Hamdânî'nin şöhreti onu gölgede bıraktığı için biyografi ve edebiyat eserlerinde lâıyk olduğu yeri alamamıştır. Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Mervân b. Ebû Hafsa gibi titiz şairlerden olan Nâmî, bir kasideyi yedi ayda veya daha fazla bir zaman içinde bu hususta eski ve yeni şairlerin söylediklerini inceledikten sonra ortaya koyuyordu (Safedî, VIII, 96-99). Genellikle medih, hiciv ve tasvir temalarındaki şiirleri cinas, tîbâk (tezat), kinaye ve tevriye sanatlarının güzel örnekleriyle süslüdür. Bazı şiirlerinde Mutenabbî'nin etkisi görülen Nâmî, Serî er-Reffâ tarafından kendi şiirlerini çalmakla itham edilmiştir (*Divân*, s. 45, 178). İbn Bâbek'in de Nâmî hakkında bir hicviyesi mevcuttur (Safedî, VIII, 99).

Eserleri. 1. *Divân*. Nâmî'nin şiirlerinin bir kısmını Ebû Ali Ahmed b. Ali el-Hâim rivayet etmiştir. Ebû Ahmed b. Hallâb el-Halî'in derlediği ve 150 varak olduğu belirtilen divanı zamanımıza ulaşmamış, ancak Seâlibî onun divanından seçtiği 120 kadar beyte yer vermiştir (*Yetimetü'd-dehr*, I, 241-248). Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî (ö. 377/987'den sonra), *Risâletü nakdi şî'ri Ebî Nađle ve şî'ri'n-Nâmî ve'l-hükmi beynehümâ* adıyla bir eser yazmıştır. Sabîh Redîf bazı kaynaklardan derleyerek oluşturduğu divanı *Şî'rü'n-Nâmî* adıyla neşretmiştir (Bağdad 1390/1970). Nâmî'nin bazı antolojilerde de şiirleri bulunmaktadır. 2. *Kitâbü'l-Emâlî*. Halep'teki ders halkalarında Arap dili ve edebiyatına dair tuttuğu notlardan meydana gelen eserde babası Muhammed el-Missîsî'den, ayrıca Ahfeş el-Asgar, İbn Dürüsteveyh, Ebû Bekir es-Süli ve İbrâhim el-Arûzî'den yapılmış rivayetler bulunur. Şair Bebbegâ, Ebû'l-Hattâb İbn Avn el-Harîrî ve Ebû Bekir el-Hâlidî kendisinden rivayette bulunanlar arasında yer alır. 3. *Kitâbü'l-Kavâfi* (Yâkût, I, 129), 4. *Risâle fi'l-keşf 'an 'uyûbi'l-Mutenabbî*. İbn Vekî' bu eserden bazı nakiller yapmıştır (*el-Münşif*, vr. 49^a, 59^b, 60^a).

BİBLİYOGRAFYA :

Nâmî, *Şî'rü'n-Nâmî* (nşr. Sabîh Redîf), Bağdad 1390/1970, neşreden giriş; Serî er-Reffâ, *Divân*, Beyrut 1411/1991, s. 45, 178; İbn Vekî', *el-*

Münşif, Berlin Königlich Bibliothek, nr. 7577, vr. 49^a, 59^b, 60^a; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I, 241-248; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 449-450; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Beyrut 1411/1991, I, 129; II, 391; IV, 148, 411; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 125-127; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 96-99; Yûsuf el-Bedî, *eş-Şubhu'l-münebbî 'an hayşiyeti'l-Mutenabbî* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1994, s. 80-81; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 153-154; M. Canard, *Sayfal-Daula*, Algier 1934, s. 298-299; Brockelmann, *GAL*, I, 90; *Suppl.*, I, 145; R. Blachère, *Un poète arabe du IV^e siècle de l'hégire (X^e siècle de J.-C.): Abou t-Tayyib al-Motanabbî*, Paris 1935, s. 133, 142; Sezgin, *GAS*, II, 503-504; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 617-621; A'yânü's-Şî'a, III, 107-109; İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Amman 1986, s. 270-271; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmî' fi târîhi'l-edebî'l-'Arabî*, Beyrut 1986, s. 873.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

NÂMÛS

(النَامُوس)

Cebrâil, ilâhî kanun, şeriat, Tevrat gibi anlamlarda kullanılan bir terim.

Arapça'da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı "kanun" anlamındaki Grekçe **nomos**tur. Ancak bazı Arapça sözlüklerde kelimenin "sır saklamak, gizli söz söylemek" mânasındaki **nems** masdarından isim olduğu ve "sır ortağı; hile, tuzak; saklanılan yer" gibi mânalara geldiği, hayırlı sırların ortağına "nâmûs", kötü sırların ortağına "câsûs" denildiği belirtilmektedir (Cevherî, *eş-Şihâh*, "nms" md.; *Mekâyisü'l-luğa*, V, 481; İbnü'l-Esîr, V, 119; *Lisânü'l-'Arab*, "nms" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 1036).

Kur'ân-ı Kerîm'de nâmûs kelimesi geçmez. Vahyin başlamasıyla ilgili hadislerde kelimenin Varaka b. Nevfel tarafından zikredildiği görülmekte ve bunun İslâm kaynaklarında ilk kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadislerle göre Hz. Muhammed ilk vahyin tesiriyle bir sarınsı geçince Hz. Hatice, Câhiliye döneminde Hristiyanlığı benimseyen ve Kitâb-ı Mukaddes hakkında mâlûmat sahibi olan amcası Varaka b. Nevfel'e giderek Resûlullah'ın yaşadıklarını anlatmış, bunun üzerine Varaka Hatice'ye, "Eğer bana söylediğin doğru ise Mûsâ'ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir", tavaf esnasında karşılaştığı Hz. Peygamber'e de, "Şüphesiz sen Meryem oğlu İsâ'nın müjdelediği peygamberisin ve Mûsâ'nın nâmûsunun benzeri bir hal üzere sin" demiştir. Bazı rivayetlerde Hz. Hatice'nin Resûlullah'a da yanıda götürdüğü ve Varaka'nın bu sözleri bizzat ona söylediği kaydedilmektedir (meselâ bk. *Müsne'd*, I, 312;

VI, 223, 233; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, "Enbiyâ", 23; Müslim, "İmân", 252; İbn İshak, s. 102; İbn Hişâm, I, 238). Buhârî'nin bu rivayeti zikrettikten sonra nâmûs kelimesini, "Nâmûs kişinin sır ortağı olup başkasından gizlediklerini onunla paylaşır" şeklinde açıklaması ("Enbiyâ", 23) kelimenin "sır" anlamındaki Arapça "nems" kökünden geldiği kanaatine dayanmaktadır. Bu sebeple olayla ilgili rivayetlerde geçen nâmûs ve nâmûs-i ekber, "sır ortağı, gizli bilgiye sahip olan" mânası dolayısıyla Cebrâil diye anlaşılmıştır. Çünkü Allah başka hiç kimseye bildirmediği vahyi ve gayb bilgisini ona bildirmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 119; Nevvî, II, 203; İbn Hacer, I, 56). Aynı olaya dair birkaç rivayette nâmûs yerine Cebrâil, başka rivayetlerde Mûsâ yerine veya onun yanında İsâ ismi de geçmektedir (Şâmî, II, 313, 324-325; İbn Hacer, I, 56). Ali b. Burhâneddin el-Halebî, Hz. İsâ isminin geçtiği rivayetlerin sahih olmadığını kaydeder (*İnsânü'l-uyûn*, I, 388).

Nâmûs kelimesi, İslâmî kaynaklarda vahyin gelişyle alâkalı rivayetlerde Cebrâil için kullanımı dışında Grekçe'de olduğu gibi "ilâhî kanun" ve özellikle "Mûsâ'ya gönderilen şeriat" (Tevrat) anlamında kullanılmaktadır. Peygamberlere "vâdiu'n-nevâmîs" (kanun koyucu) denilmiştir. İbn Hişâm, Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin önceki peygamberler tarafından müjdelenmesi konusunu ele alırken Hz. İsâ'dan naklen aktardığı, "Nâmûstaki söz yerine gelsin" cümlesindeki "nâmûs" ile Tevrat'ın kastedildiğini belirtir (*es-Sire*, II, 63). Abdülkâhîr el-Bağdâdî ise Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ, Muhammed gibi peygamberlerin şeriat sahibi olduğunu ifade etmek için "ashâbü'n-nevâmîs" tabirini kullanır (*el-Fark*, s. 179). İbn Teymiyye de nâmûs kelimesini sadece Varaka olayı ile ilgili hadiste Cebrâil karşılığı zikretmekte, başka yerlerde ise "Tevrat, Allah'ın kanunu, bir peygamberin (Muhammed) şeriatı, peygamberlere verilen şeriatlar" anlamında kullanmaktadır (Aydın, s. 68-69). Cürcânî *et-Ta'rifât*'ta kelimeyi "Allah'ın koyduğu şeriat" diye tanımlamaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât* adlı eserinin bir bölümü "en-Nâmûsü'l-ilâhî" başlığını taşır. Kalkaşendî dinî ilimler arasında ilk olarak peygamberlikle ilgili kanunlar (nevâmîs) ilmini zikreder (*Şubhu'l-a'sâ*, I, 543).

Grek kaynaklı felsefî eserlerin Arapça'ya çevrilmesinden itibaren nâmûs kelimesinin genellikle "kanun" ve "ilâhî kanun" anlamında kullanılışı oldukça yaygınlık kazanmıştır. Eflâtun'un *Kanunlar*'ının Fârâbî'ye ait özet bir tercümesi *Telhîşu Nevâ-*

NÂMÛS

mîsi Eflâtûn başlığını taşıır (Eflâtûn fi'l-İslâm içinde, s. 34-83). Burada nâmûs kelimesi "kişinin nefesine hâkim olması, nefsi-ni ve dışarıdan gelen kötülük eğilimlerini yenmesi, her türlü işte adalet isteği" şeklinde tanımlanmakta, kanun koyma ve kanunları yenileme işinin Yunanlılar'dan çok önce yapıldığı ifade edilmektedir. Fârâbî imam, filozof ve kanun koyucunun aynı anlama geldiğini düşünmektedir (Tahşîlû's-sa'âde, s. 92).

İhvân-ı Safâ'nın elli iki risâlesinden beşi "nâmûs-i ilâhî ve şer'î ilimler" şeklindeki ana başlık altında toplanmıştır. İhvân-ı Safâ'ya göre şeriat âlemin düzenini koruyan nâmûstur (kanun), peygamber ise "sâhibü'n-nevâmîs"tir. Çünkü Allah nâmûsün esaslarını ortaya koymuş, peygamber de onlara sahip çıkmıştır (*er-Resâ'il*, IV, 261-262). Kozmolojik hiyerarşiye göre insanların öğretmeni nâmûs sahipleri (peygamberler), onların öğretmeni de meleklerdir; bunları küllî nefis ve faal akıl takip eder; nihayet hepsinin öğretmeni Allah Teâlâ'dır (*a.g.e.*, III, 480). İnsanların ahlâkı da nebâtî-şehvî nefisten başlayıp nâmûsî-melekî nefse kadar gelişen farklı mertebelerdedir (*a.g.e.*, I, 313). Zira insan nefsi melek potansiyeline sahiptir, eğer ilâhî nefis erbabının yolundan giderse melek olabilir (*a.g.e.*, IV, 122). Nefsin en çok korku duyduğu yok olma kaygısından kurtulması için ilâhî nâmûsa tam bir teslimiyetle bağlanması gerekir (*a.g.e.*, I, 315-317). İbn Sînâ, amelî hikmetin kısımlarından bahsederken siyaset ve yönetim konularına dair bilgiler arasında peygamberlik ve şeriatla ilgili olanlarını da zikreder; Yunan filozoflarının bunları namus kavramıyla ifade ettiklerini, Araplar'ın ise bu kelimeyi vahiy meleği için kullandıklarını belirtir (*el-'Ulûmü'l-'akliyye*, s. 73-74).

Nâmûs kavramını Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâkî*'na dayanarak açıklamaya çalışan İbn Miskeveyh'in belirttiğine göre Aristo bu eserinde nâmûsu "siyaset ise tedbir gibi şeyler" diye açıklamıştır. Aristo'ya göre en büyük kanun Allah'ın katındandır; ondan sonra ikinci nâmûs olarak hâkim, üçüncü nâmûs olarak da para gelir. Allah'ın kanunu bütün kanunların önündedir. İbn Miskeveyh "kudvetü'n-nevâmîs"i şeriat diye açıklar (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 110). Onun Aristo'ya nisbet ettiği hâkim ve para ile ilgili görüşler *Nikomakhos Ahlâkî*'nin V. kitabında daha ayrıntılı biçimde geçmekle birlikte burada Allah'ın kanunuyla ilgili herhangi bir ifade yoktur (Çağrıncı, s. 127-128). Ancak Aristo *Politika*'da (s. 103), "Yasanın hâkim olmasını isteyen,

başka hiçbir şeyin değil yalnız Tanrı'nın ve zekânın hâkim olmasını istiyor demektir" şeklinde bir ifade kullanmıştır. İbn Miskeveyh'in Aristo ahlâkıyla irtibatlandırarak verdiği, aynı zamanda İslâmî telakkiyle de bağdaştırmaya çalıştığı nâmûsla ilgili açıklamalar sonraki ahlâkçılar tarafından tekrarlanmıştır (meselâ bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, II, 2; Kınalızâde Ali Efendi, I, 77-78). Kınalızâde, insanlar arasında adaletin sağlanabilmesi için gerekli olan üç şeyi "nâmûs-i rabbânî, hâkim-i insânî, dînâr-i mîzânî" şeklinde sıralar ve Yunan filozoflarının bunlara "siyaset" mânasında nâmûs dediğini belirtir.

Şarkiyatçılar arasında nâmûsün "yasa" anlamına geldiğini, ancak vahyi getiren meleklerle özdeşleştirildiğini söyleyenler bulunmakla birlikte (Caetani, II, 120-121) çoğunluk onun Grekçe bir kelime olduğunu ve yahudi kutsal metninin Tevrat kısmını ifade ettiğini belirtir (Aydın, s. 53-56, 71-73). Nâmûs kelimesi muhtemelen aslındaki "sır, gizlilik" gibi mânalarından dolayı Türkçe'de "kişinin mânevî şahsiyetinin, aile şerefine saygınlığı ve dokunulmazlığı, iffet ve hayâ duygusu, doğruluk, dürüstlük" gibi anlamlarda kullanılmakta, İslâm ahlâk literatüründe ırz, iffet, edep, hayâ, istikamet gibi terimler Türkçe'deki mânasıyla nâmûs kavramını da ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Sihâh*, "nms" md.; *Mekâyisü'l-luğa*, V, 481; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, V, 119; *Lisânü'l-'Arab*, "nms" md.; *et-Ta'rifât*, "nâmûs" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 1036; *Müsned*, I, 312; VI, 223, 233; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, "Enbiyâ", 23; Müslim, "İmân", 252; Aristo, *Politika* (trc. Mete Tuncay), Ankara 1983, s. 103; İbn İshâk, *es-Sire*, s. 102; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 238; II, 63; Fârâbî, *Telhîşü Nevâmîsi Eflâtûn* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde), Beyrut 1402/1982, s. 38, 51; a.m.f., *Tahşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âlî Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 92; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 110; İbn Sînâ, *el-'Ulûmü'l-'akliyye* (*Tis'u Resâ'il* içinde), Kahire 1298, s. 73-74; Bağdâdî, *el-Farq* (Kevserî), s. 179; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 313-317; III, 480; IV, 122, 261-262; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Tebriz 1320, II, 2; Nevevî, *Şerhu Müslim* (Bulak), II, 203; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), I, 543; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), I, 56; Şâmî, *Sübûlül-hüdâ*, II, 313, 324-325; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248, I, 77-78; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn*, Beyrut 1400, I, 388; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, II, 101-121; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 127-128; Fuat Aydın, "Nâmûs / Nomos Cibrâil mi Tevrat mı? 'Bed'ü'l-vahy' Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine", *Diwân: İlmî Araştırmalar*, sy. 15, İstanbul 2003, s. 53-85.



FUAT AYDIN

NANKÖRLÜK

Farsça'da "ekmek" anlamındaki *nân* ile "görmeyen, kör" mânasındaki *kûr* kelimelerinden oluşan ve "yediği ekmeğin, gördüğü iyiliğin kıymetini bilmeyen, nimeti inkâr eden" (kâfir-i ni'met) anlamına gelen *nân-kûrden* türetilmiştir. "Bir şeyi örtmek, nimeti inkâr etmek" mânasındaki Arapça *küfrân* ile *ni'metten* meydana gelen *küfrân-ı ni'met* (*küfrânü'n-ni'me*) terkibi de "nankörlük" anlamında ve şükür teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, Kur'an-ı Kerim'de küfrân kelimesinin çoğunlukla "nimeti inkâr etmek" mânasında küfrün din ile ilgili, *küfürün* ise her iki bağlamda geçtiğini belirtir. Nankörlükte aşırı gidenler için *kefûr* tabiri kullanılmıştır (*el-Müfredât*, "kfr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "kfr" md.). Buhârî şârihi Kirmânî'nin, kocalarına karşı nankörlük edip onlardan gördükleri iyilikleri inkâr eden kadınlarla ilgili hadis dolayısıyla (*Müsned*, I, 298, 359; Buhârî, "Nikâh", 88) yaptığı açıklamaya göre, "küfr" kökü biri imanın karşıtı olan küfür (hakkı inkâr), diğeri şükürün karşıtı olan küfrân (nankörlük) olmak üzere iki farklı anlam içerir (*el-Kevâkibü'd-derârî*, I, 134).

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette küfür kökünden fiil ve isimler -yer yer karşıtı olan şükür kavramıyla birlikte- Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlüğü ifade etmek üzere yer almakta (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kfr", "şkr" md.leri), tabiatındaki nankörlük dolayısıyla insan "kefûr" diye nitelenmektedir (meselâ bk. Hûd 11/9; el-İsrâ 17/67; ez-Zuhruf 43/15). Aynı niteleme şeytan için de geçmektedir (el-İsrâ 17/27). Hz. Süleyman, Sebe melikesinin tahtını mucizevî bir şekilde yanında bulunca bunun şükür mü yoksa nankörlük mü edeceği hususunda kendisi için bir imtihan olduğunu belirtmiş, "Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince o bilsin ki rabbim ganîdir, kerîmdir" demiştir (en-Neml 27/40). Benzer bir ifade, Lokmân'a hikmet verildiğini ve kendisine "Allah'a şükret" diye buyurulduğunu bildiren âyetin devamında yer alır (Lokmân 31/12). İsrâiloğulları'na lutfedilen başlıca ilâhî nimetler Hz. Mûsâ'nın dilinden hatırlatıldıktan sonra insanların şükretmesi halinde Allah'ın onlara nimetlerini arttıracak, nankörlük etmeleri durumunda ise azabının çok şiddetli olacağı bildirilir (İbrâhîm 14/5-8). Kur'an'da ayrıca ilâhî nimetler karşısında nankörce davranmanın açık ve güven ortamının bozul-