

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ESKİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

EBÛ SA'İD EBU'L-HAYR VE HAYYAM İLE KADİ BURHANEDDİN VE
NESİMÎ'NİN DÖRTLÜKLERİNİN MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan:
FATEMEH NAJAFİ

İSTANBUL 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ESKİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

EBÛ SA'İD EBU'L-HAYR VE HAYYAM İLE KADİ BURHANEDDİN VE
NESİMÎ'NİN DÖRTLÜKLERİNİN MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan:
FATEMEH NAJAFI

Tez Danışmanı:
PROF. DR. ÜZEYİR ASLAN

İSTANBUL 2021

ÖN SÖZ	II
Özet	III
Abstract	IV
ÇEVİRİ YAZI ALFABESİ	V
Kısaltmalar	VI
1. GİRİŞ	1
1.1. FARS EDEBİYATINDA RUBAİ	1
1.1.1. Rubainin Ortaya Çıkışı	4
1.1.2. Fars Şiirinde Rubai'nin Gelişimi	6
1.2. TÜRK EDEBİYATINDA RUBÂÎ	7
1.2.1. Rubainin Ortaya Çıkışı	8
2. RUBAİ YAZAN ŞAİRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	12
2.1. EBU SAİD EBU'L-HAYR VE ÖMER HAYYÂM'IN RUBAİLERİNDE TEMA VE ÜSLÛP	12
2.1.1. Ebu Said Ebu'l-Hayr	12
2.1.2. Ömer Hayyâm	20
2.2. KADI BURHÂNEDDİN VE SEYYİD NESÎMÎ'NİN RUBAİLERİNDE TEMA VE ÜSLÛP	31
2.2.1. Kadı Burhâneddin	31
2.2.2. Seyyid İmadü'd-din Nesîmî	33
3. AŞK	43
3.1. Fars Edebiyatında Aşk	44
3.2. Türk Edebiyatında Aşk	45
3.3. Ebû Said Ebu'l-Hayr, Ömer Hayyâm, Kadı Burhâneddin ve Seyyid Nesîmî'nin Rubailerinde Aşk Siması	46
4. TASAVVUF HAKKINDA RUBAİLER	48
4.1. Bazı Ortak Tasavvuf Terimleri	48
4.2. Divan Şiirinde Şarap	61
4.2.1. Divan Şiirinde Şarabın Kullanıldığı Metaforlar	61
5. RUBAİ TAHLİLLERİ	64
5.1. EBU SAİD EBU'L-HAYR'IN ŞİİRLERİ	64
5.2. ÖMER HAYYÂM'IN ŞİİRLERİ	73
5.3. KADI BURHÂNEDDİN'İN ŞİİRLERİ	78
5.4. SEYYİD NESÎMÎ'NİN ŞİİRLERİ	80
6. MUKAYESE	83
6.1. Sevgili Hakkındaki Rubailerin Mukayesesi	83
6.2. Şairlerin Mukayesesi	96
SONUÇ	101
KAYNAKÇA	102

ÖN SÖZ

Çalışmamız, çağdaş dönemlerde yaşamış, rubai ve tuyuğlarıyla meşhur olan dört şairin seçilmiş rubailerinin incelenerek karşılaştırılmasından müteşekkildir. Çalışmada Ömer HAYYÂM ve Ebu Said EBU'L-HAYR olarak iki İranlı şair, Kadı BURHANEDDİN ve Seyyid İmadü'd-din NESÎMÎ olarak da iki Türk şair olmak üzere onlara ait rubai ve tuyuğların incelemesi yapılmıştır. Bu çalışmada 10. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar rubainin ortaya çıkışı, tasavvufun içine dâhil olması ve akabinde halk edebiyatına olan etkisini göstermeye çalıştık.

Amacımız, rubaileri en doğru şekilde nesre çevirerek Fars edebiyatı ile Türk edebiyatının birbirine nasıl yaklaştığını ve bu iki edebiyatın birbirini nasıl etkilediğini göstermektir. Bu çalışma üzerine her ne kadar çok çalışılmış olsa da yanlışları olabilir ve bu nedenle hatalarımız varsa düzeltilmesini rica ederim.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve hazırlama sürecinin her aşamasında değerli bilgilerini ve zamanını benden esirgemeyerek her fırsatta çalışmamla yakından ilgilenen, eleştirileriyle yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Üzeyir ASLAN'a teşekkür eder, saygılarımı sunarım. Ayrıca tez sürecinde bana yardımcı olan kadim dostum Onur BÜLBÜL'e ve değerli Filiz TAŞÇI'ya teşekkürlerimi iletirim. Son olarak uzakta olsalar bile daima kalbimde olan aileme, özellikle babam ve anneme teşekkür eder, sevgilerimi gönderirim.

Fatemeh NAJAFI

İstanbul, 2021

ÖZET

Bu çalışmanın yapılma sebebi, İran ve Türk edebiyatının birçok açıdan ortak noktalarını yeniden gözden geçirerek bu iki ihtişamlı edebiyatın, hem mecazi hem ilahi aşkı yansıtabilen sanatı yani rubai ve tuyuğun karşılaştırılmasıdır. Yakın dönemlerde yaşayan hem şiirlerinde hem kendi hayatlarında fikirlerin izleri olan Ömer HAYYÂM ve Ebu Said EBU'L-HAYR olmak üzere iki İranlı şair, öte yandan İmadü'd-din NESÎMÎ ve Kadı BURHANEDDİN olmak üzere de iki Türk şairin hayatları, şiirleri ve özellikle de rubai ve tuyuğlarının değerlendirilmesi yapılmıştır. Yapılan çalışmaya yöntem ve içerik olarak bakıldığında Ömer HAYYÂM ile Kadı BURHANEDDİN, Ebu Said EBU'L-HAYR ile İmadü'd-din NESÎMÎ arasında müşterek bir bağ görülür. Hayyâm'ın daha nihilist, dünyayı eğlence mekânı olarak görerek şarap ve sevgili ile vakit geçirmesi; Kadı BURHANEDDİN'in her ne kadar sûfî bir dönemde yaşasa da tasavvufî konulara yer vermemesi, basit ve mecazî aşktan bahsetmesi bu iki şairin aynı yolda telaki etmesini sağlar. Diğer tarafta Ebu Said'in şeyh olması, sema meclislerinde irfanî şiirler söylemesi; Nesîmî'nin sûfî olması ve hayatı boyunca "ene'l-hağ" düşüncesini benimsemesi, bu iki şairin amacında -aynı dil ile ifade edilmemesine rağmen- benzerlikler olduğunu gösterir. Biz de bu çalışma çerçevesinde bu dört değerli şairin özellikle rubai ve tuyuğ konusunda karşılaştırılmasına çaba sarf ettik.

Bu çalışmanın ilk bölümünün giriş kısmında rubainin ortaya çıkışı, Fars edebiyatında rubai, Fars edebiyatında rubai ve akabinde Türk edebiyatında rubai söyleyen şairler, Türk edebiyatında rubai söyleyen şairler hakkında bilgilere yer verilmektedir. İkinci bölümde Türk ve İranlı şairlerimiz üzerine değerlendirme çalışmamız mevcuttur. Üçüncü bölümde rubaide önemli unsurlar seçilerek onların değerlendirmesi yapılmıştır. Dördüncü bölümde rubaide bazı aşk ve tasavvuf gibi unsurlar hakkında rubailere yer verilmiş, beşinci bölümde ise rubai tahlili yapılmıştır. Altıncı bölümde rubailerin mukayesesi çalışılmıştır. Son bölümde de bu çalışmanın sonucuna yer verilmiştir.

Bu çalışmanın çevrilme, değerlendirilme ve ana hatlarını takip edebilmek için Dehhodâ, Âbbâdîs, Mo'în, TDK, Kâmûs-i 'Arabî, Vâje-yâb, Kubbealtı gibi Farsça, Türkçe ve Arapça sözlükler ile çeşitli makalelerden faydalanıldığını belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: rubai, tasavvuf, şair, şiir, karşılaştırmalı edebiyat.

ABSTRACT

This study is aim to reviewing two ancient Persian and Turkish literature but comparing one of common figure speech which are Rubai and Tuyug that represent spiritual and figurative love.

Omer Hayyam and Ebu Said Ebul Hayr and the other side Kadi Burhaneddin and Imaduddin Nesimi who lived , in a relatively close period are utilized; not only their life but also their poems particulartly Rubai and Tuyug.

According to the method and content Omer Hayyam and Kadi Burhaneddin adopted in their poems have common bonds with those of Imadaddin Nesimi and Ebu Said Ebul Hayr.

Hayyam is a near-nihilist, thinking this world is just a place of joy and nothing is serious and leading a life of pleasure, drinking wine and passing time with lovers. On the other hand, Kadi Burhaneddin didn't have a Sufi point of view, even though he lived in a sophistic period, and focused on ordinary and figurative content and as well as Hayyam. On the contrary Ebu Said Ebul Hayr, a sheikh in Sema divans and spiritual poet, and Seyyed Nesimi, a Sufi and with a perspective of `enel-hak`, did not use the same language while having the same purpose. This study intends to compare their poems, in the form of Tuyug and Rubai.

First chapter is based on how Rubai emerged, representing information about Persian and Turkish literature. Second chapter is about utilizing Persian and Turkish poets and third chapter discusses factors in rubai right. In forth chapter there is information about some factors in rubai such as Sufism and love. Fifth chapter is based on analyzing rubai. In the sixth and the last chapter, the Rubais of those great poets are compared.

In this study in order to utilizing we use various Farsi, Turkish and Arabic dictionaries such as DEHKHODA, ABBADIS, MOEEN, TDK, KAMUS ARABI, VAJEHYAB and KUBBEALTI .

Keywords: Rubai, Sufi, Sophistic, Poem, Poet, Comparing Literature

ÇEVİRİ YAZI ALFABESİ

Harfler	Türkçe	Harfler	Türkçe
ء	’	ض	ḏ / ž
ب	b	ط	ṭ
پ	p	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	ṯ	غ	ġ
ج	c	ف	f
چ	ç	ق	q
ح	ḥ	ك	k
خ	ḫ	گ	g
د	D	ل	l
ذ	ẓ	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ڭ	ŋ
ژ	j	و	v, ū, u,
س	s	ه	ü, o
ش	ş	ی	h
ص	ş	ة	y, ı, i,
			ī, é
			ta

KISALTMALAR

a.	aleyhisselâm
age.	adı geçen eser
agm.	adı geçen makale
b.	bin (ibn: oğlu)
C.	Cilt
çev.	çeviren
doğ.	doğum tarihi
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
k.	kuddise sirruhu
m.	miladi
no.	numara
öl.	ölüm tarihi
s.	sayfa
S.	Sayı
s.a.v	sallallâhu aleyhi ve sellem
vr.	varak
yy.	yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. FARS EDEBİYATINDA RUBAİ

Fars edebiyatında rubai, çeher-gânî, çeher-mısra, çeher-pâre gibi isimlerle ifade edilen rubai şairler arasında en sık kullanılan nazım biçimlerindendir. Fars edebiyatında bestelenmiş rubailere *terâne* (ترانه), bestelenmemiş olanlara *dübeyti* (دوبیتی) adı verilir. Müsta'ribe adı verilen Araplaşmış İranlılarda ise bu nazım şekli dübeyit olarak geçmektedir. Kaynaklarda Fars edebiyatında bu nazım şeklinin ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili tam ve kesin bir bilgi olmamakla birlikte elde bulunan örneklerin en eskilerinin 9. yüzyıla ait olduğu ifade edilmektedir.¹

Fars kaynakları 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar yaşamış olan şairlerin rubailerinin pek çoğuna ulaşılmadığını ve bu rubailerin özellikle savaş sırasında muhtemelen ortadan kayboldukları üzerinde fikir beyan etmektedir. Bu sebeple belirtilen dönemlere ait birçok rubainin asıl müellifleri bilinmemektedir. Örneğin en önemli rubai şairlerinden biri olan Ebu Said Ebu'l-Hayr'a nispet edilen 720 rubainin, en azından yarısının ona ait olmadığı ile ilgili şüpheler mevcuttur.²

Sîrûs Şemisa, Seyr-i Rubâî adlı kitabında rubai hakkında şöyle açıklama yapar:

*“Rubaiye name-i diğەر, dübeyti denilmektedir. Bu ad Arapçaya geçip ‘el-Dübeyt’ olarak kullanılmaktadır. Böylece Farşlar ‘Rubai’; Araplar ‘Dübeyti’ şeklinde kullanırlar. Gazneli döneminde rubai adı yerine dübeyti ve terâne kullanılmaktadır.”*³

Bazı örneklere bakıldığında:

çün kadeh gîrem ez-çerh **dübeytî** şinevîm

be semen çü mey horde şevêd, leb seterîm (*Menûçehrî*)⁴

“Kadehi elime aldığım da devrandan dübeyti duyarız, yasemin mest olunca (kokusu her yere yayılınca), (biz utanmaktan) dudaklarımızı ısırırız.”

besâz çeng ü bîyâver **dübeytî** ü recezî

ki bâng-i çeng fûrû dâşt 'andelîb rezî (*Menûçehrî*)⁵

“Çalgıyı çal da dübeyti ya da recez (Müstef'ilün kalıbı ile bir şiir türü) söyle, çünkü öten bülbül artık ötmüyor.”

¹ Şemsu'l-Kays Razî, *El-Mu'cem Fi-Me'âyiri Eş'âri'l-Acem*, Farsçaya Çeviri: Muhammad Taghi Muderres Ravazi, Daneşgah-i Tehran Yayınları, 1959, s. 93.

² Ziya Muvahhid, *Ferhengname-i Edeb-i Fârisî*, Tehran 2002, s. 623.

³ Sîrûs Şemisa, *Seyr-i Ruba'î der-Edebiyat-i Fârisî*, Ferdevs Yayınları, Tehran 1995, s. 16.

⁴ Menûçehrî, *Dîvân-i Eş'âr, Kaşâyid ve Kıta'ât*, Dr. Mahmud Afşar Vakıfları, Tehran 2003, no. 45.

⁵ Menûçehrî, *Dîvân-i Eş'âr, Kaşâyid ve Kıta'ât*, no. 66.

Emir Mü'ezî, Sultan Melekşah ile bir gün Ramazan'ın başladığı günü belirlemek için çıkıp Ramazan hilalini görmeye gider. Ansızın Emir Mü'ezî hilali görür ve doğaçlama bir şekilde bu rubaiyi söyler:

ey mâh çü ebrû-yi yarî gûyî
nî nî çü kemân-i şehriyârî gûyî
na'li zede ez-zer 'ayârî gûyî
der gûş-i sipihr gûşvârî gûyî⁶

“Ey ay! Sen sanki sevgilinin kaşı gibisin. Hayır, hayır, bir yiğidin oku gibisin veya altından kaplanmış bir nalsın. Yahut göğün kulağında bir küpesin sanki!”

Emir Mü'ezî, Sultan Melekşah'a bu şiiri sunduktan sonra, Sultan Melekşah da ayı görür ve rubaiyi beğenip sevinçten bahşiş olarak Emir Mü'ezî'ye bir at verir:

çü âteş hâtır-ı merâ şâh bedîd
ez hâk merâ ber zeber-i mâh keşîd
çün âb yekî terâne ez men beşnîd
çün bâd yekî merkeb-i hâsem behşîd⁷

“Sultan benim ateşimi gördüğünde, beni yeryüzünden aya çıkardı. Benim su gibi temiz teranemi duyduğunda, rüzgâr gibi hızlı ve özel bir atı bana bahşetti.”

Şerefşah Dolâ'î divanının ön sözünde dübeytî veya terâne yerine çâhâr-dâne terimini kullanır. Fakat bu isim başka bir eserde görülmemektedir. *Sindbâd-nâme*'de⁸ rubai yerine çâhâr-hâne denmektedir.

Şemsü'l-Kays ise kitabında rubaiyi şöyle izah eder: “Rubainin menşei aslında bir çocuk oyunudur. Taptaze ve yeni bir tarz olduğu için ona terâne adı verildi.”⁹

Terane ve dübeytinin arasında ezgi bakımından fark vardır. Şemsü'l-Kays'ın görüşüne göre, “Musiki ve şarkılarda kullanılan rubailer mehlûn rubailer; ezgili olmayanlar da dübeytidir. Terane, avaz ve elhan (ezgi) ile söylenirse Arapça “kavl”; şarkı ile söylenirse Farsça “gazel” olarak iki gruba ayrılır.”¹⁰

Sabahat Deniz'in “dübeyt (dübeytî) hakkında adlı çalışmasında¹¹ dübeyti ile rubai, vezin, beyit sayısı farklı nazıkm şekillerinden ibaret olduğunu açıklar. Ona

⁶ Emir Mu'ezzî, *Dîvân-ı Emîr Mu'ezzî*, Editör: Muhammadreza Ganberi, Zevvar Yayınları, Tehran 2004, şiir no. 98-99.

⁷ Emir Mu'ezzî, *age.* şiir no. 99.

⁸ Zehiri Semerkendi, *Sindbad-nâme*, Editör: Seyed Muhammad Bagher Kamaludini, Miras-i Mektup Yayınları, Tehran 2003, s. 299.

⁹ Şemsü'l-Kays, *El-Mu'cem Fî Me'âyiri Eş'âri'l-Acem*, Farsçaya çeviri: Muhammad Taghi Muderres Ravazi, Daneşgah-i Tehran Yayınları, s. 114.

¹⁰ Şemsü'l-Kays, *age.*, s. 115.

¹¹ Sabahat Deniz, “Dübeyt (Dübeytî) Hakkında”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2006, s. 14.

göre rubai dörtlüklerden oluşan bir nazım biçimidir, ancak dübeyti iki beyitten oluşan bir nazım şeklidir. Diğer yandan Fuat Bayramoęlu Fars şair Baba Tahir Uryn'in rubailerinden yola çıkararak Fars edebiyatında rubai ile dübeyti farklı olduğunu söyler.¹²

Rubai ve dbeytinin muhteva bakımından fark görülmektedir. Dübeyti daha irfan, aşk, gözyaşı, dağ-i dilden bahsederken rubai felsefi konuları ele almaktadır. Rubainin ve dbeytinin ayırıt eden şey hecelerdir, dübeyti kısa hece başlar ama rubai uzun hece ile başlamaktadır.¹³ Mehmet Sait alka kitabında¹⁴ aynı görüşe sahiptir.

Rubainin vezni (لا حول و لا قوة الا بالله) vezni olarak değerlendirilir, dört mısralı olanlarda kafiyele aynı olup ona *mesre'* denir. nc mısra serbest oolana da *hesi* denir.

Rubai ölçülerinden "mef'l" ile başlayan on iki řekilden her birine ahreb, "mef'ûlün" ile bařlayanlarına da "ahrem" denilmektedir.

Ahreb:

1. Mef'l mefâilün mefâilün f'
2. Mef'l mefil mefâilün f'
3. Mef'l mefâilün mef'l fa'l
4. Mef'l mefâilün mef'ûlün f'
5. Mef'l mefâilün mef'l f'l
6. Mef'l mefil mefil fal
7. Mef'l mefâilün mefil fl
8. Mef'l mefâilün mefil fa'l
9. Mef'l mefâilün mefâilün f'
10. Mef'l mefil mefâilün f'
11. Mef'l mefil mefâilün fa'l
12. Mef'l mefâilün mef'ûlün f'

Ahrem:

1. Mef'ûlün, mef'l, mefil, fa'l
2. Mef'ûlün, mef'l, mefil, fel
3. Mef'ûlün, mef'l, mefâilün, f'
4. Mef'ûlün, mef'l, mefâilün, f'

¹² İsmail Parlatır, "Fuat Bayramoęlu İle Anılarda IX Bölüm", Türk Dili, 492, Aralık 1992, s. 411-412.

¹³ Mesud Takı, ar-Cy-ı Beheřti, Rubai ve Dübeyti Drz ve Emrz, eřme Yay, 1381(2002), Tehran, s. 22.

¹⁴ Mehmet Said alka, Divan şiirinde Rubai, 2.baskı, Kriter Yayınları, 2017, İstanbul, s. 164.

5. *Mef'ûlün, mef'ûlün, mef'ûl, feûl*
6. *Mef'ûlün, mef'ûlün, mef'ûlü, fa 'l*
7. *Mef'ûlün, mef'ûlün, mef'ûlün, fâ 'l*
8. *Mef'ûlün, mef'ûlün, mef'ûlün, fâ 'l*
9. *Mef'ûlün, fâilün, mefâilün, fa 'l*
10. *Mef'ûlün, fâilün, mefâilün, fâ 'l*
11. *Mef'ûlün, fâilün, mefâilün, fâ 'l*
12. *Mef'ûlün, fâilün, mefâilün, fâ 'l*

Rubai, kafiye bakımından (aaaa / aaba) olarak geçmektedir. (aaba) grubunda üçüncü mısra serbesttir. Bu tür rubaiye terim bakımından *hesî* denmektedir. *hesî*, Arapçada kısır manasına gelmektedir çünkü üçüncü mısra kafiyesizdir.¹⁵

Fars edebiyatında 10. yüzyılda üç ve dört kafiye rubailer birlikte yaygın olmasına karşılık 11. yüzyılda dört kafiye rubailer tercih edilmiştir. 12. yüzyılda üç ve dört kafiye rubailer birbirine yaklaşır ama daha sonra yavaş yavaş dört kafiye rubailerin kullanımı yaygınlaşır. Fars edebiyatı araştırmacıları olan Eluen Sutton ve Tirtha, (aaaa) olan rubainin daha eski olduğunu söylerken Celâleddin Humayî de onları onaylayarak “*Rubainin dört mısra olması ve bu dört mısranın kafiye olması gerektiğini söylerim.*” der.¹⁶

13. yüzyılda üç kafiye rubailer öne çıkmaktadır. Bu görüşe karşı çıkan İtalyan oryantalist Alessandro Bausani, (aaba) rubai çeşidini tek çeşit olarak kabul ederek Çin ve Türk şiirinde de bu biçimin kullandığını belirtir. Bununla birlikte rubainin ortaya çıkışında Orta Asya'ya vurgu yapar. Rubainin ortaya çıkışı hakkında Eluen Sutton, makalesinde Bausani'in görüşünü onaylayıp rubainin menşeinin Orta Asya ve Türk edebiyatı olduğunu söyler.¹⁷ Alman oryantalist olan Mayır da rubainin menşeinin Türk ya da Çin edebiyatı olduğunu belirtir.¹⁸

1.1.1. Rubainin Ortaya Çıkışı

Rubainin ortaya çıkışı hakkında iki rivayet mevcuttur. İlk rivayet, Şemsü'l-Kays'ın *el-Mu'cem Fî Me'âyiri Eş'âri'l-Acem* kitabında¹⁹ şöyle geçmektedir:

“*Bir gün Rûdekî Gazneyn²⁰ kasabasında dolaşırken ceviz ile oynayan birkaç çocuk görür.²¹ Çocuklar oyun oynarken tekerleme söylerler. Ceviz çukura*

¹⁵ Sirus Şemisa, *Seyr-i Rubai Der-Edebiyat-i Fârsî*, Ferdevs Yayınları, Tahran 1995, s. 22.

¹⁶ Sirus Şemisa, age. s. 22.

¹⁷ *History of Iran, From The Arab Invasion To The Saljuqs*, edited by Richard Nelson Frye, Volume 4, Cambridge (1975), s. 37.

¹⁸ Friz Meier, *Die Schone Mahasti*, Wiesbaden 1963, Jung-i Esfahan Magazini, Ehtiyârât-i Şairi Makalesi, no. 10, s. 184.

¹⁹ Şemsü'l-Kays, *El-Mu'cem Fî Me'âyiri Eş'âri'l-Acem*, s. 112.

²⁰ Kazvin şehrinin yakındaki bir kasaba.

²¹ Kays, Rudeki'yi kör olarak değerlendirmiyor.

düştüğünde “yuvarlana yuvarlana çukura kadar gider bu” diye bağırlar. Rûdekî bunu duyar duymaz şiir söylemeye başlar ve böylelikle terane ortaya çıkar. Bu hikâye gerçek değildir, tıpkı Haiku hikâyesi gibidir. Çünkü tam iki yüzyıl sonra Devletşah Semerkandî, Tezkiretü’ş-Şu’arâ kitabında bu olayı Yakub bin Leys Seffar’a dayandırmaktadır. Yakub bin Leys Seffar, oğlunu bir bayram günü diğer çocuklarla birlikte ceviz ile oynarken görmüş. Diğer çocuklar cevizleri atmışlar ve cevizlerin yedi tanesi çukura girince emirin oğlu oyunu kaybetmiş. Emir üzümlü mırıldanarak kendi kendine şu tekerlemeyi söylemiş: “Yuvarlana yuvarlana çukura doğru gitmiş.”²²

Rivayet edilen hikâyelere göre rubainin ortaya çıkışı hakkında şöyle bir özet çıkarılabilir:

- 1 Rubainin ortaya çıkışı Taheriyan ve Seffariyan dönemidir.
- 2 Rubainin vezni halk arasında bilinmektedir, yalnız rubai yazan şairler bazı değişiklikler yaparak tekniğini geliştirmişlerdir.
- 3 Rubai, Rûdekî tarafından geliştirilmiş ve tanıtılmıştır.

Hace Abdullâh Ensârî, Münacât-nâme kitabında²³ rubaiyi şöyle tasnif eder:

a Dört kafiye rubailer

ilâhî ne zalimî ki gûyem zinhâr

ne merâ ber tû hâkkî ki gûyem beyâr

kâr-i tû mîdârî pes mîdâr

în endâhte hûd câ bâşî (Hace Abdullah Ensârî)

(Allah’ım ne zalimsin ne de benim hakkım var, O zaman bu avareyi kurtar ki onun hiçbir yeri yoktur.

b Hesî rubailer

eger ber havâ rûy-i megesî bâşî

eger der âb rûy-i hesî bâşî

pes dilî be dest âr

tâ hûd kesî bâşî (Hace Abdullah Ensârî)

(Eğer havada bir sinek, suyun üzerinde bir toz olmak istemiyorsan birinin kalbini kazan. İşte ancak o zaman önemli biri olabilirsin.)

c Üç beyitli rubailer

²² Şemsü’l-Kays, *El-Mu’cem Fî Me’âyiri Eş’âri’l-Acem*, Farsçaya çeviri: Muhammad Taghi Muderres Ravazi, Daneşgah-i Tehran Yayınları, 1959, s. 12.

²³ Hace Abdullâh Ensârî, *Münacât-nâme ve Rubai*, Gancine Yayınları, Tehran 1998, s. 97.

Bu tür rubailer genelde sûfîler tarafından kullanılmıştır.

ilâhî çün seg râ bâr est
seng râ dîdâr est
eger men ez seg ü seng kem âyem
mermerâ 'âr est
'abdullah râ bâ nümîdî
ey dost çe kâr est (*Hace Abdullah Ensârî*)

(Allah'ım, eğer ki köpek de taş da değerli ise ben de onlardan daha az değerli değilim. Ey arkadaşım, benim umutsuzluk ile aram yok !)

1.1.2. Fars Şiirinde Rubai'nin Gelişimi

Şakîk-i Belhî, Beyazıt-ı Bestâmî, Rûdekî, Sanî'-i Belhî, Şehîd-i Belhî, Abdu's-şekûr-ı Belhî ve Daķîķî'nin yaşadığı 10. yüzyıl Fars edebiyatında rubai için bir başlangıç sayılabilir.

11. yüzyılda ise, Ferrûhî, Unsurî, Menûçehrî gibi şairler rubai söylemişlerdir. Sufîlerin en önemli isimlerinden olan Ebu Said Ebu'l-Hayr da aynı yüzyılda yaşamıştır. Onun rubailerini daha çok tasavvufî içeriğe sahiptir. 12. yüzyılda Gazneli Hanedanın çöküşü ile birlikte Selçuklu Hanedanı gelmiş ve bu dönemde kaside-serâ şairleri, rubai de söylemişlerdir.

Emir Mu'ezzî, Mesut Sa'dî methiye rubailerini yazar. Dönemin en önemli isimlerden Hayyâm da rubai söylemiştir. Efsal Kâşânî de 11. yüzyılda yaşamış ve rubai söylemiştir. 12. yüzyılda yaşamış olan Ferîdü'd-din Attâr ise *Miḥtâr-nâme*'yi yazar. Diğer taraftan Mevlânâ'nın da yaklaşık 2000 rubaisi olduğunu belirtmek gerekir. 13. yüzyıl, gazelin en parlak dönemi sayılır. 14. yüzyıldan itibaren Sebk-i Irâkî'nin etkisinin azaldığı görülmektedir. Fars edebiyatında serbest şiirin kurucusu olan Nima Yuşic'in de rubai mecmuaları vardır.

Görülüyor ki rubainin yayılım sahası zaman içinde değişikliklere uğramıştır. 10. yüzyıldan başlayarak çeşitli dönemlerde şairler tarafından tercih edilen bir nazım biçimi olmuştur.

1.2. TÜRK EDEBİYATINDA RUBÂÎ

Aslen Arapçada “dörtlü”, “dört diş” anlamına gelen rubai, sarf ilminde mastarı dört veya üç harften oluşan kelimelerin aslî harflerine bir harf eklenerek oluşturulan bir isimdir.²⁴

15. yüzyılda Çağatay sahasının en önemli şairi olan Ali Şîr Nevayî (öl. 906/1501) *Mîzânu'l-Evzân* adlı eserinde rubai nazım şeklinin hecez bahrinin ahrem ve ahreb kalıplarından ortaya çıktığını dile getirir. Ali Şîr Nevayî'nin söz konusu ifadeleri şöyledir: “*Rubai vezni kim dü-beyti ve terane hem dirler. Hezec bahrining ahrem ve ahreb idin istihât kılıpdurlar.*”²⁵

Ahmet El-Bardahi 907/1502 yılında yazdığı *Câmi'u Enva'u'l Edebî'l Fârisî* adlı eserinde rubai için: “*Rubai diyü çihâr mısraa dirler yani iki beyte dirler ki âhırları kafiyyede bir ola.*”²⁶ şeklinde bahseder.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Bahrü'l-Ma'ârif* adlı eserinde: “*Rubai dört mısra dirler yani iki beyte dirler ki her mısrada ya üçünde kafiye ola.*”²⁷ şeklinde bilgi verir.

Süleyman Sâdeddin Efendi'nin kaleme aldığı *İstılâhâtü's-Şi'riyye* adlı eserde rubai şu şekilde izah edilir: “*İki beyte iki kafiye üzere ve vezinleri vahit olur ki, kıta' gibidir.*”²⁸

Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı kitabında rubai hakkında şu bilgileri verir:

“*Rubainin İslam edebiyatında tekniği tamamıyla karalanmış ve tayin edilmiş: Mutlaka dört mısradan terkip edilmiş olarak bahr-i hezecân ahrem ve ahreb vezinlerinden çıkarılmış 24 nevi üzerinde yazılır. Diğer vezinlerle yazıldığı takdirde ona rubai adı verilmeyerek sadece kıta denir. Yalnız Baba Tahir-i Uryan'ın bu nev'inin dışında kalan kıtaları her nasılsa rubai adıyla şöhret kazanmıştır. Kafiye hususuna gelince, Ebû Sâlik, Ebû Şekûr-i Belhî, Unsuri gibi eski Acem şairlerinde dört mısra birbiriyle kafiye olduğu halde Hâkânî, Enverî, Nizâmî gibi daha sonrakilerin eserlerine göre üçüncü mısraının kafiye olması şart değildir. Dört mısra içinde tam bir fikir ihtiva etmek itibarıyla kelime ve fikir*

²⁴ Mustafa Şemseddin Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul, 1827, s. 302, 420.

²⁵ Ali Şîr Nevayî, *Mizanu'l-Evzân*, haz. Kemal Eraslan, TDK Yayınları, Ankara 1993, s. 36.

²⁶ Ahmet El-Bardahî, *Cami'u Envâ'i'l-Edebî-i Fârisî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Lügat, no. 39. vr. 210b-211a; Ahmet Sevgi, “Ahmed-i Bardahî'nin Türkçe ve Farsça Manzum Aruz Risalesi”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 19, 2008, s. 37-55.

²⁷ Surûrî, *Bahrü'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no. 5156, vr. 3a; Yakup Şafak, *Surûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesî*, Dr. Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.

²⁸ Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *İstılâhâtü's-Şi'riyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa vr. 625, 134a; Harun Tolasa, “18. YY.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü-Müstakimzâde'nin İstılâhâtü's-Şi'riyyesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 24, 1986, s. 363-380.

oyunlarına pek o kadar müsait olmayan bu şekil, Acem edebiyatına en güzel ve en şahsi örnekleriyle hizmet etmiştir. Ebu Said gibi büyük sûfilerle Hayyam kabilinden büyük filozoflar yüksek düşüncelerini bu şekille çok veciz bir surette ifade ettiler. Rubai şekliyle methiyeler, mersiyeler, vefat tarihleri, naat ve münacat vadisinde şiir yazılmışsa da bu türün bütün ruhu, bütün zevki, yüksek bir fikir ve hissi en belîğ ve en veciz surette ifade etmesindendir. Bu bakımdan rubai tarzında muvaffakiyet çok nadir ve müşküldür. Arap şairleri hiçbir zaman bu tarzda Acemler derecesinde başarılı olmamışlardır.”²⁹

“Rubainin 24 vezni vardır. Bu 24 vezin de kendi içinde ikiye ayrılır. Şair rubai yazarken bu on ikişer vezin içinden birkaçını seçer. Rubailer dört mısralık kıta hâlinindedir. Birinci, ikinci ve dördüncü mısraları birbirleriyle kafiyeli, üçüncü mısra kafiyesizdir. Bununla birlikte eskiden dört mısrası da birbiriyle kafiyeli olan rubailer de yazılırdı. Rubailer çok kere zarîf bir eda ile söylenmiş veciz bir fikir ifade ederler.”³⁰

Haluk İpekten ise rubai hakkında şöyle söyler:

“Nazım terimi olarak dört mısralık nazım şeklinin adıdır. Çıkış yeri İran olan bu şekle, İranlılar Arapça adıyla rubai demişler, benimsemişlerdir. Bu nazım şekli Türk edebiyatına da İran’dan ve rubai adıyla geçmiştir.”³¹

Filiz Kılıç, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*’nda rubaiyi şöyle açıklar:

“Rubai tek bentli nazım şekillerindedir. Edebiyatta dört mısralık bir nazım şeklinin adıdır. Rubai daha çok aaxa kafiye düzeniyle yazılmakla birlikte xaxa ya da aaaa şeklinde bütün mısraları kafiyeli rubailer de vardır. Bunlara rubai-i musarra veya terane derler. Rubai, aruzun hezec bahrindeki özel kalıplar ile yazılır. Dört mısralık nazmı ve tıyûğu rubaiden ayıran bu kalıplardır. Sadece rubaide kullanılan 24 kalıp vardır. Bunlardan mef’ûlü ile başlayan 12 kalıba ahreb, mef’ûlün ile başlayan 12 kalıba ise ahrem denir. Rubaide daha çok felsefe, tasavvufî fikirler, bir dünya görüşü, bir hiciv veya nükte kısa ve özlü bir şekilde ahenkli olarak ifade edilir. Bu sebeple başarılı bir rubai yazmak oldukça zordur. Rubailerde genel olarak mahlas söylenmez ancak bazı şairlerin mahlas kullandıkları görülmektedir.”³²

1.2.1. Rubainin Ortaya Çıkışı

Rubai nazım şeklinin doğuşu ve ilk kullanılış sahası hakkında hem Doğu kökenli araştırmacılar hem de Batılı oryantalistler tarafından günümüze kadar üç

²⁹ Fuat Köprülü, *Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 166. Köprülü’nün benzer fikirleri için bk. “Klasik Türk Nazmında Rubai Şeklinin Eskiliği”, *Türkiyat Mecmuası*, 1928, 2, s. 437. *Bugünkü Edebiyat*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1924, s. 27.

³⁰ Müjgân Cumbur, *Prof Dr Ali Nihat Tarlan’ın Makalelerinden Seçmeler*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990, s. 128.

³¹ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 2013, s. 76.

³² Mustafa İsen vd., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 270.

farklı teori ortaya koyulduğu görülmektedir. Bu teorilerin ilki, rubai nazım şeklinin Türk kaynaklı; ikincisi Fars kaynaklı; üçüncü ise Arap kaynaklı olduğu yönündedir. Fuat Köprülü'nün bu teoriler hakkındaki görüşleri şöyledir:

*“Klasik Türk nazmında Acem edebiyatındaki rubai şeklinin şimdiye kadar umumiyetle zannı ve tahmin olunduğundan daha eski olması hiç de hayret edilecek bir hadise olmayıp dörtlüklerin ehemmiyeti hakkındaki nokta-i nazarımıza istinat eden Profesör Kovalsky 1922’de neşrettiği Türk Kavimlerinin Nazım Şekli Hakkında Tetebbular adlı mühim eserinde, Acem rubaisinin de belki Türklerden alınmış olabileceği mütalaasında bulunmuştu. İran edebiyatının Sasanîler devrindeki nazım şekilleri hakkında etraflı malumata sahip olmadan böyle bir ihtimal ileri sürmek bizce hiç doğru değildir.”*³³

Rubainin Fars edebiyatında ortaya çıktığına dair, başta Devletşah-ı Semerkandî'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ* adlı eserinde olmak üzere, hem Doğulu hem Batılı bazı edebiyat araştırmacıların eserlerinde de kendine yer bulan rivayet şöyledir:

*“Safevî hükümdarlarından Yakub b. Leys'in çocuğu arkadaşlarıyla çukura ceviz atma oyunu oynadıkları sırada emirzade attığı cevizlerden biri için ‘yuvarlana yuvarlana çukurun kenarına gidiyor’ demiştir. ‘Ğaltân ğaltân hemî reved tâ leb-i gûr’ bağrıışmasını duyan saray şairleri, bu sözlerin hezec bahrinin mef’ûlün fâ’ilün mefâ’ilü fa’ül kalıbına uyduğunu görmüş ve önce bir mısra, sonra da bir beyit ekleyerek rubai nazım şeklini oluşturmuşlardır.”*³⁴

Bir başka rivayete göre ise çocukları seyreden şair Rûdekî'dir. Rûdekî söz konusu sözlere üç mısra ekler. Oluşturduğu nazım şekline ise genç-taze çocukların sözlerinden çıktığı için *terane* adını vermiştir.³⁵

Alman İslam araştırmacısı Tilman Seidensticken ise Ağustos 2011’de yayınladığı *“Tilman Seidenstickenü, An Arabic Origin Of The Persian Rubai article, Middle Eastern Literatures 2011, s. 155-169.”* adlı makalesinde rubainin kaynağı olarak üçüncü teoriyi ortaya koymuştur. Tilman Seidensticken söz konusu teoriyi ortaya koyarken Rûdekî’den yarım asır önce yaşamış olan Bağdatlı Arap şair Halid b. Yazide el Kâtib’in (öl. 270/884) divanını kendisine dayanak olarak almış ve bu divandan elde ettiği verilerle teorisini güçlendirmeye çalışmıştır.

Bir görüşe göre rubai İran halk şairlerinin söylediği dörtlüklerin aruza uyarlanmasıyla oluşmuştur. Diğer bir rivayette bu şekli Rûdekî (öl. 329/941) bulmuştur. Araplar da bu nazım şekliyle şiirler yazmışlar ancak onlar dü-beyt

³³ Fuat Köprülü, “Klasik Türk Nazmında Rubai Şeklinin Eskiliği”, *Türkiyat Mecmuası*, s. 437.

³⁴ Muhammed Kamgîr Parîsî, *Rubai vü Rubai-Serâyân Ez Ağâz Tâ Kern-i Heştüm-i Hicrî*, Haz. Dr. İsmail-i Hakimî, Tehran 1993, s. 104. *Tahirü'l-Mevlevî*, Edebiyat Lügâtı, Daneşgah-i Tehran Yayınları 1993, s. 126. Edward G. Brown, *A Literary History Of Persia From The Earliest Times Until Firdawsî*, Cambridge University Press (January 1, 1920), s. 472-473.

³⁵ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 2013, s. 77. M.A Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2007, s. 95.

terimini kullanmışlardır. Öte yandan rubainin aslen dört mısra olan Türk nazmından İran edebiyatına geçtiğini ileri sürenler de vardır. Ebu Said, Baba Efdal, Kâşânî ve Ömer Hayyam rubainin İranlı başarılı şairleridir. Özellikle Hayyam, Türkiye’de ve dünyada çok beğenilmiş ve okunmuştur.³⁶

Türk edebiyatında ilk rubai örneklerine 12. yüzyılda rastlanır. Daha sonraki yüzyıllarda Fuzûlî, Kara Fazlî, Bağdatlı Ruhî, Azmîzade Haletî, Cevrî, Nabî, Sâbit, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Esrar Dede, Şeyh Galib rubai yazmışlardır. Özellikle Azmîzade Haletî yazdığı bin kadar rubai ile en ünlü rubai şairi olmuştur.³⁷

Rubainin en önemli özelliği vezinde görülür. Kendisine özel vezinlerle yazılmasına rağmen her mısrada ayrı bir vezin de kullanılabilir. Yalnız burada vezin değişikliği Ahrem veya Ahreb kalıplarının kendi içinde olmalıdır. Bir mısrası Ahrem diğeri Ahreb kalıbı ile rubai yazılamaz.

Arap edebiyatında dört mısralı nazım şekillerinin kullanıldığı bilinmektedir. Bunlardan birinci, ikinci ve dördüncü mısraların birbiriyle kafiyeli olanlarına *rubaiyye* adı verilmiştir. Ebu Nüvas’ın şiirlerinde özellikle hamriyyât (içkiye dair) ve aşk konulu olanlarında bu şekil görülür. Fars edebiyatından alınan vezinlerle yazılan, mısraları aynı vezin ve kafiye takip edenlerine de *dü-beyit* adı verilir. Bazı kaynaklarda bestelenmiş olmasının şart koşulmaması aslında bunların genellikle bestelenen şiirlerden olduğunu da göstermektedir.

El-dübeyt, Fünûn-ı seb’a, yedi fenden (veya kıtalardan oluşan yedi nazım biçiminden) birisidir. Bilinen kalıpların dışındaki vezinlerle herhangi bir konuda yazılan örnekleri de vardır. *aaxa* şeklinde kafiyeleendiğinde *er-rubai el-mu’arrec* adıyla anılır. Kafiyesi cinaslı kelimelerden oluşanları da vardır.

Ali Şîr Nevayî’nin dübeyti ve teranenin rubai ile aynı olduğunu söylemesi onun döneminde aralarında bir fark görülmediğine işaret eder. Türk edebiyatında rubai vezinleriyle yazılan *aaxa* şeklinde kafiyele iki beyitli şiir parçalarının dübeyti olarak adlandırılması da İran edebiyatı kaynaklarında verilen bilgi ile aynı doğrultudadır.

Eski Türk şiirinde dörtlükler yaygın olduğu için rubai Türk şairlerince kolayca benimsenmiştir. 16. yüzyılda Lâmi’î’nin (öl. 1531-32) Camî’den (öl. 1492) çevirmiş olduğu *Nefahâtü’l-Üns* isimli eserinde rubailer de bulunmaktadır.

Fuzûlî’nin (öl. 1559) divanında 80’e yakın rubai vardır. Bunların bir kısmı farklı şekilde kafiyelelenmiştir. Ruhî-i Bağdadî de (öl. 1605-06) 30’a yakın rubai yazmıştır.

³⁶ Mustafa İsen vd, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 270.

³⁷ Mustafa İsen vd., *age*, s. 270.

17. yüzyılda Türk edebiyatında en fazla rubai yazan Türk şairi Azmîzâde Haletî ise (öl. 1631) bine yakın rubai yazmıştır. Bu dönemde Şeyhülislam Yahya'nın (öl. 1644) rubai vezni ile gazel yazmış olduğunu da görüyoruz.

18. yüzyılda Nâbî (öl. 1772) 150, Şeyh Galib (öl. 1798-99) 63 civarında rubai yazmıştır. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın da (öl. 1780) çoğu her mısrası kafiyeyle 80'den fazla rubaisi bulunmaktadır. Yeni Türk edebiyatında da Yahya Kemal'in (öl. 1958) rubaileri meşhurdur.³⁸



³⁸ M.A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2007, s. 93.

2. RUBAİ YAZAN ŞAİRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. EBU SAİD EBU'L-HAYR VE ÖMER HAYYÂM'IN RUBAİLERİNDE TEMA VE ÜSLÛP

2.1.1. Ebu Said Ebu'l-Hayr

Ebu Said, Horasan eyaletinin Meyhene³⁹ şehrinde 967 yılında doğdu. Ebu Said'in babası aktar idi ve kendisi tasavvufu severdi. Ebu Said de babasının meclisinde bulunmuş ve bu şekilde tasavvufa aşina olmuştur. Babası Ebû'l-Hayr Ahmed sûfilerin dostu olan ve semâ meclislerine devam eden bir attardı. Çocukluğunu Meyhene'de geçiren Ebû Saîd babasıyla birlikte gittiği semâ meclislerinde tasavvufu tanıdı. Mutasavvıf şair Ebû'l-Kâsım Bîşr-i Yâsîn'in derslerine devam edip dil ve edebiyat ilimlerinde ondan faydalandı, şiir ve tasavvuf anlayışından da etkilendi. Ondan öğrendiği şiirleri çeşitli sohbet meclislerinde okudu ve bu şiirler onun için ilham kaynağı oldu. Bir rivayete göre 30.000 beyit ezberlemişti.⁴⁰

Yıllar Meyhane'de, ulûm-ı zahîrî (fıkîh, felsefe, edebiyat ve ilahiyat)'ı Serahs'te Ebulfazl Muhammad bin Hasan'dan, daha sonra Nişabur'da Ebu Ali Ebu'r-Rahman-i Selemî'den, ardından Horasan'da Ebu Abbas-i Kassâb'dan süluk ve riyazet eğitimine devam ederek sonunda tam bir arif oldu. Meyhene'deki kendi tekkesinde, ardından Nişabur'da eğitim vermeye devam ederek halkın teveccühünü kazanmıştır. Fars edebiyatının önemli ve büyük ariflerinden biri sayılmasının yanında tasavvuf alanında da büyük iz bıraktığı kabul edilmektedir.

Tasavvufu, Ebul Fazıl-ı Serahsî ve Ebu Abdurrahman-i Selemî'den⁴¹ öğrenmiştir. Tasavvuf görüşü Beyazıt-i Bestâmî mektebine yakındır ve vaaz meclislerinde vaazın yanında Farsça şiirler de okumuştur. Semâ', kavî ve gazel türlerini tercih etmiştir. Tasavvuf terimlerini Fars edebiyatına getiren ilk şairlerdendir. Tasavvufî şiire aşkı katması bakımından Sânâyî'ye benzer. *Esraru't-Tevhid Fî-Makâmâtî's-Şeyh Ebî Said* kitabında Ebu Said'in sözlerinden bahsedilmiştir.⁴²

³⁹ Türkmenistan-Aşkabad'a yakın bir şehir.

⁴⁰ Tahsin Yazıcı, Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî, e-kaynak: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-said-i-ebul-hayr>

⁴¹ Abdullrehman Mohammad Sülemî Nişaburî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 9. yüzyıl

⁴² İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl* (nşr. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre), I-V, Riyad-Cidde 1402/1982, s. 45.

2.1.1.1. Ebu Said'in Gençliği

Ebu Said yedi sene boyunca bir dağda inzivaya çekilmiş, orada ibadet ve riyazet ile meşgul olmuştur. Örnek olarak kendini kuyuya asıp tersten Kur'ân-ı Kerim okumuştur. Fakat daha sonra yaşamdan ayrı kalmamış ve hayatın tadını çıkarmıştır.

İbn Hazm-i Endülüsi (14. yüzyıl) kitabında onun hakkında şöyle demektedir: “Ebu Said, bazen çok zor şartlar altında yaşayan bazen de ipek kumaşlı bir hırka ile gezen bir sufi idi.”⁴³

Rivayete göre bir gün Serser'in müridlerinden biri, Ebu Said'e kavunu bölüp verir. Sonra şeyhe “Bu bal gibi kavunu yemek ne demek? Yedi sene çölde yaşamak ve diken yemek ne demektir? Hangisi daha hoş gelir size?” diye sorar. Ebu Said “İkisinin de zamana göre tadı var. Yani eğer ‘bast’ haletin varsa diken tatlı gelir, eğer ‘gabz’ haletin varsa şeker bile sana hoş gelmez.”⁴⁴

‘Gabz’ın anlamı salikin iç haletidir. Eğer mutlu ve neşeli ise ‘bast’ tır ve eğer daralmış ise ‘gabz’ dır. Tasavvufta zaman, eşyayı ikiye bölen bir kılıca benzetilir. Kılıcın eşyayı ikiye bölmesi gibi zaman da hayatımızı geçmiş ve gelecek olarak ikiye böler. Bu ikilik arasında insan anı yaşarken mutlu ise diken bile ona tatlı gelir fakat mutsuz ise kavun bile acıdır.⁴⁵

2.1.1.2. Şeyhin Şeriat, Tarikat ve Hakikat Terimleri Hakkındaki Görüşü

Şeyhe şeriat, tarikat ve hakikat hakkında soru sormuşlar. Şeyh ise “Bunlar insaniyet durakları ve hanlarıdır; şeriat ispattan, tarikat yoldan ve hakikat hayranlıktan ibarettir.” diye cevap vermiştir.⁴⁶

Mevlânâ da bu konuda şöyle demektedir: “Şeriat, cisim ile gerekli şeyleri ve gerekli olmayan şeyleri; tarikat, davranışın nefsinin tezkiyesidir. Hakikat ise hayrettir, hayret!”⁴⁷

Mevlânâ'nın dediği gibi dinin işi, yani dinin en derin tecrübesi hayret yani hem güzellik açısından hem sanat açısından “bilmiyorum”a ulaşırız. Daha buna varmadan bazen güzellikten anlarım diyebilirken şu noktaya varınca artık hiçbir şeyi aslında bilmediğimizi anlarız ve işte o an bütün sufilerin amaç noktasıdır (*Rebe zednî tehayuren=Allah'ım bizim ruhani tecrübelerimizi arttır!*)⁴⁸

⁴³ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl* (nşr. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre), I-V, Riyad-Cidde 1402/1982. s. 45.

⁴⁴ Muhammad Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Zahuri Yayınları, Tehran 1978, s. 14.

⁴⁵ Muhammad Munevver, age. s. 15.

⁴⁶ Seyyid Haydar Âmilî, *Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr*, Merkez-i Entesharat-i İlmi ve Ferhengi, Tehran 1988, s. 358-359.

⁴⁷ Kerim Zamani, *Şerh-i Jame'-i Mesnevi Manavi*, Eteleat Yayınları, C. 1, s. 21.

⁴⁸ Mohamadreza Şafii Kedkeni, *Neveşte Ber-Deryâ Mirâs-i İrfânî-yi Ebu Hasan Herekânî*, Sühen Yayınları, Tehran 2007, s. 400.

2.1.1.3. Ebu Said ve Şiir

Muhammed bin Münevver, *Esrârü't-Tevhîd* kitabında şöyle der:

“Şeyh şiir söylemezdi ve hayatında sadece bir rubai yazdı. Onu da Dervîş-i Nişâbûrî'ye sundu.” Bu sebeple Jan Rypka gibi bazı araştırmacılar, Ebu Said'i şairden çok mutasavvıf olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁹

Öte yandan şeyhin şiire ilgi gösterdiği de görülmektedir. Ama *Esrârü't-Tevhîd*'in yazarına göre, Ebu Said'in şiir yazmamasının sebebi, o dönemde şairliğin mutasavvıflar ve şeyhler için kötü bir uğraş olarak görülmesidir.⁵⁰

Keşfü'l-Mahcûb kitabında ona isnat edilen Arapça bir kıta vardır.⁵¹ Bu kıta onun rubai yazdığının kanıtlarından biri kabul edilebilir.

Ebu Said'den iki yüzyıl sonra yaşamış olan Necmeddîn-i Râzî, *Mermûzât*⁵² adlı eserinde şöyle söyler:

“Ebu Said'in dediğine göre:

mâ râ be coz î n zebân, zebân-i dîgerîst
coz dûzeh u firdevs mekân-i dîgerîst

“Bizim bu dilden başka dilimiz var. Cehennemden cennetten başka yerimiz var.)”

Bazı kaynaklarda bu rubainin Mevlânâ'ya ait olduğu söylene de Dr. Riyazî aynı kitaptaki dipnotlarda onun bu rubaisinin çok meşhur olduğunu söyler. Necmeddîn-i Râzî'nin *Mermûzât*'ında ve *Esrârü't-Tevhîd*'de bu rubainin Ebu Said'e ait olduğu belirtilir. Öte yandan Aynu'l-Güzât *Temhîdât*⁵³ (1.C, s. 237) ve *Zübdetü'l-Hakayık*'ında⁵⁴ aslında bunun iki rubai olduğunu ve bazen birbirine

⁴⁹ Hoca Şefî' Kedkeni, Ebu Said Ebu'l-Hayr hakkında araştırma yaparken onun şair olduğundan bahsetmez; Muhammad Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Zahuri yayınları, Tehran 1978, s. 106.

⁵⁰ *Esrârü't-Tevhîd*'te şöyle denir: “Bir mecliste şeyh şiir söylemeye meşgul idi ve meclisteki pirlere onu dinlerdi.” (s. 218)

⁵¹ İmam İsmail Savi Hücvîrî şeyhe, “Senin hakkında gıybet yapan oldu, onu halletmen gerekir.” diye bir kıta yazar, şeyh de “Hallettim!” diye yanıtlayıp şu kıtayı söyler:

و تشع غيم الهجر عن القمر الحب
الشعر نور الصباح عن ظله الغيب
وجاء نسيم الاعتذار مخففا
فصادفه حسن القبول من القلب

Muhammad Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Zahuri Yayınları, Tehran 1978, s. 343.

⁵² Abdullah bin Mohammad Necm Razi, *Mermûzât-i Esedî der Mermûzât-i Davûdî*, Editör: Mohammadreza Şafii Kedkeni, Sühen Yayınları, Tehran 2002.

⁵³ Aynu'l-Güzât Hemedanî, *Temhîdât*, Editör: Zehra Asali, Levh-i Fekr Yayınları, Tehran 2018.

⁵⁴ Aynu'l-Güzât Hemedanî, *Zübdetü'l-Hakayık*, çeviri: Mehdi Tadayon, Neşr-i Daneşgahi Yayınları, Tehran 2000, s. 45.

karıştırıldığını söyler. Mevlânâ'nın *Divan-ı Kebîr*'inde (8. c., s. 39), Mevlânâ'ya ait olarak geçmektedir.

Said Nefîsî'nin *Sûhenân-i Menzûm-i Ebu Said*⁵⁵ 726 rubai mevcuttur. Hayyam (55 rubai), Baba Efel (40 rubai), Mevlânâ (30 rubai), Evhadüddîn-i Kirmânî (35 rubai), Bahrezî (23 rubai) zikredilmiş, kalan 500 rubai için belli bir şair ismi verilmemiştir. Dolayısıyla hangi rubainin şeyhe ait olduğunu bilmiyoruz.

Kitapta⁵⁶ Ebu Said'e isnat edilen rubailer, *Sebk-i Horâsânî*⁵⁷ olarak söylenmiştir. Bu rubailerin içeriği tasavvuf ve aşktır. Ebu Said'e kadar hiçbir şair tarafından bu kadar güzel ve latif rubailer söylenmemiştir:

bâzâ bâzâ her ân-çe hestî bâzâ

ger kâfir ü ger to bot-perestî bâzâ

în dergah-i mâ dergah-i nomîdî nîst

şad bâr eger tövbe şekestî, bâzâ

“Geri gel, geri gel, ne olursan geri gel. Kâfir de putperest de olsan geri gel!

Bu dergâhımız umutsuzluk dergâhı değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da geri gel!)”⁵⁸

Örnekten de anlaşılacağı üzere Ebu Said'in rubailerinde katı irfan terimleri görülmekle beraber daha nazik, tatlı bir aşk dili kullanılmıştır.

2.1.1.4. Ebu Said'in Şiirinde Tema

Ebu Said Ebu'l-Hayr, en önemli sufilerden sayılmaktadır. Tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat alanlarında derin bilgiye sahiptir. Tatlı söyleyiş tarzıyla etrafındaki insanları kısa sürede cezbetmiştir. Semâ' ve kavî meclislerinde de kendi döneminin şair ve mutasavvıflarının gazel ve rubailerinden seçtiklerini okuyarak herkesi neşelendirirdi. Bazen kendi şiirlerini de bu meclislerde okur, vaazlarında düşüncelerini beyitleriyle ifade ederdi. Bu bakımdan Attar ve Sanâî'nin öncüsü sayılmıştır. Ebu Said'e atfedilen bin beş yüze yakın Arapça ve Farsça rubai ve kıta mevcut ise de daha sonra bunların başka şairlere ait olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber *Esrârü't-Tevhîd*'de bazı rubailerin doğrudan onun olduğu belirtilmiştir.⁵⁹

⁵⁵ Said Nefîsî, *Sûhenân-i Menzûm-i Ebu Said Ebu'l Hayr*, Senâî Yayınları, Tehran 2018, s. 39.

⁵⁶ Said Nefîsî, *age*, s. 40.

⁵⁷ Sebk-i Horâsânî: Horasan ve Mâverâünnehir şairlerinin, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından VI. (XII.) Yüzyıla kadar uzanan bir dönemde hamâsî bir ruhla sade, tabii, akıcı ve dış dünyayı gerçekçi biçimde anlatma tarzını temsil etmektedir. Arapça kelime ve terkiplerin daha az kullanıldığı, çoğunlukla methiye konulu (kaside) nazım şeklinin tercih edildiği bu üslûbun şairlerinden bazıları Rûdekî, Firdevsî, Unsurî, Ferruhî-yi Sîstânî, Menûçihri, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Emir Muizzî, Nâsır-ı Hüsrev ve Senâî'dir.

⁵⁸ Mohammad Jafar Mehub, *Sebk-i Horasanî Der Şiir-i Farîsî*, Ferdevs Yayınları, Tehran 1999, s. 163. Bu rubainin Baba Efel'e, Hayyâm'a veya Mevlana'ya da ait olduğu ileri sürülmüştür.

⁵⁹ Said Nefîsî, *Sûhenân-i Menzûm-i Ebu Said Ebu'l Hayr*, Senâî Yayınları, Tehran 2018, s. 6-8.

Ebu Said'in dinleyicisi daha ziyade tekke ve dergâhlardaki halk olduğu için şiirlerinde günlük halk dilini kullanmış, saray edebiyatından uzak durmuş, gazel ve rubailerinde halka hitap etmeyi amaçlamıştır.

Ebu Said'in babası, Ebu Said küçükken semayla meşgul olduğunda ona şu beyti söyler:

în 'ışk belî 'atâ-i dervîşân est
hod râ kösten velâyet îşân est
dînâr ü derhem ne zînet-i merdân est
cân kerde neşâr kâr-i ân merdân est

(Bu aşk, evet dervişlerin hediyesidir. Kendini öldürmek de onların velayetidir. Ancak dinar da dirhem de onların süsü değildir, (çünkü) onlar her şeyden geçip canlarını feda eden yiğitlerdir.)

Kavvâl⁶⁰bunu söyleyince dervişler bir hale girdiler ve şeyh de onları izleyerek sûfiyâne hallerine tanık oldu.⁶¹

Mevlana ve Ebu Said gibi sufiler, aynı zamanda şairdir. Bununla birlikte söyledikleri rubailer genelde aşk temasını içermektedir ve didaktiklikten uzaktır:

“Evet, onun aşıkâne şiiri meclisleri daha zengin edip renklendirdi.”⁶²

2.1.1.5. Ebu Said ve Semâ⁶³

Özel bir musiki eşliğindeki sufiyane raksa semâ denir. Nereden, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı hakkında belli bir bilgi mevcut değildir. Ancak Ebu Said'den önceki nesillerden geldiği ve şeyhin küçük yaşta hânkâhlara (tekke) gidip semâ öğrendiği muhtemeldir. Şeyh'ten önce gelen şairler Ebu Abbas Kassâb-i Amoli, Ebu Ali Dekkâk ve Ebu'l-Kasim, Beşer-i Yâsîn ve Ebu'r-Rahman-i Sulemi ve Ebu Said'den önce gelen şairlerin hiçbiri semaya bu kadar ilgi göstermediler. Kâşirî semânın asalete karşı olduğunu düşünürdü.⁶⁴

⁶⁰ Kavvali, Hint Çiştî sufilerinin müziği. Yaklaşık 700 yıllık bir geleneğe dayanır. Önceleri günümüz Hindistan ve Pakistan topraklarındaki tekkelerde çalınmakta iken daha sonra uluslararası ilgi gördü. Özellikle Nusret Fatih Ali Han'ın farklı milletlerden müzisyenlerle gerçekleştirdiği çalışmaları, kavvali müziğin ün kazanmasını sağladı. Dinleyiciler ve müzisyenlerin kavvali çalınırken bir tür vecd durumunda geçtiği, kendilerini Tanrı ile bir hissettikleri söylenir. Kavvali, 13. Yüzyılda Emir Hüsrev Dehlevi tarafından İran ve Güney Asya müzik geleneklerinin birleştirilmesiyle, Hindustani klasik müzik geleneğiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Mevlana'nın Anadolu'ya getirdiği Sema müziğiyle bazı benzerlikler taşır. Kavvali müzik genelde ikiye ayrılır: Hamd veya menkıbat denilen dini müzik ve gazel denilen, aşk ve şarap gibi din dışı konuları ele alan müzik. Bir kavvali topluluğu genellikle dokuz kişiden oluşur: Harmonium çalan iki ana şarkıcı, nakaratları söyleyen ve el çırparak tempo tutan beş şarkıcı, bir tabla çalıcı ve bir tamburcu. Şarkılar on beş dakika kadar sürer. Kavvali yapan kişiye Kavval denir. e-kaynak: www.irma.ir/news/83513514/.

⁶¹ Sirus Şemisa, *Seyr-i Rubai Der-Edebiyat-i Fârsî*, Ferdevs Yayınları, Tehran 1995, s. 126.

⁶² Muhammed Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Tehuri Yayınları, Tehran 1967, s. 145.

⁶³ Mohamadreza Şafii Kedkeni, *Çeşiden-i Ta'm-i Vakt*, Tehran 1993, s. 46.

⁶⁴ İbnü'l-Kayserânî, *Kitâb-i Semâ Tahkîk-i Ebu'l-Vefa*, Kahire 1994, s. 37.

Ebu Said'den yaklaşık bir yüzyıl sonra gelen ünlü şair, Attâr-ı Nişâbûrî de Ebu Said'in en büyük takipçilerindendir. Attar, bütün eserlerinde Ebu Said'in ismini zikreder:⁶⁵

sühen beşnev ze sulţân-i tarîket
sipeh-sâlâr-i dîn, şah-i tarîket
suleymân-i şühen der mentîkut-tayr
ki in kes bu said est bin bu'l-hayr

“Din öncüsü, Mantıku't-Tayr'daki söz padişahı, tarikat şahı! Sultanının sözünü dinle. Çünkü bu kişi işte Ebu Said-i Ebu'l-Hayr'dır.”

Başka bir yerde⁶⁶:

ez dem-i bu said mîdânem
devlet-i kîn-i zamân hemîn yâbem
ez mededhâ-yi o be her nefesî
devletî bî-kerân hemî yâbem

“Bu kindar devranda, Ebu Said'in nefesinin yardımı ve onun sözleri ile sonsuz bir saadeti bulacağımı biliyorum.”

2.1.1.6. Ebu Said'in Şair Olup Olmadığı Meselesi

Bu meselede iki görüş mevcuttur. İlk grup Ebu Said'in şair olduğunu kabul ederken öteki grup onun sadece bir şeyh ve vâ'iz olduğunu kabul eder.

Ebu Said'in şair olduğunu savunanların görüşü

Fars edebiyatının çağdaş şair ve yazarı Said Nefisi, Ebu Said'in şair olduğunu belirtir. Said Nefisi *Sühenân-i Manzûm-i Ebu Said* adlı kitabında 726 rubai, 88 kıta ve müfret beyitlerin şeyhe ait olduğunu söyler.⁶⁷ Ayrıca Alman oryantalist, Herman Ethe, Ebu Said'i sufi şiirin öncüsü ve kurucusu olarak kabul eder.⁶⁸

Şiirlerinin muhtevası genelde tasavvufidir. İnsan, mecazî aşktan başlayarak ilahî aşka kavuşur. İlahî aşkı temsil eden mum, ateşi ve ateşin etrafında dönen pervanelere benzetilen dervişler şiirlerinde sık sık geçmektedir.

Ebu Said'in şiirinde mecazî aşk ile ilahî aşk birlikte bulunur. Şarabın sarhoşluğu ve Allah aşkının sarhoşluğu beraber zikredilir. Yani Hafız gibi yalnız mecazî aşk veya Mevlana ve Attar gibi yalnız ilahî aşk söz konusu değildir. Şeyhe göre bütün dinler ve mektepler, Allah yolunda olmak bakımından eşittir. Kâbe ve

⁶⁵ Attar Nişaburi, *Esrâr-nâme, Hikâye ve Temsil* 49. bölüm, Sühen Yayınları, Tehran 2013. s. 51.

⁶⁶ Attar Nişaburi, *Divân-i 'Attâr Kassayîd (20. kasidesi)*, Peymân Yayınları, Tehran 2014. s. 24.

⁶⁷ Said Nefisî, *Sühenân-i Menzûm-i Ebu Said Ebul Hayr*, Senâyi Yayınları, Tehran 2018. s. 15.

⁶⁸ Herman Ethe, *Tarih-i Edebiyat-i Farsi*, Çeviri: Dr. Rezazâde Şefek, Bongah-i Tercüme ve Neşr-i Kitap Yayınları, Tehran, s. 150.

tapınaklar aslında birdir. Maksat Allah'ın ta kendisidir ve ayırım da kesret de yoktur.⁶⁹

Ebu Said'in şiirleri Darî lehçesiyle yazılmıştır.⁷⁰

Ebu Said'in sadece şeyh ve vâiz olduğunu savunanların görüşü

Bu teoriyi savunanlar iki kaynağa dayanarak görüşlerini savunurlar:

Hamze El-Ṭurâb adlı bir dervîş, Ebu Said'e mektubunda başlık olarak şöyle yazmıştı:

çün hâk şodî, hâk-i torâ hâk şodem

çün hâk-i torâ hâk şodem pâk şodem

*"Sen toprak olduğunda ben de senin toprağından toprak oldum. İşte senin toprağından toprak olduğum için tertemiz oldum."*⁷¹

Ebu Said mektubu okuduktan sonra meclise dönüp şöyle der:

"Biz hiçbir zaman şiir söylemedik. Dilimize gelenler aslında gönlümüzden geçen sözlerdir ve onların çoğunun ilham kaynağı Ebu'l-Kasım'dır."⁷² Bu grup, Ebu Said'in bu sözüne dayanarak onun şair olmadığını belirtirler. Ama *Esrârü't-Tevhîd*'de başka bir hikâye mevcuttur.

Şeyh, mecliste sülûka girince istiğrara girer ve Hamze'ye (Ebu Said'in öğrencisi) şöyle bir şiir yazar:

cânâ be zemîn hâverân hârî nîst

keş bâ men ü rûzgâr-i men kârî nîst

ba lûtf ü nivâziş cemâl-i to merâ

der dâden-i şad-hezâr cân 'ârî nîst

*"Ey sevgili! Doğu ülkesinde diken yoktur. Hiçbir güzel yüzlü de benim ile uğraşmaz. Senin güzel yüzünün lutfu ile (o kadar mutluyum ki) yüz kere canımı versem de değer."*⁷³

2.1.1.7. Ebu Said'in Şiirinde Kadın

Ebu Said, kadınlara çok saygı gösterir ve diğer sufilerin aksine kadınlara eğitim verirdi. Örnek olarak Ebu'l-Kâsim-i Kâşîrî'nin eşinin Ebu Said'in meclislerinde bulunması ve Ebu Said'in vaazlarını dinlemesi kayıtlarda mevcuttur.

Ebu Said'in Nişabur'a yolculuk ederken eşinin de onunla beraber olması kadınlara da erkekler kadar değer verdiğini göstermektedir. O meclislerinde

⁶⁹ Said Nefisi, *Sühenân-i Menzûm-i Ebu Said Ebu'l Hayr*, Senâyi Yayınları, Tehran 2018, s. 35.

⁷⁰ Said Nefisi, *age.*, s. 35.

⁷¹ Said Nefisi, *age.*, s. 35.

⁷² Ebu'r-Ruh, *Cemaldin Lütfullah İbn Ebi Said Bin Ebi Sa'd*, Çeviri: Muhammad Reza Şafii' Kadkani, Suhen Yayınları, Tehran 2005, s. 79-94.

⁷³ Muhammad Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Tehuri Yayınları, Tehran 1967, s. 147.

kadınların çatıda oturmalarına ve vaazlarını dinlemelerine izin verirdi.⁷⁴ İlk başta aslında sufi olmayan ve Ebu Said ile tanıştıktan sonra tasavvufa rağbet gösteren, İşi Nili adlı sufi bir kadına da kaynaklarda rastlanmaktadır.

Ebu Said'in kadınlara eğitim vermesinden ve onlara sufi hırkasını giydirmesinden *Esrârü't-Tevhîd*'de hikâye olarak söz edilmektedir. Şeyh eğitim verdikten sonra müridlerine hırka-yi irâdet (saygı hırkası) giydirmektedir.

‘Atţâr-i Nişâbûrî, *İlâhînâme*'sinde Ebu Said ve Rabia arasındaki aşktan şöyle söz eder:

ez lefz-i bu said mehne dîdem
bepürsîdem ze hâl-i dohter-i k'ab
ki û güfte est men âncâ resîdem
ki 'âref geşte bûd û 'ârefî ş'ab
çenîn güft ü ki malûmem çenân şod
ki ân ma'nî ki ber lefzeş revân şod
ze sûz-i 'ışk meşuk-i mecâzî
bengûşâd çenîn şiiri be bâzî
nedânest ân şiir bâ mehlûk kârî
ki û râ bûd bâ hâk rûzgârî
kemâlî bûd der ma'nî temâmeş
behâne âmed der reh-i gülâmeş

“Ebu Said’e Rabia hakkında sorduğumda konuşmaya başladı. Onun hakkında öyle güzel bahsederdi ki tıpkı bir âşığın maşuktan bahsettiği gibi.”⁷⁵

Şeyh, anne makamını da yüceltirdi. Bir gün mecliste müridlerinden biri hasta annesinden bahseder ve bir an önce ona kavuşmak istediğini söyler. Bunun üzerine Ebu Said'in bu şiiri meclisi coşkulandırır:

lete'cel ele ûm 'aleyk-i hefiye
tenuhu ü tebekî men feraqeke dâ'imâ⁷⁶

Mürid bu Arapça beyti duyar duymaz annesine koşar. Hasta olan annesi ile beraber bir gün geçirir. Ne yazık ki ertesi gün annesi vefat eder. Mürid Ebu Said'e dönüp olayı anlatır. Ebu Said de “*lete'cel (onun nedeni acele idi)*” diye cevap verir.⁷⁷ Bununla beraber diğer sufiler Ebu Said gibi düşünmüyorlardı. Örneğin

⁷⁴ Muhammad Munevver, *Esrârü't-Tevhîd*, Tehuri Yayınları, Tehran 1967, C. 1, s. 73-74.

⁷⁵ Atţâr Nişâburî, *İlahî-nâme*, Ferheng-i Cami Yayınları, Tehran 2015. s. 57.

⁷⁶ Muhammad Munevver, *age.*, s. 127.

⁷⁷ Muhammad Munevver, *age.*, s. 127.

Selemî, tasavvufun önemli şartlarından birinin kadınlardan sakınmak olduğunu söyler: “*Ve ’t-tesevvuf selâse maḳâmât: âdâb ve aḥlâḳ ve aḥvâl, fe’l-edeb ektesâb.*” “*Ve el-aḥlâḳ ḳedûhe ve aḥvâlî müvhebe fe-men âdâbe... Terk-i şehbehu’l-eḥdâs ve’l-teba’ed men efrâki’l-nevsân.*(Sufinin adablarından biri de kadınlardan sakınmasıdır.)”⁷⁸

Bu sûfilere göre, kadınlardan sakınmanın birkaç nedeni vardır:

Allah’tan başka bir aşk ile meşgul olmak tam bir şirk demektir. Bazı sufiler çocuklarını bile öpmezlerdi. Aile kurmaktan da kaçınıyorlardı. Böyle yapmazlarsa yaşama bağlanıp aileye ekmek getirme peşine düşüp Allah’tan uzaklaşabileceklerini düşünüyorlardı. Hatta Şebelî arkadaşına tövbe için eşinden ayrılmasını ve çocuklarından uzaklaşmasını öğüt vermektedir.⁷⁹

Bazı sûfilere neden evlenmedikleri sorulduğunda “*Ve lehûn mesel ellezî ’aleyhen be ma’rûf (Bakara/228)(Kadın hakkının gerçekleşmemesinden korkulur)*” diye cevap veriyorlardı.⁸⁰

İbrahim Edhem de evlenmeyince ona neden evlenmediği sorulduğunda “*Benim ihtiyacım yok*” diye cevap vermiştir.⁸¹

2.1.2. Ömer Hayyâm ⁸²

Hâcî İmam, Hâcetü’l-Hak, Hekîm Ebû Feth (Ebu’l-Hefs), Ömer b. İbrahim el-Hayyâm-ı Nişâburî; hekim, matematikçi ve İran edebiyatının en büyük şairlerinden biridir.

Beyhakî onun hakkında şöyle der:

“*Onun doğum tarihi ve gençliği hakkında bir bilgi mevcut değil.*”⁸³

Abbâs İkbâlî Aştîyânî bir makalesinde, Hayyâm hakkında şöyle yazar:

“*Hayyâm, İbn-i Sînâ’nın öğrencisi olarak kabul edilir.*”

Aklı çeşitli sorularla dolu bir uzman olarak Hayyâm, manevî hocası İbn-i Sînâ ile hemhal olup şunu söyler:

“*Aslında elimdeki bu bilgilerle hiçbir şey bilmediğimi anladım ve hiçbir şey bilmediğimi şimdi anladım.*”

⁷⁸ Abdurrahmân Selemi, *Mecmu’a-yi Âsâr-i Selamî*, Neşr-i Dâneşgâhi Yayınları, 1. baskı, C. 1, Tehran, s. 56.

⁷⁹ İbn Cuzi, *Teblis Eblis*, Alireza Zekavati Tercümesi, Neşr-i Dâneşgâhi Yayınları, 3. baskı, Tehran 2000, s. 374.

⁸⁰ Ebu Hamed İmam Muhammed Gazali, *Kîmya-yi Sa’âdet*, 2. baskı, Tehran 1982, s. 392.

⁸¹ Ebu Hamed İmam Muhammed Gazali, *age.* s. 393.

⁸² Zebihullah Safa, *Târiḥ-i Edebiyât der-İrân*, Ferdevs Yayınları, C. 2, Tehran, s. 345.

⁸³ Ebu’l-Fazl-ı Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, Ferdevs Yayınları, Tehran, 1977, C. 7, s. 467.

430-439 (1039-1048) yılları arasında Horasan eyaletinin merkezi Nîşâbur'da doğdu. Öğrenimini ve hayatının büyük bir kısmını orada ve Semerkant'ta geçirdi. Sözlükte hayyâm kelimesi “*çadır yapımcısı*” anlamına gelmekle birlikte onun İran'da yerleşmiş Arap asıllı Hayyâmî kabilesine mensup olabileceği de düşünülmektedir. Kendisine büyük ilgi gösteren Selçuklu sultanlarının, Vezir Nizâmülmülk'ün saraylarında görev yapmaktan hoşlanmadı ve bilimsel araştırmalara adanmış sakin bir hayatı seçerek zaman zaman Semerkant, Buhara, Belh ve İsfahan gibi bilim ve sanat merkezlerinde dolaşmayı tercih etti. Semerkant'ta iken Ebû Tâhir isminde yüksek makam sahibi bir memurun himayesine girdi. Nîşâbur'da 517-526 (1123-1132) yılları arasında seksen beş yaşlarında öldüğü tahmin edilmektedir.⁸⁴

Ömer Hayyâm yaşadığı dönemde matematik, astronomi ve felsefe alanında büyük bir üne sahipken şair yönüyle tanınmamıştır. Bunun sebebi onun şiirle ilgisinin zaman zaman rubâîler kaleme almaktan ibaret oluşudur. Rubâî, şairlerin genellikle başkalarına açmayı düşünmedikleri duygu ve düşüncelerini yansıttıkları, bir rahatlama vesilesi olarak gördükleri bir şiir kalıbı olup hemen her dönemde geri planda kalmıştır. Hayyâm da muhtemelen bu duygularını en kısa şiir kalıbı olan rubâîlere dökmüştür. Şairliği çok sonradan keşfedilse de Hayyâm, İran şiirinde rubâîyi kendi adıyla özdeşleştiren tek şair olmuştur. Hayyâm'ın felsefî yönü ağır basan pek çok rubâîsinde insanın yokluktan gelip yokluğa gittiği ve bu sebeple içinde bulunulan anın iyi değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi hâkimdir. Hayyâm varlığı bir muamma olarak görmekte ve bu muammayı çözmeye çalışmanın boşuna olduğunu söylemektedir. Rubâîlerin ilgi görmesinde bu düşünceler yanında rubâîlerinin edebî açıdan kendine has özellikleri de etkili olmuştur. Derin felsefî konuların yalın bir dille ifade edilmesi, az sözle çok anlamın dile getirilmesi (îcâz) ve her mısraın birbirini tamamlayacak şekilde sıralanması bu özelliklerin başlıcalarıdır. Her rubâîde birbirini izleyen mısralar işlenen temayı olgunlaştırmada birer basamak görevi yapmakta, böylece dördüncü mısra ilk üç mısraın çatısını oluşturmaktadır. Rubâîlerinde ortaya koyduğu düşüncelere bakılarak Hayyâm'ın Arap şairi Ebü'l-Alâ el-Maarri'den etkilendiği söylenebilirse de Maarri'nin şiirlerinde felsefî yeis hâkimken Hayyâm'ın rubâîlerinde felsefî hüznün baskındır.⁸⁵

Hayyâm, Fars edebiyatında hem büyük bir şair hem de hekim, astronom ve matematikçi bir bilgin olarak değerlendirilir. İyi bir şair olmasının yanında eğitim de verirdi. Fakat sert mizaca sahip bir hoca olarak öğrenci seçmekte çok titiz davranırdı. Bununla birlikte hiçbir öğrencinin kendi eğitimine layık olmadığını düşünürdü. Hayyâm'ın vefatı hakkında belli ve açık bir bilgi ortada olmamakla

⁸⁴ Yavuz Unat, “Ömer Hayyam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s. 66-68.

⁸⁵ Hicabi Kırılancı, “Hayyam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s. 70.

birlikte bazı kaynaklar onun ölüm tarihini hicrî 509, Şemsî 11. yüzyıl olarak; bazı diğer kaynaklar ise 517 Hicrî şemsî olarak vermektedir.⁸⁶

Hayyâm Fars edebiyatında özel bir yere sahiptir. Aslında bir edebî Hayyâm bir de tarihî Hayyâm olmak üzere iki Hayyâm karşımıza çıkar. O, varlığın sırlarını sorgulayarak bilmediklerini ‘rubai’ şeklinde dile getirir. Mohammed Taqqî Caferî, “*Hayyâm sayesinde insan tam şirk ve mutlak küfür ile Yüce Allah’a iman etme arasında gel git yapar.*” der.

Tarihî Hayyâm hakkında Sadik Hidâyet, Muhammad Ali Foroughî, Ali Deştî, Muhammad Mûhîd Tabâtabâî, Mehdi Fûlâdvand gibi çağdaş yazar ve şairler, araştırma yapıp onu bir şair olarak nitelendirirken bazı şiirlerinin gerçekten ona ait olup olmadığı konusunda tereddütte kalırlar. Edward Fitzgerald’a göre, Hayyâm daha hedonist (hazcı), agnostik (bilinmezci) bir karakterdir.⁸⁷ Öte yandan İmam Mohammad Bağdadî’ye göre, Hayyâm tam bir Müslümandır.⁸⁸

Acaba Hidâyet ve onun gibi düşünen edebiyatçıların dediği gibi Hayyâm agnostik, hedonist, her şeyden herkesten özgür olan, şarap içen ve sarhoş olan bir şair midir? Yoksa Sedîkî Nehcuvânî⁸⁹ veya Keyvân Kazvînî’nin⁹⁰ söz ettiği gibi “*şiirlerinin muhtevası büsbütün irfanı ve dini*” olan bir şair midir?

Ayrıca bazı şair ve yazarlara göre Hayyâm, bu iki uç arasında sürekli git gel yapardı. Bu yüzden onun düşünceleri ancak bu ikilem bakımından gözlemlenebilir. Bütün bu bilgilerin özetini şöyle değerlendirebiliriz:

“*Hayyâm ne tam bir mutasavvıf ne de tam bir agnostiktir. Çünkü Hayyâm çok karmaşık bir karaktere sahiptir.*”⁹¹

2.1.2.1. Rubai ve Hayyâm

Rubai, en eski ve en asıl şiir kalıbıdır. Rubainin ortaya çıkışı kesin değildir, ama Şefîi Kedkenî’ye göre Attar’ın ‘Muhtârname’ ön sözünde Çin ve Türkistan’dan Horasan’a geldiği söylenmektedir.⁹²

Farklı görüşlere bakıldığında rubainin tamamen İran’da ortaya çıktığı ve ilk rubai söyleyenin Rûdekî olduğu ileri sürülmüştür. Rubai kalıbı, şairin ruhsal haletlerini anlatır ve bu nedenle şiirsel bakımdan daha hakiki görünmektedir. Başka şiirlerde kullanılan söz sanatlarının rubaide bulunmaması onu diğerlerinden ayırt eden önemli bir husustur.

⁸⁶ Zebihullah Safa, *Târih-i Edebiyât der-İrân*, Ferdevs Yayınları, C. 2, Tehran, s. 347-348.

⁸⁷ Ali bin Zeyd Beyhekkî, *Tetemeü ’l-Sevvânü ’l-Hekeme*, Editör: Ali Ojebi, Naşet Yayınları, 2009, s. 10.

⁸⁸ Ali bin Zeyd Beyhekkî, *age.*, s. 46.

⁸⁹ Sedîkî Nehcuvânî, *Hayyâm Pendârî*, Muhammadi Yayınları, 1968, s. 1344-1350.

⁹⁰ Keyvan Kazvini, *Şerh-i Rubaiyat-i Hayyâm*, Aferineş Yayınları, 1990, s. 140.

⁹¹ Dr. Mehbud Fazeli, *Nezâm-i Fekr-i Hayyâm*, El-Zehra Üniversitesi Yayınları, s. 4.

⁹² Atfâr-ı Nişâburî, *Muhtârname*, Suhen Yayınları, 1996, s. 12.

Rubai Hayyâm'dan daha önce Rûdekî, Mehsetî, Enverî, Senâyî, Unsurî, Ferrûhî gibi şairler tarafından söylendiği halde Deştî'ye göre:

“*Rubai, Hayyâm tarafından Fars edebiyatında özel bir yerde tutuldu.*”⁹³

Sîrûs Şemisâ *Fars Şiirinde Rubai Akışı* adlı kitabının ön söz kısmında rubaiden bahseder. İranlı şairlerin rubaiyi eğlence için söylediklerini ifade eder. Ancak rubaide daha felsefi konular işlenir: “*Biz nereden geldik de nereye gidiyoruz.*”⁹⁴

Elimizdeki rubaileri bir mecmua teşkil eder. Bu mecmuada genel konular olmakla birlikte şu hususlarda rubailer de mevcuttur:

Anı yaşamak, 'ayş ve nuş (yaşamak ve içmek), ahireti inkâr etmek, kaza kadere inanmamak, dünyayı ve dünyanın içindeki her şeyi hiçe saymak, ölümlerden özellikle de ünlü şahıslardan bahsetmek, onların ölümlerinden ders almak, uyarmak, ölüm ve yaşam gibi zıt konuları sorgulamak, yaratılış meselesi ve onu hiçe saymak, şarap içmek, reenkarnasyon, cihanın sırrından habersiz olmak, dini inançlarla dalga geçmek.

Hayyâm'a isnat edilen bazı rubailer hakikaten ona ait olmakla birlikte her rubai için bu söylenemez. Hayyâm'ın tarzını taklit eden bazı şairlerin rubaileri sanki Hayyâm'ın rubaileriymiş gibi mecmuada bulunmaktadır. Hatta Hayyâm'ın ölümünden sonra yine onun tarzında başkalarının yazdığı rubailer daha sonradan bu mecmuaya ilave edilmiştir.

19. yüzyıla kadar Hayyâm'a isnat edilen rubailerin hiç şüphe olmadan ona ait olduğu kabul edilirken 20. yüzyıldan itibaren onun rubaileri üzerine incelemeler başlamıştır.

2.1.2.2. Hayyâm'ın Şair Olup Olmadığı Meselesi

Abdurrahmân Hâzenî'nin *Mizânü'l-Hekeme*'sinde, Zemahşerî'nin *Ez-Zâcerü's-Segğâr*'ında ve 'Arûzî'nin *Çihil Makâle*'sinde Hayyâm'dan söz edilmiştir. Kendisini Hayyâm'ın öğrencisi olarak tanıtan Nizâmî-i Arûzî, Hayyâm'ı şair olarak kabul etmemektedir.

Sindbâdnâme, Hayyâm'ın rubailerine yer veren bir kitaptır. Bu kitapta Hayyâm'a ait olan beş rubai mevcuttur. Zahîrî-i Semerkandî, *Ağrâzü's-Sîyâse fi A'râzi'r-Rîyâse* kitabında *Sindbâdnâme*'de geçen bir rubaiyi tekrarlar.

Beyhekî *Tetemeü's-Sevân-ı Hekeme*'de Hayyâm'dan bir şair olarak söz eder. İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr ve Cerîdetü'l-Aşr* kitabında Hayyâm'ın ölümünden yaklaşık 50 sene sonra ondan söz ederek onu bir şair olarak kabul eder.

⁹³ Ali Deştî, *Dami bâ Hayyâm*, Esâtîr Yayınları, 1998, s. 191.

⁹⁴ Sîrûs Şemisâ, *Seyr-i Rubai Der Şiir-i Farsi*, Elm Yayınları, Tehran 1984, s. 143.

Hâkânî mektuplarında Hayyâm'dan söz eder. Hatta onun şair olmasından bahseder. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh (Târîhu'l-ḥükemâ')* da Hayyâm'dan söz eder.

Necmeddîn-i Râzî'nin *Mirşâdü'l-İbâd*'ı, *Merzbânnâme*, Abdulkâdir-i Âherî'nin *Kâmelü't-Tevârîḥ ber el-Eşîr Eḳtâbu'l-Kaṭibe*'sinde ondan söz edilir. Şems-i Tebrîzî makalelerinde⁹⁵ Hayyâm'dan söz eder.

Sâdık Hidâyet şöyle der:

“*Elimizdeki rubailer Hayyâm'ın ruhu, üslûbu ve tarihine uyar. Ayrıca Hayyâm, tam bir filozof olarak değerlendirilebilir.*”⁹⁶

Batı'da İngiliz şair Edward Fitzgerald⁹⁷ ve Fransız Monsieur Nicolas⁹⁸ vasıtası ile Hayyâm'ın rubaileri yayımlanmıştır. Bilhassa Fitzgerald'ın ikinci baskısı ile (1868) Hayyâm, bütün dünyaya tanıtılmıştır. Ünlü Rus müsteşrik Vladimir Minorskiy tarafından *Avrupa'da Eleştiri İncelemeleri* ve 1897'de Velanti Zhukovski tarafından *Rubaiyât-ı Sergerdân* (avare rubaileri) yazılmış ve Hayyâm bu makalelere konu olmuştur. Zhukovski makalesinde, birkaç kaynağı tanıtarak 82 rubainin Hayyâm'a ait olduğunu söyler.⁹⁹

Arthur Christensen, kitabında toplam 12 rubainin Hayyâm'a ait olduğunu söyler.¹⁰⁰ 13. yüzyılda *Münesü'l-Ehrâr fî'l-Deyâkiki'l-Eş'âr* yazma eserine ulaşıldığında 11 rubai daha söz edilen rubailere eklenerek toplam 23 rubai Hayyâm'a isnat edilir. Bu 23 rubai “*rubaiyat-i kelîd*” (anahtar rubaileri) olarak değerlendirilir. Sâdık Hidâyet, *Terâneha-yı Hayyâm* kitabında, Avrupa'daki müsteşriklerin makalelerini incelemiş ve daha sonra *Mukaddime ber-Rubaiyât-i Hayyâm* adı ile bir makale yazmıştır. *Terânehâ-yı Hayyâm* kitabı¹⁰¹ üç bölümden oluşur. Hidâyet kitabın ön sözünde nasıl çalıştığından da bahsetmektedir. Sonraki bölümlerde filozof Hayyâm ve şair Hayyâm olarak şairi iki başlık altında değerlendirmektedir. Kitabın son kısmında Hayyâm'ın seçilmiş 143 terânesi mevcuttur. Hidâyet bu terânelerin konularını şöyle özetlemiştir:

- 1 Yaradılış
- 2 Yaşam acısı
- 3 Ezel
- 4 Felek, dönen çerç
- 5 Her şeye razı olmak
- 6 Hayatın hiçten ibaret olması

⁹⁵ Şems-i Tebrizi, *Hayyâm-i Kâfir Hitap Eden Yazılar*, haz. Muhammad Ali Muvehhed, s. 21.

⁹⁶ Sâdık Hidâyet, *Teranehâ-yı Hayyâm*, Bita Yayınları, 1998, s. 14.

⁹⁷ Edward Fitzgerald, *Hayyâm's Quatrains Bilingual Series Compiled And Published By Roshanak Bahreyni Hermas Publition*, Shers 2003.

⁹⁸ Monseieur Nicolas, *Poet At French Consult*, Rasht.

⁹⁹ Velantin Zhukovski, “Hayyâm Makalesi”, Sen Petersburg 1897.

¹⁰⁰ Arthur Christensen, *Rubâiyât-i Hayyâm*, çev. Ferfus Bedreyi, Tus Yayınları, Tehran 1927, s. 44.

¹⁰¹ Sâdık Hidâyet, *Teranehâ-yı Hayyâm*, Bita Yayınları, 1998, s. 22.

7 Anı yaşamak

Hidâyet, Hayyâm'ın çağdaşı şairlere çok net ve genel bir şekilde eleştirilerde bulunmuştur:

- 1 İran edebiyatındaki şairlerin çoğu kötümser bir bakışa sahipken Hayyâm'ın şiirleri ise felsefi ve yüksek bir boyuta sahiptir. (s.37)
- 2 Şairlerin ve yazarların çoğu, aşk ve insaniyetten söz edip halkı kandırmaya çalışmıştır.
- 3 Hayyâm'dan başka bazı bilim adamları da şiir söylerlerdi ama genelde onların şiiri diğer şairlerin şiirlerinin tekrarıdır. Hâlbuki Hayyâm'ın şiirleri tamamen orijinal ve yenidir.

Sâdik Hidâyet'in bu çalışması bazı eleştirilere hedef olur. Seyed Amîr Fazlî makalesinde, Hidâyet'in Hayyâm'ın rubailerini, söz sanatı açısından yanlış değerlendirdiğini öne sürer. Örnek olarak Hayyâm'ın bu rubaisinde:

dünyâ dîdî ü her çe dîdî hîç est

ve ân nîz ke goftî ü şenîdî hîç est

“Dünyada gördüğün, söylediğin ve duyduğun her şey hiçtir!”

Hidâyet'e göre ‘hiç’ kelimesi burada kafiyei oluşturmaktadır ve o dönemin kelime haznesi az olduğu için bu kelime sıkça kullanılmıştır. Fakat Fars şiirinin ilk ve temel kuralına göre ‘hiç’in tekrarlanması aslında kafiye değil, rediftir. Ayrıca Hidâyet, kitabında Hayyâm'a ait olmayan rubailerini de ona isnat etmiş hatta bazı kelimeler yanlış bir şekilde kaydedilmiştir:

ez men remekî be şa'y-i sâkî mânde est

vez şohbet-i halk, bî vefâyî mânde est

ez bâde-i dûşîn kadeh-i bîş nemâned

ez 'omr nedânem ki çe bâkî mânde est

*“Sakinin çabasıyla o kadar sarhoş oldum ki artık hiç takatim yok. İnsanlarda da vefasızlıktan başka bir şey kalmadı. Çünkü kadehten bir şey kalmadığı gibi ömürden de ne kalacağını bilemiyorum.”*¹⁰²

İkinci mısradaki kafiye “bî-vefâyî” yanlış olarak seçilmiştir. Onun sâkî ve bâkî ile alakası yoktur. Kafiye olması için kelimenin “bî-vefîkî” (uyumsuzluk) olması gerekir.

Ayrıca Hidâyet'in kitabında Hayyâm'ın rubailerini doğru bir şekilde sıralanmamıştır. Hayyâm ile çağdaş olan şairler vüçûd-maksûd, bûd-Nefzûd ve Zâl-i Farsi kelimelerini kafiye olarak bir arada kullanmazlardı.¹⁰³

¹⁰² Sâdik Hidâyet, *Terânehâ-yı Hayyâm*, Bita Yayınları, Tehran 1998, s. 155.

¹⁰³ Sâdik Hidâyet, *age.* s. 168.

2.1.2.3. Hidâyet'e Göre Hayyâm'ın Felsefesi

Hidâyet, kitabında Hayyâm'ın düşüncesini şöyle açıklar:

“İnsanoğlunun zekâsı yetersizdir. İnsan nereden ve ne için geldiğini ve nereye gittiğini bilemez. Kimse ezel sırrını, ondan ötesini bilemez. Belki de ortada hiçbir sırrı yoktur, varsa da bizim hayatımızı etkileyemez. İlim ve din arasında bir bağ mevcut değildir. Ne bir saadet ne de ceza söz konusudur. Geçmiş de gelecek de yokluktan ibarettir. Biz bu ikisi arasındayız ve sadece anı yaşamalıyız. Hayatın güzellikleri, eğlenceleri hepsi hayatın bir parçasıdır ama hepsinin geçici olduğunu bilmeliyiz.”¹⁰⁴

Hayyâm, matematikte ve astronomi ilminde objektivist (nesnelci) bir temele sahiptir. İyilik ve kötülüğe inanır ve bunların arasında sürekli bir savaş olduğunu düşünür. Kaza ve kadere, çerhe (devran) inanmaz. Gençken kötümser bir bakışa sahiptir. Onun acısı, felsefî bir acıdır. Her şeyin hiçten ibaret olduğunu kabul eder. O, devrandaki insanlardan bıkmış haldedir ve halk ile hiçbir zaman bir araya gelmez.

Hayyâm'ın şiirindeki diğer konu ise 'ölüm'dür. Hayyâm'a göre her şey somuttur. Maddeden başka bir şey yoktur. Dünya da zerrelere bir araya gelmesinden oluşur ve bunların hepsi tamamen bir tesadüftür.

Hayyâm, insanın ölümünden sonra toprağa dönüşeceğini düşünür. Ona göre bütün çömlekler aslında insanların, özellikle âşıkların toprağındandır. Çömleği insanın vücûduna benzetir ve içindeki şarap da insanın ruhudur.

Bu bilgiler, bize aslında Hayyâm'ın hayat felsefesinin çok derin bir boyutu olduğunu göstermektedir. Hayyâm'a göre:

“Bizim çabalarımız aslında boşadır. Geçmiş aslında bir rüyadan ibaret, gelecek de tam bir bulmacadır. Bu sebeple anı değerlendirmeli ve hayatı yaşamalıdır.”¹⁰⁵

Aslında Hayyâm mutlu olmayı severdi ama onun mutluluğu sürekli yokluk ile birlikteydi. Bu nedenle şiirde çok güzel manzaralar ve resimler yaratır. Hayyâm, genç yaşlarında çok şüpheli olduğundan dolayı yaşlıyken sadece eğlenceyi seçmiştir. Onun felsefesi bir nevi umutsuzluk ve eğlenceyi harmanlayan bir zevktir. Şarabın kokusu Hayyâm'ın şiirlerine tat verir.

Hayyâm üzerine çalışan ünlü yazar Mehdi Fouladvand¹⁰⁶ Hayyâm'ın rubailerinin dört özelliğini şöyle sıralar:

1. Bütün rubailer 4 mısralıdır.

¹⁰⁴ Sâdik Hidâyet, *age.* s. 24.

¹⁰⁵ Sâdik Hidâyet, *age.*, s. 35.

¹⁰⁶ Mohammad Mehdi Fouladvand, *Hayyâm Şenâsî*, Foroughî Yayınları, Tehran 2000, s. 73-75.

2. Didaktik tarza sahiptir.
3. Şiirde mana ahenkten daha önemlidir.
4. Her rubai en az bir önemli sorundan bahseder: hayat, şüphe, itiraz, isyan, istihza, anın önemi, dehşet, ölüm korkusu.

2.1.2.4. Hayyâm'ın Rubailerindeki Konular ve O'nun Görüşleri

Ali Deştî, Hayyâm'ın ölüm, hayat ve aşka dair görüşlerini şöyle izah eder:

107

“Biz hayattayız ve bir gün öleceğiz.”

“İnsanoğlu hayat ve ölüm ile sürekli uğraşmaktadır. Ama maalesef çoğu insan bunu unuttur ve hayatın tadını almadan yaşar. Herkes gelecek için çabalar ama yarın hayatta olup olmayacağını bilemez. Böylelikle başka şeyler ile uğraşıp asıl amacı unuttur. Ne yazık ki bir yerden sonra onun yaşam kadehi dolup dünyadan ayrılır. Onun cismi de karıncaların veya kurtların yemeği olabilir. İnsanoğlu bu gerçeği kabul etmek istemez. Altınları ve mücevherleri diğer dünyaya götürebileceğini zannettiği için mezarına piramitler, tapınaklar inşa eder.”

Konuları açısından Hayyâm'ın 30 rubaisi şöyle özetlenebilir:

Hayyâm'ın 20 rubaisi direkt ölüm ve hayat, 10 rubaisi ise varlık ve yokluğun arasındaki farklılık üzerinde durur.

Hayyâm *“Biz yaşıyoruz, ne için yaşıyoruz? İnsan kendi iradesi ile dünyaya gelmez, kendi iradesi ile yaşamaz ve en sonunda da ölür. Hakikaten cihanın başlangıcı ve sonu var mıdır? Öyleyse başlamadan önce nasıldı da ondan sonrasında nasıl olacak?”* gibi sorular ile dolu olan bir şairdir.

Hayyâm'a göre insan, varlık ile yokluk arasında bir yolculuktur. Herşey somuttur ve insan istese de hayatın anlamını idrak edemez. Çünkü bunun anlamak insanoğlunun işi değildir. Hayyâm, insanın ölümden sonra başka bir şeye dönüşeceğine inanır ki Keykubâd ve Pervîz gibi en zenginler bile içine şarap doldurulan çömlek haline gelmiştir. Her şey mahvolup gider, yalnız ölüm gerçektir. Ölümden dönüş yoktur ve bu yüzden insan, sadece anı yaşamak gerektiğini anlar. Özetle Hayyâm'a göre her şey ölüm ve yaşamdan ibarettir. Ölümü kontrol edemeyeceğimiz için anı yaşamalıyız.

Hayyâm'ın şiirinin konusu, ne kendi çağında yaşamış olan Ferrûhî, Menûçehrî ve Unsurî gibi kaside söyleyen şairlerinki gibi övgülerle doludur; ne de Firdevsî ve Nizamî gibi tarihi veya mitolojik olayları anlatır. Hayyâm mazmunun, söz sanatının veya şiirde süsün peşinde değildir. O yeni bir şey ortaya çıkarmaya çalışır. Çok akıcı, sade ve güzel bir şiir yaratır.

¹⁰⁷ Ali Deştî, *Demî Bâ Hayyâm*, Asâtîr Yayınları, 2. Baskı, Tehran 1984, s. 143-144.

Bazen Farsça, bazen de Arapça sözcükleri kullanır. Örnek olarak : “*Terkîb-i tabâye’, terkîb-i pîyâle, eflâk, ecel, kohne rubât, dehr (çehr-i felek), serâçe, çehâr ü heft, mefres-i hâk*”

Bazen de *bâde, mey, meyhâne, meykede, hârâbât* gibi kelimeler kullanılır. Fakat sufilere göre Hayyâm’ın rubaîlerinde sufiyâne bir bakış söz konusu değildir. Hayyâm’a göre tabiat sürekli yenilenir. İnsan ölünce toprak olur ve ondan çömlek yapılır yahut onunla sebze yetiştirilir veya ölümden sonra, vahşi hayvanların ve karıncaların yemeği olur. Bu nedenle anı yaşamak gerekir. Hayyâm’a göre yaşam, geçici bir olaydır ve bu yüzden hayatı fânûsa (hayal fenerine) benzetir.¹⁰⁸

hurşîd çerâğ-dân ü `âlem fânûs
mâ çün şuverîm kender ân gerdânîm

“ Güneş ı ışık, Dünya feneridir. Biz de onun içinde dolanan yansımalarız.”

2.1.2.5. Sirus Şemîsa ve Ali Deştî’nin Hayyâm’ın Rubaileri Hakkındaki Görüşleri

Genel olarak 12. yüzyılın sonunda yazılmış 66 rubai Hayyâm’a isnat edilmiştir. İlk kez *Tarab-hâne* adlı kitabında Sirus Şemîsa, Hayyâm’ın rubailerini 10 bölüme ayırmıştır.¹⁰⁹

1. *İbadet*
2. *Hükümler*
3. *Öğütler*
4. *Şarap*
5. *Anı yaşamak*
6. *Mevsimler*
7. *Noktalar*
8. *Vakıflar*
9. *Espri ve mizah*
10. *Hikâyeler*

Sirus Şemîsa, Hidayet’in *Terâneha-yi Hayyâm* kitabındaki rubailerini şöyle tasnif eder:¹¹⁰

¹⁰⁸ Ali Deştî, *Demî Bâ Hayyâm*, Asâtîr Yayınları, 2. Baskı, Tehran 1984, s. 145.

¹⁰⁹ Reşîdî-i Tebrîzî Yâr Ahmed b. Hüseyin, *Tarabhâne*, Homa Yayınları, Tehran Üniversitesi 1988, s. 68.

1 Yaratılış sebebi (15 rubai)

Mazmunun özeti: “Biz yaratılışa dair hiçbir şey bilemeyiz. Buraya geldik, bir gün de gidip hiç olacağız.”

2 Hayat acısı (10 rubai)

Mazmunun özeti: “Bizim gelmemiz ve gitmemizde fayda yoktur. Eğer elimde olsaydı hayata gelmezdim.”

3 Ezel (9 rubai)

Mazmunun özeti: “Her şey ezelden yazılmıştır.”

4 Devrânın dönüşü

Mazmunun özeti: “Aslında gerçek olan şey bizim bu dünyada amaçsız ve heba olduğumuzdur. Bizim dünyaya gelmemiz de gitmemiz de manasızdır.”

5 Zerreler

Mazmunun özeti: “Bizim ölümümüzden sonra sadece toprak kalır. O toprak, çömlek veya diğer insanların mezarlarının toprağı olur. Çömlekçiler aslında bizim cisimlerimiz ile çömlek yaparlar.”

6 Ne olursa olsun

Mazmunun özeti: “Anı yaşamalıyız! Geçmiş geçmişte kaldı, gelecek de belli değil. Ortada ne cennet var ne de cehennem. Benim ölümünden sonra benim toprağımdan sürahi yapın ki ondan şarap içilsin. Çünkü dünyada en kutsal şey şaraptır.”

7 Her şey hiçten ibaret

Mazmunun özeti: “Dünyanın işi de her şey de hiçtir.”

8 Anı yaşamalı

Mazmunun özeti: “Hemen şimdi bu anı yaşamalıyız.”

6. ve 7. maddelerinin mazmunları birbirine benzer. Onları bir madde olarak değerlendirmek mümkündür.

Ali Deştî'ye göre¹¹¹ Hayyâm'ın rubailerini kendi mizacıyla değerlendirmek gerekir. Şöyle ki *tasavvuf* gibi terimler, Hayyâm'ın mizacına aykırıdır. Böylece ona ait olduğu söylenen 19 rubai, aslında ona ait olamaz. Ali Deştî, bu yüzden Hayyâm'ın rubailerini 12'ye indirir.

Deştî'ye göre Hayyâm'a isnat edilen pek çok rubai olmasına rağmen bunların bir kısmı ona ait değildir. Gerçekten Hayyâm'a ait olan rubaileri tespit etmek konusunda bazı kaynaklar yol gösterebilir. Bu kaynaklar iki gruba ayrılır. İlk grup daha güvenilir kaynaklardır. Bunlar:

¹¹⁰ Sirûs Şemîsa, *Seyre-i Rubai*, Ferdevs Yayınları, Tehran 1995, s. 148.

¹¹¹ Ali Deştî, *Demî Bâ Hayyâm*, Asâtir Yayınları, 3. Baskı, Tehran 1984, s. 149-150.

- 1 Fahreddin er-Râzî, *Tenbîhu ilâ-Ba'zi Esrâri 'l-Müdde 'i fi 'l-Ḳur'ân* (13. yüzyıl)
- 2 Şeyh Necmeddin Dâye, *Mirsâdu 'l- İbâd*.
- 3 *Cihân-güşâ-yi Cuveynî* (10. yüzyıl)
- 4 *Târiḥ-i Bergüzide* (11. yüzyıl)
- 5 *Münisu 'l-Ahrâr* (11. Yüzyıl / 13 rubai)

İkinci grup da şu şekildedir:

1. *Nüzhetü 'l-Mecâlis* (13 rubai)
2. *Sindbâd-nâme* (5 rubai)
3. *Cünk-i ḥettî-i Meclis-i Şûrâ-yi Milli* (11 yüzyıl / 11 rubai)



2.2. KADI BURHÂNEDDİN VE SEYYİD NESÎMÎ'NİN RUBAİLERİNDE TEMA VE ÜSLÛP

2.2.1. Kadı Burhâneddin

Asıl adı Ahmet olan Kadı Burhaneddin 1345 yılında Kayseri’de doğdu, babası Şemseddin Mehmet annesi ise Abdullah Çelebi’nin kızıdır, Kadı Burhaneddin’nin ailesi Oğuz aslıdır, yalnız Kadı Burhaneddin küçükken annessini kaybeder ve babası tarafından yetiştirilmiştir.

Burhaneddin küçük yaştan itibaren ilim öğrenmeye rağbet göstermiş ve sarf, nahiv, hat, aruz, hesap, mantık öğrenirken öte yandan Farsça ve Arapça dillerine merak etmiştir. Ergen yaşlarında babası ile Dımaşk’a gidip ondan sonrasında da Mısır’a Kahire’ye orada fıkıh, feraiz, hadis, tefsir, tıp gibi dersleri öğrenmeye başlamıştır.

Kutbüddin er-Razî(öl,766/1365)yi görebilmek için Dımaşk’a gittive Razî’nin yanındayken riyâzî ilimler ve ilâhiyyât okudu.

Babası ile birlikte haça gitmiş, dönerken babası vefat etmiştir, Burhaneddin yaklaşık bir yıl Halep’te kalıp tahsilini devam etmiştir. Kayseri’ye döndüğü zaman kadılık mesleğini başlamıştır. Bu görevi titiz bir şekilde yaptığında ‘namî’ ünvanını kazanmaya hak sahibi olmuştur. Bu dönemde Ertana hükümdar, Mehmet Bey öldürülmüş ve akabinde ülkenin durumu karışık oldu ve bu nedenle Kadı Burhaneddin az da olsa Kayreside bulunan bir çifliğine giderek hayatını devam ederek olayları uzaktan takip etmeye tercih etmiştir.

Yalnız Ertan’ın yeni hükümdar, Ali Bey Kadı Burhaneddin’den ülkenin kontrolünü ele alması için yardım istediğini icabet ederek vezir olarak görevini yapmıştır, Ali Bey’in vefat ettikten sonra Kılıç Arslan tarafından Kadı Burhaneddin öldürülmesi planlanmıştır, ancak bu olayı daha erken farkedenden Kadı Burhaneddin Kılıcı bizzat kendisi öldürmüştür. 1381 yılında kendini hükümdar ilan etmiştir. Kadı Burhaneddin 37 yaşında iken kendi hutbe okumuş ve para bastırmıştır.

Doğuda Timur batıda Osmanlılar ve öte yandan güneyde memluklular varken Kadı Burhaneddini çok zor şartların altına koymuş ama o cesaretini ve mahareti ile hâkimiyetini sürdürmeye devam etmiştir.

Akkoyunlu hükümdarı karayülük Osman Bey tarafından yapılan savaşın soucunda esir olmuştu ve Temmuz 1398 yılında Sivas surlarının önünde başını kestirdi.

2.2.1.1. Kadı Burhâneddin ve Şiirleri

Mecazi aşk, ölüm, kahramanlık konuları ele alarak onları şiir kalıbına dönüştüren gazeller ve en çok tuyugları ile meşhur olan Kadı Burhaneddin hem siyaset sahasında hem de edebiyat ve şiir sahasında güçlü bir şairdir.

Üç büyük dilinde Arapça, Farsça ve Türkçeyi hâkim olan Kadı Burhaneddin öte yandan yaşadığı dönemdeki Eski Anadolu Türkçesine dair Azerî Türkçeyi kullsnarak şiirlerine terennüm etmiştir.

Üç dili bildiği için kelime hazinesi çok geniş ve kullandığı ifadeler çok süslü ve kıvraktır, tıpkı o kelimeleri damla gibi kullanarak okyanus gibi edebiyata yansıtmıştır. Hem mana hem şekil bakımından başarılı bir şekilde kelimeleri kullanıp zenginleştirerek şiir kalıbına getirmiştir.

Azerî Türkçesi, Batı Türkçesi'ni ustaca kullanan Kadı Burhaneddin diğer taraftan Arapça ve Farsçayı da Türkçeye kadar maharetli bir şekilde şiirlerine yansıtarak onları süslemiştir.

Kafiyede özel tarza sahipti, şiirlerde bazen kelimelerindeki harekelerini (kesre gibi) bile değiştirmiştir, Kadı Burhaneddin şiirlerinde mahlas kullanmamıştır.

Kadı Burhâneddin'in 1319 gazel, 118 tuyuğ ve 20 rubaiyi içine alan hacimli bir divanı bulunmaktadır. Bu yüzyılda ve genel olarak Türk edebiyatında divan sahibi şairler arasında divanında rubai bulunan ilk şairdir denilebilir. Mutasavvıf bir kişiliğe sahip olmamasına rağmen gazellerinde ve tuyuğlarında hikmet ve tasavvuf malzemelerini sıkça kullanan Kadı Burhâneddin, rubailerinde ise hikmet ve tasavvuftan çok beşeri aşkı işlemiştir.

Rubai nazım şeklinin tuyuğa göre yeni bir nazım şekli olması ve Türkçe'ye uyarlamada bir geçiş sürecinde olması dolayısıyla Kadı Burhâneddin'in rubaiye has vezin kalıplarının kullanımında bazı hatalara düştüğü görülür. Bu yönüyle divanda rubailer başlığı altında bulunan manzumelerin ancak 12'sinin rubai vezinlerine uygun bir şekilde olduğu söylenebilir. Kadı Burhâneddin'in rubailerini beşeri sevgilinin güzelliğini ön plana çıkaran ve âşıkları baştan çıkaran göz, saç ve dudak gibi organların işlendiği âşıkane tarzde kaleme alınmıştır.¹¹²

Kadı Burhaneddin rubaiye özel vezinleri kullanımında bazı hatalar görünmektedir ve muhteva olarak daha önce söz edildiği gibi sevgilinin güzelliğinden bahsetmektedir. Göz, saç ve dudak gibi kelimeleri kullanarak çok güzel bir şekilde şiire yansıtmıştır.

Mestâne gözün dâne-i bâdem ola mı

Hâl ile sacuñ dâni bâ-dem ola mı

Şîrîn tutağuş bahdum idi bahtumdur

¹¹² Mehmet Sait Çalka, *Divan Şiirinde Rubai*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2017, s. 61.

İş bu azach dünyada bir kâm ola mı¹¹³

“mahmur gözü acaba badem tanesi mi, ben ile saçının her biri tuzak mi,
baktığım o tatlı dudağın benim kaderimdir, bu kısa ömürlü dünyada bir lezzet var
mı?”

2.2.2.1.2. Kadı Burhaneddin'nin eserleri¹¹⁴

1. İksîrû's-Sa'âdât fî Esrârî'l-İbâdât (798/1395-6) Arapça
2. Tercîhu't-Tavzîh (Hâşiye 'alel-Telvîh) / 798 (1395)
3. Dîvân

2.2.2. Seyyid İmadü'd-din Nesîmî

Seyyid Nesîmî hakkında en eski kaynak şimdilik İbn Hacer el-Askalânî'nin *Enbâü'l-Gumr fî-Enbâil'Umr* adlı eseridir.¹¹⁵ El-Askalânî, Fazlullah ve Nesîmî ile aynı yüzyılda yaşamıştır. Fazlullah'ın hayatı oldukça doğru ve düzgün ise de halifesi olan Nesîmî'nin hayatı karanlıklar içindedir. El-Askalânî, Seyyid Nesîmî'den Nesîmü'd-din-i Tebrizî olarak söz etmektedir.¹¹⁶ Melikü'l-Müeyyed Seyfü'd-din zamanında, Haleb'de derisi yüzülerek öldürüldüğünü (h.821 / m.1418) söylemektedir. *Künûzü'z-Zeheb*'de “*Emir Yeşbeğ zamanında zındık Nesîmî katlolunmuştur.*” denmektedir.¹¹⁷ *Rıyâzu'l-Ârifîn*,¹¹⁸ Seyyid Nesîmî'nin adını Nesîmî-i Şîrâzî olarak kaydettikten sonra “namı Cenab-ı Seyyid İmadü'd-din” deyip “*Şîrâz'ın yüksek dereceli seyyidlerinden, kendi zamanının seçkinlerinden olup Nâîmâ tahallüs eden Seyyid Şah Fazl'a mürid olmuştu.*” sözlerini de ilave eder. Yine aynı esere göre Nesîmî, h. 837 / m. 1433 yılında Mansûr gibi darağacına asılmıştır. “*Bazıları Haleb'de şehid oldu derler, bazıları da mezarını Şîrâz'ın Zerkan köyü dışında bilirler.*” sözleri üzerinden düşünüldüğünde ölüm yeri konusunda şüpheler olduğu görülebilir.

Fars-nâme-i Nâsırî de onu Nesîmî-i Şîrâzî olarak kaydettikten sonra “*Şerefli adı İmadü'd-din'dir. Şîrâz'ın yüksek dereceli seyyidlerindendir. Kendi dilinin muhakkiklerindendir. h. 840/m. 1436 yılında Hüseyin Mansûr gibi şehadet darına çekildi. Şehadet şerbetini tattı. Mezarı Şîrâz'ın Zerkan köyü dışındadır. Ziyaretgâhtır.*” cümleleri ile Nesîmî'yi bize takdim etmektedir.¹¹⁹ Latîfî

¹¹³ Muharrem Ergin, *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1980.

¹¹⁴ Abdülkerim Özaydın, “Kadı Burhaneddin”, *TDV İslam ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul 2001, s. 74-77.

¹¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Enbâü'l-Gumr fî Enâil'Umr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Kısım, no. 814, vr. 122b.

¹¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *age*.

¹¹⁷ Ebûzer Ahmet b. Halebî, *Künûzü'z-Zeheb fî-Tarih-i Haleb*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, no. 202, vr. 136a.

¹¹⁸ Rızâ Kulî Han Hidâyet, *Rıyâzu'l-Ârifîn*, Tehran 1305, s. 235-236.

¹¹⁹ Hacı Mirza Hasan Hüseyinî Fesâî, *Fars-nâme-i Nâsırî*, C. 2, Tahran 1313, s. 151-152.

onu “*Aşk meydanının korkusuzu ve cesaretlisi, muhabbet kâbesinin büyük fedâîsi, seyyidlerin uyulmaya layık olanı Seyyid Nesîmîdir.*” gibi sözlerle övdükten sonra “*Doğru nesebli seyyidlerden ve velîlerdendir. Bağdat diyarında Nesîm adlı nahiyedendir. Bundan dolayı Nesîmî olarak mahlâs almıştır. Asıl adı Seyyid İmadü’l-din’dir. Abdallar zümresine baş ve rehberdir.*” der.

Türkçe şiirle ilk önce o şöhret bulmuştur, demekle de onun edebiyatımızdaki yerini gösterir. “*Gazi Murad Han zamanında Anadolu’ya gelmiştir.*” diyen Latîfî, bu Murad’ın hangisi olduğunu tayin etmez. Üç dilin (Türkçe, Farsça ve Arapça) her birinde bir divanı olduğunu söyler. Tarikat ilminden ve meşayih sırlarından pek çok irfanı olduğunu da ilave eder. Nesîmî’nin aslında Şeyh Şiblî’nin dervişlerinden olduğunu sonra Fazlullah Hurûfî’nin halifeleri arasına katıldığını da yine Latîfî’den öğreniyoruz.¹²⁰ Latîfî’nin Fazlullah ve Nesîmî hakkındaki şu görüşü de dikkate değer:

“*İkisi de sülûklerini harflerle kılmışlardı. Otuz iki harfi, insan şeklinde bulmuşlardır.*”¹²¹

Hamid Mohammadzâde kitabında Nesîmî’nin o çağdaki bütün bilgiler gibi insanların kurtuluşu için çabaladığını ve Allah yoluna cihat için diğer insanların kanının dökülmesine karşı çıktığını söyler.¹²²

mescid ü meyḥâne ü k’abe ü bot-ḥâne yekîst
ey ḡalaṭ-kerde reh-i kûçe-i mâ ḥâne yekîst
çeşm eḥvel ze-ḥaṭâ gerçi dü bâned yek râ
ruşenest in ki dil ü dilber ü cânâne yekîst (Nesîmî)

(*Müslümanların, Hıristiyanların, Yahudilerin dedikleri aslında hepsi birdir. O da Allah’tır. Başlangıç ve son diye bir şey yoktur, hepsi birdir: o da Allah’tır.*)¹²³

Nesîmî’ye göre Allah’a tapmak aslında insana tapmaktır. Yani insanın makamını yüceltmektedir. O’na göre Allah’ın mutlak ruha sahip olması bunun yanında insanın sadece cisim ve candan ibaret olması yanlış ve hatadır. İşte burada Ḥallâc-ı Mansûr gibi düşünür. Onun “*ene’l-hak*” görüşünü pekiştirip yaşadığı çağdaki insanlar tarafından kınandı.

tarîḳ-i resm-i dü-bînî rehâ kon ey eḥvel

¹²⁰ Kastamonulu Latîfî, *Tezkire-i Latîfî, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314*, s. 332-333; Ayrıca bk. Rıdvan Canım, *Latîfî, Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsıratu’n-Nüzemâ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2018, e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.

¹²¹ Hüseyin Ayan, *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 1-3.

¹²² Hamid Mohammadzâde, *Divan-i Seyyid İmad’din Nesîmî*, Âzer Neşr Yayınları, Bakü 1974, s. 9.

¹²³ Hamid Mohammadzâde, *age*, s. 9.

ki yek haķikat ü mâhîyet est rûh ü beden (Nesîmî)

“ey ahval! kötömselik ve şüpheyi bırak çünkü tek gerçek ve fitret ruh ve vucüttür!”

Nesîmî, “ene’l-haķ” düşüncesini benimseyen bir şairdir. Kendisi bir şiirinde:

ger ene’l-haķ-hâ-yi mâ râ beşeneved mensûr-i mest

hem be-hûn-i mâ dehed fetvâ ü hem dâr âvered (Nesîmî)

“Hallâc-ı Mansûr, benim ene’l-haķlarımı duysa, kendisi Nesîmî’nin kâfir olduğunu söyleyip darağacına asar.”

Nesîmî’nin müridlerinden biri köyden köye dolaşp onun şiirlerini okuyordu:

deryâ-yi muhîṭ cûşe geldi

kevnîyle mekân hürûşe geldi

sırr-ı ezel oldı âşikârâ

‘âşık nice eylesün mudârâ

(Okyanuslar coştukça coştı. Yer gök çağıldadıkça çağıldadı. Ezel sırrı ortaya döküldü. İrfan sahibi artık yüze gülüp durma gereğini neden duysun?)¹²⁴

Bir gün bu âşık Haleb’e gider ve bir gruba Nesîmî’nin şiirlerini okur:

haķ bîn nezerî bâyed tâ rûy-i merâ bîned

çeşmî ki boved hod-bîn key rûy-i hodâ bîned (Nesîmî)

(Benim yüzümü görmek isteyen biri önce Allah’ın yüzünü görmüş olmalıdır. Yoksa bencil ve sadece kendini gören kimse ne zaman Allah’ı görebilir ki.)¹²⁵

Bu şiiri okuduktan sonra genci tutuklarlar ve şiirin kime ait olduğunu sorarlar. Yalnız genç şiirin kendisine ait olduğunu söyler ve onu şirke girdiği için mahkemeye götürürler. Bu haber Nesîmî’ye ulaşır ve onu çok üzer. Nesîmî de bizzat kendisi o köye gidip şiirin kendisine ait olduğu söyler ve gencin serbest bırakılmasını ister. Hâkim de Nesîmî’nin tutuklanma emrini verir. Onu öldürmeye götürürler. Hatta öldürüldüğünde Nesîmî’nin kâfir olduğu ve kanı necis (pis) olduğu için kime kanı sıçrasa o kişinin kolunun kesilmesi gerektiğini söylerler. Nesîmî’nin derisi yüzülmeye başlar. Yalnız Nesîmî’nin kanı Kadı’nın parmağına sıçrar. Bunun üzerine halktan görüldü çıkar. Hakim de “Ben sadece bir örnek olarak onu söyledim.” der. Bu esnada da Nesîmî suskun kalmayıp şu beyti söyler:

zâhidüñ bir parmağın kessenê dönüp Haķ’dan kaçır

gör bu miskîn ‘âşıkı ser-pâ şoyarlar ağlamaz (Nesîmî)

Nesîmî’nin derisi yüzölür, yüzü yavaş yavaş sararmaya başlar ve muhalifleri tarafından kınanır. Onlar “Aslında suçlu olduğu için böyle oldu.” derler. Nesîmî ise şöyle cevap verir: “Ben aynı güneş gibiyim. Aşkın doğduğu yerden doğdum. Şimdi

¹²⁴ Hamid Mohammadzâde, age., s. 13-16.

¹²⁵ Hamid Mohammadzâde, age., s. 13-16.

ise gün batımıdır. Bu vakit de güneşin rengi sapsarı olduğu gibi benim yüzüm de sarardı.”¹²⁶

Hüseyin Ayan’ın kitabında,¹²⁷ Nesîmî’nin yüzülmesine fetva veren müftü, Nesîmî yüzülürken sağ elinin şehadet parmağını sallayarak, “Bunun kanı pistir.” demiş, “Bir uzva damlasa, o uzvun kesilmesi gerekir.” Tam bu sırada Nesîmî’nin bir katre kanı, müftünün şehadet parmağına sıçramış. Meydanda bulunan hal ehli bir can “Müftü Efendi, fetvanıza göre parmağınızın kesilmesi lazım.” demiş. Müftü, “Nesne gerekmez, biraz suyla temizlenir.” demiş. Bunu duyan Nesîmî, kanlar içinde:

zâhidûñ bir parmağın kessen dönüp Hâk’dan kaçır
gör bu miskîn ‘âşıkı ser-pâ şoyarlar ağlamaz (Nesîmî)

beytini içeren gazelini inşad etmiş.¹²⁸ Nesîmî’nin derisi yüzülünce bir de bakmışlar ki eğilip derisini almış ve bir post gibi sırtına vurup yürümüş. Kimse peşine düşmeye cesaret edememiş. Haleb’in 12 kapısında bulunan kapıcılar ve halk görmüşler ki Nesîmî derisi sırtında kapıdan çıkmış ve sır olmuş. Kapıcılar ve halk bir araya gelince herkes, falan kapıdan diye iddiaya girmiş. Anlaşılmış ki o 12 kapıdan da çıkmıştır. Şimdiki tekke ve türbe onun gömüldüğü yere değil yüzüldüğü yere yapılmıştır. Bu pek korkunç olay, Nesîmî’nin etrafında bir sevgi ve acıma hâline gelmiştir. Herkes onun zulme uğradığını kabul etmiştir. Şairliği de bu yüzden kudsiyet kazanmıştır. Şiirleri tekkelerde çok okunmuş ve istinsah edilmiştir. Halk şairleri onun şiirlerini okumuşlar ve acıklı ölümünü anlatmışlardır. Yüzülerek ölümü, Nesîmî’nin ikinci bir Mansûr olarak tanınmasına sebebiyet vermiştir.¹²⁹ Nesîmî’nin bazı beyitlerine baktığımızda derisinin yüzülme olayını anlatan gazel, divanının 186. sırasında yer almaktadır:

zahidûñ bir parmağın kessen döner hâkdan kaçır
gör bu gerçek ‘âşıkı ser-pâ şoyarlar ağrımaz (186/7)

Bu gazelin mahlâs beytinde ise:

şoyun iy sellâh-ı murdârlar nesîmînün tenin
munca nâ-merdi görün bir er kınarlar ağrımaz (186/8)

Yalnız Ayasofya nüshasında yer alan şu gazelin matlaında da Haleb şehrinde berdar olmaktan (asılmak) söz edilir:

ehl-i îmân işleri ol demde inkâr itdiler
çün Hüseyînî Haleb şehrinde ber-dar itdiler (156/1)

Bu gazelin altıncı beyti de Nesîmî’nin yüzülmesini anlatır:

¹²⁶ Hamid Mohammadzâde, *age.*, s. 13-16.

¹²⁷ Hüseyin Ayan, *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 13-14.

¹²⁸ Abdülbaki Gölpinarlı, *Nesîmî, Usulî, Ruhî*, Kapı Yayınları, 2014, s. 6.

¹²⁹ Hüseyin Ayan, *age.* s. 13.

yüzdiler çıhardılar çün kim Nesîmînün tenin
yas idüp gökde melekler cümlesi zâr itdiler (156/6)

Bu gazelin Nesîmî tarafından yazılmış olduğuna hüküm vermek güçtür. h.909/m. 1503 yılında yani Nesîmî'nin ölümünden yüzyıl sonra istinsah edilen bir nüshada böyle bir gazelin varlığı, onun ölümünün ne kadar acıklı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Nesîmî'nin ölümü edebiyat dünyasında pek büyük yankılar meydana getirmiştir. Onun ölümü etrafında çeşitli rivayetler ve menkıbeler doğmasına sebep olmuştur. Seyyid Nesîmî'nin ölüm tarihi üzerinde de ihtilaf vardır. Nesîmî ile aynı yüzyılda yaşamış bulunan İbn Hacer'e göre¹³⁰ 818-820/m. 1418 yılında, *Riyâzü'l-Ârifîn*'e göre¹³¹ h. 837/m. 1433 yılında vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda yıl hakkında değişiklik mevcuttur, Refî'nin, *Beşâret-nâme*'yi temel alarak beyitlerin yazma tarihine varmak mümkün olabilmektedir. Fuad Köprülü, Nesîmî'nin ölüm yılını 807m/1404 yılında belirtir. Abdülbaki Gölpınarlı¹³² Prof. Dr. Köprülü'nün bu tetkikini görmezlikten gelerek *Beşâret-nâme* yoluyla aynı neticeye vardığını söylemektedir.¹³³

2.2.2.1. Seyyid Nesîmî ve Şiir¹³⁴

Seyyid Nesîmî şiirlerini Türkçe yazmıştır. Küçük bir divan teşkil edecek kadar Farsça şiirleri de vardır.¹³⁵ Gerek Türkçe, gerekse Farsça divanlarındaki beyitlerden, mülemmalardan ve bir iki gazelinden Arapça'yı da iyi bildiğini ve bu dilde de şiir yazacak kadar bilgiye sahip olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı bazı kaynaklar, "Elsine-i Selâse'de şiir söylemiştir." derler.¹³⁶

Nesîmî'nin şiirlerine bakarak Nesîmî'nin iyi bir eğitim aldığını göstermektedir. Şiirlerinde Arapça sarf ve nahivi kullanmıştır, aynı zamanda yaşadığı dönemin batınî ilimleri de öğrenemeye meylidir.

Seyyid Nesîmî'nin hayatında en önemli hâdise Fazlullah Hurûfî ile buluşmasıdır. Bu görüşme rivayete göre h. 796/m. 1394 yılında vuku bulmuştur.¹³⁷ Bu tarihte Fazlullah, Timur'un oğlu Miranşah'a sığınmak üzere Şirvan'a gelir.¹³⁸

¹³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Enbâü'l-Gumr fî Enâi'l-Umr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Kısım, no. 814, vr. 122b.

¹³¹ Kulî Han Hidâyet, *Riyâzu'l-Ârifîn*, Tehran, Seyed Rezi Vahedi ve Sohrab Zare' çabası ile 1305, s. 297.

¹³² Abdülbaki Gölpınarlı, *Nesîmî, Usulî, Ruhî*, Kapı yayınları, 2004, s. 5.

¹³³ Hüseyin Ayan, *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 18-19.

¹³⁴ Hüseyin Ayan, *age.*, s. 23-24.

¹³⁵ Hüseyin Ayan, *age.*, s. 119.

¹³⁶ Latîfî, *age.*, s. 333.

¹³⁷ Hüseyin Ayan, *age.* Mehmet Kuluzade, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, C. 1, s. 266.

¹³⁸ Hüseyin Ayan, *age.* Abdülbaki Gölpınarlı, "Bektaşılık-Hurûfilik ve Fazlu'llah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, no. 5.

Orada hapse atılarak aynı sene katledilir.¹³⁹ Nesîmî'nin doğum yılını h. 771-72/m. 1369-70 yılı olarak kabul edecek olursak Fazlullah ile buluştukları tarihte şair, 24-25 yaşlarındadır.¹⁴⁰

Hiç şüphe yok ki Seyyid Nesîmî, kendisinden önce yaşamış olan İran şairlerini okumuş ve tetkik etmiştir. Şair, şiirlerini geniş bir edebi ve dini bilgi ile yazmıştır. Bu devrede Nesîmî'nin şiirine, daha ziyade Ahmed Yesevî (öl. h. 562/m. 1166) ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (öl. h. 672/m. 1273) hikmetli söz, didaktik ve nasihat etme arzusu hâkimdir. Nasihat etme ve öğüt verme devresinde Nesîmî Hazret-i Ali, Ehl-i beyt ve on iki imam hayranıdır. Şiirlerinde bunlara karşı derin bir bağlılık ve sevgi hissedilmektedir. Hazret-i Muhammed ile Hz. Ali birbirinden ayrılmamaktadır. Nâsır-ı Husrev (öl. h. 465 /m. 1088)'e göre Nesîmî inancının öğreticisi ve yayıcısıdır. Sorulu cevaplı manzumeler yazarak akidesini öğretmeye uğraşmaktadır.

Seyyid Nesîmî'nin hocası Fazlullah ile buluştuktan sonra Nesîmî'nin dünyası değişmiştir. Fazlullahtan hurufilik dünyası ile tanıştıktan sonra bu hurufiliği şiirlerinde kullanmış, kullandığı harfleri ile gizli ve saklanmış sırrlarını açıklamıştır. Nesîmî'nin hayatını Fazlullah ektiler, Nesîmî harfleri kullanarak yüzü tıpkı bir kitap gibi bir resmi çizmektedir, Nesîmî batinî ilimlere alaka gösterdiği için Fazlullah'ın ona ne kadar büyük bir katkıda bulunduğu dair bir göstergesidir. Mevlevîliğin sema meclisleri ve adetleri onun ilgisini çeker, Zaten Fazlullah da bu mektebe yakın bir tarikat kurmayı düşünürdü. Fazlullah'a göre insanın yüzündeki olan hatlar ilahî sırrların yansımasıdır ve ilahî sırrlarını çözebilmek için insanoğlunun yüzün okunması yeterlidir. Sklastik felsefesine göre “su, toprak, ateş ve rüzgâr” ve yüzdeki yedi hattın (2 kaş, 4 kirpik, 1 siyah saç) birbirine örtüşmesi ve Kuran-i Kerimdeki sırrlarının anlamasına çözüldüğüne kani oldu. Hurufilik tarikatine giren ve harfler ile şiileri süsleyen Nesîmî her ne kadar ilmi temeli bulunmazsa diğer şairleri için bir ilham kaynağı olmuştur.

2.2.2.2. Seyyid Nesîmî'nin Şiirlerinde Tasavvuf ve Hurûfilik¹⁴¹

Seyyid Nesîmî'nin yetiştiği devrede, Anadolu'da özellikle Doğu Anadolu'da siyasi ve idari durum karmakarıştı. Timuroğulları'nın hâkimiyeti altındaki

¹³⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, “Bektaşilik-Hurûfilik ve Fazlullah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih”, Şarkiyat Mecmuası, no. 5, s. 19.

¹⁴⁰ Mehmet Kuluzade, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Baku, Azerbaycan İlimler Akademisi Matbaası, 1960, C. 1, s. 264.

¹⁴¹ Hurûfilik'in temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. Çok eskiden beri tabiatta varlığı kabul edilen gizli güçler şekil ve harflerle ifade edilmeye çalışılmış, sonuçta tabiat bilimlerinden önce efsun, tılsım, sihir gibi tekniklerle “hurûf” ilmi adı altında sözde ilimler ortaya çıkmıştır. Hurûfilik'in ne zaman ve nasıl doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte gerçek anlamıyla milâttan önce IV. ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-Gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir. (Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, C. 18, s. 408-412.)

bölgelerde karışıklar ve harplar bitip tükenmiyordu. Anadolu’da ise Osmanlılar, Türk birliğini tamamıyla gerçekleştirememişlerdi. Selçuklular’ın himayesinde olan beylikler henüz varlıklarını muhafaza etmekte oldukları gibi, Osmanlılarla arada sırada savaşmaktaydılar. Edebî faaliyetler, bu küçük beyliklerin merkezlerinde Osmanlılar’ın hâkimiyeti altındaki topraklarda, 13. yüzyılda Selçuklulardan beri kuvvetli bir tasavvuf cereyanı ve buna benzer olarak kuvvetli bir tasavvuf edebiyatı gelişmekteydi. Fakat Nesîmî’nin halifesi bulunduğu Hurûfilik, her iki tarafça da şiddetli bir şekilde takip ediliyor, derviş ve halifelerine göz açtırılmıyordu.¹⁴² Bizzat Hurûfiliğin kurucusu olan Fazlullah katledilmiştir. Osmanlı ülkesinde bulunan Hurûfiler ise topluca yakılmak suretiyle yok edilmişlerdi.¹⁴³ Bu devirde en çok okunan eserler arasında Ahmed Yesevî’nin *Divan-ı Hikmet*’i, Yunus Emre’nin ilahîleri, Ahmet Fakih’in *Çarh-nâme*’si ve *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi’ş-Şerîfe*’si, Sultan Veled’in *Türkçe Manzumeleri* gibi kitaplardır. Bu eserler geniş halk kitleleri tarafından aranıyordu.

Nesîmî’nin yaşadığı ve tasavvuf cereyanının hızla geliştiği yıllarda yaşayıp din dışı konularda şiirler yazan Kadı Burhâneddin’dir. Kadı Burhaneddin Nesîmî’nin öldürmesinden sonra biraz korkuyla kaplanmış ve doğu Anadolu’dan batıya geldi ve hurufilik mektebinin yaymasına çabalamıştır, Ancak Ankara’dayken Hacı Bayram Velî’nin teyidini almayınca Haleb’e doğru yola düşmüştür.

Hurûfilik

Fazlullah Hurûfî, Hurûfiliğin esaslarını *Câvîdân-nâme* adlı eserinde anlatmıştır. Naîmî mahlâsıyla yazmış olduğu Farsça güzel şiirleri bulunan bu zatın, kendisinininkine benzemesi için şaire ‘Nesîmî’ mahlâsını verdiği bilinmektedir. Fazlullah Hurûfî’nin öldürülmesinden sonra Nesîmî, Hurûfiliği yaymak üzere Irak, Suriye ve Anadolu’yu dolaştı. Bu sırada etrafında pek çok kimse toplandı. Hatta Anadolu beyliklerinin bir kısmı Hurûfiliğe geçti. Kimi kaynaklar Nesîmî’nin I. Murad (1326-1389) devrinde Anadolu’ya geldiğini, Hacı Bayrâm Velî (1352-1429)’ye bağlanmak istediye de kabul olunmadığını belirtirler. Nesîmî, Anadolu’da Bursa, Larende (Karaman) ve Maraş’ta bulundu.¹⁴⁴

Hurufiliğe göre herşey sestem sedadan ibarettir, harflerden ses oluşmuştur. Nesîmî insan yüzünü bir şiir kaynağı görmüştür, bütün insan yüzündeki üzüflerin hepsi Allahın bir yansımasıdır, fitreti güzel olan insan, içindeki güzelliği bir nevi dışa da

¹⁴² Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, Arkeoloji Müzesi EY, nr. 403, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, s. 63.

¹⁴³ Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *age.*, s. 64.

¹⁴⁴ Taķi Khomarlou, *İmadd-din Seyyid Nesîmî ve Nehzet-i Hurûfî*, Tebriz Telaş Yayınları, 1998, s. 7-9.

yansıtır ve yüzünde de belli olacaktır, Nesimi de bu yola çıkarak insanoğlunun yüzünü bir kaynak alarak onu şiirlerine yansıtmıştır.

Hurufiliğe göre Allah'ın sırrlarını bilebilmek için harflerin bilmesi lazımdır. Nesimi'nin kullandığı dili sevgilinin boyu, yüzü, gözü, dudağı hurufilik penceresinden bakılarak şiirlere dökülmüştür, Nesimi'nin özgeçmişinde tasavvuf bulunduğu için onu hurufilik ile harmanlayıp şiirlerini süslemiştir.

Mahbûb, maşûk gibi terimleri tasavvuf kalıbına getirerek şiirle onu göstermiştir, yalnız Nesimi yeni dil kullanmamış ancak hurufilikte vahdet-i vücut gibi tasavvuf terimleri yardım ile güzel bir şekilde yararlamıştır.

Nesîmî hurufilik tesirin altına kalmış ve onun etkisini kolayca şiirlerde görülmektedir, Nesimi çok güçlü bir inanca sahip olduğu için şiirlerinde didaktik havası mevcuttur, ancak çok ciddi ve katı bir dil değil, süslü bir dilli kullanmıştır ve bu yüzden aşık bir şairdir ve onun şiirlerini okurken rahatça hissedilebilir.

2.2.2.3. Nesîmî'nin Tuyuğları

Nesîmî divanının en önemli bölümünü gazellerden sonra tuyuğlar teşkil eder. Bugüne kadar bu tuyuğların adedi hakkında tam bilgi veren olmamıştır. Ama elimizde 315 adet tuyuğ mevcuttur. Bunların bazıları karşılaştırılan nüshaların yalnız birinde bulunmaktadır. Cenap Şahabeddin, Kadı Burhâneddin'in tuyuğlarının neşri münasebetiyle yazdığı *Mukaddime-i Tenkidiye*'sinde "*Frédfilled Goldsel, Divân-ı Kadı Burhâneddin (Gazel ve Rubailerinden Bir Kısım ve Tuyuğları), İstanbul Matbaa-i Âmire, 1922/1338, s. 61*":

"*Garp Türk edebiyatında Kadı Burhâneddin'in üç hizmeti na-kâbil inkârdır: Biri beşerî aşkı edebiyatımıza getirmesi, zira o vakte kadar şiirimizde aşk kisve-i tasavvuf ile cevelân ederdi. Diğeri ilk defa olarak Garp Türk lehçesiyle rubai tanzim etmesidir. Üçüncüsü tuyuğları bize tanıtmış olmasıdır. Şayan-ı eseftir ki bu tuyuğ vadisine esafilimiz iltifat etmemişler, tuyuğ nümuneleri Divan-ı Kadı'da rakipsiz kalmıştı...*" demektedir.

Kadı Burhaneddin'nin tuyuğların konuları genelde yaşadığı hayatı hakkında konulardır, hâlbuki Nesîmî'nin şiirlerin konuları daha hurufiliğe meyli ve tasavvuf içeriklidir, Nesîmî'nin dili Kadı Burhaneddin diline göre daha saded ve anlaşılır bir şekilde yazılmıştır ancak Kadı Burhaneddin'nin dili Nesîmî ile çağdaş döneminde yaşadığına rağmen daha girift ve zordur. Vezin bakımından Nesîmî'nin şiirlerinde vezin gereğine göre yer yer zihaf veya imale uygulamamışken Kadı Burhaneddin'nin tuyuğlarında buna raslanmak nadir gözükmemektedir.

Tuyuğun vezni "fâilâtün fâilâtün fâilün" (_ . _ _ / _ . _ _ / _ . _) olduğuna rağmen Nesîmî bu kurala uymamıştır. Onun 178 tuyuğu temel tuyuğları olarak

değerlendirildi, en eski istinsah tarihini (D) Süleymaniye kütüphanesi Kadızade Mehmet Efendi nüshasıdır.

284 tuyuğ Mevlana(M) müzesinde ve 267 tuyu da Ayasofya(A) nüshasında bulunmaktadır. Bu bilgiler ile hareket ederek Nesimi'nin tüm tuyuğlarında sadece fâilâtün fâilâtün fâilün kalını kullanıldığını göstergesidir.

Ali Canip Yöntem, “...Tuyuğ, Türk şairlerinin divan edebiyatına zam ve ilave ettikleri birer şekildir ki bunun en güzellerini Seyyid Nesîmî yazmıştır. Fakat bu şair, sufi ve bilhassa hurûfî olduğu için, şiirleri bu tefekkür tarzına yabancı olmayanlar tarafından tam bir zevk ve tefekkür ile okunabilir.”¹⁴⁵ demektir.

Onun divanındaki son bölümünde dört tane beyit mevcuttur, birinci ve dördüncü beyit tuyug tarzı ile yazılmakta, ikinci ve üçüncü beyit ise gazel matlaı olabilme ihtimalı vardır, Nesimi'nin şiirinde imale ve zihaf sadece gerekli yerde yapılmakta ve bu nedenle onun şiiri çok temiz bir dil ile söylenir ve uygun imaleler ve zihafklar uygulandığı için kendisinden sonra gelen için büyük örnek ve tesiri olmuştur. Arapça ve Farsça kelimelerinden imale uygulanmamıştır. Türkçe kelimelerde imale ünlülerde görülmektedir.

Ana diline vakif olduğu için kelimeleri çok iyi bir şekilde seçerek şiire aktarmıştır. Onun kullandığı kelimelerin telaffuzları ve kafiyeleri o döneme ait olduğu için günümüz Türkçesi ile kıyaslarken ne kadar da değişiklik varsa da çok fazla uzak görünmemektedir. *Pâre*, *yâre* gibi kelimeleri günümüz Türkçesinde *para* ve *yara* olarak okunmaktadır. Bu sözcükler günümüz Türkçesi gibi olmazsa ve tuhaf gelirse de anlaşılır. Nesimi'nin şiirlerinde de değişik kafiyeleri ve redifleri ahenkli bir şekilde kullanarak şiirlerini daha da zenginleştirmiştir.

Redifinin tekrar edildiği gazellerin çoğu ‘r’ kafiyesi ve ‘m’ kafiyesindedir. Yüzün kelimesi 16 tuyuğda redif olarak kullanılmıştır. Kırpüğün 2, kaşların 2, ruhların 2, benlerin 2, gabgabun 2, gözün ve gözlerin birer defa, sözün 1 defa, sözlerin 2 defa kullanılmak üzere tuyuğlarda redif olmuşlardır. Bunların dışında imiş 12, olmuşam 5 defa tuyuğlarda redif olmuştur. Bu rediflerin, Hurûflik ve vahdet-i vücûd inancıyla ilgili tuyuğlarda kullanıldığı da gözden kaçırılmamalıdır.¹⁴⁶

2.2.2.4. Seyyid Nesîmî'nin Türk Edebiyatına Tesiri

Nesîmî'nin Türk şiirindeki tesirinin derin izlerini daima görmek mümkündür. Nesîmî'nin kendisinden sonra gelen şairlere tesirini devamlı kılan onun lirizmi ile inancındaki samimiyeti ve durmadan gelişen vahdet-i vücûd

¹⁴⁵ Ali Canip Yöntem, *Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları*, Güneş Mecmuası, 1927, s. 7.

¹⁴⁶ Hüseyin Ayan, *age.* s. 82-83.

anlayışdır diyebiliriz. Onun tesiri altında kalan Azerbaycan ve Osmanlı sahasındaki şairler, uzun yıllar bu tesirden kurtulamadılar. Bu tesirin canlı tutulmasının en büyük amillerinden bir tanesi olan Şah İsmail'in (Hatâyî) Şiîliği devlet dini olarak kabullenmesinde aramak da doğru olabilir. Gerçekten Habîbî'yi "melikü's-şuâra" unvanına layık gören Hatâyî onu yalnız şiirinden ve şairliğinden dolayı değil aynı zamanda kendisi gibi hurûfî olmasından ötürü taltif (ödüllendirme) ediyordu.

Nesimi'nin şiirinde hurufilik tesiri bariz bir şekilde görülür ve Nesimi'nin sonraki dönemlere ait olan şiirlere de etkiler, Şâh İsmâil (Hâtâyî) hem Şîi hem de hurufî bir şair ve hükümdar olarak şiirlerinde Nesimi'nin tesiri hissedilir, Şah İsmâil'in bir Şîi ve hurufî olması İran'da da iz bırakmış böylelikle Nesimi'ye güç kazanmıştır, Nesimi'nin dili samimi ve duygudan dolu olması kendisi ile çağdaş ve hatta sonraki dönemlerdeki şairlere örnek olmuş ve iz bırakmıştır, Nitekim Ahmet Dâî, Şeyhî gibi şairler Nesimi'ye nazire yazmışyır, Nesimi'yi bir üstad olarak değerlendirmiştir. Üsîlî, Nesimi'nin yoluna giren ve onun tesirin altına kalan isimlerdendir.

2.2.2.5. Seyyid Nesîmî'nin Eserleri¹⁴⁷

1. Divan (Türkçe), Nesimi'nin divanları ile birlikte mecmualarda da şiirlerine raslanmak mümkündür. Bir divanı İstanbul'da diğeri Azerbaycan'da bulunmaktadır.

Hüseyin Ayyan, üzerinde doktora çalışması yapmış, önce tek cilt (Nesimi divanı Ankara 1990) akabinde de iki cilt (Ankara 2002) haline yayımlamıştır. Bu yayıma göre divanda 3 mesnevi, 457 gazel, dört müstezad, bir murabba, üç tercibend, 315 tuyug, dört beyit bulunmaktadır. Yalnız Rıza Kulı Han Hidayet kitabında¹⁴⁸ Nesimi'ye 3000 beyitten fazla beyit ait olduğunu söyler. Fatih Köksel Nesimi'ye ait olan yalnız divanda yer almayan 36, Ömer Zülfe 16 yeni tuyuglarını tespit ettiler.

2.Divân (Farsça) : Başlamış olan Farsça divanı yayında şiir mecmuaları da bulunmaktadır, Farsça divanda 290 gazel, 7 kaside, 5 mesnevî, bir tercibend, bir müstezad, bir muhammes, terkibend, bir musammet, 85 rubai, 20 kıta', 3 Arapça, 2 Arapça-Farsça mülemma' gazel bulunmaktadır.

3. Mukaddimetü'l hakâik: Fazlullah Hurufinin câvidnâmesi temel alınarak Türkçe mensur eseridir, bu eserde dini, ikamet, zekât, savm, hac, babaya anneye iyilki gibi konular.

¹⁴⁷ Azmî Bilgin, "İmaddüdin Nesîmî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, C. 33, s. 3-5. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesimi>

¹⁴⁸ Rıza Kulı Han Hidayet, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifin*, Tahran 1305, s. 297.

3. AŞK

3.1. Fars Edebiyatında Aşk¹⁴⁹

İran edebiyatında عشق 'alâke-yi şedîd-i kalb, gönlün şiddetli alakası demektir. Ayrıca bu kelime “‘aşeke”den gelmektedir. Aşeke, sarmaşık bitkisidir. Bu bitki diğer bitkilerin ve ağaçların etrafına sarar. Böylece güneş ve su bitkilere ulaşamaz ve onlar yavaş yavaş sararır, solar. Aşktan da aşığın yüzü sararır ve hastalanır. En sonunda da aşk acısından ölür. Aşk kelimesi İslamiyet’ten önce, Arap edebiyatında bulunmamaktadır. İslamiyet’ten sonra Arap edebiyatına, sonrasında da Fars edebiyatına girer.

Fars edebiyatında bir mecazî aşk, bir de dünyevî aşk vardır. Dünyevî aşkın zirvesi, Nizamî’nin *Leylâ ile Mecnûn* eserinde görülür. Sadî Şîrâzî’nin *Bostân ve Gülistân* adlı eserinin bir bâbı sadece aşka ihtisas edilmektedir. Hafız’ın *Dîvân*’ında, aşk üç çeşide bölünür: ictimai aşk, dünyevî aşk ve irfânî aşk. Ebu Said Ebu’l-Hayr’ın şiirlerinde sûfî olmasına rağmen aşk esintisi görülür. Hatta bu durum semâ’ meclislerinde daha belirgindir. Senâ’î (h. 5.yy./m. 11.yy.), büyük şairlerden biri sayılırken, aşkı irfan ile karıştırdı ve *Hadîkatü’l-Hakîka* eserinde aşk ile irfanı harmanlayıp şiirler terennüm etti. ‘Attâr (h. 6.yy./m. 12.yy.) marifetin yedi vadisi olduğunu söyler ve ikinci vadiyi aşk vadisi olarak değerlendirir. Mevlânâ zaten varlığın, aşk olmadan imkânsız olduğunu pekiştirir. Mevlânâ’nın aşkı diğer sûfiler gibi rûhânî ve manevî aşktır.

İran edebiyatındaki¹⁵⁰ “aşk”ın anlamına bakacak olursak, dört görüşle karşı karşıya gelmekteyiz:

a. Şîrîn’in Aşkı; evlilikle sonuçlanan karşılıklı aşk

Fars edebiyatında, *Şehnâme*’deki *Zâl ile Rûdâbe*, Fahreddîn Es’ad Gûrgânî’nin *Vîs ü Ramîn*, Nizâmî Gencevî’nin *Husrev ü Şîrîn* gibi eserlerde geleneksel toplumlardaki erkek ve kadın arasındaki cismî ve ruhî duygular anlatılmaktadır.

b. Züleyha’nın Aşkı; tek taraflı aşk

Firdevsî’nin *Şehnâme*’sinde, *Yûsuf ile Zuleyha*, *Sûdâbe ile Sîyâvûş*’da âşık ve deli bir kadının aşkı anlatılmaktadır. Bu aşk hikâyelerinde günahla dolu yasak bir aşk, bir kadın tarafından yaşanmaktadır.

c. Şems’in Aşkı; ilahi aşk

13. ve 15. yüzyıl arasında sûfiyâne aşk akımının başladığı görülür.

¹⁴⁹ Majid Nefîsî, “Penj Şâhvâjeh Der Tarîh-i Edebîyât-i Fârisî Makalesi”, University Press of America, 1977, s. 22.

¹⁵⁰ Majid Nefîsî, “Poetry of Nima Yushij: A Return to Nature in the Modernism and İdeology in Persian Literature”, University Press of America, 1977, s. 13.

Bu akım ruhanî aşkı temsil eder. Edebiyatta Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* eserinde, Şeyh San'ân ile Hristiyan kızı; Mahmut ve Ayaz gibi örnekleri mevcuttur.

d. Âydâ, Forough Aşkı; evlilik dışı aşk

Çağdaş şiirdeki, Ahmet Şamlou'nun, *Ayda Aynada* şiiri, Forough Farohzâd'ın, *Yeni Doğum* şiirinde ferdî aşkı anlatırken, daha açık şekilde aşktan bahseder. Şamlou'nun şiirlerinde daha çok bir çiftin arasındaki aşk anlatılırken, Forough'un şiirlerinde, serbest ve özgür, evlilik dışı yaşanan aşkından bahsedilir.

3.2. Türk Edebiyatında Aşk

Gerek divân edebiyatının gerekse tasavvufî Türk edebiyatının belkemiğini aşk oluşturur. Biz de bu bölümümüzde aşk mefhumunu iki ayrı başlık altında ele alacağız:

a. Tasavvufta Aşk

Birçok din ve efsanede, yaratılış **aşkla** başlar. Tasavvufun özünü “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve âlemi yarattım.” kudsî hadisi oluşturur. Bu hadisin içeriğinde aşk vardır. Vahdet-i vücûd felsefesi de Allah'ı bilmeyi ve tanımayı aşk yoluyla gerçekleştirmek ister. İnsan-ı kâmilin visâl-i hak için ilk yapacağı şey “mâsivâ”dan geçmek ve “alâik kaydı”ndan sıyrılmaktır. Bu da nefse hâkim olmayı ve “ene (ego)”yi öldürmeyi gerektirir. Sûfî ancak o zaman “fenâfillah”a erer ve sevdiğine kavuşur. Çünkü aşk, Allah'ın zatına ait bir özelliktir. Allah'ın sırrı ve tecellinin remzi bu aşкта gizlidir.

Muhyiddin Arabî dışında bütün mutasavvıflar aşkı ikiye ayırır: mecazî aşk ve hakikî aşk. (Muhyiddin Arabî'ye göre aşk üç çeşittir: tabîî, ruhanî ve ilahî aşk.) Meczâî (insanî) aşk, hakikî (ilahî) aşka giden yolda bir deneyiş, belki bir duraktır. Hakikî aşka erişmek için mecazî aşk şart değildir. Çünkü sûfiye, Allah ile bir olma zevkini tattıran şey hakikî aşktır.

Aşk, insan yaratılışındaki güzellik ve varlığın temelini oluşturur. Yani Allah, insanı kendine ayna olsun diye yaratmıştır. İnsan “ahsen-i takvim”, Allah ise “hüsn-i mutlak”tır. Öyleyse aşkların temelinde güzellik vardır. Güzelliğin kaynağı ise Allah'ın üstün güzelliğidir. Bu durumda Allah'tan başkası sevilmez, tıpkı Allah'tan başkasına ibadet edilmediği gibi. Sûfinin bu düşüncesini kuvvetlendiren bir de hadîs vardır: “Allah'ı ve Resûl'ünü her şeyden çok sevmeyenin îmanı sahih değildir.” Allah sevgisi insanda yaratılıştan itibaren vardır. Güzele karşı ilgi duymanın nedeni de budur. Bu ilgi aşkı doğurur. Allah'a karşı duyulan aşk, maddeden mânâyâ, cisimden ruha yönelir. Bu yönelişte heyecan, coşku, vecd ve ızdırap ikizleşir. Bu dönemde sâlik, parçadan bütüne, kendinden “Hâkim-i mutlak”a doğru bir ilerleyiş ile artan yakınlaşmanın heyecanını duyar. Bu yolun

sonunda âşık, mâşûka dönüşür. Faniliğinin bâkî alanda eridiğini hissettiği anda irâdesi kaybolur. Artık aşk görevini yapmış, hakîkatin tecellîsinde fanî varlığı silinmiştir. “Hakk ile Hak olmak” budur.

Aşk, sâlikî, sıfata değil zâta eriştirir. Bu erişte uyulması gereken bazı şartlar vardır:

1. Tarîk-i Ahyâr: Şeriatın emirlerini eksiksiz uygulayarak Allah’a erişmek isteyenlerin yolu. Bu yolda mürşîd olarak Kur’an yeter, tarikat gerekmez.

2. Târik-i Ebrâr: Allah’a ulaşmak için riyazeti ön planda tutan tarikatların yoludur. “Esmâ-i seb’a”ya önem verirler. Halvetîlik gibi.

3. Tarîk-i Şuttâr: Allah’a “müsemmâ” ile erişmek isteyenlerin yoludur. Esmâ ve riyazete önem verilmez. Mevlevîlik gibi.

Bu yolların her birinde cezbe varsa da tarîk-i şuttarda cezbenin ön plana geçtiği görülür. Aşk cezbe ile yakından ilişkilidir. Hadîse göre, “Rahman cezbelere bir cezbe vardır ki insanların ve cinlerin ibadetlerine eşittir.” Cezbe, sevgiyi benimsemekle başlar. Ancak sâlik için cezbeyi istemek yeterli çalışma sayılır. Çünkü cezbe aşkı çoğaltır. Âşıkların mezhebince kulu Allah’a ulaştıracak her şey farzdır. Cezbeli bir aşk bu farzların ilkidir ve mutlak uyulması gerekir. O öyle yakıcı bir ateştir ki neyi bulsa yakar. Hakîkat yolcuları aşktan başka bir şeyle uğraşmazlar. Onların bedeni aşk ile diri kalır. Öyleyse aşksız yaşamak ölmektir. Ancak âşığın maşûk uğruna can vermesi de aşkın şartlarından. Mevlânâ der ki: “Aşk; acıyı tatlıya, toprağı altına, kederi neşeye, ağrıyı şifâyâ, hapishaneyi güllüğe, hastalığı nimete, kahır rahmete çevirir. Ölüyü diriltir ve köleyi efendileştiren de aşktır.” “Ah mine’l-aşk (Eyvah! Aşkın elinden!)” sözünün eski kültürümüzde önemli bir yeri vardı.¹⁵¹

b. Divan Edebiyatında Aşk

Klasik edebiyatımızda aşk, basit ve çekici bir arzudan hastalık derecesine varan alışkanlık ve tutkulara kadar çeşitli boyutlarda işlenmiştir. Bu aşk ilk bakışta bir cinsellik izlenimi uyandırıyor da platonik bir zevk ve bağlılık olma düşüncesi daha kuvvetlidir. Maddî ve manevî aşk söz konusu olduğunda ağırlık, manevî aşka yönelir. Buna rağmen bazı şairlerin aşk ve âşıklıklarının halk arasında yaygın bir hal aldığı, melankolik durumlar içine düştükleri, bu yüzden işten güçten kesildikleri ve hatta terk-i diyar ettikleri şuarâ tezkirelerinde kayıtlıdır.

Gazellerin ana konusu aşktır. Âşıklıklarını çeşitli manzumelerde üstüne basa basa tabîî bir olay gibi anlatan şairlerin bir kısmı, dinî-ulvî bir aşkı anlatıyorlarsa da diğer bir kısmı ten zevkini ve cinsî cazibeyi ön planda tutarlar. Hatta bu konuda başlı başına mesneviler bile kaleme alınmıştır. Fuzûlî’nin *Leylâ ile Mecnûn*’u; Şeyh Galib’in *Hüsn ü Aşk*’ı; İzzet Molla’nın *Gülşen-i Aşk*’ı; Sürûrî’nin *Dere-*

¹⁵¹ İskender Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1995, s. 47-49.

nâme'si, Enderunlu Fâzıl'ın *Hubân-nâme* ve *Zenân-nâme*'si bunlara örnek olarak verilebilir.

Ten zevkini ön planda tutan aşk, bazen zen-pârelik, bazen de gulâm-pârelik kisvesi altında kendini hissettirir (Nedim'in şiirleri gibi). Özellikle gazellerdeki saki diye seslenilen sevgili, bir köçek, bir mahbûb olabilir. Divân edebiyatına özgü bir tür olan şehrengizlerde ise bir şehirdeki meşhur aşkların, güzellerin, mahbubların detaylı anlatımını buluruz. Ancak unutmamalıdır ki aşk ve âşıklık o dönemlerde bir çeşit davranış tarzı, bir çeşit modadır. Güzel sevmenin kendine özgü hal ve tavırları olan bir dönemde aşk, kaynağını "Âşık olup da aşkını gizlemekle beraber iffetini muhafaza ederek ölen, şehittir." hadîsinden alır.

Aşk, âşık ile maşuk arasında daha çok aşığı ilgilendiren bir durumdur edebiyatta. Aşk, sevende haddinden fazla, sevilende ise yok denecek kadar azdır. Seven için aşk sonsuzdur. Aşığın gönlünde tecellî eden bu duygu onu ölüme götürür. Yani daha aşkın başında sevilen uğruna can vermek gerekir. Bu durumdan şikâyet ise yersizdir. Aşkın yüceliği gizli tutulmasındandır. Sevilen ile sevenden başkası bunu bilmemelidir. Aşkın açtığı yaralar asla kapanmaz. Aşk ile üzüntü birlikte vardır. Yani âşık üzüldüğü nisbette aşkı ister, aşkının ululuğu nisbetinde de üzüdür. Bu aşk bir bakıma sevenin ihtisas sahasıdır. O bir denizdir, içine dalmayınca anlaşılmaz, dalınca da kara görünmez. Şâir, sevgilisinden bahsederken bütün bunları birer vesile bulup söyleyiverir. Bu söyleyişte mübalağa esastır. Hatta aşkın dile gelmesi için bazan bir bakış, bazan bir söz, bazan sevgilinin adının anılması bile yeterlidir.

Aşk hakkında divân edebiyatının sözü asla tükenmez. Bu edebiyatta her vesile ile aşktan söz edilir. Muhabbet, sevgi, mihr vs. aşk ile ilgili kelimelerden herbiri, divânların en önemli ve en sık kullanılan kelimeleridir.¹⁵²

3.3. Ebû Said Ebu'l-Hayr, Ömer Hayyâm, Kadı Burhâneddin ve Seyyid Nesîmî'nin Rubailerinde Aşk Siması

Ebu Said Ebu'l-Hayr bir sûfî ve ârifli. Ancak diğer ârifler gibi çok katı, didaktik ve sert sûfiyâne davranışlara sahip değildi. Allâh'a kavuşabilmek için önce aşkın tadına varılması gerektiğini vurgulamıştır. Onun şiirlerinde dünyevî aşktan irfana, irfandan Allah'a ulaşma ifade edilir.¹⁵³

Ebu Said'in şiirlerinde sevgiliye, "dûst, dilber, şîrîn-dehân, yâr, cânân, nigâr, leylâ, me'sûk, şîrîn-suhan, tâc-ı ser" şeklinde hitap edilir.

Hayyâm tam bir filozof ve matematikçi bir şâir olup Ebu Said gibi

¹⁵² İskender Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1995, s. 47-49.

¹⁵³ Sirûs Şemîsa, *Seyre-i Rubai*, Ferdevs Yayınları, Tehran 1995, s. 120.

mutasavvıf değildir. Rubailerinde anı yaşama, diğer dünyayı inkâr etme, her şeyin hiçten ibaret olduğu gibi ifadeler görülür. Ancak *Kûze-nâme* kısmında, âşığın aşkından yanması, ölmesi, toprak olması ve çömlekçinin onun toprağı ile çömlek yapması, nihayetinde sevgilinin dudaklarını öpmesi ya da âşığın toprağının sevgilinin ayağına değmesi anlatılır. Hayyâm'ın rubailerindeki sevgiliye, “büt, hûr-sereşt, sâkî, del-jû, dûst” gibi kelimelerle hitap edilir.

Kadı Burhâneddin bir sûfî değildir, tam bir âşık şairdir. Mukayese yaparsak, İran edebiyatındaki Sadî-yi Şîrâzî'ye ya da Hâfız'a benzediğini söyleyebiliriz. Onun dili sade ve tatlıdır. Sert ve girift sözlerden uzaktır. Kadı Burhâneddin'in şiirinde sevgili için “şâhâ, mestâne göz, leylâ, şanemâ, cânâne, hûb, yâr, dilber, habîb, cânâ” gibi terimler kullanılır.

Seyyid Nesîmî mutasavvıf bir şairdir. Aynı zamanda Hurûfî'dir. Şiirlerinde sevgilinin boyu, beli, eli, kolu, ayağı, yürüyüşü, Hurûfîlik açısından konu edilir. Onun şiirlerinde sayılar önemli bir yere sahiptir, o insan yüzünde bitmez tükenmez bir ilham kaynağı bulmuştur. Gözler, kaşlar, kirpikler, yanaklar, dudaklar, ağız, çene, çene çukuru, gabgab, yüzdeki hatlar, alın, vech ve umumiyetle yüz cemâle, cemâlullaha delâlet eder. Nesîmî'nin şiirlerinde sevgiliye, “yâr, habîb, maḥbûb, maşuk” şeklinde hitap edilir.

4. TASAVVUF HAKKINDA RUBAİLER

Ebu Said Ebu'l-Hayr ve Seyyid Nesîmî mutasavvıf şairlerdir. Ebu Said Ebu'l-Hayr meclislerinde vaaz yanında semâ ile o mahfillere başka bir hava katardı. Aynı zamanda diğer sûfî şairler gibi katı ve sert bir dilden uzaktı. O meclislerde çok yumuşak bir dil ile şiirlerini terennüm ederdi. Seyyid Nesîmî de hem Hurûfî hem de sûfî bir şair idi ve sûfîyâne şiirlerine hurûfîliği de katardı.

Ömer Hayyâm ve Kadı Burhâneddin sûfî değillerdir. Gerçi Hayyâm'ın şiirlerinde sürekli dünyayı hiçe saymak ve anı yaşamak düşüncesi vardır fakat bunu sufizme bağlamamalıdır. Sadık Hidayet, Amir Hossein Hancî'nin *Rubaiyât-ı Hayyâm* kitabının ikinci bölümünde yer alan mukaddimesinde Hayyâm'ı şair değil bir bilim adamı olarak değerlendirir.¹⁵⁴ Ayrıca onun rubaileri felsefî rubailerdir ve o çağına aykırı bir tavıra sahiptir. Dünyayı hiçe saymak gerektiği, cennet ve cehennem olmadığı, anı yaşama ve bâde içmeyi vurgular. Bu nedenle yaşadığı çağın halkı tarafından pek sevilen bir karakter değildir. Hayyâm'ın şiirlerinde sûfîyâne terennümler görülmez. Kadı Burhâneddin, Seyyid Nesîmî'nin çağında yaşamasına rağmen, Nesîmî ve Hacı Bayram Velî gibi sûfî değildir. Bütün bunların yanında Hayyâm'ın şiirlerinde nadiren sûfîyâne terimler de görülür.

4.1. Bazı Ortak Tasavvuf Terimleri

Dört şairde geçen bazı ortak tasavvuf terimleri şunlardır:¹⁵⁵

Âb-ı Hayât: Farsça, hayat suyu manasındadır. Bu suyu içenin ölümsüz olacağına inanılır. Aynı manaya gelen başka terimler de vardır: âb-ı zindegî, âb-ı câvidanî, dirilik suyu, bengisu, hayat kaynağı, aynü'l-hayat, nehrü'l-hayat, âb-ı Hızır, âb-ı İskender. Kur'an'da âb-ı hayâta işaret Hızır (a) ve Hz. Musa (a) hikâyesindedir. Bu hikâye şu şekilde cereyan etmiştir: İsrailoğulları'nın peygamberi, Hz. Musa (a) bir gün genç arkadaşıyla birlikte yolculuğa çıkar. Hedef, yolda Hızır (a) ile buluşmaktır. Buluşma yeri de "iki denizin birleştiği" mevkidir. Hz. Musa (a) bu yeri tanıyabilmek için, yanına balık alır. Bu balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerini belirleyen bir işaret olacaktır. Ancak Hz. Musa'nın (a) genç arkadaşı deniz sahilinde uğradıkları kayanın yanında, balığın canlanarak denize atladığını ona haber vermeyi unuttur. Yolda yemek için konakladıklarında, durumu kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Musa (a) tekrar o yere döner ve gerçekten aradığı kişinin, orada bulunduğunu görür. Kendisine Allah tarafından "rahmet" ve "gizli ilim" verilen bu kulun Hızır adını taşıdığı, başta Buhari, Müslim olmak üzere Ebu Davud Tirmizi ve el-Müstedrek'te yer alan bazı hadislerde bildirilmiştir.

¹⁵⁴ Amir Hossein Hancî, *Rubaiyât-ı Hayyâm*, İkinci Bölüm, Sadık Hidayet Mukaddimesi, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2005, s. 50-51.

¹⁵⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 9-.

Kur'an-ı Kerim ve Buhari dışındaki hadis kaynaklarında, Hz. Musa (a) ile arkadaşının yanlarına azık olarak aldıkları tuzlu balığın nasıl dirildiğine dair, herhangi bir açıklama yoktur. Sadece Buhari'de mevcut değişik bir rivayette, bu sebebin açıklandığı görülmektedir. Bu hadise göre, "Hızır'la buluşacakları kayanın dibinde bir ayn (kaynak) vardı ki, buna hayat kaynağı (aynü'l-hayat, ab-ı hayat) deniyordu. O suyun temas edip de diriltmediği hiçbir şey yoktu. Tuzlu balığa işte bu sudan sıçramıştı. Âb-ı hayât, Zülkarneyn kıssasında da geçer: Nuh'un (a) torunu Yunan'ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn, ebedi hayat veren ve insanüstü güçler kazandıran âb-ı hayâtı bahsedildiğini duyar ve bunu aramaya karar verir. Rivayete göre, Allah, bunu Şam'ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn, halasının oğlu olup Hızır diye anılan Elyesa ile, askerlerinin refakatinde yolculuğa başlar. Âb-ı hayât, "karanlıklar ülkesi"ndedir. Yolda bir fırtına yüzünden Zülkarneyn ve Hızır askerlerden ayrı düşerler. Bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola giderek yollarını tayine çalışırlar. Günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilahî bir ses duyar ve bir nur görür. Bunların kendisini çektiği yere gidince de orada âb-ı hayâtı bulur. Bu sudan içer ve yıkanır. Böylece hem ebedî hayata kavuşur, hem de insanüstü güçler ve kabiliyetler kazanır. Sonra Zülkarneyn ile karşılaşırlar. Zülkarneyn durumu öğrenir ve âb-ı hayâtı ararsa da bulamaz, kaderine razı olur. Bir müddet sonra da ölür.

Âfitâb: Farsça, güneş anlamına gelir. Âfitâb-ı Vücûd: Varlık güneşi, varlığın kaynağı, membaı.

Ağyâr: Arapça, gayr kelimesinin çoğulu olup, lügatta yabancı, el, başkası gibi manaları ihtiva eder. Tasavvufta hakîkate yabancı olanlar, vâkıf olmayanlar makamında kullanılır.

Âlem: Arapça kâinat, güneş sistemi ve çevresindeki dönen gezegenler topluluğu, cihan, dünya, bütün varlıklar, mahlûkat, insanlar, halk, cemaat, cemiyet, çevre vs. gibi kelime anlamları vardır. Tasavvufta ise, Allah'tan gayrı her şeye âlem denir. Âleme, âlem denmesinin sebebi onunla Allah'ın isimler ve sıfatlar bakımından bilinmesidir. Zira âlem kelimesi bilmek masdarından türemiştir.

Allâh: Kâinatın yegâne yaratıcısının zat ismi. İsm-i celâl. Lafza-i celâl. İsm-i â'zam. Varlığına, ilk insan Hz. Âdem ile inanılan ve bağlanan en yüce varlık. Allâh'ın varlığının alâmetleri her yerde bulunmaktadır. Maddî bir varlık olmadığı için, maddeye bulanmış varlıklar, Allâh'ı doğrudan doğruya göremezler, görmeye tahammül edemezler. Hz. Musa'nın, Tur-ı Sina'da Allâh'ı görme isteğine karşılık meydana gelen durum, bunun en güzel misalidir. Güneşin ışığına bile dayanamayan bir göz, nasıl olur da kâinatın yaratıcısı ve ilk sebebinin görebilir? O'nun varlığı, kalplerde daha iyi hissedilir. Medeni veya vahşi her milletin, her kavmin dilinde O'na tekabül eden bir kelime mutlaka vardır. Bütün milletlerin tarihlerinde, batılı milletlerin kanunlarının başında, kitapların başlangıcında, paraların üzerinde, sanatkârların eserlerinde, şairlerin mısralarında, dindarların

dudaklarında veya kalplerinde, filozofun düşüncesinde, kâfirlerin inkârında, bilim adamının araştırmalarında özet olarak her yerde O'nun ismiyle karşılaşmak daima mümkündür. O, mutlak varlıktır. Yoklukla karışmış vaziyette değildir. Mükemmeldir, noksanlıklardan beridir. Zarûrî, ezelî ve ebedî varlıktır. O, subjektif veya objektif varlık değildir. Öyle olsaydı, insan O'nu tasavvur edebilirdi. Kur'an'a göre O'na benzer hiçbir şey yoktur. O, obje ve subjeye göre değişmeyen, izafî olmayan mutlak varlıktır. Mutlak varlık olmasaydı, mutlak yokluk olurdu. Mutlak yokluk ise yoktur. Allah, gayr-i şahsî ve âlemle karışmış bir varlık değildir. Panteistlerin dediği gibi, O, âlemin içinde değildir. Âlemin dışında varlıkları hür iradesiyle yaratmıştır. Eğer, O yaratıcı olmasaydı, âlem ve varlık, şuursuz bir tesadüfün eseri olurdu. Bu ise, mümkün değildir. Mümkün olsa bile hürriyet ve düzen olmazdı. Hürriyet olmasaydı, insan hürriyeti, dolayısıyla sorumluluğu ve ahlâkî da mesnetsiz kalırdı. Tıpkı varlığının mesnetsiz kalışı gibi. Demek ki O, ontolojik yönden tek prensip olup, var oluşun ve küllî faaliyetin en üstün sebebidir. Mantık yönünden âlemdeki nizamın, insandaki aklın, eşya ile düşünce arasındaki tavassutun üstün prensibidir. Allâh, fiil sahibi mutlak fail olarak düşünülünce, insanı sonsuzca aşan, insanlığa emirler veren, tavsiyelerde bulunan, ona yol gösteren, kendisine ibadet edilen âlemin düzenini kuran ve kontrol altında tutan bir varlık akla gelir. Allâh'ın varlığını ispat için çeşitli deliller ileri sürülmüştür: Bunlar, fizik, metafizik (ontolojik), ahlâkî ve ilmî deliller olmak üzere çeşitli gruplara ayrılabilir. Allâh'ın varlığına akıl ile nüfuz edilemez. O'na ancak inanılır. Çünkü akli aşan ve onu yaratan bir varlığı akıl kavrayamaz ve kuşatamaz (La tûdrikuhu'l-ebsar vehuve yudriku'l-ebsar. - En'âm/103 - Gözler O'nu göremez, fakat o gözleri görür. O, yarattıklarının ihtiyacını bütün incelikleriyle bilip karşılayan ve her şeyden haberdâr olandır.) İnsan zihni de, O'nu bu yüzden tasavvur edemez. Allâh'tan vazgeçmek ve problem olarak dahi O'nun dışında kalmak mümkün değildir. Materyalistler bile bu hususu problem edinmişlerdir. Nietzsche, Nicolai Hartmann ve benzeri filozoflar, Allâh'ı inkâr etmek suretiyle, kendi varlıklarını tasdik edebileceklerini ileri sürmüşlerdir. Bunlara Sartre'ı da dahil etmek mümkündür. August Comte, insanlığı tanrılaştırarak yine bu probleme yer vermiştir. Friedrich Nietzsche de insanı tanrılaştırarak, aynı şeyi menfî yönden yapmıştır. Allâh'ı inkâr edip, insanı âlem ve madde içinde eritmek materyalist felsefelerin işidir. Âlemi ve insanı Allâh ile birleştirmek ise panteist anlayışların kârıdır. Bu ifratların hepsinden kurtulmak, Allâh'ı ve yaratıcılığını, O'na teslimiyeti kabul etmekle mümkün olur. O zaman varlıklar, değerlerine göre âlemde yerlerini bulurlar.

Ârif: Arapça, irfan sahibi anlamındadır. Allâh'ı gerçek yönüyle bilen kişi. Âlim gibi bilen manasına gelirse de ondan farklıdır. Âlim, ilmi bir tahsil ve çalışma sonucu elde eder. Ârif ise, irfana, ilham ve hal ile ulaşır. Cenâb-ı Hakk'ı keşf ve müşahade yoluyla bilen kişi. Bu bakımdan ümmî bir insana da ârif denilir, ancak

âlim denemez. Ârifler için, ehl-i yakîn, ehl-i din, veli, kutb ve genel olarak "ârif-i billâh" tabiri kullanılır.

Bâde-i Elest: Farsça-Arapça. Elest şarabı demektir. Elest toplantısında sunulan bâde.

Bahr: Arapça. Deniz demektir. Bu terimden türemiş "Bahriyyun bilâ Şâtî", kıyısı olmayan umman yahut çok büyük okyanusa mensub kişi manasını ifade eder. Tasavvufta ise, Allah'ın tecellîlerinin, Rabbanî açılımların, ilâhî hakikatların bütün insanlara ma'rifetler şeklinde, sel gibi devamlı aktığını belirtmek üzere kullanılır. Bir kısım sûfiyye bu kanaati taşırken, bir kısmı bu görüşe iltifat etmez ve avamın ilminin mahdud olduğunu ve onlara Allah'tan kesintili olarak geldiğini savunur. Bu durumda tam bir yönelişle Allah'a yönelmeleri, O'nu sürekli hissetmeleri, O'na sevgi ve saygıyla dolu olarak ihlâsla amel etmeleri sebebiyle ariflere gelen ilim açılmalarının sonu yoktur ve bu kesintili de değildir. İşte bu şekilde sınır tanımayan şeyler hakkında, "sahili olmayan umman" tabiri kullanılır. Bir sûfi, kendisine gelen bu sürekli fütûhatla, Allah'a yakınlığı muhafaza eder. Özet olarak söylemek gerekirse, Allah'ın arif kuluna gönderdiği ilhâmî bilginin sınırı yoktur. Mutasavvıflar bu görüşlerini şu ayet-i kerime ile pekiştirirler: "De ki Rabbim'in kelimelerini yazmak üzere, denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbim'in kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi. (Kehf/109). Allahü Teâlâ'nın ilmi kesilmez ve sona ermez. Şu âyet-i kerimelerde tavsîf ettiği gibi, O, kıyısı olmayan bir denizdir: "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa, yine de Allah'ın sözleri bitmezdi. Doğrusu Allah güçlüdür, hakîmdir" (Lokman/27). Yine başka ayetlerde: "Sizin yanınızda olan biter, Allah'ın katındaki bitmez, sürekli" (Nahl/96) ve "Doğrusu bu verdiğimiz rızıklar tükenecek değildir" (Sâd/54) buyrulur.

Bezm-i Elest: Farsça ve Arapça iki kelimedden oluşmuş "Elest Toplantısı" anlamında bir tabir. A'raf suresi'nin 172 nolu âyetinde Allah ruhlara "Elestü bi-Rabbiküm" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusunu yöneltince ruhlar "Belâ" (Evet) dediler, işte bu toplantı, ruhlar bedene girmeden yapılmış, Allah ile ruhlar arasında "misak" (sözleşme) vukû bulmuştu. Orada verilen sözün doğruluğunun sınanması için, Allah ruhları bu imtihan dünyasına gönderdi. Şu anda bu sınavdayız. Allah ile ruhlar arasındaki sözleşmenin meydana geldiği toplantıya "Bezm-i Elest" yani "Elest Toplantısı" denir. Bezm-i ev edna: Yahut daha yakın olma toplantısı, anlamında bir ifade. Miraç'da Hz. Rasulullah (sav)'ın Allah'a yaklaştığı son nokta ve orada meydana gelen toplantı. Hiçlik makamı.

Büt: Farsça, Put. Herkesin putu kendi nefsinin hevasıdır. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah şöyle buyurur: "Ey Muhammed! (sav) Nefsinin isteğini putlaştıranı görmedin mi?" (Furkan/ 43; Câsiye/23.) Fütüvvet erbabı "Fetâ"yı (Yiğit) putkıran kişi olarak değerlendirir. Bazıları bütü sevgili, ma'suk, matlûb şeklinde tanımlamıştır. Putperest: âşık; but: vahdet; büt-hane: kelime olarak puthane ve

tapınak demektir. Bu ifade vahdet-i kül, Lahûti âlem, zât-ı ehâdiyyet, mazhar olma hali, maddi âlem şeklinde değerlendirilir. Bütgede: mâbed, dua edilen makam. Bu, tasavvuf erbabınca, ıstılah olarak İlâhî bilgilere şiddetle iştiyak duyan kâmil arifin gönlü olarak tanımlanmıştır.

Cân: Farsça. Gönül, ruh gibi manalara gelir. Dervişler için kullanılan bir Mevlevî ıstılahıdır. Kabul olunmak üzere gelen yeni dervişlere, Mevleviler can derler. Can; Mevlevî ana tekkesinde, üç gün Saka Postu'nda oturur, orada kalıp kalamayacağını kendi kendine düşünür, düşünür, muhasebesini yapar. Eğer olumlu sonuca ulaşırsa, hemen kalkar hizmete başlardı. Can; Saka Postu'nda, iki dizi üzere oturur, murakabe vaziyeti alırdı. Orada diğer dervişlerin (can) yaptığı hizmetleri seyrederdi. Saka Postu'na oturan kişi, tefekkürle meşgul olduğu için, ancak gerektiği zaman, gerektiği kadar konuşurdu. Bu durumda, can, herhangi bir vird okumazdı. Can, hizmete kalktığı anda yapacağı ilk iş ayaklıktı. Diğer hizmetlere geçmesi, kabiliyetine göre değerlendirilirdi. "Can cümleden azîz" atasözüyle, derviş kardeşin her şeyden önemli olduğu dile getirilirdi. İhvan anlatılırken isimlerinin sonuna can kelimesi eklenirdi: Ali Can, Ahmed Can, Mehmed Can, Hasan Can vs. gibi. Tarikat kardeşlerinden bahsedilirken, canlar tâbiri kullanılırdı. Yunus Emre'nin şu şiiri, buna güzel bir örnek teşkil eder: Gelün soralım canlara suretinden n'oldı gider Dün-gün senünem der iken sebep neyi buldı gider. Canım erenler yolu inceden inceyimiş Süleyman'a yol kesen sol bir karıncaymış.

Cânân: Farsça sevgili demektir. Rab, Allah, Allah'ın kayyumiyet sıfatı.

Cihan: Farsça âlem demektir. Cihan-ı Halk: Ta'ayyünler (belirmeler) şeklindeki tecelli mertebesi. Cihan-ı Emr: İlâhî emir âlemi, Cihân-ı Reng-âmizi: Renksizlikten kurtulmuş, renk kazanmış âlem, yani etrafımızı kuşatan üç boyutlu maddî dünya. Cihan-ı Sübhanî: Lâhût âlemi, en yüce melekût. Cihân-ı Tahayyül: Hayal âlemi, kevn ü fesad (olma ve bozulma) âlemi, dünya hayatı ile ilgili olan. Cihan-ı Nefs: Nefsânî arzular âlemi.

Deniz-Derya: Allah'ın gücü, bilgisi, sıfatları, ucu bucağı olmayan bir ummana benzetilir. Kulun bunun karşısındaki durumu, denizden bir damlacık bile değildir. Bu sonsuzluğa Kur'an'da, "Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız, sayamazsınız (yani buna gücünüz yetmez)" (İbrahim/34) âyetiyle işaret olunur. Tasavvufî olgunluğu elde eden kişiler, artık temkîn makamına ermiştir. Onları, sevinç, üzüntü etkilemez, dağlar gibi makamlarında sabit, devamlı, Allah ile huzur halindedirler. İşte bu makama ermiş, her şeyi hoş gören, başkasının incitmesinden incinmeyen, geniş gönüllü sufilere "derya-dil" yahut "derya gibi adam" denir. "Denize dalmadıkça inci elde edilmez" atasözüyle, vahdet sırrına ermek için çalışmak, Allah'ta fani olmak gerektiği anlatılır. Yine "Deniz pislik tutmaz" atasözü de, gerçek olgunluğa erenlerin, başkalarının yermesinden etkilenmeyeceğini anlatır. "Onlar cahillerle karşılaştıklarında selâm derler" (Furkan/63) âyeti ile bu olgun kişilere işaret olunur. Sufilerden Mahmûd Sâmi

Efendi (k), "kalb-i selîm"i şöyle açıkladı: "Başkasını incitmemek, başkasından incinmemek".

Dergâh: Farsça. Kapı, eşik, kapı yeri, sığınılacak yer, makam, tekke gibi mânâları vardır. Tarikat mensubu şeyhlerle, dervişlerin ikâmetgâhı olan büyük tekkelere dergâh denir. Hürmeti arttırmak için şerif sıfatı eklenerek Dergâh-ı Şerîf de denilir. Kelime hafifletilerek "dergeh" şeklinde de telaffuz edilir.

Derviş: Farsça. Fakir, dilenci, dünyadan yüz çeviren, kendini Allah'a veren kişi. Tarikat mensublarının çoğu fakir olduğu için, bu isimle anıldığı ileri sürülür. Ancak, hakikî derviş, kimseden birşey istemez ve istememesi tarikat kuralıdır. Mevlevîyye ve Rîfâîyye tarikatlarından öğrendiğimiz kadarıyla, bir derviş üst üste üç gün açlık çekmeden bir başka kimseden yiyecek isteyemez. Derviş kelimesi, kapı eşiği mânâsına da gelir. Dervişin, kapı eşiği gibi başkalarından gelen ezalara tahammülü olması gerekir. Bu espriden dolayıdır ki dervişler, herkesin ayak basıp ezdiği kapı eşiğine basmazlar, hattâ tekkeye veya türbeye girerken eşiğe saygı göstermek üzere onu öper, sonradan üzerine basmadan atlayıp içeri girerler. Bu kelime İran'da ortaya çıkmasına rağmen Arapça'ya geçmiş, "derâviş" şeklinde çoğulu yapılmış, hattâ Arapça karşılığı "fakir" ve çoğulu "fukara" kullanılmıştır. Tasavvufteki manâsıyla, bir şeyhin bey'ati ve terbiyesi altında bulunan kişi demektir. Hz. Peygamber (sav) için de kullanılan şu tâbir "derviş-i sultan-ı dil", padişah gönüllü fakir anlamına gelir. Alçak gönüllü, arif, kanaatkâr kimselere de derviş meşreb denir. Akşemseddin, dervîşi ikiye ayırır: 1. Dervîşe benzeyen 2. Dervîş. Tasavvuf, olgunluk yoluna (sülûk) giren kişi murakabe dersine ulaşana kadar geçirdiği sürede, kendini dervîşe benzetmeye çalışan kişi olduğundan, müştebih diye anılır. Murakabeden itibaren o kişi artık dervîş olmuştur. Murakabeye kadar ulaşamayan kişinin, hâl olarak tasavvufun içyüzünden haberdâr olması mümkün değildir. Bu yüzden murakabeye ulaşamamış kişiler, hizmetin hakikatini anlayamazlar, gerçek hizmet ehli olmazlar. Tasavvufun esası, hedefi itibariyle ihsandır, bir başka ifade ile Allah'a vuslattır. Dervîş kelimesiyle ilgili olarak ortaya çıkmış bazı atasözleri şu şekildedir: "Padişah nefsinin, hırslarının kulu iken, dervîş nefis ve hırslarının sultanıdır": Bu yüzden sultan, nefsine uyarak maddeye doymaz iken, nefsini yenen maddenin esaretinden kurtulan kişiler, aza kanaat ederler, onlara az da olsa yeter. "Sabreden dervîş muradına ermiş": Dervîş, Allah'a vuslat yolunda büyük cihada girmiştir ve her an o cihâdın mücâhidi olarak sabır etmek zorundadır. Bu sabır sayesinde, dervîş hedefine ulaşır, muradına erer. "Deve hacı olmaz Mekke'ye gitmekle, eşek dervîş olmaz tekkeye su taşımakla": Dervîşlik bir takım şekil ve resmden ibaret bir şey değildir. Bir takım mücahede, çaba ve gayretlerle manevî planda mesafe kat etmekle dervîşlik olabileceği bu atasözüyle dile getirilir. "Dervîşin fikri neyse, zikri odur": Dervîşe bir halden sual sorulduğunda, onun verdiği cevap kendi yaşadığı halden ibarettir. Yani dervîş kendinde olanı anlatır, kendi tahkikini dile getirir.

Dünya: Arapça yakın, alçak gibi lügat anlamlarına karşılık, üzerinde yaşadığımız şu gezegenin adıdır. Tasavvufta, dünya çeşitli şekillerde tanımlanmıştır: "1- Seni Allah'tan alıkoyan her şey, 2- İmtihan yeri, 3- Ahiretin tarlası, 4- Geçici, fani yer. Dünya ile ilgili olarak dervişler: "yalan dünya", "yalancı dünya", "dünya malı dünyada kalır" demişlerdir. Dünya ayrıca cadı, yılan, zehir ve fahişeye benzetilmiştir.

Fakîr: Arapça, mala ihtiyacı olan kişi demektir. Fakir, fenafillâh makamındadır. Kişinin kendinde gördüğü her şeyi kendine değil, Allah'a ait ve Allah tarafından olduğunu bilmesi ve bu bilinci kuvvetle taşır hâle gelmesidir. Bu mertebeye "fenafillâh" denir. Sâlik, bu durumda kendinde dünyevî ve uhrevî bir vücûd (varlık) görmez. Örnek olarak: Bu fakirin bazı asarı dil-i razım gibi, Bulmamışdı câme-i yekrenk ile hüsn-i nizâm - Ziya Paşa.

Fakîrî: Farsça, yoksulluk demektir. Kendisinden ilim ve amel alınmış salikin, iradesiz kalması halî.

Gevher: Farsça, cevher demektir. Mânalar ve ilâhî sıfatlar.

Hâk: Farsça olan bu kelime, toprak manasına gelir. Sûfî toprağa benzetilmiştir. Ona her kötü ve çirkin şey atılır, ondan ise sadece gül ve çiçek biter. Bu, alçakgönüllülük ve kalb-i selîmi ifade eder. Benliğin bulunmaması durumu, tevazu, toprak gibi olmak, hep olgunluğun tanımını verir.

Hâl, Hâl-i Siyah: Farsça, ben, siyah ben demektir. Hakiki vahdet noktası ki, gizli olduğu için bu adla anılmıştır. Gayb âlemi. Hakk'ın mutlak gaybı ve bilinemeyen hüviyeti. Günah karanlığı. Ben, bir nokta olup, o da Allah'ın sembolüdür.

Hâne: Farsça, ev demektir. Zâtın zâtı, vücudun gaybeti. Hane-i hammâr: Meyhane. Masiva'dan ilgiyi kesme ve renksiz olma makamı. Hâne-i dil: Gönül evi. Hane-i beka: Âhiret, lahutî âlem.

Harf: Arapça, dönmek, meyletmek anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvufi anlamda, Hakk'ın, kulunu bazı ibarelere muhatap kılmasıdır. Cifr ilmiyle uğraşanlara göre; harfler, nuranî ve zulmanî olarak ikiye ayrılır. Nuranî harflere Hakk'ın harfleri; zulmanî harflere de halkın (yaratıklarının) harfleri denir. Abdülkerim Cîlî'ye göre, noktalı harfler ilm-i ilâhîdeki a'yân-ı sâbite'den ibarettir. Noktasızlar ise, harflere birleşenler ve birleşmeyenler diye ikiye ayrılır. Bunlar beştir: Elif, Dal, Râ, Vav ve Lam. Elif, olgunluğun gereklerine işaretir. Bunlar da beştir: Zât, hayat, ilim, kudret ve irâde. Dördü ise, zâta ait olarak vücud sahibidir. Yâni zâtтан dolayı vücûd sahibidirler. Bunlar olmadan, zât olgun olamaz. Harflere ta'alluk eden noktasızlar da dokuzdur. Bununla insan-ı kâmile işaret söz konusudur. Zira insan-ı kâmil, ilâhî olan beş ile, yaratılmışlara ait olan dördün arasını bulmuştur, onları bir araya getirmiştir. Bunlar da, kendilerinden doğan şeylerle birlikte dört unsurdur. İnsan-ı kâmilin harfleri, noktasızdır. Zira Allah, onu kendi suretinde yaratmıştır. Lâkin ilâhî mutlak hakikatlar, icâd edicisine dayandığı

için, insanî mukayyed hakikatlardan temayüz etmiştir. Her ne kadar icâd edilmiş olsa da... O, hükmen Allah'tan başkasına istinad etmiştir. Bu yüzden de harfler harflere, diğer harfler de bu harflere taalluk eder. Allah, zâtıyla kâim olması münasebetiyle, varlığı konusunda başkasına muhtaç değildir. Hâlbuki her şey O'na muhtaçtır. Kur'ân-ı Kerim'de bu manaya işaret eden harfler, kendisine harfler taalluk etmekle birlikte kendisi o harflere taalluk etmeyen noktasız (mühmel) harflerdir. Lamelif'e, iki harftir denmez. Zira Hz. Peygamber (sav), bir hadis-i şerifte, Lamelif'in, bir harf olduğunu söylemiştir. Harfler, kelime değildirler. Çünkü a'yân-ı sabite, icad-ı aynî söz konusu olmadıkça "kün" kelimesi altına girmez.

Hızır: Arapça, yeşil demektir. Hz. Musa (s) zamanında yaşamış, veli mi, peygamber mi olduğu konusunda anlaşmazlık bulunan bir mübarek zât. Oturduğu yerdeki sararmış otlar, kalkınca yeşerdiği için, kendisine Hızır (yeşil) dendiği kaydedilir. Âb-ı hayat denilen ebedilik suyunu, Hz. ilyas (a) ile bulup içtiği için her ikisinin kıyamet gününe kadar bir tür dirilikle yaşadığına inanılır. Tasavvufta bast haline Hızır, kabz haline ilyas denir. Zamanın kutbuna "Hızır-ı vakt" adı verilir.

Hurşîd: Farsça, güneş demektir. Zat-i Ehadiyyet. Güneş vahdete, ay kesrete işaret eder.

İnsan-ı Kâmil: Arapça olgun insan demektir. Gerçek insan-ı kâmil, vücûb ile imkân arasında berzahtır; hadis sıfatlarla, kıdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan aynadır. O Hakk ile halk arasında vasıtaadır. Hakk'ın feyzi, imdadı onun vasıtasıyla yayılır. Hakk'tan gayri her şey, ulvî veya süflîdir. Her ikisi arasında, ikisinden de ayrı olmayan bir berzahıyyet olmasaydı, irtibatsızlık sebebiyle İlâhî yardım âleminde hiçbir şey ulaşmazdı. Cürcanî'ye göre o; kevnî, küllî, cüz'î, İlâhî âlemlerin tümünü toplar. O, İlâhî, kevnî kitapların tümünü toplayan bir kitaptır. O, ruhu ve aklı bakımından "Ümmü'l-Kitâb" adı verilen aklî bir kitaptır. O, kalbi bakımından "Levh-i Mahfuz" kitabıdır. Yine o, nefsi açısından mahv (yok olma) ve isbat (var olma) kitabıdır. O, temizlerden başkasınca idrak edilemeyen temiz, yüce, şerefli bir suhuttur. Akl-ı evvel'in âleme nisbeti, insanî ruhun bedene nisbeti gibidir. İnsan-ı kâmil, Hakk'ın tam olarak zuhur ettiği yerdir. İnsan-ı kâmile ulaşan Hakk'a vâsıl olmuştur. İnsan-ı kâmilî gören Hakk'ı görmüş gibidir. İnsan-ı kâmilî seven Hakk'ı sever. "Eğer Allah'ı seviyorsanız, Bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin" (Ali İmran/31) âyetinin de gösterdiği gibi, ona itaat, Hakk'a itaat, ona isyan Hakk'a isyan gibidir. O'nun makbulü, Hakk'ın makbulüdür. İnsan-ı kâmilden murad, Hz. Muhammed Mustafa (sav) ve O'nun manevî mirasına sahip olanlardır. İnsan-ı kâmil, Allah'a gerçek manada halife olmuştur. İnsan-ı kâmile güneş, bulut, simurg (otuz kuş), bahr-ı muhit gibi çeşitli isimler verilmiştir.

Kâ'be: Yeryüzünde Allah'a ibâdet edilmek üzere inşâ olunan ilk mâ'bed. Vuslat makamı. Kalbin Hakk'a, sevgiliye, bembeyaz ihram giyerek, yani güzel huylarla

süslenmiş olarak yönelmesi. Tasavvuf erbabına göre, iki türlü Kâ'be söz konusudur: Birisi Hz. İbrahim'in taştan topraktan yaptığı, çok defalar yıkıldığı halde tekrar tekrar tamir edilen ve yeniden yapılan maddî Kâ'be. İkincisi de, Allah tarafından bina edilen insan gönlü, kalbi. Bu yıkıldığı zaman yapılması mümkün değildir. Onun için gönül yıkmamak gerek. Şunu belirtmekte yarar var: Mutasavvıflar, kalbe önem vererek Kâ'be'ye gitmeyi, farz olan Hac görevini, şeriatın bir emrini ikinci plana atmış değillerdir. Eğer bu gerçek olsaydı, hiçbir sûfinin, üzerine farz olan hac görevini yapmaması gerekirdi ki, tasavvuf tarihi ve velilerin biyografilerini dikkatle okuduğumuz zaman, istisnasız hemen hepsinin hac görevini yaptığını görürüz. Onların kalbe önem vermeleri, Kâ'be'yi ikinci plana atar gibi görünmeleri, gerçekte bu mânâda değildir. Zira yaşadıkları hayat, bunun reel kriteri ve göstergesidir. İslâm'ın insan için olduğu göz önünde tutulur ve onun eşref-i mahlukât yönü dikkatle incelenirse, sûfilerin bu filantropik yaklaşımı, onların İslâm'ın özünü, özellikle Louis Massingnon'un da ifade ettiği gibi "İslâm'ın gerçek haniflik yönünü" anladıklarını ve bu espiyeye ulaşabildiklerini gösterir. Tasavvuf erbabının bu tür görüşlerini tenkid edenlerin, önce kendi İslâmî bilgi ve kültür birikimlerinin yeterli olup olmadığını kontrol etmeleri gerekir. Çoğu zaman bu bilgi birikiminin tam olması da yetmemekte, olaya İslâm'ın derûnî tarzda, aşkla yaşanması boyutu da eklenmektedir. Öyle sanıyoruz ki sûfilere, bilgi ve aksiyonun birleştiği bir alanda, anlamak mümkün olacaktır. Bu ifadelerde biz, gerçek tasavvufu, yani İslâm'a derinin etle bağlandığı gibi bağlanan tasavvufu ve İslâm'ı, Rasulullah (sav) edasıyla yaşama çabasında olan, bilgi ile mücehhez sûfilere kastediyoruz. Psödo (uyduruk) sûfilerin sayıca az olmadığı bir ortamda, böyle bir ayrımı yapmanın, tasavvuf tarihi içinde de büyük önem arzettiği kanaatindeyiz. Zira sahte ve hakikisi ayrılmadan, yapılan tenkitlerin bütün sûfilere teşmil edilişi, tasavvuf alanının mütehasısı olmayan kişilerde, ilmî bir yanılgı olarak sürekli gözlenmektedir. Konu, hem ihtisas, hem de yaşama işidir.

Kevn: Arapça, oluş, olmak anlamında masdar. Bir şeyin varlığı veya mevcudatın tümü demektir. Bir şeyin bir şeye dönüşümü yavaş olursa kevn, hızlı olursa hareket denir. Yine, "madde" de suretin husulüne kevn denmiştir. Hakikat ehline göre, Hak olmak bakımından değil de, âlem olmak bakımından ele alınırsa, âlemin vücuduna "kevn" denir. İki türlü kevn vardır: 1. Kevn-i lâtif, 2. Kevn-i kesif. İlki soyutlar, sıfatlar ve manalardan oluşur. İkincisi, üç boyutlu hissedilen, unsurî kevn'dir.

Lâ-illâ: Lâ, Arapça'da olumsuzluk, illâ da, istisna edatıdır. Lâ, nefy, illâ ise isbât ifadesidir. İkisi aynı cümlede bulunursa, Lâ, vahdet-i vücud açısından Allah'tan başka varlığın bulunmadığını, O'ndan gayrisinin yokluğunu ifâde etmektedir. Varlıklar, kendi başlarına var olamazlar, var olmaları ancak Allah ile. Allah'ın varlığı bu durumda mutlak iken, kendi dışındaki her şeyin varlığı izafidir. Diğer varlıkları silmek (yok etmek, nefyetmek) ve Allah'ı var kılmak (isbât), safilerde

kelime-i tevhid zikriyle şuur hâline getirilir. Buna nefy ü isbât zikri denir. Nakşî ve Halvetî'lerde, Lâ ilâhe sözcüğü ile birlikte, kulun kendi vücudu dahil her şeyi fânî ve yok ettiğini, illâllah ifadesiyle de o yokluğun yerini Allah'ın aldığını görüyoruz. Bu şekilde Allah'tan başka varlık olmadığını tefekkür etmek ve bunu şuur haline getirerek, dünya hayatını ona göre değerlendirmek; tasavvufta tevhidin temel esası hâline gelmiştir. Tevhidin şuur planına indirilmesi, fiilî tevhid, sıfat tevhidi ve zatî tevhid gibi aşamalarla formüle edilmiştir. Mevleviler, lâ illâ ifadesini şu şekilde sembolleştirmişlerdir: Mevleviler semâ edip dönerken kollarını iki yana açarlar. Dervişin bu durumu, şeklî olarak Arapça'da lâ'yı gösterir. Ayakların durumu da aynı şekildedir. Bedenin tümü, bu lâ ile birlikte, aynı illâ'yı meydana getirir. Mevlevî hırkasının kenar şeridi, tennurenin, destegülün yan şeritleri, yakada yine lâ şeklini alır. Vücutla birlikte "İllâ" olur. Melamî-Hamzavî (Bayramî) mezar taşlarının üzerindeki Lâ (V) ve illâ (V) remzleri, fena ve bekayı (varlığı ve yokluğu) gösterir.

La'l: Kıymetli kırmızı renkli taş, dudak. Sûfinin gönlü. La'l-i nigar: Kor dudak, sevgilinin al dudağı.

Lâle: Kadahi andıran kırmızı renkli bir çiçektir. Bu kelimenin yazılımında L, A, L, H harfleri yani, iki L bir A ve bir H bulunmasından hareket eden sûfiler panbioist bir yaklaşımla, ona kutsal bir mahiyet atfederler. (Yani halkta Hakk'ı görme).

Leb: Farsça, dudak demektir. Leb-i la'l: Al dudak. Sevgilinin sözü ve bunun içerdiği haber. Leb-i şekerî: Şeker dudak. Melek vasıtası ile peygamberlere, kalp tasfiyesi ile velîlere yücelerden inip gelen söz. Leb-i şîrîn: Tatlı, şirin dudak. İdrak edilmesi ve hissedilmesi şartıyla aracısız gelen söz (ilham), sevgilinin sözü, sevgili.

Rakîb: Birbiriyle yarışma durumundaki kişilerin her birine, rakîb denir. Faîl vezninde Arapça bir kelime. Sûfinin rakîbi dünya ve şeytândır.

Sanem: Arapça, put demektir. Çoğulu asnâm. Kulu, Allah'a vuslattan alıkoyan her şey puttur. En büyük put nefistir. Nefsin ilahlaştırılmasını gösteren şu âyet ilginçtir: "Ey Muhammed (sav), nefsinin hevasını ilâh edineni görmedin mi?" (Câsiye/23). Ruhî hakikatlere de sanem denir. Sevgili, pîr anlamında da kullanılır.

Secde: Arapça, secde etmek, Allah'ı tazim için, yüzü yere koymak anlamını ifade eden bir kelime. Mukaddes zatın sürekli zuhuru ile beşerî özelliklerin silinip yok olması, iki türlü secdeden söz edilir: 1) Küllî secde: Kul, âlemin tamamı olması bakımından secde ederse buna küllî secde denir. 2) İhtisas secdesi-Kalb secdesi: Kul, kendisini Hakk'a bağlayan özel bir yönden secde ederse, buna da ihtisas veya kalb secdesi denir. İlkinde Allah kuluna her dil ile seslenirken; ikincisinde özel bir dille seslenir.

Selâm: Arapça barış, esenlik, selâmet gibi anlamları olan bir kelimedir. Cürcanî, bu konuda şöyle der: "Nefsin, dünya ve âhirette, hiçbir sıkıntıya uğramaması, iki

âlemde mes'ûd ve rahat olması." Mevlevîler, dört devreli âyinin devreleri arasındaki fasılalara selâm derler.

Sır: Çoğulu esrar ve sırar olup, Arapça sır, gizli şey, kök, kıymetli, vadinin orta yeri, asıl, nikâh, bir şeyin halisi, efdali gibi anlamlar ihtiva eden bir kelimedir. Sır, kalpte bulunan Rabbânî bir latifedir. Ruh sevginin, kalp marifetin, sır da müşahedenin mahallidir. Ruhanî bir nur olup, nefsin haletidir. Sır olmaksızın nefis, iş yapmaktan aciz kalır. Nefsin beraberinde sırrın himmeti olmazsa, bir fayda elde edilmez. Sır, kalbin bir buududur diyenler olduğu gibi ruhtur veya ruhtan daha yüce ve daha latif bir ruh buududur, diyenler de vardır. Mevlevîlikte sır, ıstılah olarak şu anlamda kullanılır: Dede'nin hücresinin pencere perdesi kapalı ise, bu onun içerde istirahat ettiğini veya kendine göre bir ibadetle meşgul olduğunu gösterir. Bu hale sır denir.

Sîmurg: Farsça, otuz kuş demektir. Efsanevî Kâf Dağı'nın ardında yaşayan, adı var kendi yok bir kuş. Allahü Ta'alâ'nın üfürdüğü insanî (ilâhî) ruhu, geldiği asıl vatanına (Kaf Dağı'nın ardına) dönecek, orayı aşacak otuz kabiliyetle donatmıştır. Kuş, yükselişin sembolüdür. Ruh, bu otuz kuş (yani otuz olumlu yetenek) ile geldiği yere döner. Simurg'a şu anlam da verilmiştir: insan-ı kâmil. *Mantıku't-Tayr*'da otuz kuşun yedi vadiyi geçtikten sonra ulaştıkları padişah, Allah.

Sîne: Farsça, göğüs demektir. İlâhî ilim, ilim sıfatı. Yüreği temiz kişilere "sine-saf" denir. Sineye çekmek, tahammül etmek, sabretmek anlamına gelir. On Muharrem'de Şiîler, yaptıkları âyinlerde, göğüs ve sırtlarını döğerek kan akıttılar. Bunu yapan kişiye "sine-zen" adı verilir ki bu Türkçe'de "göğüs döğen" demektir. Âşıkların, aşklarının kaynamasıyla göğüslerini yırtmaları hakkında "sineye elif çekmek" diye kullanılan bir tâbir vardır. Hoşlanılmayan bir divan edebiyatı örfüdür. Tasavvufta mutlak cemalin, mecazî süflîliğe indirilmesi ile ilgili bir kullanımı vardır.

Sûfî: Arapça, yünlü, yün giyen anlamına gelen bir kelime. Hakk'a vâsıl olan kişiye, sûfî, yolda sülûka devam edene de, mutasavvıf denir. Sûfî, vusul; mutasavvıf usûl ehlidir. Sûfî kendi nefsinde fanî, Allah ile bakîdir. Sûfî, nefsin alışkanlıklarından kurtulmuş, hakikatlerin hakikatine ulaşmıştır. Cüneyd, sûfilerin, sadece Allah'ın bildiği tarzda, Allah ile beraberliğe sahip olduklarını söyler. Bısr ise sûfiyi, "kalbini Allah için saflaştıran kişi" olarak değerlendirir. Onlara sûfiyye denilmesi, onların Allah huzurunda, ilk safta bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Bu, onların himmetlerinin Allah'a yükselmesiyle, yani kalpleriyle O'na yönelmesiyle olur. Bir başka görüşe göre, özellikleri ehl-i suffice'ye benzediği için, bu topluluğa sûfiyye denilmiştir. Bir kanaata göre de, sûf, yani yün giydikleri için, sûfiyye adını almışlardır.

Şah: Farsça, hükümdar, demektir. Hafifletilmiş olarak şeh şeklinde de kullanılır. Şeyh ve velîye de şah denir. Orta Asya ve Hindistan'daki sûfiler için, bu tâbir kullanılır: Şah Abdullah Dihlevî, Şah Muhammed Bahâeddin Nakşbend vb.

Bektaşîlerin de bu tâbiri sıklıkla kullandıkları görülür. Hz. Ali için, Şâh-ı Merdân, Şâh-ı Necef, Şâh-ı Vilâyet gibi tâbirler kullanılır. Şah kılıcı sallamak: Eskiden Anadolu'da İran'a bağlılığını bildiren kişiler için Osmanlı tarihçileri tarafından kullanılan bir deyim. Şahlığı şeyhliğe çeviren İbrahim Ethem gibi zatların yanı sıra, şeyhliği şahlığa çeviren, siyasal faaliyetlerde bulunan sûfîler az değildir. Tasavvuf tarihi içinde, sûfîlerin kurmaya muvaffak olduğu devlet sayısı Orta Asya, Hindistan, Malezya, Çin, Afrika, Kafkasya gibi yerlerde kırkı bulmaktadır. Hoca Muhammed Bahâeddin Nakşbend'in hocası Halil Ata Gazan Han'ın Maverâünnehir'de, hâkimiyeti yedi yıl süren ve Şamanist Türkler arasında İslâm'ı yayma çabaları içinde bir devlet kurduğu görülür. Afrika'da, Osman Dan Fudî, Umar Tal Hac, Amadu Bellu, Emir Abdulkâdir-i Cezâyirî, Kafkasya'da Şeyh Şamil enNakşbendî ve Hacı Murad gibi zevat, konunun başat örnekleridirler. İran'daki Safevîler'i de bu meyânda zikretmek mümkündür.

Şarâb: Arapça, içecek şey, anlamında bir kelime. Aşk ve mahabbet anlamında kullanılır. Coşkun aşk halleri ki bu durumdaki kişi aşkta sadakat imtihanından geçer. Kemale erenlerin hali budur. Bu kelimeyle ilgili bazı deyimler şunlardır: Şaraphane: melekût âlemi, kâmil arifin iç dünyası. Şarab-ı puhte: Yıllanmış, kıvamını bulmuş şarap. Her türlü kayıttan, sınırlamadan kurtulmuş saf ve mücerred zevk. Şarab-ı ham: Çiğ şarap. Dünyevî zevk ile karışık hayat. Şarab-ı tevhit: Allah'ın zâtında mahvolup, her türlü maddî bağdan kurtulma. İki türlü şarap vardır: Biri maddî, dünyevî, alkol ihtiva eden içilmesi haram olan içkidir ki bu insanı içince sarhoş eder. Diğer şarap ise, aşk şarabıdır. Allah'ı sevmekten kaynaklanan zevkin sonucu olarak ortaya çıkan bir tür mestlik, melankoli hâlidir. Sûfîler bu bakımdan içmeden sarhoş olanlardır, diye tanımlanır. Marifet, içmeden, manâ sarhoşu olmaktadır. Her iki sarhoşta ortak bazı özellikler vardır. Bunlardan biri, her ikisi için dış âlemin bir anlamı yoktur; sarhoşluk, her iki grubu dış dünya ile alakalı bir takım ilgilerden kesmiştir. İkisi arasındaki pek çok farktan bir diğeri de şudur: Mânâ sarhoşunda, karaciğerden kaynaklandığı söylenen bir tür iç hararet, maddî şarab içende bulunmaz.

Tâlib: Arapça, taleb eden, isteyen demektir. Tasavvuf okuluna kaydını yaptıрма durumundakilere tâlib denir. Tasavvufta, hedefe ulaşana kadar dört dereceden söz edilir: Tâlib, mürid, sâlik, vâsıl. Tâlib ilk derecedir. Tâlib eskiden hemen tasavvuf okuluna alınmaz, önce bir süre durumu incelenirdi. Bazen işin altından kalkıp kalkamayacağını denemek üzere, hazırlık dersi yaptırılır bu aşamada başarılı olanlara esâs ders verilirdi. Günümüzde görüldüğü gibi bir kişinin paçasından, kolundan tutup zorla, gönüllü gönülsüz tasavvuf yoluna sokulmazdı. Sülûka kabul ediliş, çok ciddî bir konu idi. Bu sebeple, "men talebe ve cedde vecede" (isteyen ve bu isteğinde ciddî olan hedefe ulaşır) denmiştir. Yine bir isteklinin tasavvufa girmeyi arzu etmesi durumunda, ona sünnet üzere bir istihare yapması tavsiye edilir, istiharedeki manevî işarete göre tarikata kabul edilir veya edilmezdi.

Vahdet-i Vücûd: Arapça, varlığın birliği demektir. Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak, bilmek. Şuhudî tevhiddeki sâlikin her şeyi görmesi geçicidir, birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i vücûdda ise bu birlik bilgidedir. Vahdet-i vücûd zevkle elde edilir, yaşanarak bilinir. Kitap okunarak öğrenilen bir felsefe sistemi değildir. Vahdet-i vücûdu zevken elde eden sâlik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellîlerinden başka hiçbir şeyin bulunmadığını bilir. Her şey, O'nun çeşitli şe'nlerinden görünüşlerinden, tecellîlerinden ibarettir.

Vücûd: Arapça, var olmak varlık ve bulmayı ifade eden bir kelime. Sâlik beşerî vasıtalardan fani olunca Hakk'ı bulur. Kasani vücûdu, "Hakk'ın, zâtıyla zâtını bulmasıdır ki, bu yüzden Hazret-i Cem'e, Hazret-i vücûd denir" şeklinde tanımlanmıştır.

Yâr: Farsça sevgili, dost demektir. Bütün yaratıkların şekillerini meydana getiren ilâhî sıfatlar. Sâlikin haline en uygun isim budur. Zira kelime-i tevhîdin esâsı budur. Tehanevî, bunu şuhûd âlemi ve Hakk'ın zâtını görmek diye tarif eder.

Zâhid: Arapça, takdir ve tahmin eden rağbet etmeyen gibi çeşitli anlamları olan bir kelime. Kur'an-ı Kerim'de sadece bir yerde, Hz. Yusuf'un satılması konusunda geçen bu kelime, onun satın alımı konusunda insanların rağbetsiz olduğunu gösteren (Yusuf/20) bir manaya sahiptir. Kendisini dünyadan çeken ve dinî hayata veren âhirete yönelen kişiler için kullanılır bir tâbirdir. Dünyaya gönül vermemek de zühddür. Mevlânâ'nın para gönülde değil cepte olduğu müddetçe, zengin kişilerin de zâhid sayılacağını ileri sürmesi, bu terime yüklenen enteresan bir tanımdır. Zühd çeşit çeşittir: 1. Dünyadan yüz çevirme, 2. Halktan yüz çevirme, 3. Haram ve şüphelilerden yüz çevirme, 4. Helâllerden yüz çevirme (yani haramdan kaçınmanın da ötesinde, helâl konusunda bile perhizkâr bir tutum içinde olmak).

Zülf: Farsça, yanağın iki yanına sarkan saça denir. Hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyyet. Hakk'ın zâtı ve künhü, Küfr-i zülf: Siyah saç.

4.2. Divan Şiirinde Şarap

Arapça, Farsça ve Türkçe üç ihtişamlı edebiyat, zengin kültürleri ve kelime hazinesi ile şarap ve şarap ile ilgili sözcük ve kavramları çok sık kullanılan kelimelerdendir. Mest, peymâne, kadeh, ayak, üzüm, meyhâne, harâbât, sarhoş, ibrik, sarhoşluk, sâkî, sager, nîs gibi kelimeler de doğrudan ya da dolaylı bir şekilde şarap ile ortak bir yerde varmaktadır, bu kelimelerin gerçek anlamı genelde arka planda ve mecazî anlamı ön plana yer almıştır.

Şarap ve şarap ile ilgili kelimelerin Arap, Fars ve Türk edebiyatında sık kullanmaların sebebi de islamdan öncesi ve islamdan sonrası kültür, medeniyet ve yaşantı birlikte paralel bir şekilde canlı tutulmasıdır.

Bu üç büyük edebiyat halk ve kültürüne o kadar iç içedir ki İslamdan öncesi batıl inançlar, davranışlar ve kültürü silmek zor görülür ve bu nedenle her ne kadar şarap ve şarap içmesi İslamda haram değerlendirilirse tasavvufun toleranslı esnek bir yapıya sahip olduğundan, haram olan şarap tasavvufta hakikat-mecaz terim olarak yer alarak yaşama alan bulmuştur. Şarap ve şarap ile ilgili unsurlar her ne kadar siyasi ve cezalandırma baskın altına kalırsa da yine bir sığınak görünmüştür.

Normal hayatta insanların davranışları ve hayatları dile dökmek bazen zor olabilir, yalnız bir şair tarafından bunların söylenmesi daha süslü ve sanatkârane olabilir. Şarap divan edebiyatında etkisi ile rengi ve kokusu ile farklı farklı isimler ile hitap edilen unsurdur. Divan edebiyatında şarap ve şaraba hitap eden bazı isimler bunlardır: “*bâde, câm, mey, dem, ünnâb (kırmızı şarap), rahîk, ayak, piyâle, engûr, tâk(üzüm), sahbâ(kırmızı şarap)*”

Şarap ve şarap ile ilgili bütün hitaplar ve kelimeler mecazî ve gerçek anlamı ile kullanılmıştır, Kelimelerin mecazî ve gerçek anlamı iç içe girmiş ve bazen hangisi gerçek ve hangisi mecazî anlamı ile kullanıldığı tespit etmek zordur. Şarabın rengi, kokusu, tadı ve görünüşü iham ve teşbih için çok iyi bir kaynak olup şiire yansıyor.

4.2.1. Divan Şiirinde Şarabın Kullanıldığı Metaforlar¹⁵⁶

4.2.1.1. Aşk, Muhabbet, Seveda

Şarap, ister Fars edebiyatında ister Türk edebiyatında, çok daha fazla aşkı temsil eder. Ezelden Allah'ın ruhlara verdiği ilahî şarap, insanın kendisinden geçmiş ve Allah'tan başka varlığı görmemiş onu asıl aşk kaynağı olarak değerlendirmiştir.

¹⁵⁶ Muhammed Nur Doğan, “Divan Şiirinde Şarap Metaforları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 38, 2012, s. 68-86.

eyle sermestem ki idrak etmezem dünya nedür
ben kimem sakî olan kimdür mey-i sahba nedür

*“Öylesine sarhoş olmuşum ki bu dünyanın ne olduğundan haberim yok, Ben kimim, sakî olan kimdir, bu şarap neyin nesidir, bilmiyorum.”*¹⁵⁷

Nesîmî’nin aşağıdaki beyitleri de aşk ve şarap ilişkisinin en güzel örnekleridir:

çün beni bezm-i ezelden eyledi ol yâr mest
ol cihetden görünür bu çeşmüme deyyâr mest
mest-i dergâham ne mestem bu şarab-ı cüziden
sanma ey hâce beni kim olmuşam bî-kâr mest
şöyle mestem ta kıyamet dahı hüşyâr olmazam
çün beni vahdat meyinden eyledi dil-dâr mest

“O sevgili (Tanrı) beni ezel meclisinde (sunduğu aşk şarap ile) mest eylediği için bu gözlerime her bir insan sarhoş görünmektedir. Ben bu cüzi (maddî, tikel) şaraptan dolayı sarhoş olmuş değilim. Aksine (ilahî) huzur mestiyim. Ey efendi! Beni boş yere sarhoş olmuş sanma, Ben öylesine sarhoş olmuşum ki ta kıyamet gününe kadar artık ayılmam. Çünkü o sevgili, beni vahdet (mutlak birlik) şarabı ile mest eyledi.”

4.2.1.2. Dudak, Tevhit, Söz

Divan şiirinde şarabın mecaz olarak kullanıldığı bir diğer unsur da sevgilinin dudağıdır. Aşk kavramında gördüğümüz mecaz, hakikat, yani beşerî ve ilahî ikilemi dudak kavramında da karşımıza çıkar. Kırmızı rengi ve tuzlu veya şekerli tadı bakımından şaraba benzetilen sevgilinin dudağı, insanı kendinden geçirici etkisi sebebi ile Tanrı’nın ruhlara hitabı (sözü) için varlığın vücutla gelişine neden olan aşk-ı mutlakı ifade etmesi sebebi ile de tevhid (mutlak birlik) için bir mecaz olmuştur. Çünkü aslında aşk-ı mutlak yahut aşk-ı zatı, varlığı birliği, vahdet-i vücûdun ortaya çıkışının temel sebebi yani aşk, mutlak birlik (tevhit) bilincinin temelinde bulunan asıl unsurdan böylelikle sevgilinin dudağı önce şaraba benzetilmiş, bunun ardından kelâm (söz) ve tevhit (mutlak birlik) için bir sembol olarak kullanılmak suretiyle kat kat metafor, bir başka ifade ile muzaf yapılmıştır.

Muhammed Nur Doğan, Divan şiirinde şarap metaforları adlı makalesinde¹⁵⁸ şöyle izah eder: *“Tasavvufî düşünce tarafından kuvvetli bir şekilde*

¹⁵⁷ Fuzûlî, *Leyla vü Mecnûn*, Yelkenli Yayınları, 2018, beyit no. 2658.

¹⁵⁸ Muhammed Nur Doğan, *agm.*, s. 75.

beslenen ve temel dünya görüşünün asıl çizgilerini tasavvuftan alan klasik şiirimizde, işte bu etki sebebi ile sevgilinin dudağı bir taraftan rengi ve etkisi sebebi ile şaraba benzetilirken; güzel ve insanı kendinden geçirici ifadelerin çıktığı kaynak olması itibariyle sözü (kelam); diğer taraftan da küçüklüğü ve şekil bakımından da noktaya benzetilerek bu unsurlar arasında bulunan zengin çağrışımlardan yararlanmak suretiyle de mutlak birliğin (vahdet-ı vücut) sembolü olarak kullanılmıştır. Görüldüğü gibi dudağın, tevhidin ve sözün ortak paydası yine aşktır. Aşkın ise en çok kullanılan benzetileni ise bilindiği gibi şaraptır. Böylelikle dudak, tevhit ve söz unsurlarını çok güçlü bir felsefi arka planda bütünleştiren, birbiri ile neredeyse aynılaştıran asıl unsur aşk olmaktadır.”

4.2.1.3. Ömür, Hayat

Divan şiirinde insan yaşamı bazen şaraba benzetilmiştir. Bu benzetmeye sebebi, yaşamın da şarap gibi insanın ağzında bazen acı bazen tatlı bir ekti vermesi ve insanın hayatı tıpkı bir kadeh gibi bir zaman doldurulmuşsa belli bir zaman da tükenip bitecektir.

4.2.1.4. Ölüm

Şarap, hayat ve ömrü anlatmak üzere kullanıldığı gibi bunun tam tersi olmak üzere ecel ve ölüm için de kullanılmıştır. Ölüm halinin de şarap gibi insana sarhoşluk vermesi (sekerat-i mevt), ölümden sonra adeta şarap içmiş gibi insanın önünde mutluluk (cennet) yahut mutsuzluklarla dolu bir hayatın (cehennem) başlaması, her ikisinin de insanı yerlere sermesi ve cansız hale gelmesine sebep olur. Ölümün şarap gibi düşünülmesinde felek, ecel veya Azrail gibi ölümü insanın başına musallat eden varlıkların sakî gibi tahayyülü söz konusudur.

4.2.1.4. Vahdet (Mutlak Birlik)

Vahdet, mutlak birlik anlamındadır. Bu tasavvuftaki her varlığın başlangıçta Tanrı varlığı içerisinde bulunduğu, daha sonra bu varlığın (Tanrı varlığının bir yansıması olarak) mutlak boşluk aynasında tecellî ettiği yolundaki coşkun panteist duygulara götürdüğü ve dünyanın varlığından insanı gaflete sürüklediği için sarhoşluk etkisi yaptığı kabul edilmiş ve bu sebeple şaraba benzetilmiştir.

4.2.1.5. Eşk (Gözyaşı)

Divan şiirinde aşğın, vuslat arzusu ve hasret ile gözlerinde akan kanlı yaşlar şaraba benzetilmiştir. Bu durumda göz, kadeh; gözden akan kan rengindeki yaşlar da şarap olmaktadır. Gözün şekil olarak kadehe benzerliği de klasik şiirimizde çok güzel ve renkli benzetmelere konu edilmiştir.

5. RUBAİ TAHLİLLERİ

5.1. EBU SAİD EBU'L-HAYR'IN ŞİİRLERİ

5.1.1. Ebu Said'in Rubailerinde Aşk¹⁵⁹

1. vâ feryâd ez ışk vâ feryâdâ
kârem be yekî torfe negârâ oftâdâ
ger dâd men-i şikeste dâdâ dâdâ
verne men o 'ışk her çe bâdâ bâdâ¹⁶⁰

“Aşktan figân ve feryat olsun. Gönlümü güzel Nigâr'a verdim (İşim güzel sevgiliye düştü). Benim kırık gönlüme yetiş, yardım et bana! Yoksa bana da, aşkımın başına da ne gelirse artık gelsin (İş işten geçer çünkü).”

2. der dîde be cay-i hâb âb est merâ
zîrâ ki be dîdenet şitâb est merâ
güyend behâb tâ be-hâbeş bînî
ey bî-haberân çe cay-i hâb est merâ¹⁶¹

“Seni görmekte sabırsızlandığım için gözlerimde uyku yerine gözyaşı var. Bana uyu belki rüyada göreceksin diyorlar. Ey habersizler, uyku bana yakışmaz ki!”

3. ey dilber-i mâ mebâş bî dil, ber-i mâ
yek dilber-i mâ beh ki do şad dil, ber-i mâ
ne dil ber-i mâ ne dilber ender ber-i mâ
ya dil ber-i mâ firest ya dilber-i mâ¹⁶²

“Ey sevgilim, gönlümüzü almadan yanımızda olma. Çünkü bir dilber, yüz gönülden daha iyi. Ne gönül yanımızda ne de dilber aramızdadır. Ya gönülü ya da dilberi yanımıza gönder.”

4. mecnûn-i to kûh râ ez şahrâ neşnâht
dîvâne-yi 'ışk-i to ser ez pâ neşnâht
herkes be to reh yâft reh-i hûd gom gerdîd
ânkes ki to râ şînâht hûd râ şînâht¹⁶³

¹⁵⁹ Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın rubailerinden aşk konusu kapsayan rubailerinden 12 tanesini seçildi.

¹⁶⁰ 5. rubai

¹⁶¹ 21. rubai

¹⁶² 23. rubai

¹⁶³ 39. rubai

“Sana aşık olan dağı çölden tanıyamaz (Çünkü o avare oldu artık.). Senin aşkının delisi neşeden ayakta duramadı. Senin yoluna gelen kendi yolunu kaybetti. Seni tanıyan kimse de kendini artık tanımaz haline geldi.”

5. tîrî ze kemânḥâne-yi ebrû-yi to cest
dil pertev-i vaşl râ ḥîyalî best
Hoş ze dilem güzeşt ü mîgüft be nâz
mâ pehlû-yi çün toyi neḥâhim nişest¹⁶⁴

“Senin yay gibi kaşından bir ok sapladı. Gönlüm gerçekleşmeyen bir kavuşmaya umutlandı. Ne hoş naz ile gönlüme kondu. Biz senin gibi birinin yanına oturmayız dedi.”

6. mâ koşte-yi ’ışkım u cihân mesleḥ-i mâst
mâ bî-ḥor ü ḥâbim ü cihân metbeḥ-i mâst
mâ-râ nebüved hevâ-yi ferdevs ez ânek
Şad mertebe bâlâter ez ân dûzeḥ-i mâst¹⁶⁵

“Biz, aşk şehidiyiz, dünya da bizim mezbahadır. Biz yeme içmekten vazgeçtik de dünya bizim mutfagımızdır. Bizde cennet havası yok. Hatta ondan yüz kere daha iyi olan asıl bizim cehennemimizdir.”

7. ‘ışkem ki be-her regem gami peyvend est
derdem ki dilem be-derd ḥâcetmend est
Şabrem ki be kâm pence-yi şîrem hest
şükrem ki müdâm ḥâheşem ḥürsend est¹⁶⁶

“Her damarına acı ile bağlanan aşkım ben. Yüreğinde derde muhtaç olan derdim ben. Avını yakalamak için aslanpençesini ağzına alan ve onu yenen bekleyişim ben. İstekleri ile sürekli mutlu olan şükriim ben”

8. bâ dil goftem ey dil ehvâl-i to çîst
dil dîde pür-âb kerd ü besîyâr gerîst
güftâ ki çegûne bâşed ehvâl-i kesî
kû râ-be-mürâd-i dîgerî bâyed zîst¹⁶⁷

“Yüreğe, ahvalinin nasıl olduğunu sordum. Gözleri dolup ağlamaya başladı. Başka birinin arzusuyla yaşamak, acaba nasıl olabilir ki diye cevap verdi.”

¹⁶⁴ 52. rubai

¹⁶⁵ 62. rubai

¹⁶⁶ 78. rubai

¹⁶⁷ 129. rubai

9. efsûs ke kes bâ-ḥaber ez derdem nîst
âgâh ze ḥâl-ı çehre-i zerdem nîst
ey dûst berây-i dûstî-hâ ke merâst
deryâb ke tâ der-nigerî gerdem nîst¹⁶⁸

“Ah! Kimsenin benim derdimden, sapsarı hasta yüzünden haberim yok. Ey sevgili, Allah rızası için hemen beni bul (çünkü) belki bulamazsan benden haberi olmayabilir (ölürüm).”

10. ân dîl ki to dîdeh-yi ze ḡam ḥûn şod ü reft
vez dîde-yi ḥûn girifte bîrûn şod ü reft
rûzî be hevâ-yi 'ışk sîrî mîkerd
leylâ şıfatî bedîd ü mecnûn şod ü reft¹⁶⁹

“Senin gördüğün o gönül, kederden kanayıp öldü. O kan ile kaplanan gözden de aktı. Eskiden aşka rağbet göstermeyen kalp, Leylâ gibi bir sevgili gördü, Mecnûn olup gitti.”

11. goftem çeşmet goft ber mest mepîç
goftem dehenet goft meneh dil be hiç
goftem zolfet goft perâkende megûy
bâz âverdî hikâyet pîç-a-pîç¹⁷⁰

“Gözün dedim, sarhoş ile uğraşma dedi. Ağzın dedim, hiçe gönlünü verme dedi. Saçın dedim, çok uzaklaşma konudan, yine kıvrık kıvrık hikâyeden mi söz ettin dedi.”

12. ez çehre-i 'âşıkâne-em zer bâred
vez çeşm-i terem hemîşe âzer bâred
der âteş-i 'ışk-i to cenân benşînem
kez ebr-i muhebbetem semender bâred¹⁷¹

“Âşık olan yüzümden altın yağmakta (yüzüm sarardı). Islak gözümünden de her zaman ateş yağmakta. Senin aşk ateşinde öyle otururum ki, benim sevgi bulutumdan Semender yağmakta. (Semender: Farsçada ateşte yanmadığına inanılan ve ağızdan alevler saçan büyük kertenkele şeklinde tasavvur edilen masal hayvanıdır.)”

¹⁶⁸ 146. rubai

¹⁶⁹ 167. rubai

¹⁷⁰ 178. rubai

¹⁷¹ 202. rubai

5.1.2. Ebu Said'in Rubailerinde Dünya, Ölüm, Ahiret ve Allah

1.

(Dünya)

der âlem eger felek eger mâh u ħor est
ez bade-i mestî-i peymâne-ħor est
fâreğ ze cihânî u cihân ğeyr-i to nîst
bîrûn ze mekânî u mekân ez to pür est¹⁷²

“Dünyaya ait olan ister gök, ay ya da güneş olsa, hepsi senin sarhoşluğundan artık meye düşkün oldular. Dünyadan ayrısın ve aslında dünya senden ibaret, mekândan ayrısın da mekân senden dolu.”

2.

(Dünya)

dünyâ be-misâl, çûn kûze-i zerrîn est
geh âb-i derû telĥ ü geh şîrîn est
to ğare meşu ki ömr-i men çendîn est
kîn esb-i 'amel müdâm zîr-i zîn est¹⁷³

“Dünya altın renkli bir testiye benzer. Bazen içindeki su, tatlı da olabilir acı da olabilir. Benim ömrüm öyle ya da böyle demekle kibre düşme. Çünkü bu yarışmanın atı, daima yarıştadır.”

3.

(Allah)

'âlem be ħürûş-i lâ ilâhe-i ilâ hüst
'âķil be gümân ki düşmen est îñ yâ dost
deryâ be vücüd-i ħîş mevcî dared
ĥes peendâred ki îñ keşmekeş bâ ûst¹⁷⁴

“Bütün dünya lâ ilâhe illâ hû coşkusu içinde. Zeki, bu dost mu düşman mı diye sorusunda, deniz kendi vücudunda dalgalara sahip, saman ise bütün bu çatışmaların onun için olduğu düşüncesinde.”

¹⁷² 80. rubai

¹⁷³ 106. rubai

¹⁷⁴ 116. rubai

4.

(Ölüm)

efsûs ki eyyâm-i civânî begzeşt
devrân-i neşât ü kâmrânî begzeşt
teşne be kenâr-i cûy çendân hoftem
kez cûy-i men âb-i zendegânî begzeşt¹⁷⁵

“Gençlik dönemi ne yazık ki geçti. Mutluluk ve coşkunluk dönemi geçti. Nehrin kenarında öyle uyumuşum ki, kendi nehrimden yaşam suyu geçip gitti.”

5.

(Ölüm - Dünya)

ey der to 'eyyân-hâ ü nehân-hâ heme hîç
pendâr ü yakîn-hâ ü gümân-hâ heme hîç
ez zât-i to muṭlaḳ nîşân netvân dâd
kâncâ ki to-yi bûd nîşân-hâ heme hîç¹⁷⁶

“Ey bütün görünen ve görünmeyen şeyler, sende hiç. Düşünce, imanlar ve şüpheler sende hiç. Senin fitretinden hiçbir şey görünmez. Çünkü senin bulunduğun yerde, her şey hiç!”

6.

(Allah)

ey bâ reḥt-i envâr-i meh ü hûr heme hîç
bâ la'l-i to selsebîl-ü kevser heme hîç
bûdem heme bîn çü tîz-bîn şod çeşmem
dîdem ki heme toyî ü diger heme hîç¹⁷⁷

“Ey sevgilim, güneşin ve ayın ışıkları senin yanında hiçtir. Senin dudağın ile cennetteki kevser nehri de hiçtir. Herkesi görürdüm ancak gözüm çok zarif bakmaya başladığında, baktım bir tek sen varsın. Senden başka her şey hiç!”

¹⁷⁵ 63. rubai

¹⁷⁶ 180. rubai

¹⁷⁷ 181. rubai

7.

(Ölüm – Allah - Âb-ı hayat)

del ez neđer-i to câvîdânî gerded
ğam ba elem-i to şâdmânî gerded
ger bâd be dûzeh bord ez kûy-i to hâk
âteş heme âb-i zendegânî gerded¹⁷⁸

“Gönül senin sayende sonsuzluğa erer, keder senin acınla mutlu olur. Eğer rüzgâr, toprağı senin sokağından cehenneme götürürse, cehennemde olan bütün ateşler âb-ı hayata dönüşür.”

8.

(Hayat/yaşam)

în ömr be ebr-i nevbehârân mâned
în dîde be seyl-i kûhsârân mâned
ey dost çenân bezî ki be`d ez morden
engoş-gezîdenî be yârân mâned¹⁷⁹

“Bu ömür tıpkı bir bahar bulutuna benzer. Bu göz ise tıpkı bir dağlık sele benzer. Ey sevgili, öyle yaşa ki sen öldükten sonra, arkadaşların için sadece bir parmak ısırması kalsın. (hasret çeksinler)”

9.

(Allah)

reftem be kelîsâ-yi tersâ ü yehûd
dîdem heme bâ yâd-i to der goft o şenûd
bâ yâd-i veşâl-i to be bot-hâne şodem
tesbîh-i botân zemzeme-i zekr-i to bûd¹⁸⁰

“Yahudilerin ve Hristiyanların kilisesine girdim, herkesin senin yâdın ile konuşmasını gördüm. Senin kavuşma yâdınla puthâneye girdim, putların hepsinde senin zikrinin fısıltıları vardı.”

¹⁷⁸ 194. rubai

¹⁷⁹ 230. rubai

¹⁸⁰ 269. rubai

10.

(Allah)

ey çeşm-i to çeşm-i çeşme-yi her çeşm-i heme
bî çeşm-i to nûr nîst ber çeşm-i heme
çeşm-i heme râ nazar be sûy-i to buved
ez çeşm-i to çeşme-hâst der çeşm-i heme¹⁸¹

“Ey senin gözün herkesin gözünün çeşmesi, senin gözün olmadan hiç kimsenin gözünde ışık yok. Herkesin gözünün bakışı sana doğrudur. Ey senin gözün, herkesin gözünün çeşmesi olan sevgili!”

5.1.3. Ebu Said’in Rubailerinde Şarap

1.

der deyr şodem mâhezerî âverdend
ya'nî ze şerâb sâgerî âverdend
keyfîyet-i o merâ ez hûd bî hûd kerd
bordend merâ ü digerî âverdend¹⁸²

“Tapınağa girdim, hazır olan bir şey getirdiler, yani şarap kadehi getirdiler. O şarabın etkisi beni benden aldı. Beni götürdüler de başka birini getirdiler.”

2.

sâkî egerem mey nedehî mîmîrem
ver sâger mey ze kef nehî mîmîrem
peymâne-yî her ki pür şeved mîmîred
peymâne-i men çü şod tohî mîmîred¹⁸³

“Ey şarap sunan, eğer bana şarap vermezsen ölürüm ve elime bir kadeh vermezsen ölürüm. Herkesin kadehi dolsa ölür (ölüm zamanı gelse ölür), benim kadehim ise boşaldığı zaman ölürüm.”

3.

heyhât ki bâz bûy-i mey mîşenevem
âvâze-yi hây ü hûy ü hey mîşenevem
ez gûşe-yi dilem sîr-ı ilâhî her dem
Hakk mîgûyed velî ez ney mîşeneved¹⁸⁴

¹⁸¹ 619. rubai

¹⁸² 240. rubai

¹⁸³ 449. rubai

¹⁸⁴ 471. rubai

“Eyvah ki gene şarap kokusunu alıyorum. Hay hüy hey seslerini duyuyorum. Gönlümün bir köşesindeki ilahî sır “hak” der de ama sanki onu neyden duyuyorum.”

4.

mâ bâ mey ü mestî ser-i takvâ dârîm
dînî tâlebîm ü meyl-i ’uqbâ dârîm
key dünyâ ü dîn hem do be hem âyed
în est ki mâ ne dîn ü ne dünya dârîm¹⁸⁵

“Biz şarap ve sarhoşluk ile takva yapıyoruz. Biz dünyayı isteriz, ahirete istekli değiliz. Dünya ile din ne zaman rast geldi ki? İşte bu yüzden bizim ne dinimiz ne de dünyamız var.”

5.

ey dil ze şarab-i cehl mestî tâ key
vey nîst şevende-yi lâf-i hestî tâ key
ger gerkke-yi behr-i gaflet ü âz ne-yi
ter-dâmenî ü hevâ-perestî tâ key¹⁸⁶

“Ey gönül, cehalet şarabından sarhoşluk ne zamana kadar? Varlığın yok edici cümlesinin (ben varım) söylenmesi ne zamana kadar? Eğer ki gaflet ve hırs denizinde boğulmuş halde değilsen, o zaman bu kadar hevesli ve suçlu olman ne zamana kadar?”

5.1.4. Ebu Said’in Rubailerinde Tasavvuf

1.

bâzâ bâzâ her ânçe hestî bâzâ
ger to kâfir u ger to bot-perestî bâzâ
în dergeh-i mâ dergeh-i novmîdî nîst
Şed bâr eger tövbe şekestî bâzâ¹⁸⁷

“Geri dön, geri dön, ne olursan ol geri dön! Kâfir, putperest, Mecûsî olsan da geri dön. Bu dergâhımız, umutsuzluk dergâhı değil, yüz kere tövbeni bozsan da geri dön.”

¹⁸⁵ 488. rubai

¹⁸⁶ 179. rubai, Bu rubai Baba Afzel Kaşani’ye atfedilir.

¹⁸⁷ 1. rubai

2.

menşur-i helâc, ân neheng-i deryâ
kez pence-i ten dâne-i cân kerd cudâ
ruzî ki enel haķ be zebân mîâverd
menşur kocâ bûd ? ħodâ bûd ħodâ¹⁸⁸

“Hallac-ı Mansûr o denizin balinası. O vücudundan pençesi ile alan canını, Ene’l-hak dile getirdiği gün, Mansûr nerede idi? Allah vardı Allah!”

3.

mâ koşte-yi ’ışkım u cihan mesleĥ-i mâst
mâ bî ħor ü ħâbim ü cihân metbeĥ-i mâst
mâ râ neboved hevâ-yi ferdus ez ânek
Şed mertebe bâlâter ez ân duzeĥ-i mâst¹⁸⁹

“Biz, aşkın şehidiyiz, dünya da bizim mezbahadır. Biz yeme içmekten vazgeçtik de dünya bizim mutfağımızdır. Bizde cennet havası yok, hatta ondan yüz kere daha iyi olan asıl bizim cehennemimizdir.”

4.

mâ ’âşık ü ehl-i cân-i mâ müştâkî est
mâyîm be derd-i ’ışk tâ cân bâkî est
ġam nükl ü nedîm derd ü mutreb nâle
mey ħûn-i ciger merdûm-i çeşmem sâkî est¹⁹⁰

“Biz aşığız ve bizim canımızın tutuğu söz coşkunluğudur. Biz yaşadığımız süreçte aşkın müptelası olduk. Keder tatlı da, dert kölede inleyiş çalgısıdır. Şarap, ciğer kanı da gözbebeğim ise şarap sunan kimsedir.”

5.

ger dervîşî mekon teşerrûf der hîç
ne şâdî kon be hîç ü ne ġam ħor hîç
ĥorsend bedân bâş ki der mülk-i ħodâyî
der dînî ü âĥeret nebâşî ber hîç¹⁹¹

“Eğer dervişsen sadece hiçle yetinme. Ne hiçle sevinme ne de hiç için kederlenme. Mutlu ol ve bununla yetin. Çünkü Allah’ın mülkünde hem dünyada hem ahirette hiçten ibaretsin.”

¹⁸⁸ 4. rubai

¹⁸⁹ 61. rubai

¹⁹⁰ 140. rubai

¹⁹¹ 179. rubai

6.

allâh toyî vez dilem âgâh toyî
dermânde menem delîl her râh toyî
ger mûrçe-yî dem zened ender teh-i çâh
ageh ze dem-i mûrçe der çâh toyî ¹⁹²

“Sen Allah’sın ve gönlümden haberdarsın. Çaresiz olan benim, her yolun sebebi sensin. Eğer karınca kuyunun ta dibinden bağırsa, sen o kuyudaki karıncanın nefesinden haberdarsın.”

5.2. ÖMER HAYYÂM’IN ŞİİRLERİ

5.2.1. Hayyâm’ın Rubailerinde Konular

1. Aşk

çü cûd-i ezel bûd-i merâ inşâ kerd
ber men ze nühüst ders-i ’ışk imlâ kerd
vân-gâh korâde-yi rize-yi kalb-i merâ
meftâh-i der-i hezîne-yi ma’nâ kerd ¹⁹³

“Ezel lutfu beni yarattığında bana ilk önce aşkı öğretti. Ondan sonra kalbimin parçaları mânâ hazinesinin kilidinin anahtarı oldu.”

2. Allah

ber reh-güzerem hezâr câ dâm nehî
gûyî ki begîremet eger gâm nehî
yek zerre-i cihân ze hükm-i tû hâlî nîst
Hükmem to konî ü ’âsîyem nâm nehî ¹⁹⁴

“Binlerce tuzak kursan da ben senin yolundayım. Sanki her adım attığın zaman sana daha yaklaşıyorum. Dünyanın tek bir zerresi bile senin hükmünden ayrı değildir. Benim için “âsî” diye hüküm versen de razıyım.”

¹⁹² 723. rubai

¹⁹³ 15. rubai

¹⁹⁴ 87. rubai

ey refte be çevgân-i kazâ hemçün gû
cep mîrû ü râst mîrû ü hîç megû
kân kes ki türâ fekend ender tek ü pû
û dâned ü û dâned ü û dâned ü¹⁹⁵

“Ey kaderinin çevganına top gibi giden! Bir sağa bir sola atıldığında şikâyet etme. Çünkü senin bu hale getiren, bu coşkuya getiren, Yalnız O bilir de O bilir de O bilir de O bilir.”

3. Yaşam - Ölüm

herçend ki reng ü rûy-i zîbâst merâ
çün lâle rûh ü çü serv bâlâst merâ
ma'lûm neşûd ki der tarab-hâne-yi hâk
nekkâş ezel behr-i çe ârâst merâ¹⁹⁶

“Yüzüm de yüzümün rengi de güzel. Lâle gibi yanaklarım ve selvi gibi boyum olduğu halde, ezel ressamının bu eğlence yerine (dünyaya) ne için getirdiği belli değil.”

der kârgah-i kûze-gerî refte dûş
dîdem dü hezâr kûze gûyâ ü hamûş
nâgeh yekî kûze ber-âverd hürûş
kû kûze-ger ü kûze-her ü kûze-fürûş¹⁹⁷

“Dün akşam bir çömlekçiye uğradım. Binlerce konuşkan ve suskun testi gördüm. ‘Hani testi yapan, alan, satan’ diye ansızın testilerden biri bağırmaya başladı.”

efsûs ki nâme-yi cüvânî teş şûd
ve in tâze-bahâr-i zendegânî dey şûd
ân mürğ-i tarab ki nâm-i û büved şebâb
efsûs nedânem ki key âmed key şûd¹⁹⁸

“Ne yazık ki gençlik defteri sona ermiş ve o taze bahar yaşamı, kışa dönmüş. Adı gençlik o neşe kuşunun ne yazık ki ne zaman gelip ne zaman gittiğini bilemedim.”

¹⁹⁵ 4. rubai

¹⁹⁶ 5. rubai

¹⁹⁷ 117. rubai

¹⁹⁸ 63. rubai

4. Bahar Mevsimi

her rûz ber ânem ki künem şeb tövbe
ez câm ü pîyâle leb-â-leb tövbe
eknûn ki resîd vaqt gül-i terem nîst
der müvsem-i gül ze tövbe yâ rab tövbe¹⁹⁹

“Her gün bu akşam tövbe ederim diyorum. Kadehten de dopdolu piyaleden de tövbe ederim diyorum. Fakat bahar gelip de gülümün olmadığını gördüğümde, bahar mevsiminden de tövbe etmekten de tövbe gerekir (benim gülüm olmadığı için ben de hasret çekip sarhoş olacağım).”

5. Şarap

der pâ-y-i ecel çü men ser-efkende şevem
vez bih-i ümîd-i ’ömr bekende şevem
zinhâr gelem cüz be-şürâhî nekonîd
bâşed ki ze-bade pür şevem zinde şevem²⁰⁰

“Ecelin ayaklarının önünde benim kafam eğildiğinde (öldüğümde) ve hayattan umudum kesildiğinde, sakın benim çamurumla sürahiden başka bir şey yapmayın. Böylece şarap ve hayat dolu olurum. ”

yârân çü be movâfiķet dîdâr künîd
bâyed ki ze dûst yâd besîyâr künîd
çün bâde-i hoşgovâr nûşîd be hem
nüvbet çü be mâ resed negûnsâr künîd²⁰¹

“Ey arkadaşlar! Buluştuğunuz zaman, dostunuzu da yâd etmelisiniz. Birlikte tatlı şarap içtiğinizde de bize sıra gelince şarabı yere dökün (Eskiden ölümler şerefine şarabın bir kısmı toprağa dökülürdü, bu vesile ile ölümler de şarap içmiş olurlardı).”

hayyâm eger ze-bâde mestî hoş bâş
bâ lâle-rohî eger neşestî hoş bâş
çün âhîr-i kâr-i cihan nîstîst
engâr ki nîstî çü hestî hoş bâş²⁰²

“Ey Hayyâm, eğer şarapla sarhoş olduysan mutlu ol, lale yüzlü bir sevgili ile oturduysan mutlu ol. Bu dünyanın sonu yokluk olduğu için, sen yok

¹⁹⁹ 70. rubai

²⁰⁰ 82. rubai

²⁰¹ 74. rubai

²⁰² 116. rubai

gibisin. Hayatta kaldığın sürece mutlu ol.”

der dâyre-yi sepehr nâ-peydâ gür
câmîst ki cümle râ çeşânend be düvr
novbet çü be düvr-i tû resed âh mekeş
mey nûş be hoşdelî ki düvr est ne cür²⁰³

“Bu derin sonsuz gökte herkesin sırayla içtiği bir kadeh mevcuttur (şair hayatı kadehe benzetiyor). Sana sıra gelince ah çekme, neşe ile iç. Çünkü bu senin sırandır, acı vakti değildir.”

âmed seherî nedâ ze-meyhâne-yi mâ
kâ-ây rend-i harâbâtî-yi dîvâne-yi mâ
berhîz ki pür künîm peymâne ze-mey
zân pîş ki pür konend peymâne-yi mâ²⁰⁴

“Meyhanemizden bir sabah bir haber geldi: Ey bizim deli harâbâtî rindimiz! Bizim kadehimizi kader durdurmadan, kalk da kadehini şarapla doldur.”

vakt-i seher est hîz ey mâye-yi nâz
nermek nermek bâde hor ü çeng nevâz
kân-hâ ki becâyend nepâyend derâz
ve ânhâ ki şodend kes nemî-âyed bâz²⁰⁵

“Ey nazlı sevgilim, sabah vakti geldi. Yavaş yavaş şarap iç ve çalgı çal. Çünkü bu dünyada olanlar sonsuza kadar kalmaz, gidenler de geri gelemeler.”

6. Dünya

în çerh-i felek ki mâ der-û heyranîm
fânûs-i hîyâl ez-û meşâlî dânim
hürşîd çerâğ-dân ü 'âlem fânûs
mâ çün şüverîm kender ü heyranîm²⁰⁶

“İçinde hayran kaldığımız bu felek, hayalin feneri gibidir. Güneş ı ışık, dünyayı fener, biz de onun içinde dolanan yansımalarız.”

²⁰³ 106. rubai

²⁰⁴ 3. rubai

²⁰⁵ 212. rubai

²⁰⁶ 112. rubai

7. Çömlek ve Çömlekçi

câmîst ki 'akl âferîn mîzendeş
Şed bûse ze mehr ber cebîn mîzendeş
în kûze-ger dehr çenîn câm leîf
mîsâzed ü bâz ber zemîn mîzendeş²⁰⁷

“O öyle bir kadeh ki akıl ona binlerce defa aferin der. Şefkat ile yüz kere buse kondurur alnına. Bu çömlekçi felek de bu zarîf çömleği, imal ettikten sonra tekrar yere çalıp kırar.”

der kârgah-i kûze-gerî refteş
dîdem do hezâr kûze gûyâ ü hemûş
nâgeh yekî kûze ber-âverd ħorûş
kû kûze-ger ü kûze-her ü kûze-forûş²⁰⁸

“Dün akşam bir çömlekçiye uğradım. Binlerce konuşkan ve suskun testi gördüm. Ansızın testilerden biri bağırmaya başladı, ‘Hani testi yapan, alan, satan?’”.

8. Hayatın Hiçten İbarete Olması ve Anı Değerlendirmek

în kâfile-yi 'ömr 'âcan mîgüzere
deryab demî ki bâ tarab mîgüzere
sâkî ğam-ı ferdâ-yi herîfân çe ħorî
pîş âr pîyâle râ ki şeb mîgüzere²⁰⁹

“Bu ömür kervanı nasıl da geçmekte! Mutlulukla geçen günlerin kıymetini anla. Ey saki, yarımın acısını niye yaşarsın, kadehi gece gelip geçmeden getir.”

²⁰⁷ 115. rubai

²⁰⁸ 73. rubai

²⁰⁹ 66. rubai

5.3. KADI BURHÂNEDDİN'İN ŞİİRLERİ

5.3.1. Kadı Burhâneddin'in Şiirlerinde Konular

1. Aşk

- I didüm lebünî sorsam u emsem ola mı
bu derdüme binüm 'aceb em sem ola mı
çün irmez elüm vasluña düşmişem ırâh
düşde hayâlünün lebin emsem ola mı
- II şad olur isem vasluñ ile ğam ola mı
ben irmez isem nesne size kem ola mı
sad pâre vü mecruh ider idüm ciğeri
la'luñ ile bilsem aña merhem ola mı
- III şâhâ yüzünñ gülini dirsem ola mı
ne çekdügümi yüzüne dirsem ola mı
piste lebünñ dileği binden cândur
redd eyleyüben sözünî sorsam ola mı
- IV mestâne gözün dâne-i bâdâm ola mı
hâl ile saçun dâneî bâ-dâm ola mı
şîrîn tutağın baħdum idi baħtumdur
işbu azacuñ dünyâda bir kâm ola mı
- V didüm ki lebün didi ne şârân söyler
didüm ki bilün didi ne nârin söyler
didüm ki cânım cümle fidâdur saçuña
didi ki bu miskîn hele varın söyler
- VI didi ki neçün gözünî pür nem görürem
ya göñülünî ben nişe pür ğam görürem
didüm sanemâ anuñ içün ki lebünî
dâyim görimezem velî dem dem görürem

2. Tasavvuf

- I yalunuz yarıcısı bir allâhdur
ġarîbân nâle ü zâr ile âhdur
yüz urıban erenler ħazretinden

biz ginehlü kullaruñ şey-lillâhdur

- II özini eş-şeyh gören serdâr bolur
ene'l-ḥaḳ da'vî kılan ber-dâr bolur
er odlur ḥaḳ yolına baş oynaya
döşekde ölen yigit murdâr bolur

3. Şarap

- I bellidür ḥaḳ katında girdârumuz
eyle kim var mismil ü mordârumuz
sâkî virgil elüme tolu aya
kim gide bu gönülden jengârumuz
- II her zamânda teḡgri yaḥar bir çerâḥ
aḡa yaman saḡınan kalur ırâḥ
düşmeni ḥaḳa sığınup basaruz
sâkî tîz tut sun bize tolu ayâḥ
- III bâde olmasa 'ömür ber-bâdadur
cânâ yârûñ sohbeti zevâdedür
ḳaddüñe serv-i sehî kuldur begüm
niçe kim anuñ adı âzadedür

4. Allah - Dünya

- I ezelde ḥaḳ ne yazmış ise bolur
göz neni ki göreceḡ ise görür
iki 'âlemde ḥaḳa sığınmışuz
toḡtamış ne ola ya aḥsaḥ temür
- II bu dünyâ bir nefis içün olmuş yalaḥ
dibi yaḥındur anuñ degül ırâḥ
zülfüñi taḡıtma cem 'eyle begüm
yoḥsa olur bu cihân alaḥ bulâḥ

5.4. SEYYİD NESÎMÎ'NİN ŞİİRLERİ

5.4.1. Seyyid Nesîmî'nin Şiirlerinde Konular

1. Aşk

gözlerin 'aynı belâdur iy püser
gönlümüz se yıkuban kim yapısar
'âsık olan kişiler bu dünyede
maḥbubun elin ayağın öpiser

bir 'acâ'ib şâhâ düşdi gönlümüz
bedr yüzlü mâhâ düşdi gönlümüz
ta ki fazlullâh düşdi gönlümüz
uş ḥaḳîkî râhâ düşdi gönlümüz

alnının ayına ḥayrân olmuşam
gözlürün âline miḥmân olmuşam
kaşların yâsına kurbân olmuşam
Kırpigün ohına nişân olmuşam

gel ki müştâk olmuşam dîdârına
virmişem cân zülf-i 'anber-sârına
maḥrem itdün çün beni esrarına
iy perî gel çek meni ber-darına

iy saçun devrinde mestur âfitâb
vey yüzün 'âlemde meşhur âfitâb
utanur ḥüsnünden iy hûr âfitâb
senden oldu mest ü maḥmûr âfitâb

ca'd-ı zülfün 'anber-efşân eylemiş
nâfe-i çini perîşân eylemiş
cân-ı merdüm nece top eylemiş
çün nigârın zülfi çevgân eylemiş

'ışk ile ma'sûk u âşık bir imiş
hem emen hem emzûren hem şîr imiş
Şûreti muḥşşaf yüzi tefsîr imiş
bu'l-'aceb kudret 'aceb taḳdîr imiş

Kaşların kim gâyet a'lâ tâk imiş
rûh anuñ mi'râcına müştâk imiş
şûretün kim mazhar-ı hallâk imiş
ka'be-i cân kıble-i 'uşşâk imiş

'ışk imiş sîmuğ u 'âşır küh-i Kâf
'ışka şıgmaz laf u 'ışk olmaz güzâf
kim ki işter ka'beyi itmek tavâf
hem içi şâfi gerek hem tışı şâf

başuma ağalıdan sevdâ-yı 'ışk
oldı cânım bî-ser ü bî-pây-ı 'ışk
vey harâb-âbâdî ma'mûr olısar
çün kim oldı menzil ü me'vâ-yı 'ışk

2. Tasavvuf

gelmişem قالوا بلى dan mey-perest
'âşıkam mestem velî mest-elest
iy gözün sevdâlarından fitne mest
sünbülün her târesi ma'nîde şeşt

talmişam şol bahre kim pâyânı yoh
batmışam şol gence kim husrânı yoh
bulmuşam şol bedri kim nokşânı yoh
girmişem ol şehre kim vîrânı yoh

derdine 'âşıklarun dermanı yoh
zerkı çoh zâhidlerin îmânı yoh
tenleri vardur velîkîn cânı yoh
'ahdına şâbit degül îkânı yoh

iy gönül Hâk sendedür Hâk sendedür
söyle Hâkkı kim اناالحق sendedür
Hâkk-ı mutlak sendedür
muşhafun hattı muhakkak sendedür

Hak te'ala adem oğlu özidür
otuz iki Hak kelâmı sözidür
cümle 'âlem bil ki allâh özidür
âdem ol cândur ki güneş yüzidür

'ârifün cânı şadef 'irfânıdur
Kalb-ı 'ârif gevher âllâh kânıdur
âdem iseñ ma'nî göster âdemî
ma'nîsüz âdem haccerdür ya nedür

Hak teâlânın kelâmı nurdur
görmeyen ol nûrî Hakdan dûrdur
çün انا الحق söyleyen manşûrdur
geldi îsrâfîl elinde sûrdur

iy Haka muştâk olan uş sende Hak
ebcedi unıtma yañılma şebâk
iy kitabından yüzi gül bir varak
perde ref' oldu vü açıldı tabak

Hak 'iyân oldu gelün Hakkı görün
Hakkı bâtıldan seçün farkı görün
bedrümün yüzündeki şâkkı görün
'âleme şığmaz انا الحق 1 görün

ism-i a'zam bilmeyen insân degül
ahsen-i takvîm ile ihsân degül
şanma kim 'ârif olupdur Hak ile
Hakkı bilmez bes neden hayvân degül

6. MUKAYESE

6.1. Sevgili Hakkındaki Rubailerin Mukayesesi

a. Şanem - Büt

Fars edebiyatında büt, veşen, mecazî ve hakîkî anlamı ile kullanılmaktadır. Hakîkî anlamında putperesti kınamakta ve putu kıran kimseyi övmektedir.²¹⁰ Büt, fağ, şanem, ve vesen mecazî anlamda güzellik, büyüklük, cefakâr, vefasız ve taş kalpli olan sevgiliye işaret eder.²¹¹ Şairler baharın vasfını yaparken dünyaya bütkede, çiçekler ve ağaçları üreten, yeşeren doğaya bütger derler.²¹²

Tasavvufta büt, sufînin kalbindeki muradıdır ve bunun en üst seviyesi sülûk olur.²¹³ Mutasavvıflara göre bütkede ve büthâne aslında sufînin kalbi yahut Lâhût 'âlemi ve vahdet-i küll (zât-ı Hakk)dür. Mevlânâ'nın şiirindeki nefis evini yıkan ve canları etkileyen hımâr (sarhoş) sâkî ve âşıktır.²¹⁴

Türk edebiyatında ve dîvân şiirinde büt veya put müşriklerin Tanrı diye taptıkları heykelleri ifade ederken âşıkların taptığı sevgili mânâsını ima edecek şekilde kullanılmıştır. Bütleri insan, özellikle kadın tanrıçalar oluşturmaktadır. Divan şiirinde sevgili güzelliği, güzel yüzlülüğü ve taş kalpliliği yönünde puta benzetilmektedir. Sevgilinin puta benzetilmesiyle sevgilinin daha çok kilise duvarlarında görülen mozaik işlemleri, şaşalı put tasvirlerindeki kadar güzel olduğu anlatmak istenmektedir.²¹⁵

Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın sanem motifi barındıran rubai örneği:

goftem şenemâ lâle ruhâ deldârâ
der hâb nemây çehre bârî yârâ
goftâ ki ruy be hâb bî mâ vângeh
hâhî ki deger be hâb bînî mâ râ

“Ey sanema, lale yüzlü sevgiliye, ‘Bari rüyamda yüzünü göster’ dedim. ‘Zinhar uykuya dalma sakın, yoksa o zaman sadece rüyanda beni göreceksin’ dedi”

²¹⁰ Müsleh bin Abdullah Sa'dî, *Metn-i Kâmil-i Dîvân-ı Şeyh Ecel Sa'dî Şîrâzî*, C. 1, Mezâhir Muşşafâ Yayınları, Tehran 1961, s. 347.

²¹¹ Said Neffîsî, *Mühîr-i Zendeğî ve Ahvâl ve Eş'âr-i Rûdekî*, Tehran 1957, s. 530.

²¹² Ali bin Culuğ, *Ferûhî, Dîvân-i Hekîm Ferûhî Sîstânî*, C. 1, Muhammad Debîr Sîyâgî Yayınları, Tehran 1992, s. 64.

²¹³ Cafer Secâdî, *Ferheng-i Maârif-i İslâmî*, C. 1, Tehran 1987, s. 381.

²¹⁴ Abbas Keymeneş, *Pertev-i İrfân-Şerh-i Eşelâhât-ı İrfânî-yi Külliyyât-ı Şems*, C. 1, Tehran 1987, s. 227-228.

²¹⁵ Pelin Seval Esen, “Rehî-yî Mueyyîrî'nin Gazellerinde Çeşitli İsim ve Sıfatlarla Anılan Sevgili”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2020, s. 382.

dârem şanemî çehre ber-efrûhte-yî
vez hermen-i dehr dîde ber-dûhte-yî
û 'âşk-i dîgerî ü men âşık-i û
pervâne-şîfat sûhte-yî sûhte-yî

“Yüzü (aşktan) kırmızı, devranın hâsılından gözü kapalı bir sanemim var. Bir pervane gibi yanan, o başka birine âşık ben de ona âşığım.”

Kadı Burhâneddin sanem motifi barındıran rubai örneği:

didî ki neçün gözün pür nem görürem
ya gönlünî ben nişe pür gam görürem
didüm şanemâ anuñ içün ki lebünî
dâyim görimezem velî dem dem görürem

“‘Gözünü neden gözyaşlarıyla, gönlünü kederle dolu görürüm?’ dedi. Ey sanem dudağını daima göremem ama her an gördüğüm içindir.”

hattun ki hatâ eyledi şâhâ ne kılâm ben
ol ortada bârî şanemâ ben ne kılâm ben
gönlüm kuşiyiçün eger anı tuzağ itdi
hâcet değül ansuz dâhî zîrâ ki ilem ben

“Ey sultanım! Senin yüz hatların hata yaptırsa ben ne yaparım, o beni yüzün tam ortasında olsa ben ne yaparım, eğer ki gönlümün kuşu için tuzak kurduysan dert değil çükü ben gönlüm olmadan da yaşarım.”

la'lün şanemâ derdüme emsem olur ise
bir sınağa içün n'ola em sem olur ise
dem kıldı lebün yüregümi nûşdur aña
cân dağî fidâdur nola dem olur ise

“ey sanem seni dudağından öpsem olur mu, bir deneme için ilaç zehir olsa şaşılır mı, sohbet etmeye başladığında gönlüm ona fedadır,(çünkü) canım bile ona feda olurken nefes nedir ki ?”

Ömer Hayyâm'ın sanem/büt motifi barındıran rubai örneği:

berhîz bütâ bîyâr behr-i dil-i mâ
hal kon be cemâl-i hîşten moşkil-i mâ
yek kûze şarâb tâ be-hem nûş künîm
zân pîş ki kûze-hâ künend ez-gel-i mâ

“Ey put, bizim sorunumuzu o güzel yüzün ile çöz. Onlar (çömlekçiler) bizim toprağımızdan bir çömlek yapmadan önce, bir çömlek şarap birlikte içelim diye getir.”

hâkî ki zîr-i pâ-yi her nâdânî est
keffi şanemî ü çehre-i cânânî est
her heşt ki ber kongere-yi îvânî est
engüş vezîr ya ser-i sultânî est

“Her bilgisizin ayağın altındaki olan toprak, bir sanemin eli ve bir sevgilinin yüzüdür, bu dergâhın dışlarındaki her tuğlasında, bir verzin parmağı ya da bir padişahın kafasıdır.”

der faşl-i bahâr eger büt-i hûr-sereşt
yek sâgar mîdehed merâ ber-leb-i keşt
her çend be nezd-i 'âme in bâşed zeşt
seg beh ze-men est eger berem nâm-ı behest

“Huri olan bir sevgili, ovada bahar mevsiminde bana bir kadeh verse, belki de biraz ağır gelebilir ama eğer ben cennetten bahsetsem köpekten daha kötüyüm.”

ger bade-hürî to bâ heredmendân hür
ya bâ şanemî lâle-rûhî handân hür
besyâr mehûr ü red mekûn fâş mesâz
endek hür ü gehgâh hür ü pinhân hür

“Eğer şarap içiyorsan bilginlerle ya da güler yüzlü bir sevgili ile iç. Çok içme ve onu söyleme. Bazen az ve gizli iç.”

hengâm-i şebûh ey şanem-i ferûh-pey
ber sâz-i terâne-yi ü pîş-âver mey
kâ-efkend be hâk şed-hezârân cem ü mey
in âmeden tîr meh ü reften-i dey

“Sabah vaktinde ey uğurlu sevgili, sazı çal da şarabı getir. Yazın

gelmesi kışın gitmesi ile yüz binlerce kadeh ve padişah toprağa düştü”

Seyyid Nesîmî'nin büt/sanem motifi barındıran rubai örneği:

'âşkına îmân ile dîn-dâr yüzün
bir adı büt-hâne-i çîndür yüzün
ebced ü طه vü دیر yüzün
'arş ü kürsî طور سینین دیر yüzün

iy büt-i şîrîn çü şekerdir lebün
şehd ile kand-i mükerrerdür lebün
âb-ı hıdr ü cûy-ı kevşerdür lebün
nuṭkı dür kimi 'ıyân durur lebün

b. Dil-ber, nigâr, yâr, cânân, cân, habîb, dûst, 'aziz, gül

Divan şiirinde sevgili için en çok kullanılan hitaplardan olan dilber ve dil-ârâm kelimeleri cazibesi ve güzelliğiyle ilgi çekip kendine âşık eden; gönle huzur, mutluluk veren sevgiliyi ifade eder.²¹⁶

Dûst-dost (دوست) sevilen, güvenilen, yakın arkadaş, gönüldaş, iyi anlaşılan kimse anlamlarına gelen dost kelimesi divan şiirinde sevgiliden kinaye olarak bahsetmektedir.²¹⁷ (Azîz, عزیز) değerli, kıymetli, asil, saygın gibi anlamlara gelen azîz kelimesi²¹⁸sevgilinin asaletini, yüceliğini, kıymetini ifade etmek için sevgiliden kinaye olarak kullanılan bir sıfattır. Gol-gül (گل), Gol-bon(Gül ağacı) گلبن), divan şiirinde gül sevgiliyi sembolize eder. Sevgiliye mahsus tüm özellikleri taşır. Rengi, şekli, kokusu, tazeliği, narinliği ve çekiciliği yönüyle gül ile sevgilinin yüzü, yanağı, dudağı, kokusu, alnı, teri, elleri arasında sıkı ilgi vardır. Bazen gül sevgiliye ait bu güzellik unsurlarına; bazen de bu güzellik unsurları güle benzetilir. Golbon kelimesi ise inceliği ve düzgünlüğü bakımından sevgilinin boyu için müşebbehünbih olmaktadır. Yâr-yar (یار) dost, arkadaş, yoldaş, sevilen, imdada koşan anlamlarına gelen yâr kelimesi²¹⁹ doğrudan doğruya sevgilinin ismi olarak kullanılmaktadır.²²⁰

Nigâr, tasvir ve suret manasındadır. Resim gibi güzel sevgilidir. Manî'nin resim mecmuasına da Nigâr dendiği için şiirde buna da telmih vardır.

²¹⁶ Enverî 1383 hş. I, 687-688.

²¹⁷ Dihhudâ, 1351, hş. 386.

²¹⁸ Amîd 1389, hş. 422.

²¹⁹ Amîd 1389, hş. 1188.

²²⁰ Pelin Seval Esen, "Rehî-yî Mueyyîfî'nin Gazellerinde Çeşitli İsim ve Sıfatlarla Anılan Sevgili", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2020, s. 382.

Eskiden insan suretleri ve portreler yapan ressam ve musavvirler “nigârende” veya “nigârî” denirdi. “Nigâr-hâne” veya “nigârîstan” da resim ve tasvir yapanların çalıştıkları yerlere ve duvarlarına resimler asılmış olan odalara, put-hânelere denirdi. Eski saraylarda böyle nigârhaneler vardı. Bu gibi yerler için “nigâr-hâne-i Çin, nigârîstan-ı Çin, nigâr-hâne-i Keşmir” terimleri de kullanılırdı. Sûdî’nin *Gülistan* şerhinde belirttiğine göre “Çin nigâr-hânesi” büyük bir kilisedir. Üstad nakkaşlar en güzel nakışlarını oraya yapmışlardır. Ayrıca Nigâr-hâne, Manî’nin resim mecmuasının diğer adıdır. Güzelleri çok olan yer anlamındaki nigârhaneye, divan şiirinde sevgilinin yanağı yerine de kullanılır. Nakkaşın, hayalindekileri resme aktardığını belirtmiştik. Divan edebiyatında da şair, sevgilinin hayalini bir nakkaş gibi gözüne veya gönlüne nakş eder. Çin ülkesi, Manî dininin yaygın olduğu bir yerdir. Manî’nin bir nakkaş, kitabının çok güzel resimlerle süslü olması ilgileri nedeniyle divan şiirinde güzel yüz, Çin’e benzetilir.

Eskiden Çin ülkesinde Türklerin, özellikle Hıta, Hoten, Maçın diyarının halkı ve güzellikleriyle meşhur olan Çiğil güzellerinin de bulunması kelimenin çok kullanılmasını sağlamıştır. Çin kelimesiyle birlikte “büt, nigâr, nakş, sûret” gibi resimle ilgili kelimeler de sık sık kullanılır. Sevgilinin göz ve kirpikleri aşkın gönlüne açtığı yaralar, ayrıca kanlı olmaları nedeniyle birer nakkaştır. Saçı da yüz üzerinde değişik şekillerde duruşu ile nakkaşı andırır ve Manî’ye benzetilir. Divan şiirinde sevgilinin saçı, ayva tüyleri ve benlerle dolu olan yüzü ise bir nakş sayılır.²²¹

Ebu Said Ebu’l-Hayr’ın nigâr motifi barındıran rubai örneği:

vâ feryâd ez ışk vâ feryâdâ
kârem be yekî torfe nigârâ oftâdâ
ger dâd men-i şikeste dâdâ dâdâ
verne men o ışk her çe bâdâ bâdâ

“Aştan figan ve feryat olsun. Gönlümü güzel nigara verdim(işim güzel sevgiliye düştü). Benim kırık gönlüme ulaş, yardım et bana. Yoksa bana da aşkımın başına da ne gelirse artık gelsin (iş işten geçer çünkü).”

ey dilber-i mâ mebâş bî del, ber-i mâ
yek dilber-i mâ beh ki do şed dil, ber-i mâ
ne dil ber-i mâ ne dilber ender ber-i mâ
ya dil ber-i mâ ferest ya dilber-i mâ

“Gönlümüzü almadan ey sevgilim yanımızda olma. Çünkü bir dilber yüz gönülden daha iyidir. Ne gönül yanımızda ne de dilber aramızda. Ya gönlünü

²²¹ Fatma Büyükkarcı Yılmaz, “Divan Edebiyatında Nakş ve Nakkaş 1: İlk Yüzyıllar”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12, İstanbul 2014, s. 15.

ya da dilberi yanımıza gönder.”

ân yâr ki 'ahd-i dûst-dârî beşkest
mîreft ü meneş gerefte dâmen der dest
mîgüft değer bâre be-hâbem bînî
pendâşt ki ba'd ez-û merâ hâbî hest

*“O sevgi sözünü bozan sevgili gittiğinde ben de onunla giderdim.
Bana bundan sonra anca rüyanda beni görürsün derdi ama benim ondan sonra
uyuyacağımı zannederdi.”*

kerdim her ân hîle ki 'aql ân dânest
tâ bû ki tevân râh be cânân dânest
reh-i mîneberîm ü hem teme' mîneberîm
netvân dânest bû ki netvân dânest

*“Sevgilinin gönlüne girebilmek için akla gelen bütün hileleri yaptım.
Sevgilinin yoluna (kalbine) giremem, çünkü insan aklının dışındaki şeyleri zor
idrak eder.”*

der derd şekki nîst ki dermânî hest
bâ 'ışk yakîn est ki cânânî hest
ehvâl-i cihân çü dem be dem mîgerded

şekk nîst der-în ki hâl-gerdânâ nîst

*“Şüphesiz derde dermanı var, aşk ile de bir sevgili var. Dünya
sürekli değiştiği için şüphesiz bu âşıklık için de derman vardır.”*

ey dûst ey dûst ey dûst ey dûst
cûr-ı tû ez-ân keşem ki rûy-ı tû nîkûst
merdüm gûyend beheşt hâhî yâ dûst
ey bî-hâberân beheşt bâ dûst nîkûst

*“Ey sevgili, ey sevgili, ey sevgili! Yüzün güzel olduğu için acı
çekirim. Herkes bana cennet mi istiyorsun yoksa sevgili mi diye soruyorlar ama
cennetin sevgili olduğu zaman güzel olduğunu bilmezler.”*

çeşmî dârem heme pür-ez dîden-i dûst
bâ dîde merâ hoş est çün dûst der-ûst
ez-dîde ü dûst fark kerden netvân
ya ûst derûn-i dîde ya dîde hod-i ûst

*“Sevgilinin görmesinin hevesi ile dolan bir gözüm var. Çünkü bu göz
sevgiliden dolu olduğu zaman değer. Gözü de sevgiliden ayırt edemem, ya sevgili
gözümde ya da göz sevgilinin ta kendisidir.”*

mîgüftem yâr ü mînemîdânestem kîst
mîgüftem 'ışk ü mînemîdânestem çîst
ger yâr îñ est çün tevân-ı bî-û büved
ver 'ışk îñ est çün tevân-ı bî-û zîst

“Sevgili deyip kimin olduğunu bilmezdim. Aşk deyip de ne olduğunu bilmezdim. Sevgili bu ise o zaman onsuz var olmak imkânsızdır, aşk bu ise onsuz yaşanmaz.”

cânâ be-zemîn-ı hâverân hârî nîst
keş bâ men ü rûzgâr-ı men kârî nîst
bâ lûtf ü nevâziş-i cemâl to merâ
der-dâden-i şed-hezâr cân 'ârî nîst

“ey sevgili, şark diyarında yaramazlık yoktur, kimsenin de benimle işi yoktur, senin lütfun ve inayetin ile benim gibi binlerce can vermekte dert yoktur”

evvel ki merâ 'ışk-i nigârem berbûd
hemsâye-yi men ze-nâle-yi men neğnûd
ve eknûn kem şod nâle çü derdem bîyefzûd
âteş çü heme gereft kem gerded dûd

“başta sevgilin aşkı varken kimse benim inlemelerinden uyuyamıyordu, acılarım artınca figanım kaybolup dert ateşi her yerimi sardı ve ben de kül oldum”

rûzî ki cemâl-i dilberem dîde şeved
ez-ferk-i serem tâ be kaddem dîde şeved
tâ men be-hezâr dîde rûyeş negerem
ârî be dü-dîde dûst kem dîde şeved

“sevgilimin yüzünü gördüğümde, baştan ayağa kadar göz olurum, Evet, çünkü sevgilin yüzünü görebilmek için iki göz değil binlerce göz olmalı!”

begşûd nigâr-i men niķâb ez-ţarafî
berdâşt sepîde-dem hicâb ez-ţarafî
ger nîst kıyâmet ze-çe-rû geşt pedîd
mâh ez-ţarafî ü âfitâb ez-ţarafî

“sevgili bir yandan yüz örtüsünü açınca, sanki geceyi bitiriverdi ve sabah oldu, eğer bu kıyamet değil ise, hem ay hem de güneşin aynı anda ortaya çıkışın nedeni nedir?(sevgilinin yüzü aya benzetildi)

ey dûst tavâf-ı hâne-et mîhâhem
bûsîden âstâne-et mîhâhem
bî-minnet halk tûşe-yi îñ reh-râ
mîhâhem ü hazâne-et mîhâhem

“ey sevgilim senin etrafına tavaf etmek isterim, senin dergâhını öpmek isterim, bu yolu kimsenin övmesine beklemeden, seni ve senin hazneni isterim”

ez hecr-i to ey nigâr ender nârem
mîsûzem ez-în derd ü dem ender nârem
tâ dest be-gerden-i to ender nârem
âğişte be hûñ çü dâne ender nârem

“senin hicranından ey sevgilim ateşin içindeyim, yanarak bu aşk acının ateşindeyim, senin kucağına gelmeye kadar, kan içinde ateşte yanarım”

Ömer Hayyâm’ın dûst motifi barındıran rubai örneği

ey dûst bîyâ tâ ğam-i ferdâ nehorîm
vîn yek dem ’omr râ ğanîmet şümürîm
ferdâ ki ez-în deyr-i fenâ der-güzerîm
bâ heft hezâr-sâlegân ser be serîm

“ey sevgili! Gel de yarın için endişelenmeyelim, bu iki günlük ömrünün değerini bilelim, çünkü bu dünyadan göç ettiğimiz zaman, yedi bin yıllık ölüm insanlarla aynı yerdeyiz(mezardayız)”

ey dûst hakîkat şenev ez-men sühenî
bâ bâde-yi la’l baş ü bâ sîm-tenî
kân-kes ki cihân kerd ferâġat dâred
ez-selbet çün to-yi ü rîş çü menî

“ey arkadaş! Benden gerçeği duy, kırmızı şarap ile güzel sevgili ile vakit geçir, çünkü bu koca dünyayı yaratanın, ne benim bıyığım ne de senin sakalın önemi yoktur.(yani senin yaptıkların da benim yaptıklarım ona ne eksi ne de artı katar/ aslında burada Hayyamın ateist olmamasın bir nedeni olabilir, çünkü o bu dünyayı bir yaratan tarafından yaratıldığına inanır ancak o yaratan pek İslam’daki Allaha benzemez, ayrıca dûst Hayyam şiirinde sevgili olarak algılanmıyor ve arkadaş yoldaş olarak değerlendirilmeli”

ger dest dehed ze-mağz-i gandom-i nânî
vez-mey dü menî ze-gûsfendî rânî
bâ-lâle-rûhî ü gûşe-yi bûstân
'ayş bûved ân ne hadd-i her sulţânî

“buğday ekmek, şarap ve koyun eti elime geçirse, lale yüzlü bir sevgili ile bostanın içinde olsam sultanlar gibi yaşamam bile işte o an hayatım gerçek yaşam demektir!”

ez bûdenî ey dûst çe dârî tûmâr
vez fikret bîhûde dil ü cân-efgâr
hürem bezî ü cihân be şâdî güzerân
tedbir ne bâ to kerde-end evvel-i kâr

“Ey arkadaş! Var olmaktan niye endişelisin? Ve bu beyhude fikirler ile canını sıkma nedeni yoktur, mutlu ve neşe ile bu hayatı geçir, çünkü hayatın kaderin elinde değil senin elinde olan bir şey, baştan yazılmış bir şey değil (burada Hayyamın kadere inanmaması görülür)”

Kadı Burhâneddin’in cân/dûst/dilber motifleri barındıran rubai örneği:

serûn ki revân oldı revânâ virerler mi
la'lûn bu dünyâ tolu cânâ virerler mi
ben cânı fidâ kılur isem bahmağa bir gez
hüsnûn senûn şer'ile kana virerler mi

şükr anâ ki ben dilber-i nârin severim
gönülümü yâr yolına nârin severim
bu gün severem ağzındaki ölem anuñcün
tâ yine dilirem diyü yarın severim

cânâneye cân virmege 'uşşâka salâdur
cân virmez ü cânâne diler bu ne belâdur
'âlem kamusı ger 'arasâta ola hâzır
ben saña eğer irer isem anda halâdur

tene mi hükm ide yâr ya cânâ mı
'ışk eri tane cânâ yacana mı

yâr yolına cân ve ten oynamayan
erenler yasakına yasana mı

sencileyin ben yâra irmemişmen
men yazıya atduğum dirmemişmen
tâ diken tolmayına bağçede
ben anı baltayile kırmamışmen

Seyyid Nesîmî'nin dûst/cân habîb motifleri barındıran rubai örneği:

cânumuñ cânânesinsen iy habîb
hûblaruñ ferzânesisen iy habîb
کنز ün hânesisen iy habîb
vaḥdetün dūr-dânesisen iy habîb

iy güneş sûretlü yâr-ı dil-pezîr
ṭal'atuñdan utanır bedr-ş mûnîr
neyleyim kim men fakîrem sen emîr
hasretüñdan yüregün her dem erir

gözlerüñ 'ayn-ı belâdur iy püser
göñlümüz sen yıkabun kim yapısar
ka'be yüzüñden 'alâmet gösterür
fitnelü 'aynuñ imâmet gösterür

arızı yaruñ cinân bûstânıdur
ol kadi Tûbâ saçı reyhanıdur
kûy-ı cennet ehli hem riḍvânıdur
beş rakîb bu ortanuñ şeytânıdur

sensüz iy cân göñlüm ârâm eylemez
cân yanar iy şabr iy dil-ârâm eylemez
la'lüñi devlet maḡa câm eylemez
niçün iy serv-i gül-endâm eylemez

ca'd-ı zülfüñ 'anber-efşân
nâfe-yi çini perişân eylemiş

cân-ı merdüm nece top eylemiş
çün nigârûn zülfi çevgân eylemiş

bir 'acaib dil-bere düşdi göñül
bir eli yetmez yire düşdi göñül
bir meh-i nîk-ahtere düşdi göñül
bir büt-i sîmîn-bere düşdi göñül

gel meni âvâre kılan dil-berüm
bağrumı şad-pâre kılan dil-berüm
ışığübde men kulun yanar iken
meylini yâdlara kılan dil-berüm

çünkü virdün gönlünü bir yâra sen
hâlk idüben yâra yigrek yarasen
müdde'i ol yâr için ağyâra sen
virme yârûn sırrını deyâra sen

virmemek dil dil-berün gîsûna
şıgmaya 'âsıklarun nâmûsına
ser fedâdur fitne-yi câdûsına
cân dahı kurbân kemân-ebrûsına

handadur yar iy göñül yâr isteme
yâr anuñ adı durur var isteme
bî-vefâ dünyâda dîdâr isteme
çün vefâ yohdur vefâ-dâr isteme

ger diler isen giresen dilberi
geç özün den fâni olgıl gel beri
gel berü ister isen şıdñ u şafâ
göstereyin sendeki sen dibleri

şûretün muşhafdur iy cân pâresi
luţf u hüsn ol muşhafun sî-pârest
câna kâr itdi fıraķun yarası
gör nedür anuñ devâsı çâresi

6.2. Şairlerin Mukayesesi

a. Hayyâm ile Kadı Burhâneddin

Hayyâm'a göre aşk, mecazî aşktır. Anı yaşamak ve sevgili ile vakit geçirmek hayatın en önemli amacıdır. Hayyâm bir mutasavvıf değildir ve bunu çok açık bir şekilde şiirlerinde de yansıtır. Hayyâm'ın şiirleri daha çok ölümden, hayattan, anı yaşamaktan bahsederken aşkla ilgili olanları çok azdır. Öte yandan Kadı Burhâneddin, şiirlerinde daha çok aşktan, şaraptan, eğlenceden hoşlanan realist ve ihtiraslı bir insanın dünya zevklerini, sevgilinin güzellik unsurlarını işlemektedir. Kadı Burhâneddin sevgilinin hayalinin yüz, yanak, dudak, diş gibi güzellik unsurlarının göz yoluyla ve kirpik marifetiyle göze, gözyaşlarına ve gönle nakşedilmesi motiflerine yer verir. Böylece sevgili daima âşığın önünde ya da kalbindedir.

Hayyâm'ın şiirleri daha soyut unsurları konu alırken Kadı Burhâneddin'in şiirlerinde somut unsurlar ön plana çıkmaktadır, bu yönde bunlar birbirinden farklıdır, aynı zamanda Kadı Burhâneddin şiirlerini cinaslı kelimeleri kullanarak rubailerini zenginleştirmiş ve daha girift hale getirmiş dolaylı bir şekilde şiirlerine terennüm etmiştir.

Mestâne gözün dâne-i bâdem ola mı
hâl ile saçun dâne-i bâ-dem ola mı
şîrîn tutağun baḥdum idi baḥtumden
işbu azacuh dünyada bir kâm ola mı

*Kadı Burhâneddin bu rubaide badem ve ba-dem iki cinaslı kelimeleri kullanmıştır.
(bâdem: badem tanesi / bâ-dem: nefes ile)*

Didüm lebünî sarsam u emsem ola mı
Bu derdüme binüm 'aceb em sem ola mı
çün irmez elüm vasluñ düşmişem ırâḥ
düşde ḥayâlünün lebin emsem ola mı

*Kadı Burhâneddin bu rubaide emsem ve em-sem kelimeleri kullanmıştır.
(em sem: zehir / emsem: eğer içsem)*

Ömer hayyâm dolaylı anlatımdan kelimeleri gerçek anlamını kullanan bir şair olarak, şiirleri daha didaktik, öğüt verici ve biraz nihilist havası mevcuttur. Hayyâm aşka pek inanmaz ve bu hayatın insanı pek dertli bir hale düşürmesinden şikâyetçidir. Felsefî konuları daha belirgin, astronomi konuları hâkim olduğundan

şiiilerinde de bunların izi görölmektedir, hâlbuki Kadı Burhaneddin'in şiirlerinin konusu ağırlık olarak aşk sevgili ve dudaktır.

*yek rûz ze bend-i 'âlem âzâd nîyem
yek dem zeden ez vucüt-i hüd şad nîyem
şâgerdî-yı rüzgâr kerdem besyâr
der kâr-ı cihân henü üstâd nîyem*

*“bir gün bile bu dünyadan özgür değilim, bir an bile kendimden memnun değilim,
bir ömür devran için çıraklık yaptığuma rağmen, ama hala dünyanın işini
çözemedim”*

Ömer hayyam bu rubaide aslında bu dünyanın işini bilmediğinden ve bu nedenle çok önemsememek gerektiğini pekiştirmektedir.

*Esrâr-i ezel râ ne tü dâî ü ne men
Vîn hel-i mu'amâ ne tü hânî ü ne men
Hest pes-i perde güfte-güy-i men ü tü
çün perde bîyüfted ne tü mânî ü ne men*

*“ezel sırrları ne ben ne sen biliyoruz, bu işi de ne ben ne de sen çözebiliriz,
perdenin arkasında benim ve senin konuşmamız(sırrımız) var, perde düştüğünde
ne ben ne de sen kalırsınız(ölürüz)”*

Yine burada Hayyam hayatın bulmaca olduğundan bahsederek, öğüt vererek bu dünyaya gönül verimemesi gerektiğine pekiştirmektedir.

*şâhâ yüzünün gülini dirsem ola mı
ne çekdugümi yüzüne dirsem ola mı
piste-lebünün dileği binden candur
redd eyleylüben sözünü sırsam ola mı*

Kadı Burhaneddin bu rubaide *piste-leb,yüz* gibi sevgilinin unsurları ön plana çıkarmıştır.

*la'lün sanemâ derdüme em sem olur ise
bir sınağa için nola em sem olur ise
dem kıldı lebün yüregümi nûşdur aña
cân dâî fidâdur nola dem dem olur ise*

Kadı Burhaneddin bu rubaide *la'l, leb, dem* gibi kullanmayı tercih etmiştir.

Ömer hayyam ve kadı Burhaneddin'nin rubailerinde dünya ve onun geçici olmasını konuyu ele alarak bu şekilde müşterek yönlerini imza atıyorlar.

Hayyam'ın hayat ve hayatın geçici olması ile ilgili rubaileri:

ân gesr ki cemşîd derü câm gereft
ahû beçe kerd ü rûbeh ârâm gereft
Behrâm ki gûr mîgereftî heme-ömr
dîdî ki çegüne gûr Behrâm gereft

“Cemşidin camını alan köşkte, ceylan doğurdu tilkinin yuvası olmuş, hayatı boyunca bir sürü insanı katledip öldürüp mezara atan Behram, gel de bak nasıl mezar Behram onu gömdü!”

Hayyâm eger ze bâde mestî hoş bâş
Bâ lâle-rûhî eger neşestî hoş bâş
Çün âgebet-i kâr-ı cihân nîstîst
engâr ki nîstî çü hestî hoş bâş

“Hayyam! Eğer ki sarhoşsun eğlen, lale yüzlü sevgili ile olsan da eğlen, dünyanın sonu hiç olduğundan dolayı(ölümlü olduğumuzdan dolayı) sanki yoksun yaşadığın sürece eğlen!”

Kadı Burhaneddin'in hayat ve onun geçici olduğuna dair rubailer:

Dünyâ düyen gişîye bir vâyedür
Yimek içmek bu câna bir dayedür
Dünyâ bir geçüt durur gelen geçer
İlla server yiğide sermâyedür

Ra'yyet gilegleri şol şahadur
Giceyi gündüz kılmaḥ şal mâhadur
Korkmazam bu dünyâda hîç gişiden
Canûmuḥ emâneti Allâhadur

Şarap motifi ister Fars ister Türk edebiyatında vazegilmez bir unsurdur, ilahî şarap veya içilebilen şarap ikisi de bu iki zengin edebiyatta sıkça görülmektedir. Kadı Burhaneddin'nin rubailerinde “süçi” “kan” “ayaḥ” “bâde” şarap ile ilgili unsurlar kullanılmıştır. Ömer Hayyam'ın rubailerinde “şarap” “mey” “piyâle” “câm” “kadeḥ” “sâkî” “ḥûn(kanın rengi ve şarabın rengine benzer)”

Hayyam'ın rubailerinde “şarap” motifi:

men bî mey-i nâb zîsten netevânem
bî-bâde keşîd-i bâr-ı ten netevânem
men bende-i ân demem ki sâkî güyed
yek câm-ı deger begîr ü men netevânem

“ben saf şarap olmadan yaşayamam, şarap olmadan yaşamamı sürdüremem, ben şarap sunan bana bir tane şarap kadehi almamı istediği ve benim artık içemeyeceğiminin kölesiyim”

Ger bâde hürî tü bâ heredmendân hür
yâ bâ sanemi lâle-rühî hendân hür
besyâr mehûr ü rû mekûn fâş mesâz
endek hür ü gehgâh hür ü penhân hür

“eğer şarap içiyorsan bilginlerle ya da lale yüzlü güler sevgili ile iç, çok fazla içme, içiyorsan da ifşa etme, az iç de bazen ve gizli iç”

mey nûş ki ömr-i câvîdânî îst
hüd hâselet ez devr-i cüvânî îst
hengâm-i gül ü bâde ü yâr-i sermest
hoş bâş demî ki zendegânî îst

“gençliğin ana anahtarı ve sonsuz yaşam şarapta gizli, çünkü hayatın anlamı sevgili ile vakit geçir şarap içmesidir ”

Kadı Burhaneddin'in rubailerinde “şarap” motifi:

Tutalum süci vardur harîf kanı
Ortada söz çoḥ geçer ‘ârif kanı
Sebze vü cûy u çağır hâtır durur
yâr-ı nâzûk dilber-i zarîf kanı

her zamanda teḡgri yaḥur bir çerâh
aḡa yaman sığınan kalur ırâḥ
düşmeni hata sığınup basaruz
sâkî tîz tut sun bize tolu ayâḥ

b. Seyyid Nesîmî ile Ebu Said Ebu'l-Hayr

Nesîmî'nin şiirinde aşk sevgiliyle ilgili olarak gözler, kaşlar, kirpikler, yanaklar, dudaklar, ağız, çene, çene çukuru, gabgab, yüzdeki hatlar, alın, vech, umumiyetle yüzden ibarettir. Nesîmî'nin şiirinde aşk ve insan yüzü, Tanrı'nın tecellisini yansıtır. Hurufiliğe göre harflerin sakladıkları sırlarla Tanrı'nın sırrını keşfetmek mümkündür. Ebu Said Ebul Hayr da bir mutasavvıf olduğu için ona göre aşk mecazî aşk değildir. Fakat aynı zamanda diğer sûfiler gibi tutucu bir bakışa sahip değildir. Bu yönüyle Nesîmî'ye benzer. Onun şiirinde tatlı kelimeler ile maşuka hitap vardır, sema' yapar ve vaaz meclislerinde didaktik dili kullanma yerine daha çok aşk dilini kullanarak herkesi coşturur. Ebu Said şiirlerinde nigâr, dil-ber, cânân, dûst gibi kelimeleri sıkça kullanılır. Özet olarak Türk edebiyatında en büyük sufi şairlerden biri olan Seyyîd Nesîmî ile Fars edebiyatındaki diğer tavassufa meyil gösteren şairlere ışık tutan Ebu'l Said Ebu'l Hayr'a ister kendi hayatı edebi kişiliği çok yönde birbirine benzerlikler göstermektedir. Seyyîd Nesîmî üsta bir ozan olarak kendisinden önce gelen bütün ozan ve bilginleri değerlendirmiştir. Hurufilik ve âlevilik düşüncesini bir araya getirerek, bu felsefeye çok şeyler kazandırmıştır. Nesimi hem Mevlana'yı, Yunus'u inceleyen aynı zamanda hem onların şiirlerinde geçen Hallacı Mansur'a büyük bir hayranlık duymuştur. Mevlana'nın hocası Ebu'l Said Ebu'l Hayr Mevlana'nın şiirlerşi de etkilemiştir.

Ebu'l Hayr'e ait olan *“bazâ bazâ her ânçe hestî bazâ”* şiiri Mevlana'ya mesnup edilirse de onun Ebu'l Said'den ne kadar etkilendiği bir göstergesi olabilmektedir. Ebul Said'ın şiirlerinde Mensur'un enel-hak'ı sıkça görülmektedir, aynı zamanda Şîi' olduğu için Ehl-i beyt sevgisini şiirlerine yansıtmış ve bu yönde bu iki büyük şair yakınlık göstermektedir.

Ebu'l Said Ebu'l Hayr ile Seyyîd Nesîmî'nin “Allah ve gerçek aşk” ‘a hitap eden rubaileri:

yâ-reb ze-kerem derî be rûyem begüşâ
râhî ki derü necât bâşed benemâ
müstağniyem ez her dü cihân kün be kerem
cüz yâd-ı tû her çe hest ber dil-i mâ

“Allahım lüftünden bana bir kapı göster, kurtuluş yolu bana göster, gönlüm zikrinden dolu ve senin lütfün sayesinde iki cihandan minnetsizim”

mensûr-ı Halac ân neheng-i deryâ
kez penbe-i ten dâne kerd cüdâ
rûzî ki enel-hak be zebân mî-âverd
mensûr kücâ bûd hüdâ bûd hüdâ

“ tasavvuf deryanın balina ve teninden göç eden Mensur, enel-hak dediği günde,artık Mensur değil de Allah idi (burada son mısrada Fenâ fî Allah’tan bahsetmektedir, Sûfî sülûkte öyle bir seviyeye oluşır ki artık Allahtan başka bir şey görmez ve kendinden geçmektedir,önce yanar sonra da Allaha kavuşur aslında tasavvufun üst seviyesi her şeyin hiçten ibaret olmasını fark edip kendisinden geçmek demek)”

Buna benzer Mevlana’nın rubaisi şöyledir:

Nî men menem nî tû tûyî nî tû menî
Hem men menem hem tû tûyî hem tû menî
Men bâ tû çenânem ey nigâr-i hüteni
Kender geletem ki men menem yâ tû meni

“ne ben benim ne de sen sensin, hayır! hem ben benim hem sen sensin, ben öyle sana hayranım ki artık bilmiyorum ben ben miyim ya da sen gerçekten sen misin? (ben ve sen bir olduk)”

Bazâ bazâ her ançe hestî bazâ
Ger kâfir ü ger tû büt-perestî bazâ
În dergeh-i mâ dergeh-i nüvmîdî nîst
Sed bâr eger tövbe şikestî bazâ

“yine gel, yine gel; ne olursan ol, yine gel, kâfir, ateşperest putperest olsan da yine gel, bizim dergâhımız değildir ümitsizlik dergâhı. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel.

‘âlem be hürûş-i lâ ilah-i ila hûst
‘akl be gümân ki düşmen est in yâ dûst
deryâ be vucûd-i hîş mevcî dâred
hes pendâred ki in keşâkeş bâ üst

“Tüm dünya lâ ilah-i ila Allah’ın zikirini coşarak söylemekte, akil acaba bu heyecan ve coşku dost mu yoksa düşman mı yapılır diye kendisine sormakta, deniz o coşku ve Allahın sevgisinden coşarken dalgalanırken, saman tanesi havaya uçup bu hemheme ve bu gürütü ondan olduğunu zanneder.”

Seyyîd Nesîmî'nin Allah, ilahî aşk ve tasavvufa hitap eden birkaç rubaisi:

İy gönül Hâk sendedür Hâk sendedür
Söyle Hâkķi kim اناالحق sendedür
Hâk-i multak zâtı mutlak sendedür
Mushafuñ hattı muhakķak sendür

ger hâk olduñ hâk sıfâtun handadur
hâk-sıfat ol gör ki zâtun hândadur
ger muhîţ olduñ cihânun hânadadur
iy kemh âhır firâtun handadur

SONUÇ

Rubai Fars ve Türk edebiyatında oldukça önem taşımaktadır. Rubailer sayesinde şairler daha kısa ve özet bir şekilde bütün duygularını aktarabilmişlerdir.

Rubainin ilk üç mısrası önsöz olarak değerlendirilmektedir. Rubai kasidenin aksine halka hitap eden ve derin mesajlar taşıyan bir şiir türüdür. Ayrıca rubailerde sadece insanın duyguları değil o dönemin tarihi ve siyasi olayları anlatılmıştır. Bu nedenle rubai okurken o dönemin yaşam biçimi ve tarihi hadiseleri okunabilir. Enverî ve Reşît Vetvât, Sencer Selcuî ile Hârezmşâh'ın savaştayken gönderdikleri rubailerini buna örnek olarak göstermek mümkündür.

Rubai, Selcuî ve Hârezmşâh döneminde zirveye ulaşırken Sebki Irakî'nin düşüşü ile birlikte rubaiye karşı ilgi azalmıştır.

Fars ve Türk edebiyatın en önemli şiir türlerinden biri olan rubai, bu iki literatürde büyük önem taşımaktadır. Rubai söyleyen büyük şairler hem çağdaş dönem hem de daha sonraki dönemlerde öne çıkan şairler için ılık tutan bir şiir biçimidir.

Bu çalışmada İran edebiyatından Ömer Hayyam ve Ebu'l Said Ebu'l Hayr ile Türk edebiyatının iki büyük şairi Kadı Burhaneddin ve Seyyîd Nesîmî'nin rubailerinin karşılaştırılması yer almaktadır.

Ömer Hayyam ve Kadı Burhaneddin'nin mukayesesin ana sebebi bu iki şairin birbirine çok benzemesidir. Her ne kadar Kadı Burhaneddin rubailerinde somut konuları ele alırken Ömer Hayyam soyut konuları ele almıştır. Fakat buna rağmen yine pek irfan ve tasavvuf şiirlerine yansımamıştır. Sevgilinin yüz unsurları, şarap ve sarhoşluğu ön plana çıkarmışlardır.

Hurufilik mektebiyle ilgilenen Nesîmî tasavvufa da ilgi göstermiş bu bakımdan Ebu'l Said Ebu'l Hayr'e çok yakınlık göstermektedir. Allah ve ilahi aşk bu iki şairin rubailerinin ana fikri oluşmuştur. Mecazî aşktan sakınmak ve enel-hak öğretisine yönelmekten yanılardır ve bu yüzden birbirine çok benzerler.

Amacımız zikredilen bu dört şairin rubailerini yazma sürecini ve onların karşılaştırmasını doğru bir şekilde yansıtmaya çalışarak edebiyat konusunda karınca misali bir katkıda bulunmak ve bu büyük şairlerin hayatlarıyla düşüncelerini yakından tanımak ve anlamaktır.

KAYNAKÇA

- AHTARÎ, Mustafa Şemseddin, *Ahter-i Kebîr*, Darüt Tıbaatül Amire Yayınları, İstanbul 1867.
- AKSU, Hüsametdin, “Hurûflîk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18.
- ALPARSLAN, Dr. Ali, *Câvidânnâme'nin Nesimi'ye Tesiri*, (Doçentlik Tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp, nr. THT 9, Mart 1968 s. 28.
- ÂMÜLÎ, Seyyid Haydar, *Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1368 (1999).
- ASLAN, Üzeyir, *14-16.Yüzyıl Çağatay ve Azerî Edebiyatı*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2003.
- AYAN, Hüseyin, *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.
- BEYHAKÎ, Ebu'l-Fazl, *Tarih-i Beyhakî*, Hermes Yayınları, Tahran 2018.
- BROWN, Edward G. *A Literary History Of Persia From The Earliest Times Until Firdawsî*, çeviri: Fethullah Mojtabayi, Morvarid Yayınları, Tahran 2002.
- CANIM, Rıdvan, *Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nüzemâ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2018, e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- CHRİSTENSEN, Arthur, *Rubâiyât-i Hayyâm*, Çeviri: Ferfus Bedreyi, Tus Yayınları, Tahran 1927.
- CUNBUR, Müjgân, *Prof Dr Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990.
- ÇALKA, Mehmet Sait, *Divan Şiirinde Rubai*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2017.
- ÇINAR, Dr. Bekir, “Eserleriyle Prof. Dr. Hüseyin Ayan: Seyyid Nesîmî Divanı”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı, S. 39, Erzurum 2009.
- DENİZ, Sabahat, “Dübeyt (Dübeytî) Hakkında”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2006.
- DEŞTÎ, Ali, *Demî Bâ Hayyâm*, Asâtir Yayınları, 2. Baskı, Tahran 1984.

- DOĞAN, Muhammet Nur, “Divan Şiirinde Şarap Metaforları”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2009.
- EBU’R-RUH, *Cemaldin Lütfullah İbn Ebi Said Bin Ebi Sa’d*, Çeviri: Muhammad Reza Şafii’ Kedkeni, Suhen Yayınları, Tahran 2005.
- EL-ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Enbâü’l-Gumr fî Enâi’l-Umr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Kısmı, no. 814.
- EL-BARDAHÎ, Ahmet, *Cami’u Envâ’i’l-Edebî-i Farîsî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Lügat, no. 39,
- ENSARÎ, Hoca Abdullah, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, Tus Yayınları, Tahran 2017.
- ERGİN, Muharrem, *Kadı Burhâneddin Divanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 2244, İstanbul 1980.
- ETHE, Herman, *Tarih-i Edebiyat-i Farsi*, çev. Dr. Rezazâde Şefek, Bongah-i Tercüme ve Neşr-i Kitap Yayınları, Tahran 1958.
- FAZELÎ, Dr. Mehbud, “Nezâm-i Fekr-i Hayyâm”, El-Zehra Üniversitesi, Tahran 2009.
- FESÂÎ, Hacı Mirza Hasan Hüseyinî, *Fars-nâme-i Nâsirî*, C. 2, Tahran 1313.
- FİTZGERALD, Edward, *Hayyam’s Quatrains*, Bilingual Series, Compiled And Published By Roshanak Bahreyni Hermas Publition, Shers 2003.
- FOULADVAND, Mehdi, *Hayyâm Şenâsî*, Foroughî Yayınları, Tahran 2000.
- FUZÛLÎ, Leyla vü Mecnûn, Kapı Yayınları, İstanbul 2019.
- GAZALÎ, Ebu Hamed İmam Muhammed, *Kîmyâ-yi Sa’âdet*, 2. baskı, Tahran 1982.
- GOLDSEL, Frédfilled, *Divân-ı Kadı Burhâneddin (Gazel ve Rubailerinden Bir Kısım ve Tuyuğları)*, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1922/1338.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, “Bektaşîlik-Hurûfilik ve Fazlu’llah’ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih”, *Şarkıyat Mecmuası*, no. 5, 1904.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Nesîmî, Usulî, Ruhî*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- HALEBÎ, Ebûzer Ahmed, *Künûzü’z-Zeheb fî Tarîh-i Haleb*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, no. 202, Halep, Matbaatü’l-Maruniyye Yayınları, 1417.
- HANCÎ, Amir Hossein, *Rubaiyât-ı Hayyâm*, İkinci Bölüm, Sadik Hidayet Mukaddimesi, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2005.

- HİDÂYET, Rızâ Kuli Han, *Rıyâzu'l-Ârifîn*, Ulum-i İnsani Tehran Yayınları, Tahran 2006.
- HİDÂYET, Sâdık, *Teranehâ-yi Hayyâm*, Nemâd Yayınları, Tehran 2010.
- İBN CUZÎ, *Teblis Eblis*, Alireza Zekavati Tercümesi, Neşr-i Dâneşgâhi Yayınları, 3. baskı, Tahran 2000.
- İBNU'l-KAYSERÂNÎ, *Kitâb-i Semâ Tahkîk-i Ebu'l-Vefa*, Vezâretü'l-Evkâf Yayınları, Kahire 1994.
- İPEKTEN, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 2013.
- İSEN, Mustafa ve Muhsin Macit, Osman Horata, Filiz Kılıç, İ. Hakkı Aksoyak, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- KAZVÎNÎ, Keyvan, *Şerh-i Rubaiyat-i Hayyâm*, Aferîneş Yayınları, 1990.
- KEDKENÎ, Mohammadreza Şafii, *Neveşte Ber-Deryâ Mirâs-i İrfanî-yi Ebu Hasan Herekânî*, Sühen Yayınları, Tahran 2007.
- KEDKENÎ, Mohammadreza Şafii, *Şuher-i Hîyâl der-Şi'r-i Fârsî*, Nîl Yayınları, Tahran 1971.
- KHOMARLOU, Takî, *İmadd-dîn Seyyid Nesîmî ve Nehzet-i Hurûfî*, Tebriz Telaş Yayınları, 1998,
- KÖKSAL, M. Fatih, "Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları", *Journal of Turkish Studies* (24), 2000, s. 187-208.
- KÖKSAL, M. Fatih, "Seyyid Nesîmî'nin Yayınlanmamış Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi -Hacı Bektaş Velî'nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına-* (50), 2009, s. 77-135.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, "Klasik Türk Nazmında Rûbai Şeklinin Eskiliği", *Türkiyat Mecmuası* 2, 2010, s. 437-441
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.
- KÖPRÜLÜZADE, Mehmed Fuad, *Hayat Mecmuası (Nesimi'ye Dair)*, C. 1, no. 20, 1927.
- KULUZADE, Mehmed, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, C. 1.
- LATÎFÎ, Kastamonulu, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314.
- MEIER, Fritz, *Die Schone Mahastî*, Wiesbaden 1963.

- MENÛÇEHRÎ, *Dîvân-i Eş'âr, Kaşâyid ve Kıta'ât*, Dr. Mahmud Afşar Vakıfları, Tahran 2003.
- MEVLÂNÂ, *Mesnevi*, Sâles Yayınları, Tahran 2014.
- MOHAMMADZÂDE, Hamid, *Divan-i Seyyid İmade'din Nesîmî*, Âzer Neşr Yayınları, Bakü 1974.
- MUNEVVER, Muhammad, *Esrârü't-Tevhîd*, Agâh Yayınları, Tahran 2007.
- MUVAHHİD, Ziya, *Ferhengname-i Edeb-i Fârisî*, Hermes Yayınları, Tehran 2002.
- NEFÎSÎ, Majid, "Penj Şâhvâjeh Der Tarîh-i Edebîyât-i Fârisî", Efrâ Pegah Toronto 2006.
- NEFÎSÎ, Said, "Majid Poetry of Nima Yushij: A Return to Nature in the Modernism and İdeology in Persian Literature", University Press of America, 1977.
- NEFÎSÎ, Said, *Sühenân-i Menzûm-i Ebu Said Ebu'l-Hayr*, Senayî Yayınları 2018.
- NEHCUVANÎ, Sediki, *Hayyâm Pendârî*, İmam Sadik Üniversitesi, Muhammadi Yayınları, Tehran 1968.
- NESÎMÎ, Seyyid, *Farsça Dîvanı*, çev. Veyis Değirmençay, Kurtuba Yayınları 2013.
- NEVAYÎ, Ali Şîr, *Mizanu'l-Evzan*, haz. Kemal Eraslan, TDK Yayınları, Ankara 1993.
- NİCOLAS, Monseieur, *Poet At French Consult*, Rasht 1867.
- NİŞÂBURÎ, Atîâr, *Divân-i 'Attâr Kassayîd*, Ruĥnemâ Yayınları, Tahran 2011.
- NİŞÂBURÎ, Atîâr, *Esrâr-nâme*, Suĥen Yayınları, Tehran 2013.
- NİŞÂBURÎ, Atîâr, *İlahi-nâme*, Suĥen Yayınları, Tehran 2009.
- ÖZDEMİR, Mehmet, "Seyyid Nesîmî'nin Neşredilmemiş Tuyuĥları", *Akademik dil ve Edebiyat Dergisi*, volume 4, issue 2, 2020, s. 403-485.
- PALA, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1995.
- PARÎSÎ, Muhammed Kamgîr, *Rubai vü Rubai-Serâyân Ez Âĥâz Tâ Kern-i Heştüm-i Hicrî*, haz. Dr. İsmail-i Hakimî, Tehran 1993.
- PEKOLCAY, Necla, "Kadı Burhâneddin'in Şiirlerinde Hayatı ile İlgili Unsurlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6, 2014.
- RAZÎ, Şemsu'l-Kays, *El-Mu'cem Fi-Me'âyiri Eş'âri'l-Acem*, Editör: Mohammad Ghazvînî, Elm Yayınları, 2009.
- REZEVÎ, Emir, *Tetemeü'l-Sevvânü'l-Hekeme*, Gognûs Yayınları, Tehran 1953.

- SAFA, Zebihullah, *Târih-i Edebiyât der-Îrân*, Ferdevs Yayınları, C. 2, Tahran 1953.
- SARAÇ, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2007.
- SEİDENSTİCKENÜ, Tilman, *An Arabic Origin Of The Persian Rubai*, Würzburg: Ergon, 2006.
- SELEMÎ, Abdurrahmân, *Mecmu'a-yi Âsâr-i Selamî*, Neşr-i Dâneşgâhi Yayınları, 1. baskı, C. 1, Tahran 1990.
- SEVGI, Ahmet, "Ahmed-i Bardahî'nin Türkçe ve Farsça Manzum Aruz Risalesi", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 19, 2008, s. 37-55.
- SURÛRÎ, *Bahrü'l-Maârîf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no. 5156.
- SÜLEYMAN SADEDDİN, Müstakimzade, *İstilahâtü's-Şi'riye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa vr. 625.
- ŞAFAK, Yakup, *Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârîf'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi*, Dr. Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.
- ŞEMÎSA, Sirus, *Seyr-i Ruba'i der-Edebiyat-i Fârisî*, Ferdevs Yayınları, Tahran 1995.
- TEBRÎZÎ, Reşîdî Yâr Ahmed b. Hüseyin, *Ṭarabḥâne*, Neşr-i Mîrâs-ı Mektup Yayınları, 1305.
- TEBRÎZÎ, Şems, *Hayyâm-i Kâfir Hitap Eden Yazılar*, Editör: Mohammad Ali Muvehed, Hârezmi Yayınları, Tehran 1990.
- TOLASA, Harun, "18. YY.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü- Müstakimzâde'nin Istilâhâtü's-Şi'riyyesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 24, 1986, s. 363-380.
- YÖNTEM, Ali Canip, Seyyid Nesimî ve Tuyuğları, Güneş Mecmuası, S. 7, İstanbul 1927.
- ZHUKOVSKÎ, Velantin, "Hayyâm", *Omar Khayyam i Stranstvuyushchie Chetverostishiya (Omar Khayyam and Wandering Quatrains)*, Al-Muzaffariya (Festschrift for Baron V. Rosen), St. Petersburg 1897.
- ZÜLFE, Ömer, "Seyyid Nesimî'nin Tuyuğlarına Ek", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (4), 2005, s. 121-135.