

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FARS DİLİ ve EDEBİYATI (Ortak Doktora)

FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NİN TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Şeyhmus ORKİN

**Danışman
Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU
Kırıkkale Üniversitesi**

**Danışman
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ
Ankara Üniversitesi**

**Kasım-2021
KIRIKKALE / ANKARA**

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FARS DİLİ ve EDEBİYATI (Ortak Doktora)

FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NİN TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Şeyhmus ORKİN

**Danışman
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
Kırıkkale Üniversitesi**

**Danışman
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ
Ankara Üniversitesi**

**Kasım-2021
KIRIKKALE / ANKARA**

KABUL-ONAY

Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU ve Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ danışmanlığında Şeyhmus ORKİN tarafından hazırlanan “*Fahrüddîn-i ‘İrâkî Dîvânı’nın Tahlili*” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale-Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüleri Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

.../.../2021

Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU (Başkan)

.....

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ

Prof. Dr. Ali TEMİZEL

.....

.....

Doç. Dr. Abdüsselam BİLGİN

Doç. Dr. Yakup ŞAFAK

.....

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2021

Doç Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ

Enstitü Müdürü

Kişisel Kabul Sayfası

Doktora Tezi olarak sunduğum “*Fahrüddîn-i ‘Irâkî Dîvânı’nın Tahlili*”adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

Tarih: .../.../2021

Şeyhmus ORKİN

İmza



ÖZ

Orkin, Şeyhmus, “Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı'nın Tahlili”, Doktora Tezi, Kırıkkale, 2021.

Miladî 1213-1289 yılları arasında yaşamış ve Anadolu coğrafyasında eserler verip İslâm coğrafyasının kültür mirasına önemli katkılar sunmuş olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvân’ında yer verdiği mazmunları ve bu mazmunların arka planında bulunan irfânî düşünce ve tecrübeleri anlamak 13. yüzyıl irfanının genel hatlarını tanımak açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada, Kalenderîlikten etkilenmiş, Sühreverdiyye Tarikatının irfanî terbiyesinden geçmiş, Mevlânâ ve Ahmed-i Ğazzâlî’nin âşıkâne tarzını taklit etmiş ve Muhyiddîn-i ‘Arabî’nin görüşlerinden yararlanmış olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin, Dîvân’ındaki mazmunları nasıl anlamlandırıldığı ve bu mazmunlar üzerinden okuyuculara ne tür mesajlar vermek istediği incelenmiştir. İlgili başlıklar altında derlenen beyitler, klasik tasavvufî kaynaklar ve sözlüklerde bulunan bilgiler çerçevesinde tahlil edilmiştir. Çalışma neticesinde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda yoğun olarak âşık ve maşûk gibi tasavvufî tiplerin, aşk, varlık ve vahdet-i vücûd gibi tasavvufî ve felsefî konuların ayrıca birçok tasavvufî ıstılahın tarif edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Dîvân Tahlili, İran Şiiri, Tasavvuf Edebiyatı, ‘Îrâkî Dîvânı

ABSTRACT

Orkin, Şeyhmus, “Analysis of Faḥruddîn-i 'Îrâkî Divan”, PhD Thesis, Kırıkkale, 2021.

Understanding the mazmuns in the Dîvân of Faḥruddîn-i 'Îrâkî, who lived between 1213-1289 and produced works in Anatolian geography and made important contributions to the cultural heritage of the Islamic geography, and to understand the wisdom thoughts and experiences in the background of these mazmuns is very important for recognizing the general lines of the 13th century lore. In this study, how Faḥruddîn-i 'Îrâkî, who was influenced by the Kalenderism, passed the wise training of the Suhrawardiyya Sect, imitated the amorous style of Mevlânâ and Ahmed-i Ğazzâlî, and was impressed by the views of Ibnu'l-'Arabî and how he interpreted the mazmuns in his Divan and what kind of messages he wanted to give to the readers through these mazmuns were examined. The couplets compiled under the relevant headings have been analyzed within the framework of the classical mystical sources and the information found in the dictionaries. As a result of the study, it has been determined that in the Divan of Faḥruddîn-i 'Îrâkî, mystical types such as lover and beloved, mystical and philosophical subjects such as love, existence and unity of body, as well as many mystical terms are described.

Keywords: Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Divan Analysis, Iranian Poetry, Sufî Literature, 'Îrâkî Divan'

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	XI
KISALTMALAR.....	XV
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ	XVI
GİRİŞ.....	1
1. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasî Durum	5
2. Kalenderîlik, Melametîlik ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî	7
3. Sühreverdiyye Tarikatı ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî	12
4. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Anadoludaki Etkisi	14
BİRİNCİ BÖLÜM	17
1. FAḤRUDDÎN-İ 'ÎRÂKÎ.....	17
1. 1.HAYATI İLE İLGİLİ ANA KAYNAKLAR.....	17
1. 1. 1. Adı ve Mahlası	18
1. 1. 2. Ailesi	19
1. 1. 3. Doğum Yeri ve Tarihi	20
1. 1. 4. Çocukluğu ve Tahsili	21
1. 1. 5. Tasavvufa Girişi ve Hindistan Seferi	23
1. 1. 6. Umman'a Gidişi	30
1. 1. 7. Anadolu'ya Gelişi ve Ekberî Ekol ile Tanışması.....	30
1. 1. 8. Mısır ve Şam'a Gidişi	35
1. 1. 9. Vefatı	36
1. 2. İLMÎ, EDEBÎ VE İRFANÎ ŞAHSİYETİ	37
1. 3. ESERLERİ	52
1. 3. 1. Dîvân.....	53
1. 3. 1. 1. Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'nın Neşirleri.....	54
1. 3. 1. 2. Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'nda Kullanılan Vezinler	58
1. 3. 2. Lema'ât.....	61
1. 3. 3. 'Uşşâknâme	63
1. 3. 4. İştîlâhât-ı Şûfîye	64
1. 3. 5. Mektuplar.....	65
1. 3. 6. Dîvân ve Diğer Eserlerin Yazma Nüshaları.....	66
İKİNCİ BÖLÜM	88
2. FAḤRUDDÎN-İ 'ÎRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA GEÇEN DİNÎ UNSURLAR.....	88
2. 1. ALLAH	88
2. 2. PEYGAMBERLER	93

2. 2. 1. Hz. Muhammed (sav.)	94
2. 2. 2 Hz. Âdem	98
2. 2. 3. Hz. İbrâhîm	98
2. 2. 4. Hz. Yûsuf	99
2. 2. 5. Hz. Mûsâ	100
2. 2. 6. Hz. Süleymân	100
2. 2. 7 Hz. İsâ	101
2. 3. CENNET	101
2. 4. CEHENNEM	102
2. 5. İBÂDET	103
2. 5. 1. Namaz	104
2. 5. 2. Duâ	105
2. 5. 3. Hamd	105
2. 5. 4. Tövbe	106
2. 6. KÂ'BE ve KIBLE	106
2. 7. MÜMİN	108
2. 8. MÜNÂFİK	108
2. 9. KÂFİR, KÜFÜR	109
2. 10. GAFLET, GÂFİL	109
2. 11. ŞERİAT, HAKİKAT VE İLİM	111
2. 12. İMAN	113
2. 13. GÜNAH	114
2. 14. TEDBİR VE TAKDİR	115
2. 15. ZÜHT VE TAKVÂ	116
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	118
3. FAHRUDDÎN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA GEÇEN TASAVVUFÎ UNSURLAR	118
3. 1. AŞK	121
3. 2. ÂŞIK	131
3. 2. 1. Ârif	137
3. 2. 2. Abdâl	138
3. 3. MAŞÛK	138
3. 3. 1. Yüz (Rû)	146
3. 3. 2. Koku (Bûy)	150
3. 3. 3. Zülûf	152
3. 3. 4. Kirpik (Muje)	154

3. 3. 5. Bûse	155
3. 3. 6. Gamze.....	156
3. 3. 7. Kaş (Ebrû)	157
3. 3. 8. Göz (Çeşm)	158
3. 3. 9. Dudak (Leb)	159
3. 3. 10. Ay (Ay Yüzlü).....	160
3. 3. 11. Nazar	160
3. 3. 12. Hıaç.....	162
3. 3. 13. Hâl (Ben).....	162
3. 3. 14. Boy (Kâmet).....	163
3. 3. 15. Çene (Zenehdân).....	163
3. 3. 16. Alın (Cebîn).....	164
3. 3. 17. Tığ.....	164
3. 3. 18. Ağız (Dehân)	165
3. 3. 19. Diş (Dendân).....	166
3. 4. VARLIK	167
3. 4. 1. Kıdem	170
3. 4. 2. Emr-i Kûn.....	170
3. 4. 3. Vahdet-i Vücûd.....	171
3. 5. DERT, GAM VE MUTLULUK	181
3. 6. VEFÂ	185
3. 7. ÂB-I HAYÂT	186
3. 8. ZİKİR, TESBİH	188
3. 9. MAKSÛD	193
3. 10. RİYÂ	195
3. 11. MUM VE KELEBEK (PERVÂNE VE ŞEM').....	196
3. 12. YAKINLIK (KURB).....	197
3. 13. AKIL.....	198
3. 14. CEZBE.....	200
3. 15. NÛR	202
3. 16. TEVÂZU.....	203
3. 17. İNÂYET.....	204
3. 18. RİND, KALLAŞ VE ÇALGICI.....	205
3. 19. YOL	207
3. 20. MARİFET	209

3. 21. KALP, GÖNÜL.....	213
3. 22. TECELLİ	217
3. 23. RÛ'YET	219
3. 24. ŞÂHİD	221
3. 25. ŞÂHİDBÂZÎ (CEMÂLPERESTÎ)	222
3. 26. HİCÂB	224
3. 27. MİHR.....	225
3. 28. SÂKÎ	226
3. 29. YAKÎN.....	228
3. 30. SABİR.....	229
3. 31. FENÂ VE BEKÂ	230
3. 32. SİMURG, ANKA	233
3. 33. NEFS	234
3. 34. KABZ HALİ.....	236
3. 35. BAŞHALİ.....	237
3. 36. ÜNS.....	237
3. 37. HEYBET	238
3. 38. ŞATH.....	239
3. 39. AYNA	240
3. 40. SIR (RÂZ).....	241
3. 41. VİSÂL VE FİRÂK	243
3. 42. PUT	247
3. 43. FİTNE	247
3. 44. TEVEKKÜL	248
3. 45. BÂDE, MEY, ŞARAP, CÂM	249
3. 46. MEYHÂNE (HARÂBÂT).....	256
3. 47. MEST, SARHOŞ	258
3. 48. MANASTIR	261
3. 49. ÖLÜM	262
3. 50. DÜŞMAN, RAQÎB.....	264
3. 51. RÛZGÂR (BÂD).....	266
3. 52. GÜNEŞ	268
3. 53. ÂLEM	269
3. 54. DÜNYA.....	272
3. 55. CAN VE TEN	274

3. 56. ÂRZÛ.....	277
3. 57. GÜL, LÂLE, NERGİS VE MENEKŞE.....	278
3. 58. BÜLBÜL.....	280
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	281
4. FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA CEMİYET	281
4. 1. DÎNÎ-TASAVVUFÎ VE TARİHÎŞAHSİYETLER	281
4. 1. 1. Keyhusrev.....	282
4. 1. 2. Hızır	282
4. 1. 3. Hâllâc-ı Mansûr	284
4. 1. 4. Senâ'î.....	285
4. 1. 5. Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ-yı Multânî.....	286
4. 1. 6. Şadreddîn-i Konevî	287
4. 1. 7. Hamîduddîn Ahmed el-Vâ'iz	288
4. 1. 8. Şemsuddîn.....	289
4. 1. 9. Şeyh 'Îmâduddîn.....	289
4. 1. 10. Muhammed Hacı.....	290
4. 2. EDEBÎVE MİTOLOJİK ŞAHSİYETLER	291
4. 2. 1. Leylâ ve Mecnûn	291
4. 2. 2. Vâmîk ve 'Azrâ.....	291
4. 2. 3. Âsaf.....	292
4. 2. 4. Maḥmûd-ı Gâznevî.....	292
4. 2. 5. Ayâz	293
4. 3. TOPLULUK ADLARI.....	293
4. 3. 1. Türk	293
4. 3. 2. Hindu	294
4. 3. 3. Yunan.....	295
4. 3. 4. Tatar	295
4. 4. ÜLKELER VE ŞEHİRLER	295
4. 4. 1. Hindistan	295
4. 4. 2. Irak.....	296
4. 4. 3. Türkistan.....	297
4. 4. 4. Çin.....	297
4. 4. 5. Bulgar	297
4. 4. 6. Multân	298
4. 4. 7. Hemedân	298

4. 4. 8. Kumcân.....	298
4. 4. 9. Şam.....	299
4. 4. 10. Hûzistân.....	299
4. 4. 11. Baħr-ı ‘Ummân	299
SONUÇ.....	300
KAYNAKÇA.....	304



ÖN SÖZ

Fahrüddîn-i 'Îrâkî (610-688/1213-1289) Irak-ı Acem, Hindistan, Anadolu, Mısır ve Suriye'de bulunmuş, İslâm coğrafyasının kültür mirasına önemli katkılar sunmuş önemli bir mutasavvıf şairdir. Bu coğrafyalardaki ünlü siyasi, edebi ve tasavvufî şahsiyetlerle beraberlikleri olmuş, eser ve düşünceleriyle izler bırakmıştır.

Dîvân tahlili çalışmalarıyla ilgili olarak alanın ilklerinden sayılan Ali Nihat Tarlan'ın *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*, Mehmet Çavuşoğlu'nun *Necâtî Bey Dîvânı'nın Tahlili* ve Cemal Kurnaz'ın *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili* adlı eserlerinde uygulanan yöntemler incelendiğinde, bazı noktalarda farklılıklar arz eden tahlil çalışmalarının genel olarak amacı, şâirlerin eserlerinde kullandığı mazmunlar, ele aldıkları meselelerin ve görüşlerin, "dîvân" bütünlüğü içerisinde değerlendirip şâirlerin bu konularda beyan ettiği, okuyucuya vermek istediği mesajları tespit etmektir.

Bu çalışmanın konusu, Tahran'da 1372/1993 senesinde yanımlanmış, içerisinde toplam 4477 beyit bulunan *Fahrüddîn-i 'Îrâkî Dîvânı*'nin içerik yönünden tahlilidir. Çalışmada Nesrîn Muhteşem Huzâ'î'nin neşri esas alınmış ve Sa'îd Nefîsî neşri ile karşılaştırma yapılarak gerekli yerlerde Sa'îd Nefîsî'nin neşrinden de istifade edilmiştir. Huzâ'î'nin neşrinde rubailer hariç, şâirin gazel, kaside ve *Dîvân*'ında yer alan diğer şiir türlerinden herhangi birine numara verilmemiştir. *Dîvân*'da bulunan ilk şiirin birinci beytinden başlamak suretiyle divanın son şiirindeki son beytine kadar yani 1'den 4477'e kadar beyitler numaralandırılmıştır. Ruba'ilerin dışında her bir gazele, kasideye, terci'-i bent veya terkîb-i bende numara verilmediğinden ele aldığımız beyitlerin sadece beyit numarası verilmiştir. Fakat numarası verilen beytin içerisinde bulunduğu şiirin biçim bilgisine dair okuyucunun bilgi sahibi olabilmesi için beyit numarasından önce beytin gazel veya kasideye ait olduğunu belirtmek adına kasideler için "K" gazeller için "G" terci'-i bend ve terkîb-i bendler için "T" ve ruba'iler için de "R" kısaltmaları kullanılmıştır.

Edebî metinler, kendilerini kaleme almış olan yazarın iç dünyasını ve dönemin genel karakterini okuyuculara aktaran değerli belgelerdir. Bu yönüyle edebî metinler hem edebiyat tarihini aydınlatacak edebî dönemler hakkında bilgiler vermekte hem de şâirlerin edebî şahsiyetlerini ortaya koymaktadır. Bu maksatla Fahrüddîn-i 'Îrâkî'nin iç dünyasını ve şiir yazdığı dönemin genel edebî durumunu ortaya koymak için 4477 beyitten oluşan *Fahrüddîn-i 'Îrâkî Dîvânı*'ndaki bütün

beyitler taranmış içerisinde tasavvufî istilahların veya mazmunların açıklandığı beyitler ile tasavvufî meselelere işaret eden beyitler ilgili başlıklarda verilmiş, temel tasavvuf kaynakları ve şâirin kaleme aldığı diğer manzum ve mensur eserlerindeki tariflerden de yararlanılarak tahlil edilmiştir. Tasavvufî mazmunlar şâirin *Dîvân*'ının temelini oluşturduğundan başlıkların büyük çoğunluğu tasavvuf konusu ile ilgilidir. Ayrıca şâirin genellikle kalenderî bakış açısına göre değerlendirdiği dinî kavramlar ve *Dîvân*'ında az sayıda bulunan şahsiyetler de aynı metoda göre tahlil edilmiştir. Böylece *Faḥruddîn-i 'ÎrâkîDîvânı*'nın tahlili ile hem şâirin edebî şahsiyeti hem de dönemin genel edebî yapısı hakkında genel fikir verebilecek tespitler sunulmuştur.

Klasik edebiyatta şöhret sahibi şâirlerle ilgili yapılan akademik çalışmalarda karşılaşılan en büyük sorunlardan biri bu şâirlerin yaşamıyla ilgili malumatın çoğu zaman kısıtlı olmasıdır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda bulunan bilgilerin neredeyse tümü ölümünden kısa bir süre sonra *Dîvân*'ına eklenmiş bir mukaddimeden alınmıştır. Şâirin hayatını konu alan tezkireler ve yakın dönemde yapılmış bilimsel çalışmalara kadar bütün kaynaklar bu konuda birbirini tekrar etmektedir. *Faḥruddîn-i 'ÎrâkîDîvânı*'nda da şâirin hayatıyla ilgili konuları aydınlatacak pek fazla bilgiye rastlanmadığından dolayı şâirin yaşamı konusunda yeni bilgilere ulaşmak, aşılması güç bir sorun olarak ön plana çıkmıştır.

Söz konusu zorlukların yanında "*Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'nın Tahlili*" adlı bu çalışmanın 'Îrâkî'nin samimî üslubuyla kaleme aldığı şiirlerinin içerisinde işlenen mazmunları ve tasavvufî meseleleri incelediği için 13. yüzyıl mutasavvıf şâirlerinin zihin dünyasını tanımak yolunda değerli bir fırsat sunduğu söylenebilir.

Bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin hayatı, tasavvufî ve edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Şâirin edebî şahsiyeti başlığında 'Îrâkî'nin tasavvuf edebiyatındaki yeri ve diğer şâirlerle bazı mukayeseler yapılarak kaleme aldığı eserlerinin değeri izah edilmiştir. Eserleri başlığında 'Îrâkî'nin eserlerinin içeriği, yazma nüshaları ve neşirleri ile ilgili bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde *Faḥruddîn-i 'ÎrâkîDîvânı*'nda geçen dinî kavramlar tahlil edilmiştir. Çeşitlilik bağlamında değerlendirildiğinde dinî kavramlara çok

değınmeyen ‘İrâkî, şiiirlerinde ele aldığı dinî kavramların çoğunu ilk manasının dışında toplumdaki riyâkâr dinî anlayışı tenkit etmek maksadıyla kullanmıştır.

Üçüncü bölümde *Faḥruddîn-i ‘İrâkîDîvânı*’nda geçen tasavvufî unsurlar tahlil edilmiştir. Döneminin etkili ve meşhur bir mutasavvıfı olduğu için *Faḥruddîn-i ‘İrâkîDîvânı*’nda en çok değinilen unsurlar tasavvufî unsurlardır. Üçüncü bölümde şâirin diğer unsurlara göre daha fazla yer verdiği vahdet-i vücûd, aşk, âşık ve maşûk başlıkları daha geniş bir biçimde incelenmiştir.

Dördüncü bölümde ise *Faḥruddîn-i ‘İrâkî Dîvânı*’nda adı geçen dinî şahsiyetler, mutasavvıflar ve tarihi-mitolojik şahsiyetler ele alınmıştır. Ayrıca Faḥruddîn-i ‘İrâkî’nin işaret ettiği Türk, Hindu gibi bazı topluk adları veya ülke ve şehir adları gibi coğrafi isim ve kavramlar, edebî manalarına da işaret edilerek tahlil edilmiştir.

Bazı tahlil çalışmalarında “yüz”, “kirpik”, “gamze”, “bûse” gibi mazmunlar “insan” bölümü altında ele alınmış. Fakat Faḥruddîn-i ‘İrâkî’nin şiiirlerinde bu mazmunların tümü maşûktan ayrılmaz unsurlar olarak değerlendirildiği için “insan” bölümünde değil maşûk başlığının alt başlıkları olarak tasnif edilmiştir. Şâirin şiiirlerinde diğer unsurlara göre daha fazla yer verdiği bir diğer konu varlık ve vahdet-i vücûd konusudur. Varlık ve vahdet-i vücûd konusunu şâir birbirinden ayırmadığı için vahdet-i vücûd, varlık başlığının alt başlığı olarak tasnif edilmiştir. Diğer tahlil çalışmalarında tasavvuf başlığı altında verilmeyen bazı mazmunlar bu çalışmada tasavvuf başlığı altında değerlendirilmiştir. Çünkü Faḥruddîn-i ‘İrâkî, diğer eserlerde tasavvufî olarak değerlendirilmeyen bazı mazmunlara da tasavvufî manalar verdiğiinden bu mazmunların manası dikkate alınarak tasnif yoluna gidilmiş ve bu sebeple içeriği ve maksadı tasavvufla ilgili olan unsurların tümü üçüncü bölümde tahlil edilmiştir.

Tezin hazırlanma sürecinde değerli emeğini ve zamanını esirgemeyen engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım saygıdeğer tez danışmanım Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU’na, değerli bilgileri ile bana yol gösteren ikinci danışmanım Sayın Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ’a ve kıymetli hocam Sayın Doç. Dr. Yakup ŞAFAK’a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca maddîmanevî destekte bulunan diğer tüm hocalarıma ve çalışma arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Şeyhmus ORKİN

2021



KISALTMALAR

age.	:	Adı geçen eser
s.	:	Sayfa
çev.	:	Çeviren
haz.	:	Hazırlayan
C.	:	Cilt
c.c.	:	Celle celâluhu
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
MEB.	:	Millî Eğitim Bakanlığı
hş.	:	Hicrî şemsî
tsh.	:	Tashih eden
bkz.	:	Bakınız
Hız.	:	Hazreti
ty.	:	Tarihi yok
yay.	:	Yayınevi
ö.	:	ölüm
b.	:	bin
G	:	Gazel
T	:	Terci'-i Bent, Terkiib-i Bent
K	:	Kaside
R	:	Rubâ'î

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Bu çalışmada MEB İslâm Ansiklopedisi'ndeki örnek uygulamalardan da yararlanılarak aşağıda verilen transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır:

Sesli harfler:

ا, آ, -َ, -ِ, -ِ	ی -ِ	و -ُ	-َ	-ِ	ُ
â	î	û	e, a	ı, i	u, o

Sessiz harfler:

ء, ا	ب	پ	ت	ث	ج
'	b	p	t	ṯ	c
چ	ح	خ	د	ذ	ر
ç	ḥ	ḫ	d	ẓ	r
ز	ژ	س	ش	ص	ض
z	j	s	ş	ṣ	ẓ
ط	ظ	ع	غ	ف	ق
ṭ	ẓ	'	ġ	f	q
ك	ل	م	ن	و	ه
k	l	m	n	v	h
ی					
y					

Yukarıda belirtilen transkripsiyon sisteminden farklı olarak:

a) Harf- i târif ile gelen kitap isimlerinin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiştir: örneğin Muçmelu't-Tevârîḫ. Fakat özel şahıs isimlerinde bu kural uygulanmamıştır. Örneğin Şemsuşşeref.

b) Terkib halindeki isim ve lakapların cüzleri ayrı değil, bitişik yazılmıştır. Örneğin: Abdurrahman, Evhaduddîn, Şemsuddîn.

c) Ülkemizde kullanılan ve genellikle bilinen bazı özel isimler, transkripsiyonsuz yazılmıştır.



GİRİŞ

Sözle değil yaşanıp tadılarak idrak edilecek olan tasavvufa dair geçmişte pratik eğitim ve terbiye metoduna sahip tarikatlar, İslâm coğrafyasında hatta gayr-ı Müslimlerin topraklarında çeşitli çalışmalara girişmişlerdir. Bu faaliyetler neticesinde birçok kişi tasavvuf ile tanışmış, farklı tarikatların tasavvufî terbiye metoduyla nefsinin tezkiye etme imkânına kavuşmuş farklı diyarlardan önemli mutasavvıflar yetişmiştir. Tasavvufun ve mutasavvıfların hallerinin anlaşılabilmesi için manzum ve mensur eserler kaleme alınmış farklı manevî derecelere sahip ârifler kendi mistik tecrübelerini kaleme aldıkları eserlerle beyan etmişlerdir. Bu çalışmanın temel kaynaklarından olan Ebû Naşr Serrâc'ın *el-Luma*'ı, 'Abdulkerîm Kuşeyrî'nin *Risâlesi*, Hucvîrî'nin *Keşf'ul-Maḥcûb*'u veya Kelabâzî'nin *Ta'arrûf*'u aynı zamanda tasavvuf ilmine dair yazılmış temel klasik kaynaklar ve tasavvufî ıstılahların en eski sözlüklerindedir. Söz konusu kaynaklar, tasavvufu anlamayı arzulayan araştırmacıların başucu kaynaklarından sayılmaktadırlar. Fakat bu temel klasiklerin yanında mutasavvıfların bedi'î şiirlerle okuyucuyu coşturarak onlara meseleyi aktarmayı hedefleyen manzum eserleri de bulunmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, tasavvufu anlatıp manevî yolculuğun yol işaretlerini açıklayan bu manzum eserler içerisinde zirve bir örnektir. Mutasavvıfların manzum eserlerinin çoğu aslında bir yönüyle yukarıda zikredilen temel klasiklerin manzum hali veya tahlil edildiği takdirde manzum tasavvufî sözlükler gibidir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin derin irfanî tecrübelerini içerisinde barındıran *Dîvân*'ı da bu bağlamda tahlil edildiğinde önemli bir manzum tasavvuf sözlüğüdür. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ı, elde ettiği şöhret neticesinde onun *Dîvân*'ını geride bırakmıştır. *Lema'ât*, hem eski Anadolu Türkçesine hem de günümüz Türkçesine tercüme edilmiş ve üzerine önemli şerhler yazılmıştır. Fakat Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ı, da Anadolu'da ve İran'da ilgi görmüştür. Şark edebiyatının en parlak yıldızı sayılan Hâfız gibi bir şâir kendi *Dîvân*'ındaki gazellerin tahrik edici kaynağı olarak Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi adres göstermesine rağmen İran edebiyatı tarihi üzerine yazılmış çoğu kaynakta Faḥruddîn-i 'Îrâkî ile ilgili yüzeysel veya yetersiz bilgiler verilmesi hatta bazı kaynaklarda adının dahi anılmaması bu konudaki eksikliği göstermektedir. Gazelleriyle Hâfız'a ilham vermiş bir şâir olan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ındaki şiirlerin incelenmesi ve tahlil edilmesi, Anadolu'da uzun süre yaşamış ve Anadolu irfanından etkilenerek eserler vermiş olan Faḥruddîn-i 'Îrâkî üzerine

yapılan araştırmalara değerli bir katkı sunacaktır. Ayrıca Faħruddîn-i ‘İrâķî’nin çok erken yaşlarından itibaren tasavvuf ile tanışan ve seyr ü sülûka diğer mutasavvıf şâirler ile kıyaslandığında oldukça erken başlayan bir mürşit olduğu dikkate alınırsa, onun diğer eserlerine göre en hacimli eseri sayılan *Dîvânı*’nın tasavvuf istilahlarını anlama konusunda önemli bir eksikliği gidereceği anlaşılacaktır.

Dîvân tahlilinde, eseri tahlil edilen şâirin yaşadığı dönem oldukça önemlidir. Tahlil çalışmasında elde edilen malumatlar ve neticelerin bir kısmı şâirin bulunduğu tarihî dönem ile yakından irtibatlıdır. Belirli konular belirli yüzyıllarda yoğun bir biçimde işlenirken bazı konular daha sonraki yıllarda edebî eserlerde daha az yer almakta veyabir süre sonra hiç kullanılmamaktadır. Bu durum tahlil edilen mazmunlar için de geçerlidir. Faħruddîn-i ‘İrâķî’nin yaşamış olduğu hicrî 7. yüzyıldaki mazmun çeşitliliği hicrî 6. yüzyılda yaşamış olan Senâ’î ve ‘Atťâr’ın eserlerine benzemektedir. Hicrî 6. ve 7. yüzyıllarda kaleme alınmış divanlardaki genel konular, mazmunların çeşitlilik yönünden sayısı ve konuları birbirine oldukça yakındır. Klasik şiirde özellikle de mazmunların çeşitliliğinin artması ve bunların, din ve tasavvuf ana başlıkları dışında cemiyet, insan, tabiat gibi ana başlıklar halinde gelişerek şekillenmesi oęunluklahicrî 8. yüzyılda yaşamış olan Hâfız ile ve ondan sonra gerçekleşmiştir. Hâfız’ın kaleme aldığı şiirler ile klasik şiirin genel konularında bazı eklemeler ve kullanılan mazmunların çeşitliliği konusunda da belirgin bir artış gerçekleşmiştir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Senâ’î, ‘Atťâr ve ‘İrâķî gibi Hâfız öncesi şâirlerin dîvânlarında ele alınmış mazmunların konu bağlamında çeşitliliği Hâfız sonrası şâirlerin divanlarıyla kıyaslandığında daha sınırlı görünecektir. şâirlerin yaşadığı tarihî dönemlerle ilgili olarak bir diğer önemli husus belirli dönemlerde bir veya birkaç konunun önceki veya sonraki dönemlere kıyasla daha çok gündemde olmasıdır. Bu konu ile ilgili olarak Faħruddîn-i ‘İrâķî üzerinden bir örnek vermek gerekirse Faħruddîn-i ‘İrâķî’nin yaşadığı yüzyılda İbn-i ‘Arabî’nin öncülüğünde yayılan vahdet-i vücûdfikri şâirlerin çoğunu etkisi altına almıştır. Ayrıca vahdet-i vücûdfikrinin etkisi Faħruddîn-i ‘İrâķî’nin eserlerinde de bâriz bir biçimde görölmektedir. Vahdet-i vücûd nazariyesi İbn-i ‘Arabî’den önce sistematige ulaşmamış bir biçimde olsa da hicrî7. yüzyıl öncesinde de bilinen, şiirde izleri olan bir görüştür. Bu görüş Faħruddîn-i ‘İrâķî’den sonra da klasik şiirde yer almaya devam etmiştir. Fakat Faħruddîn-i ‘İrâķî’de vahdet-i vücûd konusunun nisbetendaha fazla işlenmesinin en önemli sebebi bu konunun Faħruddîn-i ‘İrâķî döneminde edebî

çevrelerin ilgisini çeken bir konuolduğunu göstermektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin *Dîvân*’ı ile ilgili bir diğer önemli husus şâirin tarzından kaynaklanan edebî mazmunların sınırlılığıdır. Bu sınırlılık bir yönüyle her ne kadar şâirin yaşadığı dönemde kullanılan mazmunlar silsilesi ile ilgili olsa da şâirin toplumsal, siyasi veya tarihsel olaylara karşı şiirlerinde kayıtsız olması da bir diğer önemli etkidir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşadığı coğrafyalar, bu coğrafyalarda yaşayan topluluklar ve siyasi otoriteler veya içinde bulunduğu tarihsel dönem ile irtibatlı olaylar hakkında şiirlerinde herhangi bir bilgi vermemesi kalemini tümüyle kalenderî zevkleâşikâne tarzdaki şiirler için kullanması, *Dîvân*’ında işlenen mazmun çeşitliliğini oldukça sınırlandırmıştır.

Ayrıca Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kalenderîler ile olan münasebeti de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin daha iyi anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Mutasavvıfların tarifine göre melâmetîlik ihlâsın muhafazası için kimsenin kınamasından korkmadan ibâdetleri ve salih amelleri gizlemektir. Fakat kalenderîlerin böyle bir hassasiyete sahip olmadıkları onların toplumun örf ve âdetine karşı çıkmak, âdetleri yok etmek çabasında oldukları ifade edilmektedir.¹ Fakat çoğu zaman bu iki kavram aynı manada kullanılmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kalenderîlerle olan irtibatı ve onun kalenderî olup olmadığı konusunda araştırmacılar arasında görüş birliği yoktur. Kalenderî meşrebe sahip olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kalenderî zevk ile şiirler kaleme aldığından ve şiirlerinde kalenderîlikle ilgili kavramları müspet manada kullandığı için bazı araştırmacılar onu kalenderî şâirlerden saymışlardır. Fakat kalenderîlerin kendilerine has usul ve esasları olduğu, kalenderî tarikatların bazı belirgin âyinlerinin bulunduğu dikkate alındığında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin herhangi bir kalenderî tarikat silsilesinde yer almadığı, bilakis Sühreverdîye tarikatının silsilesine bağlı bulunduğu ve Anadolu’da da Şadreddîn-i Konevî vesilesi ile İbn-i ‘Arabî’nin vahdet-i vücûd görüşünün etkisinde kaldığı bilinmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kalenderî meşrep olduğu ve kalenderî bir zevk ile şiirler kaleme aldığı şiirlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Fakat kalenderî tarikat silsilesinde bulunmadığı için Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi kalenderî şeyhi olarak değerlendirmek doğru bir tespit olmayacaktır.

¹Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*, (çev.), Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2014, s. 113-114.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamıyla ilgili bilgilerin yer aldığı ve onunla ilgili bilgi aktaran tezkirelerin ve araştırmaların temel kaynağı olan Dîvân mukaddimesi bu çalışmada temel kaynakları arasında yer almaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamından bahseden en eski eser söz konusu Dîvân mukaddimesidir. Bu mukaddime bazı Dîvân neşirlerinin girişinde verilmiş bazılarında ise verilmemiştir. Yazarı belli olmayan bu mukaddime tahminlere göre şâirin vefatından hemen sonra Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi seven veya ona intisap etmiş bir müridi tarafından kaleme alınmıştır.² Mukaddimenin en muteber yazmasını Lahor’da Pencap Üniveristesi’nde görev yapan Vezîru’l-Hasan ‘Abidî’den emanet aldığını ifade eden Sa‘îd Nefîsî bu mukaddimeyi diğer nüshalar ile karşılaştırarak kendi Dîvân neşrinde yayımlamıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili çalışmalar yapan araştırmacıların bir kısmı mukaddime bulunan bazı bilgileri efsanevî ve uydurma olarak değerlendirmektedir. Fakat bu bilgilerin efsanevî veya uydurma olduğuna dair sağlam deliller bulunmadığı gibi Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye muhabbet duyan bir müridin sadece muhabbeti sebebiyle işitmediği haberleri nakletmesi ve bu konuda kendisini tenkitlerin hedefi haline getirmesi de pek mantıklı görünmemektedir. Özellikle mutasavvıfların yaşamlarından bahseden tezkireler ve temel kaynaklar kerâmet sayılabilecek rivâyetlerle veya efsanevî bilgilerle doludur. Bunların tümünü günümüz bakış açısıyla uydurma olarak değerlendirip yok saymak ilmî bir tavır değildir.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili çalışmalara önemli katkılar sunan bir diğer kaynak da Sa‘îd Nefîsî’nin neşrettiği Dîvân için kaleme aldığı önsözdür. Nefîsî tarafından 1338/1959 yılında yazılmış olan önsöz 43 sayfadan oluşmaktadır. Bu önsözde tezkirelerde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili aktarılan bilgiler karşılaştırılmış çelişkili noktalar tespit edilmiş ve ele alınan verilerin bütünlüğü ile Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili diğer kaynaklarda bulunmayan bazı noktalara dikkat çekilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamını ele alan başlıca eserler belirli alıntılar ile bu önsözde tanıtılmıştır. Nefîsî, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî hakkında bilgi veren ve yayımlanmamış bazı eserleri de önsözünde ele almıştır. Ayrıca *Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı*’nda yer almayan fakat tezkirelerde bulunan ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye ait olduğu tahmin edilen bazı beyitleri de önsözünde aktarmıştır.

²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefîsî, Kitâbhane-i Senâ’î, (ty.), (Naşirin Mukaddimesi), s. 3.s

1. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasî Durum

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamı ve eserlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için şâirin yaşadığı zamanda seyahat ettiği ve uzun yıllar kaldığı coğrafyalarda hüküm süren siyasi otoritelere kısaca değinmek gerekmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin hayatı dikkate alındığında günümüz İran coğrafyasında doğup büyümüş olmasının dışında, Irak ve Şam civarında birkaç yıl seyahat edip mutasavvıfları ziyaret ettiği bilinmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin, sonrasında Hindistan'a gidip 25 yıldan fazla bir süre Hindistan'da yaşaması ardından kısa bir süre Umman'da kalması ve uzun yıllar Anadolu'da yaşaması da bulunduğu coğrafyaların çeşitliliğini göstermektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin en az birkaç yıl kadar yaşadığı coğrafyalar bunlarla sınırlı değildir. Şâir, ayrıca hayatının sonlarına doğru bir süre Mısır'da kalıp ölümünden bir süre önce de Şam'a yerleşmiştir. Henüz 17 yaşındayken bu yolculuğa başlayan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin birbirine uzak Müslüman coğrafyaların çeşitli ülkelerine gidip yerleşmesi ve buralarda uzun yıllar yaşaması günümüz modern devlet yapıları dikkate alındığında dikkat çekici bir durumdur. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin döneminde yaşayan bir bireyin İran'dan Hindistan'a oradan Anadolu'ya ve Mısır'a kadar serbest bir biçimde seyahat edip her bir memleketin vatandaşı gibi bu memleketlerde ikamet edebilmesi dönemin sosyal ve siyasi yapılarının önemli özelliklerinden biridir.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin çocukluk döneminde yaşadığı Hemedân'da yani günümüz İran coğrafyasında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin doğumundan önce yıkılmış olan Selçuklu devletinin kalan mirasını paylaşmak için Gurlular (1000-1215) ve Hârizmşâhlar (1097-1231) arasında uzun mücadeleler yaşanmıştı. Hârizmşâh Muhammed babasının ölümünden sonra kaybedilen toprakları tekrar geri alarak İran'da yaklaşık yarım asır süren siyasi kargaşayı sona erdirerek tekrar siyasi birliği kurmuştur. Hârizmşâh Muhammed kendisine karşı gelen bütün düşmanlarını yenerek yönünü batıdaki son siyasi rakibi olan Abbasi halifeliğine çevirmişken doğu tarafından Moğol tehlikesiyle yüz yüze kalmıştır. Hârizmşâhlar ve Moğollar arasında çıkan anlaşmazlık neticesinde Cengiz Han 616/1220 yılında büyük bir ordu hazırlayarak İran'a doğru harekete geçmiştir. Moğolların saldırıları sonucunda Buhara ve Semerkant gibi önemli Mâverâünnehir şehirleri Moğolların eline geçmiştir. Hârizmşâh Muhammed Moğolların elinden kaçarak Horasan üzerinden Irak-ı 'Acem'e geçmiş ve kısa bir süre sonra da Hazar denizindeki 'Abeskûn adasında vefat etmiştir. Hârizmşâh Muhammed'in büyük oğlu Celâleddîn,

Azerbaycan, Irak-ı ‘Acem ve Kuzey Hindistan’da on yıl boyunca Moğollara karşı savaşmış fakat kayda değer bir başarı sağlayamamış, Moğolların ilerleyişine engel olamamıştır. Hârizmşâhlar ile Moğollar arasında gerçekleşen savaşlar Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin çocukluk dönemine denk gelmektedir. Özellikle de Cebe ve Subutay Noyan kumandasındaki orduların saldırılarıyla Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşadığı Irak-ı ‘Acem bölgesi ve Azerbaycan Moğolların eline geçmiştir. 625/1228 yılında, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî henüz on beş yaşındayken Hârizmşâh Celâleddîn’in son önemli direnişi İsfahan önlerinde bozguna uğramış ve Moğollar kendi hâkimiyetleri altında bulunan Güney İran hariç Orta ve Batı İran’ı tümüyle yağmalamışlardır. Halkın ciddi bir kısmını katleden Moğollar ardından ülkeyi birkaç yıl kendi haline bırakmışlardır.³Ardından Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Hindistan’da yaşadığı dönemde ise siyasi bir kargaşa ortamı bulunmaktaydı. 7./13. yüzyılda Gurluların Hindistan valiliğine tayin edilen Kutbuddîn Aybeg 1206’da Gurlu Sultanı Mu‘izzuddîn’in vefatı üzerine Lahor’da bağımsızlığını ilan etmiş ve aynı yılda Delhi Sultanlığını kurmuştur. Kutbuddîn Aybeg’in vefatından sonra tahtın varislerini ortadan kaldıran Şemseddîn İltutmış, Pencap’tan Keşmir’e ve Orta Hint Yaylasına kadar bütün toprakları hâkimiyeti altına almıştır. 1263 yılında Şemseddîn İltutmış vefat ettikten sonra Hindistan coğrafyasında siyasi kargaşa başlamış ve Gıyaseddîn Balaban Han’ın 1266’da tahta geçmesine kadar bu kargaşa devam etmiştir.⁴ Gıyaseddîn Balaban Han’ın tahta geçmesinden önce Hindistan’dan çıkan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Hindistan’da yaşadığı dönem Şemseddîn İltutmış’ın vefatından sonraki siyasi kargaşaların yaşandığı dönemdir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’da yaşadığı dönemde ise Anadolu toprakları daha önce 1243 yılındaki Köseadağ savaşıyla Moğol hâkimiyeti altına girmiş ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’da yaşadığı 666/1268 yıllarında ise İlhanlıların Anadolu üzerindeki hâkimiyetleri daha da güçlü bir hale gelmişti.⁵ Anadolu Selçuklu Devletinin Emiri Muinuddîn SüleymânPervâne döneminde Anadolu’da yaşayan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin 676/1277 yılında Muinuddîn SüleymânPervâne’nin ölümünden bir süre sonra Anadolu’dan ayrıldığı bilinmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Anadolu Selçuklu Devletinin İlhanlılara bağlı bulunduğu 666/1268 ile 676/1277 yılları arasında yani yaklaşık olarak on yıl

³Osman Gazi Özgüdenli, “İran”, *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s. 398.

⁴ Azmi Özcan, “Hindistan”, *DİA*, C. 18, İstanbul, 1998, s.76.

⁵ Abdülkadir Yuvalı, “İlhanlılar”, *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s.103.

Anadolu’da yaşamıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Anadolu’dan sonra 1277 yılında Elbistan Savaşında İlhanlıları mağlup edip Mu‘inuddîn SüleymânPervâne’nin oğlunu da esiralan Memlûk sultanı I. Baybars’ın hâkim olduğu Mısır’a gitmiştir. Eyyûbî devletinin Bahri emirlerinden olan Baybars el-Bunduqdârî bazı arkadaşları ile Eyyûbî Devletinin Sultanı Turan Şâh’ı bir suikastla öldürüp Mısır’da Eyyûbî Devletini yıkmış yerine Memlûk devletini kurmuşlardır. Osmanlıların yükselme dönemine kadar özellikle Moğollara karşı kazanılan zaferler ile Memlûk Devleti İslâm Dünyasının en büyük devleti haline gelmiştir. On yedi yıllık iktidarı döneminde (1260-1277) Sultan Baybars İlhanlılar ve Haçlılara karşı zaferler kazanıp batınileri de hâkimiyeti altına almıştır.⁶ Sultan Baybars ile yakın irtibatı olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Mu‘inuddîn SüleymânPervâne’nin oğlunu Baybars’ın izni ile esaretten kurtarmış ve Sultan’ın emri ile Mısır’da Şeyḥu’ş-Şuyûḥ ilan edilmiştir.

Hindistan’daki siyasi kargaşa ortamı dışında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî yaşadığı ülkelerde idareciler ile yakın irtibatı olan ve saygı duyulan bir mutasavvıf olarak ön plana çıkmaktadır. Özellikle Anadolu ve Mısır’da Mu‘inuddîn SüleymânPervâne ve Sultan I. Baybars ile olan samimî ilişkileri onun yaşadığı coğrafyalarda siyasi otoritelerce saygı duyulan bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

2. Kalenderîlik, Melametîlik ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî

Melâmetîliğin doğuşunda veya sufileri melâmetîliğe götüren en temel sebep ihlâstır. Mutasavvıfların ihlâs konusundaki hassasiyetinin sebebi: ihlâsın herhangi bir salih amelin Allah katında değer ve kabul görmesinin temel şartı olmasındandır. Melâmetiler ihlâs konusunda, ihlâsın ihlâsından bahsetmektedirler. İhlâsın ihlâsı: ihlâs sahibi olan arifin bu ihlâsını görmemesi ihlâsı vesilesiyle riyâyâ girmemesidir. İhlâs, yapılan ameli riyâdan muhafaza etmekten melâmetiler ameli muhafaza eden ihlâsın da bir ihlâsı olduğunu ve bu ihlâsı görmenin de riyâyâ sebep olacağına dikkat çekmektedirler. Bunun için melâmeti halini ve amelini gizleme çabasındadır. Bu durum sevgili ile başbaşa kalan kimsenin durumuna benzetilmektedir. Buna göre sevgilisiyle başbaşa kalan kimse kendisi başkalarının gözetlemesinden rahatsız olur ve gizlenmeyi ârzûlar. Fakat bu şekilde hassasiyeti ileri derecelere vardırarak

⁶ İsmail Yiğit, “Memlûkler” *DİA*, C. 29, Ankara, 2004, s. 90.

tasavvuf yolunda aşırılık olarak görülmüştür.⁷Melametîliğin temelini Nefsu'l-Levvâme'ye dayandıran Hücvi gibi meşhur mutasavvıflar da bulunmaktadır. Bu görüşe göre tasavvuf yolunun önderleri melamet yolunu tercih etmişlerdir. Çünkü halkın çoğunluğu, arifleri hem iyi amellerinde hem de kötü amellerinde kınarlar. Kötü amelin kınanması anlaşılır bir durumdur. Fakat halk melametîlerin iyi amellerindeki eksiklikleri de kınamaktadırlar. Halkın bu şekilde hareket etmesinde Allah'ın insanlara vermiş olduğu Nefsu'l-Levvâme'nin etkisi büyüktür. Rasulullah sav. kendisine peygamberlik gelmeden önce Mekke'nin en güvenilir kişisiyken Hakk'ın kendisine bu vazifeyi vermesinden sonra, sihirbazlık, kahinlik ve benzeri birçok kötü vasıfla kınanmıştır. Hücviye göre bu durum insan tabiatında vardır ve Allah da bunun gerçekleşmesini murad etmektedir. Allah, kendisiyle irtibat kuran kulunu, halka levmettirir ve sevdiği kulunun kalbini de bu levmin tahribatından muhafaza eder. Böylelikle melametîler kibir ve kendini beğneme gibi hastalıklara karşı muhafaza edilirler.⁸

Dünya ve dünyevî değerleri umursamayan içerisinde yaşadıkları toplumun toplumsal kurallarına ve değerlerine muhalefet eden, toplumun gelenek ve inanç sistemine karşı çıkan bu karşı çıkışı gündelik yaşamında giyim kuşam ve tutumlarıyla da sergileyen marjinal sûfilere kalender, bu sûfilerin oluşturmuş oldukları tarikat ve zümrelere da kalenderîyye veya kalenderîlik denilmektedir. İran'ın Sâve şehrinde dünyaya gelip Osman Rûmî adlı sünnî bir şeyhe bağlanarak tasavvuf yoluna giren Cemâleddîn-i Sâvî, kendisinden önce münferit bir yaşam tarzına sahip olan kalenderî dervişleri ilk defa bir tarikat çatısı altında bir araya getirmiştir.⁹ Züht ve takvâyı esas alan Melâmetî anlayış ile kalenderîlik arasında yakın bir irtibat bulunmakta şiirlerde bu iki kavram çoğu zaman aynı manada kullanılmaktadır. Fakat tasavvufî kaynaklarda kalenderîlik ile melâmetîliğin bazı farklılıklarına değinilmiş melâmetîlerin kimsenin kınamasını dikkate almadan ibâdeti genel olarak gizleme eğilimi gösterdikleri kalenderîlerin ise bütün adetleri yıkmaya kalkıştıkları ifade edilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kalenderî olup olmadığıyla ilgili araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Onun Cevâlîkî yani kalenderî nisbesine sahip olması şiirlerindeki kalenderîlik vurgusu ve kalenderîliği öven

⁷Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*, s. 108-111.

⁸Hücvi, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz.), Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 121.

⁹Nihat Azamat, "Kalenderîyye", *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 253.

ifadeleri gibi bazı sebeplerle Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kimi araştırmacılar tarafından kalenderî sayılmıştır.¹⁰ Ayrıca ‘Îrâkî’nin riyâ konusundaki hassasiyeti ve melâmetîlerin riyâ ve gösterişi yemek için olumsuz manada kullandıkları namaz, meccid seccâde, ibâdet vb. kavramları Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin de aynı tavırla ele alması onun kalenderî olmasına delil sayılmıştır.¹¹ Fakat kalenderîliğin başlıca bazı kaideleri dikkate alındığında ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin hayatıyla ilgili eserlerin tümünden verilen bilgiler çerçevesinde ‘Îrâkî’nin saçını kaşını kazıtmış toplumsal değerleri hiçe sayan hatta göstermelik de olsa dinin zâhirî kural kaidelerini çiğneyen marjinal bir sûfi ve kalender olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca onun Şadreddîn-i Konevî ve Mevlânâ ile olan irtibatı ile ilgili kaynaklarda kendisinin kalenderî olduğunu ifade eden herhangi bir veriye rastlanmamaktadır. Anadolu’da yaşadığı dönemde halkın teveccühünü kazanmasının yanında Anadolu Selçuklu devlet yetkilileri tarafından da saygı duyulan dinî-tasavvufî bir şahsiyet olarak kabul edilmesi, Mısır’da şeyhler şeyhi olarak kabul edilmesi ve Şam’da da halkın ve âlimlerin kendisine olan teveccühü onun toplumsal değerlere ve inanç sistemine muhalefet eden bir kalenderî şeyhi olmadığını göstermektedir. Herhangi bir mutasavvıfın kalenderî olduğunu iddia edebilmek için onun mensup olduğu tarikatı ve intisap ettiği şeyhler silsilesini bilmek gerekmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin başta intisap ettiği mürşidi olan Şeyh Zekeriyâ-yı Multânî, kalenderî değil Sühreverdiyye tarikatına mensup bir şeyhtir. Ardından Anadolu’da derslerine katılıp kendisine talebelik ettiği Şadreddîn-i Konevî’nin de kalenderî şeyhi olmadığı bilinmektedir. Hal böyle iken Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili olarak onun kalenderî olduğunu söylemek yerinde bir yargı olmayacaktır. Kedkenî’ye göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, şiirlerinde Ferîduddîn-i ‘Attâr ve Senâ’î gibi şâirlerin kalenderî tarzda kaleme aldıkları şiir birikiminden beslenmiş gerçek anlamda kalenderî olmayan sadece kalender edebiyatından istifade etmiş bir şâirdir.¹² Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerindeki kalenderî tarzı ve kalenderlik ile ilgili mazmunların kullanımı dikkate alındığında onun kalenderlikle hiçbir irtibatının olmadığı elbette söylenemez. *Dîvân*’ının mukaddime

¹⁰Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*, s. 108, 114, 127, 133; Nihat Azamat, “Kalenderîye”, s. 253-256.

¹¹Şehrâm Ahmedî, Meryem Tâlibî Velenî, “Bâztâb-i Endîşehâ-yi Melâmetî Der Şi’r-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî”, *Faşnâme-i Dânişgâh-i Gulistân Mecelle-i Muṭâle’ât-i İntikâdî-yi Edebiyât*, Şomâre 5, Behâr 1394hş. s. 33-52.

¹² Muhammed Rızâ Şefî’î-yi Kedkenî, *Kalenderîye Der Târîh*, İntişârât-i Suhen, Tahran, 1386hş, s.321.

bölümünde gençlik döneminde kalenderîlerle olan irtibatıyla ilgili verilen bilgiler her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından güvenilir bir bilgi olarak kabul edilmese dahi onun şiirlerindeki yoğun kalender övgüsü Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ciddi anlamda kalenderîlikten etkilendiğini de göstermektedir. Fakat şâirin kalenderî neşesi ve coşkusuyla şiirlerini kaleme alması onun kalenderî olduğunu iddia etmek için yeterli bir gerekçe olamaz. Bu sebeple netice olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kalenderî bir tarikata mensup olmadığı hakikati göz önünde bulundurulduğunda onun doğal olarak kalenderî bir şeyh olmadığı görüşü daha isabetli görünmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinde özellikle de gazellerinde kalenderî coşku zirve yapsa da onun kaleme aldığı eserlerinin tümü incelendiğinde Şadreddîn-i Konevî ve İbn-i ‘Arabî’nin etkisiyle vahdet-i vücûd görüşünü temel alan bir ârif olduğu, aşkı ziyadesiyle işleyen Sühreverdiyye tarikatının silsilesinde yetişmiş bir şâir ve mürşit olduğu görülmektedir. Şâir ile ilgili ulaşılan bu neticenin ardından onun *Dîvân*’ında yer alan kalenderîlik ile ilgili kavramlara dair şunlar söylenebilir: ‘Îrâkî’ye göre âşık, bir yönüyle melâmetî olmalıdır. Âşık kınayıcıların kınamasından korkmadan yoluna devam edendir.

از سر مستی همه دریای هستی در کشند چون نترسند از ملامت خیمه بر صحرا زنند (K 305)

Sarhoşluktan bütün varlık deryasını içerler. Melâmetten korkmadıkları için sahraya çadır kurarlar.

Kalenderî tarzın en belirgin bir biçimde görüldüğü aşağıdaki gazelinde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sâlikin züht satmaktan vazgeçmesi gerektiğini gösteriştikten uzak durup onun hakikî manada aşka yönelip ihlasla kendisini ve iradesini mürşidine teslim etmesi gerektiğini beyan etmektedir. Ona göre murada ulaşmanın yolu, riyâdan geçip fedakârca bedel ödeyerek muradı terk etmekle gerçekleşmektedir.

سبچه به کف و سجاده بر دوش	کردم گذری به میکده دوش
سرمست و ز جام عشق بیهوش	پیری به در آمد از خرابات
کاینجا نخرند زهد مفروش	گفت از سر وقت خویش با من
خرقه بنه و پلاس درپوش	سبچه بده، پیاله بستان
در میکده رو، شراب می نوش	در صومعه بیهده چه باشی؟
جان و دل و دین کنی فراموش	گر یاد کنی جمال ساقی

بی‌باده شوی خراب و مدهوش	ور بینی عکس روش در جام
در ترک مراد خویشتن کوش	خواهی که بیابی این چنین کام
گیری همه آرزو در آغوش	چون ترک مراد خویش گیری
دردی دهدت، بخواه سر خوش	گر ساقی عشق از خم درد
گر زهر دهد ترا و گر نوش	تو کار بدو گزار و خوش باش
این کار به گفت و گوی، خاموش (G 749-760)	چون راست نمی‌شود، عراقی

Elimde tesbih sırtımda seccâdeyle dün akşam meyhâneye doğru gittim.

Aşk kadehiyle sarhoş ve kendinden geçmiş bir pir harâbâtta çıkıverdi.

İçinde bulunduğu hal ile bana şöyle dedi: Burada züht alınmaz, satma!

Tesbihi ver kadehi al! Hırkayı bırak yünden elbiseyi giy!

Manastırda boşuna duruyorsun. Meyhâneye git şarap iç!

Sâkînin cemâlini hatırlarsan canını gönlini ve dinini unutursun.

Onun yüzünün yansımaları kadehte görürsen bâdesiz sarhoş olur kendinden geçersin.

Böyle bir maksada ulaşmak istersen muradını terk etmek için çabala.

Muradını terk edebilirsen bütün ârzularını kucaklarsın.

Eğer aşkın sâkîsi testideki tortudan sana tortu verirse iste ve sarhoş ol!

Sen işini ona bırak ve gönlini ferah tut. Sana zehir de verse içki de verse iç!

Böylesi doğru olmaz 'Îrâkî Sözle bu iş olmaz, sus!

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde geçen kalenderîlerin en belirgin özelliği onların zühtten tövbe etmesidir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kalenderî dervişlerin riyâdan uzak tutumlarını ve insanların kınamasından korkmadan yol almalarını kendisine örnek almakta kalenderîliğin bu tür yönlerini övgüyle dile getirmektedir. Son beyitte kalenderîlik ile irtibatı bulunan rind ve kallaş tiplerinin manasına da işaret eden şâir, serseri ayak takımının dünyevî meta ve makamlar karşısındaki vurdumduymaz tutumuna özenmektedir.

از توبه و زهد توبه کردم اینک چو قلندران شب و روز (T 889)

Kalenderiler gibi şimdi gece gündüz tövbeden ve zühtten tövbe ettim.

از زهد و صلاح توبه کردم مخمور میم، می مغان کو؟ (G 933)

Zühtten ve namazdan tövbe ettim. Mey mahmuruyum muğların meyi nerede?

چنین که حال من امروز در خرابات است می مغانه مرا بهتر از مناجات است (G 1009)

Bugün halim harâbâttadır, muğların meyi bana münâcâttan iyidir.

کسی که حالت دیوانگان میکده یافت مقام اهل خرد نزدش از خرافات است

کنون مقام عراقی مجوی در مسجد که او برای یکی جرعه در خرابات است (G 1016-1017)

Akıl ehlinin makamı meyhâne divanelerinin halini anlayanın nezdinde hurafedir.

Şimdi 'Îrâkî'nin makamını mescitte arama! Çünkü o bir yudum için harâbâttadır.

من نیز به ترک زهد گفتم اینک شب و روز همچو اوباش (T 3172)

Ben de gece gündüz serseri ayak takımı gibi zühdü terk ettim.

3. Sühreverdiyye Tarikatı ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Sühreverdiyye tarikatıyla olan irtibatı, onun kalenderî dervişlerin peşinden Hindistan'a gitmesi ve Sühreverdiyye tarikatı şeyhi olan Zekeriyâ-yı Multânî ile 631/1234 yılında 21 yaşındayken tanışmasıyla başlamıştır. Sühreverdiyye tarikatının kurucusu genel görüşe göre Ebu Hafs Şehabuddîn Sühveredî'dir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin ilk mürşidi olan Şeyh Zekeriyâ-yı Multânî ise Sühreverdiyye tarikatının Hindistan ve Pakistan bölgelerinde yayılmasını sağlayan en önemli şahıstır. Sühreverdiyye tarikatının silsilesi içerisinde tasavvuf tarihi açısından oldukça meşhur mutasavvıflar bulunmaktadır. Tarikat silsilesi, Ebu Hafs Şehabuddîn ve Ebu'n-Necîb es-Sühveredî vasıtasıyla Ahmed Gazzâlî ve Kadı Vecihuddîn Ömer bin Muhammed üzerinden Cüneyd-i Bağdadî'ye ulaşmaktadır. Serî es-Sakatî ve Ma'rûf-i Kerhî de Sühreverdiyye tarikatının silsilesinde bulunmaktadırlar. Bağdat'ta Dicle nehrinin kenarında bulunan dergâh içerisinde irşat faaliyetlerini yürüten Ebu Hafs Şehabuddîn-i Sühveredî, kısa bir süre sonra pek çok kimseyi tarikatına bağlamıştır. Ebu Hafs Şehabuddîn-i Sühveredî, Dımaşk ve Halep başta olmak üzere birçok önemli şehirde dergâhlar kurmuş, İran, Hindistan ve

Türkistan gibi bölgelere de halifeler göndererek Sühreverdiyye tarikatını geniş coğrafyalara yaymıştır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin, aşk ve vahdet-i vücûd gibi konulara ağırlık vermesi ve daha çok Lema‘ât adlı eseriyle meşhur olması aslında onun Sühreverdiyye tarikatı ile olan irtibatını gölgelemiştir. Kendisi, elde bulunan bilgilere göre kesin bir biçimde Sühreverdiyye tarikatının silsilesi içerisinde bulunan bir şeyh olmasına rağmen adının daha çok kalenderilik ile anılması da oldukça dikkat çekicidir. Sühreverdiyye tarikatının Anadolu’da ne zaman ve kim aracılığıyla yaygınlaştığı irdelendiğinde bu tarikatın ilk olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile birlikte Anadolu’da yayıldığı görülmektedir.¹³ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’da etkili bir mutasavvıf olduğu özelliklde Tokat civarında çok sayıda müridinin bulunduğu bilinmektedir. Fakat ‘Îrâkî’nin Tokat’ta bulunan hankahında gerçekleştirdiği irşat faaliyetleri ve Anadolu’daki etkisi Sühreverdiyye tarikatından ziyade Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kendisine nispet edilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye dair bilgiler veren kaynaklar, onu Sühreverdiyye tarikatına bağlı bir mutasavvıf olmaktan ziyade Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî ve Sadreddîn-i Konevî ile irtibatı bulunan İranlı bir mutasavvıf olarak tanıtmaktadırlar. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde adı çokça zikredilen, Sühreverdi şeyhi olan Şeyh Bahauddîn Zekeriyâ-yı Multânî ile Faḥruddîn-i ‘Îrâkî arasındaki bağ veya ‘Îrâkî’nin Sühreverdiyye tarikatıyla olan irtibatı, şâirin Anadolu ve Anadolu’dan sonraki yaşamında, tabiri caizse silik bir irtibat olarak görülmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Şeyh Abdüsselam adında bir halifesinin bulunduğu ve Sühreverdiyye silsilesinin bu halifesi vesilesiyle İsfahanlı Pîr Cemâleddîn Ahmed-i Erdistânî’ye ulaştığı bilinmektedir. Bu bilgi Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aslında yaşamının sonuna kadar farklı coğrafyalarda ve farklı tasavvufî meşreplerle bağlantısı bulunsa dahi netice itibarıyla Sühreverdiyye tarikat silsilesinde bulunan bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir. Fakat Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin özellikle Sadreddîn-i Konevî ile olan yakın irtibatı hatta hoca talebe ilişkisi, onun Anadolu’da daha çok Sadreddîn-i Konevî üzerinden İbn-i ‘Arabî ekolüne bağlı olduğu görüşünün oluşmasını sağlamıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin irtibat halinde bulunduğu tasavvufî yapılar ve onun eserlerinde bulunan veriler incelendiğinde elde edilen sonuçlar, dönemin tasavvufî tarikatlarının genel durumu da dikkate alındığında, ‘Îrâkî’nin konumu daha

¹³ Reşat Öngören, “Sühreverdiyye”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 44.

net anlaşılmaktadır. Sühreverdiyye şeyhi olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ilâhî aşk konusundaki hassasiyeti ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile yakınlaşmış onun sema meclislerine çok kez katılmıştır. Aynı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Sadreddîn-i Konevî’ye talebe olmuş ve vahdet-i vücûd konusuna ziyadesiyle ilgi duymuştur. Bu durum dönemin şartları dikkate alındığında bir çelişki veya kusur olarak değil bir zenginlik olarak değerlendirilmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî gibi mürşit derecesinde olan mutasavvıflar için tarikat silsilesinde bulunmak veya tarikat ehli olmak günümüz ile kıyaslandığında tabiri caizse takım tutmak gibi bir durum olarak algılanmamıştır. Bu sebeple Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin özellikle Anadolu’daki yaşamı incelendiğinde, dönemin önemli mutasavvıfları arasındaki hoşgörü ve bu yapılar arasında bilgi ve tecrübe aktarımı konusunda ciddi bir kolaylık ve esneklik olduğu görülmektedir.

4. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadoludaki Etkisi

Anadolu coğrafyasını küçük veya büyük yerleşim yeri ayırt etmeksizin en ücra şehirlerine kadar seyahat ettiği rivâyet edilen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin özellikle Konya ve Tokat’ta uzun süre kaldığı bilinmektedir. *Dîvân* mukaddimesindeki veriler ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yakınlarıyla ilgili tarihî olaylar karşılaştırıldığında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’ya geliş tarihi olan 666/1268 ile Tokat’ta bulunduğu 671/1273 yılları arasında yani beş yıl kadar Konya’da kalmıştır. 676/1277 yılında Mısır’a giden İrâkî beş yıl da Tokat’ta yaşamıştır. Anadolu Selçukluları devlet idaresinde oldukça önemli bir konuma sahip, devlet içerisindeki otoritesiyle padişahları bile değiştirecek kadar etkili olan Mu‘inuddîn Süleymân Pervâne’nin Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile olan yakın irtibatı aslında ‘Îrâkî’nin Anadolu’da yaşadığı süre zarfında azımsanmayacak bir nüfuza sahibi olduğunu göstermektedir.¹⁴ Mu‘inuddîn Süleymân Pervâne, âlimlere ve mutasavvıflara değer veren bir emîr, mutasavvıflarla iyi ilişkiler kurmuş bir devlet adamıydı. O dönemde Konya’da yaşayan iki büyük mutasavvıf olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şadreddîn-i Konevî’yi de sıkça ziyaret edip onlardan nasihatler alan Mu‘inuddîn Süleymân Pervâne, *Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı*’nın mukaddimesindeki bilgilere göre kendisine mürşit olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi seçmiştir. Mevlânâ’nın eserlerinde ve Mevlevîlikle ilgili kaynaklarda Pervâne’den sıkça bahsedilmektedir. Bu durum ona verilen önemi

¹⁴ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Konevî’nin Çağında İktidar-Süfi Çevre İlişkilerine Dair”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (20-21 Mayıs 2008), Konya, 2010, s. 189.

göstermektedir. Söz konusu kaynaklara göre Pervâne, Mevlânâ'nın mürididir. Bu sebeple onun 'Îrâkî ile olan yakın ilişkileri bilinmekle birlikte ona mürit olduğunu söylemek teyide muhtaç bir bilgidir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin müritlerinin sayısı veya Anadolu'da nasıl bir tarikat teşkilatlanmasına gittiği ile ilgili olarak günümüze ulaşmış herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Fakat bir mürşit denetimi altında Hindistan'ın Multan şehrinde başladığı irfan yolunda şeyhi olan Zekeriyâ-yı Multânî'den sonra mürşitliğe başladığı andan itibaren etrafında çok sayıda mürit olduğu *Dîvân* mukaddimesinden ve farklı tezkirelerden anlaşılmaktadır.¹⁵'Îrâkî'ye gönül vermiş olan şahıslar arasında Mu'inuddîn Süleymân Pervâne gibi Anadolu coğrafyasında etkili bir vezirin olması ayrıca Moğolların İslâm topraklarından çıkarılmasında büyük etkisi olan Mısır hükümdarı Sultan Baybars'ın da 'Îrâkî'ye mürit olup onu Mısır'ın şeyhler şeyhi olarak ilan etmesi, 'Îrâkî'nin hem Anadolu'da hem de Mısır ve Suriye'de tanınmış ve etkili bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir. 'Îrâkî'nin mutasavvıf, şâir ve bir mürşit olarak özellikle Anadolu'da bıraktığı en derin etki, onun aşk ile varlık meselesini bir arada hatta birbiriyle iç içe geçmiş bir vaziyette ele aldığı en önemli eseri olan *Lema'ât*'ıdır. Anadolu'da kaleme alınmış Farsça bir eser olan *Lema'ât*, yine Anadolu'da doğup büyümüş ve Anadolu irfanında önemli bir yeri bulunan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vesilesiyle Anadolu Türkçesine tercüme edilmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin irşad halkalarında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ından oldukça fazla örnekler verdiği ve Arapça ve Farsça bilmeyen Türk müritlerin böylesine önemli bir eseri anlayamadıkları için üzüldükleri rivâyet edilmektedir. *Lema'ât*'ın anlaşılması konusunda samimî taleplerin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye iletilmesi ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin böyle bir tercümeyi ihtiyaç olarak görmesiyle beraber eserin Anadolu Türkçesine tercüme edilmesi için Hacı Bayrâm, kendisine yakın müritlerinden biri olan İnce Bedreddîn'i bu iş için görevlendirmiştir. İnce Bedreddîn'in *Lema'ât* tercümesinin tespit edilmiş yirmiden fazla istinsahı Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bir Türk tarikatı olan Bayramiyye tarikatında ve Türk müritlerin tasavvufî terbiyesinde ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.¹⁶*Lema'ât* vasıtasıyla 'Îrâkî'nin Anadolu coğrafyasındaki etkisine

¹⁵ Muhammed Eḥter Çîme, *Maḥâm-i Şeyh Faḥruddîn-i 'Îrâkî der Tasavvuf-i İslâmî*, Merkez-i Taḥkîkât-i Farsî-yi İrân ve Pakistan, İslâmabad, 1994, s.49

¹⁶ Ercan Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, s. 57-73.

bir diğerk örnek olarak İstanbul'da doğmuş olan Seyyid Mehmet Hâkim Efendi'nin *Lema'ât* tercümesi verilebilir. 1700'lü yıllarda yaşamış olan edip, şâir ve vak'anüvis kimlikleriyle tanınan Hâkim Efendi, başta Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolunun kurucusu olan Hasan Sezâi'den etkilenmiş ardından da Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ının mensur kısımlarını da manzum olarak tercüme eden Seyyid Mehmet Hâkim Efendi, İbn-i 'Arabî görüşlerinden etkilenmiş hatta onu kendisinin şeyhi olarak tarif etmiştir.¹⁷

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Anadolu coğrafyasında bıraktığı ilmî ve irfanî mirasın izleri takip edildiğinde aslında ediplerin kaleme aldığı birçok eserde özellikle de vahdet-i vücûd konusunda söz söyleyen, fikir beyan eden eserlerde onun etkisini görmek mümkündür. Anadolu'da faaliyet göstermiş tarikatlardan biri olan Halvetiyye Şâbâniyye tarikat silsilesi içinde önemli bir yeri bulunan Hasan Ünsî'nin Osmanlı döneminde kaleme aldığı *Sırr-ı Ahadiyyet Risalesi*'nde, yazarın, İbn-i 'Arabî'nin görüşlerinden ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ından oldukça etkilendiği görülmektedir. Vahdet fikrinin aşk ile birlikte ele alınması Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ında oldukça açık bir biçimde müşahede edilmektedir. Hasan Ünsî, İbn-i 'Arabî'nin daha çok vücûd yönüyle izah ettiği varlık ve vahdet-i vücûd görüşlerini aşk ile meczeden 'Îrâkî'den bu yönüyle etkilenmiştir.¹⁸ 'Îrâkî'nin Anadolu irfanında bıraktığı izler Selçuklu dönemiyle sınırlı değildir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşamış olan ünlü mutasavvıf ve ilk Osmanlı müderrisi Davûd-i Kayserî¹⁹ de Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin görüşlerinden ve üslubundan oldukça etkilenmiş yazarlar arasındadır.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için: Tuğba Tan, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Lemeât ve Istılâhât-ı Sûfiyye Tercümeleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

¹⁸ M. Nedim Tan, "Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî'nin *Sırr-ı Ahadiyyet*'i" *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İsar, İstanbul, 2018, s. 298.

¹⁹ Mehmet Bayraktar, "Sadreddin Konevî ve Davûd El-Kayserî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (20-21 Mayıs 2008), Konya, 2010, s. 34.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ

1.1.HAYATI İLE İLGİLİ ANA KAYNAKLAR

Klasik edebiyat şâirlerinin hayatıyla ilgili bilgiler genellikle kısıtlıdır. Döneminin tanınmış mutasavvıflarından olan Şeyh Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin de hayatı birçok tezkireye konu olmakla beraber genel çerçevede kısıtlı bilgilerle sınırlıdır. Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin hayatıyla ilgili en geniş bilgi, *Dîvân* mukaddimesinde yer almaktadır. Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin *Dîvân*'ına mukaddime yazan kişinin adı ve *Dîvân*'ı topladığı tarih ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mukaddimedeki kullanılan üsluba bakarak mukaddime yazarının Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'ye gönülden bağlı bir mürit olduğu söylenebilir. Sa'îd Nefisî, bu mukaddimenin yazarının Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin ölümünden kısa bir müddet sonra yani hicrî 7. yüzyılın sonu ile 8. yüzyılın başında mukaddimeyi yazmış olabileceğini belirtmektedir.²⁰Şâir üzerine yapılmış ilmî çalışmalar ile şâirin hayatını anlatan çoğu tezkirenin temel kaynağının söz konusu mukaddime olduğu söylenebilir. Fakat DevletşâhSemerkandî'nin *Tezkîretu's-Şu'arâ* adlı eseri bu konuda istisna sayılır. Nefisî'nin *Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ Dîvânı* ile yayımladığı mukaddimedeki Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin bir grup kalenderî dervişten etkilenip onlarla Hindistan'a gittiği ve Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ-yı Multânî'ye mürit olduğu söylenmektedir. Semerkandî'nin eserinde ise Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'nin, Irak'ta Şeyh Şehâbuddîn Sühreverdiyye'ye intisap edip Şeyh Şehâbuddîn tarafından Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ-yı Multânî'ye mürit olmak amacıyla Hindistan'a gönderildiği ifade edilmektedir.²¹Semerkandî'nin eserinde değindiği bu nokta dikkate alındığında şâirin *Dîvân* mukaddimesinde anlatılan hayat hikâyesinin kalenderîler ve Hindistan'a gitmeyle ilgili kısımların yaşanmamış olma ihtimali bulunmaktadır. Fakat Semerkandî'nin eserindeki bu bilgiler Nefisî tarafından sıhhatli bulunmamıştır. Ayrıca Nefisî, *Dîvân* önsözünde Semerkandî'nin eserini İranlı şâirlerle ilgili kaleme alınmış en itibarsız eser olarak tanıtmaktadır. Nefisî, Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ'ye nispet edilen Şehriyâr ismini de Devletşâh-ı Semerkandî'nin

²⁰ Fahrüddîn-i 'İRÂKÎ, *Dîvân-i 'İRÂKÎ*, (tsh.), Sa'îd Nefisî,(Naşirin Mukaddimesi),s.3.

²¹ Devletşâh-ı Semerkandî, *Tezkîretu's-Şu'arâ*, (tsh.), Edward Browne, İntişârât-i Esâfir, Tahran, 1382hş, s.215.

uydurduğunu iddia etmektedir.²²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, genellikle muhtevâsı aşk olan eserler yazdığından onun şiirlerinden hayatıyla ilgili Dîvân mukaddimesi veya tezkirelerdeki bilgiler dışında yeni bilgiler derlemek oldukça zordur.²³ Fakat Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kardeşi Kadı Ahmed’e yazdığı bir mektubunda başından geçen olayların bir kısmını anlatmaktadır. Tokat’ta yazılan bu mektup Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kendi kaleminden hayatıyla ilgili bilgiler verdiği önemli bir belgedir.

1. 1. 1. Adı ve Mahlası

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Külliyâtı* içerisinde yer alan mektuplarda, kardeşi Kadı Ahmed’e hitaben Tokat’tan yazdığı mektubunun sonunda, adını İbrâhîm bin Buzurcmihr bin ‘Abdulgâffâr el-‘Îrâkî olarak belirtmektedir.²⁴Şâirin adı, Dîvân mukaddimesinde Faḥruddîn İbrâhîm bin Buzurcmihr el-Muştehir be ‘Îrâkî olarak kaydedilmiştir.²⁵Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin hayatı ile ilgili bilgi veren en eski tarihçi Hamdullah Mustevfi, *Târîh-i Guzîde* adlı eserinde şâirin isminden sonra “Cevâlikî” nisbesini de yazmıştır.²⁶ “Cevâlikî” nisbesiyle ilgili olarak önemli bir noktaya değinmek gerekir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili birçok kaynakta geçen bu nisbe, Sa‘îd Nefîsî ve Zebîhullah Safa²⁷ gibi önemli araştırmacılar tarafından da şâirin ailesiyle ilişkilendirilmiş onun atasını ifade eden bir nisbe olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu konuda önemli eleştiriler yazan Muhammed Rızâ Şefî‘î-yi Kedkenî, “Cevâlikî” nisbesinin “kalender” kelimesiyle anlamdaş olduğunu ve bu nisbenin şâirin ailesiyle herhangi bir bağlantısının olmadığını belirtmektedir.²⁸Cevâlikî nisbesi kalenderî manasına geldiğinden şâir, kendi mektubunda da atasının ismi olarak “Cevâlikî” lakabını kullanmamıştır.DevletşâhSemerkandî’nin *Tezkîretu’ş-Şu‘arâ*’sında ve Kâtib

²²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefîsî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 4.

²³Muhammed Ehter Çîme, *Maḳâm-i Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî der Taşavvuf-i İslâmî*, s.28.

²⁴ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Külliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhtesem Huzâ‘î, İntişârât-i Zevvar, Tahran, 1372hş, s.538.

²⁵Dîvân’ına mukaddime yazan yazar, öncelikle şâiri şu övgü lakaplarıyla anmaktadır: Mevlânâ, Şeyhu’ş-Şuyuhî’t-Ṭarîka, Kâşifu’l-Esrâru’l-Ḥakîka, Muvaffaḳu’l-Ḥayrât, Ma‘denu’l-Muberrât, Nâşihu’l-‘Îbâd, Şefvetu’l-Evtâd, Meliku’l-Muhakkîkîn, Kudvetu’s-Sâlikîn Faḥru’l-Millete ve’l-Dîn. bkz.: Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Külliyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Mutehellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd ‘İlmî (Dervîş), İntişârât-i Câvidân, 1377hş, s.18.

²⁶ Hamdullah Mustevfi, *Târîh-i Guzîde*, (tsh.), ‘Abdulhuseyn Nevâ‘î, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1364hş.

²⁷Zebîhullah Safâ, *Tarih-i Edebiyat-ı İran*, Tahran, 1991, s.1711.

²⁸ Muhammed Rızâ Şefî‘î-yi Kedkenî, *Kalenderiyye der Târîh*, s.321.

Çelebî'nin *Keşfu'z-Zunûn*²⁹ adlı eserinde de şâirin babasının adı “Şehriyâr” olarak geçmektedir. Lakin Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin kardeşine yazdığı mektupta baba adının Buzurcmihr olduğu görülmektedir. Tezkirelerde “Hemedânî” nisbesiyle de anılan şâir daha çok ‘Îrâkî mahlasıyla meşhur olmuş ayrıca “Cevâlikî”, “Kumcânî” ve “Ferâhânî” nisbeleriyle de tanınmıştır.³⁰Şâirin sıklıkla kullandığı ‘Îrâkî mahlasının da günümüzde Irak devleti olarak bilinen Irak coğrafyasıyla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu mahlas Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin doğup büyüdüğü Hemedân bölgesiyle ilgilidir. Selçuklular döneminde Isfahan, Hemedân ve Tahran arasında kalan bölgeye Irak-ı ‘Acem denilmekteydi. Günümüzde Irak olarak adlandırılan Mezopotamya bölgesi ise Irak-ı ‘Arab olarak bilinmekteydi.³¹Şâire bu nisbeninŞehâbuddîn-i Sühreverdî tarafından verildiğine dair iddialar bulunmaktadır. Fakat Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin hayatı ve eserleri ile ilgili önemli araştırmalar yapan Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î bu iddiaların asılsız olduğunu ifade etmektedir.³²

1. 1. 2. Ailesi

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ilmî geleneğe sahip bir aileye mensuptu. Dîvân mukaddimesinde de ailesinin ilim ile uğraşan fazilet sahibi bir aile olduğu ifade edilmiştir.³³ Fakat mukaddimedede oğlu Kebîruddîn hariç aile fertleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin Şeyh Şehâbuddîn Sühreverdî’ nin (ö. 632/1234) yeğeni olduğuna dair bir iddia bulunmakla birlikte bu bilgi teyit edilemediği için iddia düzeyinde kalmıştır.³⁴Aile fertleriyle ilgili bilgi veren tek belge şâirin kardeşi Kadı Ahmed’e Tokat’tan yazdığı mektuptur.³⁵Şâirin söz konusu mektupta kardeşine yazdığı bilgilere göre babası yaklaşık olarak 671/1272 yılında vefat etmiş ve vefatından önce dünya ile olan ilgisini keserek züht hayatına yönelmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî mektupta amcası hakkında da bilgi vermekte. Amcası Şerefuddîn ‘Abdusselam’ın ilim tedrisiyle meşgul olan büyük bir

²⁹Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, II, Dârü İhyâu't-Turâsîl 'Arabî, Beyrut,s.1563-1564

³⁰ Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî” *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s.84-86.

³¹Adnan Karaismailoğlu, “Acem”, *DİA*, C. I, İstanbul, 1988, s. 321.

³²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î,(Naşir Mukaddimesi), s.7.

³³Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Muteḥellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd‘İlmî, (Mukaddime), s.20.

³⁴Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 21.

³⁵ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î, s.538.

zat olduğunu belirtmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, mektuplarında babası ve amcası dışında ağabeyi Kadı Ḥamîduddîn Ahmed’den ve küçükkardeşi Şemsuddîn’den de övgüyle bahsetmektedir. Mektuplarında kullandığı ifadelerden kardeşine karşı büyük bir muhabbet beslediği ve onu çok özlediği anlaşılmaktadır. Şâirin mektuplarından aile efrâdının ilim ile meşgul olan seçkin kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Bunların dışında eserlerinde veya hayatını işleyen kaynaklarda akrabalarıyla ilgili geniş bilgi bulunamamıştır.

1. 1. 3. Doğum Yeri ve Tarihi

Kaynaklarda Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin doğum yeri Hemedân’ın Kumcân köyü olarak geçmektedir. Bu yerleşim biriminin adı değişmemiş günümüzde de hâlâKumcân olarak bilinmektedir.³⁶Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ağabeyi olan Ḥamîduddîn Ahmed el-Vâ‘iz’i methetmek için kaleme aldığı kasidesinde kardeşlerine ve ailesine olan özlemine dile getirmiş ayrıcaşağıda verilmiş olan söz konusu kasidenin son iki beytinde doğduğu yer olan Kumcân’a da hasret duyduğunu ifade etmiştir.

هر غریبی که در جهان بینی
عاقبت باز ببیند اوطان را
جز عراقی که نیست امیدش
تا ببیند وصال کمجان را (K 571-72)

Dünyada gördüğün garipler sonunda vatanlarını tekrar görür.

Kumcân’a kavuşmayı görme ümidi olmayan ‘Îrâkî’de dışında.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin doğum tarihi *Dîvân*’ında ve tezkirelerde bulunmamaktadır. Fakat *Dîvân* mukaddimesinin sonunda şâirin 8 Zilkade 688/23 Kasım 1289 yılında78 yaşındayken vefat ettiği belirtilmiştir.³⁷Bu bilgiye binaenFaḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin 610/1213 yılında doğduğu anlaşılmaktadır.

Geleneğimizde meşhur mutasavvıflarla ilgili olağanüstü durumların anlatıldığı menkıbeler oldukça fazladır ve bunların bir kısmı eski kaynaklarda yazıya geçirilip kaydedilmiştir. *Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’Dîvânı*’nın mukaddimesinde de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin doğumu öncesinde yaşanmış bir olay nakledilmektedir.

³⁶Ali Ekber Dihhoda, *Luğatnâme*, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, Cilt X, Tahran, 1377hş.,s.1698-1699.

³⁷Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Muteḥellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd‘İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s.38.

Hikâyeye göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin annesi hamile kaldıktan bir ay sonra babası Buzurcmihr bir rüya görmüş. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin babası, rüyada Hz. Ali’yi bir bağda sâlihlerden olan bir grup ile toplanmış halde görmüş. Bu sırada elinde bebek bulunan bir kişi Hz. Ali’nin huzuruna varıp elindeki bebeği yere bırakmış. Hz. Ali, bebeği yerden alıp Buzurcmihr’e seslenerek onu yanına çağırması, bebeği onun kenarına bırakarak kendisine şöyle demiştir: “Îrâkî’mizi al ve onu güzelce muhafaza et, çünkü o ileride cihângîr olacak.”³⁸ Bahçeden gelen güzel bir koku ile uykudan uyanan Buzurcmihr, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî doğduktan sonra onun yüzüne bakmış ve Hz. Ali’nin kendisine verdiği çocuğun bu çocuk olduğunu söylemiş.

1. 1. 4. Çocukluğu ve Tahsili

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ilim ile uğraşan bir ailede büyümüş ve daha beş yaşındayken ailesi tarafından eğitim için medreseye gönderilmiştir. Dokuz ay içerisinde Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını ezberlemiştir. *Dîvân* mukaddimesinde nakledildiğine göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin oldukça güzel ve etkileyici bir sesi varmış. Kur’ân-ı Kerîm’i o kadar güzel okuyormuş ki komşuları onun sesinden Kur’ân dinleyebilmek için geç vakte kadar uyumaz, onun gelmesini bekler ve onu dinlerlermiş. Sadece komşuları değil aynı zamanda medrese arkadaşları da ona duydukları derin sevgi ve güven sebebiyle dersler bittikten sonra Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin peşinden ayrılmaz onunla vakit geçirirlermiş. Her gün ikindi namazından sonra mescitte Kur’ân-ı Kerîm okumayı âdet edinen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî bir gün yine Kur’ân okurken mescidin önünden geçen bir grup gayr-i müslim onun tilavetinden oldukça etkilenmiş ve imân etmişler. Gayr-i müslimlerin İslâm’ı kabul etmesi Hemedân’da sevinçle karşılanmış ve halk imân edenlere hediyeler sunmuş. Bu ve benzeri olaylar Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin daha çocuk yaşta Hemedân’da meşhur olmasını sağlamıştır.³⁹

617/1221 yılında Cengiz Han, iki önemli Moğol komutanı olan Cebe Noyan ve Subutay Noyan’ı, ‘Alâeddîn Muhammed Ḥarezmsâh’ı tutuklamaları için görevlendirmiştir. Moğollar, kaçan ‘Alâeddîn Muhammed Ḥarezmsâh’ı yakalayamayınca Rey, Zencan ve Hemedân şehirlerini tahrip edip iki yüz bin kişiyi

³⁸ age., s. 20.

³⁹ age., s. 21-22

katletmişlerdir.⁴⁰ Bu dönem, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yedi veya sekiz yaşlarına tekabül etmektedir. Hemedân şehrinde Moğolların istilasına şâhid olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşadıkları, hayatının geri kalan kısmında ve şahsiyetinde derin izler bırakmıştır.

17 yaşına vardığında aldığı Kur’ân eğitiminin yanında dönemin aklî ve naklî ilimlerini de okumuş ve ilimde yüksek bir mertebeye ulaşmıştır. Şâirin *Dîvân*’ına mukaddime yazan yazar, onun “kâl” ilminden “hâl” ilmine geçişinden bahsederken bazı kitap isimlerini zikretmektedir. Bunlardan bir kaç şunlardır: Faḥruddîn Râzî’nin *Tefsîr-i Kebîr*’i, İbn-i Sîna’nın *Îşârât*’ı, Necmeddîn Kâtibî’nin *Câmi’u’l-Dakâyık*’ı Şâhmerdân-i Râzî’nin *Ravzatu’l-Muneccimîn*’i. İsmi verilmiş olan bu kitaplardan şâirin döneminde medreselerde okutulan müfredat ve şâirin yüksek ilmî seviyesi ile ilgili fikir edinmek mümkündür. Fakat mukaddime yazarının Necmeddîn Kâtibî gibi 675/1277 yılında vefat etmiş bir âlimin kitabını sayması araştırmacılar tarafından farklı şekilde değerlendirilmiştir.⁴¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kendisi 610/1213 yılında doğmuştur. 17 yaşına vardığında yani hicrî 627/1230 yılında Necmeddîn Kâtibî de henüz şöhret kazanmamış genç bir âlimdi. Fakat *Dîvân*’a mukaddime yazıldığında Necmeddîn Kâtibî artık meşhur olmuş ve *Câmi’u’l-Dakâyık* adlı eseri de medreselerde okutulan önemli bir kitap haline geldiğinden mukaddime yazarı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ilimdeki maharetini göstermek adına Kâtibî’nin eserini de saymıştır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî daha 17 yaşındayken Hemedân’ın Şehristan Medresesinde müderrislik yapmış. İlim talebinde bulunan öğrencilere dönemin meşhur kitaplarından dersler vermiştir. Bir grup kalenderî dervişten etkilenerek medrese müderrisliğine son verip irfana yönelen şâirin tahsilini iki kısımda değerlendirmek gerekir. Şâir, 17 yaşına kadar aklî ve naklî medrese ilimlerini tahsil edip İslâmî ilimlerde derinleşmiş ve medresede müderrislik makamına yükselmiştir.⁴² Ardından zâhirî ilimlerin dışında irfana yönelerek Hindistan’a gitmiş ve Sühreverdiyye tarikatına mensup Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyî Multânî’ye mürit olup 10 gün içerisinde tasavvufî eğitimin terbiye metodundan geçerek Şeyh’inden icazet almıştır.

⁴⁰Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î,(Naşir Mukaddimesi), s.8.

⁴¹Zebihullah Şafâ, *Târîh-i Edebiyât-i İnan*, s.1711.

⁴²Nüreddîn ‘Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Uns Min Ḥazarâtü’l-Kuds*, (tsh.), Maḥmûd ‘Abidî,İntişârât-i İttîlâ‘ât, Tahran, 1375hş, s.599-602.

10 gün gibi kısa bir sürede tasavvufî terbiyenin ilk aşamada ulaştırmayı hedeflediği kemâle ulaşan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aslında tasavvuf yolunda ne kadar kabiliyetli olduğunu da göstermiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tahsil yaşamında Anadolu’nun ve İbn-i ‘Arabî mektebinin de etkisi oldukça büyüktür. İlim tedrisinin son halkasını Anadolu’da tamamlayan şâir İbn-i ‘Arabî mektebinin en önemli temsilcisi sayılan Şadreddîn-i Konevî’den dersler almış ve bu derslerden edindiği ilim ile meşhur *Lema’ât* adlı eserini yazarak İbn-i ‘Arabî’nin görüşlerini Farsça’ya aktarmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin söz konusu eserinden sonra İbn-i ‘Arabî’nin görüşleri ve etkisi Farsça konuşan coğrafyalara daha hızlı yayılma imkânı bulmuştur. Bu bağlamda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tahsil sürecinde Arabî mektebinin tesiri büyük olmakla beraber Arabî mektebinin sınırlarının Farsça konuşan coğrafyalara kadar genişlemesinde de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin etkisi oldukça önemlidir.

1. 1. 5. Tasavvufa Girişi ve Hindistan Seferi

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tasavvufa girişi birçok mutasavvıfın menkıbesinden de anlaşılacağı üzere Müslüman coğrafyada yaygın olan ilimden irfana yönelik şekilde olmuştur. Mutasavvıfların yaşamları ve tasavvuf yoluna girmeleriyle ilgili bilgiler içeren menkıbelere göre birçok mutasavvıf dinî ilimlerde derinleştikten sonra kalplerindeki boşluğu tasavvufî coşku ile doldurmuş bazıları medreseleri terk ederek irfan yoluna girmişlerdir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’de Hemedân’da ilim tedrisiyle ve medrese talebeleriyle meşgulken Hemedân’a gelen gezici bir grup kalenderî dervişin etkisiyle ilim tedrisini bırakıp irfan yoluna girmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî üçüncü mektubunda kalenderîler ile olan karşılaşmasına kısaca değinmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşkın perdeleri kaldırdığını kalenderî dervişlerin peşine düşüp her gün ve her gece farklı menzillere vardığını ve kendisini çaresiz bir biçimde bu yola bağlanmış olarak hissettiğini dile getirmektedir. Kimsenin kendi tercihiyle vatanından, dostlarından ve sevdiklerinden ayrı kalmak istemediğini söyleyerek irfan yoluna girmenin kendisi için bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir.⁴³Dîvân mukaddimesinde rivâyet edildiğine göre Hemedân’a gelen güzel sesli kalenderîler,

⁴³Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, s. 540.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin talebelere ders verdiği esnada medreseye gelip şu gazeli semâ ile okumaya başlamışlar:

ما رخت ز مسجد بخرابات کشیدیم خط بر ورق زهد و کرامات کشیدیم
در کوی موغان در صف عشاق نشستیم جام از کف رندان خرابات کشیدیم
گر دل بزند کوس شرف شاید از این پس چون رایت دولت بسموات کشیدیم
از زهد و مقامات گذشتیم که بسیار کاس تعب از زهد و مقامات کشیدیم⁴⁴

Biz eteğimizi mescitten harâbâta çektik. Züht ve kerâmet sayfasına bir çizgi çektik

Muğlar diyarında âşıklar safında oturduk. Harâbâttaki rintlerin elinden kadehi içtik

Eğer gönül bundan öte şeref davulunu çalarsa yaraşır zirâ devlet/talih sancağını göklere çektik.

Pek çok züht ve makamlardan geçtik ve zahmet kâsesini züht ve makamlardan içtik.

Gazel okuyan kalenderîleri dinleyen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kalenderîlerin halinden ve onların arasında bulunan bir gencin simâsındaki güzellikten oldukça etkilenmiştir. Onlardan etkilendiği ana kadar ilim müderrisliği yapan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ruhunda duyduğu derin ıstırabın etkisiyle cübbesini ve sarığını çıkararak şu beyti okumaya başlamıştır:

چه خوش باشد که دلدارم تو باشی ندیم و مونس و یارم تو باشی

ز شادی در همه عالم ننگجم اگر یک لحظه غم خوادم تو باشی (G 3741,3743)

Dilberim sen olursan ne hoş olur! Dostum, yakınım ve sevgilim sen olursan.

Eğer bir an sevgilim sen olursan mutluluktan bütün âleme sığmam.

Okuduğu bu beyitle birlikte ilimden irfan yoluna ilk adımını atan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Hemedân’dan ayrılmıştır. Hemedân’dan ayrılan Kalenderîler Isfahan’a gitmiş ve onların peşine düşen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, onları Isfahan’da bulup aralarına katılmıştır. Kalenderîler onu kendilerine benzetmek için ‘Îrâkî’nin saçını ve kaşlarını

⁴⁴Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât-i Dîvân-i Şeyḫ Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Muteḥellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd‘İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s.21.

kazıtmışlardır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre⁴⁵Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin peşine takıldığı kalenderîler Şeyh Bahâuddîn Zekerıyyâ-yı Multânî'nin müritleriydiler ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî de bir kalenderî Şeyhi olan Multânî'ye mürit olmuştur. Fakat Ocak'ın kaynak olarak gösterdiği Muhammed Rızâ Şefî'î-yi Kedkenî'nin⁴⁶ söz konusu eserinde ve diğer kaynaklarda bu görüşü destekleyecek bir bilgiye rastlanmamıştır. Bilakis Kedkenî'ye göre Faḥruddîn-i 'Îrâkî, şiirlerinde Ferîduddîn-i 'Atṭâr ve Senâ'î gibi kalenderî tarzda şiirler yazmış fakat gerçek anlamda kalenderî olmayan bir şâirdir. Hatta Kedkenî, söz konusu eserinde Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kalenderî bir gruba katılıp onlarla Hindistan'a gitmesinin bile gerçeği yansıtmayan kurgulanmış bir olay olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Şeyh Bahâuddîn Zekerıyyâ-yı Multânî de kalenderî şeyhi olarak değil Sühreverdiyye tarikatına bağlı bir şeyh olarak bilinmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin hayatından bahseden kaynakların neredeyse tümünün değindiği Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kalenderî gençlerin ardına takılıp gitmesi meselesi 'Abdulhuseyn Zerrînkûb tarafından da şâirle ilgili anlatılan bir efsane olarak değerlendirilmiştir. Zerrînkûb'a göre bu rivâyetten dikkate alınması gereken tek husus Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin riyâzet ve mücâhede konusundaki gayretidir.⁴⁷Fakat şâirin üç numaralı mektubunda kalenderîlerle karşılaşmasından bizzat bahsetmesi ve Dîvân mukaddimesini yazan kişinin bu tür bir olayı uydurmuş olma ihtimalinin herhangi mantıklı bir gerekçeye sahip olmaması dikkate alındığında olayın gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Dîvân mukaddimesinde anlatılanlara göre Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kalenderîlerle İran'ın Irak-ı'Acem bölgesinde ve Irak'ta bir süre gezmiştir.'Îrâkî, kardeşine yazdığı mektupta da iki yıl boyunca Irak ve Şam arasında dolaştığını ifade etmekte ve iki yılınardından Allah'ın inâyetiyle Şeyh Bahâuddîn Zekerıyyâ-yı Multânî'ye intisap ettiğini söylemektedir.⁴⁸Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kalenderîlerle Hindistan'ın Multan şehrine vardığında Şeyh Bahâuddîn Zekerıyyâ-yı Multânî'nin hankâhında konakladı. Faḥruddîn-i 'Îrâkî Multan'a 631/1234 yılında 21 yaşındayken varmıştır. Faḥruddîn-i

⁴⁵Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*, Timaş, İstanbul, 2017, s.132.

⁴⁶ Muhammed Rızâ Şefî'î-yi Kedkenî, *Kalenderıyye der Târîh*, s.321.

⁴⁷'Abdulhuseyn Zerrînkûb, *Dunbâle'-i Custicü der Taşavvuf-i İran*, Mue'ssese-i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1362hş., s. 145.

⁴⁸Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ'î, s.536.

‘Îrâkî’yi izleyen Şeyh, ondaki yeteneği görüp dostu Şeyh ‘Îmâduddîn’e Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin hankâhta kalması gerektiğini belirtmiştir. Şeyh’in manevî durumundan etkilenen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de arkadaşlarına Şeyh’in kendisini mıknaṭıs gibi çektiğini ifade etmiş ve hankâhtan gitmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kalenderî yoldaşlarıyla birlikte Şeyh’in hankâhından ayrılıp Delhî’ye doğru yola koyulmuşlar. Bir süre Delhi’de kaldıktan sonra Sümenat’a gitmek istemişler fakat yolda şiddetli bir kum fırtınasına yakalanmışlar. Arkadaşlarını kum fırtınasında kaybeden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, yanında bulunan tek arkadaşıyla birlikte Delhi’nin girişine gelerek diğer arkadaşlarını beklemiş. Arkadaşlarından hiçbiri geri dönmeyince yanındaki kalenderî dervişe Multan’a gitmek istediğini söylemiş fakat derviş Multan’a gitmek istemeyince Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, yoldaşıyla vedalaşarak Multan’a tek başına gitmiştir. Multan’a vardığında Şeyh Bahâduddîn Zekerıyyâ-yı Multânî tarafından kabul edilmiş ve Şeyh kendisine şöyle demiştir: “Îrâkî, bizden kaçtın mı?” Bunun üzerine Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Şeyh’e şu beyti okumuştur:

از تو نگریزد دل من یک زمان کالبد را کی بود از جان گزیر؟
دایه لطف مرا در بر گرفت داد جای مادرم صد گونه شیر (G 2518-19)

Gönlüm bir an senden kaçamadı. Beden cana nasıl muhtaç olmaz?

Lütuf dadın beni kucakladı. Annemin yerine bana yüz türlü süt verdi.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, şeyhinin rehberliğinde Sühreverdiyye tarikatının usulüne göre seyr ü sülûka başladı. Devletşâh Semerkandî’nin *Tezkîretu’s-Şu‘arâ* adlı eserinde⁴⁹ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Şeyh Zekerıyyâ-yı Multânî’den önce Şeyh Şehâbuddîn Ömer Sühreverdî’ye intisap ettiği ve Şeyh terbiyesinde seyr ü sülûka Multan’dan önce Irak’ta başladığı belirtilmiştir. Semerkandî’ye göre Şeyh Şehâbuddîn, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi Şeyh Zekerıyyâ’nın yanına yani Multan’a göndermiştir. Ve dört yıl geçtikten sonra Şeyh Zekerıyyâ, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi Şeyh Şehâbuddîn’i görmesi için Bağdat’a geri göndermiştir. Fakat Şeyh Şehâbuddîn, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Bağdat’a varmasından önce vefat ettiğinden dolayı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Şeyh’i görememiştir. Semerkandî’nin ifade ettiği bu bilgiler Dîvân

⁴⁹ Devletşâh-ı Semerkandî, *Tezkîretu’s-Şu‘arâ*, s.215.

mukaddimesinde belirtilen bilgilerle uyuşmamaktadır. Dîvân mukaddimesinde ‘Îrâkî’nin 17 yaşında kalenderî dervişlerle tanışıp Hindistan’a gelmesi ve Şeyh Zekeriyây-yıMultânî’nin yanında riyâzete başlaması ile ilgili bilgi Semerķandî’nin eserinde ifade edilen bilgiyle uyuşmamaktadır. Şeyh Şehâbuddîn’in vefat tarihi (632/1234) ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Multan’a gidip Şeyh Zekeriyây-yıMultânî’ye intisap ettiği tarih (649/1251) karşılaştırıldığında Semerķandî’nin eserinde ifade edilen durumun gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Fakat Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kalenderîlerle Hindistan’a geçmeden önce Irak’a gittiği ve ismi mukaddimedede geçmeyen bazı şeyhleri ziyaret edip onlarla görüştüğüde bilinmektedir.⁵⁰Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin daha 17 yaşında kalenderîlerden etkilenip sefere çıkması ve Multan’a giderek Şeyh Bahâuddîn Zekeriyây-yı Multânî’ye intisap etmesi birkaç yıllık bir arayış süreci olarak değerlendirilebilir. Bu konu ile ilgili Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin 23 yıl boyunca sefer yaptığı ve farklı şeyhlerden dersler alıp nefis tezkiyesiyle meşgul olduğunu ifade eden araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalara göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Multan’a vardığında 21 yaşında değildi muhtemelen 40 yaşındaydı.⁵¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Multan’a varması ve orada girdiği riyâzet ile ilgili şöyle bir görüş de bulunmaktadır: Buna göre ‘Îrâkî’nin Multan’da Şeyh Bahâuddîn Zekeriyây-yı Multânî tarafından bütün ihtiyaçları giderilerek sefer için Baba Kemâluddîn-i Cendî’nin hankâhına gönderildiği ve burada bir süre seyr ve sülûk ile manevî terbiye aldığı rivâyet edilmektedir.Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Baba Kemâluddîn-i Cendî’nin hankâhındayken tecrübe ettiği bazı keşfi halleri Cendî ile paylaşıyor ona durum hakkında bilgi veriyordu. Birgün Cendî, Şems-i Tebrîzî’yi yanına çağırarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin bazı keşiflere ulaştığını Şems’in neden bu hallere varmadığını sormuştur. Şems bu hallere ve keşiflere Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’den önce ulaştığını fakat ‘Îrâkî gibi bu halleri şiiire dökme kabiliyetine sahip olmadığını dile getirmiştir.⁵²Multânî’nin Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi önce Baba Kemâluddîn-i Cendî’nin hankâhına göndermesinin sebebi etrafındaki mutaassıp sufilerdir. Nitekim Multânî, ‘Îrâkî’deki cevheri keşfetmiş ve

⁵⁰Muhammed Eḥter Çîme, *Maḳâm-i Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî der Taşavvuf-i İslâmî*, s.39.

⁵¹Seyyîd Ali Aşğar Mîrbâkîriferd, Gulâm Huseyn Şerîfî, Huseyn Âkâ-Huseynî, İshâk Tuğyânî, Mahmûd Berâtî, Muhammed Rızâ Naşr İsfahânî, *Târîḥ-i Edebiyât-i İran II*, Merkez-i Taḥkîk ve Tovsi’â ‘Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1389ḥş., s. 238-239.

⁵²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (Naşir Mukaddimesi), s.13.

onu doğrudan kalenderîlerin arasından kendi hankâhına almanın uygun olmayacağını düşünerek onu gizli bir şekilde Baba Kemâluddîn-i Cendî'nin hankâhına göndermiş ve bir süre geçtikten sonra Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi kendi hankâhına 649/1251 yılında getirtmiştir. Multan'da Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ'nın rehberliğinde halvete giren Faḥruddîn-i 'Îrâkî, on gün boyunca süren derin bir sükûttan sonra kendisine gelen bir vecd haliyle ağlayıp yüksek sesle şu meşhur gazeli okumuş:

نخستین باده کاندِر جام کردند ز چشم مست خوبان وام کردند (G 602)

Kadehe konulan ilk bade güzellerin sarhoş gözünden ödünç alındı.

Sühreverdiyye tarikatında uygulanan usule göre müritler halvet ve murakabede Kuran-i Kerîm ve zikir dışında başka bir şeyle meşgul olmazlardı. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin usule aykırı bu durumunu gören müritlerin bir kısmı aceleyle Şeyh'in yanına giderek durumu ona arz etmişlerdir. Fakat Şeyh, müritlerin bu tavrından rahatsız olmuş ve onlara: "Bu durum sizin için yasaktır, 'Îrâkî için değil!" demiştir. Başka bir gün Şeyh 'Îmâduddîn pazarda dolaşırken harâbâta Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin söylediği gazelin saz eşliğinde terane olarak söylendiğini işitti. Hankâha vardığında Şeyh Zekeriyâ'yı durumdan haberdar etti. Şeyh Zekeriyâ, pazarda ne duyduğunu sorunca Şeyh 'Îmâduddîn duyduğu şu gazeli okumuştur:

چو خود کردند راز خویشتن فاش عراقی را چرا بدنام کردند؟ (G 612)

O kendi sırrını açığa çıkarmışken, 'Îrâkî'nin adını neden kötü anıyorlar?

Gazeli duyan Şeyh, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kemâle erdiğini anladı ve "Onun işi tamam oldu" dedi. Ardından bizzat kendisi 'Îrâkî'nin halvet kapısına giderek kendisine şöyle dedi: "'Îrâkî harâbâta mı münâcât etmekte? Dışarı çık." Şeyh'in buyruğunu duyan Faḥruddîn-i 'Îrâkî halvetten çıkıp başını Şeyh'in ayaklarının önüne koyarak ağlamaya başladı. Şeyh onun başını yerden kaldırarak halvetini tamamladı. O esnada Faḥruddîn-i 'Îrâkî şu gazeli okumuştur:

در کوی خرابات، کسی را که نیاز است هشیاری و مستیش همه عین نماز است (G 693)

Harâbatmahallesindeniyâzda olan kişinin, bütüin uyanıklığı ve sarhoşluğu namaz gibidir.

Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ, bu olayın ardından Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye hırkasını giydirmiş ve Nûrbîbî veya Nûrbânu adındaki kızını da 649/1251

yılında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile evlendirmiştir.⁵³ Şâirin bu evlilikten Kebîruddîn⁵⁴ adında bir çocuğu dünyaya gelmiş ve Multan’da 25 yıl Şeyh’in hizmetinde kalmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eşi, Kebîruddîn’in doğumundan bir süre sonra vefat etmiştir. Ve Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyâ ikinci kızını Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile evlendirmek istemiştir. Fakat Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyâ’nın oğlu olan Şadruddîn ‘Ârif bu evliliğe engel olmuştur. Şadreddîn ‘Ârif’in Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyâ’dan sonra onun yerine geçeceği kabul edildiğinden dolayı Şadruddîn ‘Ârif, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aile içinde ve babasının hankâhında daha fazla nüfuza sahip olmasını istemediğinden böyle bir engellemeye giriştiği tahmin edilmektedir.⁵⁵ Fakat Şadruddîn ‘Ârif’in korktuğu başına gelmiş ve Şeyh Zekeriyâyâ yaşlanıp vefatının yaklaştığını hissedince Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi yanına çağırarak onu kendi halifesi tayin etmiştir.⁵⁶ Bu tayinden kısa bir süre sonra da Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyâ’yı Multânî 666/1268 yılında vefat etmiştir. Şeyh’in vefatından sonra bir grup derviş ve Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyâ’nın oğlu, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi kışkırdıklarından onun hakkında bazı dedikoduları sultana götürmüşlerdir. Dedikodulardan etkilenen sultan, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi yanına getirmek istemiş ama muvaffak olamamıştır. Çünkü olaydan haberdar olan ‘Îrâkî bir grup samimî müridi ile Multan’dan ayrılarak Hindistan’dan çıkıp Umman’a gitmiş ve hac vazifesini yerine getirmek amacıyla da Hicaz’a varmıştır. Hac ibâdetini yerine getirdikten sonra orada kalmak isteyen üç arkadaşıyla veda ederek babasını ziyaret etmek maksadıyla Irak-ı ‘Acem’e doğru gitmiştir. Babasının vefat ettiğini öğrenen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî kendi memleketinde kalmayarak Azerbaycan üzerinden veya Irak ve Şam üzerinden Anadolu topraklarına doğru yola koyulmuştur.⁵⁷ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin oğlu Kebîruddîn ise Multan’da dayısı Şeyh Şadruddîn ‘Ârif’in yanında kalmıştır. Hindistan’da uzun süre yaşayan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin İran şiirini yanı sıra Hint şiiri üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Sühreverdiyye tarikatının Hindistan ve Pakistan coğrafyasında yayılması konusunda Şeyh Zekeriyâyâ’yı Multânî gibi Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin de önemli çabaları

⁵³ Alî Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, (haz.), Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 425.

⁵⁴ ‘Îrâkî’nin oğlunun tam isminin Kebiruddîn İsmail olduğu da rivayet edilmektedir: bkz., Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Divân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘id Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 13.

⁵⁵ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, (Naşir Mukaddimesi), s.17.

⁵⁶ Giyâsuddîn Bin Humâmuddîn Huseynî-yi H’ândmîr, *Târîh-i Habîbu's-Sîyer*, Hâyâyâm, (ty.), s.1528.

⁵⁷ Abdülhuseyn Zerrînkûb, *Dunbâle’-i Custicû der Taşavvuf-i İran*, s. 146.

olmuştur. Günümüzde Pakistan’da Şeyh Zekeriyâ-yı Multânî’nin tanınmasında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yazdığı şiirler oldukça etkili olmuş ve Pakistanlı müzisyenler tarafından bu şiirler bestelenmiştir.⁵⁸

1. 1. 6. Umman’a Gidişi

Hem şer’i ilimler hem de marifet yolunda derin tecrübeleri bulunan ve bu tecrübelerini şiire dökerek kadar kabiliyetli olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, hayatının birçok aşamasında kötü niyetli kişilerin kiskanç tavırlarla kurduğu tuzaklara maruz kalmıştır. Fakat haset edenlerin bütün kötülüklerine rağmen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, gittiği her coğrafyada hak ettiği makam ve teveccühe ulaşmıştır. Uzun süre yaşadığı Hindistan’dan şeyhinin vefatından sonra gerçekleşen olaylar sebebiyle çıkmak zorunda kalan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ilk olarak deniz yoluyla Umman’a gitmiştir. ‘Îrâkî’nin gelişini haber alan Umman Emiri dönemin tanınmış şâirlerinden olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi karşılamak için bir grup âlim ve şâir ile yola koyulmuştur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ve müritlerine kendi elleriyle şerbet ikram eden Emîr, ‘Îrâkî’yi özel atına bindirerek onu ve müritlerini ihtiramla şehre getirip kendi sarayında misafir etmiştir. Umman’da bulunan âlim ve mutasavvıflar Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi ziyaret ederek onun tecrübelerinden istifade etmiş sohbetlerini dinlemişler. Hac mevsimi yaklaştığından ve yol yorgunluğu da giderildiğinden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Emîr’den müsaade isteyerek Hacca gitmek istediğini dile getirmiştir. Fakat Emîr ‘Îrâkî’den ayrılmak istemediğini onun gidişine razı olmadığını söylemiş. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Emir’in rızası olmadan Umman’dan ayrılıp hacca gitmek zorunda kalmıştır. Onların ardından gitmek isteyen Emîr muvaffak olamamış ve mecburen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin gidişine razı olmuştur.⁵⁹

1. 1. 7. Anadolu’ya Gelişi ve Ekberî Ekol ile Tanışması

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, iki müridiyle birlikte 666/1268 veya 667/1269 yılında 56-57 yaşlarında Mevlânâ’nın *Mesnevî*’yi yazdığı Şadreddîn-i Konevî’nin ise zâviyesinde İbn-i ‘Arabî’nin eserlerini okuttuğu bir dönemde Anadolu’ya gelmiş ve

⁵⁸ Annemarie Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, (çev.), Ergun Kocabıyık, Kabalcı, İstanbul, 2012., s. 370-371.

⁵⁹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Fahrüddîn İbrahim-i Hemedânî Mutehellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd’İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s. 25-26.

Dîvân mukaddimesinde anlatıldığına göre Anadolu topraklarının en ücra köşelerine bile seyahat etmiştir.⁶⁰ Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti ve dönemin en önemli irfan merkezlerinden biri olan Konya'ya vardığında İbn-i 'Arabî mektebinin en meşhur üstadı sayılan Şadreddîn-i Konevî ile tanışmıştır.⁶¹Şadreddîn-i Konevî'nin *Futuḥât-i Mekkiyye* ve *Fuṣûṣu'l-Hikem* derslerine katılan Faḥruddîn-i 'Îrâkî, İbn-i 'Arabî'nin bu iki eserinden edindiği birikim ile meşhur *Lema'ât* adlı eserini kaleme almıştır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'i iki yönüyle önem arz etmektedir. Öncelikli olarak söz konusu eser üzerinden şâirin Hindistan veya Irak'ta dâhil olduğu Sühreverdiyye tarikatının meşrebinden ziyâde Anadolu'da etkilendiği İbn-i 'Arabî'nin meşrebine ağırlık verdiği görülmektedir. İbn-i 'Arabî düşüncesinin bu şekilde Farsçaya tercüme edilmesi de *Lema'ât*'in bir diğer önemli özelliğidir.⁶² İbn-i 'Arabî mektebinin İran tasavvufuna etkisi bağlamında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin özel konumu araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Onun şiirle birlikte *Lema'ât* adlı eserinde nesir üzerinden de 'Arabî'nin görüşlerini işleme önemli görülmüştür.⁶³Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Anadolu'da bulunduğu süreçte sadece Şadreddîn-i Konevî'den istifade etmekle kalmamış Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de semâ meclislerine katılarak Mevlevî tarikatını yakından tanıma fırsatı bulmuştur.⁶⁴Faḥruddîn-i 'Îrâkî Tokat'taki hankâhında kendisine bağlı müritlerine Mevlânâ'nın azametinden sıkça söz eder ve onun hakkıyla anlaşılamadığından yakınır. Mevlânâ'nın bu dünyaya garip geldiğini ve garip gittiğini söyleyerek onun dünyadan çabucak ayrıldığını ve yeterince tanınmadığını dile getirmiştir. Menâkıbu'l-Ârifin'de aktarılan 'Îrâkî'nin Mevlânâ hakkında yazdığı beyit, Faḥruddîn-i 'Îrâkî ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî arasındaki yakın manevî irtibatı gösterdiği için önemlidir. 'Îrâkî'nin Mevlânâ hakkındaki sözleri, 'Îrâkî'nin Mevlânâ vefat ettikten sonra Tokat'tan Konya'ya gelip Mevlevîleri ziyaret edip Mevlânâ'nın yokluğundan duyduğu üzüntüyü dile getirdiğini göstermektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî

⁶⁰ age., s. 27.

⁶¹Edward G. Browne, A Literary History of Persia, *From Firdawsî to Sa'dî*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s.500.

⁶²Muhammed Eḥter Çîme, *Maḳâm-i Şeyḫ Faḥruddîn-i 'Îrâkî der Taşavvuf-i İslâmî*, s. 48.

⁶³Abdulhuseyn Zerrînkûb, *Dunbâle'-i Custicû der Taşavvuf-i İrân*, s. 143.

⁶⁴William C. Chittick, "Erâqî,Faḫr-Al-Dîn Ebrâhîm",*Encyclopedia Iranica*, Vol. VIII, 1998, s.538-540. Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr, *Zindigînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî*, İqbâl, Tahran, 1378hş.

ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî arasındaki samimiyeti gösteren bu önemli beyit Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin Dîvânı’nda veya diğer eserlerinde bulunmamaktadır.

در جهان آمد و روزی دو بار رخ نمود آنچنان زود برون شد که ندانم که بود

*Dünyaya geldi ve bir iki gün bize yüzünü gösterdi. O kadar çabuk gitti ki kim olduğunu bilmedim.*⁶⁵

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin Mevlânâ ile olan bu irtibatı ile ilgili olarak *Menâkıbu’l-‘Ârifîn*’de büyük bir semânın olduğu bir gün Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin kendisinden geçercesine bağırarak hırkası düşmüş bir halde dolaştığı ifade edilmektedir. Bu durumu gören Ekmeleddîn Tabib Mevlânâya dönerek ‘Îrâkî’ nin bundan sonra güzel bir düş göreceğini söylemektedir. Mevlânâ da “eğer başımı bu tarafa çevirip uyursa” diyerek Tabib’e cevap vermiştir. Mevlânâ ve ‘Îrâkî’ nin *Menâkıbu’l-‘Ârifîn*’de zikredilen bu ilişkisi üzerinden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin Mevlevî olduğunu ifade eden araştırmalar bulunmaktadır.⁶⁶ Aynı zamanda Mevlânâ’nın herhangi bir eserinde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ den bahsetmemesini öne sürerek Mevlânâ ve ‘Îrâkî ilişkisinin abartıldığını dile getiren çalışmalar da bulunmaktadır.⁶⁷ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin Mevlevî olduğu veya Mevlânâ ile irtibatının oldukça zayıf olduğuna dair görüşler iki aşırı görüş olarak değerlendirilebilir. Çünkü Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin şiirlerinde Mevlânâ’nın etkisi açıkça görülmekte ve özellikle de Mu‘inuddîn Süleymân Pervâne iki mutasavvıfın arasında irtibatı güçlendiren bir şahıs olarak kaynaklarda ön plana çıkmaktadır. Fakat Mevlânâ ile Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin irtibatı Konevî ile Faḥruddîn-i ‘Îrâkî irtibatı gibi şeyh mürit ilişkisine benzememektedir. Ayrıca Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin kendi eserleri dikkate alındığında çokça övdüğü şeyhi olan Zekeriyâ-yı Multânî’den sonra Konevî’yî de kendisine mürşit olarak seçtiği ve ona olan muhabbetini beyitlerinde açıkça dile getirdiği görülmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin yazdığı eserlerde herhangi bir delil bulunmadığı halde sadece *Menâkıbu’l-‘Ârifîn*’de geçen bu kısıtlı bilgilerle onun Mevlevî olduğu sonucuna varmak isabetli

⁶⁵ Şemsuddîn Ahmed Eflâkî El-‘Arifî, *Menâkıbu’l-‘Arifîn*, (tsh.), Tahsin Yazıcı, Dünyâ-yi Kitâb, Tahran, 1362hş, s.399.

⁶⁶ Ekrem Anaç, “Mevlevilikle Hazreti Mevlana’nın Hakka Yürüyüşünden Önce Tanışan Kent Tokat’ta Mevlevilik Tarihi” *Günümüzde Yurtiçi Mevlevîhânelerinin Durum ve Knuamları Ulusal Sempozyumu 9-10 Aralık 2013 Bildiriler-Sunumlar*, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 2017, s. 185.

⁶⁷ Franklin Lewis, *Mevlânâ –Geçmiş ve Şimdi Doğu ve Batı-*, (çev.), G. Ç. Güven, H. Koyukan, Kabalıcı, İstanbul, 2010, s. 167, 346.

görünmemektedir. Netice olarak Konevî ile ‘Îrâkî’nin irtibatı daha çok hoca talebe veya şeyh ve mürit irtibatı gibi görünmektedir. Fakat Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile Mevlânâ’nın irtibatı şeyh ve mürit ilişkisinden çok samimî iki dost gibidir. Anadolu’da bulunduğu süre zarfında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin hizmetinde birçok müridi bulunmaktaydı. ‘Îrâkî’ye gönül vermiş müritlerden olan Anadolu Selçuklu Devleti’nin önemli vezirlerinden Mu‘înuddîn SüleymânPervâne (ö. 676/1277),⁶⁸Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin sohbetlerinden oldukça etkilenmiş ve ona Konya’da irşad vazifesinde bulunmasını tavsiye etmiştir. Bu teklifi kabul etmeyen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Mevlânâ’nın da etkisiyle Mu‘înuddîn SüleymânPervâne’nin onun için Tokat’ta inşa ettirdiği hankâha geçmiştir. Tokat’taki hankâha geçmeyi kabul eden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, irşad vazifesini Tokat’ta devam ettirmiştir.⁶⁹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî bir numaralı mektubunu Tokat’tayken kaleme almıştır vebu mektuba göre 671/1273 tarihinde Tokat’ta yaşamaktaydı. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Tokat’tan Mısır’a geçtiği yıl olan 676/1277 yılına kadar Tokatta kalmıştır. Buna göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin en azbeş yıl Tokat’ta bulunduğu söylenebilir. Dîvân mukaddimesinde rivâyet edildiğine göre bir gün üstü başı perişan olan bir rint Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin huzuruna varmış. Şeyh’in namaz kıldığı yere varıp onun seccâdesinin başında huzursuzluk etmiş. Rindin bütün kötü sözleri ve davranışları karşısında Şeyh, oldukça lütfkâr davranmış ve onu dışarı çıkarmak isteyen dostlarına engel olmuştur. Cübbesini rindin başına yastık kılıp onu uyutmuştur. Rint bir süre uyuduktan sonra kusup Şeyh’in elbiselerini kirletmiş. Fakat o uyandığında Şeyh, kendi elleriyle onun ağzını ve yüzünü yıkayarak hizmetçisine rint için yüz dirhem verilmesini buyurmuştur. Kirlenmiş elbiselerini yıkarken de şu gazeli okuduğu rivâyet edilmiş:

مست خراب یابد هر لحظه در خرابات گنجی که آن نیابد صد پیر در مناجات (G 680)

⁶⁸ Muharrem Kesik, “Mu‘înuddîn Süleymân Pervâne” *DİA*, C. 31, Ankara, 2006, s. 93.

⁶⁹ Tokat ilinde Mu‘înuddîn Süleymân Pervâne tarafından yaptırılan ve daha sonraları Darüşşifa olarak da kullanılan Gök Medrese’nin yanında Medrese ile bağlantılı olan bazı yapılar bulunmaktadır. Bu yapılar harabe haline geldiklerinden dolayı daha önce ne olarak kullanıldığı net olarak bilinmemektedir. Pervâne’nin yaptırdığı medrese ve hamam günümüze ulaşmış fakat ‘Îrâkî için yapılan hankâh mevcut değildir. Fakat Gök Medrese ve onunla irtibatlı harabeler dışında geriye herhangi bir yapı kalmadığından dolayı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Hankâhı’nın Gökmedrese’nin yanında bulunan harabeler arasında bulunan bir yapı veya Taşhan olarak bilinen ve 17. yüzyılda yapılmış olan han’ın altında kalmış olabileceği de tahmin edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için: Özkan Ertuğrul, “Gökmedrese”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 139-140., Ekrem Anaç, “Mevlevilikle Hazreti Mevlana’nın Hakka Yürüyüşünden Önce Tanışan Kent Tokat’ta Mevlevilik Tarihi”, s. 187.

Perişan sarhoş -âşık-, yüzlerce şeyhin yakarışta bulamadığı defineyi harâbâtta bulur.

Başka bir rivâyette ise Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bir gün sabahın erken saatlerinden itibaren hankâhtan çıktığı ve akşam geri dönmediği nakledilmiştir. EmîrPervâne ve müritler telaşlanıp Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi aramaya çıkmışlar fakat ona dair hiçbir ize rastlamamışlar. Kaybolmasının üçüncü gününde Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bir dağın yamacında olduğuna dair haber gelmiş ve Emîr ile müritler hızlıca tarif edilen mekâna varmışlar. Dağın yamacında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi çıplak ayaklarıyla üzerinde ince bir elbiseyle karın içinde etrafında dönüp şiir okurken bulmuşlar. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi ter içinde bulan müritleri onu alıp şehre getirmek istemişler. Fakat Faḥruddîn-i 'Îrâkî, ata binmeyi reddetmiş ve yürüyerek dönmek istemiş. Ona eşlik etmek isteyen Pervâne'nin de teklifini reddederek onu önceden gönderip kendisi yürüyerek hankâha varmıştır.⁷⁰

Anadolu Selçuklu Devleti'nin en etkili vezirlerinden sayılan Mu'înuddîn SüleymânPervâne, gayr-ı müslim olan Gaydan'ın yönetimi altında bulunan ve gemilerin geçiş güzergâhında yer alan Sinop'u bin askerden oluşan bir ordu ile gemilerle deniz üzerinden fethetmiştir. Gayr-ı müslimlerin elinde kiliseye çevrilmiş olan câmi ve mescitleri tekrar câmiye ve mescide çevirerek açtırmış olan Mu'înuddîn SüleymânPervâne,⁷¹ dönemin uleması ve mutasavvıfları tarafından takdir edilen bir emîr konumundaydı. Şam ordusunun isyanı suçundan sorumlu tutulan Mu'înuddîn SüleymânPervâne Van Gölü'nün kuzeyindeki İlhanlı Hükümdarının yazlık karargâhı olan Aladağ'da 676/1277 yılında öldürülmüştür.⁷²

Emîr Mu'înuddîn PervâneVan'a götürülmeden önce öldürüleceğini anladığında Şeyh'inin yanına gelip onunla vedalaşmıştır. Daha önce hazırladığı bir kese altın ve değerli mücevheri Şeyh'e teslim ederek Mısır hükümdarının elinde tutsak bulunan oğlunun, Faḥruddîn-i 'Îrâkî tarafından kurtarılmasını vasiyet etmiştir. Anadolu'da kızışan karışıklık ve öldürülen Emîr Mu'înuddîn Pervâne'nin vasiyeti üzerine Faḥruddîn-i 'Îrâkî, bir süre sonra Mısır'a doğru yola koyulmuştur. William Chittick tarafından bulunan ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait olduğu tahmin edilen bir

⁷⁰Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Mutehellis be 'Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd'İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s. 30.

⁷¹Kerîmuddin Mahmûd-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (çev.), Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, s. 63.

⁷² age., s. 90.

mektuptaki bilgilere göre de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, (rüyasında gördüğü şeyhi) İbn-i ‘Arabî’nin işareti üzerine uzun süre kaldığı Anadolu’yu terk ederek Şam’a geçmek üzere Mısır’a gitmiştir.⁷³Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Tokat’tan ayrılması Mu‘înuddîn Pervâne’nin ölümünden hemen sonra gerçekleşmemiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Pervâne’nin ölümünden sonra hankâhında bir süre inzivaya çekilmiştir. Bu süreçte bazı kişiler Moğol şehzadesi olan Kongurtay’a Mu‘înuddîn Pervâne’nin hazinelerinin Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yanında olduğunu söylerler. Durumun farkına varan ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi korumak isteyen Şemsuddîn Cüveynî Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye bin dinar göndererek onun acilen kaçması gerektiğini haber verir. Bunun üzerine Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, iki müridiyle birlikte Sinop üzerinden 676/1277 yılında Mısır’a doğru gitmiştir.⁷⁴

1. 1. 8. Mısır ve Şam’a Gidişi

Anadolu’dan iki müridiyle ayrılan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Mısır’da Salihîye hankâhına varıp orada üç gün dinlendikten sonra Emîr’in oğlunu kurtarmanın yollarını aramış. Emîr’in oğlunu Sultan’ın izni dışında hiçbir şekilde kurtaramayacağını anlayınca yanındaki keseyi alıp Sultanın huzuruna gitmek için saray görevlilerinden izin istemiş. Haber, saraya ulaştığında Sultan Baybars, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi huzuruna kabul etmiş ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Sultan’a selam verdikten sonra elindeki keseyi Sultan’ın huzurunda yere bırakarak bir süre beklemiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tavırlarını izleyen Sultan onun farklı biri olduğunu anlayıp yere bıraktığı kesenin ne olduğunu sormuş. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kesenin emanet olduğunu ve içinde ne bulunduğundan habersiz olduğunu söylemiş. Sultan kesenin açılıp içindekilerin dökülmesini emretmiş. Kesenin içinden kıymetli mücevherler dökülünce Sultan, Faḥruddîn’e bakmış ve ardından da mücevherlere bakarak durumu merak etmiştir. Sultan, Şeyh’e bunun ne anlama geldiğini sormuş. Şeyh, Emîr Mu‘înuddîn Pervâne’nin başından geçenleri anlatmış ve bu mücevherlerin Emîr’in emaneti olduğunu belirtmiştir. Sultan Şeyh’in bu tavrından ve konuşmalarından o kadar etkilenmiş ki tahtından inip onun önünde oturarak sözlerini dinlemeye başlamış. Şeyh’in sohbetini dikkatle dinleyen Sultan anlatıldığına göre o

⁷³ Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât (Aşk Metafizîği)*, (çev.), Ercan Alkan, Hayykitap, İstanbul, 2012, s. 39.

⁷⁴Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefîsî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 32.

gün kendisini tutamayarak çokça ağlamıştır.⁷⁵Emîr'in oğlunun serbest bırakılmasını emreden Sultan, Şeyh Faḥruddîn-i 'Îrâkî'yi de Mısır'ın şeyḫu's-şuyûḫu ilan etmiştir. Sultan, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye başka hiçbir âlime vermediği değeri verip ona birçok ayrıcalıklar tanımıştır. Mukaddimedede aktarılan bilgilere göre Sultan, hizmetçilerine Faḥruddîn-i 'Îrâkî kendisi ile her görüşmek istediğinde ister mühim bir mecliste olsun ister uykuda olsun uyandırılıp Faḥruddîn-i 'Îrâkî ile görüşmesinin sağlanmasını emretmiştir.⁷⁶Mısır'da bir süre yaşayan Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Şam'a gitmiş ve orada da Mısır Sultanının emriyle en iyi şekilde karşılanmıştır. Şeyh, Şam'a yerleştikten altı ay sonra oğlu Kebîruddîn de Multan'dan ayrılarak babasının yanına gelmiştir. Şâirin Mısır'dan Şam'a gidiş tarihiyle ilgili herhangi bir veri bulunmamaktadır.

1. 1. 9. Vefatı

Şam'da oğlu ile yaşayan Faḥruddîn-i 'Îrâkî bir müddet sonra hastalanmış ve yüzünde şişlikler meydana gelmiştir. Vefat edeceğini anlayan şâir, oğlunu ve samimî dostlarını yanına çağırarak şu âyeti okumuştur: “Kişinin kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağı gün”⁷⁷. Ve ardından şu rubaiyi okuyarak Dîvân mukaddimesinde verilen bilgiye göre 8 Zilkade 688/23 Kasım 1289 yılında 78 yaşında iken vefat etmiştir.

در سابقه چون قرار عالم دادند مانا که نه بر مراد آدم دادند

زان قاعده و قرار کائروز افتاد نه بیش بکس دهند و نه کم دادند (R 4343-44)

Geçmişte âlemin kararı verildiği vakit, sanki insanın muradına (göre) vermediler.

O gün verilen karar ve kaideden kimseye ne fazla verirler ne de az verirler.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî vefat ettikten sonraki dördüncü gün oğlu Kebîruddîn onun makamına geçmiş ve ondan kalan irşad vazifesini üstlenmiştir. Kebîruddîn de

⁷⁵ Molla 'Abdunnebî Faḥruzzamânî-yi Kazvîni, *Tezkîre-i Meyhâne*, (tsh.), Ahmed Gulçin Ma'anî, İntişârât-i Şirket-i Nebî Hâc Muhammed Huseyn İḳbal ve Şureka, 1340hş, s.64.

⁷⁶ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Mutehellis be 'Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd'İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s. 37.

⁷⁷ Abese Sûresi, 34-35. ayetler.

babasından on iki yıl sonra 700/1301 yılında vefat etmiş ve babasının mezarının yanında defnedilmiştir.⁷⁸

Tezkire yazarlarının çoğu, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin mezarının bulunduğu yer ile ilgili ittifak etmektedir. Buna göre Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Şam’da Sâlihiyye Mezarlığında Şeyh İbn-i ‘Arabî’nin türbesinin arkasında defnedilmiştir.⁷⁹ Fakat şâirin mezarından günümüze herhangi bir işaret kalmamıştır. Sa‘îd Nefisî çalışmasının girişinde yazdığı önsözde dönemin İran Şam Konsolosundan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin mezarı ile ilgili bir çalışma yapmasını rica etmiş ve yapılan tahkikler neticesinde İbn-i ‘Arabî türbesinin yenilenmesinden sonra Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ve oğlu Kebîruddîn’in mezarı ile ilgili kalıntıların tümüyle yok olduğu sonucuna varılmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamıyla ilgili yeni bilgilere ulaşabilmek için şâirlerin hayatını konu alan başlıca eserler ve Anadolu Selçuklu dönemi hakkında yazılmış kaynaklar⁸⁰ incelenmiş fakat bu eserlerde yeni sayılabilecek herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

1. 2. İLMÎ, EDEBÎ VE İRFANÎ ŞAHSİYETİ

Farsçada belli bir şâirin anlatım tarzı veya belli bir döneme özgü edebî anlatım tarzları için Arapçada altın veya gümüşü eritip kalıba dökmek manasına gelen “sebk” kelimesi kullanılmaktadır.⁸¹ Eseri kaleme alan kişiye, eserin içeriğine veya eserin muhatap aldığı kitleye göre farklı isimlerle anılan üslûplar, Farsçada daha yaygın olarak eserin yazıldığı dönem ve coğrafyalar için kullanılmaktadır. Örneğin Horasân ve Mâverâünnehir şâirlerinin hicrî III. yüzyılın ikinci yarısından VI. yüzyıla kadar süren dönemde sade, doğal ve akıcı bir şekilde ve hamâsî anlatım tarzıyla kaleme aldıkları eserlerin üslûbu Sebki Horasânî olarak adlandırılmıştır.

⁷⁸Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î,(Naşir Mukaddimesi), s.28.

⁷⁹ Muhammed Eḥter Çime, *Maḳâm-i Şeyh Faḥruddîn-i ‘Îrâkî der Taşavvuf-i İslâmî*, s.52. Şemsettin Sâmi, “‘Îrâkî”, *Kâmûsu‘l-A‘lâm*, Kaşgar Neşriyat, Ankara, Cilt, IV, 1996, s.3137-3138., Luṭf‘alî Beyk-i Âzer-i Bîkdilî, *Âteşkede-i Âzer*, (tsh.), Mîr Hâşim Muhaddis, Muessese-i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1388hş, s. 90.

⁸⁰ Muhammed ‘Avfi, *Lubâbu‘l-elbâb*, (tsh.), Edward G. Browne, İntişârât-i Hermes, Tahran, 1389hş., s.385., Bedî‘uzzamân Furûzânfer, *Suhen ve Suhenverân*, İntişârât-i H‘arezmi, Tahran, 1380hş., Ferîduddîn Muhammed ‘Atṭâr-i Nişâbüri, *Tezkîretu‘l-Evlîya*, (tsh.), Muhammed İstî‘lâmî, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1392hş., Naşrullah Purcevâdî, “Taşavvuf Der İran” *Tarih-i Câmî‘i İran*, 13. Cilt, Tahran, 1394hş., s. 174., Muhammed b. Ali b. Süleymân er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sûrûr*, (çev.), Ahmet Ateş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1957. Ali Nihat Tarlan, *İran Edebiyatı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1944.

⁸¹ Muhammed Taḳî Bahar, *Sebkşinasî*, Muessese‘i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1389hş.

Sebk-i Horasânî dışında her birinin kendisine özgü hususiyetleri bulunan Sebk-i Irâkî, Sebk-i Hindî, Sebk-i Bâzgeşt ve Sebk-i Meşrûta Fars edebiyatının öne çıkan üslûplarıdır. Faḥruddîn-i ‘Irâkî’nin dâhil olduğu üslûp, Sebk-i Irakîdir. Bu tarzın şâirleri Selçukluların tarih sahnesine çıkmasıyla Azerbaycan ve Irak-ı ‘Acem bölgelerindeki dinî ve tasavvufî gelişmeler üzerine hicrî VI. yüzyılın ikinci yarısından hicrî IX. yüzyılın sonlarına kadar etkili olmuşlardır. Hâfız-ı Şîrâzî ve Sa‘dî-yi Şîrâzî Sebk-i ‘Irâkî’nin en etkili şâirleridir. Bu üslûbun içerisinde dinî-tasavvufî ve ahlakî konuları ve kavramları şiire aktaran en önemli şâirler ise Ferîduddîn-i ‘Atṭâr, Faḥruddîn-i ‘Irâkî ve bu konuda en etkili olan şâir ise Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’dir.⁸²Faḥruddîn-i ‘Irâkî’nin şâirliği ve şiir diliyle ilgili olarak şiirlerinde göze çarpan temel özelliklerden biri onun sıradan lafızlarla ve sade sayılabilecek kelimelerle şiir yazmasıdır. Şiirlerinde bazen Arapça kelimelere yer veren şâir tasavvufî istihlaları bolca kullanmıştır. Kendisini sıradan şâirlerden görmeyen Faḥruddîn-i ‘Irâkî, şiir yazma kabiliyetinin ve üslubunun sevgilinin hazinesinden kendisine bahşedildiğini beyan etmektedir. Faḥruddîn-i ‘Irâkî, şiir (gazel) yazma sebebinin sevgilinin güzelliği olduğunu söylemekte kendisini şiir yazmaya tahrik eden gücün sevgili tarafından verildiğini ifade etmektedir.

زین گدایان خام نشمارى

بنده را شاعرى نپندارى

به من این شیوه را عطا کردند⁸³

چون در گنج دوست وا کردند

Bendenizi bir şâir sanmayın. (Beni) bu ham dilencilerden saymayın.

Sevgilinin hazinesinin kapısını açtıkları zaman bana bu üslubu bağışladılar.

هر دم غزلی دگر سراييم (G 1815)

از عشق رخ تو چون عراقى

‘Irâkî gibi yüzünün aşkıyla her an yeni bir gazel yazarım

İçerisinde züht kavramlarına karşı açık bir düşmanlık bulunan, insanların ulaşmak için büyük bedeller ödediği dünyevî makam ve metaları umursamayan hatta aşığılayan şiir tarzına kalenderî şiir tarzı denilmektedir.⁸⁴Kalenderî tarzda zâhitliği akla getirecek ibâdetle ilgili semboller olumsuz anlamda kullanılır. Fakat harâbât,

⁸² Adnan Karaismailoğlu, “Üslûp”, *DİA*, C. 42, İstanbul, 2012, s. 385.

⁸³Faḥruddîn-i ‘Irâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Irâkî)*, (tsh.), Nesrin Muhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 389.

⁸⁴ Manşûr Restgâr-i Fesâ‘î, *Enva‘i Şi‘r-i Farsî*, İntişârât-i Nuvîd-i Şîrâz, Tahran, 1372hş, s. 601-602.

meyhâne, mey, şarap bâde, pîr gibi mazmunlar olumlu manalar ile kaleme alınır. Bazı araştırmacılara göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinin tasavvuf edebiyatı içerisinde meşhur olmasının en önemli sebebi, onun gazellerinin çoğunlukla kalenderî tarzda yazılmış olmasıdır.⁸⁵Edebî birikimi ve şâirliği ile Mevlânâ ve Hâfız ile kıyaslanabilecek bir düzeyde olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, özellikle gazel yazımı konusunda Fars edebiyatında önemli bir yer işgal etmektedir. Enverî, Hâkânî ve ‘Attâr’ın kaleme aldığı gazeller ‘Îrâkî ve Hâfız’ın elinde zirve noktalara ulaşmıştır.⁸⁶Fakat rind olarak tarif edilen Hâfız ile ‘Îrâkî arasında bazı temel farklılıklar bulunmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, gazellerinde kalenderî kavramları kullanmasına rağmen tam anlamıyla rind değil ârifdir. Hâfız’ın şiirlerinde göze çarpan yaşam coşkusu ve ölüm korkusu, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde ölüm ârzûsu ve sevgiliye kavuşma şevkine dönmektedir. Veya Hâfız’ın şiirlerindeki hakikati arama yolundaki bunalım ve ümitsizlik Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiir tarzında karşılaşılan bir durum değildir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin canını yakan ve şiirlerinde acısını ifade ettiği şey hakikati bulmak konusundaki sancıları değil sevgiliden uzak kalma derdidir. Bu bağlamda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, âşıktır ve aşkı en temel konumda değerlendiren bir mutasavvıftır. Onun şiirlerinde güzel sayılan ve zevk olarak değerlendirilen her şey sevgili veya sevgiliyle irtibatlı olan olgulardır. Sevgili ile irtibatı olmayanlar Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde değerli sayılmamaktadır. Dünyadan lezzet almak murat ummak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde pek rastlanacak bir durum değildir. Çünkü onun dünyaya bakış açısı rindler gibi değil mutasavvıflar gibidir. Rindler için dünya lezzetleri değerli ve ârzû edilirken mutasavvıfların veya âriflerin gözünde dünya değersiz ve sırt dönülmesi gereken hatta sevgiliye ulaşma yolundaki engellerden biri olarak görülmektedir. Bu bağlamda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde dünyanın renkleri ve lezzetleri yerine sevgilinin nazı, cefası veya merhametine rastlanma ihtimali daha fazladır. Hâfız’ın meşhur beyitlerinden biri ile Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin birkaç beyti karşılaştırıldığında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tam manada rind değil ârif olduğu görülmektedir.

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

⁸⁵ Dâryûş-i Şabûr, *Âfâk-i Gâzel-i Farsî*, Neşr-i Guftâr, Tahran, 1370, s. 216.

⁸⁶ Ḥosrov Ferşîdverd, *Derbâre-i Edebiyyât ve Naḳd-i Edebî*, İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, C. 1, 1382hş, s. 18.

Meyden çalgıcıdan bahset kâinatın sırrını arama.

Çünkü bu muammayı kimse hikmet ile çözemedi çözemezde.

Hâfız'ın fikir dünyası ile ilgili önemli veriler sunan bu beyitten anlaşılacak hususlara göre Hâfız'ın kâinatın hakikatini âlemin sırlarını çözmek gibi bir gayesi ve derdi en azından bu beyti kaleme aldığı dönem için bulunmamakta ve meşrep olarak da böylesi bir çabanın içerisine girmemektedir. Âlemin sırlarını keşfetmek konusunda âriflerin seyr usûlûk gibi giriştikleri çetin süreçler, Hâfız'ın kanaatine göre çok da gerekli bir çaba olarak görülmez. Çünkü o, bu sır perdeleriyle örtülü sürecin bir muamma olduğunu ve kimsenin de bu muammayı hakkıyla çözemeyeceğini dile getirmektedir. Fakat Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirleri bu açıyla incelendiğinde onun Hâfız gibi düşünmediği, olayın dışında kalıp durumun seyircisi olmadığı olayın bizzat içerisinde bulunduğu görülecektir.

خوشا دردیکه درمانش تو باشی خوشا راهیکه پایانش تو باشی (G 1998)

Ne güzel dert ki dermanı sensin. Ne güzel yol ki sonunda sen varsın.

مقصود تویی مر از هستی کز جام، غرض می مصفاست (G 2790)

Varlıktan maksat sensin benim için, kadehten kastın saf şarap olduğu gibi.

درین ره گر بترک خود بگویی یقین گردد تو را کو تو، تو اویی (G 711)

Bu yolda kendini terk edersen yakinen onun sen, senin de o olduğunu bilirsin.

Yukarıda 'Îrâkî' *Dîvân*'ından verilmiş birkaç beyitten anlaşılacaklara göre Faḥruddîn-i 'Îrâkî, âlem sırlarını çözülemeyen bir muamma olarak görüp rînt edasıyla köşesine çekilmeyi seçmemiştir. Sır perdelerinin ardında ateş çukuru dahi olsa Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bu perdeleri araladığı Hâfız'ın çözülemeyen muamma olarak tarif ettiği durumun tam içerisinde bulunduğu görülmektedir. Hâfız ile 'Îrâkî arasında yukarıda değinilen farkın dışında bazı benzerlikler de bulunmaktadır. Öncelikle Hâfız'ın gazel yazmak konusunda Faḥruddîn-i 'Îrâkî'den ziyadesiyle

⁸⁷ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, (tsh.), Nahîd Ferşâdmîhr, İntişârât-i Gencîne, Tahran, 1388hş.

etkilendiği hem bazı benzer beyitlerde açıkça görülmektedir hem de bu durumu bizzat Hâfız ifade etmektedir.

Hâfız:

غزلیات عراقیست سرود حافظ که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد⁸⁸

Hâfız'ın nağmesi 'Îrâkî'nin gazelleridir. Böylesi can yakan makamı kim duydu da feryat etmedi.

Hâfız:

مرا مهر سیاه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد⁸⁹

Siyah gözlülerin aşkı aklımdan çıkmıyor. Gökyüzünün hükmüdür bu değiştirilemez.

'Îrâkî:

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بودقضای آسمانی را دگر کردن توان؟ نتوان (G 3344)

Sana olan bu sevgim gökyüzünden gelen hükümdür. Göklerden gelen hükümü değiştirmek mümkün mü? Değil.

Hâfız:

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه⁹⁰

Birinin siyah dokunmuş olan bahtının kilimini Zemzem suyu ve Kevser ile beyazlatamazsın.

'Îrâkî:

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه سپید کردن آن نوعی از محالات است (G 1013)

Birinin siyah dokunmuş olan bahtının kilimini beyaza çevirmek mümkün değildir.

Fahruddîn-i 'Îrâkî, oldukça sade ve akıcı bir üslupla şiirlerini kaleme almıştır. Onun *Dîvân*'ı incelendiğinde mısralarının genellikle kısa olduğu görülecektir. Fikrî açıdan derin ve idraki zor olan konulara değinen şâir bu zor konuları gayet anlaşılır

⁸⁸ age. s. 144.

⁸⁹ age. s. 165.

⁹⁰ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân-i Kohne-i Hâfız*, (tsh.), İrec Efşâr, Mu'essese'î İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1366hş., s. 447.

bir dil ile beyan etmiştir. Gazellerinin büyük kısmının fiil ile son bulması onun şiirlerindeki musikiyi göstermektedir.⁹¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirleri anlaşılması zor imgeler ve okuyucuyu karmaşık bir hayal âlemine sürükleyen bir örüntüye sahip değildir. Vahdet-i vücûd gibi idraki kolay olmayan meseleler istisna sayıldığı takdirde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kullandığı mazmunlar dönemin tasavvuf edebiyatında kullanılan ve anlaşılan mazmunlardır. Onun şiirlerindeki en belirgin özellik sadelikle beraber duygusal açıdan okuyucuyu etkisi altına alan coşkulu dilidir. Sa‘îd Nefisî, *Dîvân* önsözünde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin gazel yazma konusunda Fars dilinin büyüklerinden olduğunu ifade etmekte ve özellikle aşk konusunda Sa‘dî, Hâfız ve Vahşî’nin ‘Îrâkî’nin gerisinde kaldığını dile getirmektedir. Aşk konusunu detaylı bir biçimde işleyen ‘Îrâkî’nin bu yönüne dikkat çeken Nefisî, Fars dilinde ‘Îrâkî kadar mecazî ve hakikî aşkı korkusuzca ve yüksek bir düzeyde kaleme alan başka bir şâir tanımadığını beyan etmektedir. Nefisî, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde aşkı beyan ustalığının rakipsiz olduğunu başka dillerde şiir yazan meşhur şâirlerin bile aşk konusunda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye yetişemeyeceğini dile getirmektedir.⁹²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserleri içerik yönünden incelendiğinde Nefisî’nin gayet açık bir noktaya işaret ettiği görülecektir. Onun *Dîvân*’ı dışındaki eserlerinde de aşk konusu ziyadesiyle ele alınmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin edebî şahsiyeti ve yazdığı eserleri ile ilgili önemli tespitlerde bulunan ‘Allame Şiblî Nu‘mânî de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşk ve vahdet-i vücûd gibi konularda derinleştiğini, şiirlerinde ve özellikle de gazellerinde âşıkâne tarzın oldukça etkili olduğunu ifade etmektedir. Fakat bunun yanı sıra Nu‘mânî, gazellerinde dakik bir fikir ve hayal örgüsünün bulunmadığına da işaret etmektedir.⁹³

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin âşıkâne tarzda yazdığı bu etkili gazellerinin musiki yönü de bulunmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerindeki iç musiki yapıyı göstermesi bakımında kullandığı redifleri incelemek önemlidir. Örneğin:

عشق، شوری در نهاد ما نهاد جان ما را در کف غوغا نهاد

گفتگوی در زبان ما فکند جستجویی در نهاد ما نهاد (G 623-624)

⁹¹ Mahmûd Berâtî, “Sebk-i Suḥen-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî der Lema‘ât”, *Neşriye-yi ‘İlmî-yi Pejûheşî-yi Govher Gâya*, Şomâre 6, Tâbistân 1387hş., s. 33.

⁹²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 38.

⁹³ ‘Allame Şiblî Nu‘mânî, *Şi‘ru’l-‘Acem ya Tarîḥ-i Şu‘arâ ve Edebîyat-i İran*, (çev.), Muhammed Taḳî Faḥr-i Dâ‘î-yi Gilânî, Dunyâ-yi Kitâb, Tahran, 5. Cilt, 1395hş., s.117.

Aşk, tabiatımıza bir tutku yerleştirdi. Canımızı bir arbedenin avucuna bıraktı.

Dilimize bir sohbet serpti. İçimize bir arayış yerleştirdi.

Veya:

من رنجور را یک دم نپرسد یار، چتوان کرد؟ نگوید: چون شد آخر حال آن بیمار، چتوان کرد؟

تم از رنج بگذارد، دلم از غم به جان آرد چنین است ای مسلمانان مرا غمخوار، چتوان کرد؟

(G 1155-56)

Acılı halimi bir an (dahi) sormaz yâr ne yapabilirim? Sonunda o hastanın hali nasıl oldu diye sormaz ne yapabilirim?

Tenim acıdan erir, gönlüm gamdan perişan olur. Sevgilim bana böyle ey Müslümanlar ne yapabilirim?

Kaleme aldığı manzum eserlerin yanında nazım ve nesri bir arada kullandığı *Lema'ât* adlı eserinde de oldukça akıcı ve yumuşak bir ahenk ile okuyucuya hitap eden Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bu eserindeki nesri bir yönüyle mensur bir şiir olarak da değerlendirilebilir.⁹⁴Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ı bu yönüyle Sa'dî'nin *Gülistân*'ına benzemektedir. Fakat Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ta kullandığı dil *Dîvân*'ı ile mukayese edildiğinde remz ve işaretler bakımından daha ayrıntılı görünmektedir. Bu noktadan bakıldığında *Lema'ât*, şerh edilmeye muhtaç veya şerhe münasip bir eser olarak ön plana çıkmaktadır.

Sâkînâme adıyla da bilinen '*Uşşâknâme* adlı eseriyle Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sâkînâme alanında Fars Edebiyatındaki ilk manzumeyi kaleme almış kendisinden sonra gelip bu tarzda eser kaleme almış olan Vahşî-i Bâfkî ve Şeyh Abdüsselâm Peyâmî-i Kirmânî gibi şâirler başta olmak üzere birçok şâiri etkilemiştir.⁹⁵Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dehnâme*'si bu türde şiir kaleme almış olan Evḥâduddîn-i Merâgî, 'Ubeyd-i Zâkânî, 'Îmâd Fâkih-i Kirmânî ve İbn-i 'Îmâd-i Şirazî'ye de kaynaklık etmiştir.⁹⁶Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin eserleri ile mutasavvıf şâirler üzerindeki etkisi Anadolu ve Farsça'nın konuşulduğu yerlerin dışında Uzakdoğuya kadar

⁹⁴Seyyid Ali Aşgar Mîrbaqirîferd, Gulâm Huseyn Şerîfî, Huseyn Aka-Huseynî, İshâk Tuğyânî, Mahmûd Berâtî, Muhammed Rızâ Naşr İsfahanî, *Târîh-i Edebiyat-i İran II*, s. 238.

⁹⁵Adnan Karaismailoğlu, "Sâkînâme", *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s. 14.

⁹⁶Faḥruddîn-i Irakî, *Uşşâknâme*, (çev.), Gökhan Çetinkaya, Büyüyenay, İstanbul, 2016, s. 54-55.

genişlemiştir. Malay dilinde tasavvufî eserler yazan Hamza Fansûrî vahdet-i vücûd fikrinin Uzakdoğu İslâm dünyasındaki ilk temsilcisidir. Malay ve Endonezyalı müslümanların üzerinde etkili olmuş ve Malay edebiyatının gelişimine önemli katkılar sunmuş olan Hamza Fansûrî, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin *Lema ‘ât’*’ını örnek alarak *Enşaru’l-‘Ârifîn fi Beyân-i ‘İlm-i Sulûk ve ‘t-Tevhîd* eserini yazmıştır.⁹⁷

Ayrıca Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin fikrî anlamda etkisinde kaldığı İbn-i ‘Arabî gibi mutasavvıflardan ziyade, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerini okuyarak edebî ve fikrî yönden etkisinde kaldığı şâirler hakkında da bilgi vermek gereklidir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin takip ettiği şâirlerden ne düzeyde etkilendiği şiirlerden alınan bazı örnekler ile aktarılacaktır. Farsça şiir yazan şâirler arasında tasavvufî konuları geniş bir biçimde ele alan en ünlü şâir olan Senâ’î, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi etkileyen şâirlerin başında gelmektedir.

Senâ’î-yi Ğaznevî, 464/1071-72 yılında Gazne’de doğmuştur. Şiirlerinde beyan ettiğine göre soylu bir aileye mensup olan Senâ’î, Farsça şiirlerin yanında Arapça dîvânlar da okumuştur. Hayatının belli bir döneminde Gazneli saray sultanlarını metheden şiirler yazan Senâ’î yaşadığı ruhî değişimlerden sonra saraydan uzaklaşmış inzivaya çekilmiştir. Fakat Belh ve Seraḥs’ta tanıştığı kadınlar için tekrar methiyeler yazmıştır. Methiyelerinin yanı sıra şiirlerinde tevhit uzlet ve züht konularına ağırlık vermiştir. 521/1127 yılında Behrâm Şâh’ın hâkimiyetinde bulunan Gazne’ye dönen Senâ’î, Hıvâce ‘Âmid Ahmed b. Mes‘ûd-i Tîşâ’dan büyük destek görmüştür. Senâ’î’ye oturacağı bir ev yaptırıp geçimini üstlenen Hıvâce ‘Âmid, onun eserlerinin toplanması için kendisine yardımcı olmuştur. Senâ’î külliyyatına son şeklini vermeden 525/1131 yılında vefat etmiştir.⁹⁸ İran’ın ilk ünlü mutasavvıf şâiri sayılan Senâ’î, kendisinden sonra gelen Ferîduddîn-i ‘Atṭâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî gibi birçok mutasavvıf şâiri etkilemiştir. Farsça tasavvufî mesnevî tarzının kurucusu olarak kabul edilen Senâ’î’yi şiirlerinde zikreden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Senâ’î’nin şiirlerinden ve tarzından etkilendiğini göstermektedir.

تو را آن به که با جان و روان گویی سنایی وار مسلمانان، مسلمانان، مسلمانان، مسلمانان (K 262)

Senin için en iyisi canı gönülden Senâ’î gibi şunu söylemektir:

⁹⁷ H. M. Bukhari Lubis, “Hamza Fansûrî”, *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 511.

⁹⁸ Saime İnal Savi, “Senâ’î”, *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s. 502.

Müslümanlar! Müslümanlar! Müslümanlık! Müslümanlık!

Senâ'î:

جانا به جز از عشق تو دیگر هوسم نیست سوگند خورم من که بجای تو کسم نیست⁹⁹

Ey sevgili, senin aşkıdan öte bir hevesim yok. Yemin ederim kisenin yerini tutacak hiç kimsem yoktur.

‘Îrâkî:

جز دیدن روی تو مرا رای دگر نیست جز وصل توام هیچ تمنای دگر نیست (G 2854)

Yüzünü görmekten başka düşüncem yok. Sana kavuşmak dışında hiçbir temennim yok.

Senâ'î'nin şiirlerinde bulunan harâbât övgüsü mey ve kadehe rağbet ve züht andıran mefhumlara karşı olumsuz tavır ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de kendisini göstermektedir. Senâ'î bu yönüyle ‘Îrâkî’nin fikir ve üslup öncülerinden biridir.

Senâ'î:

آن جام لبالب کن و بردار مرا ده	اندک تو خور ای ساقی و بسیار مرا ده
هرکس که نیاید به خرابات و کند کبر	او را بر خود بار مده بار مرا ده
مسجد به تو بخشیدم میخانه مرا بخش	تسبیح ترا دادم و زنار مرا ده
ای آنکه سر رندی و قلاشی داری	پس مرد منی دست دگر بار مرا ده ¹⁰⁰

O kadehi ağzına kadar doldur ve alıp bana ver! Ey sakî! Birazını sen iç çoğunu bana ver!

Harâbâta gelmeyip kibirlenenler! Onları huzuruna alma beni al.

Mescidi sana bağışladım sen de meyhâneyi bana bağışla. Tesbihi sana verdim bana zünnarı ver!

Ey rintlik ve kallaşlığın sırrına vakıf olan! Öyleyse sen benim dostumsun yine elimden tut!

⁹⁹Senâ'î-yi Ġaznevî, *Dîvân*, (tsh.), Muhammed Taķî, Muderris-i Rezevî, İntişârât-i Senâ'î, Tahran, 1377hş., s. 830.

¹⁰⁰ age., s. 586.

Senâ'î, harâbâtı hor görüp gelmeyenleri kibirlenenler olarak tarif etmekte ve onların huzura varmaya layık olmadığını beyan etmektedir. Amellerini kibirle helak edenlere mescidi bağışladığını onların kibir ve riyâsına karşı takvâ ve ihlas yolunu yani meyhâneyi talep ettiğini dile getirmektedir. Aşağıda verilen beyitlerde de 'Îrâkî aynı minvalde harâbâtı övüp tesbihi bırakıp kadehi almak gerektiğini beyan etmektedir.

'Îrâkî:

سبحه به کف و سجاده بر دوش	کردم گذری به میکده دوش
سر مست و ز جام عشق بیهوش	پیری به در آمد از خرابات
کاینجا نخرند زهد مفروش	گفت از سر وقت خویش با من
خرقه بنه و پلاس درپوش	سبحه بده، پیاله بستان
در میکده رو، شراب می نوش	در صومعه بیهده چه باشی؟
جان و دل و دین کنی فراموش	گر یاد کنی جمال ساقی
بی باده شوی خراب و مدهوش	ور بینی عکس روش در جام
در ترک مراد خویشتن کوش	خواهی که بیابی این چنین کام
گیری همه آرزو در آغوش	چون ترک مراد خویش گیری
دردی دهدت، بخواه سر خوش	گر ساقی عشق از خم درد
گر زهر دهد ترا و گر نوش	تو کار بدو گزار و خوش باش
این کار به گفت و گوی، خاموش (G 749-760)	چون راست نمی شود، عراقی

Elimde tesbih sırtımda seccadeyle dün akşam meyhâneye doğru gittim.

Aşk kadehiyle sarhoş ve kendinden geçmiş bir pir harâbâtan çıkıverdi.

İçinde bulunduğu hal ile bana şöyle dedi: Burada züht alınmaz, satma!

Tesbihi ver kadehi al! Hırkayı bırak yünden elbiseyi giy!

Manastırda boşuna duruyorsun. Meyhâneye git şarap iç!

Sâkînin cemâlini hatırlarsan canını gönlünü ve dinini unutursun.

Onun yüzünün yansımaları kadehte görürsen bâdesiz sarhoş olur kendinden geçersin.

Böyle bir maksada ulaşmak istersen muradını terk etmek için çabala.

Muradını terk edebilirsen bütün ârzularını kucaklarsın.

Eğer aşkın sâkîsi testideki tortudan sana tortu verirse iste ve sarhoş ol!

Sen işini ona bırak ve gönlünü ferah tut. Sana zehir de verse panzehir de verse iç!

Böylesi doğru olmaz 'Îrâkî, Sözle bu iş olmaz, sus!

Faḥruddîn-i 'Îrâkî ve Senâ'î'nin şiirlerinde bu tür benzer noktalar oldukça fazladır. Senâ'î'den sonra gelen, 'Îrâkî ve onun gibi birçok şâir üzerinde etkileri olan Ferîduddîn-i 'Atṭâr da 'Îrâkî'nin şiiri ve şâirliği üzerinde etkili bir isimdir. Tam ismi Ebû Hâmid Ferîduddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîşâbûrî olan şâir daha çok Ferîduddîn-i 'Atṭâr adıyla tanınmaktadır. Horasan Selçuklularının son zamanlarında 537-540/1142-1145 yıllarında Nîşâbûr'da doğduğu tahmin edilmektedir. Eczacılık ve hekimlikle meşgul olduğu için 'Atṭâr lakabıyla anılmıştır. Gençliğinde hem hekimlik yapıp geçimini sağlamış hem de şeyhlere hizmet edip dinî ve tasavvufî ilimler tahsil etmiştir. Hayatının büyük bir kısmını seferlerle geçiren 'Atṭâr yaşamının sonlarına doğru Nîşâbûr'a dönerek burada inzivaya çekilmiştir. Uzun bir ömür yaşayan 'Atṭâr oldukça yaşlıyken Moğollar tarafından katledilmiştir. Tasavvufî terbiyeyi hangi şeyhin gözetiminde aldığı net olarak bilinmemektedir. Fakat yaşadığı dönemde meşhur olan birçok mutasavvıf ile görüşmüş onların eserlerinden istifade etmiştir.¹⁰¹Edebî yönüyle gazel ve mesnevî yazımında hünerini Senâ'î'nin ilerisine taşımış ve Farsça gazel yazan Faḥruddîn-i 'Îrâkî dâhil mutasavvıf şâirlerin çoğunu etkilemiştir. Örneğin vahdet konusunda aynı noktaya işaret eden birçok beyit bulunmakla beraber aşağıda verilen örnek beyitler Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin ciddi anlamda 'Atṭâr'ın eserlerinden istifade ettiğini ve bu konuda 'Atṭâr'dan ne kadar etkilendiğini göstermektedir.

'Atṭâr:

¹⁰¹ M. Nazif Şahinoğlu, "Ferîduddîn Attar", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 95-96.

چون ز مرغ سحر فغان برخاست ناله از طاق آسمان برخاست¹⁰²

Seher kuşundan feryat yükseldiğinde gökyüzünün damından inilti yükseldi.

‘Îrâkî:

ناگه از میکده فغان برخاست ناله از جان عاشقان برخاست (G 613)

Birden meyhâneden feryat yükselince âşıkların canından inilti yükseldi.

‘Attâr:

درد دل را دوا نمی‌دانم	گم شدم سر ز پا نمی‌دانم
از می نیستی چنان مستم	که صواب از خطا نمی‌دانم
چند از من کنی سؤال که من	درد را از دوا نمی‌دانم
حل این مشکلم که افتادست	در خلا و ملا نمی‌دانم
به چه داد و ستد کنم با خلق	که قبول از عطا نمی‌دانم
هر چه از ماه تا به ماهی هست	هیچ از خود جدا نمی‌دانم
وانچه در اصل و فرع جمله تویی	یا منم جمله یا نمی‌دانم
گر یک است این همه یکی بگذار	که عدد را قفا نمی‌دانم
ور یکی نی و صد هزار است این	صد و یک من چرا نمی‌دانم
حیرتم کشت و من درین حیرت	ره به کار خدا نمی‌دانم ¹⁰³

Gönül derdine derman bilmem. Kayboldum başı ayağı birbirinden ayırt edemiyorum.

Yokluk şarabıyla öyle sarhoş oldum ki, doğruyla yanlışını birbirinden ayırt edemiyorum.

Bana ne kadar soracaksın? Ben derdi devâdan ayıramıyorum.

Düştüğüm bu müşkülün çözümünü ne tekbaşına ne de halk ile bilmiyorum.

Halka nasıl feryat ve sitem edeyim. Kabul ve bağışlanma bilmiyorum.

¹⁰²Ferîduddîn ‘Attâr-i Nişâbûrî, *Dîvân*, (tsh.), M. Dervîş, Câvîdân, 1359hş., s. 166.

¹⁰³ age., s. 484.

Aydan balığa kadar ne varsa hiçbirini kendimden ayrı bilmiyorum.

Asl ve fer‘ içinde ne varsa cümle sensin. Ya cümlesi benim ya da bilmiyorum.

Bunların hepsi bir ise biri bırak. Adetleri (sayıları) düzgün (art arda) bilmiyorum.

Eğer bir değil yüz bin ise bunlar. Yüz ve biri ben neden bilmiyorum?

Hayret beni öldürdür. Allah’ın işine akıl erdiremiyorum.

‘Atfâr, yukarıdaki beyitlerde kesret içerisindeki vahdete dikkat çekmiş sayıların farklı olmasına rağmen hakikatin bir, maksadın bir olduğunu beyan etmiştir. Aslın da fer‘in de hakikatte bir olana işaret ettiğini dile getiren ‘Atfâr gökyüzündeki aydan denizlerdeki balıklara kadar bütün mahlûkatın bire işaret ettiğini ifade etmektedir. Aşağıdaki beyitlerde deFahruddîn-i ‘Îrâkî, ‘Atfâr’ın yukarıda verilen beyitlerinde ifade edilmek istenen noktayı başka bir biçimde açıklamakta ve mahlûkatı farklı adetlerle saysak bile yüzün de binin de aslında bir olduğunu dile getirmektedir.

‘Îrâkî:

کاشکار و نهان همه ماییم لیس فی الدار غیر نا دیار

این سخنگر نشدتو را روشن جام گیتی نمای را به کف آر

تا ببینی درو که جمله یکی است خواه یکصد شمار و خواه هزار

هر پراکنده ای که جمع شود بر زبانش رود چنین گفتار

گر عراقی زبان فرو بستنی آشکارا نگشتی این اسرار (K 2650-2654)

Âşikârve gizlihep biziz. Evde bizden başka kimse yok.

Bu sözü idrak edemediyse, dünyayı gösteren kadehi eline al!

Onda görürsün ki cümle birdir. İster yüz olarak say ister bin (olarak).

Her bir dağınık olan toplandığında dile böyle bir söz gelir.

Eğer ki ‘Îrâkî dilini tutsaydı bu sırlar ifşâ olmazdı.

Fahruddîn-i ‘Îrâkî kendisinden önce şiir yazmış şâirlerden etkilendiği gibi kendi döneminde yaşamış olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den de etkilenmiştir. Konya’da yaşadığı dönemde veya Tokat’ta hankâhında bulunurken belirli

dönemlerde Konya'ya gidip Mevlânâ'yı ziyaret etmiş, Mevlânâ'nın semâ meclislerine katılmıştır.¹⁰⁴ Mevlânâ ile 'Îrâkî'nin Anadolu'daki irtibatı sadece 'Îrâkî'nin kısa süreli ziyaretlerinden ibaret değildir. Bilakis iki mutasavvıf şâir arasında geniş çaplı bir irtibat bulunmaktaydı.¹⁰⁵ Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin aşk konusundaki derinliği ve bu konuda çokça şiir yazmasının sebeplerinden biri de Mevlânâ'nın onun üzerindeki etkisidir. Şemsuddîn Ahmed Eflâkî'nin eseri olan *Menâkıbu'l-'Arifîn*'de 'Îrâkî'nin Mevlânâ'nın vefatından sonra onunla ilgili söylediği beyit¹⁰⁶, Mevlânâ'nın derinliğini gösterdiği gibi 'Îrâkî'nin de Mevlânâ'nın marifet deryasından çokça istifade ettiğini göstermektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile aynı dönemde yaşamış olan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirleri ile Mevlânâ'nın gazelleri arasında hem şekil hem de içerik yönüyle bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler özellikle aşağıdaki beyitlerde zirveye ulaşmıştır:

Mevlânâ:

بیا بیا که شدم در غم تو سودایی	در آ در آ که به جان آدمم ز تنهایی
عجب عجب که برون آمدی به پرسش من	ببین ببین که چه بی طاقتم ز شیدایی
بده بده که چه آورده‌ای به تحفه مرا	بنه بنه بنشین تا دمی بر آسایی
مرو مرو چه سبب زود زود می‌بروی	بگو بگو که چرا دیر دیر می‌آیی
نفس نفس زده‌ام ناله‌ها ز فرقت تو	زمان زمان شده‌ام بی‌رخ تو سودایی
مجو مجو پس از این زینهار راه جفا	مکن مکن که کشد کار ما به رسوایی
برو برو که چه کژ می‌روی به شیوه گری	بیا بیا که چه خوش می‌خمی به رعنایی ¹⁰⁷

Gel gel! Senin gamınla sevdalandım. Dışarı çık, çık! Yalnızlık canıma tak etti.

Şaşırdım ki çağrıyla dışarı geldin. Gör beni gör ki takatsiz kaldım sevdandan.

Bana getirdiğin hediyeyi ver bana ver! Otur otur bir an olsun sakince otur.

¹⁰⁴ Şemsuddîn Ahmed Eflâkî El-'Arifi, *Menâkıbu'l-'Arifîn*, s.399.

¹⁰⁵ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i 'Îrâkî*, (tsh.), Sa'îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 34.

¹⁰⁶ Şemsuddîn Ahmed Eflâkî El-'Arifi, *Menâkıbu'l-'Arifîn*, s.399,

در جهان آمد و روزی دو بار رخ نمود آنچنان زود برون شد که ندانم که که بود

Dünyaya geldi ve bir iki gün bize yüzünü gösterdi. O kadar çabuk gitti ki kim olduğunu bilemedim

¹⁰⁷ Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Mevlevî, *Kulliyât-i Şems (Dîvân-i Kebîr)*, 6.Cilt, (tsh.), Bedî'uzzaman Furûzânfer, Muessese'î İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1387hş., s. 294.

Gitme, gitme hangi sebepten dolayı böyle aceleyle gidiyorsun?

Söyle, söyle neden geç vakitte geliyorsun?

Ayrılığından dolayı nefes nefes inledim. Zaman zaman yüzünün hasretiyle sevdalandım.

Arama bundan sonra kesinlikle, ceza yolunu arama! Yapma, yapma bundan sonra işin sonu rüsvâ olacak.

Yürü, yürü kıvrılarak nasıl da cilveli yürüyorsun. Gel, ne kadar hoş ve güzel sallanıyorsun.

‘Îrâkî:

نمانده صبر و مرا بیش ازین شکیبایی

بیا، که بی تو به جان آمدم ز تنهایی

بیا، که بی تو ندارد دو دیده بینایی

بیا، که بی تو دلم راحتی نمی یابد

بسوخت بر من مسکین دل تماشایی

ز بس که بر سر کوی تو لابه ها کردم

تو را چه غم، که تو خو کرده ای به تنهایی

اگر جهان همه زیر و زیر شود ز غمت

یکی نماند اگر خود جمال بنمایی

ندیده روی تو از عشق عالمی مرده

روان فشانند بر روی تو ز شیدایی

ز چهره پرده برانداز تا سر اندازی

به پرسش دل بیچاره ای برون آیی؟

به پرده در چه نشینی، چه باشد ار نفسی

مگر که رحمتت آید، برو ببخشایی

نظر کنی به دل خسته شکسته دلی

امید بسته که: تا کی نقاب بگشایی؟ (G 1719- 1927)

دل عراقی بیچاره آرزومند است

Gel! Sensizlik canıma tak etti. Bundan daha fazla sabrım, tahammülüm kalmadı.

Gel! Sensiz gönlüm rahat bulmaz. Gel! Sen olmadan iki gözüm görmez.

Kapının önünde çokça feryat ettim. Bakışın miskin gönlümü yaktı.

Dünya yerle bir olursa gamından, sana gam olur mu? Sen kendini birlemiştir.

Aştan ölü âlem yüzünü göremedi. Cemâlini gösterirsen biri dahi kalmaz.

Çehrenden perdeyi kaldır ki başını feda etsin. Yüzüne karşı sevdasından canını feda etsin.

Perdede neden oturursun, bir nefesten ne olur? Çaresiz gönlün çağrısıyla dışarı çıkar mısın?

Yorgun ve kırgın gönlüme nazar eyle. Belki de rahmete gelir onu başıslarsın.

Çaresiz 'Îrâkî'nin gönlü ârzûludur. (Yüzündeki) perdeyi kaldıracağına zamana ümit bağladı.

Fahruddîn-i 'Îrâkî'nin etkisinde kaldığı en önemli şâirlerden bir diğeri de *Sevânihu'l-'Uşşâk*'ın müellifi Ahmed el-Ğazzâlî'dir. Fahruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema'ât*'ı içerik bakımından bazı yönleriyle İbn-i 'Arabî'nin *Fuşuşu'l-Hikem*'ine benzese de Fahruddîn-i 'Îrâkî, *Lema'ât*'ın girişinde bu eserini Ahmed el-Ğazzâlî'nin *Sevânihu'l-'Uşşâk*'ını örnek alarak yazdığını belirtmektedir.¹⁰⁸ Şâirin kendi beyanı dikkate alındığında Ahmed el-Ğazzâlî'nin *Sevânihu'l-'Uşşâk*'ının mutasavvîf şâirler üzerinde ve özellikle de 'Îrâkî'nin fikir ve üslubunda ciddi etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Tam adı Mecdüddîn Ebu'l-Futûh Ahmed b. Muhammed el-Ğazzâlî olan meşhur şâir ve mutasavvîf Tûs'ta doğmuştur. Şafii fikhını tahsil eden şâir babasıyla birlikte sufilerin semâ meclislerine katılmış ve bir dönem Nizamiye Medreselerinin müderrisliğine halvete çekilen ağabeyi İmam Ğazzâlî'nin yerine dersler vermiştir. Daha sonraları kendisinde de tasavvuf ve halvet yolunun muhabbeti daha ağır basınca ağabeyi gibi müderrisliği bırakıp çeşitli yerlere sefer yapıp bazı sufilerin hizmetine girmiştir. Ağabeyi İmam Ğazzâlî'den farklı bir yol ile tasavvufta ilerlemiştir. İmam Ğazzâlî'de çok ilim, marifet ve şer'î hükümler çerçevesinde bir tasavvuf anlayışıyla ilgilenirken Ahmed el-Ğazzâlî aşk ve vecd üzerine bir tasavvuf anlayışını yaymıştır. Özellikle de *Sevânihu'l-'Uşşâk* adlı eseriyle bu alanda bir çığır açtığı söylenebilir.¹⁰⁹

1. 3. ESERLERİ

İslâm âleminin tanınmış mutasavvîf şâirlerinden biri olan Fahruddîn-i 'Îrâkî, kaleme aldığı eserlerle tasavvufî meseleler ve kavramların anlaşılmasında önemli katkılar sunmuştur. 'Îrâkî'nin eserlerini genel olarak nazım ve nesir olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. *Dîvân* ve *'Uşşâknâme* onun manzum

¹⁰⁸Fahruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Fahruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrin Muhteşem Huzâ'î, (Lema'ât), s. 452-453.

¹⁰⁹ Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Ğazzâlî", *DİA*, C. 2, İstanbul, 1989, s. 70.

eserleridir. Mensur eserleri ise *Lema'ât* ve *Iştlâhât-ı Şûfiye*'dir. Hayatı ile ilgili olarak araştırmacılara kaynak olmuş mektupları da onun mensur eserleri arasında değerlendirilebilir.

1. 3. 1. Dîvân

Sebk-i Irakî tarzında ve farklı vezin kalıplarıyla şiirler yazmış olan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ında çalışmada esas alınan Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ'î'nin neşrine göreiki yüz doksan yedi gazel, yirmi dört kaside, üç kıt'a, üç terki-i bent ve dört terci'-i bent ile iki yüz dört ruba'î bulunmaktadır. Şâirin *Dîvân*'ında bulunan şiirlerin tümünün toplam beyit sayısı 4477'dir. '*Uşşâknâme*'de bulunan şiirler de bu sayıya eklendiği vakit şâirin Külliyyatındaki toplam beyit sayısı 5530 olmaktadır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvânı*'nda suni ve okuyucuyu şekil ve anlam bakımından sıkıp zorlayacak bir üslup ile şiirlerini kaleme almamıştır. O, şiirlerini sade, duygusal, coşku dolu, doğal ve okuyucuyu derinden etkileyen, sehl-i mümteni olarak değerlendirilen bir üslupla kaleme almıştır. Şiirlerindeki doğal ve heyecan dolu üslup onun ifade tarzını günlük konuşma diline yaklaştıran bir etken olmaktadır. Şiirlerinde daha çok sıradan lafızlar ve sade kelimeler kullanmıştır. *Dîvân*'ında kullandığı tasavvufî kavramların oranının fazla olması okuyucuların dikkatini çeken belirgin bir özelliktir. Onun kaleme aldığı gazeller tasavvuf edebiyatı ve Fars edebiyatı açısından önemli yere sahiptir. Âşıkâne bir tarzda ve sade bir üslupla kaleme alınmış olan gazelleri hem kendi döneminde hem de vefatından sonra gazel yazan şâirleri üslup bakımından etkilemiştir. *Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı*'nın ilk defa tenkitli neşrini yapan Sa'îd Nefisî, çalışmasının mukaddimesinde Faḥruddîn-i 'Îrâkî hakkında şunları söylemektedir: "Ben Fars dilinde aşkın beyanı konusunda ister mecazî aşk olsun ister hakikî aşk olsun 'Îrâkî gibi cesur, korkusuz ve yüksek sesli başka bir şâir tanımıyorum."¹¹⁰*Dîvân*'ında bulunan rubailerde işlenen konular ile gazellerde ifade edilen noktalar birbirine oldukça benzemektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin peygamber efendimizi övdüğü kasideler ile bazı sevdiği mutasavvıfları övdüğü kasidelerin dışındaki şiirlerinin genelinde ele alınan meseleler birbirine yakındır.

¹¹⁰Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i 'Îrâkî*, (tsh.), Sa'îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 38.

1. 3. 1. 1. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın Neşirleri

İran’da farklı araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan on iki adet *Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı*’nın neşri tespit edilmiştir. Bu neşirlerin altı tanesine ulaşılmış diğer altı tanesine ise ne dijital formatta ne de kitap olarak ulaşılamamıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî bibliyografyasında yayım bilgileri verilen bu altı neşrin bir kısmının baskısının tükendiği tespit edilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı veya Dîvân ile beraber diğer eserlerinin de yayımlandığı Külliyyat neşirleri şunlardır.

1. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât-i Şeyḥ Faḥruddîn İbrâhîm-i Hemedânî*, (tsh.), Ni‘met-i Aḥmedî, Gulşâyî, 1361hş.
2. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât-i Dîvân-i Şeyḥ Faḥruddîn İbrâhîm-i Hemedânî*, (tsh.), Nâşir-i Hirî, Gulşâyî, Tahran, 1362hş.
3. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefisî, Kitâbhane-i Senâ‘î, (ty.).

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinin ilk tenkitli neşrini Sa‘îd Nefisî yapmıştır. Kitabın adı her ne kadar Dîvân-i ‘Îrâkî olsa da aslında neşir bir Külliyyat neşridir. Sa‘îd Nefisî neşrin başlangıcında 43 sayfalık bir önsöz yazmıştır. Bu önsözde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamı eserleri, eserlerinin yazma nüshaları, ‘Îrâkî’nin hayatını aktarmış tezkireler ve ‘Îrâkî’ye dair bazı hatalı bilgiler ele alınmıştır. Nefisî’nin kaleme aldığı önsöz ‘Îrâkî ile ilgili birçok bilimsel çalışmanın önemli kaynakları arasında yer almış söz konusu tahlil çalışmamızda da bu önsözden oldukça istifade edilmiştir. Nefisî’nin bu neşrinde yayım tarihi bilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca eserde içindekiler bölümü de bulunmamaktadır. Eser Nefisî’nin önsözüyle başlamakta Dîvân’a sonradan eklenmiş olan ve ‘Îrâkî ile ilgili önemli bilgilerin bulunduğu Dîvân mukaddimesiyle devam etmektedir. Ardından Dîvân, kasideler ile başlamaktadır. Her bir sayfada ortamala olarak yirmi beyit yer almakta ve neşrin toplam sayfa sayısı da 443’tür. Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î’nin neşrinde bulunan ‘Îrâkî’ye ait mektuplar Nefisî’nin neşrinde bulunmamaktadır.

4. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î, İntişârât-i Zevvar, Tahran, 1372hş.

1993 yılında Tahran’da Külliyyat olarak yayımlanmış olan bu eserde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvânı ile beraber diğer eserleri de neşredilmiştir. Nesrîn

Muhteşem Huzâ'î'nin Külliyyat neşri, aslında Tahran Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezidir. Bu neşirde diğer neşirlerden farklı olarak Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kardeşlerine hitaben yazdığı ve yaşamıyla ilgili önemli ayrıntılar içeren beş mektubu da yayınlanmıştır. Neşrin başında Huzâ'î, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamı ve eserleri ile ilgili yetmiş sayfalık geniş bilgi vermiştir. Ayrıca Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin inancı, şahsiyeti ve edebî üslûbuna dair bazı malumatlar da eserin başında aktarılmıştır. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvânı'ndan önce tenkitli metin neşri çalışmasının yöntemini izah etmiş ve elinde bulunan yazma nüshalar hakkında bilgiler vermiştir. Ayrıca neşirde kullandığı yazma nüshaların birer sayfalık örneklerini de Dîvân'dan önce vermiştir. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, eserde geçen bazı kelimelerin anlamını ve beyitlerin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı açıklamaları da dipnot şeklinde aktarmıştır. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î neşrinde Dîvân'a sonradan eklenmiş olan ve 'Îrâkî ile ilgili temel kaynaklardan biri sayılan Dîvân mukaddimesinin olmaması önemli bir eksiklik olarak ön plana çıkmaktadır. Kendisi şair ile ilgili geniş bilgiler verdiği için dolaylı bu mukaddimeyi verme gereği hissetmemiş olsa da söz konusu mukaddime Faḥruddîn-i 'Îrâkî araştırmalarında en az onun eserleri kadar önemlidir. Her bir sayfasında yaklaşık 8 beyit bulunan Nesrîn Muhteşem Huzâ'î'nin neşri Külliyya halinde toplam 674 sayfadan oluşmaktadır. Neşrin sonunda indeks bulunmaktadır. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î neşrinde 297 gazel, 24 kaside, 3 kıt'a, 3 terkiib-i bent, 4 terci'-i bent ve 204 ruba'î bulunmaktadır.

5. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i Kâmil-i Şeyh Faḥruddîn-i 'Îrâkî*, (tsh.), İsmâ'il-i Şâhrûdî, Faḥr-i Râzî, Tahran, 1372hş.

İsmâ'il-i Şâhrûdî'nin neşrinde on üç sayfalık bir giriş bölümüyle Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamı özet olarak verilmiştir. Naşir tenkitli metin çalışmasıyla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu neşirde de Dîvân'ın mukaddimesi verilmiştir. Neşrin her bir sayfasında ortamala yirmi beyit bulunmaktadır ve eser toplam 516 sayfadan oluşmaktadır. Neşirde 'Îrâkî'nin mektupları hariç diğer eserleri de bulunmaktadır. Neşrin sonunda Dîvân'da bulunan kelimeler ile ilgili kısa bir sözlük de verilmiştir.

6. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kullîyât-i Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn İbrâhîm-i Hemedânî Muteḥellis be 'Îrâkî*, (tsh.), Mahmud 'İlmî (Dervîş), İntişârât-i Câvîdân, 1377hş.

Sa'îd Nefisî ve Nesrîn Muhteşem Huzâ'î'den sonra en bilindik Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı neşri Mahmud 'İlmî'ye aittir. Mahmud 'İlmî, haşiyelendirerek yayımladığı neşirde Sa'îd Nefisî'ye ait bir makaleyi mukaddime olarak vermektedir. Yazarı belli olmayan ve Dîvân'a sonradan eklenmiş olan Dîvân mukaddimesini de veren Mahmud 'İlmî, altı sayfa kadar gibi kısa bir bölümde Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamından bahsetmektedir. Mahmud 'İlmî'nin tenkitli metin neşrinden veya yazma nüshalardan bahsettiği bir giriş bölümü bulunmamaktadır. Çalışma yöntemini neşrinde belirtmemiştir. Neşrin her bir sayfasında ortalama 17 beyit bulunmaktadır ve eserin tümü 448 sayfadır. Çalışma birçok yönüyle Sa'îd Nefisî'nin çalışmasına benzemektedir. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î'nin neşrinde bulunan 'Îrâkî'ye ait mektuplar Nefisî'nin neşri gibi Mahmud 'İlmî'nin neşrinde de bulunmamaktadır.

7. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Mecmu'a-yi Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî*, (tsh.), Mucteba-i Movlevî, Neşr-i Emîr Muste'ân, Tahran, 1378hş.

8. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i Şeyh Faḥruddîn-i 'Îrâkî*, (tsh.), Pervîn-i Kâimî, Peymân, Tahran, 1381hş.

Pervîn-i Kâimî tarafından hazırlanan neşirde sadece iki sayfada Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamı özet olarak verilmiştir. Dîvân'ın kendi mukaddimesinin de verildiği neşirde 'Îrâkî'nin mektupları dışında diğer eserleri de verilmiştir. Şiirlerin ilk beyitleri ile birlikte sayfa numaralarının verildiği içindekiler bölümü bu neşri diğerlerinden ayıran bir özellik sayılır. Fakat bu neşirde araştırmacının tenkitli metin çalışmasıyla ilgili hiçbir bilgi verilmemiştir. Neşrin her bir sayfasında ortalama on dokuz beyit bulunmaktadır ve neşir toplam 316 sayfadan oluşmaktadır.

9. Faḥruddîn Muhammed-i 'Îrâkî, *Dîvân-i 'Îrâkî*, (tsh.), Muhammed Rızâ-yi Sâfiyân-i İşfahânî, Porsiş, Abadan, 1381hş.

10. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî*, (tsh.), Muhsin-i Pûyân, Sâye Goster, Kazvîn, 1388hş.

11. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî*, (tsh.), 'Alî 'Asğar-i Tâhirî, Daryûş, Meşhed, 1389hş.

Bu neşirde yazar Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamıyla veya eserleriyle alakalı herhangi bir bilgi vermemektedir. Neşrin her bir sayfasında ortalama 15 beyit bulunmaktadır ve eserin tümü 392 sayfadır. Neşrin sonunda da sözlük veya indeks

yoktur. Eserde dipnotun da neredeyse hiç bulunmaması dikkat çekici bir özellik olarak ön plana çıkmaktadır.

12. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Ekber Hâni-yi Cezenî, Tahran, 1391hş.

Yukarıda bilgileri verilen neşirlere ise ulaşılamadığından sadece künye bilgisi ile yetinilmiştir. İncelenen neşirlerle alakalı olarak kısaca şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Sa‘îd Nefîsî’nin neşri, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinin ilk tenkitli neşridir. Nefîsî’nin neşrinde yayımladığı önsözü de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili yapılan çalışmalarda değerli bir kaynak olarak görülmüş ve araştırmacılar tarafından Nefîsî’nin çabası bilimsel çalışmalarda takdir edilmiştir. Sa‘îd Nefîsî’nin ardından Mahmud Dervîş-i ‘İlmî ‘Îrâkî’nin *Dîvânı*’nı neşretmiş ve *Dîvân* neşrinin girişinde Nefîsî’nin kaleme aldığı bir makaleyi neşrine ekleyerek birçok beyti dipnotlarla izah etmeye çalışmıştır. Nefîsî ve Mahmud Dervîş ‘İlmî’nin çalışmaları arasındaki benzerlik ve tenkitli metin neşri konusunda her iki eserde de bulunan belli başlı eksiklikler dikkat çekmiştir. Bunun üzerine Muhammed Rıza Şefî‘î-yi Kedkenî Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin *Dîvânı* ve diğer eserleri üzerinde daha titiz bir tenkitli metin çalışması yapması için Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î’yi yönlendirmiştir.¹¹¹Tahlil çalışmamızda neredeyse ele alınan bütün beyitlerde Nefîsî ve Huzâ‘î’nin neşirleri karşılaştırılmış ve her ikisinden de istifade edilmiştir. Huzâ‘î’nin Nefîsî’ye göre daha dikkatli ve nitelikli bir çalışma yaptığı kanaatine varılmıştır. Bilimsel çalışmalara kaynak olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî *Dîvânı* neşirleri incelendiğinde Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î ve Sa‘îd Nefîsî’nin neşirlerinin diğerlerine göre daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durum da her iki araştırmacının yaptığı neşirlerin diğerlerine kıyasla daha nitelikli olduğu gösteren bir netice olarak kabul edilebilir. Nefîsî, Huzâ‘î ve Mahmud ‘İlmî’nin neşirleri dışındaki çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların ilmi bir tenkitli metin neşri çalışması olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu çalışmalar dışındaki neşirlerin genelinde dipnot bulunmaması yazma nüshalar hakkında herhangi bir bilgi verilmemesi ve Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamıyla ilgili kayda değer bilginin verilmemesi bu çalışmaların oldukça yüzeysel olduklarını göstermektedir.

¹¹¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (Naşir Mukaddimesi), s. 78.

1. 3. 1. 2. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda Kullanılan Vezinler

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda bulunan manzumelerin her birinin taktii yapılmış ve manzumelerin bahir ve vezinleri tespit edilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ’î neşrinde 297 gazel, 24 kaside, 3 kıt’a, 3 terkiib-i bent, 4 terci’-i bent bulunmaktadır. Toplamda 331 manzumenin 144 tanesi hezec bahrinde, 78 tanesi remel bahrinde, 37 tanesi müctes bahrinde, 32 tanesi hafif bahrinde, 24 tanesi muzari’ bahrinde, 7 tanesi recez bahrinde 5 tanesi münserih bahrinde, 2 tanesi seri’, 2 tanesi ise mütekârib bahrinde söylenmiştir. Manzumeler 9 bahir, 18 vezinle kaleme alınmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kullandığı bahirler kullanım sıklığına göre sıralanmıştır. Buna göre en fazla kullanılan bahir hezec bahridir. En az kullanılan iki bahirler ise seri’ ve mütekârib bahirleridir. Dîvân’da en çok kullanılan vezin (52), “mefûlü / mefâilün / feûlün”, hezec müseddes-i ahreb-i makbûz-imahzûf veznidir. Dîvân’da kullanılan bahirler ve vezinlerin ayrıntılı bilgisi aşağıdaki verilmiştir. Dîvân’da bulunan rubâ’iler vezin incelemesinin dışında tutulmuştur.

1. Hezec Bahri (144 Manzume)

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın 331 manzumesinin 144 tanesi bu bahirde söylenmiştir. Dîvân’da en fazla kullanılan bahir hezec bahridir. Bu bahirde söylenen manzumeler, Dîvân’ın %43,50’sine tekabül etmektedir. Dîvân’da hezec bahrinin yedi vezni kullanılmıştır.

1. 1. Müsemmen-i sâlim (22 Manzume)

Mefâilün / mefâilün / mefâilün / mefâilün

1. 2. Müsemmen-i Ahreb (10 Manzume)

Mefûlü / mefâilün / mefûlü / mefâilün

1. 3. Müseddes-i Ahreb-i Makbûz-iMahzûf (52 Manzume)

Mefûlü / Mefâilün / feûlün

1. 4. Müseddes-i Mahzûf (43 Manzume)

Mefâilün / mefâilün / feûlün

1. 5. Müsemmen-i Ahreb-i Mekkûf-i Mahzûf (17 Manzume)

Mefûlû / mefâilû / mefâilû / feûlûn

2. Remel Bahri (78 Manzume)

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın 331 manzumesinin 78 tanesi bu bahirde söylenmiştir. Dîvân’da en fazla kullanılan ikinci bahir remel bahridir. Bu bahirde söylenen manzumeler, Dîvân’ın %23,56’sına tekabül etmektedir. Dîvân’da bu bahrin dört vezni kullanılmıştır.

2. 1. Müsemmen-i Mahzûf (18 Manzume)

Fâilâtûn / fâilâtûn / fâilâtûn/ fâilûn

2. 2. Müsemmen-i Mahbûn-i Mahzûf (15 Manzume)

Fâilâtûn / feilâtûn / feilâtûn / feilûn

2. 3. Müsemmen-i Meşkûl (5 Manzume)

Feilâtû / fâilâtûn / feilâtû / fâilâtûn

2. 4. Müseddes-i Mahzûf (40 Manzume)

Fâilâtûn / fâilâtûn / fâilûn

3. Müctes Bahri (37 Manzume)

Müctes bahri Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda en çok kullanılan üçüncü bahirdir. Bu bahrin Dîvân’ın tümünde kullanım yüzdesi %11,17’dir. Dîvân’da müctes bahrinin bir vezni kullanılmıştır.

3. 1. Müsemmen-i Mahbûn-i Mahzûf (37 Manzume)

Mefâilûn / feilâtûn / mefâilûn / feilûn

4. Hafif Bahri (32 Manzume)

Hafif bahri, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda kullanım sıklığına göre dördüncü sırada yer almaktadır. Bu bahirde toplam 32 manzume söylenmiştir. Hafif bahrinin bir vezni kullanılmış olup bu bahrin Dîvân’ın genelinde kullanım yüzdesi %9,66’dır.

4. 1. Müseddes-i mahbûn (32 Manzume)

Fâilâtün / mefâilün / feilün

5. Muzari‘ Bahri (24 Manzume)

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda bulunan manzumelerden 24 tanesi Muzari‘bahrinde söylenmiştir. Bu bahrin iki vezni kullanılmış olup bahrin kullanım yüzdesi %7,25’tir.

5. 1. Müsemmen-i Ahreb (14 Manzume)

Mefûlü / fâilâtün / mefûlü / fâilâtün

5. 2. Müsemmen-i Ahreb-i Mekfûf-i Mahzûf (10 Manzume)

Mefûlü / fâilâtü / mefâilü / fâilün

6. Recez Bahri (7 Manzume)

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda bulunan manzumelerin yedi tanesi recez bahri ile söylenmiştir. Bu bahrin bir vezni kullanılmış olup bahrin Dîvân’da kullanım yüzdesi, %2,11’dir.

6. 1. Müsemmen-i Matvî-yi Mahbûn (7)

Müfteilün / mefâilün / müfteilün / mefâilün

7. Münserih Bahri (5 Manzume)

Münserih bahri Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda kullanım oranı düşük olan bahirlerden biridir. Bu bahir ile 5 manzume söylenmiş olup bahrin bir vezni kullanılmıştır. Bahrin Dîvân’da kullanım yüzdesi, %1,51’dir.

7. 1. Müsemmen-i matvî-yi mekşûf (5 Manzume)

Müfteilün / fâilün / müfteilün / fâilün

8. Seri‘ Bahri (2 Manzume)

Seri‘ bahri, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nda kullanım oranı en düşük olan iki bahirden biridir. Bu bahir ile sadece iki manzume söylenmiştir. Bahrin bir vezni kullanılmıştır. Dîvân’ın genelinde bu bahrin kullanım yüzdesi ise %0,60’dır.

8. 1. Matvî-yi Mekşûf (2 Manzume)

Müfteilün / müfteilün / fâilün

9. Mütেকârib Bahri (2 Manzume)

Mütেকârib bahri, de seri‘ bahri gibi Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânî’nda kullanım oranı en düşük olan bahirdir. Bu bahir ile sadece iki manzume söylenmiştir. Bahrin iki vezni kullanılmıştır. Dîvân’ın genelinde bu bahrin kullanım yüzdesi ise %0,60’dır.

9. 1. Müsemmen-i Eslem (1 Manzume)

Müstefilun / fa‘ / Müstefilun / fa‘

9. 2. Müsemmen-i Mahzûf (1 Manzume)

Faûlün / Faûlün / Faûlün / Faal

1. 3. 2. Lema‘ât

Fasillara ayrılması bakımından İbn-i ‘Arabî’nin *Fuṣûṣu’l-Ḥikem*’ine benzetilen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin mensur eseri yirmi sekiz fasıl ve mukaddimeden oluşmaktadır. ‘Îrâkî bu eseri kaleme alırken fikrî olarak *Fuṣûṣu’l-Ḥikem*’in etkisinde kalmakla birlikte Ahmed-i Ğazzâlî’nin *Sevâniḥu’l-‘Uṣṣâk*’ını örnek almıştır.¹¹² ‘Îrâkî’nin *Lema‘ât*’ı özellikle Anadolu’da bulunan tasavvuf çevrelerinde oldukça ilgi görmüştür. *Dîvân*’ının mukaddimesinde Şadreddîn-i Konevî’nin ders ve sohbetlerine katılan ‘Îrâkî’nin *Lema‘ât* adlı eserini kaleme aldığı ve ardından bu eseri Konevî’ye sunduğu anlatılmaktadır. Ardından *Lema‘ât* ile ilgili Konevî’nin meşhur şu sözü zikredilmektedir: “Faḥruddîn-i ‘Îrâkî! Hak erlerinin sözlerindeki sırrı âşikâr eyledin. *Lema‘ât* hakikatte *Fuṣûṣ*’un özüdür.”¹¹³ Bu söz belki de *Lema‘ât* üzerine söylenmiş meşhur sözlerden biridir. Çünkü Ekberî mektebin İbn-i ‘Arabî’den sonraki en önemli temsilcisi olan ve öncelikle Anadolu’da ardından da bütün İslâm coğrafyasındaki mutasavvıflar arasında önemli bir yere sahip olan Şadreddîn-i Konevî’nin, bu sözü, *Lema‘ât*’ın değerini ve önemini tespit ve teyit etmesi açısından oldukça önemlidir. Bu sözün de etkisiyle ‘Îrâkî’nin *Lema‘ât*’ı hem Anadolu’da hem de İslâm coğrafyasının birçok yerinde ün kazanmıştır. İslâm coğrafyasının büyük

¹¹²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 28.

¹¹³Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyḥ Faḥruddîn İbrahim-i Hemedânî Muteḥellis be ‘Îrâkî*, (tsh.), Mahmûd‘İlmî (Dervîş), (Mukaddime), s. 27.

çoğunluğunda etkili hatta topluma hâkim bir konumda olan tasavvufî tarikatları derinden etkileyen Fusûsu'l-Hikem'in özü olmak, *Lema 'ât*'e doğal olarak büyük bir şöhret kazandırmıştır. Hicrî 668 ve 670 yılları arasında Şadreddîn-i Konevî'nin hankâhında kaleme alınan *Lema 'ât*, içerik yönüyle iki genel çizgide ilerlemektedir. *Lema 'ât*'te Faḥruddîn-i 'Irâkî hem Ekberî gelenekten beslenip vücûd ve vahdet konularını ele almış hem de Farsçanın bütün imkânlarından faydalanılarak kaleme alınmış olan Ahmed-i Gazzâlî'nin *Sevâniḥu'l-'Uşşak*'ının mutlak hakikati aşk olarak tarif eden temasından yararlanmışır.¹¹⁴ 'Irâkî bu eserinde derin ve anlaşılması zor olan tasavvufî meseleleri edebî bir üslupla ifade etmiştir. *Lema 'ât*'ın içeriği incelendiğinde 'Irâkî'nin anlatmaya ve açıklamaya çalıştığı nedir sorusunun cevabı açık bir şekilde vahdet-i vücûddur. Fakat onun eserini farklı kılan nokta 'Irâkî'nin vahdet-i vücûdu aşk, âşık ve maşûk üzerinden anlatmaya ve açıklamaya çalışmasıdır. 'Irâkî, *Lema 'ât*'te ay, güneş ve özellikle de su gibi varlıklar üzerinden örnekler vererek vahdet-i vücûdu anlatmaya çalışmıştır. *Lema 'ât*'ın metni incelendiğinde bu eserin halk diliyle veya halkın anlaması maksadıyla yazılmadığı anlaşılmaktadır. 'Irâkî, bu eserini daha özel bir kitle için kaleme almıştır.

Hicrî yedinci yüzyıl Farsça nesrinin şaheserlerinden biri kabul edilen¹¹⁵ 'Irâkî'nin *Lema 'ât*'ının önemli bir diğer özelliği de bu eserle birlikte İbn-i 'Arabî düşüncesinin Farsça okuyucularına aktarılmasıdır. İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan ve ilk defa vahdet-i vücûd düşüncesini sistematik bir biçimde ele alan 'Arabî'nin görüşlerini Farsça okuyucularına aktarması *Lema 'ât*'ı kendi alanında özel bir konuma taşımaktadır.¹¹⁶

Faḥruddîn-i 'Irâkî'nin *Lema 'ât*'ı mutasavvıflar arasında oldukça değerli görülmüş ve meşhur mutasavvıfların bazısı 'Irâkî'nin bu önemli eserine şerh yazmışlardır. Hicrî dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Abdurrahman Câmî'nin yazmış olduğu *Eşî 'atu'l-Lema 'ât* adlı şerh 'Irâkî'nin *Lema 'ât*'ı için yazılmış en meşhur ve önemli şerh olarak ön plana çıkmaktadır. Câmî'nin şerhi dışında Şâh Ni'metullah Velî, Şayinuddîn 'Alî, Şeyh Yâr 'Alî-yi Şîrâzî, Hâverî, Burhanuddîn-i Hıtlânî, Dervîş

¹¹⁴ Halil Baltacı, "Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, s. 40.

¹¹⁵ Gurûhî Ez Nivîsendegân, *Nigerîşî Ber Âşâr-i 'Irâkî*, (haz.), Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî, Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, Taran, 1376ş., s. 217.

¹¹⁶ Mahmûd Berâtî, "Sebk-i Suḥen-i Faḥruddîn-i 'Irâkî Der Lema 'ât", s. 35.

'Alî bin Yusuf-i Kevkehrî de *Lema'ât* için şerh yazmışlardır.¹¹⁷Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin eserleri ve bu eserlerin kendi döneminde ve sonrasında bıraktığı etkiler incelendiğinde aslında onun *Dîvân*'ının, *Lema'ât*'ın gölgesinde kaldığı ve şâirin daha çok *Lema'ât* ile ün kazandığı görülmektedir.

Lema'ât'ın en önemli tercüme ve şerhlerinden biri yakın tarihte Ahmed Avni Konuk tarafından yapılmıştır. Mûsiki, felsefe, edebiyat ve matematik gibi alanlarda geniş birikimi olan Ahmed Avni Konuk'un özellikle tasavvufi eserleri tercüme veya şerh ettiği otuzdan fazla çalışması bulunmaktadır. Vahdet-i vücûd konusunda eserleri bulunan yakın zaman mutasavvıflarından biri olan Ahmed Avni Konuk'un *Lema'ât* tercümesi ve kısmi şerhi ayrı bir önem taşımaktadır.

Lema'ât'ın günümüz Türkçesine ilk tercümesi Saffet Yetkin tarafından yapılmıştır.¹¹⁸ Ercan Alkan da "*Lema'ât, Aşk Metafizigi*" adıyla 'Îrâkî'nin eserini Türkçeye tercüme etmiştir. Alkan ayrıca Ahmed Avni Konuk'un *Lema'ât* tercümesi ve şerhini ise günümüz Türkçesine uyarlamıştır.

1. 3. 3. 'Uşşâknâme

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin "*Deh-faşl*" olarak da adlandırılan ve aruzun hafif bahrinde yazılmış olan mesnevîsidir. İlk olarak A. J. Arberry tarafından *Dîvân* mukaddimesiyle birlikte İngilizceye tercüme edilip yayınlanmıştır.¹¹⁹Eserin konusu mecazdan hakikate doğru tekâmül eden aşktır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî bu eserini iki yılda tamamlamıştır ve bu yıllar hicrî 681-683/1282-84 yıllarıdır.¹²⁰Faḥruddîn-i 'Îrâkî, '*Uşşâknâme*adlı eserini İlhanlı devletinin veziri Şemseddîn-i Cûveynî'ye ithaf etmiştir. Hülâgû'nun halefi olan Abaka Han zamanında oldukça karışık bir vaziyet içerisinde bulunan Anadolu'da (676/1277) siyasi durumun düzeltilmesi amacıyla gönderilen Şemseddîn-i Cûveynî, vezirlik yaptığı süre içerisinde adaletli bir vergi sistemi uygulamış başarılı bir yönetici olmakla birlikte din ve ilim erbabını da korumak konusunda oldukça hassas davranmıştır.¹²¹ Gelirinin büyük bir bölümünü

¹¹⁷ Sa'îd Nefîsî, *Târîh-i Nazm ve Nesr Der İran ve Der Zebân-i Farsî*, I. cilt, İntişârât-i Furûgî, 1363hş., s. 164.

¹¹⁸ Faḥruddîn-i İraki, *Pariltular*, (çev.), Saffet Yetkin, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963.

¹¹⁹Orhan Bilgin, "Fahredden-i İrâki", s. 85.

¹²⁰ Gurûhî Ez Nivîsendegân, *Nigerişî Ber Âşâr-i 'Îrâkî*, s. 142.

¹²¹Ali Sevim, "Anadolu Selçuklularına Ait Bir Eser Ravzatü'l-Küttâb ve Hadikatü'l-Elbâb", *Tarih Vesikaları*, 1. Cilt, Sayı 3, Mart 1961, s. 9.

ilim yolunda harcaması sebebiyle Sa'dî-yi Şîrâzî, Humâm-i Tebrîzî gibi meşhurşâirlerin övgüsünü kazanmıştır.¹²² Sâkinâme adıyla da bilinen bu eser Fars Edebiyatında alanında ilk olma özelliği taşımaktadır.¹²³ 'Îrâkî, 'Uşşâknâme adlı eserinde mesnevî ve gazelleri daha önce denenmemiş kendine özgü bir yöntem ile bir araya getirerek edebiyat alanında yeni bir ekole öncülük etmiştir.¹²⁴ Klasik edebiyat alanında kendisinden sonraki şâirleri etkileyecek olan yeni bir yöntem ile eser vermesi hakkında 'Îrâkî'nin kendisi şöyle demektedir:

بس که گفتند هر یک از هوسى غزل و قطعه و قصیده بسى
گر تو پر مایه‌ای درین بازار نمطى تازه و غریب بیار¹²⁵

Her biri bir hevesle çokça gazel, kıt'a ve kaside söyledi.

Eğer sen bu pazarda kabiliyet sahibiyisen, yeni ve ilgi çekici bir üslup getir.

'Îrâkî Dîvânı'nın yazma nüshaları arasında bazı nüshalarla birlikte 'Uşşâknâme'nin yazmaları da bulunmaktadır. Bunlar *Dîvân* yazmaları başlığında ele alınmıştır. 'Îrâkî Külliyyat-ı neşreden araştırmacılar ayrıca Arthur John Arberry tarafından 1939 yılında Oxford Üniversitesinde yayımlanmış olan 'Uşşâknâme baskısından da istifade etmişlerdir. 'Îrâkî'nin 'Uşşâknâme'si Gökhan Çetinkaya tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹²⁶

1. 3. 4. İştîlâhât-ı Şûfiye

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf ıstılahlarını açıklamanın mutasavvıflar arasında bir âdet olduğu görülmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'den önce kendisinden oldukça etkilendiği İbn-i 'Arabî'nin de bir tasavvuf terimleri sözlüğü bulunmaktadır. Kendisinden önce revaç bulmuş olan bu âdeti devam ettiren 'Îrâkî, hacmi küçük ama içeriği zengin sayılan bir sūfi ıstılahları sözlüğü kaleme almıştır. *İştîlâhât-ı Şûfiye*'nin 'Îrâkî'ye ait olmadığı yönünde şüpheler bulunmaktadır. Bu

¹²² Tahsin Yazıcı, "Şemseddin Cüveynî", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 146.

¹²³ Adnan Karaismailoğlu, "Sâkinâme", *DİA*, 36. Cilt, 2009, s. 14., Adnan Karaismailoğlu, *İran Edebiyatında Sâkinâmeler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991, s. 6.

¹²⁴ Faḥruddîn-i İrakî, *Uşşâknâme*, (çev.), Gökhan Çetinkaya, s. 42.

¹²⁵ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrin Muhteşem Huzâ'î, ('Uşşâknâme), s. 398.

¹²⁶ İstanbul, 2016.

şüphelerin en önemli gerekçesi bu sözlükte bulunan bazı ıstılahların onun eserlerinde kullanılan ıstılahlar ile aynı manadakullanılmamasıdır. Fakat şâirin kaleme aldığı bu sözlüğün kendi eserlerindeki kavramların sözlüğü değil dönemin mutasavvıfları arasında yaygın olarak kullanılan ıstılahların sözlüğü olduğu dikkate alındığında sözlük ile şâirin kendi eserleri arasında mana bakımından yüzde yüz bir uyuşmanın olmaması olağandışı değildir. Aşk ile ilgili 301 kavramın kısaca açıklandığı bu tasavvuf sözlüğünün yazmalarında ‘İrâkî’nin adının bulunması ve bu eserin nispet edildiği başka kimsesinde bulunmadığı dikkate alınarak bu eser ‘İrâkî’nin eseri kabul edilmektedir. Üç bölümden oluşan sözlüğün ilk bölümünde maşûk ile ilgili olan kavramlar yer almaktadır. İkinci bölümde âşık ve maşûk ile ilgili olan ve ikisi arasında müşterek kabul edilen kavramlar bulunmaktadır. Üçüncü bölümde ise âşıkların hallerine taalluk eden kavramlar açıklanmıştır. Fahrüddîn-i ‘İrâkî’nin Multan’da ve Anadolu’da hankâhta bulunması ders ve sohbet halkalarında müritleri irşad etmesi ve daha çocukluktan aldığı ilmî seviyesi dikkate alındığında onun *İştîlâhât-ı Şûfiye* gibi birçok mensur risale yazmış olabileceği araştırmacılar tarafından tahmin edilmektedir.¹²⁷ Fakat onun adıyla günümüze ulaşmış olan *Lema’ât* ve *İştîlâhât-ı Şûfiye*’den başka sadece birkaç mektubu bulunmaktadır. Bunlar hariç mensur herhangi bir eserine henüz ulaşılamamıştır. Fahrüddîn-i ‘İrâkî’nin *İştîlâhât-ı Şûfiye*’si Nurettin Bayburtlugil tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹²⁸

1. 3. 5. Mektuplar

Fahrüddîn-i ‘İrâkî’nin mensur eserlerinden sayılan ve külliyatı içerisinde yer alan beş mektubu onun nesir yazma konusundaki maharetini göstermekle beraber araştırmacılar tarafından daha çok hayatı ile ilgili verileri barındıran belgeler olarak değerlendirilmiştir. Mektuplarında bulunan uzun Arapça ifadelerle birlikte ‘İrâkî’nin samimîve akıcı üslubu dikkat çekmektedir. *Dîvân* mukaddimesi ve bazı tezkireler dışında ‘İrâkî’nin hayatıyla ilgili sınırlı kesitlere ışık tutan en önemli eser onun mektuplarıdır. Bazen bir beyit veya sade Farsça cümleler ile başlayan mektupların ilk dördünde samimî beşincisinde ise daha resmi bir dil dikkat çekmektedir. ‘İrâkî ilk üç

¹²⁷ Gurûhî Ez Nivîsendegân, *Nigerîşî Ber Âşâr-i ‘İrâkî*, s. 143.

¹²⁸Nurettin Bayburtlugil, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, İstanbul, 1985.

mektubu ağabeyi Kadı Ahmed'e dördüncü mektubu ise kendisinden küçük kardeşi Şemsuddîn Muhammed'in mektubuna cevap olarak yazmıştır. Mektuplarında âyet ve hadis, kendi yazdığı veya iktibas ettiği Arapça ve Farsça beyitler bulunmaktadır. Dördüncü mektubuna da bir kasidesini ekleyerek göndermiştir. Beşinci mektubu dönemin büyüklerinden sayılan Kadı Bahâuddîn'e göndermiştir. Bu mektuptaki uzun Arapça cümleleri ve üslubu dikkat çekmektedir. Beşinci mektubundaki muhatabına Arapça ve Farsçaya ne kadar hâkim olduğunu ve ilmî olarak ıstılahları ve terkipleri iyi düzeyde kullanabildiğini göstermek için mektubunu bu şekilde yazdığı düşünülmektedir. Nesrîn Muhteşem Huzâ'î *Fahruddîn-i 'Irâkî Dîvânı* neşrinin girişinde nüshaları tanıtan bir başlık kaleme almıştır. Burada verilen bilgilere dayanarak İran Milli Kütüphânesinde "2996" numarasıyla kayıtlı bir cönkte 'Irâkî'nin beş adet mektubunun yazması bulunmaktadır. Ayrıca Esat Efendi Kütüphânesindeki bir yazmanın 4056. sayfasından itibaren 'Irâkî'nin mektup nüshalarının bulunduğu bir yazma bulunmaktadır. 'Irâkî'nin yukarıda zikredilen beş mektubunun dışında altıncı sayılabilecek bir mektubu da William Chittick tarafından bulunarak neşredilmiştir. Chittick, 'Irâkî'nin bu mektubunu Süleymâniye Kütüphânesi'nde 1783 numaralı nüsha ile Mevlânâ Müzesinde bulunan 1633 numaralı nüshayı karşılaştırarak neşretmiştir. 'Irâkî söz konusu mektubunu, şeyhi Sadreddîn-i Konevî'ye hitaben yazmıştır.¹²⁹

1. 3. 6. Dîvân ve Diğer Eserlerin Yazma Nüshaları

Fahruddîn-i 'Irâkî'nin eserleri bazen külliyyât şeklinde bir arada neşredilmiş bazen ise her bir eseri müstakil olarak araştırmacılar tarafından yayımlanmıştır. Çalışmamız her ne kadar 'Irâkî'nin *Dîvân*'ı üzerinde yapılmışsa da farklı başlıklarda onun diğer eserlerinden de istifade edilmiş *Dîvân* ile diğer eserleri arasında bazı mukayeseler yapılmıştır. Bu sebeple Fahruddîn-i 'Irâkî'nin sadece *Dîvân*'ının yazma nüshalarını vermek yerine diğer bütün eserlerinin tespit edilmiş eksik veya tam bütün yazma nüshaları bir arada verilmiştir. Fahruddîn-i 'Irâkî'nin Türkiye kütüphânelerinde bulunan yazma nüshalarının fazlalığı dikkat çekicidir. Bu durum Fahruddîn-i 'Irâkî'ye ve onun eserlerine Anadolu coğrafyasında ne kadar değer verildiğini göstermektedir. Ayrıca İran'da yapılan edisyon kritik çalışmalarında

¹²⁹Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât (Aşk Metafizigi)*, (çev.), Ercan Alkan, s. 36-39.

bu yazmaların büyük çoğunluğundan istifade edilmemiş olması da üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerini içeren en önemli iki neşir sayılan Nesrîn Muhteşem Ḥuza‘î ile Sa‘îd Nefisî’nin neşirlerinin girişinde edisyon kritik çalışmalarının yöntemi ve kullandıkları yazma nüshalar hakkında sınırlı bazı bilgiler verilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ile ilgili önemli çalışmalar yapmış olan her iki yazarın, Türkiye’de bulunan söz konusu yazma nüshalardan sadece birkaçına ulaşabilmiş olmaları önemli bir eksiklik sayılmaktadır. Bu eksiklik, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinin tespit edilmiş yazma nüshalarının tümü değerlendirilerek tekrardan edisyon kritik çalışmasına tabi tutulması gerektiği fikrini de akla getirmektedir. Ḥuza‘î ile Sa‘îd Nefisî’nin yararlandığı yazma nüshalar da ek olarak aşağıda bulunan yazma nüshaların sonunda ayrıca verilecektir. Fakat her iki araştırmacının yararlandığı yazmalar hakkında yeterli tavsif bilgisi verilmediğinden neşirlerin girişinde bulunan sınırlı bilgilerle yetinilecektir. Ayrıca İran kütüphanelerinden tespit ve tedarik edilen bazı yazmalar da Nefisî veya Ḥuza‘î’nin yararlandığı yazmalarla aynı olabilir fakat söz konusu araştırmacılar yararlandıkları yazmaların bir kısmının kütüphâne numarası gibi bilgilerini aktarmadıklarından dolayı İran’da bulunan yazma nüshalar ile Nefisî ve Ḥuza‘î’nin kullandığı yazmaların bir kaçında tekrara düşülmüş olabilir. Türkiye kütüphanelerinde bulunan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerine ait yazma nüshaların da çoğunun henüz dijital formatta kaydedilmediği görülmüştür. Yazma nüshaların birçoğunun eksik olması ve farklı kütüphanelerde bulunmasından dolayı bu başlığın gereğinden fazla uzamaması için kütüphâne veri tabanlarında bulunan nüshaların kimlik ve tavsif bilgileri ile yetinilmiştir. Ayrıca Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin özellikle Lema‘ât adlı eserinin yazma nüshalarının yanında birçok Lema‘ât şerhi yazması da tespit edilmiştir. Bu başlıkta Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinin yazmaları dışında kalan Lema‘ât şerhleri ile ilgili bilgiler verilmemiştir. Aşağıda verilmiş olan yazmalardan 26 tanesi Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvânı’nın eksik veya tam yazmalarıdır. 51 adet yazma nüsha Lema‘ât adlı eserindedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme adlı eseri ile ilgili 4 adet yazma nüshaya ulaşılmıştır. Ayrıca 14 adet de İşlâhât-ı Şûfiye adlı eserinin yazma nüshası tespit edilmiştir.

1. İstanbul, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphânesi, No:4195

Tek cilt olarak İstanbul’da Nuruosmaniye Kütüphânesi’nde (34 Nk 4195/5, 4195/6, 4195/7 ve 4195/8) demirbaş numaraları ile kayıtlı bulunan yazma nüsha

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin birden fazla eserini barındıran en önemli yazma nüshalardan biridir. 16,9 x 26,5 (10,7 x 19,7) ebadında ortada 21 kenarda ise 36 satır bulunan yazma eser hattat nesta‘likî ile 1 Şaban 837/22 Mart 1434 yılında istinsah edilmiştir.¹³⁰Bu yazma 157 varaktır ve içerisinde Dîvân, Lema‘ât, Rubâ‘îyyât ve Deh-faşl bulunmaktadır. Bu sebeple Nuruosmaniye veri taraması sonucunda aynı numara farklı eser isimleri ile dört ayrı yazma olarak çıkmaktadır. Bir Külliyyât yazma nüshası olarak aynı ciltte bulunan bu dört yazmanın bir arada verilmesi daha uygun görülmüştür.

2. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Nafiz Paşa Koleksiyonu, No: 915

İstanbul’da Süleymâniye Kütüphânesi Nafiz Paşa Bölümünde bulunan hicrî 729, miladi 1329 yılında istinsah edilmiş 915 numarasıyla kayıtlı Dîvân yazma nüshası istinsah tarihine göre Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’na ait en eski yazma nüshadır. Beyaz bez kaplı mukavva ciltli yazma nüshanın genelinde tamir izleri görülmektedir. Nüsha satıraltı reddadelidir. Nüshanın sayfa kenarlarında baştan sona kırmızı mürekkeple cetvel çekilmiş konu başlıkları ve durak işaretleri kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Nüshanın genelinde rutubet izleri ve kurt yenikleri bulunmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’na ait bu yazma nüshanın muhtevasında yaklaşık olarak 3500 beyit bulunmaktadır. Kütüphane’de “Fahredden İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani el-Îrâkî” Açıklaması ile kayıtlı olan yazma nüshada 114 varak bulunmaktadır. Varaklar kurşun kalemle numaralandırılmıştır. Sayfalarda Bâb-1 Cedîd Mevlevîhânesi’nin vakıf mührü bulunmaktadır.

3. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Bölümü, No: 159

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesinde Halet Efendi bölümünde bulunan 149 varaklı Dîvân yazması “el-Îraki, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688” açıklamasıyla kaydedilmiştir.

4. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY427

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın yazma nüshası, 78 varak kahverengi meşin bir ciltte bulunmaktadır.

¹³⁰Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, s.161.

Müstensihi belli olmayan yazma X. yüzyılda istinsah edilmiştir. Siyah ve yıldız cetvel içinde muntazam talik hatla 13 satır olarak yazılmış olan nüsha 168x84-121x55 ebadındadır.¹³¹

5. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY517

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Külliyyât yazma nüshası basma şemseli kahverengi meşin bir cilt içerisinde bulunmaktadır. 12 Muharrem 862/ 9 Aralık 1457 yılında Mahmud b. Muhammed-i Şûşterî tarafından istinsah edilmiştir. 188x122-126x65 ebadında 237 sayfa olan yazma nüshasında 17 satırlık güzel nesta'lik yazı siyah ve yıldız cetvel içerisinde bulunmaktadır. Yazma sayfalarında söz başları mavi veya kırmızı renklidir.¹³²

6. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY961

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Külliyyât yazma nüshası kabaca tamir edilmiş koyu vişne renginde meşin bir cilt içerisinde bulunmaktadır. Nüshada bazen metni bozan kurt yenikleri vardır. Bazı söz başları kırmızı 203x140–135x60 ebadında 15 satır adi nesta'lik hat ile yazılmış 151 sayfadan oluşan yazma nüshanın istinsah kaydı yoktur.

7. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY1145

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Dîvân yazma nüshası kâğıt kaplı yarı meşin bir cilt içerisinde 107 varaktır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. 168x110-112x64 ebadında siyah ve yıldız cetvel içerisinde 17 satırlık muntazam ta'lik hat ile yazılmıştır. Söz başları kırmızı renkli veya yıldızlıdır. Arada atlamaların da bulunduğu yazma nüshasında çokça rutubet izi bulunmaktadır. Birçok yerinde kabaca başka şiirler yazılmıştır. 73a ve 83a varaklarında Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'na sonradan eklenmiş olan mukaddime bulunmaktadır. Bu yazma nüshası tam bir Dîvân nüshasıdır.¹³³

8. Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhurî-yi İslâmî-yi İran, No: 25878/3

¹³¹ Çetin Kaska, "İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Farsça Yazmalar", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2020, s. 86.

¹³² age., 87

¹³³ Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 165.

Kitâbhâne-i Millî-yi İnan'da bulunan 105 varaklık yazma, Fahrüddîn-i 'İrâkî'nin gazelleri, tercî'atları ve terkeb-i bentlerinden oluşan bazı seçmelerden ibarettir. Hicri 878 yılının Muharrem ayında (Haziran 1473) istinsah edilmiştir. 131x87-178x124 ebadında 12 satır siyah mürekkep adi ta'lik hat ile cetvelsiz yazılmıştır.

9. İnan, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, No: 9889

İnan'da bulunan Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî'de kayıtlı Fahrüddîn-i 'İrâkî Dîvânı'nın yazma nüshası, 19x25 ebadında 19 satır cetvelsiz bir biçimde ta'lik hat ile yazılmış ve toplamda 161 varaktır. Yazma nüshanın girişinde Fahrüddîn-i 'İrâkî Dîvânı'na eklenmiş olan mukaddime bulunmaktadır.

10. İnan, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, No: 4684

Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî'de bulunan koyu kırmızı meşin ciltli bu yazma nüshanın içerisinde Mahmûd-i Şebusterî'nin Gulşen-i Râz'ı ve Ferîduddîn-i 'Atfâr'ın Mantıku't-Ṭayr eserleri de bulunmaktadır. Bu yazma nüsha ta'lik hat ile cetvelsiz bir biçimde 35 satır dört sütun olarak yazılmıştır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli olmayan nüsha toplam 199 varaktır.

11. İnan, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, No: 86792

Kırmızı meşin ciltli 15x16 ebadında 12 satırdan oluşan bu cetvelsiz yazma nüshasının sayfaları eski ve oldukça yıpranmıştır. Birçok sayfada yıpranmadan ötürü eksiklikler de bulunmaktadır. Dîvân-ı Mağribî ve Ferîduddîn-i 'Atfâr'ın bazı şiirleri de bu nüshada bulunmaktadır. 210 varaktan oluşan yazma nüshada söz başları kırmızı renklidir.

12. İnan, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, No: 85541

Kahverengi meşin ciltli 17x23 ebadında ve 19 satırdan oluşan ta'lik hatla yazılmış Fahrüddîn-i 'İrâkî Dîvânı'nın yazma nüshası gri ince cetvel içerisinde iki sütunludur. Oldukça eski görünen bu yazma nüshanın kâğıt rengi solgundur ve birçok sayfada yama bulunmaktadır. Yazma nüshanın toplam varak sayısı 83'tür.

13. İnan, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, No: 78520

Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî'de bulunan açık kahverengi meşin ciltli23x26 ebadında yazma nüshanın 120-136 varakları Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin terci'i bentleridir. Cetvel içinde ta'lik hatla yazılmış olan yazmada her sayfada 22 satır iki sütun bulunmaktadır. Yazmanın müstensihî ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

14. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 3945

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân yazma nüshası 20 varaktır. Yazma, kütüphâne veri tabanında şu açıklama ile kaydedilmiştir: "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289 Divan".

15. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 3857

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân'ına ait yazma, "Gazeliyyat" açıklaması ile kaydedilmiştir. 580'den 588. varağa kadar Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin gazelleridir.

16. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonu No: 1737

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Carullah koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân'ına ait yazma, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289 Divan" açıklaması ile kaydedilmiştir. Yazma nüshanın 1'den 18'e kadarki varakları Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'na ait şiirlerdir.

17. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonu No: 1667

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Carullah koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân'ına ait yazma, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289 Divan-ı Îrâkî" açıklamasıyla kaydedilmiş 1'den 38. varağa kadar Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı'na aittir.

18. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonu No: 159

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân'ı yazma nüshası, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688 Divan" açıklamasıyla kaydedilmiştir. 120-269. varağa kadar söz konusu yazma nüshanındır.

19. Ankara, Milli Kütüphâne Yazmalar Koleksiyonu No: 8410/5

Ankara’da, Milli Kütüphâne, Yazmalar Kolesiyonunda bulunan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’na ait yazma nüsha “Tercî‘ât” açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazma 18 satır 175x120-140x65 mm. ebadındadır. Yazı türü ta‘lik, kâğıt ise suyolu filigranlıdır. 62b-70b arasında bulunan varaklar Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tercî‘-i bentleridir.

20. Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu No: 1390

Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda bulunan yazma nüshasında 140-150. varaklar arasında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvânı’na ait tercî‘-i bentleri bulunmaktadır.

21. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Bölümü, No: 800

İstanbul’da Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Bölümünde bulunan yazma nüshasında bir varak (20a-b) Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’na ait tercî‘-i bent bulunmaktadır.

22. Manisa İl Halk Kütüphânesi, No: 1064

Manisa İl Halk Kütüphânesinde aynı numara ile kayıtlı iki adet Lema‘ât yazma nüshası bulunmaktadır. Şâirin Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerinin çoğunda ‘Îrâkî nisbesinin yanında Şehriyâr isminin de kullanıldığı görülmektedir. Lema‘ât yazma nüshalarından ilkinin ebadı 178x130;137x80 satır sayısı ise 17’dir. İlk yazmanın varak sayısı ise 157’dir. Aynı numara ile kayıtlı diğer Lema‘ât yazma nüshasının ise ebadı 170x120-110x70’dir. Varak sayısı 1b ile 35a’arasındadır. Ta‘lik hat ile yazılmışolan yazma nüshanın kâğıt türü abadî satır sayısı ise 13’tür.

23. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi, No: 1186

İstanbul’da Süleymâniye Kütüphânesinde bulunan Lema‘ât yazma nüshası kütüphane veri tabanında “el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289 Lüme‘at” açıklamasıyla kaydedilmiştir. Eserin Lema‘ât olan isminin bu ve diğer bazı yazmalarda Lüme‘at olarak yanlış kaydedildiği görülmektedir. Yazmanın 97-111 arası varaklarında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Lema‘âtı bulunmaktadır.

24. İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonu: No: 119

İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası kütüphane veri tabanında "Risâle-i Lema'ât" adıyla kaydedilmiştir. Ta'lik hat ile yazılmış 170x120,153x73 ebadında olan yazma 21 satır 217 varaktır. Bu yazma Muhammed Kelal tarafından istinsah edilmiştir.

25. İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonu: No: 1006/4

İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonunda bulunan Tercî'-i bend adıyla kayıtlı olan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Dîvân'ından bir tercî'-i bendin bulunduğu yazma, 220x130,151x84 mm. ebadındadır. Yazma nüshanın yazısı ta'liktir ve sayfa içinde 15 satır bulunmaktadır. Yazmada tercî'-i bend üç sayfadan oluşmaktadır.

26. İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonu: No: 1050

İstanbul Millet Kütüphânesi Ali Emirî Koleksiyonunda bulunan bu yazma nüsha da Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin üç eseri bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla ayrı nüsha kayıtları olarak 1050/1, 1050/3, 1050/4 numaralarıyla kayıtlı olan Lema'ât, Dîvân'dan bazı şiirler ve İştilâhât-ı Şûfiye'dir. 150x100,110x70 mm. ebadında 15 satır olan yazma ta'lik hatla yazılmıştır.

27. İstanbul, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphânesi, No: 3784

İstanbul'da Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphânesinde bulunan Lema'âtyazma nüshası 32a-57a varaktır. Kütüphâne veri tabanında "el-İraki, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289 Lemeat" açıklamasıyla kaydedilmiştir.

28. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphânesi, No: 951

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphânesi, Konya İl Halk Kütüphânesi koleksiyonda bulunan 951 numaralı nesih hatlı Lema'ât yazma nüshasıdır. Yazma nüsha hakkında Kütüphane tarafından ayrıntılı bilgi verilmemiştir.

29. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphânesi, No: 1836/2

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphânesi Isparta İl Halk Kütüphânesi koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası 150x100-115x65 mm. ebadındadır.

Ta'lik hat ile taç filigranlı sayfada yazılmış olan nüsha 13 satırdır. Varak sayısı 36b ile 66a'dır.

30. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 17748/8

Milli Kütüphâne Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası 'Alî b. 'Alî el-Huseynî tarafından 735/1334 yılında istinsah edilmiştir. Yazı türü sülüstür ve varak sayısı 173a'dan 181b'ye kadardır.

31. Manisa İl Halk Kütüphânesi, No: 1131/3

Manisa İl Halk Kütüphânesinde bulunan 180x135-125x95 mm. ebadındaki Lema'ât yazma nüshasının müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Suyolu filigranlı kâğıt üzerinde 19 satır ta'lik yazı ile yazılmış olan nüshanın varakları 33b-47b arasındadır.

32. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 751/4

Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, 210x150-125x80 mm. ebadındadır. Nüshanın sayfaları suyolu filigranlıdır. Nüshanın hattı, nesihîtir sayfalarda 15-17 satır bulunmaktadır. Varak sayısı 91b-110b'dir.

33. Manisa İl Halk Kütüphânesi, No: 2959/7

Manisa İl Halk Kütüphânesinde bulunan Lema'ât yazma nüshasının müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazmanın ebadı 179x122 mm., varak sayısı ise 76a-84a'dır. Yazmanın kâğıt türü saykallı abâdîdir ve ta'lik hat ile yazılmıştır.

34. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 1996/1

Milli Kütüphâne Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası 988/1580 yılında istinsah edilmiştir. Müstensihî belli değildir. 207x150-130x80 mm. ebadında olan yazmanın kâğıt türü birleşik harf filigranlıdır. Varak sayısı 1b-24b'tür her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Yazma, ta'lik hat ile yazılmıştır.

35. Manisa İl Halk Kütüphânesi, No: 1647/4

Manisa İl Halk Kütüphânesinde bulunan Lema'ât yazma nüshası Derviş Mehmed Mevlevî tarafından istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi belli değildir. 205x145-125x75 mm. ebadında olan yazmanın kâğıdı krem renkli ve filigranlıdır. Yazma 63b-82b varakları arasında ta'lik yazılı 17 satırdır.

36. Manisa İl Halk Kütüphânesi, No: 2994/3

Manisa İl Halk Kütüphânesinde bulunan Lema'ât yazma nüshası'nın müstensihisi ve istinsah tarihi belli değildir. 185x105-130x55 mm. ebadında olan yazma nüshanın kâğıdı kuş arma filigranlıdır. Ta'lik hatla yazılmış olan nüshanın her sayfasında 25 satır bulunmaktadır. Varak sayısı 1b-29a'dır.

37. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 15/6

Milli Kütüphâne Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası Derviş Huseyn Belhî tarafından istinsah edilmiştir. "Lema'âtu'l-Kudsiyye fi't-Tevhîd" adıyla kaydedilmiş olan yazmanın ebadı 130x85-170x130'dir. 21 satır ta'lik hatla yazılmış olan nüshanın kâğıdı samanî cedîd, varak sayısı ise 79b-97b'dir.

38. Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, No: 1156

Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesinde bulunan Lema'ât yazma nüshasının ebadı 169x102-110x66'dır. Talik hat ile yazılmış olan nüshanın satır sayısı 13, varak sayısı ise 1b-32b'dir.

39. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 8593/1

Ankara Milli Kütüphanede bulunan Lema'ât yazma nüshasının istinsah tarihi yoktur. Arma filigranlı, ta'lik hatlı ve 23 satır olan yazmanın ebadı 240x160 - 170x85'tir. Varak sayısı ise 1b-15a'dır.

40. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 1016/2

Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin Lema'ât adlı eserinin yazma nüshası 182x134 - 110x75 mm. ebadındadır. Yazma ta'lik hat ile abadî kağız üzerinde 11 satır olarak yazılmıştır. İstinsah tarihi yoktur. Varak sayısı 1b-38a'dır.

41. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 6459/1

Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonunda bulunan bir adet tercî'-i bent 33a-34b varağındadır. Yazmanın ebadı 200x115-115x68'dir. Nüsha suyolu filigranlı kâğıtta 23 satır nesih hat ile yazılmıştır.

42. Ankara, Milli Kütüphâne, No: 3520/2

Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonunda bulunan Lema'ât'ın yazma nüshası 215x135 - 130x75 mm. ebadındadır. Abadî filigranlı ve ta'lik hat ile yazılmış olan nüshanın satır sayısı ise 13'tür. Nüshanın varakları 99b-128b'dir.

43. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: 891.551

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan Lema'ât yazma nüshasının istinsah tarihi yoktur. Bu nüsha 30 varak 14-15 satırdır. Nüshanın ebadı ise 170x120, 120x80'dir.

44. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY1040

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Lema'ât yazma nüshasının ebadı 188x115-152x72'dir. Tahmâs B. Tarafından 992/1584 yılında istinsah edilen yazma nüshanın sayfalarında 13-15 satır bulunmaktadır. Ta'lik hatla yazılmış olan nüsha 33 varaktır.

45. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY1598

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan Lema'ât yazma nüshasının ebadı 120x60-160x90'dır. Sultân 'Alî Ya'kûbî tarafından istinsah edilen yazmanın istinsah tarihi yoktur. Ta'lik hat ile 11 satır olarak yazılmış olan yazma 32 varaktır.

46. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 2032

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazma nüsha toplam 34 varaktır.

47. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 4822

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani,

688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazma 133-157 varaklar arasındadır.

48. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 2051

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-İrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Ayasofya koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazmalarının isminin Lüme'at olarak hatalı kaydedilmiş olması dikkat çekmektedir. Mahmûd B. Ahmed tarafından istinsah edilen yazma nüsha 131-146 varaklar arasındadır.

49. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 4795

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-İrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. 181-194. varaklar arasında bulunan yazma nüshanın istinsah tarihi ve müstensihisi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

50. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 2088

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-İrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Nüshanın istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Varak sayısı 105-117 arasındadır.

51. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonu No: 4792

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası ve Deh-Faşl yazma nüshaları aynı cilt içerisinde bulunduğu için aynı numara ile kaydedilmişlerdir. Lema'ât 598-613 varaklar arasında, Deh-Faşl ise 638-649 varaklar arasında bulunmaktadır.

52. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonu No: 1006

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-İrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289el-Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazma nüsha 14. varaktan 43. varağa kadardır.

53. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonu No: 2077

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "el-İrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289el-Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazma 72-88 varaklar arasındadır.

54. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonu No: 2061

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Carullah Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası 112-117 varakları arasındadır.

55. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Damat İbrahim Koleksiyonu

No: 395

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Damat İbrahim Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası 1-20 varakları arasındadır.

56. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Dügümlü Baba Koleksiyonu No:

241

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Dügümlü Baba Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası Muhammed b. 'Alî b. Ḥasan tarafından istinsah edilmiş olup, 9b-61b varakları arasındadır.

57. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonu No:

3665

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası 100-110 varakları arasındadır. Yazmanın istinsah tarihi ile ilgili bilgi verilmemiştir.

58. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonu No:

2882

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası 1-36 varakları arasındadır. Yazma Abdullah el-Ġanî tarafından 876/1471 senesinde istinsah edilmiştir.

59. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonu No: 1663

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Esat Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası, "el-Îrâkî, Fahreddin İbrahim b. Şehriyar el-Hemedani, 688/1289Lüme'at" açıklamasıyla kaydedilmiştir. Yazmanın müstensihî ve istinsah tarihiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Yazma toplam 20 varaktır.

60. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Fatih Koleksiyonu No: 5378

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Fatih Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın yazma nüshası, Ḥamîd b. 'Alî b. Eb-iṬâlib tarafından 800/1398 yılında Dimâşk'ta istinsah edilmiştir. Yazma 34-66 varakları arasındadır. Süleymâniye Kütüphânesi Fatih Koleksiyonunda aynı numara ile ve "Risale fi't-Tasavvuf" adıyla Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye yazması da bulunmaktadır. Bu yazmanın varakları 67-68 arasındadır.

61. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonu No: 822

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât'ın ve Dîvân'ına ait tercî'ât yazma nüshaları aynı numara ile kaydedilmişlerdir. Tercî'âtın varak sayfaları 241-249, Lema'ât'ın varak sayfaları ise 206-240'tır.

62. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonu No: 786

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât yazmasının istinsah tarihi ve müstensihî ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Yazmanın varakları 65-77'dir.

63. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Haşim Paşa Koleksiyonu No: 048

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Haşim Paşa Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait Lema'ât yazması Molla bey tarafından 1304 tarihinde istinsah edilmiştir. Yazmanın varak sayısı 16-33'tür.

64. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Lala İsmail Koleksiyonu No: 131 ve 198

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Lala İsmail Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye ait iki adet Lema'ât yazması bulunmaktadır. 131 numaralı yazmanın varakları 87. sayfa ile 112. sayfa arasındadır. 198 numaralı yazma nüsha ise 1 cilt 22 varaktan oluşmaktadır.

65. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Nafiz Paşa Koleksiyonu No: 1011

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Nafiz Paşa bölümünde bulunan Lema'ât yazma nüshası, 165-220 varaktır. Yazmanın fiziksel özellikleri ve istinsah bilgileri verilmemiştir.

66. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Reşit Efendi Koleksiyonu No: 395

İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Reşit Efendi Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası, "Lüme'at-ı Kudsiyye" adıyla kaydedilmiştir. Yazma nüshanın varakları 77-94'tür.

67. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu No: 1368 ve 1387

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası da "Lüme'at" adıyla kaydedilmiştir. Yazma nüshanın varak sayısı 125-142'dir. Aynı kütüphane koleksiyonunda 1387 numarasıyla kayıtlı başka bir Lema'ât yazma nüshası da bulunmaktadır. Bu yazma da 3-81. varaklar arasındadır.

68. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Zühdü Bey Koleksiyonu No: 619

İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Zühdü Bey Koleksiyonunda bulunan Lema'ât yazma nüshası da "Lüme'at" adıyla kaydedilmiş olup toplam 89 varaktır.

69. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonu No: 238

İstanbul'da, Süleymâniye Kütüphânesi Halet Efendi Koleksiyonunda bulunan 238 numaralı "Eş'âr" adındaki eksik Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân* yazma nüshasının

istinsah tarihi ve müstensihî bulunmamaktadır. Yazma nüshanın varakları 159-176'dır.

70. İstanbul, Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu No: 2703

Süleymâniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda bulunan 2703 numaralı yazma nüshada Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bazı şiirleri bulunmaktadır. Yazma nüsha, "Eş'ar-ı Îrâkî" adıyla kaydedilmiştir. Nüshanın varak sayısı 36-76'dır.

71. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY 1287

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan "İstilahat-ı Tasavvuf" adıyla kaydedilmiş olan "İştîlâhât-ı Şûfiye" yazma nüshasının müstensihî belli değildir. Nesih ta'lik hat ile yazılmış olan nüsha, 15 satır, 12 varaktır. Yazmanın ebadı 200x143-141x85'tir.

72. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, No: FY 440

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesinde bulunan ve "Ferheng-i İbrâhîmî" adıyla kaydedilen yazma nüshanın müstensihî, İbn-i Muhammed Kasım Muhammed-i Kirmânî'dir. 1005 yılında istinsah edilen yazma nüsha ta'lik hat ile yazılmıştır. Yazmanın ebadı, 162x90-116x56'dır. Yazmanın her bir sayfasında da 12 satır bulunmaktadır.

73. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, No: 1053/3 ve 872/1

Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinde bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin 1053/3 numaralı yazma nüshasının ebadı, 205x138-150x80'dir. Haç arma filigranlı yazmanın varakları 33b-40a'dır. Nesih hat ile yazılmış olan nüshanın sayfaları 19 satırdır. 872/1 numaralı yazma nüshanın ise ebadı 172x117-120x90'dır. Abadî kâğıt türünde ince ta'lik hat ile yazılmış olan nüshanın sayfaları 17 satırdır.

74. Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 1140/6

Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshasının müstensihî belli değildir. Yazmanın varak sayısı

25b-30a'dır ve yazma nüshanın ebadı da 210x145-155x90'dır. Abadî kâğıt türünde ta'lik hat ile yazılmış olan yazma nüshanın satır sayısı 19'dur.

75. Ankara, Milli Kütüphane, No: 1449/1

Ankara'da, Milli Kütüphane'nin Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan İştîlâhât-ı Şûfiye'nin yazma nüshasının müstensihisi Ahmed Hayâtî Elbistan'dır. Yazma nüsha 1196 /1781 tarihinde istinsah edilmiştir. Suyolu filigranı kâğıt türünde ta'lik hat ile yazılmış olan yazmanın ebadı 210x150-145x75'tir. 21 satırdan oluşan yazmanın varakları 1a-6a'dır.

76. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, No: 90/1

Balıkesir İl Halk Kütüphanesinde bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshasının müstensihisi belli değildir. Yazmanın varak sayısı 1b-9b'dir.

77. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, No: 297.7

İstanbul'da, Süleymâniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda bulunan "Risale fi't-Tasavvuf" adıyla kayıtlı Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshası, 104-105 varaktır.

78. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, No: 2592

İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshası 8-13 varaktır. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensih bilgisine ulaşılamamıştır.

79. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu, No: 1457

İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshası 180-188 varaktır.

80. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu, No: 135

İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin İştîlâhât-ı Şûfiye eserinin yazma nüshası Ali bin Osman tarafından 1116/1704 yılında istinsah edilmiştir. Yazma nüsha 71-73 varaktır.

Bu yazmaların dışında Sa'îd Nefisî, hazırladığı Külliyât neşrinde 'Îrâkî'nin bütün eserleri için toplam on sekiz matbu ve yazma eserden istifade ettiğini belirtmektedir.¹³⁴ Bunlar:

1. Evhadî Dîvânı Nüshası: Bu nüshada Evhadî Dîvânı'ndan sonra haşiye kısmında *Fahrüddîn-i 'ÎrâkîDîvânı* ve Celâluddîn Tabîb Şîrâzî'nin Dîvânı bulunmaktadır. Nefisî, bu nüshanın Muhsin Emînî Emini'd-Devle'ye ait olduğunu ve bir süre kendisinde emanet olarak kaldığını ifade etmiştir.

2. Hicrî sekizinci yüzyılda yazılmış olan bir cönk ile hicrî dokuzuncu yüzyılda hazırlanmış olan başka bir şiir cönkünden bahseden Nefisî, bunlardan istifade ettiğini ifade etmiş fakat bu cönklerle ilgili ayrıntılı bilgi vermemiştir.

3. 900 numaralı Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî-yi İran'da bulunan ve hicrî sekizinci yüzyılın sonlarında yazıldığı tahmin edilen cönk.

4. Hüsrev-i Dihlevî, Hâfız-ı Şîrâzî, Selmân-ı Sâvecî, Besâtî-yi Semerkandî gibi birkaç şâirin eseri ile 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ı ve *Lema'ât*'ının da bulunduğu 'Alî bin Hakîm Tirmîzî tarafından yazılmış olan cönk.

5. Fahrüddîn-i 'Îrâkî Külliyyatının Kanpur baskısı: Bu eser Nefisî'nin yararlandığı matbu eserlerden biridir. Külliyyat içerisinde *Fahrüddîn-i 'ÎrâkîDîvânı* ve *'Uşşâknâme* bulunmaktadır. 1946 yılında basılmış olan eserin muteber ve tam bir nüsha üzerinden yayımlandığını ifade eden Nefisî buna rağmen birçok yerde hata barındırdığını dile getirmektedir. Ayrıca bu eserde bulunan bazı şiirlerin diğer nüshalarda bulunmadığı da ifade edilmiştir.

6. 899 numaralı Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî-yi İran'da bulunan yazma nüsha.

7. Muhammed Kâtip el-Câmî el-Hâkanî tarafından yazılmış Nîzâmî'nin hamselerinin de bulunduğu cönk ise hicrî 813 ve 814 Miladi 1411 ve 1412 yıllarında yazılmış ve Britanya Müzesinde "27.261" numarasıyla yer almaktadır. Bu cönkte 'Îrâkî'nin bazı şiirleri bulunmaktadır.

¹³⁴Fahrüddîn-i 'Îrâkî, *Dîvân-i 'Îrâkî*, (tsh.), Sa'îd Nefisî, (Naşirin Mukaddimesi), s. 32.

8. Muhammed bin Bedr Cacurmî tarafından 741/1340 yılında tamamlanmış olan Mûnisü'l-Ahrar Fi Dağaiķi'l-Eş'ar'da da 'Îrâķî'ye ait bazı şiiirler bulunmaktadır.

9. Tercî'ât-i 'Urafa: İçerisinde birçok terciatın bulunduğu bir cönkür. Nefisî bu eserin çok nüshasını gördüğünü ifade etmektedir. 'Îrâķî'nin terci-i bentleri de bu eserde bulunmaktadır.

10. Gazel Cönkü: Bu cönk hicrî sekizinci yüzyılda hazırlanmıştır. Cönk içerisinde aynı vezin ve kafiye ile yazılmış farklı şâirlerin gazellerini ard arda verilmektedir. Bu cönkte 'Îrâķî'nin bazı gazelleri bulunmaktadır.

11. Nazm-i Guzîde: Muhammed Sadık Nazım Tebrîzî tarafından 1036/1657 yılında tamamlanan eserde İranlı şâirlerden seçme şiiirler bulunmaktadır. Bu eserde 'Îrâķî'den bazı şiiirler bulunmaktadır.

12. İstanbul'da Carullah Efendi Kütüphânesinde bulunan *Faḥruddîn-i 'ÎrâķîDîvânı* ve Nüzhetü'l-Mecalis'in içerisinde bulunduğu yazma 713/1313 yılında yazılmıştır. Bu yazmada 'Îrâķî'ye ait olan bazı Arapça şiiirler bulunmaktadır. Yukarıda Türkiye Kütüphânelerinden tespit edilmiş olan yazmalar listesinde bu yazma ile ilgili bilgi verilmiştir.

13. Faḥruddîn-i 'Îrâķî Külliyyatı Lahor baskısı: Bu eserin basım tarihi bulunmamaktadır ve Kanpur baskısından istifade edilerek yayımlandığı tahmin edilmektedir.

14. *Faḥruddîn-i 'ÎrâķîDîvânı*'na ait hicrî on ikinci yüzyılın başlarında yazılmış olan bir yazma nüsha da Leningrad Kütüphânesinde bulunmaktadır.

15. Pencap Üniversitesi Kütüphânesinde bulunan *Faḥruddîn-i 'Îrâķî Dîvânı* ve *'Uşşâknâme* nüshaları da Nefisî tarafından en muteber yazmalar arasında değerlendirilmiştir. Yazı ve kâğıttan anlaşıldığına göre bu yazma hicrî sekizinci yüzyılda yazılmıştır. Bu yazmada bazı düşük sayfalar bulunmaktadır ve yazı bulanıktır. Yazmanın Kütüphâne numarası spi-vi-17-4584'tür.

16. Lahor'da Pencap Üniveristesinde Fars Dili uzmanı Veziru'l-Hasan 'Abîdî'ye ait olan yazmanın içerisinde 'Îrâķî'nin *Dîvân* mukaddimesi, *Dîvân*'ı, *Lema'ât* ve *'Uşşâknâme*'si bulunmaktadır. *'Uşşâknâme* hicrî dokuzuncu yüzyılda Anadolu'da kullanılan kâğıt ve hat ile yazılmıştır. Nefisî'ye göre bu nüsha 'Îrâķî'nin

eserlerini içeren nüshalar içerisindeki en muteber nüshadır ve kendisi tenkitli metin neşri çalışmasında en çok bu nüshadan istifade etmiştir.

17. Uşşâknâme, Arthur J. Arberry tashihi: The Song of Lovers, by Iraqi edited and translated into English Verse by Arthur J. Arberry, Oxford Universty Press 1939.

18. Lema'ât ve İştîlâhât-ı Şûfiye'yi içeren cönk. Bu nüsha Nefîsî'ye göre sıhhat açısından önemsiz bir nüshadır. Nefîsî'ye göre bu nüshayı değerli kılan tek husus, onda İştîlâhât-ı Şûfiye'nin bulunmasıdır.

Sa'îd Nefîsî Faḥruddîn-i 'Îrâkî Külliyyatının önsözünde¹³⁵ Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin eserleri ile ilgili yazma nüshaların genel özelliklerini değerlendirirken birkaç önemli noktaya işaret etmektedir. 'Îrâkî'nin eserlerinin yazmalarının birbiri ile ciddi anlamda farklılıklar gösterdiğini ve bu ihtilafları kendi çalışmasında bütün ayrıntılarıyla göstermesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca 'Îrâkî'nin aynı vezinle kaleme aldığı gazellerinin fazlalığı sebebiyle bu gazeller arasında tekrar eden bazı beyitlerin hangi gazele ait olduğunu tam olarak tespit edemediğini bu konuda oldukça sıkıntı çektiğini ifade etmektedir.

Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ'î'nin neşrinde de toplam 18 yazma nüshadan istifade edilmiştir. Ḥuza'î, Faḥruddîn-i 'Îrâkî Dîvânı neşrinin girişinde yararlandığı nüshalar hakkında kısaca bilgi vermektedir. Söz konusu nüshalar şunlardır:

1. 1667 numaralı Carullah nüshası: İsfendiyâr bin Muhammed İsfendiyâr tarafından istinsah edilmiştir. Yazmanın istinsah tarihi 15 Şevval 731/ 30 Temmuz 1331'dir. Yazma nüshada alfabe tertibi yoktur sayfaları cetvelsizdir ve dört sütundan oluşmaktadır. Yazmanın yazıları okunaklıdır. Yazma nüshanın muhtevasında 3616 beyit bulunmaktadır. Bu yazma nüsha, eski olması ve naşir tarafından diğer nüshalardan daha münasip görülmesi sebebiyle Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ'î'nin neşrinde istifade edilen temel nüshadır.

2. 915 numaralı İstanbul, Nafiz Paşa Nüshası: İstanbul'da Süleymâniye Kütüphânesi Nafiz Paşa bölümünde bulunan hicrî 729, miladi 1329 yılında istinsah edilmiş 915 numarasıyla kayıtlı Dîvân yazma nüshası istinsah tarihine göre

¹³⁵ age. s. 37.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’na ait en eski yazma nüshadır. Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î’nin neşrinde önemli bir yere sahip olan bu yazma nüshanın tavsifi, konunun girişinde bulunan yazmalar arasında verilmiş olduğundan burada tekrar edilmemiştir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda bulunan 2703 numaralı yazma nüsha. Bu nüshada Dîvân dışında Lema‘ât da bulunmaktadır. Yazma nüsha, kütüphanede “Eş‘ar-ı Îrâkî” adıyla kaydedilmiştir. Nüshanın varak sayısı 36-76’dır.

4. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda bulunan 2051 numaralı Lema‘ât yazma nüsha, 730 yılında istinsah edilmiştir. Bu yazmada Faḥruddîn-i ‘Îrâkî dışında bazı şairlerin de dîvânları bulunmaktadır.

5. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonunda bulunan 487/34 numaralı Hacı Muhammed Guyende-i Tebrîzî tarafından istinsah edilmiş yazma.

6. İstanbul Üniversitesi 538/21 numaralı yazma nüsha: içerisinde deh-faşl ve terci‘atların bulunduğu 826 tarihinde istinsah edilmiş nüsha.

7. İstanbul’da Süleymâniye Kütüphanesi Halet Efendi koleksiyonunda bulunan 159/4 numaralı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın yazma nüshası, herhangi bir sayfa düşüklüğü veya eksiklik bulunmayan tam bir nüshadır. Bu yazma ile ilgili yukarıda bilgi verilmiştir.

8. İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonunda bulunan 4792 numaralı Lema‘ât yazma nüshası ve Deh-Faşl yazma nüshaları aynı cilt içerisinde bulunduğu için aynı numara ile kaydedilmişlerdir. Bu yazma nüsha Tahran Üniversitesi Kütüphanesi yazma eserler bölümünde de bulunmaktadır.

9. Efşâr Şîrâzî Mecmu‘âsı, ‘Îrâkî’nin terci‘atları.

10. Kitâbhane-i Meclis’te bulunan 9105 numaralı yazma nüsha.

11. Kitâbhane-i Meclis’te bulunan 5976 numaralı şiir cöknü.

12. Kitâbhane-i Millî’de bulunan 2996 numaralı şiir cöknü. Bu yazma nüshanın bazı sayfaları eksiktir. Bu cöknkte 710/1311 yılında Ali bin Muhammed Bin Şereşâh tarafından istinsah edilmiş iki risale bulunmaktadır.

13. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi koleksiyonunda bulunan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin mektupları.

14. Ni‘metullahî Hankahının yazma nüshası: Doktor Cevad Nurbahş tarafından yayınlanmıştır. Bu yazma Esad bin Ahmed bin Muhammed el-Kâtib tarafından 717-722 yılları arasında istinsah edilmiştir. Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î edisyon kritik çalışmasının sonlarına doğru bu yazmaya ulabildiğini ifade etmektedir. Ḥuza‘î, bu yazma nüshayı diğer nüshalar ile karşılaştırdığını ve tarih olarak diğer nüshalardan daha eski olması sebebiyle çalışmada temel yazma olarak bu nüshayı ele almak istediğini fakat bu yazmaya ulaştığında neşrinin yayınlanmış olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

15. Risâle-i İştîlâhât-ı Şûfiye 354/9 numaralı mecmua.

16. İştîlâhât-ı Şûfiye 7041/2 numaralı mecmua.

17. Lahor Pencap Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan 237-42 numaralı Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı yazma nüshası. Bu nüshada yanıklar eksiklikler ve silikler mevcuttur.

18. Lahor Pencap Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan 4584 numaralı 90 varak, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı yazma nüshası. Yazma nüshanın sayfaları 19 satırdan oluşmaktadır. Sayfaları tezhip ile süslenmiştir. Fakat yazmada istinsah tarihi ve müstensih ile ilgili bilgi verilmemiştir.

¹³⁶Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î, (Naşir Mukaddimesi), s. 82.

İKİNCİ BÖLÜM

2. FAHRUDDÎN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA GEÇEN DİNÎ UNSURLAR

Çocuk yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip hâfız olan, ardından da dönemin medrese eğitim müfredatında verilen ilmî eserleri okuyup 17 yaşında Hemedân'ın Şehristan medresesinde müderrislik yapan Faḥruddîn-i 'Irâkî, *Dîvân*'ında, bazı dinî kavramları gerçek manasında bazılarını ise dönemin gerçek dindarlıktan uzak riyâ ile karışmış dindarlığını tenkit etmek maksadıyla farklı manalarda ele almıştır. Şiirlerinin bir kısmını kalenderî tarzda kaleme alan Faḥruddîn-i 'Irâkî, bazı dinî kavramları riyâkârlık ile eşdeğer ve olumsuz bir manada değerlendirmiştir. *Dîvân*'ın bütünü değerlendirildiğinde ve bu bütün içerisinde yer alan dinî kavramların sayısı ve şâir tarafından nasıl ele alındığı incelendiğinde şâirin aşağıdaki beyitte işaret ettiği üzere pek fazla dinî kavrama yer vermediği daha çok tasavvufî ve özellikle de aşk konularına yöneldiği görülmektedir.

کارم همه با جام می و شاهد و شمع است ترک دل و دین بهر چنین کار گرفتم (G 3579)

Benim işim hep şarap kadehi, güzel ve mum ile. Gönlü ve dinî, bu iş için terk ettim.

با توبه و تقوی تو ره خلد برین گیر من با می و معشوقه ره نار گرفتم (G 3577)

Tövbe ve takvâ ile sen yüce cennetin yolunu tut. Ben mey ve maşûk ile nâr yolunu tuttum.

2. 1. ALLAH

Arapçadaki "ilah" kelimesinden türetildiği düşünülen¹³⁷ Allah ismi, cemâl ve celâl sahibi, âşıkların maksudu, gönül evinin en yüce misafiri, varlığın yegâne kaynağı ve birliğinde hiçbir şüphe bulunmayan zatın adıdır. Âriflerin dizelerinde bazen kendi özel adlarıyla bazen de teşbih unsurlarıyla kendisinden en fazla söz edilen odur. İnsanın doğumundan ölümüne kadar bin bir tecrübeler ile kat ettiği hayat yolunun hâkimi ve onu kemâle erdiren aşk macerasının sahibidir. Akla gelebilecek bütün özelliklerinde kendisine eş olabilecek hiçbir kudret bulunmamaktadır. Ne merhamette kimse onun kadar merhametli olabilir ne de cömertlikte kimse onun

¹³⁷Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, C. 2, İstanbul, 1989, s. 471.

kadar ikram sahibi olabilir. Onu tam olarak tarif etmeye yeryüzündeki hiçbir belâğınbelâgati yetmez. Onu ondan daha güzel de hiç kimse tarif edemez. Kesintisiz övgülere layık olan, kulun kendisinden gelip en sonunda tekrar kendisine döneceği ve hiçbir şeye muhtaç olmayan odur.

بكل اسم له وصف قديم يلاحظه به اهل الجلال (K 13)

Her bir ismi ile Onun kadim bir vasfı vardır. Celâl sahipleri o kadim vasıfla Onu bilir.

Allah'ın isimleri ile tasavvufun önemli bir kavramı ve konusu olan Allah'ı tanımak ve bilmek anlamına gelen “marifet” arasında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Allah'ın güzel isimleri anlamına gelen Esmâ-i Hüsnâ ile sâlikler Allah'ı Allah ile bilmek için çabalamışlardır.¹³⁸ Mutasavvıf bir şâir olan ‘Îrâkî de Allah'ın her bir isminin ardında onun kadim bir vasfının bulunduğunu dile getirmiş ve celâl sahibi âriflerin Allah'ı ancak Allah'ın kadim olan bu vasıfları ile yani Allah'ı, onun kendi isimleri ile bileceğini açıklamıştır.

نور قدست خرمن چون و چرایی سوخته خنجر وصفت سر وهم و بیان انداخته (K 48)

Mukaddes nûrun “nasıl ve neden” hasadını yaktı. Sıfatının hançeri vehim ve beyanın kellesini düşürdü.

Allah'ın anlatılması konusuna değinen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, âlemin onun nûruyla aydınlandığını ve bu apaçık nûrun şüpheli akıllardaki “neden” ve “nasıl” sorularını yok ettiğini ifade etmektedir. Allah'ın kâinatta kesintisiz bir biçimde tecelli eden sıfatlarının karşısında vehme yer kalmadığını lakin kendisinin de bu durumu ifade edebilecek beyan gücüne sahip olmadığını dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitte ise Allah'ın isimlerinin zikredilmesi ile gönüllerin tatmin olacağını Hz. İsmâ'nın Allah zikri ile ölüyü Allah'ın izniyle dirilttiğini ifade etmiştir. Ölüyü diriltip şevke getiren isim elbette ölmüş gönülleri de diriltme kudretine sahiptir.

برده نامت مسیح بر لب گور مرده در شور و وجد و حال شده (K 284)

Mesih, mezara senin adını söyledi. Ölü, şevk ile vecde geldi.

¹³⁸ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, (çev.), Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.

Her şeyi en iyi bilen Allah, kendi ismini de en iyi açıklayandır. Kur'ân-ı Kerîm'den İhlâs suresi incelendiğinde Allah'ın kendisi hakkında verdiği bilgi bizzat kendi sözü olduğu için önemli ve bu konuda önceliklidir. *De ki: "O Allah bir tektir." Allah her şeyden müstağni ve ama her şey O'na muhtaçtır. O doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir şey ona denk değildir.*¹³⁹ Allah zat yönünden mutlak tektir. İsim ve sıfatlarının varlıklarda tecelli etmesi yönünden ise bir bütündür. İbn-i 'Arabî Allah'ı tanımak konusunda tenzih ve teşbih arasında bir yolu takip ederek genel bir sonuca varılabileceğini izah etmektedir. Bu görüşe göre Allah'ı tümüyle tenzih eden bir anlayış aslında Allah'ı sınırlandırmak anlamına gelir ve kişi bu şekilde Allah'ı bilemez. Tek başına teşbih anlayışı da Allah'ın bilinmesine engel teşkil etmektedir. Allah'ı bilme ve tanıma konusunda hem teşbihi hem de tenzihi bir arada gerçekleştirenler Allah'ı sınırlı da olsa tanıma ve bilme imkânına sahip olabilirler. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in Şûrâ suresinin 11. âyetinde, "Onun benzeri yoktur." ifadesiyle kendisini tenzih edip, "O işiten ve görendir" ifadesiyle de kendisini teşbih etmektedir. Böylece Allah kendi kendisini tanıtırken hem teşbihi hem de tenzihi gerçekleştirmektedir.¹⁴⁰ İnsan işitme kabiliyetine sahiptir Allah'ın işitmesi veya görmesi insanın işitme ve görmesi üzerinden idrak edilebilir. Ama Allah'ın işitip görmesi aynı zamanda tam olarak teşbihi yapılamayan benzersiz bir işitme ve de görmedir. En gelişmiş teknolojiyle bile Allahın görmesi gibi yeryüzünde, yerin altında, denizlerde, göklerde, zerreden gökyüzündeki bütün mahlûkata kadar varlığın tümünü aynı anda görebilmek veya duyabilmek insan için mümkün değildir. Bütün mahlûkatın ses ve görüntüsünü bir anda insana sunabilecek bir teknolojinin imkânsızlığı bir tarafa hiçbir insanda bütün bu sesleri veya görüntüyü kendisine sunulsa dahi bunları algılayabilecek bir yapı da bulunmamaktadır. Bu sebeple insan aciz Allah ise her şeye kadirdir.

جز به علم او نداند ذات او را هر علیم جز به نور او نبیند روی او را هر بصیر (K 78)

Hiçbir bilgin onun zatını, onun ilmi olmadan bilemez. Onun nûru olmadan kimse onun yüzünü göremez.

¹³⁹ İhlâs sûresi, 1-4. âyetler.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev.), Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 62-63-64.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Allah’ın zatının bilinemez olduğunu ve Allah’ın nûrunun da gerçek manada görülemeyeceğini ifade etmiştir. “Onun ilmi olmadan” ve “onun nûru olmadan” ifadelerindeki şarta bağlanan durum normal halde bir imkânsızlığı dile getirmektedir. Çünkü onun ilmi ile bilmek demek onun izni ve rızası ile onun belirlediği ölçüde veya düzeyde bilmek demektir ve bu mümkün olmayanı mümkün kılar. Normal şartlarda sâlik için bilinebilecek olan, Allah’ın isim ve sıfatlarıdır, onun zatı değildir. Onun zatı ile ilgili bilgi tümüyle Allah’ın kendi kudretinde gizlidir. Allah’ın zatının bilinmemesi ve nûrunun görülememesi aynı zamanda insanın kapasitesi ile ilgili bir durumdur. Çünkü insan Allah’ın zatını tam olarak anlayıp idrak edebilecek bir durumda olmadığı gibi dünyadaki yaratılış özellikleri dikkate alındığında birçok kabiliyeti Allah’ın nûrunu kaldıracak bir düzeyde değildir.

ولم يوجد مكان منه خال	تعالى، ليس يوجد في مكان
محيط بالاسافل والاعالى	علا فوقاً وتحتاً وهو اعلى
بلا معنى التقرب واتصال (K 14,16-17)	قريب ذاته من كل شيء

Yüceler yücesi bir mekânda değildir. Hiçbir mekân da ondan hâli değildir.

Gökte ve yerde yükseldi ve o en yücedir. (O) yerleri ve gökleri kuşatandır.

Zâtı her şeye yakındır, yakınlık ve birleşme manası olmaksızın.

Zatın kelime anlamı, bir varlığın kendisi ve o varlığın diğerlerinden farklı olan özellikleri demektir. Tasavvufa göre de zat, kendi varlığının kaynağı olan demektir.¹⁴¹Sözlük anlamlarından da anlaşılacağı üzere zattan kasıt Allah’ın zatıdır. El-Vahid ve el-Ahad isimleri de Allah’ın zatını ifade eden isimlerdir.¹⁴² Eşi ve benzeri olmamak sıfatlarıyla bilinen Allah’ın zâtı müşahede edilemez. Ancak onun sıfatları üzerinden eserleri ve hükmü anlaşılabilir.¹⁴³ ‘Îrâkî Allah’ın zatı ile ilgili olarak onun yüceliğine dikkat çekmiş ve onu “yüceler yücesi” olarak tanımlamıştır. Allah’ın zatına herhangi bir mekân tayin etmekten kaçınmakla birlikte onun kuşatıcılığına vurgu yaparak var olan hiçbir mekânın ondan habersiz var olamayacağını dile getirmiştir.

¹⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul, 2012, s. 390.

¹⁴² Suad el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, Alfa, İstanbul, 2017, s. 568-569.

¹⁴³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 488.

ای جلالت فرش عزت جاودان انداخته عکس نورت تابشی بر کن فکان انداخته (K 33)

Ey ululuğu, izzet halısını ebedî olarak yaymış olan! Nûrunun yansıması kûn feyekûn'a bir ışıltı vermiş.

Onun celâlinin tecelli etmesine karşı hiçbir varlık direnemez. Onuncelâli kâinat içerisinde tecelli ettiğinde bazen çok büyük yıkım gerçekleşir ve kâinat mahvolur. Aşağıdaki beyitte şâir 'Ad kavmini işaret ederek Allah'ın celâlinin helak etme yönüne dikkat çekmiştir. 'Ad kavminin helak edici rüzgâra karşı çaresizliğini dile getiren şâir, Allah'ın celâlinin ne kadar şiddetli sonuçlar doğuracağını beyan etmiştir.

با تجلی جلالتش محو گردد کاینات با نهیب باد صرصر تاب کی دارد نفیر؟ (K 76)

Celâlinin tecellisiyle kâinat mahvolur. Şiddetli rüzgârın korkusuna karşı kim durabilir?

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Allah'ın isimleri arasında özellikle Cemâl ve Celâl isimlerinin arasındaki ilişkiye değinerek bu isimlerin yeryüzündeki birbiri ile bağlantılı tecellilerine işaret etmiştir. Şâirin tanımına göre Allah'ın cemâli, kâinatı onun celâlinin şiddetinden muhafaza etmektedir. Bir başka deyişle Allah'ın celâlinin varlığı kahredecek etkisi onun cemâlinin nûru ile engellenmektedir. Aynı şekilde onun cemâlinin de yüce nûru, varlığı yakacak kadar heybetli bir vaziyetteyken o yakıcı nûra perde olan onun celâlidir.

گر نیستی شعاع جمالش، همه جهان ناچیز بودی از سطوات جلال او

ورنه نقاب نور جمالش شدی جلال عالم بسوختی ز فروغ جمال او (T 157-158)

Onun cemâlinin ışığı olmasa, bütün cihan çaresizce celâlinin kahrına uğrardı.

Onun celâli, cemâlinin nûruna perde olmasaydı, âlem, onun cemâlinin parlaklığından yanardı.

بنمود چون جمال و جلالتش ازل بدانک او باشد و همو، نبود هیچ این و آن (T 150)

Ezelde Cemâl ve Celâlini gösterdiğinde bil ki o vardı sadece o, şu ve bunun hiçbiri yoktu.

Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olma yönüne dikkat çekilerek onun Cemâl ve Celâlinin ezelde zuhuru ile ondan başka hiçbir varlığın bulunmadığı ifade

edilmiştir. Allah, bizatihi zaman mefhumunun sahibi olmakla birlikte öncelerin öncesi olarak Evvel konumundadır. Kişinin Allah dışında var bildiği veya var olarak isimlendirilen hiçbir şey yoktu.

ساحت قدسش میرا از چه و چون و چرا لطف صنع او منزہ ز آلت عون و ظہیر (K 83)

Onun temiz dergâhı ne, neden ve nerede (sorularından) beridir. Onun yaratış lütfu yardım ve destek vesilesinden münezzehtir.

Yoktan var eden Allah, gerçekleştirdiği yaratmada herhangi bir güçten ve aletten yardım ve destek istemekten münezzehtir. O, yaratırken kimsenin yardımına ihtiyaç duymayan dilediğini dilediği biçimde ve en güzel şekilde yaratandır.

2. 2. PEYGAMBERLER

Peygamber kelimesi Farsça kökenli olup haber getiren insanları Allah'a davet eden elçi anlamında kullanılmaktadır.¹⁴⁴Kur'ân ve hadislerde peygamber kavramına karşılık, nebî, resûl ve mürsel kelimeleri geçmektedir. Dinî bir ıstılah olarak peygamber, Allah'ın hükümlerini ve öğütlerini kullarına ulaştırması ve tebliğ etmesi için seçtiği elçi anlamına gelmektedir.¹⁴⁵Allah, yeryüzüne gönderdiği ilk insan ile birlikte insanoğlunun yaşamını şekillendirmesi için katından bazı hükümler ve öğütler göndermiştir. İnsanlık tarihi boyunca insanlar Allah'ın koyduğu hudutları aşip onun gönderdiklerini tahrif ettikçe Allah, insanları uyarması, onları Hakk'a davet etmesi, cennet ile müjdeleyip cehennem ile korkutması için elçiler göndermiştir. İnsanoğluna kendi cinsinden yani melek değil de insan olan elçiler gönderen Allah, bazen bu elçileri bir diğer elçi ile desteklemiştir¹⁴⁶ bazılarında kitap indirmiş ve insanların onlara imân etmesi için peygamberlerine çeşitli mucizeler de bahşetmiştir. Faḥruddîn-i 'Irâkî'nin şiirlerinde Hz. Muhammed sav. hariç diğer peygamberler ile ilgili pek fazla bilgi verilmemiştir.

¹⁴⁴Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, İntişârât-i Suḥen, Tahran, 1393hş., s. 271.

¹⁴⁵Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, C. 34, İstanbul, 2007, s. 257-258.

¹⁴⁶Yâsin sûresi 14. âyet: "Hani biz onlara iki peygamber göndermiştik, fakat onlar ikisini de yalanlamışlardı. Biz de (onları) üçüncü bir peygamberle destekledik."

2. 2. 1. Hz. Muhammed (sav.)

İslâm peygamberi Hz. Muhammed sav., Allah'ın yeryüzündeki kullarının hidâyeti için gönderdiği son elçidir. Ondan sonra başka bir elçi gelmeyecek ve kıyamete kadar bütün insanlar, onun getirdiği İslâm dinini yaşayıp insanlığı bu dine davet etmekle mesul olacaklar. Faḥruddîn-i 'Îrâkî birçok kasidesinde Allah tarafından yeryüzündeki kulların İslâm'a daveti için gönderilmiş olan son peygamber Hz. Muhammed sav.'den bahsetmiş ve onu çokça övmüştür. Şüphesiz o, marifet derecesi en yüksek olan kul ve Allah'ı en iyi bilen insandır. Şâir, Allah'ın dilediği kişiyi vahye muhatap olarak seçtiğini ve dalalet ehlinin irşadı için de Hz. Muhammed sav.'in seçildiğini ifade etmiştir. Peygamber sav.'in hidâyet ve nûr rehberi olduğunu ve Allah'ın onun mücadelesini âyetlerle desteklediğini beyan eden şâir, onun nebilerin en tatlısı, gelmiş geçmiş olanların kurtarıcısı olarak tasvir etmektedir. Peygamber sav.'in cemâline de değinen şâir, onun Hak tecellisi ile güzelleştiğini ve Hak tarafından güzellik nûrları ile süslenmiş olduğunu işaret etmiştir.

واعطاه النبوت بالكمال	وخص محمداً بلواء حمدٍ
وايدّه بأياتٍ موال	وآتاه الكتاب هدىً ونوراً
ومنجٍ للاواخر والاول	محلّى الانبياء (وختم) رسل
له هممٌ تطيرُ الى المعال	له قدمٌ تخطي العرش سيراً
من الأقصى إلى حرم الوصال	وسبحان الذي أسرى بعبدٍ
وكخله بانوار الجمال (K 26-31)	فجمّله بأثار التجلّى

Hamd sancağı ile Muhammed'i has kıldı. Tastamam nübüvveti ona verdi.

Hidâyet ve nûr olması için kitabı ona verdi. Peş peşe âyetlerle onu destekledi.

Nebilerin en tatlısı ve resullerin sonuncusu, gelmiş geçmişlerin kurtarıcısı.

Arşı yürüyerek geçen ayağı vardır. Yükseklerle uçan himmeti vardır.

Kulu gece Aksa'dan kavuşma haremine yürüten Allah, tecellinin izleriyle onu güzelleştirdi. Güzellik nûrlarıyla onu sürmeledi (donattı).

Hz. Muhammed sav. Allah'ın âlemi muhatap alma sebebidir. Allah, onun için âleme “ol” emrini vermiş ve onun tertemiz gönlünün hatırı için Âdem'i affetmiştir.

Beyitte geçen “سخن” yani “söz” den kasıt “kûn/ol” emridir. “Uyarıcı gönül” ifadesinden kastedilen de Hz. Muhammed sav.’dir. Peygamberin uyarma ve müjdeleme vazifeleri bulunduğu için şâir beyitte onun “uyarıcı olma” sıfatını kullanmıştır.

گفته با عالم سخن از بهر روی مصطفی کرده در آدم نظر بهر دل پاک نذیر (K 85)

(O) Mustafa'nın yüzü hürmetine âleme söz söyledi. Uyarıcının pak gönlü hürmetine Âdem'e nazar etti.

Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sîna'da bir delil olarak Rabbinden dileyip şâhid olduğu tecelli, onun nûrunun ateşinden sadece bir cezbe hükmündedir. O, peygamberlerin imamı Allah'ın en çok değer verdiği kuludur. Onun yüzünden akan bir damla su ile Hızır'ın ve daha binlerce evliyanın kalp gözü açılmıştır. İnsanları irşad eden veliler ve âriflerin hepsi onun sünnetinden aldıkları ilim ve bereket ile çabalarında muvaffak olmaktadır.

جذبه‌ای از نارنورش گشته موسی را دلیل قطره‌ای از آب رویش خضر را کرده بصیر (K 84)

Onun nûrunun ateşinden bir cezbe Mûsâ'ya delil oldu. Onun yüzünden bir damla su ile Hızır'ın kalp gözü açıldı.

Onun rahmet pınarına bütün âlemler muhtaç olduğu gibi Âdem ve bir bütün olarak Âdemoğulları da muhtaçtır. Ekinin ve neslin ifsat edildiği yeryüzünde, zulmün son bulması için inananların ona benzemeye çalışması onun gibi hareket etmeye çabalaması ve onun merhamet nazarıyla kâinata ve yaratılmışlara bakmayı başarması gerekmektedir. Onun fazileti o kadar yücedir ki bu fazilet kapısının önünde yeryüzünün en büyük hükümdarı olan Süleymân bile Selman gibi kimsesiz ve fakirdir. Fazilet Allah'ındır. Mülk Allah'ındır. Ve şüphesiz bütün âlemlerin gerçek hükümrânlığı Allah'a aittir. Allah'ın kendi kudretiyle desteklediğini kimse yenemez. Allah'ın kendi muhafazasına aldığına kimse zarar veremez. Allah'ın fazilet bahşettiği peygamber sav.'in makamının yanında, yeryüzünde Allah'ın izniyle en muazzam hükümdarlığa sahip olan Hz. Süleymân'ın hükümdarlığı bile küçük kalır.

بر بساط رحمتش آدم چو عالم مفتقر بر در فضلش سلیمان نیز چون سلمان فقیر (K 87)

Rahmetinin diyarında Âdem de âlem gibi muhtaçtır. Faziletinin kapısında Süleymân da Selman gibi fakirdir.

Hız. Muhammed sav. peygamberlerin sonuncusu olmakla birlikte derece bakımından en yüksek makama sahiptir. Mahşer gününde Allah'ın yeryüzünde kullarını uyarmak ile görevlendirdiği nebilerin hepsi saf halinde dizildikleri vakit onlara öncülük yapacak olan Hız. Muhammed sav.'dir. Şâir onu, hakikatin sultanı, şâhların şâhı olarak tasvir etmiştir. Bu tasvir ile Hız. Muhammed sav.'in hakikati en iyi idrak etmiş insan olduğu da ifade edilmektedir.

روز عرضش پیش، صف انبیا استاده پس اینت سلطان حقیقت، اینت شاهنشاه میر (K 89)

Kıyamet günü peygamberler saf halinde onun önünde dizilmişlerdir. İşte sana hakikat sultanı! İşte sana şâhlar şâhı!

O, Hak yolunun en yüce rehberi, yüceler yücresi Mevlâ'ya ulaşmak için zorlu yollara serilmiş halı misali yolu kolaylaştıran bir önderdir. Hak yolunun düşmanları için de Allah tarafından desteklenmiş bir ok gibi kahredicidir. O, Allah dostları için cennetin sekiz tabakasına ulaşmanın yolu ve rehberi, cehennemın elem veren azabıyla kâfirleri uyaran kutlu uyarıcıdır. Yaşamı gösterişten ve maddî zenginlikten uzak bir biçimde fakirlik içerisinde geçirdi. İnsanların hidâyeti müşriklerin imâna gelmesi için ayı ikiye ayırmak gibi mucizeleri Allah'ın izniyle gösterdi. Açlık ve zorluk zamanında ashabının iki katı çile çekti. Herkes karnına açlıktan bir taş bağlarken o elinde ne varsa ihtiyaç sahiplerine dağıtıp karnına iki taş bağladı. Onu methetmek için kelimeler yetersiz söz ustası şâirler aciz kalır. Onun rahmet kapısına sığınmaktan başka çare bulunmamaktadır.

بهر خاصانش فگنده بر بساط عرش فرش بهر خصمانش کشیده در کمان چرخ تیر

هشت بستان کرده بهر دوستانش پر نعیم هفت زندان از برای دشمنانش پر زحیر (K 92-93)

در خور خوانش ندیده چاشنی این جهان در تنور مطبخش بسته دوتا نان فطیر

از سرانگشت مبارک ماه را کرده دو نیم خود نخورده عالمی را قوت داده زان خمیر

این همه از بهر او، او فارغ از هر دو سرای در سرای خاص هر دم با یکی بر یک سریر

چون شوم عاجز ز مدح احمد سیوح خلق باز گردهم بر در قدوس اکبر مستجیر (K 95-98)

Seçkinler için gökyüzüne halı serdi. Hasımları için de gök yayından ok çekti.

Sekiz bostanı dostları için nimetlerle doldurmuş. Sekiz zindanı da düşmanları için inlemelerle doldurmuş.

Bu dünyada yemek sofrasında biraz yiyecek görmedi. Mutfağının tandırında iki tane mayasız ekmeğe vardı.

Mübarek parmaklarıyla birini ikiye böldü, o hamurdan kendisi yemedi bir âlemin yiyeceğini verdi.

Bunların hepsi onun için fakat o her iki saraydan bağımsız has sarayda her zaman biriyle bir tahtta.

Sûbbuh olan Allah'ın yarattığı Ahmed'i methetmekte aciz kaldım. Kuddûs-u Ekber'in kapısına dönüp ona sığındım.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin aşağıdaki beyit üzerinden ifade ettiğine göre nasıl ki Müslüman olmanın kelime-i şehâdet gibi bir şartı varsa ve bu kelimenin başında Allah'tan gayri ilahlar inkâr edilip kelimenin diğer yarısında da Hz. Muhammed sav. son peygamber olarak tasdik ediliyorsa aynı şekilde Allah'a ulaşma iddiasında olan kişi, Hakk'ın aşkını talep eden kişi, gönlünde Hakk'ın sevgilisi olan Hz. Muhammed'in sav. aşkını taşımalıdır. Sevgiliyi sevenler onun sevip övdüğünü de sevmekle mükelleftir. Onu kendinden çok sevmeyenler Hakk'ın dergâhından sürülür bir ömrü taat ve ibâdetle geçirseler dahi amelleri yüzlerine çarpılıp geri çevrilir. Peygamber sav. bütün insanlığın en yüce rehberidir. Onun yolundan yani onun sünnetinden ayrılan hiçbir iddia sahibinin iddiasına itibar edilmez. Onun sünnetinin dışında bir mürşit veya mürit olamaz. Onun rehberliğinden mahrum olanların perdeleri aşması ve perdelerin ardında olan sırlardan haberdar olmaları mümkün değildir.

دوستی حق نیایی در دلی بی‌دوستیش
مهر مهر او و مهر حق همه یکجا زنند
هر که او را دوست‌تر از خود ندارد رانده‌ای است
ور چه دارد یک جهان طاعت به رویش وازنند
هر که او دعوی بینایی کند بی‌پیرویش
راه بینان خاک در چشم چینیبنا زنند

(K 326, 328,329)

Onu sevmeyen gönülde Hakk'ın sevgisini bulamazsın. Onun ve Hakk'ın merhamet mührü hep aynı yere isabet eder.

Onu kendinden çok sevmeyenler sürülüp kovulmuştur. Dünya kadar taati olsa da hepsi yüzüne çarpılır.

Onun rehberliği olmadan her kim ki keskin görüşlü olduğunu iddia ederse. Keskin görüşlü olanların yolu böylesinin gözlerine toprak çalar.

2. 2. 2 Hz. Âdem

İlk yaratılan insan, insanoğlunun atası ve Allah'ın yeryüzündeki ilk halifesi olan Hz. Âdem, aynı zamanda ilk peygamberdir. Yaratılış bakımından bir babaya sahip olmadığı için diğer insanlardan farklı olarak Hz. İşâ gibi yaratılmıştır.

یک سخن گفته دو عالم زآن سخن جان یافته یک نظر کرده به آدم گشته در عالم وزیر (K 84)

Bir söz söyledi, her iki cihan o söz ile can buldu. Âdem'e bir nazar etti, Âdem âleme emîr oldu.

İnsanların atası Hz. Âdem, Allah'ın kendisine bahşettiği inâyetle meleklerden üstün bir dereceye çıkarılmış ve âleme emîr (halife) olmak gibi üstün bir vazifeye layık olmuştur. Burada önemli olan nokta Hz. Âdem'in diğer mahlûklardan üstün olmasının aslında tek sebebi Allah'ın onu ve onun neslini seçmesidir. Âdem'e değer katan husus Allah'ın nazarı yani takdiridir.

در هر آینه حسن دیگرگون می‌نماید جمال او هر دم

گه برآید به کسوت حوا گه برآید به صورت آدم (T 2809-10)

Onun cemâli her an her aynada değişik bir güzelliikle görünür. Bazen Havva kisvesinde bazen de Âdem suretinde.

Yukarıdaki beyitte Faħruddîn-i 'İrâķî, sevgilinin cemâlinin her mekânda ve zamanda birbirinden farklı güzelliiklerle tecelli ettiğini ve bu tecellinin bazen Hz. Havva, bazen de Hz. Âdem suretinde müşahede edildiğini ifade etmiştir.

2. 2. 3. Hz. İbrâhîm

Hz. İbrâhîm, put yapıp tamir eden ve Nemrut'a itaat eden Azer'in¹⁴⁷ oğlu, Nemrut tarafından ateşe atılmış fakat Hakk'ın inâyetiyle ateşin kendisi için gül bahçesine döndüğü peygamberdir. Hz. İbrâhîm daha çok ateşe atılması ve oğlu

¹⁴⁷ En'am suresi 74. Ayet: "Hani İbrahim, babası Azer'e (şöyle) demişti: "Sen putları ilahlar mı ediniyorsun? Doğrusu, ben seni ve kavmini apaçık bir sapıklık içinde görüyorum."

İsmail'i kurban etmesi yönleri ile bilinmektedir. Nemrut'u çok basit bir dil¹⁴⁸ ile Allah'a davet eden İbrâhîm, Nemrut'un inkârında ısrarcı olmasının sonucunda ateşe atılmak ile cezalandırılmıştır. Teslimiyet yönüyle çoğu kez örnek gösterilen Hz. İbrâhîm'in ateşe atılma kıssasında Hz. İbrâhîm, karşısındaki devasa ateşin heybetine karşı Allah'a sığınmış ve son noktaya kadar teslimiyetinden ödün vermeyip sabrettiğinden dolayı Allah'ın yardımına ve nimetlerine müstahak olmuştur. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin aşağıda verilen beytinde de ateşe atılma kıssası ile ele alınan Hz. İbrâhîmhakkında ateşin Hz. Muhammed sav.'in yüzü suyu hürmetine gül bahçesine döndüğü dile getirilmiştir.

گلشن و منبع زلال شده (K 285)

ز آب رویت خلیل را آتش

Ateş, Halil için (onun) yüzü suyu hürmetine gül bahçesi ve berrak su kaynağına döndü.

2. 2. 4. Hz. Yûsuf

Kur'an da en güzel kıssa olarak tarif edilen¹⁴⁹ Hz. Yûsuf'un başından geçenler birçok edebî esere konu olmuş ve günümüzde dahi televizyon dizilerinde işlendiği için insanlar tarafından ilgiyle takip edilip diğer kıssalara göre daha çok bilinen bir kıssadır. Hz. Yakub'un oğlu olan Hz. Yûsuf babası da peygamber olan peygamberlerdendir. Çocukken gördüğü bir rüyada on bir yıldızla güneş ve ayın kendisine secde ettiğini görmüş¹⁵⁰ ve bunu babasına anlatmıştı. Kardeşleri tarafından bu rüyanın duyulması ve ardından kardeşlerinin kendisini kıskanması sebebiylekuyuya atılan Hz. Yûsuf'un ayrılık macerası, Mısır azizliğine ulaşip ardından tekrar babası Hz. Yakub'a kavuşuncaya kadar devam etmiştir. Hz. Yûsuf'un kuyuya düşmesinden bahseden 'Îrâkî, sevgilisine hitaben onun yerini sormaktadır. Ardından da kendi sorduğu soruya kendisi cevap vermektedir ve sevgilisinin yerinin kendi gönlü olduğunu söylemektedir. Fakat sevgilisini Hz.

¹⁴⁸ Bakara suresi, 258. Ayet: "Allah, kendisine mülk verdi, diye Rabbi konusunda İbrahim'le tartışmaya gireni görmedin mi? Hani İbrahim: "Benim Rabbim diriltir ve öldürür" demişti; o da: "Ben de öldürür ve diriltirim" demişti. (O zaman) İbrahim: "Şüphe yok, Allah Güneş'i doğudan getirir, (hadi) sen de onu batıdan getir" deyince, o inkârcı böylece afallayıp kalmıştı. Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez."

¹⁴⁹ Yusuf Suresi, 3. Ayet: "Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önce bunları bilmiyordun."

¹⁵⁰ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 273.

Yûsuf'a benzetmekte Yûsuf'un bazen derin ve karanlık kuyuya bazen de zindana düştüğünü dile getirmektedir.

چه جای توست دل تنگ من، ولی یوسف گهی فتد به چه تیره، گه به زندانی (G 2629)

Nedir senin yerin? Benim dar gönlüm. Fakat Yûsuf bazen karanlık kuyuya düşer bazen de zindana (düşer).

2. 2. 5. Hz. Mûsâ

İmrân'ın oğlu Hz. Mûsâ, Mısır'da Firavun'un azgınlığının ve İsrail oğullarına yapılan zulümlerin son bulması için Allah tarafından Firavun ve destekçilerini uyarmak, İsrail oğullarına da öncülük etmek için gönderilmiş bir peygamberdir. Kelimullah yani Allah'ın kendisi ile konuştuğu kişi anlamına gelen lakap ile anılan Hz. Mûsâ'ya Tevrat adında ilahî bir kitap indirilmiştir. Hakk'ın Hz. Mûsâ için alevler içinde yanan bir ağaçta tecelli etmesi hem tecelli konusunda hem de vahdet-i vücûd konusunda mutasavvıflar tarafından çokça işaret edilmiş bir kıssadır. 'Îrâkî, şeyhi Bahâuddîn Zekeriyâ-yı Multânî'yi övdüğü bir kasidesinde Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sînâ'daki Hak tecellisini müşahede ettiği ateşten bahsetmektedir.

در دم او تافته از دم عیسی نشان در دلش افروخته آتش موسی شهاب (K 344)

Ağzında İsâ'nın nefesinden işaret var. Yüreğinde Mûsâ'nın ateşinden alev yanmaktadır.

2. 2. 6. Hz. Süleymân

Hz. Davut'un oğlu olan Hz. Süleymân, babasının tahtına geçmiş krallık vasfı olan bir peygamberdir. Krallığının ihtişamı ve hükümdarlık yönleriyle şiirlere konu olmuş bir peygamberdir. Allah'ın lütfu ile rüzgâr gibi tabiat güçleri emrine verilmiş kendisine kuşların ve diğer hayvanların dili öğretilmişti. 'Îrâkî, Hz. Süleymân'ın kuşdilini bildiğini şiirinde işlemiş ve tasavvuf edebiyatında remizleri ifade etmek için kullanılan kuşdili tabirini ele alarak ne zamana kadar seyr usülûkun sırlarından mahrum kalacağını kendisine sormuştur. Yaptıklarının Hz. Süleymân gibi olmadığını ifade eden 'Îrâkî, onun gibi hareket etmedikçe onun ulaştığı remizlere ulaşamayacağını dile getirmiştir.

عراقی، کی کنی ادراک رمز اهل سیر و طیر؟ چه دانی منطق مرغان؟ نکردی چون سلیمانی

(K 261)

Ne zaman idrak edeceksin seyr ve tayr ehlinin remzini ey 'Îrâkî? Süleymân gibi yapmadın kuşdilini ne bilirsin.

2. 2. 7 Hz. İsâ

Meryem'in oğlu Hz. İsâ, kendisine İncil adında kutsal kitap indirilen Mesih olarak da adlandırılan peygamberdir. Allah tarafından İsrail oğullarına gönderilen Hz. İsâ doğumundan itibaren Allah'ın kendisine çokça mucizeler bahsettiği bir peygamberdir. Beşikteyken konuşmak, Allah'ın izniyle ölüyü diriltmek ve hastalara şifa olmak Hz. İsâ'nın en bilinen mucizelerindendir. Hz. İsâ'nın ölüyü diriltme mucizesine değinen Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sevgilinin adıyla İsâ'nın ölüyü dirilttiğini ve hatta sevgilinin adını duyan ölünün şevk ile vecde geldiğini belirtmiştir.

برده نامت مسیح بر لب گور مرده در شور و وجد و حال شده (K 284)

Mesih, mezara senin adını söyledi. Ölü, şevk ile vecde geldi.

2. 3.CENNET

Cennet, gizlemek anlamına gelen “cenn” kökünden türemiş bir isim olup bitki ve çeşitli ağaçlar ile toprağı örten bahçe manasına gelmektedir.¹⁵¹ Bizzat Allah tarafından övülen, Allah'ın razı olduğu kulları için hazırlanmış ebedi saadet ve mutluluk yurdudur. İnsanın tam anlamıyla mutlu olabilmesi için bütün ârzularının gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Böyle bir durum ise ancak cennette gerçekleşebilir. Allah, yarattığını hikmetle ve en güzel biçimde yaratandır. Mümînlerin mükâfatı olan cenneti de tarif edilemeyecek kadar çok ve çeşitli nimetlerle süslemiş ve kendi rızasına karşılık olarak bu güzel yurdu kullarına vadetmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kalenderî tarzın bir tezahürü olarak birçok dinî mazmunu olumsuz bir manada kullandığı gibi “cennet” kavramını da hem olumlu hem de olumsuz manada kullanmıştır. Aşağıda verilen ilk beytinde cennete olumsuz bir anlam yükleyen 'Îrâkî, tövbe ve takvâ gibi kalenderî tarzda çokça eleştirilen iki kavramdan sonra cennetten bahsetmiştir. Ham sofuluğu eleştirdiği anlaşılan beytinde

¹⁵¹ M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 374.

muhatabına takvâ ve tövbe yolunu tavsiye eden ‘Îrâkî, bu şekilde cennete gideceğini zanneden muhatabını bir nevi iğnelemektedir.

با توبه و تقوی تو ره خلد برین گیر من با می و معشوقه ره نار گرفتم (G 3577)

Tövbe ve takvâ ile sen yüce cennetin yolunu tut. Ben mey ve maşûk ile nâr yolunu tutmuşum.

Âşık için cennet, asla sevgiliden yani cennetin sahibinden daha cazip ve daha güzel değildir. Onun için en büyük mükâfat cennetin bağı ve bahçesi değil cennetin sahibine kavuşmasıdır. Bu sebeple ‘Îrâkî, sevgilisine hitaben eğer benden razı olursan o zaman cennet cennet olur ve benim nazarımda nimet ve mükâfat olur. Fakat sen benimle olmazsan cennet ile cehennem arasında bir fark olmaz nazarımda.

ز دوزخ آنگهی ترسم که جز تو مالکی یابم بهشت آنگاه خوش باشد که تو رضوان من باشی (G 2990)

Senden başka bir mâlik bulursam cehennemden o zaman korkarım. Sen benden razı olursan, cennet o zaman hoş olur.

Yârin nazından bahseden ‘Îrâkî, onun nazıyla çok derin bir sarhoşluğun içine daldığını ve bu sarhoşluğun çok uzun süreceğini hatta yolu uzun, meşakkatli ve imtihanlarla dolu olan cennete vardığında dahi bu sarhoşluğun bitmeyeceğini dile getirmektedir. Burada cennetin kolay ulaşılabilecek bir menzil olmadığı yolunun oldukça uzun olduğu ifade edilmiştir.

به یک کرشمه چنان مست کرد جان مرا که در بهشت نیارد به هوش رضوانش (G 3979)

Canımızı bir naz ile öyle mest etti ki cennette bile kendine gelmez.

2. 4. CEHENNEM

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş yedi âyetinde bahsi geçen cehennem kavramı Kur’ân’da sözlük anlamın taşımaktan çok Allah’a isyan edenlerin azaplandırılacağı mekân olarak tasvir edilmektedir.¹⁵² Allah’ın Dünyada elçiler göndererek kullarını sakındırdığı cehennem, tasviri tüyler ürperten çok çetin azapların görüleceği dehşet verici azap yurdudur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de âşığın dünya hayatında çektiği cefaların şiddetini ifade etmek için cehennem kavramından istifade edilmiştir.

¹⁵² Bekir Topaloğlu, “Cehennem İsimleri”, *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 227.

Aşağıda verilen ilk beyitte ‘Îrâkî, sevdiğinden başka bir sahip bulduğunda ondan başkasına bağlandığında cehennemden korkacağını dile getirmiştir.

ز دوزخ آنگهی ترسم که جز تو مالکی یابم بهشت آنگاه خوش باشد که تو رضوان من باشی (G 2990)

Senden başka bir mâlik bulursam cehennemden o zaman korkarım. Sen benden razı olursan cennet o zaman hoş olur.

Sevgilinin hayalini cennete benzeten şâir, onun mutluluk ve huzur veren hayalinin kendisinin alevler içinde yanan perişan gönlüne gelmemesini anlayışla karşılıyor. Şâir, ateşle dolu cehenneme benzettiği yüreğinin bu durumdayken sevgilinin cennet gibi hayalinin böyle bir kalbe gelemeyeceğini söylüyor. Beyitte, şâirin ateşle dolu bir cehennem tasviri yaptığı görülmektedir.

گر در دلم خیالت ناید، عجب نباشد در دوزخ پر آتش رضوان چه کار دارد؟ (G 2291)

Gönlüme hayalin gelmediğinde şaşılmaz. Ateşle dolu cehennemde cennetin ne işi olur?

2. 5. İBÂDET

İbâdet kavramı tapma, irfan yolunda sâlikin gösterdiği çaba, cehennemden kurtulup cennete kavuşmak için Allah’ın emrettiklerini gerçekleştirmeye çalışmak gibi anlamlara gelir. İbadet ve ilim iki cevherdir. Tarih boyunca yazılanların, okunanların, öğrenilip anlatılanların ciddi bir kısmı bu iki cevher ile ilgilidir.¹⁵³Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ifade ettiği ibâdet kavramı ise belirli ön şartlar yerine gelmediği sürece tam ve doğru bir şekilde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir olgudur. Buna göre sâlik, kendi nefsinden, kendi zaaf ve eksikliklerinden, kendi manevî sorun ve hastalıklarından kısaca “kendi” engelinden kurtulmadığı sürece yalnızca kendisine ibâdet edilmesi gereken Allah’a değil, Lat ve Uzza putlarına ibâdet etmektedir.

تا تو ز خود نرستی و از دستخودنجستی می‌دان که می‌پرستی در دیر عزى و لات (G 687)

¹⁵³ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (çev.), Zafer Erginli, İlyas Karşlı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rifat Resul, Sevinç Yavuz, Salih Yavuz, Kalem Yayınevi, Trabzon, 2006, s. 405.

Kendinden kurtulmadan kendi (nefsini) aşmadan bil ki ibâdethânedede Lat ve Uzza'ya ibâdet ediyorsun.

Aşağıdaki beyitte ise 'Îrâkî ibâdet kavramını riyâ manasında kullanmış ve ibâdetten yani riyâkârlıktan samimiyetle tövbe ettiğini ifade etmiştir. Şâir riyâya karşı aşkı ön plana çıkarmış gösteriş meraklısı dindarlıktan yana olmadığını söylemiştir.

نیم اهل زهد و تقوی به من آر ساغر می که به صدق توبه کردم ز عبادت ریایی (G 1036)

Züht ve takvâ ehli değilim bana şarap kadehini getir. Çünkü sıdk ile riyâkâr ibâdetten tövbe ettim.

2. 5. 1. Namaz

Namaz, mûmînlerin günde beş vakit kıldıkları farz bir ibâdetdir. Bu beş vakitle birlikte kılınan ve beş vaktin dışında da kılınan nafil namazlar da bulunmaktadır. Dinin direği ve mûmînin miracı olarak nitelendirilen namaz İslâm dininin en çok önem verdiği ibâdetlerin başında gelir. Klasik şiirde, şâirlerin övüp tavsiye ettiği bu ibâdet kalenderî şiir tarzında şekilci ve riyâkârlıkla dolu zühdü ifade etmek için kullanılan olumsuz bir mazmun olarak ön plana çıkmaktadır. Özellikle gazellerinde kalenderî tarzın hâkim olduğu Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde namaz, riyâ ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

آنجا نپذیرند نماز و ورع و زهد آنچ از تو پذیرند در این کوی نیاز است (G 694)

Orada (harâbâtta) namaz, vera ve züht kabul edilmez. Bu mekânda senden kabul edilecek tek şey niyâzdır.

Müslümanların namaz kılmak için yere serip üzerinde ibâdet ettikleri bir araç olan seccâde, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde namaz kavramı gibi riyâkârlığın sembolü olarak olumsuz bir konumda işlenmiştir. Aşağıdaki gazelde ifade edildiğine göre aşk yolunun piri, elinde tesbih sırtında seccâde bulunan şâire bu riyâ nişanelerini terk edip gerçek lezzeti aramasını öğütlemiştir. Pirin gazelde öğütlediği yol tasavvuf yoludur.

سبحة به کف و سجاده بر دوش

کردم گذری به میکده دوش

سرمست و ز جام عشق بیهوش

پیری به در آمد از خرابات

گفت از سر وقت خویش با من کاینجا نخرند زهد مفروش

سبحه بده، پیاله بستان خرقه بنه و پلاس درپوش (G 749-752)

Elimde tesbih sırtımda seccâdeyle dün akşam meyhâneye doğru gittim.

Aşk kadehiyle sarhoş ve kendinden geçmiş bir pir harâbâttan çıkıverdi.

İçinde bulunduğu hal ile bana şöyle dedi: Burada züht alınmaz, satma!

Tesbihi ver kadehi al! Hırkayı bırak yünden elbiseyi giy!

2. 5. 2. Duâ

Duâ, Hakk'a yalvarıp yakarmaktır. Allah'a halini arz etme ve ondan dilemektir.¹⁵⁴ Arâf sûresi 55 âyette "Rabbimize yalvara yakara ve gizlice duâ ediniz" diye buyurulmaktadır. Duâ kavramı mana ve işlev bakımından dikkate alındığında aslında şâir divanının ciddi bir bölümünde duâ amelini gerçekleştirmekte ve sürekli bir şekilde sevgiliden, sevgiliyi dilemektedir. Duâ kavramını ele aldığı aşağıdaki beytinde ise şâir, duanın gizli edilmesi yönüne dikkat çekmiş ve Hakk'ın kulağı dışında hiç kimsenin işitemeyeceği kadar gizli bir biçimde duâ ettiğini ifade etmiştir.

و آن دعا آنچنان نهان گفتم که به جز سمع حق کسی نشنید (K 3928)

Ve o duayı öyle gizli ettim ki Hakk'ın kulağı dışında kimse duymadı.

2. 5. 3. Hamd

Hamd, Allah'ı övme yönüyle tesbih etmektir. Onun nimetlerini, yüceliğini ve lütfunu dile getirerek övmektir. Şükür daha çok Allah tarafından gelen nimetlere karşı gerçekleştirilirken hamd ise ârifin musibetlere karşı Allah ile irtibata geçmesi ve vakarlı bir tavır sergilemesidir. Fahrüddîn-i 'Îrâkî, "hamd güneşi" tasviri ile Allah'a musibet anında hamd etmenin kulu neticede ne kadar büyük bir mükâfata ulaştıracağını işaret etmektedir. Güneş, yeryüzünde yaşayanlar için büyük bir nimet ve rahmettir. Hamd edenler için de açılan bereket kapısının nûrları, musibete uğrayanları sıkıntılı durumdan kurtaracak yolu aydınlatmaktadır.

ز آفتاب حمد خود چهر مرا نوری ببخش تا چو زره در فضای حمد تو یابد مسیر (K 101)

¹⁵⁴Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 111.

Hamd güneşinden çehreme bir nûr bağışla! Ta ki hamd âleminde zerre gibi yol bulayım.

2. 5. 4. Tövbe

Arapçada tevbe etmek, geri dönmek, dönüş yapmak anlamına gelmektedir. Dinde yasaklanmış şeylerin terk edilip Allah tarafından övülen şeylere yönelmek manasına gelmektedir.¹⁵⁵ Fahrüddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de tövbenin bir anlamı riyâdan dönmek ve sakınmaktır. Riyâdan tövbe etmek ile ilgili kaleme aldığı beyitte tövbe kavramı gerçek manasında kullanılmıştır. Çünkü şâir dinen yasaklanmış bir davranış biçiminden kaçınmakta, yanlıştan doğru olana yönelmektedir. Fakat riyâkârları tenkit ettiği aşağıdaki ilk beytinde ise tövbe ve takvâ yoluyla cennete varmayı düşünen zâhitleri işaret etmiştir. Bu yönüyle şâir, tövbe kavramını da riyâ manasında kullanmıştır.

با توبه و تقوی تو ره خلد برین گیر من با می و معشوقه ره نار گرفتم (G 3577)

Tövbe ve takvâ ile sen yüce cennetin yolunu tut. Ben mey ve maşûk ile nâr yolunu tutmuşum.

نیم اهل زهد و تقوی به من آر ساغر می که به صدق توبه کردم ز عبادت ریایی (G 1036)

Züht ve takvâ ehli değilim bana şarap kadehini getir. Çünkü sıdk ile riyâkâr ibâdetten tövbe ettim.

تو مرا شراب درده که ز زهد توبه کردم چو ز زاهدیندیم جز لاف خودنمایی (G 1040)

Sen bana şarap ver zâhitlikten tövbe ettim. Çünkü zâhitlikte gösterişli laftan başkasını görmedim.

2. 6. KÂ‘BE ve KIBLE

Sözlük anlamı olarak dört köşeli “ka‘b/کعب” yani küp kelimesinden türemiş olan sözcük Beytü’l-Harâm anlamına gelmektedir. Mekke’de Mescid-i Harâm’ın ortasında bulunur.¹⁵⁶ Konu ile ilgili olarak aşağıdaki beyitte, Kâ‘be mazmunundan olumsuz manada kabul edilen zâhitlik kastedilmiştir. Şâir, bencilliği ve işleri

¹⁵⁵ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *DİA*, C. 41, İstanbul, 2012, s. 279.

¹⁵⁶ Sadettin Ünal, “Kâbe”, *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s.14.

kendinden bilmeyi terk etmek gerektiğini işlerin başında da sonunda da güzellerin en güzeli olan Allah'ın bulunduğunu ifade etmiş aşk yolunun kuru ve yüzeysel züht yolundan daha güzel olduğunu belirtmiştir.

در خود منگر، نرگس مخمور بتان بین در کعبه مرو، چون در خمار گشادند (G 637)

Kendine bakma, sanemlerin mahmur nergisine bak! Kâ'be'ye gitme çünkü meyhânenin kapısını açtılar.

Aşka varmak gibi bir ârzûn ve amacın varsa seni bu amaca ulaştıracak en kısa yol meyhânedir. Çünkü meyhâne, âşıkların mekânıdır. Aşk tecrübesi ve acısı orada yaşanır. Kâ'be'ye gitmek sâlikin yolunu uzatır amacına varmak konusunda onu geciktirir. Çünkü Kâ'be'den kastedilen zahire hitap eden derinlikten yoksun züht anlayışıdır. Şâire göre şekilcilikle aşk gibi ulvi bir hale ulaşılamaz. Aşka ulaşmanın yolu meyhâneden geçer, yani aşk yolu tasavvuf yoludur, dergâhtır, âriflerin mekânıdır.

خواهی که درون حرم عشق خرامی؟ در میکده بنشین که ره کعبه دراز است (G 697)

Aşkın diyarına varmak ister misin? (O zaman) meyhânedede otur (çünkü) Kâ'be'nin yolu uzaktır.

Yön veya kendisine yönelinen mekân anlamına gelen Kible kavramı, namazda ve bazı nafi'ibâdetlerde Müslümanların kendisine yöneldiği Kâ'be için kullanılmaktadır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sûfîlerin yüzünün yöneleceği yeri yani onların kiblesini sevgilinin tertemiz sarayı olarak işaret etmektedir.

قبله روی صوفیان بارگه صفای او سرمه چشم قدسیان خاک در سرای او (K 296)

Sûfîlerin yüzünün kiblesi onun temiz sarayıdır. Kutlu kişilerin göz sürmesi, Onun sarayının kapısının toprağıdır.

2. 7. MÜMİN

Mümîn, Allah'a ve Allah'tan gelenlere imân eden kimsedir. O Allah'ın nûruyla bakar. Mümîn havf ve reca arasındadır.¹⁵⁷ Halinin değişmesinden ve imânının kaybolmasından korkar.¹⁵⁸Faḥruddîn-i 'Îrâkî, manastır ve puthânedeki sevgilinin aşkının geçtiğini ve bu aşkın mümîni de kâfiri de baştan çıkardığını dile getirmiştir. 'Îrâkî'nin mümîn kavramını ele alış biçiminden anlaşılan nokta âşık tipinin mümînden daha yüce bir mertebede olduğudur. Çünkü her mümîn âşık değildir. Bu sebeple âşk hem mümîni hem imân etmeyi kavuracak kadar tesirli bir haldir.

در صومعه و بتکده عشقش گذری کرد مؤمن ز دل و گبر ز زنار برآمد (G 1598)

Onun aşkı manastır ve puthânedeki geçince mümîn gönülden kâfir zünnardan geçti.

2. 8. MÜNÂFIK

İnanmadığı halde kendisini inanmış gibi gösteren kişiye münâfik denir. Kur'ân-ı Kerîm'de iki türlü münâfıktan bahsedilmektedir. Birincisi inanmadığı halde Allah'a ve ahiret gününe imân ettiklerini söyleyenler. İkinci tip münâfik ise zihin karışıklığı, ruh bozukluğu veya zayıf iradeli olduğu için imân ile küfür arasında bocalayan fakat küfre daha yakın olan tiplerdir.¹⁵⁹İkiyüzlülük nifaktır ve münâfığın en belirgin özelliği ikiyüzlülüktür. Şâir, tasavvuf yoluna girmiş olan sâlikte asla bulunmaması gereken bir özelliği dile getirmiştir. Arınma yolunda ikiyüzlü işler yapmak sâlikin onurunu ve mertebesini yerle bir eder. Kavuşmak isteyenler samimî olmak ve işlerini ihlaslı bir biçimde yapmak zorundadırlar. Çünkü maşûkun razı olmadığı bir biçimde yaşayıp onu hoşnut etmeyecek davranışlarda bulunanlar ona ulaşamazlar.

ز بهر آبرو یک رویه کن کار که آنجا آبرو ریزد دورویی (G 716)

Onurun için işlerinde tek yüzlü ol! Çünkü orada ikiyüzlülük onuru bitirir.

¹⁵⁷ Gerçek mü'minler yalnız o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri korkarak ürperir, onlara Allah'ın âyetleri okunduğu zaman imanlarını arttırır ve onlar yalnız Rablerine tevekkül ederler. (Enfâl Sûresi, 2. âyet.)

¹⁵⁸ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 118.

¹⁵⁹Hülya Alper, "Münâfik", *DİA*, C. 31, İstanbul, 2006, s. 565.

2. 9. KÂFİR, KÜFÜR

Örtmek, inkâr etmek, anlamlarına gelen ve imânın zıddı olan kavramdır. Kâfir, hakkı ve doğruyu bilse bile içindeki çekememezlik ve hırs gibikötü duygulardan ötürü hakkın üzerini örter onu görmezden gelerek inkâr eder. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde kâfir ve küfür kavramları dinîanlamının dışında sevgili ile ilgili edebî bir mazmun olan zülûf manasında kullanılmıştır. Divan şiirinde sevgilinin saç rengini anlatmak için kullanılan mazmun örtüp kapatma özelliğiyle geceye de benzetilmiştir.¹⁶⁰Kâfir nasıl ki hakikatin üzerini örtmeye çalışıyorsa zülûf de sevgilinin güzel yüzünü örttüğü için küfür veya kâfir olarak nitelendirilmiştir. ‘Îrâkî, sevgilinin yüzüne ulaşamadıktan sonra onun yüzünü göremedikten sonra aslında her şeyin kendisine örtüldüğünü yaşamın bütün unsurlarının küfür gibi kendisi için perdelendiğini ifade etmiştir. Fakat sevgilinin yüzü belirdikten sonra örtülü olanların hepsi açığa çıkar karanlık son bulur, yârin yüzünün nûru ile aydınlık başlar. Zülûflerin küfründen yani sevgilinin güzelliğini örtmesinden bıkan şâir, sevgilinin yüzüne olan hasretini ve ona olan ârzûsunu dile getirmiştir.

بی رخت دین من همه کفر است با رخت کفر من همه دین است (G 1740)

Yüzün olmadan dinimin tümü küfürdür. Yüzünle küfrüm hep dindir.

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف توست در بند کفر ماندهام، ایمانم آرزوست (G 3276)

Benim imânım ve küfrüm senin zülûfün ve yüzündür. Küfürde takılıp kaldım, imânı ârzûlarım.

2. 10. GAFLET, GÂFİL

Gaflet kavramı, terk etmek ve gerekli olan şeyleri önemsememek anlamına gelmektedir. Nefsin ârzû ettikleri ile meşgul olup zamanın boşa harcanması manasına da gelen gaflet, yetersiz dikkat neticesinde insanın yanılma durumu için de kullanılmaktadır.¹⁶¹ Tasavvuf ehli için gaflet en büyük musibetlerden sayılmaktadır ve sâliklerin gaflete dalmaması gafletten uzak olabilmesi için zikir ve benzeri terbiye edici unsurlar tasavvufî terbiye metodunda kullanılmıştır. Gaflette olan kişi için

¹⁶⁰İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 280.

¹⁶¹ Süleyman Uludağ, “Gaflet”, *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 283.

kullanılan gâfil sıfatı, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin farklı beyitlerdeki tanımlarından çıkan ortak sonuca göre Allah’tan habersiz olan onu bilmeyen kişi için kullanılmaktadır. ‘Îrâkî, gâfilin gafletten kurtulabilmesi için sabah vaktinde ona yönelip samimîyet ile yalvararak ondan yardım dilemesi gerektiğini ifade etmektedir.

ای بی‌خبر ز نفتح گلزار بوی او آخر بنال زار سحرگه بکوی او (T 162)

Ey onun gül bahçesi kokulu nefesinden habersiz! Artık onun diyarına sabah vakti inleyerek yalvar!

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kendisinden önceki mutasavvıflar gibi uyku ve gafleti birbirine benzeterek gafil uykuya dalan kişiye benzetmekte ve gafletten uyanabilmesi için gözlerini açması gerektiğini söylemektedir. Sâlikin kendini tanıyabilmesi kendini bulabilmesi için gafletten kurtulup arayışa girmesi gerektiğini beyan eden ‘Îrâkî böylesi bir arayış ile kişinin kendisini bulabileceğini dile getirmektedir. Gafletin sınırlı olan zaman nimetini zayıf edeceğine dikkat çeken ‘Îrâkî, sâlikin ne zaman kadar diğerleri ile meşgul olup kendisinden habersiz ve gafil kalacağını söylemektedir.

خویشتن را طلب، مگر یابی

دیده بگشای، ای که در خوابی

دیگران را و خود ز خود غافل؟¹⁶²

چند ازین اشتغال بی‌حاصل

Ey uykuda olan aç gözlerini. Kendini ara, belki (bu yolla kendini) bulursun.

Daha ne kadar diğerleriyle meşgul olduğundan dolayı kendinden gafil kalacaksın?

Hakk’tan gayrısını düşünmek, mâsivadan konuşmak şâirin tarifine göre gaflet sayılmış ve şâir ondan gayrısını ananı gâfillikle vasıflandırmıştır. Ona göre gafletten kurtulmanın, Hakkın izniyle ebediyete kavuşmanın yolu ise ondan gayrısından yüz çevirip yalnızca onun zikriyle meşgul olmaktır. ‘Îrâkî, irfan yolunun yolcularına Hak ile meşgul olmayı, ebedi saadete ermek için Hakkı çokça anmayı öğütlemektedir.

یاد حق کن تا بمانی جاودان (G 1374)

بگذر ای غافل ز یاد این و آن

Onu bunu anmaktan vazgeç ey gâfil! Hakkı yâd et ki ölümsüzlüğe eresin.

¹⁶²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 381.

2. 11. ŞERİAT, HAKİKAT VE İLİM

Mutasavvıfların görüşlerinin şeri'ata uygun olup olmadığı İslâm tarihinin birçok döneminde tartışıldığı gibi günümüzde de tasavvufî eserlerin incelenmesi sonucu bu tür tartışmalar ve mutasavvıflara yönelik eleştiri ve ithamlar devam etmektedir. Tasavvufu İslâm'ın manevî terbiye metodu olarak görmeyenler, onun kaynağını İran ve Hint hikmetine dayandırarak tasavvufu din ile yani şeri'at ile çelişir bir biçimde gösterme çabasındadırlar. Hikmetin Allah tarafından yeryüzüne dağıtılmış olması ve aslında bütün coğrafyalarda ve kültürlerdeki hikmetin mümînin yitik malı sayılması dikkate alındığında İslâm'ın irfan yönünün farklı kültürlerdeki mistisizm ile ve diğer medeniyetlerin hikmet birikimi ile bazı noktalarda benzeşmesi gayet anlaşılır bir durumdur. Tasavvufun din dışı olduğu ve şeri'ata muhalif olduğu gerekçesiyle çok sert bir biçimde eleştirilmesinin en önemli sebeplerinden biri, mutasavvıfların kendi eserlerindeki bizzat şahıslarına ait beyanların sadece bir kısmının eleştiriye tabi tutulup önemli bir kısmının ise görmezden gelinmesidir. Tasavvuf yolunun erbapları en açık ve net bir biçimde şeri'atın, aslında hakikatin ta kendisi olduğunu¹⁶³ ifade etmelerine rağmen bazı tenkitçilerin bûse, mey veya meyhâne gibi şiir dilinin mazmunlarına takılmaları veya söz ile ifadesi gerçekten çok güç olan hallerin mecazî bir dil ile ifade edilmesini yanlış anlayıp yanlış yorumlaması meselenin de yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Özellikle tasavvuf edebiyatı bağlamında değerlendirilen eserlerdeki mazmunların ve mefhumların anlamından uzak olmak veya bu mazmunların sözlüklerde ve şâirlerin kendi izahlarında belirtilen anlamlarını göz ardı edip kendince yanlış manalar ile bu eserleri yorumlamak, tasavvuf hakkında doğru olmayan kanaatlerin oluşmasına sebep olmaktadır.¹⁶⁴ Söz konusu tasavvufî ve edebî eserler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiği vakit daha anlaşılır bir hale gelmektedirler. Edebî eserler üzerine yapılmış tahlil çalışmaları da mutasavvıfların değindiği tasavvufî unsurları divan bütünlüğü içerisinde okuyuculara sundukları için tasavvufî unsurların daha doğru anlaşılabilmesini sağlamaktadırlar. Yaşadığı yüzyılın en meşhur mutasavvıflarından olan ve verdiği eserler ile etkisihâlâ devam eden Faḥruddîn-i 'Îrâkî, aşağıdaki beyitte

¹⁶³İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s.345.

¹⁶⁴ Adnan Karaismailoğlu, "İç Bade Güzel Sev", *Dergâh Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, s. 9-10.

şeri‘at konusunda ne kadar hassas bir tutuma sahip olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ona göre gidilen yolun adı ne olursa olsun eğer ki bu yol şeri‘atın apaçık ve aydınlık yolu değilse o yolun sonu ancak sapıklık olur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, beyitlerinde ilim ile ilgili olarak da önemli ölçütlere değinmektedir. Ona göre her çeşit bilgiyi ilim çerçevesinde değerlendirmek doğru bir tutum değildir. O, ilmi dinin sınırları içerisinde ve dinin hizmetinde olan bilgi olarak tanımlamaktadır. İlim eğer Allah’a ulaştırmıyorsa, Allah’ın hükümlerine muhalefet ediyorsa artık ilim olma özelliğini yitirmiş ve Şeytan’a hizmet eden bir konuma düşmüştür. Bu sebeple bir bilginin ilim sayılabilmesinin temel şartı, âlemlerin Rabbi olan Allah’ın indirdikleri ile çelişmemesi Allah’ın hükümleri ile savaşır bir konumda bulunmamasıdır.

برون از شرع هر راهی که خواهی رفت گمراهی خلاف دین هر آن علمی که خواهی خواند شیطانی
(K206)

Şeri‘at dışında gideceğin her yol sapıklıktır. Dine muhalif okuduğun her ilim şeytanidir.

İbn-i ‘Arabî, şeri‘atı tanımlarken onun genel olarak iki anlama geldiğini beyan etmektedir. Şeri‘atın öncelikli anlamı peygamberlerin, Allah’ın emirlerinden alıp insanlara ulaştırdıkları zâhirî sünnetlerdir. Şeri‘atın bir diğer anlamı da insanların Allah’a yaklaşmak amacıyla ortaya koydukları âdetlerdir.¹⁶⁵ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, daha çok şeri‘atın ilk anlamı üzerinde durmuş ve şeri‘atı, peygamber sav.’in Allah’tan getirdiği apaçık hidâyet ve hakikat yolu olarak tanımlamaktadır. ‘Îrâkî, Hak âşıklarına hitap ederek onları peygamber sav.’in yüzüne bakmaya onun sünnetine uymaya davet etmektedir. Hakk’a ancak peygamber sav.’in getirdikleri ile ulaşılabileceğini dile getirip onun sünnetinden ayrı bir yol üzere hiçbir yerde Hakk’a varılamayacağını söylemektedir. Mutasavvıf şâirler, şiirlerinde farklı mazmunlar ve hikâyeler üzerinden hakikati açıklamaya ve hakikatten bahsetmeye çalışırlar. ‘Îrâkî’nin de şiirlerinde dolaylı olarak birçok kez hakikatten veya hakikat ile bağlantılı meselelerden bahsedilmektedir. Fakat aşağıdaki beyitlerde ‘Îrâkî, meseleyi doğrudan ele almış, hakikatin kesinlikle Hz. Muhammed sav.’in şeri‘atında olduğunu açıkça söylemiştir.

¹⁶⁵ age., s. 338.

کو عاشق روی حق؟ بیا گو
بنگر رخ خوب مصطفی را
در صورت او حق ار ندیدی
اینجا به یقین نبینی آنجا
در صورت شرع او عراقی
چون دید حقیقت آشکارا
امید که از شفاعت او
حاصل شودش مقام اعلی (T 3507-3510)

Hakk'ın yüzüne âşık olan nerede? Gelsin de Mustafa'nın güzel yüzüne baksın.

Hakk'ı onun suretinde, burada görmezsen kesinlikle orada da göremezsin.

‘Îrâkî onun şeri‘atının suretinde hakikati açıkça gördünde.

Ümit edilir ki onun şefaatiyle yüce makama ulaşır.

Hakikat konusu bağlamında yarasa ismi, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde gözlerinin zayıf görmesi özelliği ile ele alınmıştır. Klasik edebiyatta “yarasa” ve “güneş” kelimelerinin aynı beyitte yer alması durumu istisnai değil aslında yaygın bir kullanımdır. Hakikate gözü kör olanları veya hakikat karşındaki görmeme durumunu ifade etmek için şâirler “yarasa gözü” tabirini kullanmışlardır. ‘Îrâkî de aşağıdaki beyitte genel kullanıma uygun bir biçimde yarasanın güneşe bakmasının mümkün olmaması ile hakikati zahir gözü ile görebilmenin imkânsızlığını dile getirmiştir.

به چشم او رخ او بین، به دیده خفاش
به آفتاب نظر آشکار نتوان کرد (G 776)

Onun gözleri ile onun yüzünü gör, yarasa gözleri ile güneşe apaçık bakılmaz!

İlim ve felsefe konusunda bir beyti bulunan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, marifet ile elde edilen bilginin üstünlüğüne dikkat çekerek felsefenin bir bilgi kaynağı olarak kalbî bilgi ile mukayese edilemeyecek kadar zayıf olduğuna işaret etmiştir.

تو را دل لوح محفوظ است و علم از فلسفی گیری؟
تو را خورشید همسایه، چراغ از نم چه گیرانی؟

(K 208)

*Senin gönlün Levh-i Mahfûz ve sen ilmi felsefeden alıyorsun. Güneş sana komşu,
lambayı ne damlasıyla yakıyorsun?*

2. 12. İMAN

İman, inanmak ve inandığını kalben tasdik dil ile ikrar etmektir. Küfrün zıddı olan imân ile kalpteki bilgi kesinleştikçe imân da yakîne dönüşür. Âriflerin imânı

yakîn derecesinde bir imândır ve onlar Allah'ın nûruyla müşahede ederler.¹⁶⁶ İman bir diğer yönüyle Hakk'a dair bilgi olarak tanımlanmaktadır.¹⁶⁷ İslâm'daki kullanımın manasına göre de imân, peygamber sav.'in getirdiklerine şeksiz ve şüphesiz inanmak ve teslim olmak demektir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, şiirlerinde imânı iki farklı anlamda kullanmıştır. Birincisi yukarıda istilâh anlamları verilmiş olan inanmak anlamında kullanmış ve imânın hayat bahşeden yönüne dikkat çekerek onun kaynağından yüz âb-ı hayat pınarı aktığını ifade etmiştir. Ayrıca ahlak kavramı ile imân arasında da bir irtibat kuran 'Îrâkî, ahlakın temel kaynaklarından biri olarak imânı işaret etmiştir.

درو از مشرب ایمان روان صد چشمه حیوان درو از منبع اخلاق هر جانب دو صد خانی

(K 220)

O imân çeşmesinden yüz âb-ı hayat pınarı akar. O ahlak kaynağının her tarafında iki yüz Han (Sultan) vardır.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde imân kavramı temel manasının dışında edebî bir mazmun olarak da kullanılmıştır. Buna göre imân, yârin güzel yüzünü ifade etmek için kullanılırken¹⁶⁸ küfür ise o güzel yüzü görmeyi engelleyen ve örten zülûfler için kullanılmıştır. 'Îrâkî, küfürde yani sevgilinin zülûflerinde takılıp kaldığını ve bu sebeple imândan yani yârin güneş gibi parlayan yüzünden mahrum olduğunu dile getirerek imâna olan özlemini ve sevgilinin yüzüne olan ârzûsunu beyan etmiştir.

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف توست در بند کفر ماندهام، ایمان آرزوست (G 3276)

Benim imânım ve küfrüm senin zülûfün ve yüzündür. Küfürde takılıp kaldım, imânı ârzûlarım.

2. 13. GÜNAH

Kökeni Farsça olan ve sözlükte suç anlamına gelen günah kavramı dinî bir mefhum olarak daha çok Allah'ın emîr ve yasaklarına riâyet etmemek manasında kullanılmaktadır.¹⁶⁹ Şâir, aşağıdaki beyitte günah kavramını bilindik manada dinî bir

¹⁶⁶ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 457-458.

¹⁶⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 185.

¹⁶⁸ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 280.

¹⁶⁹ Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 1030.

kavram olarak kullanmamış daha çok âşığın aşkıdaki samimiyetini ve acı dolu durumunu ifade etmek için bu kavramdan yararlanmıştı. Beyitte sevgiliye hitaben tek günahının sevgilinin gözlerine ve canına âşık olmak olduğunu söylemiş.

ای دوست، گناه ما همین است کز دیده و جانت دوست داریم (G 1628)

Ey dost! Günahımız sadece sana can-ı gönülden âşık olmamızdır.

Fahrüddîn-i ‘Îrâkî, içerisinde bulunduğu acziyet durumuna dikkat çekerek bir günah işleyip hatada bulunduğu yârinin kendisi affetmesini ve hatasından dolayı kendisini kınamamasını talep etmektedir. Affi için esir oluşunu, yârine her şeyini hatta iradesini dahi verdiğini bir gerekçe olarak sunmaktadır. Ayrıca günahlarını affetmesi için yârin merhametini celp etmeye çalışan şâir onun esiri olduğunu ve sahibin esire merhamet etmesi gerektiğini de söylemektedir.

گر گناهی کرده‌ام بر من مگیر عفو کن، من خود گرفتار توام (G 2195)

Bir günah işlediysen beni suçlama affet! Ben senin esirimim.

2. 14. TEDBİR VE TAKDİR

“Tebdir kuldân takdir ise Allah’tandır” deyimi tebdîr ile takdîr konusunda toplumumuzun bakışını yansıtan önemli bir deyimdir. Allah’ın ezelde planladığı varlıkları ve olayları zamanı geldiğinde yaratmasına kader veya takdir denilmektedir. Bu bağlamda kader ve takdir kelimeleri eş anlamlıdır. Tebdîr ise kulun takdirden habersiz bir biçimde karşılaştığı olaylar karşısında kendi üzerine düşeni veya yapması gereken ameli gerçekleştirmesidir. Her iki kavram da dinî kavramlardan sayılmaktadırlar ve insanların bir kısmı tebdîre ağırlık verip takdîri neredeyse göz ardı ederken bir kısmı ise işi tümüyle takdîre bırakıp veya takdîri ziyadesiyle göz önünde bulundurup tebdîri zayıf tutmaktadır. İslâm toplumunda özellikle de musibetlerin yoğunlaştığı zamanlarda tebdîr ve takdîr tartışmaları da yoğunlaşmaktadır. Tebdîri teşvik edenler, takdîr Allah’ın elinde olsa dahi peygamber sav.’in hayatından ve sözlerinden örnekler getirip dinin tebdîr alma konusunda imân edenleri açıkça teşvik ettiğini ifade etmektedirler. Takdîrin önemine vurgu yapmak isteyenler ise kul ne kadar tebdîr alırsa alsın neticede takdîr Allah’ın elinde olduğu için Allah’ın takdîr ettiği kula isabet eder diyerek tebdîrin zannedildiği kadar belirleyici olmadığını izah etmeye çalışmaktadırlar. Fakat hem dinin kulu teşvik ettiği tebdirden vazgeçmeyip hem de Allah’ın takdîrinin asıl belirleyici olduğuna

yakinen inanmak ve bu iki dinî kavram arasında dengeli bir tutum takınabilmek pek kolay görünmemektedir. Tedbir ile takdir arasındaki bağlantıya değinen ‘Îrâkî, Allah’ın takdir caddesinden hiç kimse geçemez diyerek tedbir ile veya başka bir şey ile Allah’ın takdirinin dışında bir sonuca ulaşamayacağını beyan etmektedir. Allah’ın takdirine karşı tedbir alınamayacağını dile getiren şâir onun takdirine uygun tedbir alabilmek için duâ etmektedir. Tedbirin takdire uygun düşmesi için duâ etmek şâirin bu konuda ne kadar ince ve itidalli düşündüğünü göstermektedir.

در سایه لطف لایزالى گیرم

یا رب به تو درگیرختم بپذیرم

تقدیر تو کرده تو کن تدبیرم (R 4421-22)

کس را گزر از جاده تقدیر تو نیست

Ya rab sana sığındım kabul et (beni). Beni ezeli gölgenin lütfuna al.

Senin takdir caddenden hiç kimse geçemez. Tedbirimi, takdirine uygun kıl!

Mutasavvıfların teslimiyet ve tevekkül konularındaki hassasiyeti onların tedbirden çok takdire meyletmelerini sağlayan önemli etmenlerdir. Bu sebeple onların takdire olan teslimiyetleri, ortalama dindarlıkta bulunan teslimiyetin oldukça üzerinde bir düzeyde bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte de ‘Îrâkî, Hakk’ın muradına ve rızasına uygun hareket edildiği vakit tedbire veya tercihe gerek kalmayacağını dile getirmektedir.

ما اگر با مراد او سازیم ترک تدبیر و اختیار کنیم (G 665)

Onun muradını yerine getirirsek tedbir ve tercihi terk ederiz.

2. 15. ZÜHT VE TAKVÂ

İslâmî istilâhlar içerisinde oldukça değerli kabul edilen, günahtan sakınma ve dinin emîr ve yasaklarına riâyet etme konusunda hassasiyet sahibi olmak anlamlarına gelen züht ve takvâ kavramları Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde bu anlamlarının dışında kullanılmıştır. ‘Îrâkî, *Dîvân*’ında ele aldığı “züht” ve “takvâ” mazmunlarının tümünde kalenderî bir tarz ile bu kavramları gerçek anlamlarının dışında anlamlar taşıyan birer mazmun olarak işlemiştir. Ona göre züht ve takvâ kavramları samimîyetten uzak ve yapmacık hal ve davranışlar anlamına gelmektedir. Zühdü genel olarak riyâkârlık ile eş anlamda kullanan ‘Îrâkî bu kavramın ifade ettiği yapmacık duruma karşıt olarak mey ve kadeh gibi mazmunlar üzerinden samimîyet halini ârzû ettiğini dile getirmiştir. Birçok beytinde samimîyetle zühdü terk ettiğini

ondan tövbe ettiğini zühdün içerisinde riya ve gösterişli sözlerden başka bir şey rastlamadığını dile getirmiştir. Züht ehli olanlara verilen bir sıfat olan zâhitleri de hakikat bilgisinden uzak gerçeği idrak edememiş ve sevgiliden yani gerçek maksattan habersiz kişiler olarak tanımlamıştır. Züht ve takvâ kavramlarını yerdiği beyitlerinde bu kavramların zıddı olarak ihlas dolu halleri ifade etmek için mey, şarap, meyhâne ve harâbât gibi mazmunlara yer vermiştir.

آنجا نپذیرند نماز و ورع و زهد آنچ از تو پذیرند در این کوی نیاز است (G 694)

Orada (harâbâtta) namaz, vera ve züht kabul edilmez. Bu mekânda senden kabul edilecek tek şey niyâzdır.

نیم اهل زهد و تقوی به من آر ساغر می که به صدق توبه کردم ز عبادت ریایی (G 1036)

Züht ve takvâ ehli değilim bana şarap kadehini getir. Çünkü sıdk ile riyâkâr ibâdetten tövbe ettim.

تو مرا شراب درده که ز زهد توبه کردم چو ز زاهدیندیم جز لاف خودنمایی (G 1040)

Sen bana şarap ver zâhitlikten tövbe ettim. Çünkü zâhitlikte gösterişli laftan başkasını görmedim.

زاهدی را کز می و معشوق رنگی و بوی نیست گر کند بر عاشقان هر لحظه انکاری چه شد؟

(G 2802)

Zahidin mey ve maşûkun renginden ve kokusundan haberi yok. Âşıkları her lahza inkâr etse ne olur?

من باز ره خانه خمار گرفتم ترک ورع و زهد به یک بار گرفتم

سجاده و تسبیح به یک سوی فکندم بر کف می چون رنگ رخ یار گرفتم (G 3567-68)

Ben yine meyhânenin yolunu tuttum. Züht ve takvâyı bir kerede terk ettim. Seccâde ve tesbihi bir köşeye fırlattım. Avucuma yârin yüzünün rengine benzeyen meyden aldım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA GEÇEN TASAVVUFÎ UNSURLAR

*Fahrüddîn-i 'Irâkî Divânî'*nda aslında işlenen bütün mazmunlar iki tip ve bir konunun etrafında şekillenen alt başlıklar olarak görülebilir. Bu iki ana tip maşûk ve âşıktır. Ana konu ise aşktır. Diğer bütün mazmunlar ise örneğin: tasavvuf aşkın yoludur. Sâkî, âşığın yoldaşı ve dostudur. Bâde, âşığın içindeki coşku kaynağıdır. Fenâ, bekâ, kabz, bast ve bütün haller aşkın veya âşığın halleridir. Visâl ve firâkâşığın geçtiği aşamalarıdır. Âlem veya gönül maşûkun tecelli ettiği mekânlardır. Yanak, dudak, zülûf, bûse maşûkun güzelliğini ifade eden mazmunlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bazı dinî kavramlar, tarihî şahsiyetler veya toplumsal vakalarla ilgili beyitler hariç, diğer mazmunların büyük çoğunluğu aslında ya maşûk tipiyle ya âşık tipiyle ya da aşk konusuyla bir şekilde bağlantılıdır.

Tasavvufî unsurların incelendiği bu bölümde *Fahrüddîn-i 'Irâkî Divânî'*nda yer alan bu unsurlara değinmeden önce tasavvufun mahiyeti konusuna kısaca değinmek gerekmektedir. Tasavvufun ne olduğu ile ilgili olarak araştırmacılar, bilimsel çalışmalarda mutasavvıfların eserlerinde verilen malumatlara ve tasavvuf klasiklerinde nakledilen rivâyetlere binaen bazı tanımlar vermiştir. Bu tanımlar, farklı mutasavvıfların hal ile tecrübe ettiklerini bir araya toparlayıp yaşanan hallerden elde edileni bir bütün olarak sunma gayreti olduğu için değerli ama aynı zamanda eksiktir. Aynı yolu tecrübe eden binlerce sâlikin kendi zevklerine ve manevî makamlarına göre beyan ettiği yüzlerce tanımı bir araya toparlamak ve bu ayrı tanımları özet olarak birkaç cümle ile ifade etmeye kalkışmak kolay bir iş değildir. Fakat âriflerin hallerini ifade etmek maksadıyla kayda geçirdikleri sözleri zihinsel bir analiz ile birleştirip yeni tanımlar yapmaya çalışmak tasavvufun anlaşılmasına katkı sağlayacak bir çaba değildir. Çünkü her ârifin bazen tasavvuf yolunun farklı merhalelerinin tesiriyle dile getirdiği tariflerin her biri tasavvufun belirli yönlerinin anlaşılması için kendi konumunda ve kendi sınırları içerisinde anlamlı olduğu açıktır. Bu sebeple yeni tarifler üretmekten ziyade âriflerin sunduğu her bir tarifi kendi sınırları içerisinde derin irfanî tecrübelerine dayandığını dikkate alarak bu meseleyi yaşayanların dilinden meseleyi olduğu gibi anlamaya çalışmak daha isabetli görünmektedir.

Tasavvufun ne olduğuna kelime anlamı üzerinden başlamak gerekirse eğer öncelikle tasavvuf kelimesinin kökeniyle ilgili ne eski ne de yeni kaynaklar arasında tam bir ittifak bulunmadığını söylemek gerekir. Tasavvuf klasikleri arasında bulunan ‘Abdulkerim Kuşeyrî’nin *Risale*’sinde tasavvuf kelimesinin genel kanaate göre “şûf” yani yünden türetilmiş olma ihtimali yazar tarafından zayıf bir görüş olarak değerlendirilmiş ve kelimenin köken itibarıyla de Arapça olmadığı ifade edilmiştir.¹⁷⁰ Kelimenin kökeni konusunda belirsizlik olsa da tasavvufu peygamber sav.’in mescidine bağlı olan suffa’ya nispet edenler olmuş, tasavvufun “safâ” kelimesinden veya “saff” kökünden türetildiği de ileri sürülmüştür. Kuşeyrî, “sûfi” kelimesini bir lakap olarak değerlendirmiş ve bu lakabın âbit ve zâhit gibi manalarda kullanıldığına dikkat çekmiştir. Tasavvuf ilminin tanımı ile ilgili işaret edilen “Cibril Hadisi” tasavvufun mahiyetiyle ilgili ele alınması gereken en temel ve eski veri olarak karşımızdadır. ‘Abdullah b. Ömer’in, babası Hz. Ömer’den naklettiği bu hadis şöyledir:

“Bir gün Resulullah sav.’in yanında bulunduğumuz sırada aniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir kişi çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanımıyordu. Doğru peygamber sav.’in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve: “*Ya Muhammed! Bana İslâm’ın ne olduğunu söyle?*” dedi. Resulullah sav.: “İslâm; Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın Resulü olduğuna şehâdet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt’i haccetmandır.” buyurdu. O zat: “*Doğru söyledin.*” dedi. Babam dedi ki: “Biz buna hayret ettik. Zirâ hem soruyor hem de tasdik ediyordu.” “*Bana imândan haber ver?*” dedi. Rasûlullah sav.: “Allah’a, Allah’ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır.” buyurdu. O zât yine: “*Doğru söyledin.*” dedi. Bu sefer: “*Bana ihsândan haber ver?*” dedi. Rasûlullah sav.: “Allah’a O’nu görüyormuşsun gibi ibâdet etmandır. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür.” buyurdu.¹⁷¹

¹⁷⁰ Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (haz), Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, 2014, s. 367.

¹⁷¹ *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi*, (çev.) Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1988, s. 57-59.

Hadis kaynaklarında geçen ve İslâm uleması tarafından sahih hadis olarak değerlendirilen Cibril Hadisi ile İslâm'ın şartları, imânın şartları ve ihsân ile tasavvufun mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Bu hadiste geçen İslâm sorusunun cevabı fıkıh ilminin, imân sorusunun cevabı akait ilminin, ihsân sorusunun cevabı ise tasavvuf ilminin oluşum ve gelişimine öncülük etmiştir. Tasavvufu tarif eden ilk âriflerden olan Muhammed b. Vâsi' (ö. 123/741) tasavvufu bazı manevî hasletlere sahip olmak olarak tarif etmiştir. Buna göre tasavvuf nefsi hor görmek, huşu, kanaatkârlık ve alçak gönüllüktür. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ise tasavvuf: dünya nimetlerinde az ile yetinmek, kalbin Allah'a dayanması, taat ve ibâdete ağırlık vermek, şüpheye karşı yakîne yönelmektir.¹⁷² Önemli tasavvuf klasiklerinden biri olan El-Luma'ı telif eden Ebû Naşr Serrâc-i Tûsî'ye göre mutasavvıflar inanç konusunda muhaddisler ve fakihlerle ihtilafa düşmeyen, din konusunda ruhsatlara sarılmayıp azameti tercih eden ve ibâdet, ahlak ve hallerde kendilerine has bazı incelikleri olan kimselerdir.¹⁷³ El-Luma'da mutasavvıfların tasavvufa dair görüşleri de aktarılmıştır. Buna göre kimi mutasavvıflar tasavvufu güzel ahlak olarak, kimileri mahlûkat ile olan irtibatı kesip Allah'a bağlanma olarak, kimileri ise nefsin tümüyle Allah'a teslim edilmesi olarak tarif etmişlerdir.¹⁷⁴ Fahrüddîn-i 'Îrâkî'nin tasavvufa dair görüşü ve tarifi sadece birkaç beyit üzerinden değil aslında ele aldığı bütün tasavvufî unsurlar üzerinden değerlendirildiğinde onun tasavvufu bir mürşit gözetiminde kişinin kendi varlığından kurtulması olarak tarif ettiği görülecektir. 'Îrâkî'nin ele aldığı veya yaşadığı tasavvuf, sâliki tasavvufî terbiye metodu ile vahdete götüren ve bu süreçte onun her zerresine aşkı işleyen bir özelliğe sahiptir. Bu bölümde bulunan her bir başlıkta verilmiş olan beyitler 'Îrâkî'nin tasavvuf tarifinin bir parçasını veya bir yönünü belirttiği için şâirin tasavvufa dair düşüncelerini bütünüyle anlayabilmek adına bütün başlıklardan istifade etmek gerekmektedir.

معشوقه و عشق و عاشقان یک نفس است رو هم نفسی جو که جهان یک نفس است

با هم نفسی گر نفسی بنشینى مجموع حیات عمرت آن یک نفس است (R 4311-12)

Maşûk, aşk ve âşıkların hepsi bir nefestir. Git maşûku ara çünkü cihan bir nefestir.

¹⁷² Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 120.

¹⁷³ Ebû Naşr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, (çev.), H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

¹⁷⁴ age. s. 23-24.

Sevgili ile bir nefes oturabilirsen, ömrünün toplamı o bir nefestir.

وآنکه از دست خود خلاص نیافت در ره عشق پایبست افتاد

هان عراقی، ببر ز هستی خود نیستی به ترا ز هست افتاد (G 678-679)

Kendi (nefsinden) kurtulamayan aşk yolunda geride kalır.

Ey 'Îrâkî! Varlığından kop! Yokluk senin için varlıktan iyidir.

گر ساقی عشق از خم درد دردی دهدت، بخواه سر خوش

تو کار بدو گذار و خوش باش گر زهر دهد ترا و گر نوش

چون راست نمی شود، عراقی این کار به گفت و گوی، خاموش (G 758-760)

Eğer aşkın sâkîsi testideki tortudan sana tortu verirse iste ve sarhoş ol.

Sen işini ona bırak ve gönlünü ferah tut. Sana zehir de verse içki de verse iç.

Böylesi doğru olmaz. 'ÎrâkîSözle bu iş olmaz, sus!

3. 1. AŞK

Aşk kelimesinin kökeni hakkında bu kelimenin tarla sarmaşığı bitkisi manasına gelen Arapça 'eşeğe kökünden geldiğine dair genel bir kanaat bulunmaktadır.¹⁷⁵ Birbirinden farklı 215 küsur türden oluşan tarla sarmaşığı familyasının bazı türleri bir ağacı bile kurutup sarartabilecek güçtedir. Sarmaşığın bitkileri amansız bir biçimde kuşatıp onları kurutarak sarartması ile aşkın kalpleri kuşatıp aşığı sarı renge büründürmesi arasında bir benzerlik bulunmaktadır.¹⁷⁶ Aşk, sevgi alaka, bir şeye veya bir kişiye gönülden bağlı olma veya sâlikin Hakk'a bağlanıp onun gayrısını görmemesidir.¹⁷⁷ Farsçada aşk kavramının ilahî aşk olarak işlenmesine öncülük eden ilk şâir Ebû Sa'îd-i Ebi'l-Ḥayr'dır (ö. 440/1048). Senâ'î ise kendisinden sonraki şâirleri bu konuda etkilemiş ilk büyük temsilcidir.¹⁷⁸ *Fahruddîn-i 'ÎrâkîDîvânı*'nda ve genel olarak bütün eserlerinde ele

¹⁷⁵ Fahruddîn-i 'Îrâkî'nin 'Uşşâknâme'sinin üçüncü faslında aşkın sarmaşığa benzetildiği bir beyit bulunmaktadır: "Aşk yerleştiği her gönülde kök salıp hâkim oldu."

¹⁷⁶ Ali Ekber Dihhoda, *Luğatnâme*, s. 15900.

¹⁷⁷ Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s. 824.

¹⁷⁸ Adnan Karaismailoğlu, "Klasik Şiirdeki Aşk Söyleminin Dayanakları", *I. Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (12-13 Nisan 2007), İstanbul, s.270.

alınmış en temel unsurlardan biridir “aşk” unsuru. Özellikle *Dîvân*’ındaki şiirlerin büyük çoğunluğunda ya doğrudan veya dolaylı olarak konu aşkın etrafında şekillenir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde bazen aşkın bir tanımı, bazen de ilgi çekici bir özelliği ele alınmış fakat eserin temel konularından sayılan aşk bir yönüyle *Dîvân*’ın her bir beytine nüfuz etmiştir. ‘Îrâkî’nin *Dîvân*’ında “aşk” konusunu ele almadan önce onun *Iştilâhât-ı Sûfiye*’sinde bu kavramı nasıl tarif ettiğine bakmak gerekmektedir. Şâirin kaleme aldığı küçük hacimli bir tasavvufî ıstılahlar sözlüğü olan bu eserde aşk için verilen tanım diğer sözlüklerle genel olarak aynı minvaldedir. Ona göre aşk, sevginin en üst boyutu hatta aşırıya ulaşmış halidir. Fakat bu sevginin bazı ilkeleri bulunmaktadır. Bu sevgi karşılıksız, herhangi bir menfaat temeline dayanmayan ve sebepsiz olan bir sevgidir.¹⁷⁹ Aşksız olmayı veya hakikî olan maşûktan gayrisına bağlanmayı bedbahtlık olarak tanımlayan ‘Îrâkî, maşûkun her iki âlemde âşığa yardım edeceğini maşûka âşık olmayanların ise her iki cihanda da çaresiz kalacağını dile getirmektedir. Aşağıda verilmiş rubâ’ide ‘Îrâkî, aşkın tarifi ve sâlikin yaşadığı aşk sürecini bir bütün olarak oldukça kısa ve öz bir biçimde dile getirmiştir. Buna göre aşk, cesaret isteyen bir yol ve canını feda etmeyi göze alanların işidir. Aşk canını satıp buna karşılık belayı kendi ellerinle satın almaktır. Aşkın sonu ise sâlikin bütün benliğinden arınıp maşûkun sevdasında yok olmasıdır.

بیچاره کسی که در دو عالم جز تو دگریش یار باشد (G 1849)

Çaresiz odur ki her iki âlemde senden başkasını yâr edindir.

اولا قدم عشق سرانداختن است جان باختن است و با بلا ساختن است

اول این است آخرش دانی چیست؟ خود را ز خودی پردازختن است (R 4271-72)

Aşkın ilk adımı korkusuzca candan geçmektir. Canı vermektir ve belayı sabırla karşılamaktır.

(Aşkın) evveli budur, sonu nedir bilir misin? Kendi benliğinden kurtulmaktır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşkın insan gönlünde nasıl başladığıyla ilgili önemli bir bilgi vermektedir. Ona göre kişi gönlünü, asıl sahibi olmayanlardan arındırıp gönlü kirden kötülükten boşaltınca o zaman aşk dediğimiz durum bir yönüyle

¹⁷⁹ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuhteşem Huzâ‘î, s. 554-555.

kendiliğinden başlamaktadır. Yani aşk gibi pak ve temiz bir duygunun yeşereceği zeminin de aşk gibi temiz ve arındırılmış olması gerekmektedir. Aşka elverişsiz kötülüklerle dolu bir gönülde aşkın filizlenmesi ve gelişmesi mümkün değildir. Fakat şartlar münasip bir hale gelince yani gönüldekikötü ârzû ve duygular tahliye edilince artık aşkın o gönle ilk adımlarını atması doğal bir süreç gibi ilerlemektedir. Bu bilgilerden sonra aşk yoluyla ilgili olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sâlike zihnini bütün meşguliyetlerden arındırarak boşaltmasını ve böylece katıksız, berrak bir kalp ile korkmadan aşkın deryasına dalmasını tavsiye etmektedir.

چون کند خانه خالی از اغیار آن گهی عشق با خود آغازد (T 2751)

Ağyarı evden çıkartınca, o zaman aşk kendiliğinden başlar.

از شواغل دماغ خالی کن خیز و سودای لابلالی کن¹⁸⁰

Zihnini karmaşadan temizle kalk ve cesurca sevdaya dal!

Aşk, yaşama ümididir. Âşığa yaşam ümidi veren, onu karşılaştığı zorluk ve sıkıntılar karşısında ayakta tutan maşûkun aşkıdır. Şâir, aşkı yaşama sebebi olarak değerlendirmektedir. ‘Îrâkî’ye göre sevgilinin yüzünün aşkı olmadan yaşamak mümkün değil onun aşkı ile yaşamayanlar gerçekte yaşamış sayılmazlar. Ve onun yüzünün aşkı ile tanıştıktan sonra o aşktan ayrılmak da imkânsızdır. Bu bağlamda şâir, aşk ile yaşamı birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirmiş ve aşksız bir yaşamın olamayacağını ifade etmiştir.

تا مگر یابیم از عشق تو بوی زندگی خویشتن را در میان عاشقان انداخته (K 58)

Senin aşkın ile yaşam ümidini bulmak için kendimi âşıkların arasına attım.

خرقه صوفیانه بدریدیم کمر عاشقانه بر بستیم (G 2051)

Sûfi hırkasını yırttık. Aşk kemerini bağladık

دیدیم که بی عشق رخس زندگی نیست بی عشق رخس زنده مبادیم دگر بار (G 1003)

Gördük ki yüzünün aşkı olmadan hayat yok. Onun yüzünün aşkı olmadan yaşayamam artık.

¹⁸⁰ age. (‘Uşşâknâme), s. 378.

Aşk, âşığı manevî yolculukta en yüce olan mertebeye ulaştırır. Sâlik, aşk ile manevî dereceleri birer birer aşarak maşûka en yakın olan mertebeye kadar ulaşır. Sıradan insanların ulaşamayacağı dereceler aşk ile sâlikin ayaklarının altına serilir.

منم به عشق سر از عرش برتر آورده جان ما را در کف غوغا نهاد (K 573)

Aşk ile başım arşı geçti. Dokuz feleğin başı ayağımın altına geçti.

Aşk, tutkulu bir arayıştır. Sâlik, aşk ile maşûku bulmak ve ona varmak için çeşitli hengâmelerden geçeceği farklı duyguları tadacağı bir arayış sürecine girmektedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde aşk, âşığın şaşılacak derecede derin olan tutkusunun kaynağıdır.

عشق، شوری در نهاد ما نهاد جان ما را در کف غوغا نهاد
گفتگوی در زبان ما فکند جستجویی در نهاد ما نهاد (G 623-624)

*Aşk, tabiatımıza bir tutku yerleştirdi. Canımızı bir arbedenin avucuna bıraktı.
Dilimize bir sohbet serpti. İçimize bir arayış yerleştirdi.*

Aşağıdaki beyitte fail, gazelin başından itibaren kendisinden bahsedilen aşktır. Aşk, sevdalılarının gönlünü divane etmek onları baştan çıkarmak için güzel olan maşûkun yüzüne onun güzellik cazibesini arttıracak olan beni yerleştirmektedir. Bu yönüyle aşk, sevdalıları baştan çıkaran bir duygudur.

بهر آشوب دل سوداییان خال فتنه بر رخ زیبا نهاد (G 630)

Sevdalıların gönlünü baştan çıkarmak için fitne benini güzel yüze yerleştirdi.

Şâir, aşkın dipsiz ve sonsuz bir ıstırap deryası olduğunu dile getirmektedir. Bu deryada boğulmamak için deryayı tanımak ve yüzmeyi bilmek gerekir. Deryayı bilmek için âşığın aşk yolunda rehber ihtiyacı vardır. Aksi bir durumda kan içici aşk deryasından kurtulmak imkânsız olur. Aşağıda verilen tarife göre aşk, dipsiz bir kuyuyabenzetilmiştir.

از ایندریاییبیاپانخوار برونشکیتوانیباشنایی؟ (G 745)

Şu sonsuz ve kan içici deryadan bilip tanımadan nasıl çıkabilirsin?

Aşk, sözlerle tarif edilecek bir duygu değildir. Aşk, zevk ile tadılacak ve yaşanarak tecrübe edilecek bir duygudur. Sözler onu izah etme konusunda yetersiz

kalmaktadır. Aşkın sözler ile ifadesinin imkânsızlığını onun ibareye sığmayacağını ifade eden ‘Atṭâr da ‘Îrâkî gibi aşkın ancak işaret edilerek açıklanabileceğini belirtmiştir. Tasavvufta ibare ve işaret dili tasavvufî meseleleri anlamada oldukça önemli bir yere sahiptir. İbare veya ibareler dili: ilmî meseleler ve giriş düzeyinde tasavvuf ilmini öğrenmekte kullanılan ayrıca avam ile iletişim kurmakta sâliklerin kullandığı genel dildir. İşaret dili ise örtülü, sembollerle örülmüş, kullanıcısı ve muhatabı bakımından özel, kullanıcının kendi tecrübelerini ifade eden ve bir yönüyle de sır sayılan dildir.¹⁸¹

‘Îrâkî:

به گفتگو سخن عشق دوست نتوان گفت به جست و جو طلب وصل یار نتوان کرد (G 772)

Sohbet ve sözlerle sevgilinin aşkı anlatılmaz. Aramak ve talep etmekle yâre kavuşulmaz.

‘Atṭâr:

سخن عشق جز اشارت نیست عشق در بند استعارت نیست
در عبارت همی ننگد عشق عشق از عالم عبارت نیست¹⁸²

Aşkın sözü işaretten başkası değildir. Aşk istiareye bağlı değildir.

Aşk ibareye sığmaz (çünkü) aşk ibare âleminden değildir.

İbare dili ve işaret diliyle ilgili olarak ‘Îrâkî’in *Dîvân*’ında bulunan bir rubâ‘i de konunun ehemmiyetine işaret etmekte ve hakikatin ancak kuşların diliyle ifade edileceğini ve bu dili de Süleymân’ın bildiğini ifade etmektedir.

پرسیدم از آن کسی که برهان دانست کان کیست که او حقیقت جان دانست
بگشاد زبان و گفت: ای آصف جان این منطق طیرست و سلیمان دانست (R 4285-86)

Delil bilen kişiden sordum: Hakikati bilen kimdir?

Ağzını açıp söyledi: Ey canın Âsaf’ı, bu kuşdildir ve (onu) Süleymân bilir.

¹⁸¹ Ali ‘Asğar Mirbâkirîferd, Ma‘sume Muhammedî, “İbâret ve İşâret Der Zebân-i ‘Îrfânî”, *Dufaşlânâme-i Pejûheşname-i İrfân*, Şomâre 15, s.198.

¹⁸²Ferîduddîn ‘Atṭâr-i Nîşâbûrî, *Dîvân*, s. 208.

Âşığın, heves ve ârzûlarına esir olamayacağını dile getiren şâiraşkın önemli bir yönüne dikkat çekmektedir. ‘Îrâkî’ye göre aşk duygusunun doğal bazı neticeleri bulunmaktadır. Ve dünya hayatının süsü olan mal, mülk, makam ve bunlarla bağlantılı olan itibarın aşkta bir karşılığı bulunmamaktadır. Ona göre aşk, geçici heveslerden farklı ve etkisi çok daha derin bir duygudur. Aşk bütün duygular arasında en yüce olan duygudur.

نبود عاشق آنکه جوید کام عشق را با عرض چه کار بود؟ (G 834)

Âşık, ârzûsunun peşinde koşan değildir. Aşkın itibarla ne işi olur?

Aşk, âşığın kalbini yakan kavurucu bir ateş gibidir. Aşkın acı verici yönünü “yakma” fiiliyle veya onu ateşe benzetmek suretiyle anlatmaya çalışmak eski dönem şâirlerinin sıkça kullandıkları bir yöntemdir. ‘Îrâkî, ayrıca aşk ateşinin yani aşk ile birlikte hissedilen acıların kişiyi arındırmasına da değinmiştir. Ateşin ham altındaki kiri ve değersiz madenleri eritip altına değer katması gibi aşk ateşi de yakıcı yönüyle âşığın kalbini saflaştırarak onun değerini artırır.

شب و روز آتش سودای عشقش همی سوزد ضمیرم، با که گویم؟ (G 1312)

Aşkın sevda ateşi gece gündüz kalbimi yakar durur kime söyleyeyim?

دلی، که آتش عشق تو اش بسوزد پاک ز بیم آتش دوزخ کجا بود غمناک؟
ز شوق در دل من آتشی چنان افروز که هر چه غیر تو باشد بسوزد آن را پاک

(G 2100,2105)

*Aşkın ateşinin yakarak temizlediği kalpte cehennem ateşinin korkusu olur mu?
Şevkten gönlümde öyle bir ateş alevlendi ki senden başka ne varsa hepsini yakıp temizledi.*

Aşk taleptir ve âşık talip olandır. Yukarıda birçok özelliği zikredilen aşk duygusuyla talip olan âşık, maksuduna ulaşmayı talep etmektedir.

مقصود دل عاشق شیدا همه او دان مطلوب دل وامق و عذرا همه او دان (G 1631)

Divane âşığın gönlünün maksadı odur bil! Vâmîk ve ‘Azrâ’nın gönlünün talebi odur bil!

Aşk diriliştir, âşığı ebedi dirilişe götüren yoldur. Asıl maksuda âşık olanlar ölmezler, onların ölümü gerçekte ebedi dirilişin bir basamağıdır. Âşık gönlündeki dünyalıklardan fani olup maşûkun aşkıyla bekâyâ ulaşınca ebedi saadet ve dirilişe de erişmiş olur.

اگر مشتاق جانانی چو مردی زیستی جاوید و گر عشقی دگر داری ندانم تا چسان میری؟ (G 1648)

Eğer canana müştaksan ölünce ebedi dirilirsin. Eğer başka bir aşkın varsa nasıl ölürsün bilemem.

Aşk, sırdır. Onu anlatarak ifşâ etmek mümkün değildir. Onu bilip anlayanlar ancak aşkı tadanlardır. Sırrın sâlik tarafından bilinip anlaşılması için gidilmesi gereken yol aşk yoludur. Çünkü gönle giren aşk ile âşık, binlerce sır perdesini aralayacak dereceye ulaşmaktadır.

‘Îrâkî:

سر عشقت کس تواند گفت؟ نی در وصف کس تواند سفت؟ نی (G 2084)

Aşkın sırrını kimse söyleyemedi mi? Hayır! Vasfının incisini kimse delememi mi? Hayır!

‘Attâr:

ذره‌ای عشق زیر پرده‌ دل برگشاید هزار پرده‌ راز¹⁸³

Aşkın bir zerresi gönül perdesinin altında bin sır perdesini açar.

Aşk vahdettir. Aşkın hikâyesini yazan, bu macerayı başlatan ve âşığı, çileli aşk yolunda kendisine ulaştıran maşûktur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Lema ‘ât*’te aşkın her şeyi kuşattığını ve kâinattın baştan sona aşktan ibaret olduğunu ve sâlikin müşahede ettiği bütün zuhurların bizatihi aşk olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁴ ‘Îrâkî gibi âşık ve maşûkun aşkta bir olduğu beyan eden Senâ’î de aşkın iki yönünün bulunmadığını aşkta ikiliğin mümkün olmadığını dile getirerek aşk içindeki vahdete dikkat çekmiştir.

چون تو کردی حدیث عشق آغاز پس چرا قصه شد دگرگون باز؟

¹⁸³ age. s. 393.

¹⁸⁴Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuhteşem Huzâ‘î, (Lema‘ât), s. 473.

من ز عشق تو پرده بدریدم تو نشسته درون پرده بناز (G 2114-2115)

Aşkın hikâyesini sen başlattın. Öyleyse hikâye neden değişti yine?

Ben aşkıdan perdeyi yırttım sen o perde içinde naz ile oturmuştun.

Senâ'î:

عشق هم عاشقست و هم معشوق عشق دو رویه نیست یکرو بیست¹⁸⁵

Aşk, hem âşıktır hem de maşûk. Aşkın iki yüzü yoktur o tek yüzlüdür.

Aşk sonu gelmez bir acıdır. Faḥruddîn-i 'Irâkî, aşkın kendisine çektiği acıların etkisiyle böylesine şiddetli ve çetin bir hale nasıl ve nereden düştüğünü sorgulamaktadır. Aşkın acısından kurtuluşun olmadığını ve aşkın bu yoğun ve acı dolu halinin son bulmadığını dile getirmektedir. Aşkın âşık üzerinde gerçekleştirdiği değişim ve tahribatın geri dönüşü bulunmamaktadır. Benzer noktalara değinen 'Atṭâr ve Senâ'î de aşka dair önemli bilgiler vermektedir. 'Atṭâr, aşkın harap ettiği gönlün bir daha tamir olamayacağını dile getirmiştir. Senâ'î ise aşk ile gönlündeki heva ve heveslerin kökünü kazıyarak gönlünü arındırdığını ve aşkın belasını ve acısını kendi elleriyle satın aldığını ifade etmektedir.

'Irâkî:

حاصلعشق ندیدمبجز از خون جگر من بیچاره به عشق تو کجا افتادم! (G 2330)

Aşktan geriye ciğer kanından başka bir şey görmedim. Biçare olan ben aşkına nereden düştüm!

ورچه کنم نثار تو جان، نرهم ز درد تو نیست از آنکه تا ابد عشق تو را نهایتی (G 2377)

Canımı her ne kadar sana feda etsem de derdinden kurtuluş yok. Ebediyete kadar aşkın nihâyeti yok

'Atṭâr:

هر که را دل ز عشق گشت خراب بعد از آن هرگز عمارت نیست¹⁸⁶

Aşk ile gönlü harap olanın bundan sonra tamiri yok.

¹⁸⁵Senâ'î-yi Gaznevî, *Dîvân*, s. 823.

¹⁸⁶Ferîduddîn 'Atṭâr-i Nişâbûrî, *Dîvân*, s. 208.

Senâ'î:

ما باز دگر باره برستیم ز غمها در بادیۀ عشق نهادیم قدمها
کندیم ز دل بیخ هواها و هوسها دادیم به خود راه بلاها و المها¹⁸⁷

Biz yine gamlardan kurtulduk. Aşk çölüne adım attık.

Gönüden heva ve hevesin kökünü kazıdık. Bela ve elemelerin yoluna koyulduk.

Aşk âşığı kendinden geçiren bir duygudur. Âşık, aşk ile kendinden geçerken aşkın ona verdiği eziyetleri unutup halinden memnun olur. Fahrüddîn-i 'Îrâkî aşk ile kendinden geçtiğini fakat sevgilisinin sarhoş olmadığını onun ayık bir durumda bulunduğunu söyleyerek böyle bir sevgili ile aşk yaşamının oldukça güzel olduğunu ifade etmiştir.

من ز خود گشته غایب، او حاضر عشق با یار این چنین چه خوش است؟ (T 2745)

Ben kendimden geçmişim o ise ayık. Böyle bir yâr ile aşk ne güzeldir.

'Îrâkî'nin diğer bir beytindeki tarifine göre aşk efsanedir. Her iki âlemde de ondan bir nişanenin bulunmaması aşkın sır olması yönüne de işaretir.

عشق سیمرغ است، کورا دام نیست در دو عالم زو نشان و نام نیست (G 2770)

Aşk Simurg gibidir ona tuzak kurulmaz. Her iki âlemde onun adı ve nişanesi bulunmaz.

Fahrüddîn-i 'Îrâkî'ye göre aşk, kaderdir. Âşık, aşkı bulmaz aslında maşûk âşığı seçer ve ona aşkı verir. Bu sebeple âşık, kendisine verilen aşka itiraz edemez ve aşktan kaçamaz. Çünkü aşk ona yazılmış kaçınılmaz bir süreç ve sonuçtur.

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بود قضای آسمانی را دگر کردن توان؟ نتوان (G 3344)

Sana olan bu sevgim gökyüzünden gelen hükümdür. Göklerden gelen hükümü değiştirmek mümkün mü? Değil.

Aşk, âşığın sığınağı ve kurtuluşudur. Âşık, aşkın cefasından yine aşka sığınır. Aşkın acısına merhem olan yine aşktır. Bu yönüyle aşk, âşık için kurtarıcıdır.

¹⁸⁷Senâ'î-yi Gaznevî, *Dîvân*, s. 801.

ز جور تو بگریزم، پنه به عشق برم که از غم تو مرا عشق بی‌نیاز کند (G 3551)

Cefanın elinden firar edeyim aşka sığınayım. Çünkü aşk, senin gamından bizi kurtarır.

Aşk, hakikate ulaşmada en kestirme yoldur. Maksada ulaşmak isteyenler için aşk yolu tatlı acısıyla kısa bir yoldur. Fakat aşk dışındaki yolların hepsi sâliki maksadından uzaklaştıran yollardır.

راهیست ره عشق، به غایت خوش و نزدیک هر ره که جزین است همه دور و دراز است (G 3848)

Aşk yolu hoş ve gayet kısa bir yoldur. Bunun dışındaki her yol uzak ve uzundur.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşka ve âşıklığa dair çokça beyit kaleme aldığı ‘Uşşâknâme’inde de aşkın bazı yönleri izah edilmiştir. *Dîvân*’ında ziyadesiyle âşikâne gazeller kaleme almış olan şâirin ‘Uşşâknâme’inde bulunan beyitlerden aşk kavramını izah ettiği birkaç örnek beyit verilerek şâirin aşka dair görüşleri daha geniş kapsamlı olarak sunulmaya çalışılacaktır. Aşağıda verilen ilk beyitte ‘Îrâkî, aşkın gayet açık ve anlaşılır bir tarifini vermektedir. Buna göre aşk, âşıkların başından geçen pek tatlı bir beladır. Âşıkların bu belanın tadına kendilerini kaptırdıklarından dolayı gönüllerini ve canlarını aşkın belasına sunmaktadırlar.

خوش بلاییست عشق، از آن دارند دل و جان را دران بلا عشاق¹⁸⁸

Aşk, hoş bir beladır ve bu sebeple âşıkların gönlü ve canı bu beladadır.

Aşkın bir afet olduğunu dile getiren şâir bu afetin yeryüzüne nasıl indiği hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre aşk afetini yeryüzüne getiren âşıklar değildir. Aşkın kaynağı ilahîdir ve onu yeryüzüne gönderen Allah, getiren ise peygamberlerdir.

آفت عاشقی نه در سر ماست این بلا خود ز انبیا برخاست¹⁸⁹

Âşıklık afeti bizim başımızdan değil bu belayı bizzat enbiyalar getirmiştir.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşağıdaki beytinde aşkın muhabbette ileriye gitme tanımına uygun olan bir tanım bulunmaktadır. Beyte göre sevgilinin cemâline gönül

¹⁸⁸Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 389.

¹⁸⁹ age. s. 393.

vermiş olanların gönlündeki muhabbet belirli bir süre olgunlaştıktan sonra bu muhabbeti gönlünde taşıyanlar muhabbetin içinde gark olmaktadır. İçerisinde gark olunan bu olgunlaşmış muhabbete şevk sahipleri aşk adını vermişlerdir.

چون محبت رسد به عین کمال در دل و جان و الهان جمال
عشق نامش نهند اولوالاشواق چون رسید آن به حد استغراق¹⁹⁰

Cemâle bağlı olanların gönlünde ve canında muhabbet kemâle erince, iştîyak sahipleri istiğrak derecesine ulaşmış olan bu muhabbetin adına aşk dediler.

3. 2. ÂŞIK

Sevginin en yüksek derecesi veya aşırı muhabbet olarak tarif edilen aşk duygusunu yaşayanlara âşık denilmektedir. Âşık, Hak Teâlâ'yı arayan vecd haliyle onu ârzûlayan ve ondan başkasını talep etmeyendir.¹⁹¹ Aşkın içindeki aşırılıktan ötürü İslâm tarihinde aşk ve âşık kavramlarını dinî manada özellikle de Allah'a duyulan aşk bağlamında kullanmak pek doğru bulunmamıştır. Fakat ilerleyen dönemde özellikle Ahmed-i Ğazzâlî, eseri *Sevânihu'l-'Uşşak*'ta konuyu geniş bir biçimde ele almış ve âşık kavramının dinî-tasavvufî şiirde kullanımı daha da yaygın bir hale gelmiştir.¹⁹² Faḥruddîn-i 'Îrâkî de aşk ve âşık kavramlarını şiirlerinde sıkça kullanan şâirlerin başında gelir. Hatta tasavvufta aşk denildiği vakit özellikle aşk ile ilgili eser kaleme almış üç büyük şâir akla gelmektedir. Bunlar: Ahmed-i Ğazzâlî, Ruzbihan Baklî ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî'dir. Âşık tipi, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde ve eserlerinde karşılaşılan temel tiplerdendir. Özellikle mutasavvıf şâirlerin âşıktan bahsederken genellikle kendilerini kastettikleri dikkate alındığında şâirin kendisiyle ilgili kaleme aldığı beyitlerin büyük çoğunluğu âşık tipiyle ilgili malumat veren beyitler olarak kabul edilebilir.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ında âşık ile ilgili en dikkat çekici nokta, sözlüklerde de âşığın en temel özelliği olarak zikredilen arama çabasıdır. 'Îrâkî'ye göre âşık arayandır, samimîyet ve ihlasla arayan, maşûku bulmak için bütün

¹⁹⁰ age. s. 403.

¹⁹¹ Seyyîd Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i İşlâhât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî*, Tehorî, Tahran, 2004, s. 566-567.

¹⁹² Mustafa Kara, *Tasavvuf Kültürü*, Anadolu Yayınları, Ankara, 2019, s. 72.

gayretiyle ve fedakârlığıyla arayandır.¹⁹³Yerinde sayanlar, aramayı ve arama yolundaki bedelleri göze alamayanlar, konforlu yaşamlarından ve kurulu düzenlerinden taviz veremeyenler, içinde lezzetli meşakkatler barındıran bu yolda ilerleyemezler. Aramak veya arayıcı konumunda olmak bir başlangıçtır ve aynı zamanda bir harekettir. Âşık olabilmek için harekete geçmek gerekmektedir. Ve yolun başlangıç noktasında âşığın en önemli özelliği onun gerçekten samimî bir arayışın içinde olmasıdır. Bu bağlamda âşık, hakikî manada sadece maşûka bağlıdır. Onun maşûk dışında gönülden bağlı olduğu başka bir şey yoktur. Çünkü aşk onu bağlı olduğu bütün düğümlerden kurtarır ve onu bir olan maşûka bağlar.

با هر چه که داشتیم پیوند از بهر تو زان همه گسستیم (T 918)

Bağlı olduğum her şeyden senin için koptum.

Âşık, müddei değildir o aşkı canı pahasına yaşayandır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî aşağıdaki beytinde maşûka âşık olduğunu iddia edenlere, ona karşı muhabbet iddiasında bulunanlara, onun aşkının, âşık üzerinde bazı belirtilerinin bulunduğunu söylemektedir. Bu işaretlerin bulunmaması durumunda âşık olduğunu söyleyenlerin sadece müddei olduklarını dile getirmektedir. Maşûka karşı sadık bir aşk besleyen âşıklar aşk iddiasında bulunmazlar onlar aşkı gerçekte yaşarlar. Ve pratikte yaşadıkları aşk duygusunun onlara verdiği bazı alametler bulunmaktadır.

ای دلشده، دم مزن ز عشقش گر عاشق صادق نشان کو؟ (G 813)

Ey gönül veren, onun aşkından söz etme. Âşık-ı sadık isen nişanen nedir?

Maşûkun, âşığı cezbeden en önemli unsurlarından biri de maşûkun yüzüdür. Maşûkun benzersiz olan yüzü ve âşıkları baştan çıkaran bakışları âşıkların gönlünü kor bir ateş misali yakar ve âşık olanlar bu acı sonucunda feryat ederler. Feryat etme durumu, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde âşık tipinin önemli bir özelliği olarak ön plana çıkmaktadır. Ona göre âşığın iyisi feryat edendir. Çünkü yârin sevgisine kapılan ancak feryat ederek acısını bir nebze olsun dindirebilir. Âşığın feryat etme durumuyla ilgili Senâ’î de kendisi üzerinden âşığın feryadını dile getirmekte ve feryadını sevgiliye ulaştıracak kimsenin bulunmamasından şikâyet etmektedir.

¹⁹³ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuḥteşem Huzâ‘î,(İştîlâhât-i Şufiye), s. 555.

‘Îrâkî:

ای نظر کرده به مشتاقان ز روی دوستی در سر هریک ز عشقت صد فغان انداخته (K 59)

Ey dost yüzüyle müştaklara nazar eyleyen, (onların)her biri aşkıdan yüzlerce kez figan eyledi.

هر دم هزار عاشق مسکین بداد جان در حسرت جمال رخ بی‌مثال او (T 160)

Onun benzersiz yüzünün hasretinden her an binlerce miskin âşık candan feryat eder.

دلا، چون عاشق یاری، به درد او گرفتاری همی کن ناله و زاری، که عاشق زار اولی‌تر (G 2453)

Gönül! Mademki yâre âşıksın ve onun derdine tutulmuşsun. İnle ve feryat et! Çünkü inleyen âşık daha evladır.

Senâ’î:

امروز منم عاشق بی‌مونس و بی‌یار فریاد همی خواهم و فریاد رسم نیست

Bugün dostsuz ve yarsız olan âşığım ben. Feryat ediyorum feryadımı ulaştıracak yok.

Âşık, sevgilinin hicranıyla yüreği parçalanmış canı yaralanmış olandır. O sevgiliye kavuşabilmek adına canını sevgilinin avuçlarına teslim etmekten asla çekinmez. Sevgiliden ayrı kalma durumundan şikâyet etse bile onun asıl şikâyeti asla doğrudan sevgiliye karşı değildir. Âşık, sevgiliye saygıda kusur etmemeye çalışır onun asıl yakındığı unsurlar sevgilisi ile onun arasında perde olanlardır.

هجر او را، که جان ما خون کرد به کف وصل در سپار کنیم

حاش لله کزو کنیم گله گله از بخت و روزگار کنیم (G 663-664)

Onun hicranı canımızı kanattı. Canımızı vuslatın ellerine teslim edelim.

Ondan şikâyet etmeyiz hâşâ! Dünyadan ve bahtımızdan şikâyetçiyiz.

نه ز تو بویی یافته، نرزندگانی راحتی ساخته با درد بی‌درمان تو، مسکین فقیر (G 1777)

Senin dermansız derdinle hemhal miskin olan fakir ne senden bir koku buldu ne hayattan bir rahatlık.

Âşığın gönül kadehi aşkın şarabıyla dolup taşmış bir vaziyettedir. Gönülü aşk ile dolan âşık gönlünün her yerinde ve her an sevgilinin güzelliğini görmektedir. Âşık gönlünde yârini müşahede edendir.

ساغر دل ز می عشق لبالب دارند دم به دم حسن رخ یار در آنجا بینند (K 383)

Gönül kadehleri aşk ile dopdoludur. An be an sevgilinin yüzünün güzelliğini orada görürler.

Âşık fedakârdır. Onun sevgilisi için feda edemeyeceği hiçbir şeyi yoktur. Yârin dudaklarından şeker gibi tatlı sözler döküldüğünde âşık onun her tatlı sözünü dünyada duyabileceği en büyük müjde olarak kabul eder ve bu tatlı sözler ile o kadar mutlu olur ki yâre teşekkür etmek için canını feda etmek ister. Sevgilinin sözleri uğruna kişinin sahip olduğu en değerli varlıkların başında gelen canından vazgeçmesi âşığın sevgiliye karşı ne kadar büyük bir tutkuya sahip olduğunu göstermektedir.

چون لب یار شکرافشان کرد ما به شکرانه جان نثار کنیم (G 667)

Yârin dudakları şeker saçtığında biz şükran borcu olarak canımızdan geçelim.

Âşık, güzel olana bağlanmıştır ve sevgiliden daha güzeli yoktur. Onun yüzünün güzelliği perde ile örtülüdür. Herkes sevgilinin yüzünü göremez. Âşık onun güzel yüzünü örten perde kalktığı vakit onun göz kamaştırıcı güzelliği karşısında kendinden geçerek şu sözleri sayıklar: “Bu güzellik karşısında can elden gider, ölmeyip de ne yapabiliriz?”

پیش رویش چو پرده برگیرد گر نمیریم پس چه کار کنیم؟ (G 668)

Onun yüzünden perde kalktığı an eğer ölmez isek ne yapabiliriz?

Âşık maşûktan gelen her şeye değer verir, ondan gelenler ister acı olsun ister tatlı aslında âşık için hiç fark etmemektedir. Çünkü âşığı asıl yaralayan onu asıl üzen şey yârimden gelen acılar değil yâriyle olan irtibatının zedelenmesidir. Bu durumu ‘Îrâkı, aşağıdaki beyitle ifade etmiştir. Ona göre âşık, sevgilinin mahallesinden geçme fırsatını elde edebilirse, onun kapısının önündeki köpek için dahi canını vermeye hazırdır. Maşûktan geldikten sonra cefalar veya incitici sözlerin hepsi âşığın kulağına hoş gelir.

عاشق که گذر کند به کویت جان پیش سگ درت فشاند (G 2011)

Âşık mahallenden geçerse, kapının önündeki köpeğe canını feda eder.

با آنکه خوش آمد از تو ای یار جفا لیکن هرگز جفا نباشد چو وفا

با این همه راضیم به دشنام از تو از دوست چه دشنام چه نفرین چه دعا (R 4261-62)

Ey yâr senden cefa hoş gelse bile cefa asla vefâ gibi olmaz.

Senden gelen bütün sövgülere razıyım sevgiliden geldikten sonra ister sövgü ister beddua isterse duâ olsun.

Âşık, maşûkun karşısında çaresiz ve acizdir. Ondan gelen ne olursa olsun âşık, kabullenmek zorundadır. Sevgili, onunla bağ kurarsa sevincinden canını verecek duruma gelir fakat sevgili ondan irtibatı keserse âşığın yapacak hiçbir şeyi yoktur. Sevgili, onu sevip yaralı gönlünü okşarsa teselli bulur fakat onu merhametinden mahrum bırakırsa âşık ne yapabilir?

با من دلشده گر یار نسازد چه کنم؟ دل غمگین مرا گر ننوازد چه کنم؟ (G 1197)

Yâr benim âşık gönlüme yanaşmazsa ne yapayım? Benim gamlı gönlümü okşamazsa ne yapayım?

Âşığın aklı, fikri, zikri her zaman sevgiliyledir. O her an sevgilisini düşünmektedir. Onun sevgiliye olan bu bağlılığı ve düşkünlüğü sebebiyle yârini unutmaması mümkün değildir. Buna göre âşık gafletten uzaktır. Gaflet âşığın sıfatları arasında bulunmaz. Âşık, sevdası uğruna iki cihanı terk etmiştir. Onun yaşam ümidi sevgilinin kokusundadır. O her şeyini kaybetmiş bir halde sevgilisinin aşkıyla yaşamaktadır.

هرگز نکنم تو را فراموش ای آنکه مرا همیشه یادی (G 1295)

Ey sürekli aklımda olan! Seni asla unutmam.

خود با دو جهان چکار ما را؟ ما عاشق چهره نگاریم (G 1620)

İki cihandan bize ne? Biz sevgilinin yüzüne aşığız.

عاشقی دانی چه باشد؟ بی‌دل و جان زیستن جان و دل بر باختن، بر بوی جانان زیستن

(G 1650)

Bilir misin âşık kimdir? Gönülsüz ve cansız yaşayandır. Canını ve gönlünü kaybetmiş cananın kokusuyla yaşayandır.

Âşık hiçtir. Nefsini ârzûlarını hayallerini her şeyini terbiye etmiş ve ardından sevgisi dışında her şeyini terk etmiştir. Bu terkin neticesinde o fenâ makamında hiç

olmuştur. Aşağıdaki beyitte şâir sevgilinin nazına karşı hiç olduğunu ifade etmekte ve hiç olandan rahatsız olmaması gerektiğini söylemektedir.

مازار ز من، که هیچ هیچم از هیچ، کسی نگردد آزار (G 1530)

Rahatsız olma benden ki ben hiçim hiç! Hiçten kimse rahatsız olmaz

Âşık teslim olandır. O maşûktan gelene, onun hükmüne gönülden razı olup ona sonsuz bir güvenle teslim olandır. Sevgilinin cefa veya lütuf vermesi âşığın teslimiyetini ve hükme rızasını hiçbir şekilde zedelemes. O maşûkun yapıp ettikleri karşısında tek kelime bile etmeyendir.

خواه با من لطف کن خواهی جفا من نیارم گفتکان کن، این مکن (G 1840)

İster bana lütfunla karşılık ver ister cefa ver. Ben şunu veya bunu yap diye tek kelime etmem.

Âşık, toplumsal kaide ve kuralları sevgiliye feda eder. O, toplumun değer yargılarına değil maşûka bağlıdır. Onun değerlerini belirleyen toplum değil maşûktur. Bu bağlamda âşık sözünde ve fiillerinde cesurdur hiç kimseden çekincesi yoktur.

دشمنم با دوستان گوید: فلانی عاشق است عاشقم بر روی خوبان، عاشقم، آری چه شد؟ (G 2798)

Düşmanım, dostlara: filanca âşıktır demekte, âşığım güzel yüzlülere âşığım evet ne olmuş?¹⁹⁴

Âşık tipi ile ilgili olarak Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin vahdet-i vücûd görüşünü yansıtan bir beyti ele almak 'Îrâkî'nin daha iyi tanınmasına katkı sağlayacaktır. 13. yüzyılın şâirlerini derinden etkileyen İbni 'Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü o dönemde yaşamış olan 'Îrâkî'yi de etkilemiştir. Elbette 'Îrâkî'nin Şadreddîn-i Konevî gibi İbn-i 'Arabî düşüncesinin en önemli temsilcisiyle yakın irtibatı onun vahdet-i vücûd konusunda daha ilgili olmasını sağlamıştır. 'Îrâkî'nin aşağıda verilmiş olan beytinde vahdet-i vücûd görüşü çerçevesinde âşık ile maşûk bir sayılmış hakikatte maşûka âşık olanın yine maşûkun kendisi olduğu ifade edilmiştir.

عاشق تو هم تویی، پس نام عشق گه برین و گه بر آن نتوان نهاد (G 3127)

¹⁹⁴Bu beyitte şairin güzelliğe düşkün, güzel yüzlülerde Hakk'ın cemalinin tecellilerini izlemek manasına gelen şâhidbâzî (cemâlperestlik) yönüne de işaret bulunmaktadır.

Sana âşık olan yine sensin öyleyse aşkın adı, bazen buna bazen de ona verilmez.

Sahibine olan sadakatiyle bilinen bir hayvan olarak köpek, klasik şiirde genel olarak sadakat ve tevâzu manalarını ifade etmek için kullanılır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin beyitlerinde de köpek mazmunu âşığın maşûka karşı tevâzu halini ifade eden bir mazmun olarak kullanılmıştır. ‘Îrâkî, kendisini yârin mahallesinin köpeği olarak tarif etmekte ve sevgili karşısındaki alçakgönüllülüğünü ve çaresizliğini dile getirerek kendisini doyurmasa dahi en azından bir kemik vermekten mahrum etmemesi için sevgiliye yakarmaktadır. İkinci beyitte ise ‘Îrâkî, âşığın tevâzu derecesini göstermektedir. Ona göre âşık eğer maşûkun mahallesinden geçme imkânına sahip olursa, eğer böyle yüce bir lütuf âşığa nasip olursa, âşık bu nimete karşılık maşûkun kapısının önünde bekleyen köpeğe dahi canını feda etmekten çekinmez.

زمن که هم سگک پاسبان کوی تو ام نواله گر ندهی، استخوان دریغ مدار (G 1749)

Mahallenin muhafız köpeği gibiyim. Doyuracak kadar vermezsen bile kemiği esirgeme.

عاشق که گذر کند به کویت جان پیش سگ درت فشاند (G 2011)

Âşık mahallenden geçerse kapının önündeki köpeğe canını feda eder.

3. 2. 1. Ârif

Ârif, tasavvufî bir ıstılah olarak Hakk’ın kendi zat ve sıfatlarını hal yoluyla müşahede etmeye erdirdiği şahıs manasında tarif edilmektedir.¹⁹⁵İbn-i ‘Arabî’nin görüşüne göre insanlar Allah’ı bilenler ve bilmeyenler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Ârif olanlar kendi gerçekliğini gören ve bunun üzerinden hakikati anlayanlardır.¹⁹⁶ Her mümînârif değildir. Ârifler keşif ehlidirler ve sayıları azdır. ‘Îrâkî’ye göre âriflerin gözleri yakînnûru ile sürmelenmiştir. Yakînnûrunun sürmesi onların gözlerini açar ve yakînnûru ile sevgiliyi her an ve her şeyin içinde görme imkânına sahip olurlar.

عارفان چونکه ز انوار یقین سرمه کشند دوست را هر نفس اندر همه اشیا بینند (K 370)

¹⁹⁵Seyyîd Ca’fer Seccâdî, *Ferheng-i İşîlâhât ve Ta’bîrât-i ‘İrfânî*, s. 565.

¹⁹⁶İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 65

Ârifler yakînnûrundan (gözlerine) sürme çektikleri için dostu her nefeste her şeyin içinde görürler.

3. 2. 2. Abdâl

Ebdâl olarak da kullanılan kelime bedelin cem'idir. Dünyada bulunan salih kullar anlamına gelmektedir. Batınlarıyla Allah'a dönük nasihatleriyle de Müslümanları ıslah için uğraşırlar.¹⁹⁷Bir dönem Anadolu'ya gelip gezmiş kalenderî dervişlere de abdâl denilmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin aşağıdaki beytinde abdâl tipinin bir özelliği hakkında bilgi verilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *İştîlâhât-ı Şûfiye*'sinde "hüsn" yani güzellik sıfatının sadece Hak Teâlâ için kullanılabileceğini bu sıfatın ondan başkasına bağlanamayacağını ifade etmektedir.¹⁹⁸ Tasavvuf edebiyatında gerçek sevgili olarak tarif edilen Hakk'ın yüzü belirlediği zaman abdâl, hayretler içerisinde kalıp o yüzün güzelliğiyle divane olurlar. Buna göre Abdâl, Hakk'a âşık olan ve onun güzel yüzüne müptela olanlardır.

رویت چو شود پیدا ابدال شود شیدا ای حسن رخت زیبا، آخر چه جمال است این؟ (G 1670)

Yüzün belirince abdâl divane olur. Ey yüzünün hüsnü güzel olan ne cemâldir bu?

3. 3. MAŞÛK

Âşığın kendisine karşı muhabbet duyduğu ve kavuşmayı ârzûladığı kişiye maşûk denir. Hak maşûk zat-ı ilahîdir. Tasavvufî bir ıstılah olarak maşûk sevmeye layık olan Allah c.c.'dur.¹⁹⁹Maşûkun dolaylı yoldan işaret edildiği beyitlerin tümü ele alınsaydı Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin gazellerinin çoğunluğunu bu başlık altında vermek gerekecekti. Böyle bir yaklaşımda ziyadesiyle tekrarlar olacağından maşûk ile ilgili beyitler arasından maşûkun bazı belirgin özelliklerini beyan eden beyitler seçilmiştir. Âşığın yegâne maksadı, derdi, tasası, sevinci, coşkusu ve her şeyinin aslında maşûk olduğu bilindiğinde 'Îrâkî gibi meşhur bir âşığın şiirlerinde maşûkun fazlaca yer alacağını öngörmek tabiidir. Örneğin 'Îrâkî'nin aşağıda verilmiş olan gazeli baştan sona maşûktan bahseden oldukça önemli bir gazeldir. Diğer beyitlerinde sevgilinin

¹⁹⁷Ahmet Talât Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü*, (Haz.), Cemal Kurnaz, Berikan Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 24.

¹⁹⁸ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrin Muhteşem Huzâ'î, s. 556.

¹⁹⁹Seyyîd Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i İştîlâhât ve Ta'bîrât-i 'Îrfânî*, s. 733.

ismini zikrederek onun özelliklerinden bahseden ‘Îrâkî, bu gazeline maşûka olan aşkını ve onun bazı genel özelliklerini ifade etmektedir. ‘Îrâkî’nin gazeline göre maşûk, yaralı gönüllerin şifası, âşığın en samimî dostu ve onun gönlünün sırdaşı, âşığı ferahlatıp darlıktan kurtaran, onu koruyup kollayan, âşığın her işinde ve talebinde onun asıl maksadı olarak tarif edilmiştir.

چه خوش باشد! که دلدارم تو باشی ندیم و مونس و یارم تو باشی

دل پر درد را درمان تو سازی شفای جان بیمارم تو باشی

ز شادی در همه عالم ننگجم اگر یک لحظه غم خوارم تو باشی

ندارم مونسى در غار گیتی بیا، تا مونس غارم تو باشی

اگر چه سخت دشوار است کارم شود آسان، چو در کارم تو باشی

اگر جمله جهانم خصم گردند نترسم، چون نگهدارم تو باشی

همی نالم چو بلبل در سحرگاه به بوی آنکه گلزارم تو باشی

چو گویم وصف حسن ماهرویی غرض زان زلف و رخسارم تو باشی

اگر نام تو گویم ور نگویم مراد جمله گفتارم تو باشی

از آن دل در تو بندم، چون عراقی که می‌خواهم که دلدارم تو باشی (G 3741-3750)

Dilberim sen olursan ne hoş olur! Dostum, yakınım ve sevgilim sen olursan.

Dertli olan gönlüme derman olursan hasta canımın şifası sen olursan!

Eğer bir an sevgilim olursan mutluluktan bütün âleme sığmam.

Dünya mağarasında sırdaşım yok, mağaramda sırdaşım olmak için gel!

İşim her ne kadar zor olsa da sen olduktan sonra kolaylaşır.

Bütün dünya düşmanım olsa sen beni koruduktan sonra korkmam.

Gülzarım sen olursan seher vakti kokuna bülbül gibi inlerim.

Ay yüzlü güzeli anlattığımda o zülf ve yanaktan kastım sensin.

Adını söylesem de söylemesem de bütün söylediklerimden murat sensin.

‘Îrâkî gibi gönlümü sana bağladım çünkü dilberim olmanı istiyorum.

Maşûk, âşîğın gönlünün sultanıdır. Ondan gelen kahırda zevk verir ikram da zevk verir. Âşık, ömrünü maşûku övmeye adar. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî aşağıdaki beyit ile maşûkun tatlı diline dikkat çekerek ondan gelen sözlerin aşk sarhoşları için ağızda emilen şeker gibi olduğunu belirtmiştir. Maşûkun cezbedici özelliklerine dikkat çeken şâir onun güzel yüzünde âşıkların gözlerini şenlendirecek cazibeler bulunduğunu ifade etmektedir.

ز بهر نقل سرمستان ز لب کرده شکرریزی برای چشم مشتاقان ز رخ کرده گل افشانی (K 230)

Sarhoşlar için dudaklarından şeker döktü. Müştakların gözü için yüzünden güller saçtı.

گهت از لطف بنوازد، گهت از قهر بگدازد گهی از بسط خوش باشی، گهی از فیض درمانی (K 236)

Bazen lütfuyla gönlünü alır bazen kahriyle kavurur. Bazen bast ile ferahlarsın bazen kabz ile çaresizce kalırsın.

گر مونس و همدمی دمی یافتمی زو چاره و مرهمی همی یافتمی

در آتش دل بسوختی سر تا پای از دیده اگر نمی یافتمی (R 4255-56)

Bir an dostu bulursam ondan (dertlerime) çare ve merhem bulurum.

Gönül ateşinde baştan aşağıya kadar yansam da gözlerimde birazcık yaş bulunmaz.

Âşık maşûktan gelecek her bir işaret için ölmeye hazır olandır. Onun için maşûktan gelecek her bir işaret en büyük kurtuluş sayılmaktadır. Ve onun için maşûk uğruna ölmek maşûk için canından geçmek faziletlerin en büyüğü sayılmaktadır. Bu yönüyle maşûk, sevdası uğruna can verilendir. Kapısında ölümün fazilet sayıldığı mahbuba maşûk denilmektedir.

گر بیابم از تو بویی ذلک الفوز العظیم ور بمیرم پیش رویت ذلک الفضل الکبیر (K 105)

Senden bir işaret bulursam bu ne büyük kurtuluştur. Eğer yüzünün önünde ölürsem bu ne büyük fazilettir.

Maşûk, bazen âşîğın hislerine ve çektiği acılara karşı kayıtsız kalabilir. Şâirin tarifine göre âşîğın canı çıksa maşûk ne oldu şu âşîğa demez onu umursamaz. Hatta maşûk için âşîğın canının pek de ehemmiyeti yoktur.

وگراز عشقجانمیر لباید نگوید: چونشداخر مبتلایی؟ (G 742)

Aşk yüzünden canım çıksa, şu müptelaya ne oldu demez.

روی بنما، که جان نثار کنم گفت: جان را چه اعتبار بود؟ (G 832)

Göster yüzünü ki canımızı feda edelim. Dedi ki, canın ne önemi var?

Âşık, maşûkun güzelliğini anlatmak konusunda eksik ve kusurlu sayılır. Maşûk kusursuz bir güzelliğe sahiptir, âşık ise o kusursuz güzelliği ifade edecek bir dile asla sahip olamayacaktır. Onun güzelliğinin dil ile ve kelimeler ile asla ifade edilemeyeceğini açıklamak için şâir sivrisinek ve Anka örneğini vermektedir. Bu örneğe göre efsanevî bir kuş olan Anka'nın asla bir sivrisinek yemi ile avlanılamayacağı ifade edilmiştir.

بدین زبان صفت حسن یار نتوان کرد به طعمهٔ پشه عنقا شکار نتوان کرد (G 771)

Bu dil yârin güzelliğini anlatmada yetersiz kalır. Sivrisinek yemi ile Anka'yı avlayamaz kimse.

Maşûkun, aşkı ölmüş olan gönülleri diriltir. Onun sevgisi ölüden diri çıkarmaya kadirdir. Eğer onun zülfünün ucundan bir zerre güzel koku mezarlığa ulaşırsa o mezarlıktan yüzlerce ölü dirilir yüzlerce gönülsüz şevke gelir. Çünkü insan için maşûkun kokusundan maşûktan daha cazibeli bir şey yoktur. Maşûk, bu bağlamda dirilten Hayy'dır.

صبا گر از سر زلفش به گورستان برد بویی ز هر گوری دو صد بی‌دل ز بوی یار برخیزد

(G 791)

Saba eğer onun zülfünün ucundan mezarlığa güzel koku götürürse, her mezarlıktan iki yüz âşık yârin kokusu ile dirilir.

Maşûk, nazlıdır. Âşığın her yaptığı işi onaylamayabilir. Âşık elinde olan ne varsa ona sunsa bile maşûk naz ile onun elindekileri kabul etmeyebilir. Fakat âşık, maşûkun nazını çekmek zorundadır. Âşık, onun nazı karşısında çaresizdir. Maşûk nazıyla birlikte bazen âşığın gönlünü harap eyleyebilir. Nitekim 'Îrâkî, aşağıda verilmiş olan ikinci beytinde maşûkun din, gönül ve aklın üçünü de talan ettiğini ayrıca âşıқта gördüğü her şeyi yağmaladığını ifade etmektedir.

بر درش هر چه داشتم بردم نپذیرفت یار، چتوان کرد؟ (G 1110)

Kapısına neyim varsa götürdüm. Kabul etmedi yâr ne yapabilirim?

دین و دل و هوش من هر سه به تاراج داد جان و تن و هر چه دید جمله به بغما گرفت (G 1122)

Dinimi, gönlümü ve aklımı, üçünü de talan eyledi. Can, ten ve her gördüğünü yağmaladı.

Maşûk, bazen âşığı hatırlamaz onun halini sormaz, âşığın canı çıksa pek de umurunda olmaz bir tiptir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bu durumdan yakınarak kendi halini miskinlerin haline benzetmekte ve sevgilinin hiçbir şekilde kendisini sorup teselli etmediğini feryat ederek dile getirmektedir.

یاد نارد از من مسکین، نپرسد حال من این چنین یاریست یارم، الغیث ای دوستان (G 1245)

Benim gibi miskini hatırlamaz halimi sormaz. Benim yârim böyle bir yâr, feryat ey dostlar!

Yârin tavır ve hareketlerinde vefâ aranmaz ve vefâ bulunmaz. O âşığa karşı vefâsızdır. Âşık ondan ayrı kaldığından perişan ve zelil olur ama o genellikle bir kere dahi yâri hatırlamaz, onun yaralı gönlüne karşı vefâ göstermez.

یاد نارد آن نگار بی وفا از من بیچاره، تا افتاده ام (G 1252)

Zelil olmuşum. O vefâsız yâr benim gibi çaresizi hatırlamaz ki!

دل در پی وصل یار جان داد و آن یار نشد، دریغ، واصل (G 1447)

Gönül yârin vuslatının peşinde can verdi. Ve o yâr (bana) kavuşmadı ne yazık!

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, yârin önemli bir özelliğini ifade etmektedir. Buna göre yâr, yaptıkları ile çoğu kez âşığı kahredip perişan ederken aynı zamanda âşığın perişanlığı sebebiyle düşmanları da sevindirmektedir. Âşık da bu durumu görünce hüzünlenip yâre kendisi gibi aciz ve kimsesiz olan bir âşığa böyle bir durumu nasıl reva gördüğünü sormaktadır.

ای کرده به کام دشمنانم با یار چنین، چنین کند یار؟ (G 1527)

Ey düşmanlarımı sevindiren! Böylesibir yâre, böyle mi yapar yâr?

Maşûk, halleri tebdil eden, âşığın halini dilediği yönde değiştirebilendir. Bunun bilincinde olan âşık, iyiliklerin yaratıcısı ve sahibi olan maşûktan, kendi kötü halini değiştirmesini kötü olanı iyiliğe tebdil etmesini dilemektedir.

من نیک بدم، تو نیکویی کن ای نیک، بدم، به نیک بردار (G 1531)

Ben çok kötüyüm, sen iyilik yap. Ey iyiliksever! Kötülüğümü iyiliğe çevir.

مرا دردیست در سینه که درماتش تو می دانی بگویی تو چنین دردی دوا کردن توان؟ نتوان (G)
(1828)

Sinemde bir dert var ki dermanını sen bilirsin. Söyle sensiz böyle derdi iyileştirmek mümkün mü? Değil.

Maşûk her şeye kadir olandır. Âşık ise onun elinde aciz ve zavallıdır. Maşûkun lütfuna varmak için duâ eden âşık, ondan gelen ne olursa olsun itiraz etmez ve maşûkun her yaptığına rıza gösterir. Maşûkun heybeti karşısında perişan olan âşıktır. Heybetiyle gönülleri titreten ise maşûktur.

بر من خسته، که رنجور توام گر نمی‌گویی دعا، نفرین مکن (G 1838)

Sana vurgun şu yorgun içinduâ etmiyorsan bari beddua etme!

خواهی بساز کارم، خواهی بسوز جانم با کار پادشاهان ما را چه کار باشد؟ (G 1932)

İstersen öldür beni, istersen yak canımı; padişâhların işiyle bizim ne işimiz olur!

آنچه کس با کس نکرد اندر جهان با من بیچاره هر دم آن مکن (G 2266)

Dünyada kimsenin kimseye etmediğini benim gibi bir biçareye her an reva görme!

Maşûk ile ilgili vahdet-i vücûd bakış açısına göre kaleme alınmış aşağıdaki beytinde Faḥruddîn-i 'Îrâkî, dünyada maşûku boşuna aradığını maşûkun aslında âşığın canında olduğunu dile getirmektedir. Burada âşık ile maşûkun vahdetine işaret bulunmaktadır.

در جهان بیهوده می جستم تو را چون تو در جان عراقی بودهای (G 2359)

Cihanda seni boşuna aramışım. Çünkü sen 'Îrâkî'nin canındaymışsın.

Maşûk ile ilgili kendi tecrübelerine dayanarak verdiği onca bilgiden sonra Faḥruddîn-i 'Îrâkî, aslında onu tarif etmede, onu anlatmakta aciz kaldığını, maşûkun her yönüyle beyan sınırlarını aştığından dolayı tam anlamıyla beyan edilemeyeceğini dile getirmiştir. Bu yönü dikkate alındığında aslında maşûk da aşk gibi tam olarak ifade edilemeyen bir kavramdır. Sâlik ancak aşkı yaşadığı an maşûkun kim olduğunu idrak edebilir. Aşkı yaşamayanların maşûku tanımları imkânsızdır.

عاجز شدم از بیان وصفت آری که تو برتر از بیانی (K 3165)

Senin vasfını beyan etmede aciz kaldım. Evet, sen beyandan daha yücesin.

Aşkın dermansız bir dert olduğunu ifade eden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bütün zorluklarına rağmen aşkın dermanı olarak maşûku işaret etmektedir. Bu yönüyle maşûk, âşîğın derdinin dermanıdır.

گرچه دردی است، عشق، بی‌درمان هست درمان درد ما جانان²⁰⁰

Aşk her ne kadar dermanı olmayan bir dert olsa da bizim derdimizin dermanı canandır.

Maşûk, âşîğın mutluluk kaynağıdır. Âşîğın gönlü maşûkun varlığıyla ve onun âşîk olan kalbini aşk ile doldurmasıyla mulu olur. Maşûk canın cananı gönül evini şenlendiren aşk ülkesini bahtiyar kılan sultandır.

ای خوش آن دل کاندرو از عشق تو جانی بود شادمان آن جان که او را چون تو جانی بود
خرم آن خانه که باشد چون تو مهمانی در او مقبل آن کشور که او را چون تو سلطانی بود

(G 3317-18)

İçinde senin aşkından can bulunan gönül ne mutludur. Senin gibi cananı bulunan can ne mutludur.

İçinde senin gibi misafiri olan ev şen olur. Senin gibi sultanı olan ülke bahtiyardır.

Maşûkun aşkıdan gelen hoş koku ile gönüller dirilir. Aşkın kokusu ile dirilmiş âşîğın canı ölümsüzlüğe erişir. Maşûk, aşkı ile âşîğın canını kendisine benzetir. Sevgilinin yüzünü görüp onun gönlü esir alan zülfünün ucuna kendi isteğiyle gönlünü kaptırmayanlar böylesine bir hataya düştüklerinden dolayı insandan sayılmazlar.

زنده چون باشد دلی کز عشق تو بویی نیافت؟ کی بمیرد عاشقی کو را چو تو جانی بود؟
هر که رویت دید و دل را در سر زلفت نبست در حقیقت آدمی نبود که حیوانی بود

(G 3319-20)

²⁰⁰Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 419.

Aşkından bir koku almayan gönül nasıl canlı olabilir? Senin gibi canı olan âşık ne zaman ölür?

Yüzünü görüpte zülfünün başına gönül bağlamayan hakikatte insan değil hayvandır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî kendi hali üzerinden aşkın ve maşûğun gamıyla şenlendiğini ve hayat bulduğunu birçok farklı beyitte dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitte de aynı minvalde giderek maşûkun gamı olmaksızın aldığı bir nefesi dahi kendisi için kesintisiz bir ziyan ve zarar olarak tarif etmektedir. Ona göre maşûkun yüzünün güzelliği ve nûru bir an görünse dünyada bulunan bütün zerreler güneş misali parlamaya başlayacaktır.

در همه عمر ار برآرم بی غم تو یک نفس زان نفس بر جان من هر لحظه تاوانی بود

آفتاب روی تو گر بر جهان تابدمی در جهان هر ذره‌ای خورشید تابانی بود

(G 3321-22)

Bütün âlemde senin gamın olmaksızın bir nefes dahi alırsam. O nefesten dolayı canım her an ziyanda olur.

Yüzünün güneşi bir an dünyanın üzerinde parlarsa cihanda bulunan her zerre güneş gibi parlar.

Şâir gazelinde veya diğer şiirlerinde bulunan cazibenin ve tatlı sözlerin sebebini maşûkun çokça zikredilmesine bağlamaktadır. Ona göre sevgiliden her an bahsetmesi sözlerindeki tesiri arttırmış kalemini bereketli kılmıştır.

چون عراقی در غزل یاد تو هر دم می‌کند هر نفس کز جان برآرد شکر افشانی بود (G 3327)

‘Îrâkî gazelde her an seni yâd ettiği için canından çıkan her nefeste tatlı sözler bulunmakta.

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, maşûk ile ilgili bir diğer önemli özelliği beyan etmektedir. ‘Îrâkî’ye göre maşûk, gizlenmeyi sevmektedir. Bu gizlenmenin naz yönü olduğu gibi hikmet yönü de bulunmaktadır. ‘Îrâkî, maşûkun her zaman gizlenme eğiliminde olduğunu ve bunu sürekli bir şekilde makâmını değiştirerek gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Bu durumdan yakınan ‘Îrâkî, maşûkun bu nazlı tavrından dolayı ona ulaşacak yolu bulamadığını söylemektedir.

هر زمان جایی دگر سازی مقام تا نیابد کس نشان و بوی تو

Kimse senden bir nişane ve senin kokunu bulamasın diye her zaman başka bir yerde olur makâmın.

Her nefes başka bir yerde izini kaybettiriyorsun ki 'Îrâkî sana varacak yolu bulamasın.

3. 3. 1. Yüz (Rû)

Farsça çehre, suret ve bir şeyin dış tarafı manasına gelen “rû” kelimesi²⁰¹ klasik şiirde sevgilinin yüzü olarak sıkça kullanılmaktadır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde maşûk ile ilgili bir unsur olarak fazlaca kullanılmıştır. Daha çok aydınlatma ve nûr yönlerine dikkat çekilen yüz mazmunu güneşe benzetilmiş ve âşık için yaşamın olmazsa olmazı olarak tarif edilmiştir. Şâir aşağıdaki beyitte maşûkun yüzünün âşıkların gönlünde meydana getirdiği tahrikten bahsetmiştir. Buna göre maşûkun yüzünün yansıması âşığın gönlüne düştüğünde onun gönül aynasını o kadar parlatıp şenlendirir ki gönül aynası gül bahçesine döner. Böylece gül bahçesine dönmüş olan gönüldeki can bülbülü maşûkun yüzünden yansıyan güzelliğin tahrikiyle feryat eder.

کرده عکس روی تو آیینۀ دل گلشنی بلبل جان غلغلی در گلستان انداخته (K 38)

Yüzünün yansıması gönül aynasını gül bahçesine çevirdi. Gülistana can bülbülünün feryadı düştü.

Maşûkun yüzünün güzelliğini kelimelerle ifade edip açıklamak şâir için kolay bir iş değildir. Bu sebeple yârin yüzünün güzelliği anlatılırken şâir hissettiklerini kâğıda dökülebilmek için hayal sınırlarını zorlar. 'Îrâkî'nin tanımına göre yârin yüzünün parlantısı bir güneş gibi parlak iken güneş bu yüzün bir bütün olarak güzelliği içerisinde sadece bir zerre gibidir.

از رخس کافتاب، ذره اوست بر فروزیم ذره وار عذار (K 179)

Onun yüzüki güneş o yüzün bir zerresidir. Yüzümüzü o zerre misali parlatalım.

²⁰¹ Muhammed Mu'în, *Ferheng-i Farsî*, Muessese'î İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1371hş., s 1679.

Fahrüddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitlerde de sevgilinin yüzü ile güneş arasında bir benzetme yapmış, güneşin göz alıcı parlaklığının ve güzelliğinin bir amacı olduğunu dile getirmiştir. Ona göre güneşte görülen bu güzelliklerin asıl sebebi yârin yüzünün yansımadır. Diğer beyitte sevgilinin yüzü, güneşin nûr kaynağı olarak tarif edilmiş, sevgilinin yüzünden uzak kalan güneşin karanlık gecede ışısız olacağı dile getirilmiştir.

تا حکایت کند ز عکس رخت روی خورشید با جمال شده (K 277)

Yüzünün yansımalarını anlatsın diye, güneşin yüzü cemâl ile güzelleşmiştir.

خورشید رخت ندید روزی بی‌نور بماند در شب تار (G 1523)

Güneş yüzünü bir gün görmese karanlık gecede nûrsuz kalır.

Yârin yüzünü görebilmenin belirli aşamaları vardır. Her seven yârin yüzünü görmek mertebesine varamaz. Aşk yolunda kendinden geçenler sevgilinin yüzünü görebilirler. ‘Attâr da ‘Îrâkî gibi sâlikin sevgiliden haberdar olabilmesi onun hakkında malumat edinebilmesi için kendinden geçmeyi onun sevdasında kaybolmayı gerekli görmektedir.

‘Îrâkî:

تو آنگه زو خبر یابی که از خود بیخبر گردی تو آنگه روی او بینی که از خود رو بگردانی (K)

(194)

Kendinden habersiz olduğun an ondan haberdar olursun. Kendinden yüz çevirdiğin an onun yüzünü görebilirsin.

‘Attâr:

چون به یکدم تو گم شدی با خویش چون توانی شد آگه از دمساز²⁰²

Bir anda kaybolup kendinden geçtiğin an sevgiliden haberdar olabilirsiniz.

Maşûkun yüzü güzeldir ve âşıklar için her zaman talep edilmiş olup görülmeye değer şeyler arasında en üst mertebede değerlendirilmiştir. Şâir, aşağıda verilen beyitte maşûku, yüzünü göstermesi ve güzelliğini izhar etmesi için dışarıya

²⁰²Ferîduddîn ‘Attâr-i Nîşâbûrî, *Dîvân*, s. 393.

davet etmektedir. Maşûkun gizlenmesine gerek yoktur. Çünkü âlem onun yüzünün güzelliğini yansıtan varlıklarla doludur. Gören gözler onun güzelliğinin tecellisini bütün kâinata müşahede edebilir.

باری، به نظاره‌ای برون آی
کان روی تو از در تماشاست
پنهان چه شوی؟ که عکس رویت
در جام جهان نمای پیداست (G 653-654)

Bari görünmek için dışarı çık. Çünkü senin yüzün izlenmeye değerdir.

Neden saklanıyorsun? Yüzünün yansımaları cihanın her yerinde açıkça görülmektedir.

Âşığın derdi dünyanın türlü türlü nimetleri, eğlencesi ve ferahlığıyla derman bulmaz. Onun derdinin sadece bir dermanı vardır: o da sevdiğinin yüzüdür. Bu yönüyle yüz, dertlerin dermanı olarak tarif edilmektedir.

درد ما را نیست درمان در جهان
درد ما را روی او درمان بود (G 1195)

Derdimize dünyada derman yoktur. Derdimizin dermanı ancak onun yüzüdür.

Sevgilinin yüzü âşığın hayatıdır. Onun güzel yüzü uğruna âşık yaşamın zorluklarını aşabilmektedir. Âşık bir şâir olan ‘Îrâkî, onun yüzü olmadan yaşamının mümkün olamayacağını beyan etmektedir. Şâir, onun yüzünden uzak kaldığı her an için yaşamın bütün rahatlığının tükendiğini ifade etmektedir. Yârin yüzü olmadan dünyanın zindan gibi olacağı ifade edilmiştir.

زندگی بی‌روی خویش بدتر است از مردگی
مرگ کو تا جان سپارم مرگ به زین زندگی (G 1205)

Onun güzel yüzü olmadan hayat ölümden beterdir. Ölüm nerede ki canımı vereyim ölüm iyidir bu hayattan.

خود ندارد بی‌رخ تو زندگانی راحتی
زندگانی بی‌رخ تو مرگ باشد با عنا (G 1518)

Senin yüzün olmadan hayatın rahatı yok. Senin yüzün olmadan hayat meşakkatli bir ölüm olur.

ز جان سیر آدم بی‌روی خوبت
جهان بر من چو زندان می‌نماید (G 1946)

Senin güzel yüzünden ayrı canımdan bıktım. Dünya bana zindan gibi görünüyor.

Sevgilinin yüzü âşığın gönül ârzûsudur. Âşık onun yüzünden ayrı kalmaya dayanamaz. Onun iniltisi ve acısının sebebi gönlünün ârzûsuna kavuşma isteğindedir. Şâir sevgilinin yüzünün güzelliğine kendisini kaptırmış ve onun

yüzünün aşkıyla her an yeni bir gazel kaleme aldığını belirtmektedir. Yârin yüzü uğruna çektiklerini dile getirerek ne zaman kadar aşk ile perişan ve çaresiz kalacağını sormaktadır.

زان چنان رخ، که تمنای دل است صبر ازین بیش مگر نتوان کرد (G 1586)

Yârin yüzü, gönül ârzûsu olduğundan bundan daha fazla sabredilmez.

از عشق رخ تو چون عراقی هر دم غزلی دگر سراییم (G 1815)

‘Îrâkî gibi yüzünün aşkıyla her an yeni bir gazel yazarım

جانا، ز عشق رویت جاتم رسید بر لب تا کی ز آرزویت بیچاره زار باشد؟ (G 1928)

Ey can! Yüzünün aşkından canım çıktı. (Canım) ne zamana kadar senin ârzûnla çaresiz ve perişan kalsın?

Sevgilinin yüzü, âşğın hem gecesini hem de gündüzünü aydınlatmaktadır. Onun yüzüyle âşıkların gözü aydınlanmaktadır. ‘Îrâkî’ye göre sevgilinin yüzü âşıkların göz nûrudur.

ای به تو روز و شب جهان روشن به رخت چشم عاشقان روشن (T 2686)

Ey kendisi ile gece ve gündüz aydınlık olan! Yüzünle âşıkların gözü aydınlandı.

Aşağıdaki beyitte de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, mum mazmununun anlamı ile ilgili bir malumat vermiş ve mumdan kastının yârin yüzü olduğunu söylemiştir. Aşağıdaki beyitte klasik şiirde daha çok kelebek mazmunuyla kullanılan mum mazmununun sevgilinin yüzü olduğu ifade edilmiştir.

شمع رخ یار است و شرابم لب دلداری پیمانه همان لب که به هنجار گرفتم (G 3570)

Mum yârin yüzüdür ve şarap sevgilinin dudağıdır. Kadeh doğru bir şekilde tuttuğum aynı dudaktır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşk ve âşıklık ile ilgili ayrıntılı bilgiler içeren ‘Uşşâknâme adlı eserinde kaleme aldığı aşağıdaki beyte göre sevgilinin yüzü âşğın gönül gözüne basiret katan bir unsur olarak tanımlanmıştır. Buna göre âşık, sevgilinin yüzünü her gördüğünde kemâle bir derece daha yaklaşmakta veya kemâl yolunda bir adım daha ilerlemektedir.

Sevgili yüzünü gösterdiğinde gözümün basireti artar.

Aşağıdaki beyitte de ‘İrâkî, sevgilinin yüzünün ateşinden bahsederek bu ateşi Nemrut’un Hz. İbrâhîm’i öldürmek maksadıyla yaktığı ateşe benzetmektedir. Buna göre âşık sevgilinin yüzünün ateşine düştüğünde hakikatte yanmayacak ateşin içinde bulunan her yer veya âşığın dört bir tarafı Hz. İbrâhîm’in içine düştüğü gülistan gibi olacaktır.

آتش رخسار خوبت گر بسوزاند مرا اندر آن آتش مرا هر سو گلستانی بود (G 3324)

Güzel yüzünün ateşinde yanarsam o ateşin içinde bulunan her yer benim için gülistan olur.

3. 3. 2. Koku (Bûy)

Birçok tasavvufî istilâhlar sözlüğünde kendisine yer verilmemiş olan koku mazmununu Faḥruddîn-i ‘İrâkî, şiirlerinde ele almış ve bu mazmunun manasını da açık bir ifade ile dile getirmiştir. Koku mazmununun manasıyla ilgili olarak kaleme aldığı beytinde ‘İrâkî, kokunun vecd anlamına geldiğini beyan etmiştir. Koku mazmunu genellikle sevgiliye bağlı bir kavram olarak ele alan şâir, sevgilinin kokusuyla âşıkların gönüllerine sabır duygusunun yerleştiğini dile getirmiştir. Koku mazmununun önemli bir özelliği, onun her şeyini kaybetmiş olan âşığa yaşama ümidi veren bir unsur olmasıdır.

عاشقی دانی چه باشد؟ بی‌دل و جان زیستن جان و دل بر باختن، بر بوی جانان زیستن (G 1650)

Bilir misin âşık kimdir? Gönülsüz ve cansız yaşayandır. Canını ve gönlünü kaybetmiş cananın kokusuyla yaşayandır.

Sevgilinin kokusu güzeldir ve onun saçlarından esen güzel koku, mezarlıktaki ölüleri bile diriltecek kadar güzeldir. Rüzgâr sevgilinin kokusunu getiren bir aracı sevgilinin kokusu ise gönülleri diriltiren bir iksir gibidir.

صبا گر از سر زلفش به گورستان برد بویی ز هر گوری دو صد بی‌دل ز بوی یار برخیزد (G 791)

²⁰³Faḥruddîn-i ‘İrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘İrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 375.

Saba eğer onun zülfünün ucundan mezarlığa güzel koku götürürse, her mezarlıktan iki yüz âşık yârin kokusu ile dirilir.

بویی به نسیم کوی خود ده تا صبحدمی به دل رساند
کان مرده به بوت زنده گردد وز عشق رخت کفن دراند (G 2014-15)

Mahallenin rüzgârına bir koku ver ki sabah vakti onu gönle ulaştırsın.

O ölü senin kokunla hayat bulur, yüzünün aşkıyla kefeni yırtar.

Okuyucuların vehme kapılıp tasavvufî şiiri yanlış anlamasının önüne geçebilmek için bazı mazmunlar ile ilgili izahlar yapan ‘İrâkî, câm ve bâde mazmunlarının yanında koku (bûy) mazmununu da ele almış ve kokunun ilham ve feyz anlamlarına gelen “vecd” olduğunu dile getirmiştir.

سر این جام و باده کشف کنم نزند تا غلظ ره او هام
باز گویم که این چه رنگ و چه بوست می کدام است و جام باده کدام؟
بوی وجد است و رنگ نور صفات می تجلی ذات و جام کلام (G 1356-58)

Bu câm ile bâdenin sırrını keşf edeyim. Ta ki vehim ile hataya düşülmesin.

Yine diyeyim bu ne renk ve ne kokudur? Mey hangisidir ve câm-ı bâdehangisi?

Koku vecddir ve renk sıfatın nûrudur. Mey zâtın tecellisi ve câm da kelimadır.

Fahrüddîn-i ‘İrâkî’ye göre sevgilinin kokusu âşığın sabırsız gönlünün sabırdır. Onun kokusu olmadan âşıkların sabredebilmesi oldukça zordur. Koku ile ilgili diğer beyitlerde verilen malumatlar birlikte değerlendirildiğinde kokunun sevgiliye ait olan ve âşığı teskin edici özellikleri bulunan bir olgu olduğu anlaşılmaktadır.

تا پیش تو نمیرد جانم نگیرد آرام تا بوی تو نیابد دل بیقرار باشد (G 1927)

Önünde ölmeden canım huzur bulmaz. Kokunu bulmadan gönül sabırsız olur.

3. 3. 3. Zülûf

Saç veya yüzün iki tarafından yanakların üzerine doğru sarkan saç lülesi olarak tarif edilen zülûf mazmunu,²⁰⁴ sarmaşık gibi olması yönünden âşığın gönlünü bağlayan veya ucunun kancaya benzetilmesi yönü ile âşığın gönlünü esir almak anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca sevgilinin zülûfî iç içe veya üst üste bir biçimde örülerek âşığın aklını işini karmaşaya sürükleyen bir unsur olarak tasvir edilmiştir. Farsça “bûte” veya “gîsû” gibi kelimeler de zülûf anlamında kullanılmaktadır.

می در افزا ساقیا، تا خویشتن را کم ز نیم کار خود چون زلف خوبان در هم و بر هم ز نیم (K 415)

Mey doldur ey sâkî, ta ki aczimi bileyim, işimi güzellerin zülûfî gibi iç içe üst üste öreyim.

طره‌ای کو؟ که دل درو بندیم چهره‌ای کو؟ که جان کنیم نثار (K 173)

Gönlümüzü bağladığımız zülûf neredede? Bir yudum şarap neredede ki canımızı feda edelim.

Yârin zülûfî âşık olanların gönlüne umuttur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre âşık, yârin zülûfîne gönlünü umut ile bağlar. Umut ile ilgili daha önce verilen bilgiler dikkate alındığında aslında maşûkun aşkı veya maşûk ile ilgili birçok unsur âşığın umutlanmasını sağlamaktadır.

در سر زلف یار دل بندیم که به روز آید آخر این شب تار (K 177)

Yârin zülûfîne gönül bağladık. Sonunda bu karanlık gece gündüze varacak.

Cananın zülûfînde bütün cihanı kaplayacak güzel kokular bulunmaktadır. Şâir bu güzel koku yârin zülûfînde mahkûm kalmasını diye onun zülûfîdeki bağı çözülmesini talep etmektedir.

تا معطر شود همه آفاق بگشا بند زلف جانان را (K 552)

Bütün cihan güzel kokusuyla sarılsın diye cananın zülûfînin bağını çöz!

²⁰⁴İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 495.

Bûte kelimesi de sevgilinin zülfü anlamına gelmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşkın tutkulu bir duygu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca aşkın, âşığın canını siyah zülüflere teslim ettiğini beyan etmektedir.

عشق، شوری در نهاد ما نهاد جان ما در بوته سودا نهاد (G 2758)

Aşk, tabiatımıza bir tutku yerleştirdi. Canımızı sevda (siyah) zülfüne bıraktı.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kaleme aldığı beyitlerde zülfün bir diğer anlamı tuzaktır. Maşûk, âşıkların gönlünü ele geçirmek için zülfün tellerini bir tuzak gibi kullanarak âşığı esir alır. Âşık, yârin zülüflerine, esirin zincire bağlı olması gibi bağlanır. Zülfün tuzağa benzetilmesi ‘Îrâkî’nin şiirlerinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Âşığın, maşûka ait olan zülüflere bağlı olması onun maşûka olan aşkı ve bağlılığını da ifade etmektedir. Bu sebeple sevgilinin zülüflerine gönül bağlamış âşık, dünyaya nasıl gönül vereceğini sormaktadır. Çünkü onun gönlünü sevgilinin zülüflerinden kurtarması imkânsızdır.

ز بهر صید دل های جهانی کمند زلف خوبان دام کردند (G 605)

Dünyadaki gönüllerin avlanması için güzellerin zülfünü tuzak eylediler.

در دام سر زلفش ماندیم همه حیران وز جام می لعلش گشتیم همه سرمست (G 1400)

Zülfünün ucundaki tuzakta hepimiz hayran kaldık. Lal renkli meyın rengiyle hepimiz sarhoş olduk.

کی صید جهان شویم؟ چون ما در بند کمند زلف یاریم (G 1621)

Ne zaman dünyaya av olacağız? Biz ki yârin zülüfleriyle bağlanmışız.

هر که در بند زلف یار بود در جهانش کجا قرار بود؟ (G 824)

Yârin zülfüne bağlı olanın dünyasında huzur olur mu?

Sevgilinin saçlarının dağılması ile âşığın gönlü de darmadağın olur. Gönlü perişan olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgiliye seslenerek zülüflerini daha fazla dağıtmamasını dilemektedir.

بگوی تا نکند زلف تو پریشانی که بیش ازین دل من بی قرار نتوان کرد (G 782)

Söyle zülfüne bundan sonra dağılmasın ki bundan daha fazla gönlümü perişan edemez.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevdiğine seslenerek ondan âşıkların elini zülfünün ucu ile bağlamasını yani âşıkları kendi sevgisine sıkıca bağlamasını temenni etmektedir. Sevgilinin zülfünü yılanı veya ejderhaya benzeten ‘Îrâkî, ejderhanın sarıp düğümlediği elin bir daha çözülemeyeceğine dikkat çekmektedir.

عاشقان را جز سر زلف تو دست‌آویز نیست چه خلاص آن را که دست‌آویز ثعبانی بود؟

(G 3326)

Âşıkların elini zülfünün ucundan gayrisına bağlama ejderhanın sarıp bağladığı eli (düğümünden) ne kurtarabilir?

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, gîsû kelimesini kullanarak sevgilinin zülüflerinden bahsetmektedir. Buna göre âşığın canı sevgilinin büklümlü zülüflerinin arasında kaybolduğunda âşık, sevgilinin güzelliğini açıkça görebilme imkânına sahip olur.

هم ببیند جان جمال تو عیان چون نهان شد در خم گیسوی تو (G 2911)

Can zülfünün büklümünde gizlendiği an senin cemalini de açıkça görür.

3. 3. 4. Kirpik (Muje)

Klasik şiirde muje veya mujgân olarak kullanılan kirpik mazmunu genellikle âşığı yaralayan göz üzerinde dizilmiş oklar olarak tasvir edilmektedir. Âşığın hedef olmayı ârzûladığı oklar (mujgân) yaralayıcı veya öldürücü özelliklere sahiptir.²⁰⁵Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de benzer manalarda kullanılmış olan mazmun için genellikle “ok” kelimesi tercih edilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde ‘Îrâkî, sevgilinin yay gibi kaşlarından veya gamzesinden fırlatılan oklara karşı canını feda etmekten başka çaresinin bulunmadığını dile getirmektedir. Farklı beyitlerde sevgiliden gelen oklara hedef olduğunu dile getiren ‘Îrâkî, aşağıda verilmiş olan son beytinde ise vahdet-i vücûd görüşüne göre sevgilisinden gelen okların yine sevgiliye isabet etmesinden korktuğunu ifade etmektedir.

چون کمان ابروان در زه کند پیش تیرش جان سپر خواهیم کرد (G 2818)

Yay gibi kaşlarını canımıza kastettiğinde canımızı onun okuna siper edeceğiz.

²⁰⁵ age. s. 227.

بتم از غمزه و ابرو، همه تیر و کمان سازد به غمزه خون دل ریزد به ابرو کار جان سازد (G 2993)

Putum gamze ve kaştan ok ve yay yapmakta. Gamze ile gönlü kanatıyor kaşı ile canın işini bitiriyor.

خرد در آن ز ره زلف تو پناه گزید که چشم و ابروی تو تیر در کمان دارند (G 3944)

Senin göz ve kaşlarının yayı ve okundan dolayı akıl, zülfüne sığındı.

به تیر غمزه مرا می زنی و می ترسم که بر تو آید تیری که می زنی بی باک (G 4002)

Gamze okuyla beni vuruyorsun. Korkusuzca fırlattığın okun sana değmesinden korkarım.

3. 3. 5. Bûse

Öpücük anlamına gelen bûse mazmunundan kastedilen mana, genellikle feyz, heyecan, cezbe ve manevî hazdır.²⁰⁶ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, hocası ve Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâ-yı Multânî’den sonraki şeyhi olan Sadredîn-i Konevî’yi övdüğü kasidesinde ona hitaben aşağıdaki ilk beyti kaleme almıştır. ‘Îrâkî, hocasından ebedi mutluluğa götürecek olan irfanî feyzi talep etmekte ve Konevî’yi bu feyzi verebilecek biri olarak tanımlayıp onu methetmektedir.

بوسه‌ای ده مرا که چاشنیش لذت عیش جاودان دارد (K 512)

Bana bir bûse ver ki tadında ebedi mutluluğun lezzeti olsun.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgiliden feyz talep ederek ondan bûse istemekte ve bu talebinin hoş karşılanmasını dilemektedir. Çünkü onun bûseden ârzûsu kişiyi ebedi yaşama götüren âb-ı hayattır. Ona göre sevgilinin bûsesi acıları ve ağrıları dindiren panzehirden çok daha etkilidir.

گر بوسه‌ای از آن لب شیرین طلب کنم طیره مشو، که چشمه حیوانم آرزوست (G 3270)

O tatlı dudaktan bir öpücük talep edersem eğer hor görme (benim) ârzûm âb-ı hayattır.

لبت تو بر لب من نه، بیار و بوسه بده چو جان من به لب آید کجا برم تریاک (G 4001)

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 80.

Dudağını dudağıma değdir, getir ve bûse ver. Canım çıkmak üzere ne yapayım ben panzehiri?

3. 3. 6. Gamze

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin *Işılâhât-ı Şûfiye*’sinde, “gamze” kavramı âşığın idrak edebildiği işaretler olarak tanımlanmıştır. Şâirin *Dîvân*’ındaki beyitler, maşûkun gamze vesilesiyle âşıkla kurduğu iletişimi göstermektedir. Burada “gamze” kavramının aslında maşûkun lisan-ı hâl ile kullandığı bir iletişim unsuru olduğu görülmektedir. Maşûk, gamze ile âşığa yüzlerce söz söylemekte ve bu sözler için “gamze” mazmunu kullanıldığında aslında âşığın maşûk tarafından verilen işaretleri, söylenen sözleri idrak ettiği anlaşılmaktadır. ‘Îrâkî’nin şiirlerinde gamze mazmunu, maşûk tarafından âşığı yaralayan bir unsur olarak da kullanılmaktadır.

به غمزه صد سخن گفتند با جان به دل ز ابرو دو صد پیغام کردند (G 610)

Gamze ile candan yüz söz söylediler. Kaş ile gönülden yüz mesaj verdiler.

اگر غمزه مست او ببینم هیهات که باز چون خروشیم! (G 1051)

Eğer onun sarhoş gamzesini görürsem heyhat! Yine feryat olurum.

چو خدنگ غمزه او دل و جان و سینه خون کرد پس ازین دگر چه سازمسیر خدنگ او من؟

(G 1425)

Onun gamzesinden gelen ok sineyi, gönlü ve canı kanattı. Bundan sonra onun okundan nasıl korunayım?

به تیر غمزه مرا می زنی و می ترسم که بر تو آید تیری که می زنی بی باک (G 4002)

Gamze okuyla beni vuruyorsun. Korkusuzca fırlattığın okun sana değmesinden korkarım.

Ḥ’un-rîz mecazı klasik şiirde göz için de kullanılan mecazlardandır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte ḥ’un-rîz mecazını gamze oku ile birlikte kullanmakta ve sevgilinin gamzesinden yayılan cazibenin halkın kanını döktüğünü ifade etmektedir.

به تیر غمزه، ازین بیش، خون خلق مریز که رستخیز به یکبار از جهان برخاست (G 3032)

Gamze okuyla daha fazla halkın kanını dökme! Aksi halde tek seferde dünyanın kıyameti kopacak.

3. 3. 7. Kaş (Ebrû)

Sevgilinin güzellik unsurlarında biri sayılan ebrû, göz ve kirpik mazmunlarını da içinde barındırır. En büyük özelliği eğri oluşudur ve bu sebeple yaya benzetilmektedir.²⁰⁷Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde âşığa mesajlar veren kaş, âşığın gönlünün meylettği kible ve âşığın canını hedef alan bir silah olarak tasvir edilmektedir. Âşığın canına kasteden kaş mazmununa karşı âşık, çaresizdir.

به غمزه صد سخن گفتند با جان به دل ز ابرو دو صد پیغام کردند (G 610)

Gamze ile candan yüz söz söylediler. Kaş ile gönülden yüz mesaj verdiler.

ای همه میل دل من سوی تو قبله جانم خم ابروی تو (G 2164)

Ey gönlümün tümünden meylettği! Canımın kiblesi kaşının eğimidir.

چون کمان ابروان در زه کند پیش تیرش جان سپر خواهیم کرد (G 2818)

Yay gibi kaşlarını canımıza kastettiğinde canımızı onun okuna siper edeceğiz.

بتم از غمزه و ابرو، همه تیر و کمان سازد به غمزه خون دل ریزد به ابرو کار جان سازد (G 2993)

Putum gamze ve kaştan ok ve yay yapmakta. Gamze ile gönlü kanatıyor kaşı ile canın işini bitiriyor.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin güzel ve gönül alan kaşları ve gözlerinin bir düğüm ile birbirine bağlandığını ve her iki uzvun dünyaya sayısız fitne yaydığını dile getirmektedir.

به یک گره که دو چشمت بر ابروان انداخت هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت (G 3257)

Bir düğüm il iki gözünü kaşlarına bağladı. Dünyaya binlerce fitne ve isyan yaydı.

²⁰⁷İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 130.

3. 3. 8. Göz (Çeşm)

Şâir, yârin gözlerinin etkisini vurgulayarak onun gözlerinin âşık üzerinde gerçekleştirdiği değişimleri başka hiç kimsenin yapamayacağını dile getirmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre birçok şeyi değiştirme gücüne sahip olan “zaman” dahi yârin gözlerinin gücü karşısında güçsüz kalır. ‘Îrâkî’ye göre sevgilinin gözleri mahmurdur ve onun mahmur olan gözleri âşıkları içmeden sarhoş etmektedir.

چشم میگون یار هر که بدید ناچشیده شراب، مست افتاد (G 672)

Yârin mahmur gözlerini gören kişi, şarabı tatmadan sarhoş olur.

کارهایی که چشم یار کند نه به بازوی روزگار بود (G 827)

Yârin gözlerinin yaptığı işleri zamanın gücü yapamaz

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre dünyanın en mesut gözü sevgilinin yüzünü görebilmiş olan gözdür. Onun yüzünden mahrum kalan, onu görememiş olan gözler ise hüznü ve yaşlıdır. Sevgilinin güzel gözlerinden bahsettiği aşağıdaki beytinde ise yârin naz yönüne dikkat çekerek onun gözlerinin şâire hiç bakmadığını sevgilinin bakışlarını kendisinden esirgediğini söylemektedir.

وان دیده که او ندید رویت شاید اگر آشکار باشد (G 1847)

Ve senin yüzünü görmemiş o göz, belki gözyaşıyla doludur.

خوشا چشمیکه رخسار تو ببیند خوشا جانی که جانانش تو باشی (G 1999)

Ne mutlu o göze ki senin yüzünü görür. Ne mutlu o cana ki cananı sensin.

چنان ک چشم خمارین توست مست و خراب بسوی ما نکند التفات چندان (G 2631)

Senin mahmur ve mest olmuş gözlerin, tarafımıza hiç bakmıyor.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî sevgilinin gözlerini ḥ^vun-rîz mecazıyla ele alarak onun kan dökken gözlerinde bulunan kirpiklerin ok atmaya başladığında, âşığın çaresizce canını bu oklara teslim etmekten başka çaresinin bulunmadığını beyan etmektedir.

چو چشم مست خونریزت ز مژگان ناوک اندازد بجز جان پیش تیر تو سپر کردن توان؟ نتوان (G)

(3346)

Senin mest ve h'un-rîz (kan-döken) gözlerin kirpiklerden ok fırlattığında, canı senin oklarının öünüde siper etmekten başka çare var mı? Yok.

3. 3. 9. Dudak (Leb)

Bûse mazmunuyla bağlantılı olan dudak mazmunu maşûkun şâir tarafından talep edilen bir unsuru olarak tasvir edilmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kaleme aldığı beyitlere göre âşîğın acılı hayatına tatlılık katan onun yükünü hafifleten sevgilinin tatlı dudaklarıdır. Onun dudaklarından uzak kalmak şâir için ölümden beterdir. Sevgilinin dudağının tatlı olması şiirde tekrarlanan bir özellik olarak dikkat çekmektedir. Buna göre onun dudakları zikredildiği vakit şeker helvasının tatlılığını hatırlamak mümkün değildir. Sevgilinin dudaklarıyla yaşamın anlam kazandığını ifade eden şâir sevgilisine yalvararak kendisini tatlı dudaklarından mahrum etmemesini dilemektedir. Şâirin tatlı dudaktan kastettiği Türkçede tatlı dil deyimiyile ifade edilen güzel ve tatlı sözlerdir.

عیش من بس ناخوش است و زندگانی نیک تلخ بی لب شیرین یارم، مرگ به زین زندگی

(G 1206)

Hayatım oldukça kötü yaşamım bayağı acı, yârimin tatlı dudakları olmazsa ölüm iyidir bu hayattan.

چون حدیث لب شیرینش رود یاد حلوا و شکر نتوان کرد (G 1588)

Onun tatlı dudaklarından söz edildiği vakit şeker helvasını hatırlamak mümkün değil.

چون نیست مرا لب تو روزی چه سود ز عمر و کامرانی (G 1764)

Dudağının olmadığı gün benim için ömrün, mutluluğun ne faydası olur?

هر چه می‌خواهی بکن با من رواست بی نصیبم زان لب شیرین مکن (G 1837)

Bana her istediğini yap revadır. (Yeter ki) tatlı dudağından beni nasipsiz bırakma!

Maşûkun dudak uzvunu işaret etmek için şairler bazen âb-ı ḥayât veya âb-ı ḥayvân mazmunlarından istifade ederler. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, aşağıdaki beyitte sevgilinin dudaklarını ölümsüzlük veren âb-ı ḥayvâna benzetmektedir.

آب حیوان است، آن لب، یا شکر یا سرشته آب حیوان با شکر؟ (G 2822)

O dudak âb-ı hayvân midir yoksa şeker midir? Ya da şeker ile yoğrulmuş âb-ı hayvân midir?

3. 3. 10. Ay (Ay Yüzlü)

Yârin kaşlarının güzelliğini anlatmak için kullanılan ay mazmunu şâir Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de aynı manada kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte şâir, ayın hilale dönüşme sebebini maşûk ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Ona göre ay, maşûkun güzel kaşından bir işaret vermek için hilal şeklini alır. Âşık, ay yüzlü sevgilinin yüzünü izlemeyi ârzûlamaktadır.

تا نشانی دهد ز ابرویت ماه در هر مهی هلال شده (K 278)

Kaşından bir işaret vermek için ay, her ay hilal olmuş.

گر نظر کردم به روی ماه رخساری چه شد؟ و ر شدم مست از شراب عشق دلداری چه شد؟ (G 2795)

Ay yüzlünün yüzüne baktıysam ne olmuş? Sevgilinin şarabıyla mest olmuşsam ne olmuş?

3. 3. 11. Nazar

Çeşm (göz) mazmunuyla irtibatlı olan “nazar” mazmunu Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde âlemi viran edip âşıklara ebedi hayat bağışlayan bir unsur olarak ifade edilmiştir. Maşûk, dostlarına nazar eylediğinde, âşıkların gönlü şevk ile dirilir ve her biri bu dirilmenin tesiriyle feryat ederler. Şâir, maşûkun nazarını hayat bahşeden bir nimet olarak tanımladıktan sonra ölü hükmünde gördüğü kendisi için de niyâzda bulunmakta ve bu nimete ulaşmayı maşûktan dilemektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre nazara mazhar olmak ölümsüzlüğe ulaşmak ebediyen hayat bulmak demektir.

یک نظر کرده خروش از عالمی برخاسته یک سخن گفته غریوی در جهان انداخته (K 39)

Bir nazarıyla âlemden feryat yükseldi. Bir söz söyledi cihana feryat düştü.

ای نظر کرده به مشتاقان ز روی دوستی در سر هر یک ز عشقت صد فغان انداخته (K 59)

Ey dost yüzüyle müştaklara nazar eyleyen! Aşkından her biri yüzlerce kez figan eyledi!

زان نظر مسکین عراقی را حیاتی بخش نیز چند باشد مرده‌ای در خاکدان انداخته (K 51)

O nazardan 'Îrâkî miskinine de bir hayat bağışla! Ne zaman kadar bu toprak çöplüğünde ölü kalsın?

هر که یابد یک نظر زو زنده ماند جاودان هر که را کوزندگانی شد نمیرد، هر که گیر (K 72)

Her kim ki onun bir nazarına mazhar olursa ebediyen hayat bulur. Her kim ki hayat bulursa, o artık ölmez.

Âdem'i âleme halife kılan, onu bütün yaratılanlar içerisinde böylesine yüce bir makama ulaştıran Hakk'ın bir nazarıdır. Hakk'ın nazarına mazhar olmak Âdem'i âleme emîr kıldığı gibi Hak yolunun yolcusunu da Âdem'in makamına ulaştırır.

یک سخن گفته دو عالم زآن سخن جان یافته یک نظر کرده به آدم گشته در عالم وزیر (K 84)

Bir söz söyledi, her iki cihan o söz ile can buldu. Âdem'e bir nazar etti, Âdem âleme emîr oldu.

Şâir, aşağıdaki beyitte elest makamındaki sarhoşluğunun hâlâ devam ettiğini ifade edip sâkiden bir nazar talep etmektedir.

ساقی نظری که مست عشقم وان باده هنوز در سر ماست (G 651)

Sâkî! Bir nazar eyle aşk sarhoşuyum. O bâdenin (sarhoşluğu) hâlâ başımda!

Sevgiliden gelecek bir nazar için ne kadar cefa çektiğini dile getiren şâir, gamdan ölmek üzere olduğunu ve buna rağmen sevgilinin nazarına ulaşamadığını söylemektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, onun bir nazarına ulaşabilmek için yıllarca beklemek gerektiğini dile getirmektedir.

از پی یک نظاره بر در او سالها انتظار باید کرد (G 1610)

Onun kapısında bir bakış için yıllarca beklemek gerek.

سوی من بنگر، که عمری بر امید یک نظر ماندهام چون خاک بر خاک درت خوار و حقیر (G 1776)

Benim tarafıma bak, bir ömür tek nazarın için kapındaki toprak gibi alçak ve hakir kaldım.

تا کی بود این محنت تا چند کشم زحمت؟ مردم ز غمت یک دم، آخر نظری فرمای (G 2188)

Ne zamana kadar bu sıkıntı? Daha ne kadar zahmet çekeceğim? Gamundan öldüm, artık bir an bir nazar buyur.

3. 3. 12. Hâṭ

Ayva tüyü, gençlerin yüzünde yeni çıkan sarı tüyler manasına gelmektedir. Klasik şiirde yanak, çene, dudak, ben ve saç mazmunlarıyla birlikte kullanılır. Hâṭın önemli bir özelliği anber gibi güzel kokması ve âşığın gönlünü almasıdır. Ayrıca hâṭ mazmunu yazı manasına da geldiği için sevgilinin yüzündeki hâṭ ile yazı arasında da irtibat kurulur.²⁰⁸ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de hâṭın anber gibi güzel kokulu olmasına dikkat çekmiş, hâṭı sevgilinin tatlı sözlü al dudaklarıyla irtibatlandırarak şiirinde ele almıştır.

از خط عنبرین او خواندن سخن لعل شکرین چه خوش است! (T 2740)

Onun anber gibi hâṭından al şeker gibi sözleri okumak ne hoştur!

3. 3. 13. Hâl (Ben)

Bedende meydana gelmiş olan noktadır. Klasik şiirde genellikle sevgilinin yüzünde bulunan siyah renkli benden bahsedilir. Yanak, saç, dudak veya hâṭ tüyleri ile birlikte kullanılan bir mazmundur. Ben bazen güzellik unsurları içerisinde bir sultana benzetilirken bazen Hindli bir köleye benzetilebilir.²⁰⁹ Hâl kelimesi Arapça’dan Farsça’ya geçmiştir. Klasik şiirde birkaç çeşidi bulunmaktadır. Genel olarak ben, sevgilinin iki kaşının arasında, elde, yanak üzerinde, çenede veya dudakta bulunmaktadır.²¹⁰ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin güzellik unsurlarından biri olarak tarif ettiği hâl mazmununu, sevdalıları baştan çıkarıcı yönüyle izah etmektedir.

بهر آشوب دل سوداییان خال فتنه بر رخ زیبا نهاد (G 630)

Sevdalıların gönlünü baştan çıkarmak için fitne benini güzel yüze yerleştirdi.

در قبضه او چنان نماید کاند رخ خوب نقطه خال (T 3476)

Onun güzel yüzündeki ben noktası kabzasından öyle görünür.

²⁰⁸ age. s. 196.

²⁰⁹ age., s. 184.

²¹⁰ Nizâmuddîn Tireynî Kāndehârî İbn-i İshâq Pûşencî, *Kavâ'idu'l-'Urafâ' ve Âdâbu's-Şu'arâ'* (*Ferheng-i İşîlâhât-ı 'Ârifân ve Şâ'irân*), (tsh.), Ahmed Mucâhid, Surûş, Tahran, 1376hş., s. 223.

3. 3. 14. Boy (Kâmet)

Sevgilinin daima uzun ve düzgün olan boyu anlamında kullanılan kâmet mazmunu; çınar, şimşâd ve senavber gibi uzun ağaçlara da benzetilerek şiirde kullanılmaktadır. Sevgilinin boyunun düzgün olması bazen elif harfine bazen de kaleme benzetilerek ifade edilir. Eski şairler bazen âşîğın boyundan da bahsederler. Âşîğın boyu sevgilinin boyu gibi değildir. Onun boyu dert ve kederden, aşkın hasretinden dolayı büküktür. Âşîğın boyu bu sebeple hilale veya yaya benzetilir. Âşîğın boyu bazen dal harfine bazen ise lam harfine de benzetilmektedir.²¹¹ Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kâmet mazmunun dışında sûy-i bâlâ tamlamasını da kullanmaktadır. Yüksek anlamına gelen “bâlâ” veya yükseğe doğru anlamına gelen “sûy-i bâlâ” mazmunları da aslında kâmet anlamına gelmektedir.

لباس حسن تو دیدم به قد هریک راست به قامت خوش خوبان نگاه می‌کردم

ازین سپس کشش من همه سوی بالاست (G 3102-103) شمایل تو دیدم ز قامت شمشاد

Güzellerin hoş endamını izliyordum. Güzelliğinin her biri uzun ve düzgün elbiselerini gördüm.

Şimşâd gibi boyunu, şeklini gördüm. Bundan sonra çabam hep yükseslere doğrudur.

‘Araplar namazdan önce kamette okunan “kad kâmetu’ş-şalâh” sözünden iktibas olan “kad” veya “kâmet” sözlerini sevgilinin boyu ve endamı manasında kullanmaktadırlar.²¹² Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de namaz ile kâmet arasında bir irtibat kurmakta, sevgilinin hasretiyle kendi gözyaşından abdest alıp onun kâmetini gördüğünde namaz kıldığını ifade etmektedir.

چو قامت تو بدید آنگهی نماز کند (G 3554) به آب دیده عراقی وضو همی سازد

‘Îrâkî, gözyaşıyla abdest alıyor. Senin endamını gördüğü an namaz kılıyor.

3. 3. 15. Çene (Zenehdân)

Eski şiirde elmaya benzetilen Arapça “تفاع” veya Farsça “سیب” ile ifade edilen çene mazmunu, sevgilinin güzellik unsurları arasında yer almaktadır. Farça şiirde

²¹¹İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 75.

²¹²Nizâmuddîn Tirînî Kandihârî İbn-i İshâk Pûşencî, *Kavâ'idu'l-'Urafâ' ve Âdâbu's-Şu'arâ' (Ferheng-i İşîlâhât-ı 'Arîfân ve Şâ'irân)*, s. 263.

zenehdân veya sîb-i zenehdân olarak geçen mazmun ile sevgilinin cazibesine işaret edilmektedir.²¹³ Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, çâh-ı zenehdân mecazını kullanarak sevgilinin çenesinde bulunan gamzeye işaret etmektedir. ‘Îrâkî’nin bahsettiği çâh-ı zenehdân eski şiirde bazen kuyu bazen ise âşıkların düştüğü bir zindan olarak tarif edilmektedir. Zindan ve kuyu kelimeleriyle kullanıldığından dolayı Hz. Yûsuf veya Züleyha ile birlikte de kullanılan bir mazmundur. Nitekim Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de aşağıda bulunan beytinde Hz. Yûsuf’a da değinmiştir.

یوسف گم شده ما را بنگر که در آن چاه زندان چه خوشست (G 3058)

O çene çukurunda hoş (görünen) kaybolmuş Yûsuf’umuza bak!

3. 3. 16. Alın (Cebîn)

Cebîn veya cebhe kelimeleri Arapça’dan eski şiire geçmiş ve Farsçada da sevgilinin alını manasında “pîşânî” olarak da kullanılmıştır. Alnın genişliğine vurgu yapmak için zühre, gökyüzü veya alnın parlaklığını vurgulamak için güneş ve ay mecazlarından istifade edilerek kullanılan bir mazmundur.²¹⁴ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin uzuvlarından olan alın (cebîn) uzvunun parlaklığını güneşe benzetmiştir.

نور جبینش به روز مشرق نور یقین صبح ضمیرش به شب مطلع صد ماهتاب (K 340)

Alnının aydınlığı gündüz doğan güneşin nurudur. Kalbinin sabahı gece vakti yüz ay ışıdır.

3. 3. 17 Tîğ

Keskin aletler, kılıç, ustura gibi manalara gelen tîğ mecazı, eski şiirde sevgilinin kirpik, gamze, burun ve dil gibi uzuvlarıyla beraber veya bunları işaret etmek için kullanılmaktadır.²¹⁵ Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, tîğ mecazını gamze ile birlikte kullanmış ve ayrıca “ḥ^vun-ḥ^vâr” yani “kan-içici” mecazını da keskin anlamına gelen tîğ ile birlikte kullanarak günde bin defa yârin ok darbelerine mâruz kaldığını dile getirmiştir.

به تیغ غمزه خون خوار، جان مجروحم هزار بار، به روزی فگار نتوان کرد (G 783)

²¹³ Şerefuddîn-i Râmî, *Enîsu’l-‘Uşşâk*, (tsh.), ‘Abbâs ‘İqbâl, Âşâr-i İnan, Tahran, 1325hş. s.38.

²¹⁴ age., s. 10.

²¹⁵ Yakup Şafak, “Sürûri’nin Bahrü’l-Maârif’i ve BuEserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 1997, s. 217-235.

Yaralı canım, (sevgilinin) kan-içici gamzesinin okuyla günde bin defa acı çekemez.

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, tîğ mazmununu kılıç manasında kullanmıştır. ‘Îrâkî, gam kılıcını çekmek isteyen sevgiliye başını teslim ettiğini ifade etmektedir.

گر چنین خواهی کشیدن تیغ غم جانم اندر تن چون خون افسرده گیر (G 2247)

Gam kılıcını çekmek istersen, tende canımı kan gibi donmuş bil.

Sevgilinin kılıcına değinen ‘Îrâkî, sevgiliye hitaben kanını dökmeye azmettiğinde bunu kılıcı ile yapmasını talep etmektedir. Âşık şâirlerden biri olan ‘Îrâkî, sevgilinin kılıcı ile kurban edilmeyi istemektedir.

ور بر آن عزمی که ریزی خون من جز به تیغ خویش قربانم مکن (G 2286)

Eğer kanımı dökmeye azmettiysen kılıcından başkasıyla beni kurban etme.

3. 3. 18. Ağız (Dehân)

Klasik şiirde ağız (dehân) mazmunu, sevgilinin güzellik beyan eden uzuvları arasında sıklıkla anılmaktadır. Ağız, yuvarlak olması, küçüklüğü, üzerinde ben olması, ayva tüyleri gibi özellikleriyle şiirlerde işlenmiştir. Konuşma gibi üstün bir özelliğinin de bu uzuv ile gerçekleşmesi onu oldukça önemli kılmıştır.²¹⁶Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin tatlı sözlü olmasına işaret ederek şeker üzerinden sevgilinin ağzını ve tatlı gülüşünü tasvir etmektedir.

حلاوت لب تو، دوش، یاد می‌کردم بسا شکر که در آن لحظه در دهان انداخت (G 3261)

Dün akşam dudaklarının tatlılığını düşünüyordum. O an ağzıma bolca şeker düştü.

تو چه دانی که شکر خنده او زان دهان شکرستان چه خوش است! (G 3060)

Sen onun şekeristan ağzından şeker gibi gülüşünün ne kadar hoş olduğunu nereden bileceksin?

Sevgilinin ağzı bir güzellik unsuru olarak küçük ve dar tasvir edilir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de aşağıdaki beyitlerde sevgilinin ağzının şeker gibi tatlı olmasının yanında küçük olduğunu da ifade etmiştir.

²¹⁶İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 9.

چون نبات می‌گدازم، همه شب، در آب دیده به امید آنکه یابم شکر از دهان تنگش (G 3010)

Senin dar (küçük) ağzından şeker bulmak ümidiyle, bütün gece gözyaşı içerisinde şeker gibi eririm.

نرسد به هر زبانی سخن دهان تنگش نه به هر کسی نماید رخ خوب لاله رنگش

لب من رسیدی آخر ز لبش به کام روزی تتم ار ندید روزی اثر از دهان تنگش

Onun küçük ağzının sözü her dile ulaşmaz, herkese lale renkli güzel yüzünü göstermez.

Her ne kadar benim onun küçük ağzından etkilenmese dahi dudagım birgün, onun dudagiyla muradına erdi sonunda.

3. 3. 19. Diş (Dendân)

Eski şiirde “dur”, “mervârîd”, “lu’lu’”, “govher” veya “sitâre” gibi mecazlar ile anılan diş mazmunu, beyazlığı parlak olması ve sırasıyla düzgün bir biçimde dizilmesi yönleriyle lel alınır. Diş, beyaz bir inci gibi sevgilinin al dudakları arasında saklı bir vaziyette bulunur. Âşığın gözyaşları deniz gibi olduğu an sevgilinin inci gibi dişlerine varabilir.²¹⁷ Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, dişi inciye, dudağı ise yâkuta benzeterek sevgilinin iki önemli uzvundan bahsetmiştir.

چون لب و دندان دلدارم بدید در سر آن لعل و مروارید رفت (G 3735)

Sevgilimin dudagını ve dişlerini gördüğünde, başından yakut ve inciler geçti.

Aşağıdaki beyitte ‘Îrâkî, “govher” kelimesi üzerinden diş uzvuna işaret etmiş ve dudak ile dişlerin arasından gelen tatlı sözleri şeker benzeterek sevgilinin şeker sözlü olduğunu ve cevherden şekerin nasıl çıktığına da hayret ettiğini ifade etmiştir.

از لب و دندان تو در حیرتم تا گهر چون می‌کند پیدا شکر! (G 2830)

Dudağın ve dişinden dolayı hayret ediyorum. Cevher nasıl da şeker üretiyor?

²¹⁷ age., s. 111.

3. 4. VARLIK

Bütün varlıklar masiva olarak kabul edilse bile onlar mecaz değil gerçeklerdir. Fakat onların varlıkları kendilerinden olmadığı için gerçek olmakla birlikte aslında yok hükmündedirler. Bu bağlamda gerçeklik ile varlık arasındaki irtibat dikkat çekicidir. Çünkü vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlığı kendisinden olmayan yok hükmündeki gerçekler hakikatte batıl olarak kabul edilmektedirler.²¹⁸Varlık nûrdur yokluk ise karanlıktır.²¹⁹ İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü kabul eden ve Şadreddîn-i Konevî'nin fikirlerinden oldukça etkilenen Faḥruddîn-i 'Îrâkî varlık konusunu vahdet-i vücûdtemelinde değerlendirmiştir. Buna göre var olarak bilip var diye adlandırdıklarımızın tek varlığı a'yân-ı sâbitede bulunmalarıdır. A'yân-ı sâbite: âlemde bulunan her şeyin Allah tarafından yaratılmadan önce Allah'ın ilminde geçmiş ve gelecek dâhil olmak üzere bütün bilgi hazinesi ile bulunması demektir. Diğer bir deyiş ile henüz yaratılmamış olan "A" şahsının yeryüzünde iradesini hangi yönde kullanacağı ve dünya yaşamından sonra nasıl bir akıbeta varacağı bilgisiyle birlikte Allah'ın ilminde bulunması durumuna a'yan-ı sâbite denilmektedir. İbn-i 'Arabî'nin görüşlerine göre iki türlü varlıktan bahsedilebilir: Birincisi gerçek varlık ki bu varlık doğmamış, doğrulmamış ve varlığı için başka bir güce muhtaç olmayan Allah'tır. İkinci varlık türü ise bizim varlık diye adlandırdığımız görüp işittiğimiz veya hissettiğimiz yaratılmış olanlardır ki bizler de dâhil olmak üzere bunların tümü sadece birer hayaldir.

ای جلالت فرش عزت جاودان انداخته عکس نورت تابشی بر کن فکان انداخته (K 33)

Ey ululuğu, izzet halısını ebedî olarak yaymış olan! Nûrunun yansıması kûn feyekûn'a bir ışıltı vermiş.

نقشبند فطرتت نقش جهان انگیزته بر بساط لامکان نقش مکان انداخته (K 34)

Yaratıcı nakşınla cihanı nakşettin. Mekânsız olan zeminde mekânı nakşettin.

Yukarıdaki beytin son mısraında mekânsız olan zeminde yokluğa işaret vardır. Şâir, mahlûkların yaratıldıktan sonra bulunacağı mekânın yani dünya ve bir bütün olarak kâinatın yokluk zemininde Allah tarafından en güzel şekilde

²¹⁸ İbn Arabî, *Tecelliler Kitabı*, (çev.), Osman Yolcuoğlu, Gelenek, İstanbul, 2017, s. 26.

²¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 106.

yaratıldığını ifade etmektedir. Beyitteki “نقش”, kelimesinden Allah’ın nakşederek yani en güzel biçimde yaratması beyan edilmektedir. Aşağıdaki beyitte de cihanın varlık sebebiyle ilgili olarak net sayılabilecek bir bilgi verilmektedir. Buna göre dünya, bir avuç topraktan yaratılmış olan Âdemoğlu için var edilmiştir.

برکشیده بهر مشتی خاک ایوان جهان بر بساطش نه سماط و هشت خوان انداخته (K 45)

Cihan sofrasını bir avuç toprak için yarattı. Zemininde dokuz gök ve sekiz sofrayı kurdu.

Şâir aşağıdaki beyitte âlemin varlığının bir hayalden ibaret olduğunu dile getirmiştir. Ona göre âlem hakikî bir varlığa sahip değildir. Burada şâirin hakikat vurgusu önem arz etmektedir. Şâire göre âlemin varlığının mahiyetini bilmek için hakikat penceresinden meseleye bakabilmek gerekir ki bu pencereden bakıldığı takdirde âlem bir hayalden fazlası değildir.

در حقیقت هستی عالم خیالی بیش نیست وین خیالش چند ما را در گمان انداخته (K 51)

Hakikatte âlemin varlığı bir hayalden fazlası değil. Ve bu hayal bizi ne kadar da şüpheye düşürdü.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıda verilen beyitte varlığa olumsuz bir anlam yüklemiştir. Burada “هستی” kavramından kasıt fenâ makamından sonra ulaşılan bekâ değildir. Bekânın aksine varlıktan kastedilen, insanoğlunun “var” olarak tanımladığı fakat hakikatte var olmayan fani olgulardır. Şâir, gerçekte “yokluk” olan bu “varlığı” karanlık bir darlığa benzetmiş ve insanların bu durumunu da kendi etrafında engeller ören ipek böceğinin kozası gibi tasvir etmiştir.

در تنگای ظلمت هستی چه مانده‌ام؟ تا کی چو کرم پیله همی گرد خود تنم؟ (T 118)

Varlığın karanlık darlığında nasıl da kalmışım. Ne zamana kadar ipek böceği gibi etrafımı öreyim.

Ölülere saygı için yapılan toprağa bir yudum şarap dökme âdeti şarap içenlerin eskiden beri gerçekleştirdikleri bir davranıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde de bu âdete işaret edilerek şarabın ilahî muhabbet olması yönüne değinilmiştir. Yaratılışın sebebini aşk ve muhabbete dayandırmak tasavvufî geleneğin önemli bir özelliğidir. ‘Îrâkî, ilk insan olan Hz. Âdem ve onun eşi Hz.

Havva'nın bir yudum şarabın toprağa dökülmesi ile yani muhabbet sonucu yaratıldıklarını ifade etmektedir.

از خمستان جرعه‌ای بر خاک ریخت جنبشی در آدم و حوا نهاد (G 628)

Şaraphânedentoprağa bir yudum (şarap) döktü. Âdem ve Havva 'ya hareket verdi.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde varlık konusu iki şekilde ele alınmaktadır. Beyitlerde geçen varlık kavramından kastedilen öncelikli mana hakikati olmayan hayal olarak tanımlanan mecazî varlıktır. Bu varlık şâir tarafından menfi bir varlık olarak tarif edilmektedir. Şâir bu tür bir varlıktan kurtulmak istemekte ve bu varlığı kendisi için irfanî yolculukta yol üzerindeki engeller olarak görmektedir. Şâirin ele aldığı ikinci varlık kavramı ise hakikî olan varlığı işaret etmektedir. Buna göre varlığı başkasının varlığına muhtaç olmayan sevgili hakikî varlıktır ve ârzû edilen varlık hakikî varlıktır. Hakikî olmayan varlık gerçek varlığa karşı batıl hükmündedir.

ای کاش که بود ما نبودى! کز بودن ماست کار باطل (G 1449)

Keşke varlığımız olmasaydı. Batıl işler bizim varlığımızdandır.

جام گیتی‌نمای او ماییم که به ما هر چه هست پیدا شد (T 2673)

Onun dünyayı gösteren kadehi biziz. Bizimle var olan her şey peyda (âşikâr) oldu.

از پی بود عراقی زو جدا افتاده‌ام در همه عالم مرا بودی نبودى کاشکی (G 1338)

'Îrâkî'nin oluşundan sonra ondan ayrılmışım. Bütün âlemde varlığım yokluk olsaydı keşke.

مقصود تویی مرا ز هستی کز جام، غرض می مصفاست (G 2790)

Varlıktan maksat sensin benim için, kadehten kastın saf şarap olduğu gibi.

Varlık ile vahdet-i vücûd konuları birbiriyle doğrudan irtibatlı konulardır. Çünkü vahdet-i vücûdun yer aldığı nokta, hakikî varlık ile mecazî varlık arasında bulunmaktadır. Buna göre iki yönü bulunan varlığın mecazî olan yönü yani hakikatte hayal veya yok hükmünde olan yönünün hakikî varlık ile olan irtibatı veya hakikî varlığın nûruyla “görünür” bir durumda olması vahdet-i vücûd olarak tarif edilmiştir. Bu sebeple âlemde aslında yok olan mahlûkatın suretlerinden yansıyanların tümü aslında sevgilidir veya sevgilinin yansımalarıdır.

هر چه هست اندر همه عالم تویی نام هستی بر جهان نتوان نهاد (G 3124)

Bütün âlemde her ne varsa sensin. Dünyaya, varlığın adı verilemez.

3. 4. 1. Kıdem

Kıdem, ezelde Allah'ın indinde ve ilminde kul için hükmedilen ve kulun Hak ilmindeki konumudur.²²⁰ İbn-i 'Arabî düşünce sisteminde varlığın konumlarından veya aşamalarından biri olarak değerlendirilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kıdem konumu ile ilgili olarak genel bir yokluğa işaret etmektedir. Onun açıklamasına göre kıdem konumunda varlıktan hiçbir eser yoktu çünkü Allah'ın derin ve aşkın ilminde insan veya başka mahlûkların bu aşamada kendilerini belirgin kılacak bir nişaneleri bulunmamaktadır. 'Îrâkî, kıdemi açıklarken kıdem konumunda belirginleşen bir tevhit durumuna da dikkat çekmektedir.

در ساحت قدم نبود کون را اثر در بحر قطره را نتوان یافتن نشان (T 149)

Kıdem eşiğinde varlıktan eser yoktu. Derya içerisinde damlanın nişanesi bulunmaz.

به حقیقت یقین کنند که نیست جز یکی در همه جهان دیار

نور وحدت چو آشکار شود متواری شود جهان ناچار

دو جهان ذره در فضای قدم نور او آفتاب ذره شکار (K 182-184)

Yakinen hakikate imân etsinler. Bütün cihanda birden başkası yoktur.

Vahdet nûru âşikâr oldu mu? Bütün cihan çaresizce darmadağın olur.

Kıdem zemininde her iki cihan zerredir. Onun nûru güneş zerre ise av gibidir.

3. 4. 2. Emr-i Kûn

Emr-i kûn Arapça emîr sigasından türetilmiş olup dinî ilimlerde, tasavvufî veya edebî metinlerde Allah'ın yoktan mutlak olarak var etmesini ifade etmek için kullanılmıştır.²²¹ Emr-i kûn, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin beyitlerinde Farsçada "söz" anlamına gelen "سخن" kelimesi²²² ile ifade edilmiştir. Aşağıda incelenen beyitlerde

²²⁰ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 556.

²²¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 281.

²²² Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s. 672.

“söz”den kasıt, Allah’ın “ol” emridir. Allah’ın “ol” emri²²³ ile varlıkların yoktan varoluş sahnesini zihinlerde canlandırmak için şâir “feryat” kelimesini kullanmıştır. Onun bir sözü ile her iki âlem can bulmuştur.

یک نظر کرده خروش از عالمی برخاسته یک سخن گفته غریبوی در جهان انداخته (K 39)

Bir nazarıyla âlemden feryat yükseldi. Bir söz söyledi cihana feryat düştü.

یک سخن گفته دو عالم زآن سخن جان یافته یک نظر کرده به آدم گشته در عالم وزیر (K 84)

Bir söz söyledi, her iki cihan o söz ile can buldu. Âdem’e bir nazar etti, Âdem âleme emîr oldu.

Aşağıdaki beyitte de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, “kaf” ve “nun” harfleriyle “kûn” emrine işaret ederek bu emrin sebebinin aşk olduğunu izah etmiştir. Buna göre şâir yaratılışın sebebini aşka dayandırmaktadır.

انجم افروز اندرون عشق است علم حکم کاف و نون عشق است²²⁴

Yıldızlar aşkın içinde parlarken, âlem aşkın “kaf” ve “nun”unu sebebiyledir.

3. 4. 3. Vahdet-i Vücûd

Çalışmamızda şiirlerini tahlil ettiğimiz Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, İbn-i ‘Arabî mektebinin en önemli temsilcisi sayılan Şadreddîn-i Konevî’ye uzun bir süre talebe olmuş ve vahdet-i vücûd konusunda İbn-i ‘Arabî’nin görüşlerinden ciddi manada etkilenmiştir. Beyitlerle daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan vahdet-i vücûd görüşü genel çerçevede Allah’ın ulûhiyet ve rububiyette birlendiği gibi varlık konusunda da birleşmesi anlamına gelmektedir. Vahdet-i vücûd görüşüne göre hakikî manada varlık, kendi varlığının kaynağı olup varlığı bir başkasına bağlı veya muhtaç olmayandır. Bu çerçevede varlığı başkasının varlığına dayanmayan ve varlık olarak adlandırdığımız bütün mahlûkatın varlığının tek kaynağı olan Allah dışında gerçek bir varlık kabul etmemek vahdet-i vücûd görüşünün temel prensibidir. ‘Îrâkî’nin en yoğun şekilde vahdet-i vücûd görüşünü izah etmeye çalıştığı eseri

²²³ Bakara Suresi 117. âyet: “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen olur.”

²²⁴Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 391.

Lema 'ât' tir. Şâir bu eserde somut örnekler üzerinden okuyucunun söz konusu derin meseleyi idrak edebilmesi için çabalamıştır. Vahdet-i vücûdun anlaşılması ile ilgili bir mevzu olan vahdet ve kesret meselesini su üzerinden açıklayan şâir, dalgaların çokluğuna rağmen denizin çoğalmadığını ortada sadece bir denizin olduğunu belirtmiştir.²²⁵ 'Îrâkî, on birinci lem'ada ise vahdet ile ittihat ve hulul arasındaki farklara değinerek vahdet-i vücûdun hulul veya ittihat manalarına gelmediğini ifade etmiştir. İttihadı bir şeyin diğer bir şey ile birleşmesi hulûlü ise bir şeyin başka bir şeye dâhil olması, girmesi olarak tarif eden 'Îrâkî, vahdet-i vücûdda ikilik bulunmadığı için vahdetin ittihat ve hululden farklı olduğunu dile getirmiştir. Bu açıklamayı ayna üzerinden örneklendiren şâir aynada yansıyanın ayna ile hem birleşmediğini hem de aynaya girmediğini söyleyerek vahdeti izah etmiştir.²²⁶ Vahdet-i vücûd gibi üzerine çok söz söylenmiş ve açıklama çabaları ile daha da anlaşılmaz ve karmaşık sayılabilecek bir duruma ulaşmış olan bir düşünceyi bu kadar somut örnek ile izah etmeye çalışmak Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye bu konuda önemli bir şöret kazandırmıştır. Çünkü meselenin hal yönü tecrübe edilmese veya tecrübe edilen hal mertebesi vahdet-i vücûdu anlamaya yetmese dahi 'Îrâkî'nin somut örnekleri üzerinden okuyucular, vahdet-i vücûdun ne olduğu ile ilgili genel bir kanaate ulaşabilmektedirler. Tasavvuf edebiyatı örneklerinden sayılan birçok şiirde hatta 'Îrâkî'nin kendi beyitlerinde de vahdet-i vücûd veya âşıkların Hak maşûka vuslatı ittihat gibi görünmektedir. Dil ile izah etmeye çalışmak veya edebiyatın mecaz yönüyle meseleyi ele almak ister istemez bu tür bir sonuca sebep olmaktadır. Veya meşhur mutasavvıfların "enelhak" gibi sözleri ilk aşamada bir tür hulûl olarak anlaşılmalıdır. Fakat 'Îrâkî'nin bu meseleyi somut örnekler ile izah etme çabası vahdet-i vücûdun anlaşılmasına çok değerli katkılar sunmuştur. 'Îrâkî, ayna örneği üzerinden vahdet-i vücûd meselesini hem somut bir örnek ile hem de yanlış anlaşılmalara mahal vermeyecek bir tarzda okuyuculara sunmaktadır. Buna göre aynada yansıyan Hakk'ın yansıması, aynanın içerisine dâhil olmamıştır ve bu yansıma sebebiyle aynaya Hak denilemeyeceği açıktır. Aynada yansıyan Hakk'ın yansıması, ayna ile bir birleşme halinde de değildir ve sırf aynadan yansıdı diye aynayı Hak olarak tarif etmek de mümkün değildir. Somut bir örnek üzerinden idrak

²²⁵ age., (Lema 'ât), s. 462.

²²⁶ age. s. 485.

edilmeye çalışılan bu ince noktada Hakk'ın yansımasını gördüğümüz ayna kesinlikle Hakk'ın kendisi değildir. Fakat mecazlar ile veya isabetli sayılmayan farklı örnekler ile meseleyi izah etmeye çalışınca yansıyan da yansıtan da bir olarak anlaşılmaktadır.

در همه هستی حقیقت نیست هستی غیر او هر چه هست از هستی اوست قلیل و از کثیر (K 73)

Hakikatte bütün varlıkların arasında ondan başka varlık yoktur. İster az ister çok bütün varlıklar onun varlığındandır.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye göre görülen ve görülmeyen bütün varlıklar arasında Allah'tan başka gerçek manada varlık bulunmamaktadır. Bize varlık gibi görünen ve var olduğunu düşündüğümüz hiçbir varlığın kendi başına bağımsız bir varlığı bulunmamaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlık kendi varlığının kaynağı değildir ve bizim varlık olarak bildiklerimizin tümü aslında onun varlığına dayanarak var olabilmektedir.

غیر او چون خود نباشد کی توان بودش شریک؟ چون همه او باشد آخر کی توان بودش نظیر؟

(K 74)

Ondan gayrısı olmadığından kim ona ortak olabilir? Hepsi O olduğu için kim Onun benzeri olabilir?

هر که او دعوی هستی می کند آشکارا بت پرستی می کند (G 724)

Varlık davası güden her kimse, açıkça putperestlik yapmaktadır.

Vahdet-i vücûd anlayışına göre düşünen mutasavvıfların şirk ile ilgili ilginç bir bakış açıları vardır. Buna göre Allah dışında herhangi bir varlık için hakikî manada varlık iddiasında bulunmak şirktir. İslâm inancına göre Allah'tan başkasına kulluk etmek şirk sayılmaktadır ve Allah şirk dışındaki günahları affeder fakat şirk çok büyük bir günah ve zulüm olduğu için müşrik olarak ölenler Allah'ın mağfiretinden mahrum kalırlar. Mağfiret etmek Allah'ın rahmeti ile günahları örtmesi anlamına gelmektedir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre Allah dışında varlığı olan başka hiçbir şey olmadığına göre şirk koşanların günahı affedilmez çünkü onlar olmayan bir şeyi Allah'a ortak koşmuşlardır. Bir şeyin affedilebilmesi için onun olması gerekir ve Allah'a ortak koşulanlar gerçekte var olmadıklarından dolayı böyle

bir günahın mağfireti söz konusu olmaz.²²⁷ ‘Îrâkî de bu konuya dikkat çekmek için okuyuculara şu soruyu yöneltmektedir: “Ondan gayrısı olmadığından kim ona ortak olabilir?” bu beyit ile şâir, şirkin hakikatte mümkün olamayacağını şirk günahını işleyenin olmayan bir şey için hüsrana uğrayacağını ifade etmiştir. Sonraki beyitte de şâir, varlık iddiasında bulunan varlık davası güden her kişinin apaçık bir şirk içerisinde bulunduğunu açıkça putperestlik yaptığını dile getirmektedir. Buna göre varlık davası yalnızca Hak için güdülebilecek bir davadır. Hakk’ın dışındaki varlıkların asla Hak gibi bir varlığının bulunmadığı belirtilmektedir.

تا چو مستغرق شوم در بحر ژرف بیخودی سر بسر دریا شود، نی جوی ماند نه غدیر (K 65)

Derin hayret deryasında gark olduğumda baştan sonra derya olur ne nehir kalır ne de gölet.

تا چو با بحر آشنا کردم برون آرم دری کز فروغ عکس آن گردد دو عالم مستتیر (K 66)

Derya ile aşına olduğumda bir inci çıkarırım ki onun yansımasının ışıltısından her iki âlem nûr ile aydınlanır.

Yukarıdaki beyitler üzerinden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, hayret makamını ifade etmek için “baḥr/derya” mefhumunu kullanmıştır. İkinci beyitte ise hayret makamından vahdet makamına geçişi ifade eden “dur” yani inci mefhumundan istifade etmiştir. Her iki beytin anlam bütünlüğünden çıkan manaya göre hayret makamında hayret deryası ile kuşatılmış ve her şeye hayret nazarı ile bakan sâlik, bu derya ile aşına olduktan sonra yani hayret makamında takılmayıp bu merhaleyi geçtikten sonra bu deryanın içinde bulunan yani hayret makamından sonra gelen vahdet makamına ulaşmaktadır. Vahdet makamının hayret makamından sonra geldiğine ikinci beyitte işaret vardır. Şâirin yukarıda bulunan ikinci beytinde bu deryanın derinliklerinde bulunan bir inciden bahsedilmiştir. Bu inci her iki âlemin sırrına vakıf olmanın kapısını açacak olan vahdet makamıdır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî ikinci beytin ikinci mısraı ile vahdet makamında sâlikin sahip olacağı nûr ile marifet yolculuğunda her iki âlemin sırlarına mazhar olacak ilim ve hikmete sahip olacağını beyan etmektedir.

²²⁷ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s.198.

Tevhit nûrdur şirk ise karanlıktır. Kişiyi, sonu helak olan şirk karanlığından kurtaracak olan tek nûr Allah dışındaki sahte ilahları reddetmektir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, şirkin açık veya gizli olan her türünden Allah'a sığınarak tevhidin aydınlığını talep etmektedir. Şâirin aşağıda verilen beyti İbn-i Arabî'nin varlık nûrdur yokluk ise karanlıktır²²⁸ tanımına da bir yönüyle izah getirmektedir. Buna göre varlık tevhitir şirk ise yokluktur.

وز شعاع نور توحیدت، تو توحید مرا روشنایی ده که ماندم در گو ظلمت اسیر (K 102)

Tevhit nûrunun ışıltısından tevhit ver bize. Aydınlık ver bize. Karanlığın avucunda esir kaldım!

Hakk'ın birliğini ifade etmede kelimeler yetersiz kalır. Onun birliğinin hakikati kelimelerden ziyade ameller yoluyla tecrübe edilerek anlaşılabilir. Çünkü onun birliği insan hayalindeki çokluğu her yönüyle kuşatmıştır ve bu çokluğun üstündeki birliği görebilmek kolay olmadığı gibi onu söz ile yeterli düzeyde ifade etmek de mümkün değildir.

توحید ذوالجلال نیاید چو در مقال روشن کنم ضمیر، به تسبیح لایزال (T 155)

Zülcelâl'in tevhidi söz ile ifade edilemez. Layezal'in tesbihiyle kalbi aydınlatayım.

چندان که همه گواه گشتند بر هستی وحدتش به یکبار

دیدند عیان که اوست موجود ویشان همگی خیال و پندار (T 3420-21)

Öyle ki bir seferde onun varlığının birliğine hepsi şâhid oldular.

Açıkça gördüler ki var olan odur. Ve onlar (diğerleri) hep hayal ve zandan ibaretler.

Ârif, hakikî varlığın sahibi olarak bir olan Allah'ı kabul edildikten sonra bütün dünyada bir olandan başkasının gerçek anlamda var olamayacağı durumuna yakinen imân eder. 'Îrâkî vahdetin nûruna da değinerek bu nûrun âşikâr olması halinde cihanın darmadağın olmaktan başka çaresinin olmadığını söyler.

به حقیقت یقین کنند که نیست جز یکی در همه جهان دیار

نور وحدت چو آشکار شود متواری شود جهان ناچار (K 182-183)

²²⁸İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 106.

Yakinen hakikate imân etsinler. Bütün cihanda birden başkası yoktur.

Vahdet nûru âşikâr olduğunda bütün cihan çaresizce darmadağın olur.

Aşkın seyr-i sülûkunda bütün enaniyetinden geçersen, ona ulaşma ve kavuşma yolculuğunda bütün heva ve heveslerini terbiye edersen, bu yaptıklarının doğal sonucu olarak Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanırsın. Onun ahlakıyla ahlaklandığında Hak senin gören gözün işiten kulağın tutan elin olur. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema 'ât*'te verdiği bilgilere göre vahdet-i vücûd görüşünde Allah yolunda seyre çıkanlar Hak'tan gelen cazibe ile Hakk'ın aynası olurlar ve aynı zamanda Hak da onların aynası olur.²²⁹

درین ره گر بترک خود بگویی یقین گردد تو را کو تو، تو اوایی (G 711)

Bu yolda kendini terk edersen yakinen onun sen, senin de o olduğunu bilirsin.

Vahdetin sınırlarını ifşâ ettiğini beyan eden Faḥruddîn-i 'Îrâkî, eğer dilimi tutsaydım bu sınırlar ifşâ olmazdı demektedir. Ve onun ifşâ ettiklerinden anlaşılan husus âlemde birden başkasının olmadığıdır. 'Îrâkî, âlemi bir ev olarak tasvir etmiş ve bu evin içinde bizden yani bütün çokluk olarak görünen mahlûkatın bir olan kaynağından başkasının olmadığını işaret etmiştir. Gördüğümüz ve bildiğimiz her şeyin o olduğunu söyleyen şâir bize iki seçenek sunmaktadır. Buna göre ya bütün mahlûkat inkâr edilmeli veya var olarak bilinen her şeyin hakikatte ondan olduğu kabul edilmelidir. Sayılar görünürde ister yüz isterse bini işaret etsin hiç fark etmez şâire göre hakikat yalnızca birdir.

هر چیز که دانی جز او دان که همه اوست یا هیچ مدان در دو جهان، یا همه او دان (G 1635)

Bildiğin her şeyi o olarak bil ki hepsi odur. Ya iki cihanda hiç bilme ya da hepsini o olarak bil!

ور هیچ پس و پیش و چپ و راست ببینی پیش و پس و راست و چپ و بالا همه او دان (G 1636)

Eğer arka, ön, sol ve sağ görürsen, ön ve arka, sağ ve sol ve yukarıyı hep "o" olarak bil!

کاشکار و نهان همه ماییم لیس فی الدار غیرنا دیار

²²⁹Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ'î, (*Lema 'ât*), s. 471.

این سخنگر نشدتو را روشن جام گیتی‌نمای را به کف آر

تا ببینی درو که جمله یکی است خواه یکصد شمار و خواه هزار

هر پراکنده‌ای که جمع شود بر زبانش رود چنین گفتار

گر عراقی زبان فرو بستی آشکارا نگشتی این اسرار (K 2650-2654)

Âşikâr ve gizli hep biziz. Evde bizden başka kimse yok.

Bu sözü idrak edemediyse, dünyayı gösteren kadehi eline al!

Onda görürsün ki cümle birdir. İster yüz olarak say ister bin (olarak).

Her bir dağınık olan toplandığında dile böyle bir söz gelir.

Eğer ki 'Îrâkî dilini tutsaydı bu sırlar ifşâ olmazdı.

Aşağıdaki beyitlerde bazı somut örnekler üzerinden vahdet-i vücûdu açıklamaya çalışan Faḥruddîn-i 'Îrâkî, su ve kar örneklerini vermektedir. Su donduğu vakit ona kar denilmektedir ama eridiğinde tekrar suya dönmektedir. Buna göre kar her ne kadar görünürde farklı olsa ve sudan farklı bir isme sahip olsa da hakikatte kar sudan başkası değildir. Bu bağlamda evvel odur yani su odur ahir de odur yani kar da odur. Karın taneleri milyonlarca olsa da hakikatte bir olan sudan başkası yoktur. 'Îrâkî yine bir diğer örneği su üzerinden vermektedir. Buna göre suya çamur katıldığında onun rengi ve kokusu değiştiğinden ismi de değişir ve çamurlu su olur. Ama bu değişim suyun hakikatini değiştirmez ve koku ve renk değişime uğrasa hatta isimde dahi değişim olsa bile neticede su, sudur. Şâir ifade ettiği bu vahdet sırrının aşk tarafından açıkça beyan edildiğini dile getirmektedir.

اول و آخر اوست در همه حال ظاهر و باطن اوست در همه باب

گر صد است، ار هزار، جمله یکی است در نیاید به جز یکی به حساب

برف خوانند آب را، چو ببست باز چون حل شود چه گویند آب؟

آب چون رنگ و بوی گل گیرد لاجرم نام او کنند گلاب

بر زبان فصیح هر ذره می‌کند عشق لحظه لحظه خطاب

که همه اوست هر چه هست یقین جان و جانان و دلبر و دل و دین (T 2722-2727)

Evvel ve Ahir odur her durumda, Zahir ve Batın odur her yerde.

Yüz de olsa bin de olsa hepsi birdir. Birden başkası hesaba katılmaz.

Kar derler suya bağlandığı (donduğu) zaman, yine eridiğinde ne derler? Su.

Su çamur rengi ve kokusunu aldığı anda mecburen ona çamurlu su derler.

Aşk, her lahza fasih olan bir dille her zerreye hitap eder.

Yâkînen hepsi odur her ne varsa can da canan da dilber de gönül de din de.

ظاهر و باطن تویی و طالب و مطلوب تو و آن دگر نامی است اندر هر زبان انداخته (K 3787)

Zahir ve Batın sensin, Talip ve Matlup da sensin. Diğerleri her bir dile verilmiş birer isimdir sadece.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre kesretin maksadı vahdeti idrak edebilmektir. Hak, vahdetinin daha iyi anlaşılabilmesi için mahlûkatı kesret içinde yaratmıştır. Ârif olanlar meselenin aslını anladıktan sonra kesret artık onların ilgisini çekmez ve bu çokluğun maksadı olan birliğe yönelirler. Yani kesret hakikatte vahdettir. Vücûd veya varlık birdir ve farklı isimlendirmeler ile zikredilse bile mahlûkat vücûda sahip değildir.²³⁰

کثرت نفسی برای آن بود تا وحدت از آن شود پدیدار

چون ظاهر شد که جز یکی نیست چه فایده از ظهور بسیار؟

گر در نظر تو کثرت آید وحدت بود آن، ولی به اطوار (T 3425-3427)

Nefsin kesreti şundan dolaydır ki onunla vahdet görünsün.

Birden başkasının olmadığı zahir olunca fazlaca zuhurda ne fayda?

Gözüne kesret görünürse o, aslında vahdettir ama farklı şekillerde (görünür).

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, mahlûkatın suretçe farklılığına da değinerek bu farklılığın insanlarda bir yanılsamaya sebep olduğunu ifade etmektedir. Aslında suretler her ne kadar farklı olsa da her surette insan gönlüne yansıyan nûr aynı kaynağın nûrudur. Milyonlarca surette farklı biçimlerde tecelli eden Hakk’ın suretidir. Ama o suretlerin hiçbiri Hakk’ın sureti değildir. Hakk’ın sureti mahlûkatta tecelli etse de onun sureti

²³⁰ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev.), Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 96-97.

mahlûkatın suretine indirgenemez. Bu bağlamda şâir teşbih içinde tenzih ederek tecrübelerini aktarmaya çalışmaktadır.

جمله یک چیز است موج و گوهر و دریا ولیک
صورت هریک خلافی در میان انداخته
در همه صورت تویی و نیست خود صورت تو را
وین حقیقت حیرتی در رهروان انداخته
روی خود بنموده هر دم در هزاران آینه
در هر آینه رخت دیگر نشان انداخته

(K 3791-3793)

Hepsi birdir; dalga, cevher, deniz ve felek. Bunların suretleri ihtilaf meydana getirdi.

Bütün suretlerde sen varsın ve senin için bir suret yoktur.

Ve bu hakikat bütün ruhlara hayret verdi.

Yüzünü gösterirsin her an binlerce aynada. Yüzün her aynada ayrı biçimde belirdi.

Güneş ve yıldızların durumu üzerinden şâir vahdet-i vücûd görüşünü somut bir diğer örnek üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre gece belirgin olan ve insanlar tarafından görülebilen yıldızlar gündüz ile birlikte güneşin ışıklarının etkisiyle görünmez bir hale gelmektedirler. Şâir, Hakk'ın nûrunun zuhuruyla birlikte nûr diye bilinen her şeyin yok hükmünde olacağını ifade etmiştir.

چون ز خورشید شد ضیا پیدا چون نگرده ستاره ناپیدا؟²³¹

Güneşin nûrunun belirmesinden sonra yıldızlar nasıl görünebilir?

Âriflerin hal ile tecrübe ederek idrak etmeye çalıştıklarını mensur veya manzum metinleri tahlil ederek veya klasik tasavvuf kaynaklarını okuyarak meseleyi tam anlamıyla anlamaya ve idrak etmeye çalışmak araştırmacıyı maksadına ulaştırır mı sorusuna olumlu bir cevap vermek pek kolay görünmemektedir. Çünkü ârifler, çok derin sancılar ile bu tecrübeler varmışlardır. Ve neredeyse hepsinin bu konudaki ortak görüşü bu mevzuların “kâl/söz” ile değil “hal” ile anlaşılacağıdır. Özellikle de vahdet-i vücûd gibi anlaşılması zor bir mevzuda bu görüşe sahip mutasavvıfların ortak söyleminden modern çağın araştırmacılarının farklı farklı sonuçlara ulaşmasının en büyük sebebi meselenin ârifler tarafından anlaşıldığını ama

²³¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 376.

araştırmacılar tarafından tam olarak anlaşılamadığını göstermektedir. Tecrübe ile anlaşılabilir bir mevzuyu araştırma ile anlamaya çalışanlar bu konuda farklı ve belki de yanlış sonuçlara vardıklarında mazur sayılabilirler. Vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli temsilcisi olan İbn-i ‘Arabî’nin şu sözübu konuda oldukça anlamlı görünmektedir: “Sözü ne kadar açıklamak istersen o kadar bozarsın.”²³²

Şebnem, gece vakti soğuk cisimlerin yüzeyinde oluşan su damlacıkları çiğ tanesidir.²³³ Şebnemin güneş karşısında varlığını terk edip buharlaşıp gökyüzüne ve güneşe doğru yönelmesi, katrenin deryaya yönelip ona karışarak varlığını deryada yok etmesine benzemektedir. Her iki benzetmede de damla bulunmaktadır ve bu damlalar ya güneş gibi veya derya gibi kuşatıcı varlıklar karşısında kendi varlıklarından vazgeçip kuşatıcı olana yönelme durumundadırlar.

آفتاب جذبۀ تو شبنم اشباح را در زمانی از زمین تا آسمان انداخته (K 42)

Senin cezbenin güneşi eşyanın üzerindeki şebnemi bir anda zeminden gökyüzüne kadar yükseltti.

تا چو مستغرق شوم در بحر ژرف بیخودی سر بسر دریا شود، نی جوی ماند نه غدیر (K 65)

Derin hayret deryasında gark olduğumda, baştan sonra derya olur ne nehir kalır ne de gölet.

Faḥruddîn-i ‘İrâkî, yukarıdaki beyitte derya mefhumu üzerinden hayret makamına işaret etmektedir. Vahdete ulaşma yolunda bir merhale olarak kabul edilen hayret makamı, şâirin dile getirdiği irfânî tecrübeye göre derin bir derya gibidir. Şâir beytin ikinci mısraında bu deryanın kuşatıcılığına değinerek hayret makamında bulunan kişinin artık bütün farklılıkları bir açıdan ve bir olarak göreceğini ifade etmektedir.

در ساحت قدم نبود کون را اثر در بحر قطره را نتوان یافتن نشان (T 149)

Kıdem eşiğinde varlıktan eser yoktu. Derya içerisinde damlanın nişanesi bulunmaz.

بر هوا شد بخاری از دریا باز چون جمع گشت دریا شد

نسبت اقتدار و فعل به ما هم از آن روی بود کو ما شد (T 2670,2672)

²³²İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 35.

²³³Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s.741.

Deryadan havaya doğru bir buhar oluştu. Tekrar birleşince derya oldu.

Bizde fiil ve iktidar yok. Bu sebepten dolayı “o”, “biz” oldu.

Yukarıdaki beyitlerdeşâir, deryanın damlaya göre olan konumuna değinerek deryanın damlayı içine alarak onu fark edilemez kıldığını ifade etmiştir. Ona göre derya damlanın kendine ait olan özelliklerini alarak onu kendisine benzetmektedir. Böylece damla deryaya katılarak damla olmanın ötesine geçer ve artık kendisine ait nişaneler birer birer ortadan kalkar ve deryanın özelliklerine bürünür.

3. 5. DERT, GAM VE MUTLULUK

İnsanlık tarihinde önemli yere sahip düşünürler ve filozofların ortak kanaatine göre mutluluk, aslında insan için en yüce iyilik, ulaşılmak istenen nihai amaç ve son gayedir. Mutasavvıfların nazarında da mutluluk oldukça önemli bir gaye olarak değerlendirilmektedir. Fakat mutluluğa giden yollar veya mutluluğun anlamı konusunda mutasavvıfların görüşü ve usulü felsefecilerin veya düşünürlerin görüşünden farklıdır.²³⁴Bu çerçevede mutluluğun zıddı olarak anlaşılan kalbi sıkıp onun gaflete dalmasını engelleyen, onu yol üzerinde sabitleyen²³⁵ “üzüntü” ve “keder” veya üzüntüye sebep olan “dert” kavramı tasavvufi açıdan mutluluk kavramıyla zıt bir konumda bulunmamaktadır. Mutluluk ve gam kavramları Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde ve zihin dünyasında birbirini tamamlayan biri diğerine sebep olan iki kavram olarak dikkat çekmektedir. ‘Îrâkî’nin aşağıda tespit edilen beyitleri incelendiğinde dert, şifa olarak tanımlanmaktadır. Normal şartlarda insanlar derdine şifa ararken dert halledilmesi gereken bir sorun olarak tarif edilirken ‘Îrâkî’nin şiirlerinde derdin kendisi şifa olarak tarif edilmiş ve hasta olan gönülleri iyileştirme yönüne değinilmiştir.

دردت چو می‌دهد دل بیمار را شفا من بر امید درد تو بیمار مانده‌ام (G 1322)

Senin derdin hasta gönüllere şifa verir. Ben derdinin ümidiyle hasta kalmışım.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye maşûktan gelen dert aslında dert değil derman olarak görüldüğünden o derdinin artmasını derdine daha çok dert katılmasını talep

²³⁴ Muzaffer Ayvaz, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, Yaz 2018 s. 95.

²³⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 228.

etmektedir. Bu kullanım şekliyle derdin manası neredeyse tamamen değiştirilmiş ve derman manasında kullanılmıştır.

چون دلم را درد او درمان و جان را مرهم است بر سر دردم دگر دردی فزودی کاشکی (G 1336)

Gönlüme onun derdi derman canıma da merhem olduğundan, derdime bir dert daha ekleydin keşke.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre âşık için yârin üzüntüsü ve gamı mutluluğun kaynağıdır. Mutluluğun kaynağı olarak genelde bazı hususlar özeldir ise insanların sayısınca kaynaktan bahsedilebilir. Fakat ‘Îrâkî’ye göre mutluluğun kaynağı hüzündür.

خرم دل آن کسی، که او را اندوه و غم تو غمگسار است (G 1715)

Gönlü mutlu olan o kişidir ki senin gamın ve üzüntün onun neşesidir.

خرم دل آن کسی که او را اندوه تو غمگسار باشد (G 1848)

Gönlü mesut olan o kişidir ki senin gamınla neşelenir.

Derdin nasıl derman olduğu ile ilgili olarak akla gelen sorulara cevap niteliğinde sayılabilecek bir beyit kaleme alan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, derdi derman kılanın, zorlu yolu katlanabilir hale getirenin zıt olanı anlamdaş kılanın o olduğunu ifade ederek derdin derman olma sebebi olarak maşûku işaret etmektedir.

خوشا دردیکه درمانش تو باشی خوشا راهیکه پایانش تو باشی (G 1998)

Ne güzel dert ki dermanı sensin. Ne güzel yol ki sonunda sen varsın.

Yine gam ile mutluluk kavramlarını bir arada ve birbiri ile yakından irtibatlı bir biçimde ele alan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre gamın gönüllere girmesiyle birlikte başlayacak olan mutluluk haliyle sâlik, bütün bir âleme karşı kendisini yabancı hissedecektir.

ز شادی همه عالم شد دست بیگانه دلم که با غم تو گشت آشنا ای دوست (G 2226)

Gönlüm senin gamınla tanıştığımda ey dost! Mutluluktan bütün âlem (ona) yabancı oldu.

Sevgiliden gelip daha önce mutluluğun kaynağı olarak tarif edilen gamın mutluluğa dönüşebilmesinin veya mutluluk olarak hissedilmesinin şartı, sâlikin sevgiliye yönelmesi ondan temenni etmesi ve derdin kaynağı olarak onu görmesi

gerekmektedir. Derdin kaynağının o olduğu idrak edildikten sonra dert ve üzüntüler âşığa mutluluk gibi gelir.

آرام دل غمگین جز دوست کسی مگزین فی الجمله همه او بین، زیرا همه او دیدم (G 766)

Gamlı gönlün huzuru için dosttan başkasını seçme! Kısaca hep onu gör çünkü ben hep onu gördüm.

دل به غمش بود شاد، رفت غمش هم ز دل غم چه کند در دلی کان همه سودا گرفت (G 1119)

Gönül onun gamıyla mutlu oldu, gamı da gönülden gitti. Tümüyle sevda olmuş gönülde gam ne yapsın?

Gamın mutluluk kaynağı ve mutluluğun kendisi olarak tanımlanmasından veya derdin hakikatte derman olarak ifade edilmesinden sonra şâirin, gam ile ilgili farklı bir tanımlama olarak görünen bazı beyitleri ele alındığında gamın ne kadar şiddetli ve çetin bir ruh durumu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre şâir, yaşadığı gamı ortadan kaldıracak kimseyi bulamadığından şikâyet edip bu derdini söyleyecek kimseyi dahi bulamamakta. Onun gamının ateş gibi canını yaktığını ve bu gamdan bir an dahi kurtulamadığını gama adeta esir olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle gamın çetin yönlerine de işaret eden şâir gamdan ölmenin dahi mümkün olduğunu fakat bu ölümü kendisi için gurur sayıldığını dile getirmektedir.

به عالم در، ندارم غمگساری غمی دارم، ندانم با که گویم؟ (G 1148)

Âlemde gamımı dağıtacak yok. Bir gamım var kime söyleyeyim bilmem.

جانم از آتش غم سوخت، بگوئید آخر تا غمش لحظهای جانم نگدازد چه کنم؟ (G 1198)

Canımı gam ateşinde yaktı söyleyin artık! Onun gamı bir an bile canımı bırakmasa ne yapayım?

من بدان فخر کنم کز غم او کشته شوم گر عراقی به چنین فخر ننازد چه کنم؟ (G 1203)

Onun gamı ile ölürsem bu benim için onurdur. Eğer 'Îrâkî bununla gurur duymazsa ne yapayım?

به دست غم گرفتارم، بیا ای یار دستم گیر به رنج ار چه سزاوارم، مرا مگذار، دستم گیر (G 1816)

Gamın esiri olmuşum gel ey yâr tut elimden, acı çekmeyi her ne kadar hak ediyorsam da bırakma tut elimden!

بسکه ما خون جگر خوردیم از دست غمت جان ما خون گشت و دل در موج خون انداختیم (G 1855)

Gamından ötürü o kadar ciğerden kan içtik ki canımız kan oldu gönlümüzü kan dalgasına attık.

Gamın değerini ifade ettiği bir diğer beytinde şâir, bir zerre gamın, gümüş ve altın gibi dünyevî olarak kıymetli mücevherlerle dolu olan kocaman bir âlemden bile daha güzel olduğunu gamın âşğın nefsinde daha hoş görüldüğünü söylemektedir.

مرا یک ذره اندوه تو خوشتر که یک عالم پر از سیم و زر آید (G 2160)

Bana senin bir zerre gamın, gümüş ve altınla dolu bir âlemden daha hoştur.

Derdinden ötürü inleyen şâir, derdin hikâyesinden bahsederek bu hikâyenin oldukça uzun olduğunu ve derdin hikâyesini anlatmaya bir ömrün dahi yetmeyeceğini dile getirmektedir.

کم نال، عراقی، زانک این قصه درد تو گر شرح دهی عمری، هم مختصرت افتد (G 2446)

İnleme 'Îrâkî! Çünkü derdinin hikâyesini anlatmaya kalkarsan bir ömür bile kısa gelir.

Mutluluğun tarifi ile ilgili olarak onu dert ve üzüntüyle irtibatlandırmasından sonra Fahrüddîn-i 'Îrâkî, dünyanın Hak tecellileriyle olan bağlantısına dikkat çekerek dünyanın aslında sevgilinin yüzündeki güzellikleri yansıtan bir ayna gibi olduğunu ve mutlu olanların da bu aynaya bakıp sevgilinin yüzünün yansımalarını görebilenler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre mutluluk tecellileri müşahede etmek, mutlu olanlar ise bu tecellilere şâhid olanlar olarak tarif edilmektedir. Bu tanımdan çıkarılabilecek doğal sonuca göre gerçek anlamda bahtsızlık ve üzüntü ise söz konusu tecellilerden habersiz olmak demektir. 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ında ele alınan âşık tipi, seher vakti yârin kusursuz güzelliğine şehâdet ettiğinden dolayı dışarıdan nasıl görünürse görünsün o, mutlu bir tiptir.

باغی است جهان، ز عکس رویت خرم دل آن که در تماشاست (G 2792)

Dünya, yüzünün yansımından bir bağıdır. Mesut olan onu izleyendir.

خرم آن عاشق، که ببیند آشکار بامدادان طلعت نیکوی تو (G 2904)

Sabah vakti açık bir şekilde güzel yüzünü gören âşık, mutludur.

دلم با چشم و ابرویت ز شادی بهار و باغ و بستان می‌نماید (G 3897)

Gönlüm senin göz ve kaşınla mutluluktan bahar, bağ ve bostan gibi görünür.

Feruh kelimesi de Farsça'da mübarek anlamının yanında mutlu ve bahtiyâr anlamına da gelmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin tarifine göre, her seher vakti, âlemin bahçelerinden ve çiçeklerinden sevgilinin kokusunu alabilenler gerçek manada mutlu olanlardır.

فرخ آن بی‌دل، که یابد هر سحر از گل گلزار عالم بوی تو (G 2905)

Bahtiyâr (mutlu) odur ki her seher vakti âlemin gül ve gülzarından senin kokunu alır.

3. 6. VEFÂ

Tasavvufî bir ıstılah olarak vefâ kavramından kastedilen mana, Allah'a, Allah'ın nimetlerine ve onun kulu üzerindeki haklarına karşı farkında olma değer bilme durumudur. Allah'a bağlılık ve ezelde bezm-i eleste Allah'a verilen söze sadakat²³⁶manalarına da gelen vefâ kavramı Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bir beytinde ele alınmaktadır. 'Îrâkî'ye göre oldukça kıymetli bir durum olarak değerlendirilen vefâ, âşîğın kalbinde belirmediği vakit âşîğın bu durumu kaybetmemek için çabalaması gerekmektedir. "Vefâ dalını ağlayarak, gözyaşları ile sulamak" ifadesi ile şâir, ciddi bir biçimde fedakârlık ve samimîyet göstererek vefânın kaybedilmemesi için gayret etmek gerektiğini dile getirmektedir.

اگر شاخ وفا بینی ز دیده آب ده او را وگر خار جفا یابی بزن ز آه پشیمانی (K 217)

Vefâ dalını görürsen onu gözyaşınla sula. Cefa dikenini görürsen pişmanlık ahını çek.

Aşağıda verilen rubaide şâir sevgilinin vefâsına dikkat çekmiştir. Cefa ile vefâyı karşılaştıran şâir sevgiliden gelenlerin ne olursa olsun âşîğın gönlünde hoş karşılanacağını dile getirdikten sonra cefa ile vefânın asla aynı olamayacağını ifade etmiştir.

با آنکه خوش آمد از تو ای یار جفا لیکن هرگز جفا نباشد چو وفا

²³⁶Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 377.

با این همه راضیم به دشنام از تو از دوست چه دشنام چه نفرین چه دعا (R 4261-62)

Ey yâr senden cefa hoş gelse bile cefa asla vefâ gibi olmaz.

Senden gelen bütün sövgülere razıyım sevgiliden geldikten sonra ister sövgü ister beddua isterse duâ olsun.

Aşağıdaki beyitte deFahruddîn-i ‘Îrâkî, âşık ile vefâ ıstılahı arasında güçlü bir ilişki kurarak âşığın vefâdan hiçbir zaman ümit kesmeyeceğini ama vefâyı beklerken ise cefadan geri durmayacağını da ifade etmiştir.

نبرند از وفا طمع هرگز نگریند از جفا عشاق²³⁷

Âşıklar vefâdan ümit kesmez cefadan da kaçmazlar.

3. 7. ÂB-I HAYÂT

Türkçe adı bengisudur.²³⁸ Karanlıkta bulunan ve kendisinden bir yudum dahi içildiği takdirde içen kişiyi ölümsüzlüğe ulaştıran efsanevî sudur. Tasavvufî ıstılahlar arasında ise sâlikleri bekâya kavuşturacak olan aşkın ve muhabbetin çeşmesi olarak tarif edilmektedir.²³⁹Sevgilinin ağzı ve can bağışlayan sözler anlamına da gelmektedir. Âb-ı hayât, ayrıca sevgilinin susamış âşıklara hayat bahşeden dudağı olarak da tarif edilmektedir.²⁴⁰Fahruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde âb-ı hayât mazmunu, âb-ı hayvân, âb-ı Hızır, âb-ı zindigânî gibi farklı şekillerde kullanılmıştır. ‘Îrâkî’ye göre âb-ı hayât, sâkînin elinde bulunan bir iksirdir. Sâkî, sâlike âb-ı hayâtı sunduğunda sâlik bu iksirin tesiriyle ebedî hayata ulaşmaktadır.

ساقی بده آب زندگانی اکسیر حیات جاودانی (T 859)

Sâkî! Âb-ı hayâtı ver! Ebedî hayat iksirini ver!

Peygamber sav.’i övdüğü bir kasidesinde peygamberi imân çeşmesi olarak tasvir etmekte ve o çeşmeden hayat veren yüz pınarın aktığını dile getirmektedir. Bir diğer beytinde âb-ı hayâtı tatmış olan Hızır’dan bahsederek âb-ı hayâta ulaşanların

²³⁷Fahruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Fahruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 389.

²³⁸Ahmet Talât Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 23.

²³⁹Seyyid Ca‘fer Seccâdî, *Ferheng-i İştilâhât ve Ta‘bîrât-i ‘İrfânî*, s. 2.

²⁴⁰Nizâmuddîn Tirînî Kandihârî İbn-i İshâk Pûşencî, *Qavâ‘idu’l-‘Urafâ’ ve Âdâbu’ş-Şu‘arâ’ (Ferheng-i İştilâhât-ı ‘Arifân ve Şâ‘irân)*, s. 201.

aynı zamanda peygamber sav.’in sarayının önüne de eriştiklerini onun bereketinden istifade ettiklerini beyan etmektedir.

درو از مشرب ایمان روان صد چشمه حیوان درو از منبع اخلاق هر جانب دو صد خانی

(K 220)

O imân çeşmesinden yüz âb-ı hayât pınarı akar. O ahlak kaynağının her tarafında iki yüz çeşme vardır.

چون به آب زندگانی لب بشویند خضروار بوسه بر خاک سرای خواجه بطحا زنند (K 307)

Hızır gibi âb-ı hayât ile dudaklarını yıkadıklarında Resûl-i Ekrem’in sarayının toprağını öperler.

Sevgiliyi övdüğü bir diğer beytinde de ‘Îrâkî, sâliklerin kendisine ulaşabilmek için çokça bedel ödemeyi göze aldıkları âb-ı hayât iksirinin aslında sevgilinin diyarında dere gibi aktığını yani oldukça bol olduğunu söylemektedir. “Senin derende âb-ı hayât beleştir” ifadesiyle şâir, sevgilinin şanını tazim etmektedir.

من جگر تقفیده بر خاک درت آب حیوان رایگان در جوی تو (G 2169)

Eşiğinin toprağında ciğer yaktım. Senin derende âb-ı hayât beleştir.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme’inde bulunan İskender ve Aristo Hikâyesinde İskender’in bilgin Aristo gözetiminde âb-ı hayâta ulaşmak için yolculuğa çıkması anlatılmaktadır. Söz konusu manzum hikâyede âb-ı hayâtın ne olduğuna dair aşağıda verilen beyit, şâirin âb-ı hayât tanımlarından biridir. Buna göre her kim hem dindar ise ve aynı zamanda ilim sahibi ise işte o âb-ı hayâta sahip demektir. Çünkü gerçek manada dindar olmak ve ilimden nasiplenebilmek kişiye hem dünyada hem de ölümden sonra faydalı olacak amellere sahip olma fırsatını sunar. Bu yönüyle din mülküne sahip olmak hem dünya saadetinin hem de ebedi saadetin vesilesi sayılmıştır.

هر که را ملک علم و دین باشد عین آب حیات این باشد²⁴¹

Her kim ki din ve ilim mülküne sahip olursa âb-ı hayâtın kendisine sahip gibidir.

²⁴¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 388.

3. 8. ZİKİR, TESBİH

Hakim Tirmizi Kur’ân-ı Kerîm’de “zikir” kavramıyla ifade edilmiş dokuz unsur belirlemiştir. Bunlar: namaz, korku, haber, ezberlemek, öğüt, şeref, Kur’ân-ı Kerîm, cihat ve Ümmü’l-Kitaptır.²⁴² Ahzâb sûresi kırk birinci âyette Allah, “Ey imân edenler Allah’ı çok zikrediniz” diye buyurmaktadır.²⁴³ Mutasavvıflara göre zikrin Allah’a ulaşma yolundaki önemi zorunluluk derecesindedir. Hatta devamlı zikir halinin sâlikte hâkim olmaması durumunda Allah’a ulaşabilmenin mümkün olamayacağı açıkça ifade edilmiştir.²⁴⁴ Zikrin genel tanımı anmak hatırlamak, hatırd tutmak ve gâfil olmamaktır. Zikrin tanımı konusunda mutasavvıfların görüşleri ve sözlüklerin verileri genel çerçevede aynı sayılmaktadır. Fakat farklı eserlerde zikir ile ilgili farklı tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin Abdülkerim Kuşeyrî’nin *Risâlesi*’ndeki tasnife göre zikir iki çeşittir: Birincisi dilin zikridir; ikincisi ise kalbin zikridir. Sâlik zikir işine öncelikle dilden başlar ve bunu samimîyetle devam ettirir. Ardından dilin zikrinde gösterdiği başarı onu kalbin daimî olan zikrine ulaştırır. Asıl zikir kalbin kesintisiz bir biçimde Allah’ı anması ve gafletten tümüyle kurtulmasıdır. Bu zikrin tesiri sâlikin bütün yaşamını çepeçevre kuşatacak güçtedir. Ardından sâlik hem dilinde hem de kalbinde zikri devamlı bir hale getirir ve bu onu kemâl mertebesine ulaştırır. Çünkü zikir, kulu aşamalı şekilde arındırıp olgunlaştırır ve makamını yüceltir. Fakat tasavvufî terbiye metodunun başlangıç merhalesinde sâlikin önce dil ile ardından kalp ile ve ardından her ikisiyle kesintisiz zikir haline ulaşması pek kolay bir iş değildir. Büyük mutasavvıflardan sayılan Şiblî’nin sülûkun başlangıç merhalesinde yanına bir kucak çubuk alıp kalbinde her gaflet oluştuğunda tekrar zikir haline dönmek için çubuk kırılana kadar kendisini dövdüğü ve bu şekilde akşama kadar bir kucak çubuk bitirdiği rivâyet edilmektedir.²⁴⁵ Abdürrezzak Kâşânî ise zikir

²⁴²Suad el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, s. 572.

²⁴³ Zikrin ehemmiyetiyle ilgili birçok âyet ve hadis bulunmaktadır zikir konusunun başlangıcında Kuşeyrî *Risâlesi*’nde (s. 301) geçen şu hadisi nakletmek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır: “Resulullah sav. buyurdu ki: Amellerinizin en hayırlısı Melikiniz katında en temiz, derecenizi en çok yükseltene, altın ve gümüş, infak etmekten ve düşmanla boğaz boğaza mücadele ederek sizin düşmanı, düşmanın sizi öldürmesinden daha faziletli olanı nedir, size haber vereyim mi?” Ashab, evet bu ne imiş haber ver ya Resulullah, dediler. Resulullah sav.: “Allah Teâlâ’yı zikretmektir.” buyurdu.

²⁴⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 301.

²⁴⁵ age., s. 302.

türleri ile ilgili farklı bir tasnife gitmiştir.²⁴⁶Zikri, öncelikle umum ve husus olarak ikiye ayıran Kâşânî, ardından birkaç farklı zikir türünden de bahsetmektedir. Mümînlerin genelinin kelime-i şehâdet ile Allah'a yaklaşması zikrine umum zikri denilmektedir. Bu tür zikir her Müslümanın Allah'a daha yakın olabilmek ve kalbini tatmin edebilmek için yaptığı diğer dualar ve tesbihleri de kapsamaktadır. Hususi zikir ise tasavvufun irşad ve terbiye metodu ile ilgili olan zikir türüdür. Hususi zikirde mürşit, "La-ilahe illallah" zikriyle veya belirlediği başka bir zikir ile sâlike yol gösterip onu yönlendirir. Sâlik kendisine verilen zikri yapar ve buradaki temel amaç irfan yolculuğunda karşılaşılan bazı perde ve engellerin aşılmasıdır. Bu şekilde tecrübe ile sonuca götürdüğü bilinen sistematik tarzda yapılan zikir ile şeyh, sâliki bulunduğu mertebeden daha üst mertebelere yönlendirmeye çalışır. Sâlik aklına başka hiçbir şey gelmeye kadar yani aklın ve kalbin Allah'ın zikri dışındaki her şeyden tümüyle arındığı zaman kadar zikre devam eder. Bu zikrin bir diğer önemli özelliği belirli ilkeler çerçevesinde gerçekleşmesidir. Şeyh, Allah katından gelenlere Allah'ın istediği tarzda inanmak ve peygamber sav.'in sünnetine uygun davranmak dışında bir seçeneğe sahip değildir. Sâlikin yukarıda açıklanan zikir haline girebilmesinin en temel ölçütü, zikrin sünnete ve dine aykırı bir tarzda bulunmamasıdır. Bu iki genel zikir tasnifinin dışında gizli zikir, açık zikir, insana gelen varidatlar anlamında olan sır zikri, kulu kuşatan kuşatıcı zikir ve Allah'ın zikri olarak adlandırılan Zikr-i Ekber gibi zikir türleri de bulunmaktadır.

Fahruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde ele aldığı zikir kavramı genel hatlarıyla zikrin sözlük anlamına yakın olmakla birlikte bazı farklılıklar ve hal bazında bazı tecrübeler taşımaktadır. 'Îrâkî, zikri Hakk'ın katından sâlike cevherler taşıyan bir iletişim aracı olarak değerlendirmektedir. Ona göre zikredilmeye layık olan zat, Celâl sıfatına sahip olan Hak Teâlâ'dır. Ve sâlik, onu en güzel şekilde zikretmeye çabalamalıdır. Zikir sâlikin üzerindeki ölü toprağı kaldırır onun kalbini de canını da diriltir. Maksudına ulaşma yolunda onun en büyük motivasyon kaynağı zikirdir. Zikir kir ve pası temizleyip cila gibi parlatma özelliklerine sahiptir. Tasavvuf yolunda kalbin kirlerden arınması ve ayna gibi parlaması için zikir zorunlu ve en etkili unsurdur. Sâlik için yeryüzünde kesintisiz olarak tecelli eden Hakk'ın celâlini ve

²⁴⁶Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 248-250.

cemâlini zikretmek dışında başka bir kurtuluş yolu bulunmamaktadır. Bu usulde zikir ile arınıp ilerleme metodu tercihe bırakılmış bir seçenek değil olmazsa olmaz hükmünde bir zorunluluktur. Ve sâlik onun kemâlini her an diliyle ve kalbiyle zikretmekten asla geri durmamalıdır. Çünkü zikirde süreklilik derecesine ulaşmak sevgilinin kemâl sıfatının, sâlikte tecelli etmesini sağlamaktadır. Bunların dışında ‘Îrâkî, zikrin zevk yönüne dikkat çekmektedir. Sâlik, zakir sıfatına ulaştığında zikrin onun gönlüne bıraktığı lezzetin derecesi artacak ve zakir için zikrin lezzeti, dünya hayatında cenneti yaşamakla eşdeğer olacaktır.

در کشم در رشتهٔ جان آن گهر را سبحوار تا ز سبحة بشنوم تسبیح قدوس قدیر

آن به تسبیح جلال و حمد سبوحی سزا وان به تقدیس کمال و نعت قدوسی جدیر

آن سزای آفرین، کز حمد او زنده است جان وان بدایع آفرین، کز شکر او تابد ضمیر

نی ز تسبیح جلالش ذکر را چاره دمی نی ز تقدیس کمالش شکر را یکدم گزیر

یاد رویش عاشقان را خوشتر از عیش نعیم باد کویش بی‌دلان را بهتر از بوی عبیر (K 67-71)

Can ipinden tesbih ile çekeyim o cevheri. Ta ki tesbihten o Kuddûs ve Kâdir olanın zikrini işiteyim.

O, Celâl ve Subbûh olan hamd ve tesbihe layıktır. O, Kuddûs olan en mükemmel şekilde takdis ve övgüye layıktır.

Övgüye layık olanın el-Hamd zikriyle can dirilir. O yepyeni güzellikler yaratanın şükrü ile kalp parlar.

Onun celâlini her an tesbih etmekten başka çare yok. Onun kemâlini takdis edip şükür etmekten bir an geri durma!

Yüzünün yâdı âşıklar için cennette yaşamaktan daha hoştur. Onun diyarının esintisi âşıklara misk kokusundan daha hoştur.

Hakk'ı tesbih etmek hem avamın hem de havasın gönlüne huzur vermektedir. Onu takdis etmek suretiyle zikreden yaşlı, genç her türden insan gönlüne şifa bulur ve onunla dirilir. Zikrin hem avamı ilgilendiren ve avamın yapabileceği türü mevcuttur hem de mutasavvıfların terbiye metodu içerisinde uygulanan ve havası bağlayan özel türleri bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte şâir zikrin bu yönlerine işaret etmektedir.

ای ز تسبیح تو تازه چهره هر خاص و عام وی به تقدیس تو زنده جان هر برنا و پیر (K 100)

Ey ki tesbihinden avam ve havası bahtiyar eyleyen! Ey ki takdisinle her genç ve yaşlı cana hayat veren!

Tesbih kalbi aydınlatıp sâlike yol gösteren ve onun yolundaki engelleri kaldıran en büyük yardımcı unsurlardan biridir. Tesbih ile Allah'ın zikri, sadece söz olmaktan çıkar sâlikin kalbine işleyen bir nûr olur. Celâl sahibi olan zatın tevhidini kelimeler ile ifade etmenin ne kadar zor olduğunu dile getiren şâir tevhidin sırrına ulaşmak isteyenler için de zikir yolunu önermektedir.

توحید ذوالجلال نیاید چو در مقال روشن کنم ضمیر، به تسبیح لایزال (T 155)

Zülcelâl'in tevhidi söz ile ifade edilemez. Layezal'in tesbihiyle kalbi aydınlatayım.

Fahrüddîn-i 'Îrâkî'nin görüşüne göre zikir, sâlik için belirgin ve çok önemli neticeleri olan bir ameldir. Çünkü sâlik Allah'ın hayat bahşeden isimlerini zikredince gönlünde gerçekleşen değişimi hissedecek ve dilinden dökülen hangi ismin zikri ise o ismin tecellisini de gönlünde müşahede edecektir. Bu sâlik ile Hak arasında çift yönlü bir iletişim sayılabilir. Çünkü zikir, sâlikin tek başına gerçekleştirdiği aynı kelimeleri tekrar edip durduğu bir kısır döngü değildir. Sâlikin kalbinde ve amelinde zikrin her bir kelimesinin kendine özel farklı ve pratik karşılıkları bulunmaktadır. Mürşit bu durumun farkında olarak sâlikin ihtiyaçlarına göre bir yönlendirme yaparak ona belirli zikirleri belirli bir tarzda yapmasını telkin eder.

اسم جان پرور او چون به زبان یاد کنند در درون دل خود عین مسما بینند (K 375)

Onun hayat bağışlayan ismini zikredince gönüllerinin içinde isimlerin aynısı görürler.

Zikreden kişi olarak zakir sıfatını tarif edip bu sıfatın gereklerinden bahseden 'Îrâkî, zakirin zıddı olan gâfile hitap ederek boş işlerden yüz çevirmesini anmaya değmez şeyleri anmaktan vazgeçmesini öğütlemektedir. 'Îrâkî'nin beyanına göre kişi, yalnızca Hakk'ı zikretme derecesine ulaşıp bu zikir halinde sürekliliği yakalayıp Hak dışındakileri unutacak düzeye gelmedikçe zakir olamaz. Zakir olmanın hakikati zikri Allah'a has kılmak ve onun gayrısını tamamen unutmaktır. Zikrin sâliki ulaştırdığı mertebeler hakkında da haber veren 'Îrâkî, ölümsüzlüğe ulaşmanın yolu olarak zikretmeyi Hakk'tan gâfil olmamayı tavsiye etmektedir. Ayrıca zikrin

lezzetini tadabilmek için de yalnızca Hakk'a odaklanmayı ve bu süreçte kendini bile unutacak bir düzeye gelmek gerektiğini söylemektedir.

یاد حق کن تا بمانی جاودان بگذر ای غافل ز یاد این و آن
در حقیقت نیستی ذاکر، بدان (1374-75) تا فراموشت نگردد غیر حق

Onu bunu anmaktan vazgeç ey gâfil! Hakkı yâd et ki ölümsüzlüğe eresin! Hakkın gayrısını unutmadıkça hakikatte zâkir değilsin unutma!

خود نیابی چاشنی ذکر دوست تا کنی یاد خود و سود و زیان (G 1377)

Kendini, fayda ve zararı yâd edersen dostun zikrinin lezzetine varamazsın.

Zikrin, sâlik üzerinde oluşturduğu müspet tesirin yanında aslında Allah'ın bütün kulları için çok büyük bir sevinç kaynağı olan Hakk'ın kişiyi zikretmesi meselesine de değinen 'Îrâkî, bu dereceye ulaşmak isteyenler için mal, mülk ve diğer cazibeli dünya metaindan vazgeçmek gerektiğini ifade etmiştir. Konu ile ilgili bir nevi uyarıda da bulunan şâir, kişi mal ve mülkün zikriyle meşgul olduğu sürece Hakk'ın kendisini asla zikretmeyeceğini ve kişinin bu halde böyle bir beklentinin içinde olmaması gerektiğini dile getirmiştir.

یاد ناید هیچ گونه حق تو را تا تو یاد آری ز جاه و خان و مان (G 1384)

Sen, makam, ev ve mülkü yâd ettiğin sürece Hak seni kesinlikle yâd etmez.

Tesbih mazmunu bazen zikir manasının dışında Türkçede bilinen anlamıyla tesbih aleti olarak da kullanılmıştır. Şâirin aşağıdaki beyitlerde geçen tesbih kavramındankastettiği şey genellikle riyâkârlıktır. Tasavvufi-kalenderî şiirin ham sofuluğa, içi boş zühde, derinlikten yoksun şekilci ve samimîyetten uzak dindarlığa karşı ciddi bir eleştiri yönü bulunmaktadır. Ve mutasavvıf şâirler toplumdaki riyâyı yermek için, seccâde, tesbih, namaz ve benzeri bazı ibâdetle ilgili mazmunları kullanmışlardır.

کردم گذری به میکده دوش سبحة به کف و سجاده بر دوش
پیری به در آمد از خرابات سرمست و ز جام عشق بیهوش
گفت از سر وقت خویش با من کاینجا نخرند زهد مفروش
سبحة بده، پیاله بستان خرقة بنه و پلاس درپوش (G 749-752)

Elimde tesbih sırtımda seccâdeyle dün akşam meyhâneye doğru gittim.

Aşk kadehiyle sarhoş ve kendinden geçmiş bir pir harâbâtan çıkıverdi.

İçinde bulunduğu hal ile bana şöyle dedi: Burada züht alınmaz, satma!

Tesbihi ver kadehi al! Hırkayı bırak yünden elbiseyi giy!

3. 9. MAKSÛD

Maksûd kavramı: kastedilen kendisine ulaşılmak istenen şey ve istek manasına gelmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, birçok mutasavvîf şâir gibi şiirlerinde mazmunlar kullanmış ve bu mazmunlar vesilesiyle görüşlerini, tavsiyelerini, uyarılarını ve hissettiklerini kâğıda dökmüştür. Şâirlerin şiirlerini tahlil ve şerh etmek kolay bir iş değildir. Çünkü şâirin kastının ne olduğunu tahminler üzerinden zorlama yorumlarla değil şâirin bizzat kendi sözleri, kendi açıklamalarıyla delillendirip ortaya koymak gerekmektedir. Bunu yapabilmek için büyük bir sabırla tahlil edilen eserin her ayrıntısını incelemek her ipucunu en iyi şekilde değerlendirmek gerekir. Şiir yazmış olan birçokşâir gibi Faḥruddîn-i 'Îrâkî de kullandığı mazmunlarla bazı manaları kastetmiştir. Aşağıda verilmiş olan gazelde, şâirin yegâne maksudunun ne olduğu açıklanmış ayrıca o maksûd için yazdığı şiirlerinde kullandığı mazmunların bir kısmının da hangi maksat ve hangi anlamda kullandığı ifade edilmiştir. Aşağıda verilmiş olan gazel, şâirin kendi dilinden, maksadını örtülü bir şekilde değil açıkça beyan etmesi bağlamında değerlendirildiğinde oldukça önem arz etmektedir.

در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم	در حسن رخ خوبان پیدا همه او دیدم
وندر نظر وامق عذرا همه او دیدم	در دیده هر عاشق او بود همه لایق
یاری ده بی‌یاران، هر جا همه او دیدم	دلدار دل افکاران غمخوار جگرخواران
مقصود من پر غم ز اشیا همه او دیدم	مطلوب دل در هم او یافتم از عالم
او بود، همه او، بس، تنها همه او دیدم	دیدم همه پیش و پس، جز دوست ندیدم کس
فی‌الجملة همه او بین، زیرا همه او دیدم	آرام دل غمگین جز دوست کسی مگزین
او بود گلستان ها، صحرا همه او دیدم	دیدم گل بستان ها، صحرا و بیابان ها
کاندر خم و پیمانان صهبا همه او دیدم	هان! ای دل دیوانه، بخرام به میخانه
میبوی گل و سوسن، کاینها همه او دیدم	در می‌کده و گلشن، می‌نوش می روشن

(G 761-770)

Güzellerin yüzündeki güzellikten açıkça hep onu gördüm.

Güzel yüzlülerin gözlerinden hep onu gördüm. Âşıkların bakışında hep o vardı.

Vâmîk'in bakışında 'Azrâ'yı hep o olarak gördüm. Bağı yanıkların sevgilisi, çiğerparelere merhametli yardımsız kalanların yardımcısı, her yerde hep onu gördüm.

Âşık gönlün ârzûsu olarak âlemde onu gördüm. Benim gamlı gönlümün maksudu her şeyde hep odur.

Önce ve sonra olanları gördüm, dosttan başkasını göremedim. O idi hep o, sonra hep onu gördüm.

Gamlı gönlün huzuru için dosttan başkasını seçme! Kısaca hep onu gör çünkü ben hep onu gördüm.

Ey divane gönül meyhâneye git ki orada, testi, kadeh ve şarap hep odur. Meyhânedede ve gülhânedede berrak mey iç!

Gül ve zambak kokla ki bunlarda hep onu gördüm. Meyhânedede sâkî ol, mey iç ve bâkî ol! 'Îrâkî'yı arayanlardan ol ki onu hep onu gördüm.

مقصود دل عاشق شیدا همه او دان مطلوب دل وامق و عذرا همه او دان (G 1631)

Divane âşîğın gönlünün maksadı odur bil! Vâmîk ve 'Azrâ'nın gönlünün talebi odur bil!

Yukarıdaki beyitler incelendiğinde şâirin vahdet-i vücûd ile mecz olmuş aşk düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Buna göre Fahrüddîn-i 'Îrâkî, bütün güzellerin yüzünde, kâinatta, âlemde her yerde onu görmekte onu müşahede etmektedir. Mecazî aşkı tatmış âşîğın gözünde maşûkun suretinde ondan başkası bulunmamaktadır. Yolun başında o olduğu gibi yolun sonu da ona varmaktadır. Kendisinden başka varlık bulunmayan zatımaksûd edinmiş olan şâir, ondan başkasını görmemekte ve ona ulaşmayı ârzûlamaktadır. Şâirin maksudunu izahı incelendiğinde onun kastettiği şeyin aslında maşûk olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre maksudun en genel tanımı olarak: maksûd, maşûktur demek gerekir.

3. 10. RİYÂ

Amelde ihlası terk etmek ve Allah rızası maksadının dışında amel etmeye riyâ denilmektedir.²⁴⁷ Sözlükte görmek kökünden (re'y) türetilen kelime, şöhret amacıyla veya dünyevî çıkarlar sağlamak için kişinin olduğundan farklı görünme çabası olarak tarif edilmektedir.²⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "De ki: "Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve âhirette yararlı iş yapsın ve rabbine ibâdetle hiçbir şeyi ortak koşmasın."²⁴⁹ Âyetiyle Allah Teâlâ kullarını riyâdan sakındırmak istemiştir. Hz. Mâlik'ten rivâyet edilmiştir: Rasûlullah sav. buyurdu ki; "Kişinin mal hırsı ve büyük olma ârzûsu dinine o kadar zarar verir ki, bir koyun sürüsü üzerine bırakılmış kurt sürüye o kadar zarar veremez."²⁵⁰ Bu manadaki âyetler ve peygamber sav.'in riyâ konusundaki hadisleri mutasavvıfların bu konuda daha hassas davranmalarını sağlamıştır. Riyâ karşısında en belirgin hatta aşırılık sayılabilecek tavrı gösteren tasavvufî zümre melâmetîlerdir. Riyâdan sakınmak melâmetîliğin aslı ve bu zümreyi şekillendiren en temel prensiptir.²⁵¹ Melâmetîlerin bu konudaki keskin tavrı riyânın ve gösterişe dönmüş dindarlığın arttığı dönemlerde şâirleri de derinden etkilemiş ve melâmet ehlinin riyâkâr zühdü tenkit eden mazmunlarının diğer mutasavvıfların şiirlerine yerleşmesini sağlamıştır. İlgili başlıklarda ele alınan, meşit, züht, takvâ, seccâde, tesbih, namaz gibi mazmunların Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde yerilmesinin en önemli sebebi 'Îrâkî'nin bu mazmunlarla riyâ ve gösteriş kasetmesidir. Aşağıdaki beyitlerinden 'Îrâkî'nin ibâdet kavramını da riyâ ve gösteriş manasında ele aldığı ve riyâdan tövbe ettiği anlaşılmaktadır. 'Îrâkî, zâhitlikte kendisini olduğundan farklı göstermeye çalışan gösterişli laflar ve riyâdan başka bir şey bulmadığını bu suni tavırlardan tiksindiğini ve riyâdan aşkın sarhoşluğuna sığındığını dile getirmektedir.

نیم اهل زهد و تقوی به من آر ساغر می که به صدق توبه کردم ز عبادت ریایی (G 1036)

²⁴⁷ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu İştilâhât-ı Funûn*, (haz.), Refik el-'Acem, Mektebetu'l-Lübnan, Beyrut, 1996, s. 900.

²⁴⁸ Mustafa Çağrı, "Riya", *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 137.

²⁴⁹ Kehf Sûresi 110. âyet.

²⁵⁰ Muhammed Yûsuf Kandehlevî, *Müntehab Ehâdis*, Gülistan Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 577.

²⁵¹ Şehrâm Ahmedî, Meryem Tâlibî Velenî, "Bâztâb-i Endîşehâ-yi Melâmetî Der Şi'r-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî", *Faşnâme-i Dânişgâh-i Gulistân Mecelle-i Muḥâle'ât-i İntikâdî-yi Edebiyât*, Şomâre 5, Behâr 1394hş. s. 36.

*Züht ve takvâ ehli değilim bana şarap kadehini getir. Çünkü sıdk ile riyâkâr
ibâdetten tövbe ettim.*

تو مرا شراب درده که ز زهد توبه کردم چو ز زاهدیندیم جز لاف خودنمایی (G 1040)

*Sen bana şarap ver zâhitlikten tövbe ettim. Çünkü zâhitlikte gösterişli laftan
başkasını görmedim.*

3. 11. MUM VE KELEBEK (PERVÂNE VE ŞEM‘)

Şâirler, çevrelerinde gerçekleşen olaylardan ilham alarak aktarmak istedikleri konular ile alakalı bazı sembolleri şiirlerinde kullanmışlardır. Mum ve kelebek manasına gelen pervâne²⁵² ve şem‘ mazmunları da gül ve bülbül gibi aslında doğada gerçekleşen bir durumun şâirlerce şiirde işlenip âşık ile maşûkun arasındaki irtibata uyarlanmasıdır. Bu bağlamda mumun ateşi etrafında dönen ve canını maşûkun cazibesi uğruna ortaya koyan kelebek mazmunu ile âşık, kelebeğin bedenini yakıp kül eden mum mazmunu ile de maşûk işaret edilmektedir.²⁵³ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, şiirlerinde pervâne ve şem‘ mazmunlarının manalarına bazı yönleriyle değinmiştir. ‘Îrâkî, mumun parlaklığı ve yakıcılığını sevgilinin yüzüne benzetmiş ve sevgilinin yüzünün cazibesiyle yanmanın âşık için tercih edilmesi gereken bir durum olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer beyitte ise maşûkun ateş gibi aşkında yanmanın aslında doğal bir süreç olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre âşık, kelebek gibi başta kendisini ateşe kaptırmaktan sakınsa dahi onun kaçınılmaz sonu ateşin içinde yanıp kül olmaktır. Çünkü aşk süreci doğası gereği âşığı fenâya götürmektedir. Kelebek ve ateş arasında gerçekleşen bu durumun bir diğer önemli özelliği bulunmaktadır. Bu özellik aşk yolunun mahiyetini anlamaya yardımcı olmaktadır. Ateşe kavuşan kelebek maddî olarak varlığını yok etmiş bir yönüyle maddî varlığını ateşe feda etmiştir. Burada gerçekleşen süreç aslında geri dönüşü olmayan bir süreçtir. Yani aşk yolunun yolcusu bu merhaleden sonra artık geri dönülmez bir yola girmiştir.²⁵⁴ Aşağıdaki beyitler dikkate alındığında sevgilinin yüzü olan “rû” mazmunu ile mum mazmunu arasında önemli bir irtibat görünmektedir. Şâir mum mazmunundan kastının sevgilinin yüzü olduğunu doğrudan dile getirmektedir.

²⁵²Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 233.

²⁵³İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 370.

²⁵⁴Naşrullah Purcevâdî, *Pervâne ve Âteş*, Ferheng-i Mu‘aşir, Tahran, 1396hş., s. 125

پیش شمع رخس چو پروانه سوختن اختیار باید کرد (G 1609)

Mum gibi yüzünün önünde kelebek gibi yanmayı tercih etmek gerek.

هم بسوزیم ز تاب رخ تو ناگاهی همچو پروانه ز شمع ارچه بسی پرهیزیم (G 2510)

Kelebek gibi her ne kadar mumdan sakınsak da yüzününüruyla birden yanalım.

شمع رخ یار است و شرابم لب دلداری بیمانه همان لب که به هنجار گرفتم (G 3570)

Mum yârin yüzüdür ve şarap sevgilinin dudağıdır. Kadeh doğru bir şekilde tuttuğum aynı dudaktır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte kendisini âşık olan kelebeğe benzeterek aşktan divane olmuş gönlünün sevgiliye benzettiği mumun etrafında pervâne olacağını dile getirmiştir.

دلَم از عشق توست دیوانه تا تو شمعی، تو راست پروانه²⁵⁵

Gönlüm senin aşkından divanedir. Sen mum olduğun sürece sana pervânedir.

3. 12. YAKINLIK (KURB)

Allah’a uzak olmak anlamına gelen bu’dun zıddı olan “kurb” kavramı tasavvufî bir ıstılah olarak: Allah’a itaat etmek ve zamanının tümünde onun ibâdeti ile meşgul olmak demektir.²⁵⁶ Allah’a yakınlığın gerçekleşebilmesinin ilk aşaması Allah’a imân etmektir. “Biz ona şâh damarından daha yakınız”²⁵⁷âyetiyle Allah yakınlık konusunda kulları arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Yani Allah kendisini kullarına yakın olarak tarif etmiştir. Kul, farklı zamanlarda farklı mekânlarda bulunmaktadır. Allah için mekân tayin etmemekle birlikte Allah da bu farklı mekânlarda kullarıyla beraberdir. Yani Hak, farklı mekânlarda ve zamanlarda kullarıyla veya başka varlıklarüzzerinden tecelli etmektedir. Kulun Allah’a yakın olmasının da iki boyutu bulunmaktadır. Öncelikle kul, farz ibâdetler ile ardından da nafîle ibâdetler ile Hakk’ın razı olduğu bir konuma gelir onun sevgisini kazanarak ona yaklaşır. İkinci olarak da yakınlık durumu, İbn-i ‘Arabî’nin tanımlamasına göre kul için kaçınılmaz bir haldir. Kul Hak’tan uzaklaşamaz çünkü böyle bir imkâna

²⁵⁵Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 429.

²⁵⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 174.

²⁵⁷Kâf Suresi, 16. âyet.

sahip değildir. İnsanlar Allah'ın avucundadırlar. Kişi avucunda olduğundan nasıl uzaklaşabilir? Veya avucunuzda tuttuğundan nasıl uzak kalabilirsiniz?²⁵⁸ Bunların yanı sıra âriflerin yakınlık durumu vardır ki onların yakınlığı sürekli bir müşahede olarak tanımlanmaktadır. 'Îrâkî, arşın kuşlarına benzettiği kulların Hakk'a yaklaşma ârzûsunu ifade etmiştir. Ona göre Hakk'ı ârzûlayan kullar ona yaklaşabilmek için her nefes bir çaba ve ceht içerisindedir ve ârzûlarının şiddetinden inleyip feryat etmekte.

ز آرزوی قربتت مرغان عرشی هر نفس های و هوی غلغلی در آشیان انداخته (K 41)

Arşın kuşları sana yakınlaşma ârzûsuyla her nefes yuvalarında inleyip feryat ettiler.

3. 13. AKIL

Akıl kavramı sözlük anlamı bakımından olumlu işlevleri bulunan bir kelimedir. Sözlüklerdeki manalara göre akıl: doğru ile yanlışın anlama, Rabbinin bilme konularında kişiye yardımcı olan bir araçtır.²⁵⁹ Akıl hak ile bâtılı birbirinden ayırt etmeye yaran bir nûrdur.²⁶⁰ Veya akıl, eşyanın hakikatini bilip anlamak için kendisine ihtiyaç duyulan şeydir.²⁶¹ Allah'ın akılla mı yoksa kalple mi bilineceği tartışması filozoflar ve mutasavvıflar arasında münakaşaya sebep olmuştur ve akıl ile ilgili farklı görüşler oluşmaya başlamıştır.²⁶² Mutasavvıflar, genel olarak akıl kavramını olumlu bir çerçevede değerlendirmemişlerdir. Akıl mutasavvıfların lügatinde sınırlılık ve yetersizlikle anlamdaştır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye göre akıl, Allah'ı tanımak ve bilmek hususunda sınırlı bir yapıya sahip olduğundan dolayı yetersizdir. Farklı bir ifade ile şâir, Allah'ın akıl ile sınırlandırılan kişiler tarafından hakikîmanada bilinemeyeceğini söylemektedir. Âriflerin görüşüne göre akıl sadece kulluk vazifesini yerine getirmek için kullanılan bir araçtır, ilahî sırlara ulaşmak konusunda yeterli olamaz.²⁶³ Bu sebeple ârifler, marifetin salt akıl yoluyla değil daha çok kalp yoluyla gerçekleşebileceğine inanırlar. Tasavvufî şiirde aklın eleştirilip küçümsenmesinin temel sebebi bunlardır.

²⁵⁸İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 326-333.

²⁵⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 396-397.

²⁶⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

²⁶¹ Ali İbn Muhammed es-Seyit eş-Şerif Cürçânî, *Tarifât*, (çev.), Arif Erkan, Bahar, İstanbul, 1997, s. 154.

²⁶² İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 15-16.

²⁶³ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 79.

فَلَمْ يَحْضُرْهُ مَحْمُودٌ بَلْبٌ وَلَمْ يَخْطُرْهُ مَوْجُودٌ بِيَالٍ (K 4)

Akılla sınırlandırılan onu bilemez. Akılla vücûd bulan onu anamaz.

تاب نور او ندارد چشم عقل تیزبین طاقت خورشید نارد چشم خفاش ضریر (K 77)

Onun nûrunu görmeye keskin görüşlü aklın gözü yetmez. Güneşe kör yarasanın gözleri dayanamaz.

Şâir, Allah'ın nûrunu görmek konusunda aklın çaresizliğini, güneşe karşı duran kör bir yarasanın çaresizliğine ve acizliğine benzetmektedir. Akla bu şekilde olumsuz anlamların yüklenmesi tasavvufun bilgi kaynağı ile ilgili bir meseledir. Mutasavvıflara göre bir kısmı nakil büyük bir kısmı da yaşam pratiği yoluyla bize ulaşan İslâm dininin oluşturduğu ilmî zemin üzerinden hakikate ulaşmanın yolu akli deliller veya akli çabalar değildir. Mutasavvıflara göre ilme yani marifete ve doğal olarak hakikate ulaşmanın yolu mistik veya tecrübî bilgi ile ve zevk yoluyla gerçekleşmektedir. İlahi remizler salt akıl yoluyla anlaşılabilirler. Aklın sınırları her zaman onun sınırsız olanı anlamasına engel olmaktadır. Nasıl ki karıncanın kadehine okyanusun sığması mümkün değilse aklın idrakine de ilahî remizlerin sınırları sığmaz. Bir sonraki beyitte de 'Îrâkî, aşk âleminde bahsederek aklın aşk âlemi ile olan irtibatına dikkat çekmiştir. Buna göre aşkı yaşayanların aklın rehberliğine pek fazla ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü akıl, yapısı itibarıyla aşk âleminin dışında sayılmaktadır.

وگر خواهی که دریانی، به عقل آن رمز، نتوانی که اندر ساغر موری نگنجد بحر عمانی (K 260)

Eğer akıl ile o remzi anlamak istersen anlayamazsın çünkü karıncanın kadehine okyanus sığmaz.

گیر گر عشق بایدت کم عقل عشق بیرون بود ز عالم عقل²⁶⁴

Sana aşk lazım ise aklın peşine çok takılma, (çünkü) aşk, akıl âleminin dışındadır.

Akıl, gönül üzerinde hâkimiyet kurmak ister ve bu sebeple her zaman ayrı delillerle marifet yolcusunu ikna etmeye onu sınırlayıp yolundan çevirmeye çalışır. Mutasavvıf şâirlerin şiirlerindeki şarap vurgusunun bir sebebi de şarabın akli zayıf

²⁶⁴Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Ḥuzâ'î, ('Uşşâknâme), s. 387.

etmesi ve onun kalp üzerindeki tesirini kırmasıdır.²⁶⁵ Kalp, aklın tahakkümünden kurtulup serbest olunca kişi marifet yolunda ilerleme kaydedebilmektedir. Çünkü aşkı anlayıp idrak edecek olan akıl değil gönüldür. Aklın aşk konusunda gözü kördür.

‘Îrâkî:

عقل هر دم نامه‌ای دیگر نویسد نزد جان تا بود فرمان نویسی بر در دیوان دل (G 3586)

Akıl gönül kapısı üzerinde hâkim olmak için her zaman cana ayrı bir mektup yazar.

‘Attâr:

دل شناسد که چیست جوهر عشق عقل را ز راهی بصارت نیست²⁶⁶

Aşkın cevherini gönül bilir aklın bu yolda basireti yoktur.

3. 14. CEZBE

Sözlük anlamı çekmek olan cezbe tasavvufî olarak da aynı minvalde bir mana ile Hakk’ın kulu kendisine doğru çekip yükseltmesi manasına gelmektedir.²⁶⁷ Cezbe ile sâlik, zikrin lezzetine varıp Allah’a yakınlık olan kurba erişmektedir. Cezbe ile hem beden hem de ruh lezzet bulmaktadır.²⁶⁸

آفتاب جذبۀ تو شبم اشباح را در زمانی از زمین تا آسمان انداخته (K 42)

Senin cezbenin güneşi eşyanın üzerindeki şebnemi bir anda zeminden gökyüzüne kadar yükseltti.

Yukarıdaki beyitte şebnemin yani çiğ tanesinin güneş karşısındaki varlığından vazgeçerek ona doğru yönelmesi anlatılmaktadır. Burada şebneme bir anda eşyanın yüzeyinden yani yeryüzü olan zeminden gökyüzüne kadar yükselme şevkini veren maşûkun cezbésidir. Şebnem, maşûkun cezbésinin güneşi karşısında buharlaşıp gökyüzüne yükselmekte maşûka doğru gitmektedir. ‘Îrâkî, bu beyit ile cezbenin Hakk’a yükseltme yönüne dikkat çekmiştir.

²⁶⁵Rûnâk Muruvvetî, Celâl Zâre‘î, “Berresî-yi Remzhâ-yi ‘İrfânî-yi Gâzeliyât-i Dîvân-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî”, *Mecmu‘a-yi Maḳalehâ-yi Dehomîn-i Humayîş-i Beyn’el-Milefî-yi Tervîc-i Zebân ve Edebiyât-i Farsî*, 4-6 Şehrîvermâh, 1394hş, s.514.

²⁶⁶Ferîduddîn ‘Attâr-i Nişâbûrî, *Dîvân*, s. 208.

²⁶⁷Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s.504.

²⁶⁸Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma‘*, s. 431.

جذبہ‌ای، تا بر کشم جان را ز قعر چاه تن جر عہای، تا افگم خود را بہ دریایی قعیر (K 64)

Bir cezbe ile canı, tenin derin çukurundan çekip çıkarayım. Bir yudum ile kendimi derin deryaya sereyim.

Yukarıdaki beyitte de cezbenin yükseltme ve kurtarma özellikleri ifade edilmiş. Bir önceki beyitte de cezbenin bu beyitte ifade edilenlere benzer fonksiyonlara sahip olduğu görülmektedir. Şâir, bir kafes veya hapis olarak gördüğü tenin derin çukurundan kurtulmanın bir yolu olarak cezbeyi işaret etmektedir.

Cezbe anında Hakk'ın kuluna karşı tecellisi kulda muazzam bir tesirle gerçekleşir. Şâir cezbe halinin dehşet verici etkisini açıklamak için okyanus dalgası benzetmesinden istifade etmiştir. Cezbenin tesiriyle kul ne bildiklerini hatırlar ne de bilmediklerinin farkında olur. Burada bildiklerinden kasıt neredeyse her şeydir. Çünkü Şâir vecd, vuslat ve benzeri tasavvufi kavramları kullanarak cezbe durumunda sâlikin bunların hiçbirinden haberinin olmayacağını ifade etmektedir. Maşûk seni senden aldığı vakit perdeler kalkar ve ortada maşûktan başka bir şey kalmadığını görürsün. İşte bu hale vardığında ister Hallâc gibi Ene'l-Hak de ister Bâyezîd gibi "Şanım ne yücedir" de. Bu vaziyette bu tür sözler mazur görülür bu sözler o dehşet hale kapılanlar için gayet normal sözlerdir. Çünkü cezbe hâli sâlikin bilip bilmediği her şeyin altüst olduğu bir hâldir.

وگر موج محیط او رباید خود تو را از خود
نه از دانشخیر یابی در آن دم نه ز نادانی
نه از وجد و نه از فقدان نه از وصل و نه از هجران
نه از درد و نه از درمان، نه از دشوار و آسانی
تو را چون از تو بستاند، نمائی، جمله او ماند
تو آنگه خواه انالحق گوی و خواهی گوی سبحانی

(K 253-255)

Onun okyanusunun dalgası seni senden ederse o an ne bilgiden haberin olur ne de bilgisizlikten.

Ne bulmaktan ne kaybetmekten ne vuslattan ne hicrandan ne dertten ne dermandan ne zorluktan ne de kolaylıktan (haberini olur).

Seni senden aldığı vakit, ortada sen olmazsın sadece o olur. O zaman ister Ene'l-Hak de ister Subhanî de.

3. 15. NÛR

Aydınlık ve parıltı gibi anlamlara gelen nûr kavramı dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki türlü anlaşılmaktadır. Dünyevînûr Allah'ın lütfu ile maddî âlemde beliren nûrdur. Uhrevînûr ise Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hidâyet, Kur'ân'ın kendisi, delil, kudret ve benzeri manaları bulunan nûrdur. Klasik şiirde nûr, sevgilinin güzelliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple yüz ve yanak nûr, saç ise nûrun zıddı olan zulmet sayılmaktadır.²⁶⁹

تا به نور روی تو بیند جمال روی تو در دو چشمش نور تو کحل عیان انداخته (K 44)

Senin yüzünün nûruyla yüzünün cemâlini görmek için nûrun, onun her iki gözüne âyan sürmesi çektir.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, yukarıdaki beyitte öncelikle maşûkuncemâlini görmenin ancak onun kendi nûruyla bakmakla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Beytin ikinci mısramda “کحل عیان” yani “âyan sürmesi” tamlaması da önemli bir fonksiyona sahiptir. Buna göre maşûkunnûru, âşığın her iki gözüne hakikatin âyan bir biçimde görülebilmesi için bu sürmeyi çeker ve bu sayede âşığın gözleri maşûkuncemâlini görme kudretine sahip olur. Bu yönleriyle nûr, hakikatin görülmesi için gerekli olgulardan biri olarak tarif edilmiştir.

نور قدست خرمن چون و چرایبی سوخته خنجر وصفت سر وهم و بیان انداخته (K 48)

Mukaddes nûrun “nasıl ve neden” hasadını yaktı. Sıfatının hançeri vehim ve beyanın kellesini düşürdü.

Beytin ilk mısraı, Allah'ın nûru ile ilgili dikkat çeken bir özelliğe işaret etmektedir. Buna göre mukaddes olan nûr, tabiatı gereği karanlığı yok eder, perdeleri kaldırır ve hakikatin açık bir şekilde göze görünmesini sağlayarak “چون و چرایبی” yani şüpheye götürecek belirsizliğe delalet eden “neden ve nasıl” ortadan kaldırır. Mukaddes olanın nûru hâkim olup vehim karanlığı yok olunca, neden ve nasıl sorularının herhangi bir işlevi kalmaz.

کی به انوار تو بینم آخر این ذرات را باز در کتم تواری هم چنان انداخته (K 47)

²⁶⁹İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 362.

Böyle örtülü bir halde kalmışken ne zaman senin nûrlarınla bu zerreleri göreceğim.

Şâir bu beyit ile nûrun ayrıntıları görme hususundaki işlevinden bahsetmiştir. Ona göre hakikatin görülmesi ve vehmin giderilmesi için gerekli olan nûrun bir diğer işlevi de bakan göze ayrıntıları fark ettirmesidir. Ayrıca şâir bulunduğu durumdan yakınlıkla maşûkunnûrlarıyla birlikte göremediklerine karşı olan görme özlemini dile getirmiştir.

تاب نور او ندارد چشم عقل تیزبین طاقت خورشید نارد چشم خفاش ضریر (K 77)

Onun nûrunu görmeye keskin görüşlü aklın gözü yetmez. Kör yarasanın gözleri güneşe dayanamaz.

Şâir, yukarıdaki beyitte “nûr” ve “akıl” arasındaki ilişkiye değinmiştir. Daha önceki beyitlerde Hakk’ın karanlıkları aydınlatan nûruna değinen şâir bu beyit ile keskin görüşlü aklın bütün keskinliğine rağmen onun nûrunu görmekte aciz kaldığını onun nûru ile olanları okumakta yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Netice olarak onun nûrunu görmenin veya onun nûru ile görebilmenin aklın değil kalbin işi olduğu açıklanmıştır.

3. 16. TEVÂZU

Türkçede alçakgönüllülük kelimesi ile de ifade edilen tevâzu kavramı: kendi itibar ve derecesini küçük görmek, boyun eğmek anlamındaki vaz‘ kökünden türemiştir. Kibrin zıddı olan tevâzu, kişinin kendisini başkalarından üstün görmek veya başkalarını aşağılamak gibi zaafardan arındırması anlamına gelmektedir.²⁷⁰Tasavvufî manası bakımından tevâzu: Hakk’a teslim olmak, hakkın hükmüne razı olup onun hükümlerine karşı itirazdan vazgeçmektir.²⁷¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşağıdaki beytinde kibirli davranıp kendisini tanımayan, kendisi zerre hükmünde dahi değilken güneş olduğu zannedip güneş olma davası güdenler eleştirilmiştir. Özellikle katre ve derya mazmunlarını da beytinde kullanan şâir katre ve deryanın tasavvuf edebiyatındaki manaları dikkate alındığında bu beytinde eleştirdiği kişilerin Hakk’a karşı kendini bilmez kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü en genel manada katre Hakk’a kavuşma yolundaki sâlik olarak derya ise

²⁷⁰ Mustafa Çağrı, “Tevâzu”, *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 583.

²⁷¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 233.

Hakk'ın kendisi olarak tanımlanmaktadır ve böyle bir tarif çerçevesinde şâir, katre hükmünde olan insanı eleştirmiş ve katrenin deryayı yutamayacağını ancak deryaya katılabileceğini dile getirmiştir.

خود که باشد ذره تا دعوی خورشیدی کند هیچ دیدی قطره دریا در دهان انداخته؟ (K 50)

Kendisi zerre dahi değilken güneş olma davası güder. Katrenin deryayı yuttuğunu gördün mü hiç?

Kibrin İslâm dininde özellikle de peygamber sav.'in hadislerinde oldukça kötü ve tehlikeli bir hastalık olduğu mü'mînlerin kibirden kesinlikle çok uzak kalması gerektiği birçok kez ifade edilmiştir. Kibirle ilgili en çok bilinen ve inanan biri için oldukça büyük tehlike arz eden hadis: “Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete girmeyecektir.” hadisidir. Kula yakışmayan ve Allah'ın kulları için sevip razı olmadığı kibir hakikatte bir kir gibidir ve kirin olduğu gönülle temiz olanın işi olmaz. ‘Îrâkî, kibrin kiri karşısında tevâzunun yüceliğini dile getirerek sevgiliyle olan bağın güçlenebilmesi sevgilinin yardımının gelebilmesi için toprak gibi mütevazı olmak gerektiğini beyan etmiştir.

تا نهد بر سرت عزیزی پای خویش، چون خاک خوار باید کرد (G 1613)

Dostun senin başına ayak basması için kendini toprak gibi mütevazı kılman gerek.

3. 17. İNÂYET

Sözlük anlamı istemek, önem vermek ve amaçlamak olan kavram genellikle “inâyetullah” olarak veya inâyetullah manasıyla kullanılmaktadır. Allah'ın lütfu ve yardımı anlamına gelen inâyetullah kavramı Kur'ân'da bulunmamasına rağmen hadislerde mana olarak ele alınmış ve İslâm Felsefesinde önemli bir kavram olarak kullanılmıştır.²⁷² Faḥruddîn-i ‘Îrâkî'nin kaleme aldığı beyitlerde inâyet kavramından kastın Allah'ın yardımı olduğu anlaşılmaktadır. ‘Îrâkî, beyitlerle Rabbine duâ etmekte ve ondan imtihanın zorlu şartlarını kolay kılacak inâyetini yani yardımını talep etmektedir.

راه باریک است و شب تاریک و مرکب لنگ و پیر ای سعادت رخ نمای و ای عنایت دست گیر (K 61)

²⁷² Kasım Turhan, “İnâyet”, *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s. 265.

Yol ince, gece karanlık, merkep sakat ve yaşlı, ey saadet göster yüzünü! Ey inâyet tut elimden!

جمله امیدوران را به کام دل رسان ای امید جان، عنایت از عراقی وامگیر (K 106)

Ümitli olanların tümünü gönüllerindeki ârzûya ulaştır. Ey canın ümidi 'Îrâkî'yi inâyetten mahrum eyleme!

Âlemlerin Rabbi olan Allah, kuluna bir konu hakkında yardım ettiğinde ona bir şey ile ilgili başarı murat ettiğinde o kulu, Allah'ın verdiği nimetten alıkoyacak hiçbir güç bulunmamaktadır. Allah herhangi bir kuluna imtihan veya ceza için veya hikmeti bilinmeyen sebeplerden dolayı musibetler verdiği o musibetlere engel olabilecek, kulu Allah'ın verdiklerinden kurtarabilecek hiçbir etken bulunmamaktadır. Allah'tan korkan ve Allah'ın yardım elini uzattığı kulun başka hiçbir varlıktan korkmaması gerekmektedir. 'Îrâkî, Allah yolunda, Allah'a varmak için mücâhede edenlerden bahsetmekte ve mücâhede ehlinin inâyete muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın inâyetinin gelmesinden sonra artık kul için korku halinin ortadan kalkacağını ve Allah'ın yardım ettiğinin âlemde hiç kimseden korkmaması gerektiğini de vurgulamaktadır.

مجاهدان رهت تا عنایت تو بود چه بیم و باک به عالم ازین و آن دارند؟ (G 3945)

Senin inâyetin oldukça âlemde senin yolunda mücâhede edenler için bundan veya ondan korku var mıdır?

3. 18. RİND, KALLAŞ VE ÇALGICI

Rind veya kallaşın sözlük manası kendi keyfine göre hareket eden, toplumun tepkisine aldırmandan ârzûladığı gibi yaşayan baldırı çıplak berduştur.²⁷³Laubali meşrep ârifler olarak da tarif edilen rind için Türkçede yosma ismi de kullanılmaktadır.²⁷⁴Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin beyitlerinde rind ve kallaş kavramları olumlu bir tip olarak tarif edilmektedir. 'Îrâkî'nin bakış açısına göre rind ve kallaş kavramları, aşk şarabı ile sarhoş olup Allah'ın gayrısının sınırları ve değer yargılarından kurtulup hür olmuş bireyler için kullanılmıştır. Buna göre insanlar

²⁷³Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 205.

²⁷⁴Ahmet Talât Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 346.

toplumsal yaşamlarında çeşitli kaideler ile kendilerini sınırlandırmakta ve bu kaidelere göre yaşamlarını şekillendirmektedirler. Fakat rindi şekillendiren dünya değil maşûkun aşkıdır. O dünyanın çizdiği sınırlara aldırmayan sevgilinin aşkıyla cesaret kazanıp çoğunluğun boyun eğdiğine başkaldıran bir tiptir.

هر که را جام می به دست افتاد رند و قلاش و می پرست افتاد (G 670)

Her kimin eline mey kadehi düşerse o, rind, kallaş ve meyperest olur.

Hakikat ve mecaz kavramlarına “rind” mazmunu üzerinden bir açıklama getiren şâir, zaafıların ve kötülüklerin yok olduğu harâbâtta rindlerin aşk ile mest olduklarını gördüğünde sarhoşluğu hakikat olarak tarif etmiştir. Ona göre asıl olan sarhoş olmaktır. Sarhoş olmaktan kastedilen durumun aşk olduğu dikkate alındığında aşk dışında kalan bütün hallerin sarhoş olmaya göre her ne kadar görünürde uyanıklık olarak kabul edilse bile bu hallerin mecaz olduğu ifade edilmiştir. Yani aşktan sarhoş olanlar gerçekte uyanık, aşk sarhoşu olmayanlar ise hakikatte gaflet uykusuna dalmış sayılmaktadırlar. ‘Îrâkî’ye göre hakikate ancak sarhoş olanlar ulaşabilirler. Kallaş olan kalenderîlerin meclisini öven şâir onların yolunu tavsiye etmektedir.

تا مستی رندان خرابات بدیدم دیدم به حقیقت که جزین کار مجاز است (G 696)

Harâbâtta rindlerin sarhoşluğunu gördüğümde anladım ki hakikaten bu işten gayrisi mecazdır.

در بزم قلندران قلاش بنشین و شراب نوش و خوش باش

تا ذوق می و خمار یابی باشد که شوی تو نیز قلاش (G 704-705)

Kallaş kalenderîlerin meclisinde otur! Şarap iç ve mutlu ol! Ta ki mey ve şarabın zevkine varasın. Olur ki sen de kallaş olursun.

در کعبه چون نبود مرا جای، لا جرم قلاشوار بر در خمار ماندهام (G 972)

Kâ‘be’de yerim olmadığından mecburen kallaş gibi meyhânenin kapısında kalmışım.

Şâir aşağıdaki beyitte rint olduğunu hatta rintlikte rintlere önder olduğunu dile getirmektedir. Şâirin kendi ifadesi ile rint olduğunu söylemesi oldukça önemlidir. O, kendisini çaresiz olmak yönüyle rintlerden bile daha ileri bir düzeyde görmektedir. Şâirin “بی نوا” yani çaresizlikten kastettiği acizliktir. Rindlerin

şekilleriyle ilgili tarihten bazı veriler dikkate alındığında onların üstü başı perişan, mezarlıklarda uyuyan, evlenmeyen, herhangi bir mala veya mülke sahip olmayan ve toplumdan da dışlanmış kişiler oldukları bilindiğinde şâirin neden acziyet konusunda kendisini onlara benzettiği daha iyi anlaşılacaktır.

من آن قلاش و رند بی‌نوایم که در رندی مغان را پیشوایم (G 1018)

Ben çaresiz rint ve kallaşım, rintlikle muğlara önderim.

Çalgıcı manasına gelen mazmun Divân şiirimizin önemli mazmunlarından bezmin vazgeçilmez unsurlarından biri sayılmaktadır.²⁷⁵ *Faḥruddîn-i 'Îrâkî Divâni'*'nda mutrib, insanları eğlendirmek amacıyla şarkı eşliğinde saz, davul vb. müzik aletleriyle çalgıcılık yapanlar için kullanılmıştır. Genellikle gam dağıtan ve âşığın dertli gönlünü ferahlatan yönlerine vurgu yapılmıştır. 'Îrâkî'nin aşağıda verilen beytinde de sâkinin âşıkların kadehine an be an aşkın şarabını akıttığı bir meclisten söz edilmektedir. Bu tür bir mecliste mutrib tipi sâkiye yardımcı bir tip olarak farklı nağmelerde şarkılar söyleyen ve âşığın gamını dağıtan olarak tarif edilmektedir.

ساقی شراب داده هر لحظه از دگر جام مطرب سرود گفته هر دم دگر ترانه (G 957)

Sâkî her an ayrı bir kadehten şarap verdi. Mutrib her an ayrı bir teraneden şarkı söyledi.

3. 19. YOL

Yol kelimesi, tasavvufî ve edebî bir mazmun olarak tahlil çalışmalarının çoğunda bulunmamaktadır. Fakat şâirlerin yol mazmunundan genellikle tasavvuf yolu veya usulünü kastettikleri dikkate alındığında üzerinde çalışılan eserde bu mazmunla ilgili beyit bulunması halinde mazmunun ele alınmasının daha doğru bir tavır olacağı kanaatindeyiz. *Faḥruddîn-i 'Îrâkî'*'nin şiirlerinde yol mazmununun tanımlandığı dört beyit tespit edilmiştir. İlk beyitte şâir, yol mazmunuyla genel olarak yaşam yolunu işaret etmiştir. Ona göre yaşanan ve artık sakat gibi olan vücûdunun hayatın ince yolunda ilerlemesi zor bir hal almıştır. Böyle bir durumda şâir Allah'tan inâyet talep etmektedir.

²⁷⁵İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 337.

راه باریک است و شب تاریک و مرکب لنگ و پیر ای سعادت رخ نمای و ای عنایت دست گیر (K 61)

Yol ince, gece karanlık, merkep sakat ve yaşlı, Ey saadet göster yüzünü! Ey inâyet tut elimden!

Aşk ateşiyle yanan şâirlerin dertlerinden razı olduğu, aşkın acısından lezzet aldığıyla ilgili klasik şiirde sayısız örnekler bulunmaktadır. ‘Îrâkî de bu minvalde derdinin dermanı yâr olduğu için derdi dahi sevdiğini dile getirmiş ve marifet yoluna işaret ederek bu yolda ne kadar sıkıntı ve dert olursa olsun sonunda sevgili olduğu için yolun da güzel olduğunu söylemiştir. Şâir yolun neticesini beytinde haber vererek sevgiliye kavuşma ile sonlanacak bir yolun güzel bir yol olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple aşağıdaki beyitte ele alınan yol, âşığı maşûka götüren ve onu maksadına ulaştıran bir araç olarak tanımlanmıştır.

خوشا دردیکه درماتش تو باشی خوشا راهیکه پایانش تو باشی (G 1998)

Ne güzel dert ki dermanı sensin. Ne güzel yol ki sonunda sen varsın.

Şâir aşağıdaki beytinde hazine yolundan bahsetmiştir. Hazine, yârin lütfu olarak kabul edilirse eğer şâir, bu hazineye en az zahmet ve acıyla ulaşılacak yolun meyhânenin kapısındaki toprağın içinde bulunan mücevherlerde saklı bulunduğunu işaret etmiştir. Meyhânenin kapısındaki toprak her seher vakti elendiği vakit o toprağın içinden çıkan işaretler sâlike hazinenin yolunu gösterecektir. Burada ele alınan yoldan kasıt sevgilinin lütfuna ulaşabilmek için takip edilmesi gereken usul ve metottur.

خواهی که راه یابی بی‌رنج بر سر گنج می‌بیز هر سحرگاه خاک در خرابات (G 681)

Hazineye acısız yol bulmak istersen, her seher vakti harâbât kapısındaki toprağı elekten geçir.

Aşağıdaki beyitte de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgiliye ulaştıran yolu kaybettiğini ve bu yolu bulamadığı için yoldan saptığını ifade etmiştir. Burada da yol sevgiliye ulaşmak için takip edilen usul ve kaideler silsilesi olarak tarif edilmiştir. Bu kaidelerin dışına çıkıldığı vakit yoldan da çıkma durumu gerçekleşmektedir.

چون عراقی نیافت راه به تو گمرهی گشت و در غرور افتاد (G 2185)

‘Îrâkî, sana yol bulamadığından, yoldan saptı gurura düştü.

3. 20. MARİFET

Marifet, sûfilerin manevî halleri tecrübe ederek ilahî hakikatlere ulaşip bu hakikatlerden vasıtasız olarak edindikleri bilgidir. Marifetten kasıt çoğu zaman marifetullah yani Allah'a dair edinilen bilgidir. Marifet yoluyla Allah bilgisine ulaşan kişilere de ârif denilmektedir. Fakat marifet veya marifetullah ile ilgili dikkat çeken nokta Allah'ın hakikî manada bilinmemesi hususudur.²⁷⁶Bu noktada Allah'ın zatının bilinmeyeceğine dair mutasavvıflar arasında bir ittifak bulunmaktadır. Fakat Allah'ın zatı dışında sıfatlarının da yalnızca Allah'ın takdir ettiği veya Allah'ın kendisinin bildirdiği kadarını bilmek mümkündür. Çünkü marifet yolunun sonunda hayret bulunmaktadır ve ârifler marifet yolunda Allah'ı tam olarak bilememelerine rağmen onun hakkında, ondan edindikleri az sayılabilecek bir bilgi ile hayrete düşerler.²⁷⁷Ârifmarifette iki zıddı bir araya getirmesiyle tanınır, Ebu Said el-Harraz'a "Allah'ı nasıl bildin?" diye sorulunca şöyle demiştir: "Allah'ı iki zıddı birleştirmesiyle tanıdım." demiştir. Çünkü o kendisinde de iki zıddın bir araya geldiğini müşahade etmiş ve kendisinin Hakk'ın suretine göre yaratıldığını bilmiştir.²⁷⁸Tasavvufî düşünceye göre Allah'ı bilmek ve Allah'ı tanımak insanoğlunun varoluş sebebidir. Fahrüddîn-i 'Îrâkî gibi mutasavvıf şâirlerin şiirlerinde onların tasavvufî kimliklerine binaen birçok tasavvufî kavram geniş ölçüde ele alınmıştır. Bu kavramlar arasında genel olarak "aşk", "âşık" ve "maşûk" gibi kavramlar beyitler içerisinde diğer kavramlara göre daha fazla yer almaktadır. Fakat "marifet" kavramı, kelime olarak beyitler arasında çokça yer almasa bile mana bakımında tasavvufî şiirde en çok işlenen kavramlardan sayılır. Bunun bazı sebepleri bulunmaktadır. Kullanım açısından Allah'ı bilmek ve tanımak manalarına gelen marifet, sâlikin yaratılış sebebi ve yegâne amacıdır ve doğal olarak bu kadar önem arz eden bir konu ârifin şiirlerinde çokça işlenecektir. Tasavvufî şiirde işlenen diğer kavram ve konuların çoğu, "marifet" gayesine hizmet ettiğinden veya bu gaye ile alakalı olduğundan neredeyse her bir tasavvufî kavramın içerisinde az çok "marifet" konusu bulunmaktadır. Tasavvufî kavramlar bağlam yönüyle zincirin halkaları gibi birbirlerine bağlı bulunmaktadır. Marifet ise zincir halkalarının üzerinde bulunduğu

²⁷⁶ Muhyiddîn İbn Arabî, *Marifet Bilgileri*, (haz.), Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 64.

²⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 326.

²⁷⁸ İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 144.

zemin gibi zincirin tümü ile irtibat halindedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde marifet konusu farklı yönleriyle ele alınmış ve tarif edilmiştir. ‘Îrâkî’nin marifet ile ilgili ele alınması gereken ilk özelliği onun bu konudaki tenzihçi tavrıdır. Onun tarifine göre Allah’ın zatı yaratılmış olanlardan münezzehtir. Yaratılmış olanlar ister iyi olsunlar ister kötü hiçbir şekilde Allah’ın zatı ile bir benzerliğin söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü onun zatı kesin bir tenzih anlayışı ile yaratılmış olanların fani varlığından tenzih edilir. ‘Îrâkî Allah’ın zatının yanında aşağıdaki beyitte onun sıfatlarını da bilgili veya cahil olanların sıfatlarından tenzih etmektedir. Tasavvufî anlayışa göre kul, Allah’ın sıfatları ile sıfatlanmalıdır fakat Allah kulun sıfatlarından münezzehtir.

ای مقدس ذات تو از وصف هر ناپاک و پاک وی منزّه وصف تو از نعت نادان و خبیر (K 99)

Ey zatı temiz olmayanlardan münezzeḥ! Ey vasfı bilgin ve cahilin sıfatlarından münezzeḥ!

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Hakk’ı tanıyıp bilmenin bir yolu olarak onun sevgisiyle kendinden geçmeyi ve kendini aşmayı işaret etmektedir. Ona göre kendinden yüz çevirmeden masivayı terk etmeden Hakk ile ilgili bilgi sahibi olman mümkün değildir. Buradaki kendinden geçmek hem kınanmış olan nefsin kötü heva ve heveslerinden arınmaya işaret etmektedir. Hem de kalbi dünyevî maksatlardan ve dünya muhabbetinden kurtaran ilahî aşkın sarhoşluğuyla kendinden geçmeye işaret bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte insanın “kendi” engeli marifetullah önündeki en büyük engellerden biri olarak tarif edilmiştir.

تو آنکه زو خبر یابی که از خود بیخبر گردی تو آنکه روی او بینی که از خود رو بگردانی

(K 194)

Kendinden habersiz olduğun an ondan haberdar olursun. Kendinden yüz çevirdiğin an onun yüzünü görebilirsin.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde Hakk’ı Hak ile bilmek marifetullah ulaşmanın, Allah’ı bilmenin bir yolu olarak görülmektedir. Yani ‘Îrâkî, Hak nasıl bilinir ve tanınır? Sorularına Hak, ancak kendisiyle bilinir cevabını vermektedir. Buna göre her durumun her halin asıl gayesi olan kulun her fiilinde kendisine hamd ettiği Allah, kendi nûruyla görülebilir ve Hak ehli onu ancak onunla bilebilir. ‘Îrâkî, kalbe gelen havâtırın Hak’tan mı şeytandan mı olduğu sorularının da cevabına işaret

etmektedir. O, Hakk'ın ancak Hak ile bilinebileceği düsturuna bağlı olduğundan Hakk'ın kullarına gönderdiği en açık delilin Kur'ân ve şeri'at olduğunu ve gönle doğan bilginin de Allah'ın hükümlerine uygunluğu çerçevesinde Hak'tan geldiğini dile getirmektedir. Çünkü Hakk'ın Hak ile bilinebilmesinin zahire taalluk eden yönü malumatın Hakk'ın şeri'atına uygunluğudur.

هو المقصود في الاحوال طُرّاً هو المحمود في كلّ الفعّال (K 19)

O her durumun gayesi, her fiilde hamd edilendir.

يراه بنوره اصحاب حقّ (و) يعرفه به ارباب حال (K 12)

Hak ehli onun nûruyla onu görür. Hal ehli de onunla onu bilir.

بوی او را بدو توان دریافت روی او را بدو توان دیدن (T 2731)

Onun kokusu onunla bulunur. Onun yüzü onunla görülür.

Marifete ulaşma konusuyla ilgili belki de en çok bilinen bir diğer yol mutasavvıflar arasında meşhur “*nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisinden yola çıkılarak kişinin kendisini bilerek tanıyarak Hakk'ı da tanıyabileceği görüşüdür. Bu görüşe göre kul, Hakk'ın suretinde yaratılmış, Hak kuluna kendi ruhundan üflemiş ve bunlar üzerinden kulun kendisi tanındıkça onu var eden Halık'ı da tanınacak ve Hak ile ilgili bilgi sahibi olunacaktır. Bu görüşe uygun olarak ‘Îrâkî, “kendime baktığımda hep seni gördüm” demekte ve kendisiyle ilgili çözülen her bir sırrın ardında Hak ile ilgili bazı malumatlara ulaşmaktadır. Fakat ‘Îrâkî'nin vahdet-i vücûd ve aşk temelli görüşü marifetin iki genel yolunu birbiri ile birleştirmektedir. Yani ‘Îrâkî'de Hak, ancak Hak ile bilinir, ama âşık ile maşûk veya kul ile yaratıcı birbirinden ayırlamaz olduğundan bu ikisi vahdet-i vücûd bakışına göre bir sayıldığından kendini bilen de aynı zamanda Rabbini bilebilir demektedir. Böylece Hakk'ın ancak Hak ile bilinebilmesi ve nefsinin bilen Rabbini bilir düsturu ‘Îrâkî'nin düşüncesinde aynı kapıya çıkan iki yol olarak tarif edilmektedir.

نگاه کردم در خود همه تو را دیدم نظر چنین کند آنکس که او به خود بیناست

به نور طلعت تو یافتم وجود تو را به آفتاب توان دید کآفتاب کجاست؟ (G 3100-101)

Kendime baktığımda hep seni gördüm. Kendini görebilen kişi böyle bakar.

Senin vücûdunu (varlığını) yüzünün nûruyla buldum. Güneşin nerede olduğu ancak güneşle görülebilir.

Marifet konusuyla ilgili olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin de Hakk’ın tam olarak bilinmesinin mümkün olmadığı görüşünü kabul ettiği görülmektedir. Nitekim irfan yolunda geçirilmiş bir ömürden sonra şâir haline acımakta Hakk’ı kâmil manada tanıyamadığından yakınmaktadır. Şâir, söz konusu tam manasıyla bilinemezlik ile ilgili de bazı ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarına göre cemâliyle her yeri kuşatmış olan Hakk’ın tam olarak nasıl olduğu ve nerede olduğu bilinmemektedir. Tecellileriyle ortada bulunan Hakk’ın mahlûkatına gizlenmiş olduğu ifade edilmektedir.

عمر ما، افسوس، بگذشت و تو را نشناختیم
عمری اندر جست و جویت دست و پای می‌زدیم

(G 1857)

Seni aramakla bir ömür geçirdik. Ömür geçti ne yazık ki seni de tanıyamadık.

چه دانم تا تو چونی، یا کجایی؟
چو تو از حسن در عالم ننگی

وگر پنهان نه‌ای، پیدا کجایی؟ (G 2458,2460)
تو پیدایی ولیک از جمله پنهان

Güzellikten âleme sığmazsın, nereden bileyim nasılsın ya da neredesin? Ortadasın ama hepsinden gizlisin eğer gizli değilsen nerede bulunursun?

İnsanın bedeni ve fitri bazı özelliklerine dikkat çeken Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Allah’ın yemeye ve uyumaya muhtaç bir beden yarattığını ifade etmiştir. Bedenin sadece yemek içmek ve uyumak gibi ihtiyaçlar için yaratılmadığını izah eden şâir, yemek ve uyumak gibi temel ihtiyaçlara sahip olan bedenin arka planında bulunan esasın can olduğunu ve Allah’ın kuldân tanımasını istediği aslın beden tarafından örtüldüğünü dile getirmiştir. Bu yönüyle canı tanımak kişinin kendisini tanıması bağlamında marifet ile irtibatlı bir husustur. ‘Îrâkî marifet yolunda ilerleme çabasının sâlik için önemli bir gereklilik olduğunu ifade etmekte ve onu “tanımak” için sâlike çaba göstermesini tavsiye etmektedir.

همه از بهر خوردن و خفتن

ایزد آخر نیافریدت تن

Allah teni, sadece yemek ve uyumak için yaratmadı. Bu zayıf suretin içinde esas olan mana candır çabala ve (onu) tanı.

Marifet konusuyla ilgili aşağıda bulunan beyit aslında meselenin tümünü özetler mahiyettedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Hakk’ın ancak Hak ile ve Hakk’ın kuluna bahşettiği ilim ile bilinebileceğini vurgulamaktadır. Onun kendi nûrunun aydınlığı olmadan onun tanınıp bilinmesi imkânsızdır.

جز به علم او نداند ذات او را هر علیم جز به نور او نبیند روی او را هر بصیر (K 78)

Hiçbir bilgin onun zatını, onun ilmi olmadan bilemez. Onun nûru olmadan kimse onun yüzünü göremez.

3. 21. KALP, GÖNÜL

Türkçede kullandığımız kalp veya gönül kelimelerinin Farsçakarşılığı duygu ve hislerin mekânı olarak tarif edilen “dil” kelimesidir.²⁸⁰ “Dil” veya gönül kavramıdivan edebiyatımız başta olmak üzere Türk halk edebiyatı mahsullerinde de oldukça fazla kullanılmaktadır.²⁸¹ Kalp, yere ve göğe sığmayan hakikîmaşûkun yani Allah’ın muhabbetinin sığacağı kadar geniş bir mekândır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre gönül bir hazine gibidir. Yeryüzünün yeşilliğini güzelliğini cazibesini görüp hayret eden herkes, kendi gönlüne bakma imkânı bulabilirse eğer gönlünde yeryüzünde gördüğünden çok daha büyük güzellikleri görüp daha fazla hayret edeceği durumlara şâhidlik edecektir. Kalp bu yönüyle Hakk’ın tecelligâhı olarak tarif edilmiştir.

چه بینی سبزه گیتی که چشم جان کند خیره تماشای دل خود کن، اگر در بند بستانی (K 214)

Dünya yeşilliğini görür can gözü hayret eder. Bostan sevdasına bağlıysan kendi gönlüne bir bak.

Gönül aynasını dostlar açık ve net bir vaziyette görebilme imkânına sahiptirler. O aynada beliren yüz yârin yüzüdür ki onun yüzünün güzelliği âşıkların

²⁷⁹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 381.

²⁸⁰Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s. 550.

²⁸¹ Cemal Kurnaz, “Gönül”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 150.

gönüllerine yansımaktadır. Gönül bu yârin yüzünü yansıtması bakımından yine Hak tecelligâhı olma özelliği ile ele alınmıştır.

دوستان آینه دل چو مصفا بینند روی دلداری در آن آینه پیدا بینند (K 367)

Dostlar gönül aynasını berrak bir biçimde görürler. Sevgilinin yüzünü o aynada bulurlar.

Gönül, kanlı gözyaşları dökmekle, aşkın ateşiyle yanmakla ve maşûkun hasretiyle kavrulmakla tanınır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirinde de gönül gece gündüz demeden maşûkun aşkının ateşiyle yanar durur.

شب و روز آتش سودای عشقش همی سوزد ضمیرم، با که گویم؟ (G 1312)

Aşkının sevda ateşi gece gündüz kalbimi yakar durur, kime söyleyeyim?

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinden kalp ile ilgili anlaşılan bir husus kalbin salim yani sıhhatli olabildiği gibi hastalıklı da olabileceğidir. Hasta olan kalplerin şifası ise ‘Îrâkî’ye göre sevgilinin derdidir. Sevgilinin derdi kalbin ilacı olarak tarif edilmiştir. Aşağıdaki verilen beyitlerde dert ve kalp arasında ilginç bir irtibat bulunmaktadır. İnsanlar tarafından istenen bir olgu olmayan dert, şâirin tarifine göre sevgilinin derdi olduktan sonra kalbin arınıp iyileşmesinde önemli rol oynamaktadır.

دردت چو می‌دهد دل بیمار را شفا من بر امید درد تو بیمار مانده‌ام (G 1322)

Senin derdin hasta gönüllere şifa verir. Ben derdinin ümidiyle hasta kalmışım.

چون دلم را درد او درمان و جان را مرهم است بر سر دردم دگر دردی فزودی کاشکی (G 1336)

Gönlüme onun derdi derman canıma da merhem olduğundan. Dertime bir dert daha ekleseydin keşke!

Yere ve göğe sığmayan sevgili âşığın gönlüne sığar ve onun gönlünde misafir olur fakat o, âşığın gönlünü tümüyle kuşatıp ele geçirir. Gönül ile ilgili olarak maşûkun kuşatıcılığına dikkat çeken Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin gönle girdikten sonra gönlü de canı da aldığını ve böyle bir kuşatılmışlık halinde âşığa hiçbir şey kalmayacağını dile getirmektedir. Gönlüne sevgiliden başkasının sığmayacağını ifade eden şâirin anlatmak istediği husus, âşığın gönlünde Hak sevgisinden başka bir sevginin olamayacağıdır. Hakk’ın muhabbetini alacak kadar geniş olan gönül söz konusu ağyarın muhabbeti olduğunda daralmaktadır.

در دل چو کنی منزل، هم جان ببری هم دل از تو چه مرا حاصل؟ آخر چه وصال است این؟ (G 1673)

Gönlü mekân tutunca hem canı hem gönlü aldın. Senden bana ne kaldı? Şimdi nasıl visâldir bu?

امروز مرا در دل جز یار نمی‌گنجد تتگ است، از آن در وی اغیار نمی‌گنجد

در دیده پر آبم جز یار نمی‌آید وندر دل پر تابم جز یار نمی‌گنجد (G 2059-60)

Bugün gönlümüze sevgiliden başkası sığmaz. (Gönül) dar olduğundan ağyar oraya sığmaz.

Yaşlı gözlerimden sevgiliden gayrısı akmaz. Ateşli gönlüme sevgiliden başkası sığmaz.

Gönül maşûkun her tavrı karşısında çaresizdir. Ondan gelecek her bir işaret için onun kapısında aciz bir durumda bekler. Sevgili eğer gönül hânesine teşrif ederse orası baştanbaşa mutluluk olur. Sevgili eğer gönle girmezse gönül özlemin kederiyle perişan olur.

دیر است که بر در قبولت بیچاره دلم در انتظار است (G 1710)

Çoktandır ki kabul kapında çaresiz gönlüm bekleyiştir.

مگذار به کام دشمن، ای دوست بیچاره دلی، که دوستدار است (G 1713)

Seven çaresiz gönlü düşmanın sevincine teslim etme.

همه شادی و عشرت باشد، ای دوست در آن خانه که مهمانش تو باشی (G 2001)

Ey dost! Senin misafir olduğun hâne baştanbaşa mutluluk ve saadet olur.

Gönül itaatkârdır. Onun özellikleri arasında isyan bulunmamaktadır. Sevgilinin tavırlarıyla kırılrsa da darılsa da o netice itibariyle kul olduğunun bilincindedir ve kul olarak davranmaktadır. Sevgiliden uzak kaldığında virane de olsa onun inlemesinde isyan değil kulluk bulunmaktadır. Onu abat eden de viran eden de yalnızca maşûktur. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin tarifine göre dünyada sultan olmadan nasıl ki kargaşa ve tahrip olacaksa ve dünyanın abadı için sultan ne kadar gerekli ise gönlü ıslah edip abat etmek için gerekli olan Hakk'ın muhabbetidir.

دل بنده توست در همه حال گر غمزده است و گر شکسته (G 2507)

İster gamlı olsun ister kırgın, gönül her türlü haldesenin kulundur.

بیا، که بی تو دل من خراب آباد است جهان نمی شود آباد جز به سلطانی (G 2628)

Gel! Sensiz gönlüm viranedir. Dünya sultan olmadan abat olmaz.

Aşağıdaki iki beyitte de gönül kavramı vahdet-i vücûd görüşüne göre ele alınmıştır. Sevgili ve âşık bir olduğundan âşık sevgiliye karşı bu durumu dile getirmekte ve bu durumun neticeleri itibariyle sadece âşığı değil âşık ile bir olmuş maşûku da etkileyeceğini ifade etmektedir. Gönül aynasını temiz tutmak deyimini tasavvuf erbabının sıkça kullandığı bir deyimdir ve bu deyim şiiirlerde de kullanılmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de gönül aynasının temiz tutulmasına dikkat çekerek sevgilinin yüzüne kavuşabilmek onun yüzünü görebilmek için gönlün temizlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Gönlün temizlenmesi ile ilgili şâir birkaç farklı hususa işaret etmektedir. Öncelikle gönlün temiz olması ile Hakk’ın tecellilerini müşahede edebileceğinden, Hakk’ı müşahede edebilmek maksadıyla Hak’tan kendisinin gönlünü arındırmasını talep etmektedir. İkinci husus olarak sâliklere tavsiyede bulunan ‘Îrâkî, sâlikin Hakk’a yönelmesi dışında Hakk’ın da sâlike yönelmesi durumuna dikkat çekerek bu yönelmenin gerçekleşebilmesini de kalp temizliğine bağlamaktadır.

مگذار دلم به دست تیمار آخر نه تو در میان آنی؟ (K 3159)

Gönlümü derde teslim etme. Sonuçta (gönlümün) içindeki sen değil misin?

دل من آینه توست، پاک می دارش که روی پاک نماید، چو باشد آینه پاک (G 4000)

Benim gönlüm senin aynandır onu temiz tut! Çünkü ayna temiz olduğunda temiz olan yüzü gösterir.

تا کند یار روی در رویت دلت آینهوار باید کرد (G 1611)

Sevgilinin (senin) yüzüne yönelmesi için gönlünü ayna gibi (parlak) yapman gerek.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin gönlü konuştuğu bir ruba’isinde gönlün sevgilinin gamından ne kadar memnun olduğu ve aslında onun gamından hoşlandığı belirtilmiştir. Gönül için başka bir sevgili öneren ‘Îrâkî’ye cevap veren gönül, sevgiliden razı olduğunu eğer ‘Îrâkî, halinden memnun değilse kendisine başka bir gönül araması gerektiğini dile getirmektedir.

با دل گفتم بزن تو رای دیگر خود را بنما به دلربای دیگر

دل گفتم مرا با غم او سخت خوش است تو خود بطلب دلی ز جای دیگر (R 4373-74)

Gönle dedim ki başka bir yol tut, kendini başka bir sevgiliye göster.

Gönül bana dedi ki onun gamı benim için çok hoştur. Sen kendine başka yerden başka bir gönül talep et.

3. 22. TECELLİ

Tecellileri müşahadeetmekirfânî terbiye usulünün değişik hal ve makamları ile ilgilidir. Yaşadığı farklı hallerde veya bulunduğu farklı mekânlarda mutasavvıf, Allah'ın farklı tecellilerine şahidlik edebilir. Gerçek anlamda tecellinin görülebilmesi için sâlikin kendisini perdeleyen zaafılardan kurtulmuş olması gerekmektedir. Tasavvuf yolunun yolcusu kendi aciziyetini idrak ettikçe Rabbinin her varlıkta ve her durumdaki tecellisini daha açık bir şekilde müşahade edebilmektedir.²⁸² Kelime anlamı olarak feyz, taşma, ortaya çıkma, açılma olan tecelli kavramı Allah'ın ez-Zahir ismi ile yakından alakalıdır.²⁸³ Varlık âleminde Allah'ın ez-Zahir isminin sürekli bir tecelli süreci bulunmaktadır. Tecelli konusunda bilinmesi gereken bir diğer önemli nokta da ariflerin ulaştığı vahdet makamında tecellinin asla gerçekleşmeyeceğidir.²⁸⁴ Çünkü tecelli için tecelligâh dediğimiz başka bir unsurun da bulunması gerekir. Hâlbuki bu mertebede bütün isim ve sıfatlar birleşir ve mutlak birliğe ulaşılır.

Faḥruddîn-i 'Irâkî aşağıda verilen ilk beytinde Hakk'ın iz bırakmaksızın gözlere tecelli ettiğini ve akıl sahibi olanların da kalplerine nüfuz ettiğini ifade etmektedir. Bu beyitte tecellinin keşif yönüne vurgu yapılmaktadır. Çünkü İbn-i 'Arabî'nin görüşlerine göre keşfin iki yolu bulunmaktadır: Bunlardan biri akıl yoluyla gerçekleşen keşif diğeri ise Hak kaynaklı olan ilahî keşiftir. Ve keşfin rabbani olanı tecelli yoluyla gerçekleşmektedir.²⁸⁵ Şâirin tecelli konusundaki beyitleri dikkate alındığında kalplere nüfuz eden tecelli ile beraber akıl sahibi olanların aklın sınırları içerisinde tutarsızlığa düştüğü ifade edilmektedir. Mutasavvıf şâirler benlikteki arınmayı “kendini” yok etmek, ortadan kaldırmak veya nefsini öldürmek

²⁸² İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 445.

²⁸³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 478.

²⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93.

²⁸⁵ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s.478.

biçiminde tasvir etmektedirler.²⁸⁶Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de bu genel çerçevede tecelli sonucunda nefsin kötü ârzûlarının yok olduğunu dile getirmiş tecelli ile müşahade edilen cemâlin karşısında aklın çaresiz bir duruma düştüğünü söylemiştir. ‘Îrâkî, şiir dilinin inceliklerini ve sanatını kullanarak tecelli ile beraber oluşan etkiyi “her şey yok oldu” ifadesi ile belirtip, “Güneşle beraber geceler kalır mı hiç?” örneği üzerinden tecellinin güneş gibi kalbi kuşatıp karanlıkları yok ettiğini açıklamıştır. Bir diğer beyitte gözün izlemesini beklemeden yani kesintisiz bir süreç içerisinde yüz tecellinin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Çünkü Hak, sevgi ve merhametiyle, gazabı ve bütün vasıflarıyla kâinatta sürekli ve kesintisiz bir biçimde tecelli etmektedir. Bu süreklilik hali tecellileri kişinin nazarında normalleştirir. Bu tecelliler ile insanoğlunun bilmediği yüz binlerce sır talep etmeye bile gerek kalmadan ifşâ olmaktadır.

و طُوراً بالصفات وبالفعال	تَجَلَّى لِلْعُلَى بِالذَّاتِ طُوراً
تَدَلَّى مِنْ قُلُوبِ أَوْلَى النَّوَالِ	تَجَلَّى لِلْعِيُونِ بِلَا انْطِبَاعِ
و طَاشَ الْعَقْلُ مِنْ ذَاكَ الْجَمَالِ	تَلَاشَى النَّفْسُ مِنْ ذَاكَ التَّجَلَّى
و هل يبقى مع الشمس الليالي؟ (K 8-11)	و عندَ ظهوره لم يَبْقَ شَيْءٌ

Bazen de fiilleri ve sıfatları bazen (de) zatı yükseklerde tecelli etti.

İz bırakmaksızın gözlere tecelli etti. Akıl sahiplerinin kalplerine nüfuz etti.

Bu tecelliyle nefis yok oldu. Bu güzellikle akıl tutarsız oldu.

Ortaya çıktığında her şey yok oldu. Güneşle beraber geceler kalır mı hiç?

صد تجلی کرده هر دم بی تماشای بصر صد هزاران راز گفته بی تقاضای سمیر (K 81)

Gözün izlemesi olmaksızın her an yüz kez tecelli etti. Efsaneci talep etmemişken yüz bin sırrı ifşâ etti.

Tecelli konusunda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân*’ında verdiği bilgileri tamamlayacak mahiyette bazı noktalara da *Lema‘ât*’te değinmiştir. ‘Îrâkî’nin

²⁸⁶ Bakara Sûresi 54. âyette de nefsi öldürmek deyimini bulunmaktadır: “*Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratanaınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir; böylece Allah tövbenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp tövbeleri kabul eden ancak o'dur."*

Lema'ât'te verdiği bilgilere göre tecelli sürekli olsa da tekrar edici değildir. Yani âlemde kesintisiz bir tecelli bulunmaktadır fakat bu tecelli tekrar eden bir tecelli değildir, bilakis her an yenilenen bir hüviyete sahiptir.

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم
گه بر آید به کسوت حوا گه بر آید به صورت آدم²⁸⁷

Her aynada onun cemâli başka bir yüzle görünür.

Bazen Havva kisvesinde görünür bazen Âdem suretinde görünür.

3. 23. RÛ'YET

Görmek, görülmek, ilahî tecellileri izlemek veya rû'yetullah olarak cennette Allah'ı görmek manalarına gelmektedir.²⁸⁸ Dünyada rû'yetin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı kabul edilmektedir fakat sûfiler rû'yetin farklı yollar ile gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Fahrüddîn-i 'Îrâkî, rû'yetin beden gözü ile değil gönül gözü ile gerçekleşebildiğini beyan etmiş ve bunun için gönül gözünün sevgiliyişâhidlerin yüzünde gördüğünü dile getirmiştir. 'Îrâkî'nin ifade ettiği rû'yetin iki farklı ve dikkat çekici yönü bulunmaktadır. Şâir sevgilinin yüzünü baştaki gözle değil kalp gözüyle görülebileceğini ifade ederek bu görmenin soyut bir mahiyette gerçekleştiğine işaret etmektedir. Fakat gönül gözü ile gerçekleşen rû'yet somut olan bir mekânda yani güzellerin simasında başlamaktadır. Yani sevgilinin yüzünü gören göz soyut fakat sevgilinin yüzünün görüldüğü yer somuttur. Bu da güzellerin yüzünün başta bulunan göz ile değil gönül gözü ile temaşa edildiğini göstermektedir.

روی او را دیده چشم دل ز روی شاهدان راز او بشنیده گوش سر ز لحن بم و زیر (K 82)

Gönül gözü, onun yüzünü şâhidlerin simasında gördü. Kulak onun sırrını çok düşük bir sestem işitti.

Zeval bulmayan fâni olmayan Allah'ın güzelliğini ancak onun bâki vasıflarının nûru ile görebilirsin. Yani onu ancak onun nûru ile görebilirsin, onu

²⁸⁷Fahrüddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Fahrüddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), NesrînMuhteşem Huzâ'î, (Lema'ât), s. 467.

²⁸⁸Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 301.

ancak onun ilmi ile bilebilirsin. Aşağıdaki ilk beytin ilk mısraında rû'yeteye ikinci mısraında ise marifete işaret vardır.

بنور لم یزل بینی جمال لایزالی را به علم بی امد دانی همه اسرار پنهانی (K 252)

La-Yezâl'in cemâlini, lem-yezel sıfatının nûru ile görürsün. Sonsuz olanın ilmi ile bütün gizli olanların sırrını bilirsün.

جز در آینه رخس نتوان عکس رخسار او عیان دیدن

بوی او را بدو توان دریافت روی او را بدو توان دیدن (T 2730-31)

Onun yüzünün aynası olmadan yüzünün yansıması açıkça görülmez. Onun kokusu onunla bulunur. Onun yüzü onunla görülür.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî bir diğer beyitte Hak dostlarının yârin yüzünü ve cemâlini gönül aynasında müşahede edebileceğini ifade etmiştir. Burada gönül sevgilinin yüzünün izlendiği bir tecelligâh olarak ön plana çıkmakta sâlikgönül aynasında tecellileri izlemektedir.

دوستان آینه دل چو مصفا بینند روی دلدار در آن آینه پیدا بینند (K 367)

Dostlar gönül aynasını berrak bir biçimde görürler. Sevgilinin yüzünü o aynada bulurlar.

Âşık için yârin yüzünü görebilmek dünyalara bedel bir saadettir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, yârimden yüzünü göstermesini talep ediyor ve kendisinin bu dünyadaki en büyük ârzusunun bu olduğunu ifade ediyor. Âşığın mutlu olmasını da rû'yeteye bağlayan 'Îrâkî, seher vakti sevgilinin yüzünü gören âşıkların mutluluğunu dile getirmiştir.

روی بنمای، تا نظاره کنم کارزوی من از جهان این است (G 1738)

Göster yüzünü ki bakayım. Dünyadaki ârzûm budur.

خرم آن عاشق، که بیند آشکار بامدادان طلعت نیکوی تو (G 2904)

Sabah vakti açık bir şekilde güzel yüzünü gören âşık, mutludur.

3. 24. ŞÂHİD

Tasavvufî bir kavram olarak şâhid, kişinin kalbinde hazır olan yani var olanlara denir. İnsan gözüyle görmese dahi kalbinde barındırdığına şâhidlik etmekte aslında onu görüyormuş gibi müşahede etmektedir.²⁸⁹ İnsanın kalbinde dünya varsa o dünyaya şâhidlik etmektedir. Eğer kalbinde Hak varsa o Hak'a şâhidlik etmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Işılâhât-ı Şûfiye* adlı eserinde “şâhid” kavramının tecelliyi ifade etmek için kullanıldığı belirtilmiştir.²⁹⁰ *Dîvân*'ındaki beyitler incelendiğinde *Işılâhât-ı Şûfiye*'de verilen anlam ile uyuşan bir kullanım görülmektedir. Güzel anlamına da gelen şâhid kavramı 'Îrâkî'nin şiirlerinde mürşit kavramı için de kullanılmıştır. 'Îrâkî'ye göre Allah'ın güzelliğinin tecellisi şâhidlerin yüzünde müşahede edilebilir. Gönül gözü açık olanlar Hakkın cemâlinin tecellisini şâhidlerin yüzünde görebilir.

روی او را دیده چشم دل ز روی شاهدان راز او بشنیده گوش سر ز لحن بم و زیر (K 82)

Gönül gözü, onun yüzünü şâhidlerin simasında gördü. Kulak onun sırrını çok düşük bir sestem işitti.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Şeyhi Bahâuddîn Zekeriyâ-yıMultânî için yazdığı kasidenin ikinci beytinde “şâhid” mazmununu kullanmaktadır. Beyitten, şâhidin mürşit olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre meyhânede sarhoş bir vaziyette bekleyen şâire şâhid kızıl yakut renginde olan gözyaşı şarabını sunmaktadır. Bir sonraki beyitte şâhidin güzel olan yüzüne vurgu yapılmaktadır. Şâhidin çehresinde bulunan güzellik şâirin aklını başından almış ve şâir, şâhidin güzelliğinin etkisiyle kendisinden geçmiştir. Şâhid kendinden geçmiş dünyadan bihaber olmuş şâirin gönlüne bakarak, onun gönlünü örten perdeleri aralamış ve şâirin normal gözüyle müşahede ettiği dokuz felekten çok daha yüce bir âlemi gönül gözü ile görmesini sağlamıştır.

داد ز لعل خودم جام عقیق مذاب

شاهد سرمست من دید مرا در خمار

جام طرب زای او کرد نهادم خراب

چهره زیبای او برد ز من صبر و هوش

²⁸⁹ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 948.

²⁹⁰ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kullîyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ'î, s. 564.

من ز جهان بی‌خبر، کرد دل من نظر دید جهانی دگر برتر ازین نه قیاب (K 332-334)

Şâhid beni meyhânedede sarhoş gördü ve bana kızıl yakut gibi gözyaşı şarabımdan verdi.

Onun güzel çehresi sabrımı ve aklımı benden aldı. Neşe saçan kadehi tabiatımı yıktı.

Cihandan habersizdim gönlüme nazar eyledi. Şu dokuz felekten daha yüce bir cihan gördüm.

3. 25. ŞÂHİDBÂZÎ (CEMÂLPERESTÎ)

Tasavvufî şiirde şâhid mazmunu güzel manasına gelmektedir. Hakk'ın Cemâlinin güzellerin yüzünde tecelli ettiğine inanarak güzel insanların suretlerini izlemek ve hayranlık duyarak onların suretinde Hakk'ı müşahade etmek şâhidbâzlık veya cemâlperestlik olarak adlandırılmaktadır. Şâhidbâz meşrep bu dönemde yaygın ve kaleme alınmış şiirlerde de belirgin bir meşreptir. Örneğin Faḥruddîn-i 'Îrâkî'den hemen önceki dönemde Anadolu'da yaşamış olan Evhâduddîn-i Kirmânî de Faḥruddîn-i 'Îrâkî gibi şâhidbâz yönü bulunan bir şâir ve mutasavvıftır. Aşağıdaki beyit, 'Îrâkî'nin güzel yüze olan düşkünlüğünü göstermektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî güzel olanın güzel yüzde tecelli edeceğine inanarak güzel yüzlülere âşık olduğunu ilan etmektedir. Sonraki verilen rubailer de Evhaduddîn-i Kirmânî'ye aittir.

دشمنم با دوستان گوید: فلانی عاشق است عاشقم بر روی خوبان، عاشقم، آری چه شد؟ (G 2798)

Düşmanım, dostlara: filanca âşıktır demekte, âşığım güzel yüzlülere âşığım evet ne olmuş?

Evhaduddîn-i Kirmânî:

هر گه که من از شاهد خوش آغازم از هستی خود به نیستی پروازم
گویند مرا که سخت شاهدبازی شاهدبازم و لیک شاهدبازم

Ne zaman kendi şâhidimden söze başlasam, kendi varlığımdan yokluğa yönelirim.

Bana çok şâhidbâz olduğumu söylüyorlar, evet şâhidbâzım, hakikaten şâhidbâzım.²⁹¹

²⁹¹ Moharram Mostafavî, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, s. 112.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ‘Uşşâknâme’de şâhidbâzlık ile ilgili bir hikâye içerisinde bulunan bir beyitte şâhidbâzlığın genel maksadını ifade etmektedir. ‘Îrâkî’ nin izahına göre güzellerin simasından müşahede edilen husus Hakk’ın sanatıdır. Bu durum her ne kadar eleştirilse de şâir, başkasıyla işinin olmadığını kendisinin sadece yaratıcının tecelli etmiş sanatını izlediğini ifade etmektedir.

نیست کاری به آنم و اینم صانع کردگار می بینم²⁹²

Onunla ve bununla işim yoktur. Ben yaratıcının sanatını görüyorum.

Müzekker yani erkek maşûk olarak isimlendirilen ve oğlanlara yönelik yazılmış olan âşıkâne şiirler klasik edebiyatta önemli bir yer işgal etmektedirler. Güzel yüzlü oğlanlara hitap eden şiirler kaleme almak İran edebiyatında eski bir gelenek sayılmaktadır. Bunun örneklerine Senâ’î, ‘Attâr, Mevlânâ ve Hâfız gibi önemli şâirlerin eserlerinde rastlanmaktadır.²⁹³ Oğlan anlamına gelen “Muğbeçe”²⁹⁴ veya “piser”²⁹⁵ mazmunlarıyla işlenen maşûk-ı müzekker tipi ilk olarak Senâ’î tarafından teferruatlı bir biçimde kaleme alınmıştır. Aşağıda verilmiş beyitlerde “piser” kelimesini kullanan ‘Îrâkî’nin de maşûk-ı müzekkere işaret ettiği görülmektedir. ‘Îrâkî, maşûk-ı müzekkerin ay gibi güzel yüzlü olduğunu ve yüzünün parlaklığının ise güneşe benzediğini dile getirmektedir. Şairlerin güzel yüze olan hayranlıkları aslında hakiki maşûka olan hayranlıklarını göstermektedir. Burada söz konusu olan aşk, oğlanın kendisine değil bütün güzelliklerin sahibi olan Cemal sahibinedir.

در کنج خرابات یکی مغچه دیدیم در پیش رخس سر بنهادیم دگر بار

آن دل که به صد حيله ز خوبان بر بودیم در دست یکی مغچه دادیم دگر بار

(G 1000-1001)

Meyhâne kenarında bir oğlan gördüm. Yüzünün önüne başımı koydum.

Güzellerden yüz hile ile kaçırdığım gönlümü yine bir oğlanın eline verdim.

²⁹²Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ’î, (‘Uşşâknâme), s. 438.

²⁹³ Muhammed Yûsuf Nîrî, Mujgân İskenderî, “Mu’ellifehâ-yi Fikrî-yi Faḥruddîn İbrahim-i ‘Îrâkî Der Ğazeliyât-i Vey”, *Faşlnâme-i ‘İrfân-i İslâmî*, Şomâre 35, Pâyiz, 1396hş., s. 17.

²⁹⁴ Meyhânede mey hizmetinde çalışan çocuğa verilen isimdir.

²⁹⁵ Erkek çocuk.

یاد آن شیرین پسر خواهیم کرد کام جان را پرشکر خواهیم کرد
آفتاب روی او خواهیم دید گر به مه روی نظر خواهیم کرد (G 2813-15)

O tatlı oğlandan bahsedeceğiz, Canımızı (onun) şirinliğiyle coşturacağız.

Ayın yüzüne baktığımızda onun yüzünün güneşini göreacağız.

3. 26. HİCÂB

Perde veya hicâb, sözlükte gözlerden sakınılması istenen şeylerin görülmesini engelleyen ışığı engelleyen kumaş olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁶Tasavvufî olarak kul ile Allah arasındaki engeller ve mesafeler olarak tarif edilen hicâb kavramı herhangi bir sebep ile âşık ile maşûku ayıran etkenler manasına gelmektedir.²⁹⁷Mutasavvıflar kalpte bulunan günah ve pisliğin arınmasıyla manevî âlemde bazı keşiflere ulaşabileceğini ve bu kirlerin engel olma yönüyle kula perde olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹⁸Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde daha çok görüşü engelleyici yönlerine değinilen hicâb, perde ve burka mazmunları birkaç beyitte kullanılmıştır. ‘Îrâkî’nin hicâb mazmununu kullandığı aşağıdaki beyitler dikkate alındığında şâirin öncelikle kendi varlığını manevî yücelmeye ve sevgiliye ulaşmaya engel gördüğü ve bu engel olma durumunu hicâb mazmunuyla ifade ettiği görülmektedir. Şâirin kendi varlığı veya nefsi dışında sevgili tarafından da bazı unsurların engel olarak kullanıldığını belirtilmiştir. Sevgilinin âşık ile arasına engel olarak yerleştirdiği hususlar perde ve burka mazmunlarıyla ifade edilmiş ve sevgilinin nihâyetsiz güzelliğinin perde ile örtülmesi şâir tarafından hayret verici bir durum olarak değerlendirilmiştir.

از خودی خودم خلاصی ده کز خودم زخم هست مرهم نیست
چون حجاب من است هستی من گر نباشد، مباش گوغم نیست (G 941-942)

Beni benden kurtar. Benden bana yara var merhem yok. Varlığım bana perde olduğundan (varlığım) olmasa da olur de gam değil.

خود تو از پیش چشم خود برخیز تا به بینی عیان به دیده حال (K 3253)

Gözlerinin önündeki “kendini” kaldır! Ta ki hal gözünle açıkça göresin.

²⁹⁶Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 229.

²⁹⁷ Adnan Karaismailoğlu, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Akçağ, Ankara, 2001, s. 46.

²⁹⁸Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

چه بود گر نقاب بگشایی؟ بی دلان را جمال بنمایی (G 2428)

Ne olur ki perdeyi açsan, âşıklara cemâlini göstersen!

کمال حسن تو را چون نهایتی نبود چگونه بر رخ زیباییات برقع اندازی (G 3094)

Güzelliğinin kemâline nihâyet olmaz. Nasıl güzel yüzüne burka örtüyorsun?

3. 27. MİHR

Farsça “مهر” olarak yazılan ve klasik edebiyatta sıkça kullanılan bu kavramın en yaygın anlamı sevgi, muhabbet veya dostluktur. Ayrıca güneş anlamına da gelmektedir.²⁹⁹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin *Işılâhât-ı Sûfiye*’inde³⁰⁰ ise “ârzû” kavramıyla neredeyse eş anlamlı olan “mihr” kavramı, kişinin maksadını tam olarak idrak edip, işin lezzetine de vararak aslına meyletmesi anlamına gelmektedir. *Dîvân*’ında da “mihr” kavramını birçok beyitte kullanan şâire göre mihr, ölmüş canları diriltten ve âşğın canıyla ayrılmaz bir bütünlük teşkil eden bir unsur olarak ele alınmıştır.

تا شود سیراب ز آب معرفت مردم گیا فیض مهرت قطره‌ای در کشت جان انداخته (K 37)

Adamotu, marifet suyuna doysun diye rahmetinin feyzi ölü cana bir damla bıraktı.

Adamotu benzetmesiyle ölmüş olan canını veya ölmüş kalpleri kasteden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Allah’ın rahmetinin feyzinden bir damla ile ölmüş olan canların ihya olacağını ifade etmektedir. Bu beytin ikinci mısraında şâirin “mihr” kavramını diriltme özelliğine sahip olan rahmet anlamında kullandığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitte ise ‘Îrâkî, derdin gönülden sevgi manasına gelen mihrin ise candan ayrılmaz parçalar olduğunu dile getirmektedir. Böylece mihrin yaratılıştan gelen ve insanın canına yani özüne yerleştirilmiş ilahî bir unsur olduğu anlaşılmaktadır.

ز دل، جانا، غم عشقت رها کردن توان؟ نتوان ز جان، ای دوست، مهر تو جدا کردن توان؟ نتوان

(G 1826)

Ey can! Aşkınin gamını gönülden çıkarmak mümkün mü? Değil. Ey dost! Senin sevgini candan ayırmak mümkün mü? Değil.

²⁹⁹Hasan Enveri, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s.1208. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şîri Sözlüğü*, s.316-317.

³⁰⁰Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, s. 554.

3. 28. SÂKÎ

İçki sunan, bezm âleminin en önemli tipi, meclise sevinç ve coşku veren kişi manasına gelmektedir. Şâir için bazen sevgilinin kendisi sâkî olabileceği gibi bazen de güzelliğiyle sevgili gibi olandır.³⁰¹Tasavvufî şiirlerde ilahî feyizleri sunan, sâliklerin kalbine şifa veren mürşid-i kâmil anlamında kullanılmaktadır.³⁰²İnsan suresi 21. âyette cennetin çeşitli nimetleri ile mükâfatlandırılan kullara bu nimetlerin yanında Allah tarafından tertemiz bir şarap sunulacağı haber verilmiştir: “Üzerlerinde yeşil renkli ince ipekten ve parlak atlastan elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir. Rableri onlara tertemiz içecekler içirir.” Bu âyette şarabın Allah tarafından sunulacağı ifade edilmiştir. Bu sebeple Kur’ân’daki kullanım örnek alınarak sâkî kavramı bazı beyitlerde maşûk olan Hak için de kullanılmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde sâkî, âşığı aşk sarhoşu kılan ve bu şekilde onu aciz olduğundan haberdar edendir. Bu yönüyle sâkî sâliklere veya âşiklara rehberdir.

می در افزا ساقیا، تا خویشتن را کم ز نیم کار خود چون زلف خوبان در هم و بر هم ز نیم (K 415)

Mey doldur ey sâkî, ta ki aczimi bileyim. İşimi güzellerin zülfü gibi iç içe üst üste öreyim.

Sâkî tipinin klasik şiirde bazen mürşit olabileceği ifade edilmişti. Aşağıdaki beyitte de sâliklere aşkın şarabını sunan, onlara sarhoşluğun usul ve adabını öğreten rehberin gözlerinden bahsedilmiş. Buna göre sâlik eğer sâkinin gözlerine bakarsa onun güzel gözlerinin etkisiyle daha içmeye başlamadan sarhoş olur.

ور خود نظری کنی به ساقی سرمست شوی ز چشم رعناش (G 708)

Eğer kendin sâkiye bakarsan. Onun güzel gözleri seni sarhoş eder.

Aşkın meyhânesinde sâkiye güven ve itaat gereklidir. Sâlik sâkiye kendisini teslim etmekle mükelleftir. O, ister şerbet versin isterse de zehir, sâlik gözünü kırpmadan işleri ona teslim edip sonunu düşünmeden onun verdiğini içmelidir. Burada tasavvufî terbiye metodunun itaat ve teslimiyet yönlerine de işaret bulunmaktadır. İnsan nefsinin tezkiyesi ve terbiyesi gibi önemli ve oldukça zor olan

³⁰¹İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 387.

³⁰²Seyyîd Ca‘fer Seccâdî, *Ferheng-i İşîlâhât ve Ta‘bîrât-i ‘İrfânî*, s. 452.

işleri gerçekleştirmeyi hedefleyen tasavvufta müridin itaati ve iradesini mürşide teslim etmesi büyük önem arz etmektedir. Nefsin binlerce hilesine ve şeytanın vesvesesine karşı sâlikin doğru konumda hareket edebilmesi için yaptığı birçok amelin hikmetini tam olarak idrak edemese dahi itaat ve teslimiyette zaaf göstermemesi gerekmektedir. Bu mesele Kur'ân'da geçen salih kul (Hızır) ve Hz. Mûsâ kıssasına benzemektedir. Teslimiyette sabır gösterdikten sonra sâlik, işin hikmeti ve hakikatini idrak etme derecesine varabilir.

گر ساقی عشق از خم درد دردی دهدت، بخواه سر خوش

تو کار بدو گذار و خوش باش گر زهر دهد ترا و گر نوش (G 758-759)

Eğer aşkın sâkîsi testideki tortudan sana tortu verirse iste ve sarhoş ol!

Sen işini ona bırak ve gönlünü ferah tut. Sana zehir de verse içki de verse iç!

Sâkî, âşğın yoldaşı en yakın dostudur. Çünkü âşğın içerisinde bulunduğu hali en iyi anlayan ona yürüdüğü yolda en iyi yoldaşlık edecek olan kişi sâkîdir. Âşğın içerisinde bulunduğu yalnızlık haline en güzel biçimde eşlik edecek ve onu sıkıntılarından kurtaracak olan sâkîdir. Bunun en önemli sebebi: sâkînin tecrübe sahibi olması sâlikin geçtiği yollardan sâkînin daha önce geçmiş ve yolun yordamını iyice kavramış olmasındandır.

ساقیا، یک دم حریفی کن کین دم جز تو هیچ همدم نیست (G 948)

Ey sâkî! Bana arkadaş ol! Çünkü benim senden başka dostum yok.

Sâkî ile maşûk kavramlarının birbirine oldukça yaklaştığı aşağıdaki beyitlerde bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi pek zor görünmektedir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye göre sâkî, canın lütfu hatta candan bile daha tatlı olan âşıkların gönüllerinin kendisine meylettği kişidir. O âşıklara aşk yolunda cevher gibi değerli nasihatlerde bulunan sözleriyle âşıkları mutlu edendir.

سر به سر از لطف جانی ساقیا خوشتر از جان چیبست؟ آنی ساقیا

میل دلها جمله سوی روی توست رو، که شیرین دلستانی ساقیا (G 2891-92)

گوش جانها پر گهر شد، چون که تو از سخن در می چکانی ساقیا (G 2898)

نیست در عالم عراقی را دمی بر لب تو کامرانی ساقیا (G 2901)

Baştanbaşa canın lütfusun ey sâkî! Candan daha güzel olan nedir?

Sen osun ey sâkî! Gönüllerin meyli tümünden senin yüzünedir.

Yüzün ki tatlı ve gönül alıcıdır ey sâkî! Canların kulağı cevher ile doldu çünkü sen sözden inci damlatıyorsun ey sâkî!

Senin dudakların olmadan 'Îrâkî için âlemde bir an bile mutluluk yoktur ey sâkî!

Sâkî mazmununun şiirde kullanım olarak benzer yanlarını göstermek maksadıyla aşağıda 'Attâr'dan birkaçbeyit verilmiştir. Buna göre sâkî, sabah vakti gaflette olanlara ruhun gıdası olan şarap ile ikramda bulunmaktadır. Sâkî, aşkın şarabıyla sâlikleri gafletten uyandıran ve bu yönüyle de onlara önderlik edendir. Yüzünün güzelliğiyle sâliklerin gönlünü alan sâkî, âşıkların özlediği ve her an ârzûladığı bir tiptir.

صبحدمشدهساقیاهینالصباح خفتگانرا در قدحکنقوتروح³⁰³

Sabah vaktidir ey sâkî, heyhat sabah vakti, uykuda kalmışların kadehine ruhun gıdasını doldur.

ساقیا آخر کجائی هین بیا

در دلم افتاد آتش ساقیا

بر سر آتش بماندم ساقیا³⁰⁴

هین بیا کز آرزوی روی تو

Gönlüme ateş düştü ey sâkî! Neredesin ey sâkî gel artık!

Gel artık senin yüzünün ârzûsuyla ateşin üzerinde kalmış gibiyiz ey sâkî!

3. 29. YAKÎN

Kesin ve apaçık bilgi manasına gelen yakîn, her türlü şek ve şüphenin ortadan kalktığı ve gaybî hakikatlere tecrübe ile kesin bir bilgi düzeyinde ulaşma durumudur. Yakîn hali öyle bir haldir ki gaybî olan hakkında bu hale gelindikten sonra gaybî olan gözle görülse dahi yakîn sahibi kişinin bilgisinin kesinliğinde herhangi bir değişme meydana gelmez.³⁰⁵Hicr sûresi 99. âyette: “Kesin olan şey (yakîn) gelinceye kadar rabbine ibâdet et.” denilmektedir. Yani imânın üst mertebesi sayılan ve gözle

³⁰³Ferîduddîn 'Attâr-i Nişâbûrî, *Dîvân*, s. 235.

³⁰⁴age., s. 147.

³⁰⁵Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 386.

görüymüşçasına kesin bir bilgi ile inanmak anlamına gelen yakîn haline ulaşabilmek için Allah, ibâdeti devam ettirmeyi öğütlemektedir. İslâm âlimleri yakîni üç derecede tasnif etmişlerdir. Birinci derece ilme'l-yakîndir. İlme'l-yakîn kuşku taşımayan delilin kişiye verdiği kesinlik hissidir. İkinci derece olan 'ayne'l-yakîn müşahede ve keşif neticesinde varılan kesinliktir. Üçüncü derece yani hakka'l-yakîn de müşahede ile kendisine ulaşılmaya çalışılan bilginin kalbe inerek orada gerçekleşmesi durumuna denilmektedir.³⁰⁶Faḥruddîn-i 'Îrâkî yakîn kavramına değinirken yakînin nûrundan bahseder. Yakîn halinin nûru bulunmaktadır ve ârife yakîn hali geldi mi onun gözlerine bu nûr ile sürme çekilir. Yakînin nûru ârifin artık Hakk'ı her nefeste ve her halde görmesini sağlar. 'Îrâkî'nin yakîn nûrundan kastı, yakîn ile birlikte sâlikin edindiği kesin bilgi ve itminan halidir.

عارفان چونکہ ز انوار یقین سرمہ کشند دوست را ہر نفس اندر ہمہ اشیا بینند

در حقیقت دو جهان آینہ ایشان است کہ بدو در رخ زیباش ہویدا بینند (K 370-371)

Ârifler yakînnûrundan (gözlerine) sürme çektikleri için dostu her nefeste her şeyin içinde görürler.

Hakikatte her iki cihan onların aynasıdır. Ki onunla (yârin) güzel yüzünü apaçık görürler.

Şâir, kendi varlığını şüphe, yârin varlığını ise yakîne ve hakikate benzetmekte ve şüphe ile yakînin birbirinin zıddı olduğunu ifade etmektedir. Bu zıt durum üzerinden yakînin hâkim olduğu yerde şüphenin kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağına işaret etmektedir.

تو در کنار من آ، تا من از میان بروم کہ ہر کجا کہ درآید یقین گمان برخاست (G 3037)

Sen yanuma gel ki ben yok olayım. Yakîn nereye gelirse şüphe ortadan kalkar.

3. 30. SABIR

Başa gelen belalar karşısında direnebilmek anlamına gelen sabır, tasavvufî ve dinî bir kavram olarak sıkıntılar karşısında Allah'a dayanmak onun dışında kimseye

³⁰⁶Ibn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 368.

şikâyette bulunup sızlanmamak gibi anlamlara gelmektedir.³⁰⁷ Kul, yaratılışı gereği zayıftır ve Allah'ın ona vereceği neredeyse her musibete karşı çaresiz ve zayıftır. Bu sebeple günümüzde acılara direnmek anlamına gelen sabır, tasavvufî bir ıstılah olarak aynı anlamda kullanılmamaktadır. Sabır kulun acizliğinin bilincinde olarak zayıflığını görüp bunu kullara değil Allah'a arz edip ondan bu hal içerisinde yardım dilemektir. Sabrın işleri düzeltmesi yönüne değinen Faḥruddîn-i 'Îrâkî, genellikle sabırsızlığıyla ön planda olan âşık tipinin sabra yönelip sabır ile işlerin yoluna girmesi için çabalaması gerektiğine işaret etmektedir.

گفتیم: صبر کن، از صبر برآید کارت کردمی صبر ز روی تو، اگر داشتمی (G 2865)

Dedik ki sabret, sabır ile işin düzelir. Yüzüne karşı sabrım olsaydı sabrederdim.

'Îrâkî'ye göre aşk yolunda bela ve sıkıntılara sabretmek kendisine ilim verilenler olarak Kur'ân'da övülen zatların mesleğidir. Sabrı bir meslek olarak tanımlayan 'Îrâkî, bu mesleğin herkesin işi olmadığını, Allah tarafından derecesi yükseltilmiş olanların işi olduğunu beyan etmektedir.

در ره او بلا و محنت و حلم پیشه‌الذین اوتوا العلم³⁰⁸

Onun yolunda bela sıkıntı ve sabır, "kendilerine ilim verilenlerin"³⁰⁹ mesleğidir.

3. 31. FENÂ VE BEKÂ

Fenâ ve bekâ, muvahhit bir kulun tevhitte avam derecesinden havas derecesine yükselmesiyle kazandığı iki vasıftır. Başlangıç olarak ilmin bekâsıyla cehl, tâatın bekâsıyla isyan ve günahların, zikrin bekâsıyla da gafletin fenâsı gerçekleşir.³¹⁰ Tasavvufî kavramlar içerisinde "fenâ" ve "bekâ" kavramlarının biri diğerinin devamı veya bir diğerinin ön koşulu olan hal ve makamlardır. Bekânın gerçekleşebilmesi için "fenâ" bir ön aşamave zorunluluktur. Bu sebeple bu iki kavramı birbirinden ayırmadan aynı başlık altında tahlil etmek daha uygun görünmektedir. Eski Farsça şiirde pervâne ve şem' olarak adlandırılan kelebek ve mum kavramları da fenâ ve bekâ makamlarını işaret etmektedirler. Faḥruddîn-i 'Îrâkî,

³⁰⁷Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

³⁰⁸Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, ('Uşşâknâme), s. 378.

³⁰⁹ Kasas Suresi, 16. âyet.

³¹⁰ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 243-244.

hakikat güneşinin önünde zerre gibi mahvolup dağılmadan yani fani olmadan hakikate ulaşamayacağını ifade etmektedir. Şâire göre fenâ makamı aşıldıktan sonra “ben güneşim” ifadesini dillendirmek mümkün olacaktır. Bu deyim Hâllâc-ı Mansur’un “Ene’l-Hak” sözünü hatırlatmaktadır. Kelebeğin muma yaklaşıp onun ateşine kavuştuktan sonra kendi bedeninden maddî varlığından geçip ateş olması gibi ‘Îrâkî de hakikat güneşinin önünde zerre olduktan sonra irfan yoluna girmiş yolcunun güneş olacağını dile getirmiştir.

چون پیش آفتاب شوم محو، ذره واز معذور باشم ار ز انا الشمس دم زنم (T 120)

Güneşin önünde zerre gibi mahvolursam, o zaman “ben güneşim” demekte mazur sayılırım.

Yukarıdaki beyit vahdet-i vücûd meselesi hakkında da bazı bilgiler vermektedir. Beytin ikinci mısraında kullanılan “ben güneşim” ifadesinden anlaşılması gereken ârifin Allah’ın zatı ile birleştiği veya ârifin tanrılaşması değildir. Çünkü bir sonraki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, konuyu daha anlaşılır bir şekilde izah etmekte ve ârifin hakikat güneşi karşısında bir ayna gibi olduğunu beyan etmektedir. Bu bilgiye göre güneşi yansıtan ayna her ne kadar güneşin vasıfları ile vasıflanmış ve güneşin kendisi gibi görünse de o, hakikatte güneşin kendisi değil o güneşin ışıltısının sadece bir yansımasından ibarettir. Çünkü ona sen kimsin? Sen güneş misin? Diye sorulduğunda, onun cevabı “hayır” olacaktır. O, tasavvufî terbiye yoluyla işlenmiş ve parlayarak aynaya dönmüş olan demirdir.

چون عکس آفتاب در آیینہ او فتند آن دم ازو بپرس، بگوید کہ آہنم (T 121)

Güneşin ışını aynaya düştüğünde o zaman ona sor, diyecektir ki: “ben demirim”.

Bâkî olan Allah’tır ve onun vechi dışında kalan her şeyin fani olacağını bizzat Allah’ın kendisi haber vermektedir. “Onun (Dünyanın) üzerinde bulunan herkes (her şey) yok olucudur. Azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin zatı baki kalacaktır.”³¹¹ Aşağıda verilmiş beytin ikinci mısraında da Mü’min suresi 16. âyet işaret edilmektedir. “... Bugün hükümlanlık kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümlan olan Allah’ındır.” Yeryüzünde varlık iddiasında bulunan herkes ve her şey, bütün güçler, bütün saltanatlar, bütün mallar ve insanoğlunun değer verdiği

³¹¹ Er-Rahman Sûresi, 26-27. âyetler.

uğruna herşeyini tükettiği dünya fani olacaktır. Kahhar olan Allah, milyonlarca insanın nesiller boyunca üzerinde hüküm sürdüğünü zannettiği mülkte şu soruyu soracaktır: Bugün ve gerçek hükümdarlık kimindir? Hakikî manada hüküm kimin elindedir? Ve o gün bütün perdeler kalkmış fenâ süreci son derecesine ulaşmış ki cevap verecek hiçbir güç ve kudret olmayacaktır. Çünkü onun dışında gerçek güç, kudret sahibi yoktur. Bu sebeple cevabı verecek olan da kendisidir. Her şey ondan gelmiş ve tekrar ona dönecektir.

تا او بود همه، نه جهان ماند و نه من خود بشنود ز خود لمن الملك را جواب (T 113)

Hepsi O olana kadar ne cihan kalır ne de ben, o, kendisinden duyur “mülk kimindir?” sorusunun cevabını.

Sâlik, canını sevgilinin yolunda feda etmeyi göze almadan ve canından geçme merhalesini aşmadan sevgili ile bekâya kavuşamaz. Kulun diğer kullar üzerinde hakkı bulunduğu gibi Allah’ın vadetmesi ile kulun Allah üzerinde de hakkı olabilir ki bu Allah için bir zorunluluk ifade etmediği gibi nimet bağlamında bir hak olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Allah’ın kullar üzerinde birçok hakkı bulunmaktadır. Şâire göre kul Allah’ın kendi nefsi üzerindeki haklarını yerine getirdiği vakit Allah’ın adaletine ve nimetlerine şâhidlik eder.

بدو آن دم شوی زنده که جان در راه او بازی ازو داد آن نفس یابی که از خود داد بستانی (K 195)

Canını onun yoluna verdiği an onunla hayat bulursun. Kendinden hakkını aldığı vakit ondaki hakkını bulursun.

Fenâ makamından sonra bekâya kavuşmayı ümit eden Fahrüddîn-i ‘Îrâkî, fenâ makamıyla ilgili olarak aşkın yüzünden bahsetmekte ve âşığı kavuran, yakıp kül eden aşkın yüzüne baktığında onda âşığın yüzünü gördüğünü beyan etmektedir.

تمنا می برد مسکین عراقی که در یابد بقا بعد از فناپی (G 2083)

Miskin ‘Îrâkî, fenâdan sonra bekâ bulmayı temenni ediyor.

عشق از پس پرده روی بنمود کردم چو نگاه، روی من بود (T 3443)

Aşk, perdenin arkasından yüzünü gösterdi. Ona baktığımda, yüzümü gördüm.

3. 32. SİMURG, ANKA

Bütün kutsal ve mitolojik kuşların en parlağı İran kültüründe geçmişi İslâm öncesi dönemlere kadar uzanan efsanevî geniş kanatlı, güçlü, doğaüstü özellikler taşıyan kuştur. Gücü ve üstün özellikleri sebebiyle şâh-i murğân yani kuşların şâhı olarak da isimlendirilmiştir.³¹²Kavram olarak var olup kendisi ile ilgili özellikler bilinmesine rağmen gerçekte olmaması yönüyle de heyulaya benzetilmiştir.³¹³Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde Simurg, mecazî varlığın sınırlarını aşmış hakikî varlığa ulaşmış olan kutsal bir kuştur. Simurg, hakikate ulaşmada kendisi için engel teşkil eden bütün olgularından kurtulmuş bir tiptir.

ساقی، بیار دانه مرغان لامکان در پیش مرغ همت من دانه‌ای افشان

تاز آشیان کون چو سیمرغ بر برم پرواز گیرم از خود و از جمله بگذرم (T 122-123)

Sâkî, lâ-mekân olan kuşların tanelerinden getir. Himmət kuşumun önüne bir tane serp!

Varlık yuvasından Simurg gibi uçayım, kendimden uçup hepsinden geçeyim.

Şâir, Anka kuşunun evcil bir kuş olmadığını ve evcil kuşlar gibi yuvasına alışkanlıklarına ve maddî âlemin sınırlarına bağlı kalmadığını ifade etmektedir. Anka, sahrada bütün tehlikeleri göze alarak sahip olduğu yuvasından, canı dâhil her şeyinden vazgeçer. Şâire göre Simurg, asla kafeste barınamayacak hür ve yabani bir kuştur. Simurg'un kafeste duramaması ruhun bedende hapsolmayı istememesine benzetilmektedir.

برون شو ز آشیان جان، مکن منزل درین بستان نگیرد در قفس آرام سیمرغ بیابانی (K 239)

Can yuvasından çık bu bostanda yurt edinme! Yabani Simurg kafeste huzur bulamaz.

در صومعه ننگجد، رند شرابخانه عنقا چگونه گنجد در کنج آشیانه؟ (G 2931)

Şaraphânenin rindi manastıra sığmaz. Anka yuvanın köşesine nasıl sığar?

³¹²Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul, 2006, s. 624.

³¹³Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 406.

3. 33. NEFS

Hayat, hissetmek ve irade ile hareket etme kuvvetine sahip olan can ve benlik olarak da tarif edilen latif cevherdir. En düşük derecesi olan nefis-i emmare dikkate alındığında birçok menfi özelliklere sahip olan nefsin tasavvufî metinlerde dikkat çeken bazı özellikleri şunlardır: Öncelikle doyumsuz bir yapıya sahiptir. Bütün dünyaya sahip olsa bir diğerini isteyecek kadar doyumsuzdur. Kibre oldukça meyillidir, sahip olduğu her ilim ile diğerlerinden kendisini üstün görmeye başlar ve kibir onun Hakk'ı kabul etmesinin önündeki en büyük engellerden biri sayılır. Gaflete meyilli, şehvete düşkündür. Aslı nûranî olsa bile belirli bir arınma sürecinden geçmeyen nefisler dünyayı tercih ederler. Hırslıdır ve hırs ateşiyle etrafını yakmaktan çekinmez. Kula heva ve heveslerine göre hareket etmeyi telkin eder. Kin, haset veya gazap gibi kötü duygularıyla bilinir.³¹⁴ Mutasavvıfların nefsin ıslahı için uyguladıkları en önemli düstur nefse yukarıda belirtilen zaafı ve kötü ârzûlar konusunda muhalefet etmek ve onun kusurlarını ona hatırlatarak onun aşırılığını engellemektir. Sâliklerin içerisine girdikleri çetin riyâzet süreçlerinde nefsin meşru olmayan heva ve hevesleri bir yana bazı meşru taleplerine bile onu terbiye etmek adına şiddetli muhalefet edilmektedir.³¹⁵ Nefsin farklı mertebeleri bulunmaktadır. Kötülükleri telkin eden nefis aslında bu mertebelerin en aşağısıdır. Fakat Fahrüddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde nefsin diğer mertebeleriyle ilgili herhangi bir beyte rastlanmamıştır. 'Îrâkî, şiirlerinde nefis kavramı üzerinden nefis-i emmareyi ele almıştır. 'Îrâkî, aşağıdaki beyitte ele aldığı "kendi" kelimesiyle nefis-i emmareye işaret etmektedir. Buna göre dost ile arasında herhangi bir sorun bulunmayan dostun her halinden her şeyinden razı olan şâirin muhalefeti ve kavgası onunla dostu arasına giren kendi nefsidir.

با دوست مرا همیشه صلح است با خود بود، ار بود مرا جنگ (G 1224)

Dost ile aramda her zaman sulh vardır. Kavgam varsa kendimledir.

³¹⁴ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 744., Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 274., Ali İbn Muhammed es-Seyit eş-Şerif Cürcânî, *Tarifât*, s. 239., Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 238.

³¹⁵ Nazi'at suresi, 40. âyet: "Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefisine kötü arzularını yasaklayana gelince, onun barınağı da cennetin ta kendisidir."

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, hakikat nûrunun gözleri aydınlatıp sâlikin olaylara bakış açısını düzelttiğini ifade etmektedir. Buna göre sâlik eğer hakikat nûruyla etrafa bakmak istiyorsa bu nûra ulaşmanın bir ön koşulu olarak kötü ahlaktan kurtulması kötü ârzû ve isteklerini iyi olanlar ile değiştirmesi gerekmektedir. Nefsin kötü ârzûlarının ıslahı ile sâlik, güzel olan ahlaka ulaşmakta ve güzelleşen ahlak ile sâlikin kötü sıfatlarının yerini iyi olan sıfatlar almaktadır.

خواهی که به نور این حقیقت چشم دل تو شود مکحل

اخلاق زمیمه را بدل کن چون گشت صفات تو مبدل (T 3379-80)

Bu hakikat nûru ile gönül gözünün sürmelenmesini istiyorsan, zelil ahlakı değiştir ki sıfatların değişsin.

Şâir aşağıdaki beyitte geçen “şeytanî nefis” tamlaması ile *nefs-i emmare bi’s-sû* (kötülüğü emreden nefis)e işaret etmektedir. Kötülükleri ârzûlayan nefis mutasavvıfların nazarında şeytanlar ile eşdeğerdir.³¹⁶ Ona göre kötülükleri ârzûlayan nefsin şeytanî istek ve amaçlardan arınabilmesi için Allah’ın zikrine yönelmesi gerekmektedir. Allah’a şükür ile zikretmek, nefis-i emmarenin arınma metotlarından biri olarak ifade edilmiştir. Böylece arınan nefis üst mertebelere yükselecektir.

بروب از صحن میدانش صفات نفس شیطانی برآور قصر و ایوانش به ذکر شکر یزدانی (K 218)

Şeytani nefsin sıfatlarını meydandan temizle! Rabbinin şükür zikri ile sarayını yücelt!

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kendi nefsinin terbiye edip onun kötülüklerinden arınmayan sâlikin şirkte olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nefsinin aşamayan sâlik, cahiliye dönemindeki putlardan olan Lat ve Uzza’ya tapmış gibidir. Şâirin bakış açısına göre büyük şirk kişinin kendi nefsinin karşı olan tutumunda görülmektedir. Zahiren herhangi bir puta tapmasa dahi nefsinin kontrol edemeyip nefsin kötü ârzûlarına esir olanlar puthânedeki putlara tapan müşrikler gibidirler. Ancak kendi nefsinin esaretinden kurtulanlar kendi nefislerinin heveslerine yüz çevirenler, sevgilinin yüzüne yönelerek onun tecellilerini müşahede edebileceklerdir. Tasavvufî şiirde sevgilinin güzelliğini ifade etmek için kullanılan put (but) mazmunu bazen ise sâliki

³¹⁶ Selâhaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 745.

Hak'tan alıkoyan Hak zikrine engel olan unsurları ifade etmek için gerçek anlamına yakın bir anlamda kullanılmaktadır.³¹⁷

تا تو ز خود نرستی و از دستخودنجستی می‌دان که می‌پرستی در دیر عزى و لات (G 687)

Kendinden kurtulmadan kendi (nefsini) aşmadan, bil ki ibâdethânedeki Lat ve Uzza'ya ibâdet ediyorsun.

تا تو زو خیر یابی که از خود بیخبر گردی تو آنگه روی او بینی که از خود رو بگردانی

(K 194)

Kendinden habersiz olduğun an ondan haberdar olursun. Kendinden yüz çevirdiğin an onun yüzünü görebilirsin.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sâlikin kendinden geçmedikçe kendi nefsinin kötülüklerinden arınmadıkça kemâle erişemeyeceğini dile getirmektedir. Sâlik nefsin tezkiyesi olmadan ve kemâl yolunda ilerlemeden marifet yolunun çok bâriz noktalarını bile görmekten aciz olur. 'Îrâkî bu hususa dikkat çekmek için visâl ve firâk yani kavuşma ve ayrılık gibi iki zıt durumu örnek vermekte ve kemâlden uzak kişinin bu iki zıt durumu bile birbirinden ayıramayacağını ifade etmektedir.

تا تو در خویشتن نظر نکنی و آنگه از خویشتن گذر نکنی

نرسائی نظر به عین کمال نشناسی فراق را ز وصال³¹⁸

Kendine bakmadıkça (ve) kendinden geçmedikçe kemâl gözüyle bakmak mertebesine erişemezsin. Firâkı visâlden ayıramazsın.

3. 34. ҚАЗ HALI

Daralma anlamına gelen қабз tasavvufî yolculukta sâlikin yaşadığı hallerden biridir. Қабз, bir tür edeplendirme amacı taşıyan manevî bir haldir. Қабзın dikkat çekici bir diğer tarifi ise: kulun hakikatinden haberdar olmadığı için hoş bulmadığı sevmediği bir durumun Hak tarafından onun için takdir edilmesidir.³¹⁹ Ölüm buna örnek olarak verilebilir. Kul ölümü korkunç bulur, dünyaya meylettiği için ölümü

³¹⁷Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhât-ı Funûn*, s. 1097-1098.

³¹⁸Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, ('Uşşâknâme), s. 381.

³¹⁹İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 136.

istemez. Ama Hak, kendisine kaçınılmaz olarak geri dönecek olan kulunu ârzûlar onun gecikmesini istemez. Bu bağlamda ölüm, kul için kabz anlamına gelmektedir. Ama âriflerin durumu farklıdır. Ârifler için kabzın her çeşidine rıza gösterilir ve tekâmül yolunda hepsine sabredilir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî şiiirlerinde kabz ve başḥaliyle ilgili geniş bir tanımlamaya gitmemiş kabz haline bir beytinde değinmiştir. ‘Îrâkî, kabz hali ile kahır kavramı arasında bir ilişki kurarak sâlikin gönlünü daraltan onu çaresizce ortada bırakan kabz halinin kahır olduğunu ifade etmiştir.

گهت از لطف بنوازد، گهت از قهر بگدازد گهی از بسط خوش باشی، گهی از فیض درمانی (K 236)

Bazen lütfuyla gönlünü alır bazen kahırla kavurur. Bazen başḥaliyle ferahlarsın bazen kabz ile çaresizce kalırsın.

3. 35. BAŞḤALİ

Başḥali, herhangi bir meşakkat ve çaba olmaksızın sâlikin kalbine gelen huzur ve ferahlıktır. Sâlik başḥaliye kesp ederek ulaşamaz aynı zamanda herhangi bir çaba ile de bu hali kaybetmez.³²⁰ Ḥavf ve recâ, irfan yoluna yeni başlayanların halidir. Kabz ve başḥalleri ise âriflerin halidir.³²¹ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, âriflerin hallerinden olan başḥaliyle lütuf kavramları arasında bir bağ kurarak sâliki ferahlatan başḥalinin bir tür lütuf olduğunu ifade etmiştir. Buna göre maşûk, kendisine ulaşmak için gayret eden âşıkların gönlüne bir lütuf olarak belirli dönemlerde başḥalini nasip eder.

گهت از لطف بنوازد، گهت از قهر بگدازد گهی از بسط خوش باشی، گهی از فیض درمانی (K 236)

Bazen lütfuyla gönlünü alır bazen kahırla kavurur. Bazen başḥaliyle ferahlarsın bazen kabz ile çaresizce kalırsın.

3. 36. ÜNS

Üns hali, sevgiliye yakın olmak sıcak ilgi görmek, reca ve başḥalinden daha üstün bir neşeye sahip olmak demektir.³²² Allah ile olan ünsün manası ise ona

³²⁰Seyyid Ca‘fer Seccâdi, *Ferheng-i İşîlâḥât ve Ta‘bîrât-i ‘Îrfânî*, s. 194.

³²¹Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 67.

³²² age., s. 368.

güvenmek, onunla sükûnet bulmak ve yalnızca ondan dilemektir.³²³İbn-i Arabî üns ile ilgili olarak dikkat çekici bir ayrıntıyı dile getirmektedir. Ona göre bütün âlem kaçınılmaz olarak Allah ile ünsiyet içerisindedir fakat âlemde bulunanların hepsi bu üns halinin farkında değildir. Bazıları ünsiyet ettiğinin Allah olduğunu bilmemektedir.³²⁴Faḥruddîn-i 'Îrâkî, ünsün sâlik üzerindeki olumlu tesirine vurgu yaparak bazen yaşanan üns hali ile sâlikin gül bahçesinde ferahlayarak tebessüm eder bir durumda olduğunu dile getirmiştir.

گهی از انس همچون برق خوش خندی درین گلزار گه از هیبت بسان ابر، اشک از دیده بارانی

(K 237)

Bazen ünsten şu gülzarda hoşça gülersin, bazen heybetten bulut misali gözyaşını yağdırırsın

3. 37. HEYBET

Heybet, tasavvufî haller içerisinde oldukça üst derecede sayılan bir haldir. Sâlik, başlangıç aşamasında ḥavf yani korku ve reca yani ümit ile yola çıkmasının ardından irfanî derecesi arttıkça kabz ve bast hallerine ve daha da ileri bir merhale olan, saygıya dayalı korku olarak tarif edilen heybet haline ulaşmaktadır.³²⁵Faḥruddîn-i 'Îrâkî, maşûktan gelecek heybet tecellisi ile sâlikin çok zor bir hale gireceğini işaret ederek bu zorluk neticesinde sâlikin yağmur dolu bulutlar gibi dolup gözyaşını akıtacağını ifade etmiştir.

گهی از انس همچون برق خوش خندی درین گلزار گه از هیبت بسان ابر، اشک از دیده بارانی

(K 237)

Bazen ünsten şu gülzarda hoşça gülersin, bazen heybetten bulut misali gözyaşını yağdırırsın

³²³Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s. 64.

³²⁴İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 257.

³²⁵Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 165.

3. 38. ŞATH

Kelime anlamı hareket kıpırdama ve köpürme olan şath veya şatah üzerinde benlik rengi bulunan söylemlere denilmektedir. Zâhirî olarak şeri'at hükümlerine aykırı sözdür. Ne kastedildiği kolay anlaşılmayan kapalı sözlere de şath denilmektedir.³²⁶Kocaman bir okyanusun heybetli dalgalarının bir şehri yıkıp yok etmesi gibi bazı manevî haller sâlikin bilinç durumunu yıkıp yerle bir eder. Bu durumda sâlik bildiklerini unuttur iç âleminde alt üst olur. İşte böylece bilinç ve şuurun ortadan kalkıp yalnızca maşûkun algılandığı, maşûk dışındaki her şeyin unutulup sâlik bilincinde yok olduğu bir durumda Hallâc-ı Manşûr'un "Ene'l-Hak" sözü veya Bâyezîd-i Bîstamî'nin "Benim şanımla ne yücedir" sözünün nasıl bir zeminde söylendiği daha iyi anlaşılmaktadır. Şath hali zayıf olan insanlarda görülmektedir. Peygamberler, velilerin müşahede etmedikleri halleri müşahede edip onlardan çok daha büyük zorluklara göğüs germelerine rağmen onlardan şath zahir olmaz. Şath, sâlikin bünyesinin manevî hallerdeki zorluklara dayanamadığı anda onun aciziyetini de izhar eden bir durumdur. Fahrüddîn-i 'Îrâkî aşağıdaki beyitler üzerinden şath sözlerinden en meşhur olan iki sözü örnek vererek sâliklerde bu durumun gerçekleşmesini cezbe ve tecellilere şâhidlik etmek olarak açıklamıştır.

وگر موج محیط او رباید خود تو را از خود نه از دانشخبر یابی در آن دم نه ز نادانی
نه از وجد و نه از فقدان نه از وصل و نه از هجران نه از درد و نه از درمان، نه از دشوار و آسانی
تو را چون از تو بستاند، نمائی، جمله او ماند تو آنگه خواه انالحق گوی و خواهی گوی سبحانی

(K 253-255)

Onun okyanusunun dalgası seni senden ederse o an ne bilgidir haberin olur ne de bilgisizlikten.

Ne bulmaktan ne kaybetmekten ne vuslattan ne hicrandan ne deritten ne dermandan ne zorluktan ne de kolaylıktan (haberini olur).

Seni senden aldığı vakit, ortada sen olmazsın sadece o olur. O zaman ister Ene'l-Hak de ister Subhanî de.

³²⁶ age., s. 327.

3. 39. AYNA

Ayna mazmunu Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiiirlerinde bir ev eşyası olarak değil, bazen tek başına bazen de gönül kavramı ile birlikte bir tamlama içerisinde mecazî manalar barındıran bir mazmun olarak kullanılmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiiirlerinde ayna, Hakk’ın tecellilerinin âşıklar tarafından izlendiği yer anlamına gelen tecelligâh olarak kullanılmıştır. Tecellilerin izlendiği yer olarak ayna, bazen âlem, bazen güzel bir suret, bazen yaşanan olayların tümü olabilir. Nitekim “*Dostu her nefeste her şeyin içinde görürler*” ifadesinden, âriflerin madde veya mana fark etmeksizin birçok şeyi ayna olarak gördükleri veya birçok şeyin onlar için Hak tecellisinin aynası olduğu anlaşılmaktadır. Gönül arındırılıp temizlendikçe Hakk’ın zikri ile sükûnete erdikçe gönül aynası da daha çok parlamakta ve âşıklar, sevgilinin güzelliğinin yansımalarını bu aynadan daha açık bir biçimde görebilmektedirler. Gönül aynasının kararmasına ve paslanıp yansıtma özelliğini kaybetmesine sebep olan etkenler de günahlar ve manevî zaaflardır. ‘Îrâkî’nin aşağıda ele alınan beyitlerinde dikkat çektiği kibirlenme, işi kendinden bilme zaafı aynayı karartan bir durum olarak ifade edilmiştir.

عارفان چون که ز انوار یقین سرمه کشند دوست را هر نفس اندر همه اشیا بینند
در حقیقت دو جهان آینه ایشان است که بدو در رخ زیبایش هویدا بینند
چون ز خود یاد کنند آینه گردد تیره چون ازو یاد کنند آینه رخشا بینند (K 370-372)

Ârifler yakînnûrundan (gözlerine) sürme çektikleri için dostu her nefeste her şeyin içinde görürler.

Hakikatte her iki cihan onların aynasıdır. Ki onunla (yârin) güzel yüzünü apaçık görürler.

Kendilerinden bahsettikleri an ayna kararır. Ondan bahsettiklerinde ise ayna parlar.

Şâir, gönül aynası tabirinin dışında gönlü ayna gibi yapmaktan bahsetmektedir. Demirin cilalanıp parlatılarak aynaya dönüştürülme meselesi mutasavvıf şâirlerin gönül bahsinde örnek vermekten hoşlandıkları bir meseledir. Yâr ile yüz yüze gelebilmek için, yani yâri görebilmek ve onun tecellilerini idrak edebilmek için gönlün bazı değişimlerden geçmesi gerekmektedir. Tasavvufi terbiye metodunun amaçlarından biri de gönlü ayna gibi tertemiz ve parlak bir hale

getirmektir. Gönülün arındırılması gerçekleşmeden asıl amaç olan yâre ulaşmak da gerçekleşmeyeceğinden terbiye ve arınma konuları tasavvufta oldukça önem verilen konulardır. Yârin yüzünün aynası olan gönül, onun tecellilerinin açıkça görüleceği en öncelikli mekândır.

تا کند یار روی در رویت دلت آینهوار باید کرد (G 1611)

Yâr ile yüz yüze gelmek için gönülünün ayna gibi olması gerek.

جز در آینه رخسار نتوان عکس رخسار او عیان دیدن (T 2730)

Onun yüzünün aynası olmadan yüzünün yansıması açıkça görülmez.

3. 40. SIR (RÂZ)

Sır veya râz, gizli tutulan saklanan şey veya sevgilinin dudağı anlamına gelmektedir.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, âlemin manevî mertebelerden birinde bir ses gibi olduğunu dile getirmekte ve bu perdenin içerisinde hakikatin sırrının bulunduğu dikkat çekmektedir. Ardından hakikat ile mecaz arasındaki irtibata değinen ‘Îrâkî, perde ile örtülü sırrın anlaşılması ile ancak mecaza bağlı olan hakikatin idrak edilebileceğini beyan etmektedir.

عالم چو صدایی است ازین پرده، که داند کین پرده چه پردست و درین پرده چه راز است؟

رازیست درین پرده، چو آن را بشناسی دانی که حقیقت ز چه در بند مجاز است (G 3841-42)

Âlem bu perdeden bir ses gibidir. Kim bu perdenin hangi perde olduğunu ve perdenin içinde ne olduğunu bilir?

Bu perdede bir sır vardır ve onu tanıdığına hakikatin neden mecaza bağlı olduğunu bilirsın.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkîye göre sır perdesisi ancak mest olanlar aralayabilir. Sır ile sarhoşluk arasında bir irtibat kuran Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ayık olanların söz konusu sırdan haberdar olamayacaklarını dile getirmektedir.

اسرار خرابات به جز مست نداند هشیار چه داند که درین کوی چه راز است (G 695)

Sarhoş dışında kimse harâbâtın esrarını bilemez. Ayık olan, burada sırrın ne olduğunu nereden bilsin?

Aşağıdaki beyitte de sırra erişebilmenin bir diğer yoluna işaret edilmiştir. Buna göre bütün gizli ve saklı olanların sırlarına ancak sonsuz olan Hakk'ın kudretinden gelen ilim ile ulaşılabilir. Bu bağlamda Faḥruddîn-i 'Îrâkî râz ile ilim arasında bir irtibatta dikkat çekmiş râzın sonsuz ilimle bilineceğini beyan etmiştir.

بنور لم یزل بینی جمال لایزالى را به علم بی امد دانی همه اسرار پنهانی (K 252)

La-Yezâl'in cemâlini, lem-yezel sıfatının nûru ile görürsün. Sonsuz olanın ilmi ile bütün gizli olanların sırrını bilirsın.

Failin aşk olduğu aşağıdaki beyitlerde Faḥruddîn-i 'Îrâkî, güzellerin hikâyesinin aşk ile başladığını ve aşkın gönüllere arzu yerleştirdiğini ifade ettikten sonra aşkın, mest olanların sırrını sahraya bıraktığını dile getirmektedir.

داستان دلبران آغاز کرد آرزویی در دل شیدا نهاد

رمزی از اسرار باده کشف کرد راز مستان جمله بر صحرا نهاد (G 625, 527)

Dilberlerin hikâyesini başlattı. Dîvâne gönle bir arzu yerleştirdi.

Bâdenin esrarından bir remz keşfetti. Tüm sarhoşların sırrını sahraya bıraktı.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sevgilinin güzelliğinin hikâyede vasfedilmesinin mümkün olmadığını dile getirerek yârin güzelliğinin hikâyelere sığmayacağını söylemektedir. Aşağıda bulunan beytin ikinci mısraında da aşkın sırrından bahseden 'Îrâkî, bu sırra ait olan bir remzin dahi yüz beyanda ifade edilemeyeceğine dikkat çekmektedir.

جانا، حدیث حسنت در داستان نگنجد رمزی ز راز عشقت در صد بیان نگنجد (G 1658)

Ey sevgili! Güzelliğinin bahsi hikâyeye sığmaz. Aşkınun sırrından bir remz yüz beyana sığmaz.

Vahdet sırrının aynaya bakmak suretiyle âşikâr edildiğini ifade eden Faḥruddîn-i 'Îrâkî, kendisine sırrın bir emanet olarak verildiğini dile getirmektedir. Kendisine verilmiş olan emanetin neden kendisine verildiğini şiirinde sorgulayan 'Îrâkî, bu sırrın neden âlemde başka kimselere verilmeyip kendisine verildiğini sormaktadır. Ardından kendisinin sırrı âşikâr ettiğini ve sırrın sahibinin de sırrın âşikâr olmasını dilediği için bu sırrı kendisine verdiğini beyan eden 'Îrâkî, son mısraında bu konuda hata ettiğini bilgisizliğe düştüğünü söylemektedir.

نگاه کرد به من، دید صورت خود را شد آشکار ز آینه راز پنهانش

مگر نبود به عالم کسی نگهبانش؟

عجب، چرا به عراقی سپرد امانت را؟

بدو سپرد امانت، که دید نادانش (G 3988-90)

مگر که راز جهان خواست آشکارا کرد

Bana baktı sûretini gördü. Aynadaki saklı sırrı âşikâr oldu.

Hayret, neden 'Îrâkî'ye emaneti teslim etti? Yoksa âleme başka bir bekçisi yok muydu?

Yoksa cihânın sırrını âşikâr etmek istedinden dolayı mı ona emaneti verdi? Ama (onun) bilgisiz olduğunu gördü.

3. 41. VİSÂL VE FİRÂK

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *İştîlâhât-ı Şûfiye*'sinde "visâl" yani kavuşmak kavramı gizli veya açık fark etmeksizin Allah ile birlikte olunan vahdaniyet makamı olarak tarif edilmiştir. Firâk ise visâl ile ifade edilen vahdaniyet makamından uzak olmak olarak ifade edilmiştir.³²⁷ Yani visâl bir makama işaret ederken firâk ise sadece o makamdan uzak olma durumudur. Tasavvufi bir ıstılah olarak kaçana ulaşmak manasına gelen "vasl" veya "visâl" sâlikin hallere ulaşması manasına gelmektedir. Erişip olgunlaşmak manalarına da gelen visâl irfanî yolculuğun sonu olarak da tarif edilmektedir. Visâl ve firâk konularıyla ilgili olarak ilginç olan nokta, vasl gerçekleşikten sonra artık firâkın yani gerçek manada ayrılığın mümkün olamayacağı hususudur.³²⁸ 'Îrâkî'nin de firâk tanımı bu çerçeveye uygun görünmektedir. Çünkü ona göre firâk ayrılık değil sadece kavuşulmuş olana ve kavuşma makamına olan uzaklıktır. Burada akla gelen birkaç soru bulunmaktadır. Öncelikle visâl eğer yolun sonu ise yolun sonuna vardıktan sonra firâkın yaşanması mümkün müdür? Eğer visâl henüz gerçekleşmemiş ise şâirlerin yakınıp elinden feryat ettikleri firâk yani kavuşma ve vahdaniyet makamından uzaklık hali nasıl oluşmuştur? Visâl ve firâk tanımlarına bakıldığında visâle erişmeden firâkın olamayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır çünkü sevgiliye kavuşmadan önce ondan uzak kalmanın ve kavuşmaya hasret kalmanın ne olduğunu âşık nereden bilebilir? Bu noktada visâl ve firâk kavramlarıyla ilgili olarak tanımlardan hareketle şu sonuçlara

³²⁷ Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, s. 573.

³²⁸ İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 28-29.

varılmaktadır. Aslında hakikî manada bir ayrılık yani firâk hiçbir zaman olmamıştır ve olmayacaktır. Çünkü Hak, ilah olması yönüyle bütün âlemle sürekli olarak birlikte ve visâl halindedir.³²⁹ Yani insanların ve genel çerçevede âlemin tümü farkında olsun veya olmasın Hak ile visâl halindedirler. Fakat visâl ile ilgili hakikî manada farkındalık sahibi olanlar sadece âriflerdir. Visâle tam olarak ulaşmasa dahi visâlin bilgisine ulaşan ve visâli bilen ârifler, bu bilgiden sonra firâkın ne olduğunu idrak etmektedirler. Böylece firâk, aslında visâl anlaşıldıktan sonra farkına varılan ve âşıkların canını yakan bir haldir. Sâlike, Hakk'ın kaçınılmaz visâlini ve bu visâle olan uzaklığı öğreten, onu içinde bulunduğu durumdan haberdar kılan ve bir yönüyle onu uyandıran yolun adı tasavvuftur. Yukarıda ele alınan halleri bizzat yaşayarak tecrübe eden 'Îrâkî, firâkın acısını tarif ederken firâkın derdinden haberdar olanların gönüllerinin yangın yeri gözlerinin ise derya misali ağlamaklı olduğunu dile getirmektedir.

باز محنتزدگان از غم و اندوه و فراق دل چو آتشکده و دیده چو دریا بینند (K 386)

Ayrılığın gamı ve üzüntüsünden dertli olanların, gönlü ateşgede gibi gözleri derya gibi olur.

Visâl makamı ile firâk halinin ne kadar iç içe geçmiş bir yapıda oluşuna dikkat çeken Faḥruddîn-i 'Îrâkî, bu ikisi arasında bir seçim yapmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bir diğer beyitte de aşk kadehinden sarhoş olduğunu ve aşkın sarhoşluğuyla visâl ve hicranı birbirinden ayırt edemediğini dile getirmiştir. Aşk sarhoşluğunun etkisini göstermesi açısından aşağıda verilen ikinci beyit oldukça önemlidir. Çünkü kavuşmak ile ayrılığın görünüşte iki zıt durum olduğu bilinmektedir. Fakat aşk, âşığı o kadar derinden sarhoş eder ki âşık bunları ayırt edemeyecek duruma gelir.

میان هجر و وصالت گر اختیار دهند ز هر دو هیچ یکی اختیار نتوان کرد (G 773)

Ayrılık ile kavuşma arasında bir seçim yapılırsa, ikisinden hiçbirini seçemeyiz.

مرا، کز جام عشقت مست گشتم وصال و هجر یکسان می‌نماید (G 3893)

Aşkın kadehiyle sarhoş oldum. Visâlin de hicranında bir görünüyor.

³²⁹ Hadîd Suresi 4. âyet: "Nerede olursanız olun o sizinle beraberdir."

Şâir, yârinden uzak kalmaya dayanamayıp yârine seslenerek ne zamana kadar bu ayrılığın süreceğini ne zamana kadar kendini gizleyeceğini sormaktadır. Gözlerinin sürekli yaşlı olduğunu yâre kavuşmak konusunda nasibinin olmadığını, bahtının kara olduğunu ifade edip bu acılı halinden yakınan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, kendi yaşadıklarını yaşayanların, kendisi gibi yâre müptela olup da ondan ayrı kalanların gönüllerinin ayrılık ateşinde yanıp büryan olacağını ifade etmektedir.

تا کی از ما یار ما پنهان بود؟ چشم ما تا کی چنین گریان بود؟

تا کی از وصلش نصیب بخت ما محنت و درد دل و هجران بود؟

چون عراقی هر که دور از یار ماند چشم او گریان، دلش بریان بود (G 1186-87, 1196)

Ne zaman kadar yârimiz bizden gizlenecek? Gözlerimiz ne zamana kadar ağlayacak?

Ne zamana kadar onun visâline bahtımızın nasibi mihnet, gönül derdi ve hicran olacak?

‘Îrâkî gibi kim ki yârinden uzak kalırsa, gözleri yaşlı gönlü büryan olur.

Âşık için canından daha tatlı olan yârin gelmesi o kadar büyük bir mutluluk sebebidir ki o, yârin gelişi uğruna canından geçmeye çoktan razıdır. Çünkü sevgiliden uzak bir hayat âşık için hayat olmadığı gibi sevgiliyle birlikte olmak ise âşığın hayatındaki en büyük saadettir.

ای ز جان خوشتر، بیا، تا بر تو افشانم روان نزد تو مردن به از تو دور و حیران زیستن (G 1654)

Ey candan daha hoş olan! Gel ki sana feda edeyim ruhumu! Seninle ölmek, senden uzak ve avare yaşamaktan iyidir.

Şiirlerde genellikle firâkın zorlukları ve acılarından bahsedilir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte visâlin de aslında kendine göre zorlukları olduğunu ve bu makamın âşığı tüketip bitiren bir yönünün bulunduğunu beyan etmektedir. Yârin gönlü fethettikten sonra âşığın gönlü ile birlikte canını da aldığını ve böyle bir durumda âşığa maşûktan ne kaldığını sormaktadır.

در دل چو کنی منزل، هم جان ببری هم دل از تو چه مرا حاصل؟ آخر چه وصال است این؟ (G 1673)

Gönlü mekân tutunca hem canı hem gönlü aldın. Senden bana ne kaldı? Şimdi nasıl visâldir bu?

Klasik şiirde işlenen aşkın bir özelliği de karşılıksız olmasıdır. Fahrüddîn-i ‘Îrâkî aşağıdaki beyitte visâl konusuyla ilgili ilginç bir noktayı ele almıştır. Buna göre âşığın çektiği bütün eziyetlere cefalara rağmen maşûk aslında kavuşulmazdır ve âşık asla ona kavuşmamaktadır. Aşağıda verilen ikinci beyitte ise Fahrüddîn-i ‘Îrâkî kendisini köleye benzetmekte ve padişâh olan sevgiliye bir köle hükmünde olan âşığın kavuşamayacağını ifade etmektedir. Vuslatı talep edip aramanın da bilgisizlik göstergesi olduğunu söylemektedir. Şâir, firâkın verdiği acıdan dolayı yakınmak maksadıyla böyle bir beyti kaleme almış olabileceği gibi bu husus vuslat ile ilgili bir hakikate de işaret edebilir.

دل در پی وصل یار جان داد و آن یار نشد، دریغ، واصل (G 1447)

Gönül yârin vuslatının peşinde can verdi. Ve o yâr kavuşmadı yazık!

وصل چو تو پادشہ کی بہ گدایی رسد؟ جستن وصلت مرا مایۂ نادانی است (G 2128)

Senin gibi bir padişâhın vuslatına köle nasıl erişsin? Vuslatı aramak benim bilgisizliğimin göstergesidir.

Firâkın dayanılmaz bir hal olduğunu farklı beyitler ile ifade etmeye çalışan Fahrüddîn-i ‘Îrâkî, yaşamının son bulup bedeninin toprak olmasının ayrılık ile mukayese edildiğinde daha cazip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ayrılık ölümden çok daha acı bir durum ateşler içerisinde yanmak ise sevgilinin yüzünden uzak kalmaktan daha hafif bir elemidir.

مردن و خاکی شدن بهتر کہ بی تو زیستن سوختن خوشتر بسی کز روی تو بودن جدا (G 1517)

Ölüp toprak olmak sensiz yaşamaktan iyidir. Yanmak senin yüzünden ayrı kalmaktan iyidir.

Vuslat, zorlukları kolay kılan âşığa güç veren ve onun direncini arttıran bir kaynak gibidir. Yârin firâkıyla yaralanan gönül visâl ile derman bulunca âşığın çektiği ve çekeceği bütün eziyetler onun gözünde artık aşılması kolay küçük engeller olarak görünür.

دلی کو یافت از وصل تو درمان همه دشوارش آسان می‌نماید (G 1942)

Senin vuslatında derman bulan gönül, bütün zorlukları kolay görür.

3. 42. PUT

Put, kişiyi Allah'ın zikrinden alı koyan unsurlardır. Her insanı Allah'ın zikrinden uzaklaştıran farklı engeller vardır ve bu engeller Mûsâllat oldukları kişinin putu sayılmaktadırlar. Tasavvufî ve edebî bir ıstılah olarak ise mutlak varlığının mazharı olan Hakk'ı işaret etmek için kullanılmaktadır.³³⁰Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin beyitlerinde de sevgiliyi ve sevgilinin güzelliğini vurgulamak için "put" mazmunundan istifade edilmiştir. Putların zülûflerinden bahseden 'Îrâkî, onların âşığı baştan çıkardığını ve âşığın sabrını tüketip onu perişan bir hale getirdiğini ifade etmektedir. Bir diğer beyitte de put mazmununu aynı manada ele alan 'Îrâkî, putların yüzündeki güzelliğe işaret ederek o güzelliğin âşıkların gönlünü yakıp erittiğini söylemektedir.

سر زلف بتان آرام نگرفت ز بس دلها که بی آرام کردند (G 606)

Putların zülfü durulmadı. Gönülleri perişan ettikleri yetmedi mi?

زان شعله که از روی بتان حسن بر افروخت جان همه مشتاقان در سوز و گداز است (G 700)

O kıvılcımla putların yüzündeki güzellik parladı. Bütün müştakların canı (o güzellik için) yanıp erimekte.

3. 43. FİTNE

Fitne mazmunu, sâliklerin coşkuyla taşması hali ve maşûkun âşıkların gönlünde meydana getirdiği kargaşa anlamına gelmektedir. Maşûka ait farklı unsurlar âşık için fitne sebebi olur. Bazen zülûf, bazen ben veya maşûkun yüzü âşığı belaların içine düşürür.³³¹Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye göre maşûk, sevdalı olanları baştan çıkarmak amacıyla güzel yüzüne fitne saçan beni yerleştirmiştir. Maşûkun yüzündeki ben, fitne kaynağı olarak tasvir edilmiştir. Fitne, maşûkun yapıp ettiklerinden bağımsız ve doğal gelişen bir durum değildir. Maşûk bilinçli bir şekilde âşıkları coşturmak için zülûfleriyle fitneye sebep olmaktadır. Bir âşık olarak Faḥruddîn-i 'Îrâkî, sevgiliden çehresini gizlemesini talep etmektedir. Çünkü onun çehresinin yaydığı fitne coğrafyaları aşip Çin'e ve Türkistan'a kadar varmaktadır.

³³⁰Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhât-ı Funûn*, s. 1097-1098.

³³¹Seyyîd Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i İştîlâhât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî*, s. 618., İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 158.

Aşağıda verilmiş son beyitte ise şâir fitne ile bir diyalog gerçekleştirmekte ve ona bütün dünyayı sevgilinin ay gibi parlayan yüzüyle kavurupsonra ortadan kaybolmayı kimin öğrettiğini sormaktadır.

بهر آشوب دل سوداییان خال فتنه بر رخ زیبا نهاد (G 630)

Sevdaluların gönlünü baştan çıkarmak için fitne benini güzel yüze yerleştirdi.

فتنه‌هایی که زلفش انگیزد همه خود نقش آن نگار بود (G 828)

Zülfünün sebep olduğu fitneler hep o sevgilinin kendi nakşımıştı.

چهره پنهان کن که تاب حسن تو فتنهای در چین و ترکستان نهاد (G 3818)

Çehreni gizle, güzelliğinin parıltısı Çin ve Türkistan'da fitne kopardı.

ای فتنه، که آموخت تو را کز رخ چون ماه بفریب دل جمله جهان ناگه و بگریز؟ (G 3306)

Ey fitne! Sana ay misali yüzdenbütün dünyanın gönlünü kandırıp birden kaçmayı kim öğretti?

3. 44. TEVEKKÜL

Yeryüzünde ve gökyüzünde bulunanların tümü hüküm ve hikmet sahibi Allah'ın kudret elindedir. Onun takdiri olmadan bir yaprak yerinden kımıldamaz onun izni olmadan hiçbir iş sonuca varamaz. O ol dediğinde olur. Yeryüzündeki bütün güçler bir araya gelse onun muhafazası altına aldığına zarar veremez. Aynı şekilde yeryüzünün bütün güçleri kendilerini siper etseler onun zarar takdir ettiği için zararın önüne geçemezler. Musibetler onun izniyle isabet eder. Hastalığı veren de verdiği hastalığa şifayı veren de yalnızca odur. Mahlûkatın sıfatları ancak onun takdiriyle işlev görürler. Yakma sıfatı bulunan ateş onun izni olmaksızın yakamaz, kesme sıfatı bulunan bıçak onun takdiri olmaksızın kesemez. Hem hayat hem de boğma sıfatlarına sahip olan su onun izni olmadan ne hayat verebilir ne de kimseye zarar verebilir. Perdenin önünde olaylar ve yaratılmışlar olsa da hakikatte onlara güç ve hareket kudreti veren mülkün gerçek sahibi yalnızca odur. Ârif, işlerini, iradesini ve amellerinin neticesini Allah'a teslim edendir. Ârif, onun muradına göre amel ettiğinde artık o amelin sahibi, muhafızı ve ameli neticeye ulaştıran Hak olur. Bu sebeple Fahrüddîn-i 'Îrâkî'nin aşağıdaki beytinde Hakk'ın muradına değinilmiş ve onun muradına göre hareket edildiğinde sâlikin emniyete varacağı, kaygıdan

kurtulacağı tedbire de tercihe de gerek duymayacağı ifade edilmiştir. Hakkın muradına göre amel edildikten sonra artık kulu için tedbiri alan da takdir eden de Hak olur.

ما اگر با مراد او سازیم ترک تدبیر و اختیار کنیم (G 665)

Onun muradını yerine getirirsek tedbir ve tercihi terk ederiz.

3. 45. BÂDE, MEY, ŞARAP, CÂM

Bâde, mey ve şarap kavramının sözlük anlamıyla ilgili olarak öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki bu kavramlar tasavvufî ıstıhlardan ziyade eski edebiyat ve tasavvuf edebiyatı içerisinde değerlendirilen şiirlerde yer almaktadır. Tasavvuf kavramlarını konu edinmiş birçok sözlükte, bâde, mey ve şarap kavramlarına pek rastlanmaz. Çünkü bu kavramlar daha çok tasavvufun edebî yönü ile ilgilidir. Bâde, mey ve şarap kelime olarak aynı anlama gelmektedir. Rengin kızıllığı sebebiyle birçok klasik şiirde sevgilinin dudağına, yanağına veya gözyaşı ile kana benzetilir. Lezzetli ve sarhoş edici yönleri ile şiirlere konu olur.³³²Aşkın galebesi, muhabbet ile sekr haline girmek ve Hak Teâlâ'nın cezbesi anlamına gelmektedir.³³³Tasavvufî şiirde bâde, mey ve şarap kavramları arasında mana ve kullanım açısından önemli bir fark bulunmaktadır. Örneğin “bâde” kavramı avamın ilahî aşkına veya sülûka yeni başlamış olan sâliklerin aşkına işaret ederken “mey” kavramı daha üst düzey bir aşka yani âriflerin aşkına işaret etmektedir.³³⁴Kur'ân-ı Kerîm'in İnsan suresinde “şarap” kavramı üç farklı âyette geçmektedir. İnsan suresinin beşinci âyetinde: “Şüphesiz iyi insanlar, karışımı kâfur olan bir kadehten içerler.” Aynı surenin 17. âyetinde: “Orada, zencefil karışımı bir kadehle kendilerine ikram edilir.” 21. âyetinde de: “Üzerlerinde yeşil renkli ince ipekten ve parlak atlastan elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir. Rableri onlara tertemiz içecekler içirir.” ifadeleri bulunmaktadır. Mutasavvıflara göre Kur'ân-ı Kerîm'de şarap kavramı ile ilgili olarak geçen bu üç ifadenin farklı anlamları bulunmaktadır. Buna göre “kâfur karışımı şarap” ifadesi ilim merhalesine işaret etmektedir. Hakk'a ulaşmak ârzûsuyla yola çıkmış sâlikin Hakk'ın nûruyla eşyayı müşahede etmesi kâfur karışımı şarabı içmek olarak tasvir

³³² İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s.52.

³³³ Seyyîd Ca'fer Seccâdi, *Ferheng-i İşîlâhât ve Ta'birât-i İrfânî*, s. 498.

³³⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 63.

edilmiştir. Sâlik Hakk'ın nûruna biraz daha yaklaştığında karanlık tümüyle ortadan kalkar ve bu durum zencefil karışimli şarabı içmek olarak tasvir edilir. Sâlik, kelebeğin vuslat için ateşe atlayıp kendi varlığından ve kelebek olmaktan kurtulup ateş ile bir olması gibi Hakk'a ulaştığında ise “شراب طهور”³³⁵ kendisine içirilir. Bu “tertemiz şaraptan” ifadesi fenâ makamının sonrasındır. Bu merhalede artık şarabı kendi elleri ile içmek söz konusu değildir. Şarabın Allah tarafından içirilmesi vardır.³³⁶

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, şiirlerinde bu mazmunları değişik manalarda kullanmıştır. Mutasavvıf şâirlerin eserlerinin tasavvuf edebiyatı kavramları için en güzel sözlükler olduğu hakikati dikkate alındığında bu eserler içerisinde şâirin bir mazmunu farklı yönleriyle ele aldığı beyitlerin her biri oldukça kıymetlidir. Fakat bazı beyitlerde şâir işi farklı bir tarzda ele alarak konuya bir nevi bizzat müdahale etmektedir. Okuyucunun anlamını aradığı kavramı beyitlerinde zikrederek öncelikle bu kavramın ne anlama geldiğini kendisi sormaktadır ve ardından kendi sorusunu yine kendisi cevaplamaktadır. İşte bu türden beyitler konu ile ilgili olarak araştırmacıları ve okuyucuları net bir tanımlamaya ve açık bir yargıya götürdüklerinden dolayı çok daha önemli sayılmaktadır. Aşağıda ele alınan beyitler şâirin bu türden değerlendirilebilecek açık bir tanımlamaya gittiği beyitlerdir. Şâir, öncelikle câm ve bâdenin sırrını keşfetmek gerektiğinden söz etmekteve bu şekilde bir açıklama ile cam ve bâde gibi farklı ve yanlış yorumlara açık mazmunların vehim ile yanlış anlaşılmasının önüne geçmek istemektedir. Ardından okuyucunun merakını ve dikkatini daha çok cezbetmek için “باز گویم” yani “tekrar edeyim” kalıbıyla tekrar bâdenin rengi ve kokusundan bahsederek bunların ne anlama geldiğini sormaktadır. Şâir ardından aşağıda verilmiş olan üçüncü beyitte bu mazmunları teker teker açıklamaktadır. Şâirin açıklamasına göre câm, Hak kelimidir. Mey ise Hakk'ın zatının tecelli etmesi anlamına gelmektedir. Bâdenin kokusu vecd anlamında kullanılmaktadır. Bâdenin rengi ise Hakk'ın sıfatlarının nûru manasına gelmektedir.

نزند تا غلظ ره او هام

سر این جام و باده کشف کنم

می کدام است و جام باده کدام؟

باز گویم که این چه رنگ و چه بوست

³³⁵ Pak ve tahir olan şarap.

³³⁶ Naşrullah Purcevâdî, *Pervâne ve Âteş*, s. 92-94.

Bu câm ile bâdenin sırrını keşf edeyim. Ta ki vehim ile hataya düşülmesin.

Tekrar diyeyim ki bu ne renk ve ne kokudur? Mey hangisidir ve câm-ı bâde hangisi?

Koku vecddir ve renk sıfatın nûrudur. Mey zâtın tecellisi ve câm da kelamdır.

Aşağıda verilen ilk iki beyitte de sâkîye hitaben şöyle denilmektedir: Ey güneş yüzlü sâkî, güneşin batmasına aldırış etme. Âşıkların gönlüne sunduğun mey gönülleri aydınlatıp diriltmekte sevgilinin yüzünü sevenlere göstermektedir. Günün bitmesi mey ârzûsu ile tutuşanların ümidini yok etmez. O mey ki kadehe vardığında yüz güneş gibi geceleri gündüze çevirir.

بنمای تیره شب رخ خورشید مه نقاب

ساقی، بیار می، که فرو رفت آفتاب

کز آسمان جام برآید صد آفتاب (T 107-108)

منگر بدان که روز فروشد، تو می بیار

Sâkî meyi getir güneş battı. Ay ile örtülü güneşin yüzünü gecenin karanlığına göster.

Günün bittiğine bakma sen mey getir! Kadehin gökyüzünden yüz tane güneş doğar.

Şâir aşağıdaki beyitte mey kokusuna değinmiş ve meyın kokusunun gaflet uykusunu yok ettiğini ifade etmiştir. Maşûka yar olanlar onun sunduğu meyi içerek mest oldular. Benim gibi bahtsız gafillere de gaflet kaldı. Ey gaflet uykusundan uyandıran maşûk, gönülleri şenlendirdiğin meyın kokusu ile beni de gafletten uyandır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bir sonraki beyitte şarabın esaretten kurtarma özelliğine dikkat çekmekte ve tutsak bir durumda olduğunu dile getirerek sâkîden şarap vesilesi ile kendisini tutsaklıktan kurtarmasını dilemektedir.

بیدار کن به بوی می این خفته را ز خواب

یاران شدند مست، و مرا بخت خفته ماند

وز بند من مرا نرهاند مگر شراب (T 110-111)

بگشا سر قنینه، که در بند ماندهام

Yarlar mest oldu bana gafil bahtım kaldı. Mey kokusu ile bu gafili uykudan uyandır.

Şişenin ağzını aç, tutsak kalmışım. Şarap beni tutsaklığımdan kurtarmaz mı?

Âşıklar, ilahî aşkın sarhoşluğunun kaynağı olan şarap için ümitle beklerler. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, maşûka yalvararak ümitli bekleyişine bir cevap aramakta maşûktan ister saf olsun isterse de saf şaraptan arta kalmış tortu olsun sadece bir yudum talep etmektedir.

ساقی، مدار چشم امیدم در انتظار صافی و درد، هرچه بود، جرعه‌ای بیار (T 114)

Sâkî, ümitli gözlerimi bekleyişte bırakma! Saf veya tortu her ne varsa bir yudum getir.

Şarabın sunulduğu âriflerden bahseden Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bâde kadehini deviren mestlerin kadehinden dökülen bir damla bâde ile yeryüzünün kuraklığının son bulunduğunu ve o bâdenin rengi ve kokusu ile bir avuç toprağın gül bahçelerinden çok daha güzel bir hale geldiğini ifade etmektedir. Burada bir avuçtan kasıt insandır ve insanın yaratılması ifade edilmektedir. İnsanın yaratılışı ile bir damla bâdeyi birbirine bağlayan şâir bir avuç topraktan yaratılmış olan insanın Allah aşkı ile gül bahçelerinden daha güzel bir tabiata sahip olacağı dile getirilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî insan yaratılışı konusunda mutasavvıf şâirlerin geneli gibi düşünmüş ve bunu şiirlerine yansıtmıştır. Tasavvuf erbabına göre yaratılışın temelinde sevgi bulunmaktadır ve ‘Îrâkî bir avuç toprağın şekillenmesinde muhabbetin rolünü bâde mazmunu üzerinden ifade etmiştir.

آن دم که جام باده نگوینسار کرده‌اند بر خاک تیره جرعه‌ای ایثار کرده‌اند

از رنگ و بوی جرعه یکی مشت خاک را خوشتر هزار بار ز گلزار کرده‌اند (T 139-140)

Bâde kadehini devirdikleri vakit kara toprağa bir yudum bağışladılar.

Yudumun rengi ve kokusuyla bir avuç toprağı gül bahçesinden binlerce kat daha güzel kıldılar.

Eski edebiyatta “Câm-ı Cem” mazmunu sıklıkla kullanılan bir mazmundur. İran hükümdarlarından olan Cemşit ile Keyhüsrev’e ait olan sihirli kadehin Büyük İskender ve Süleymân peygambere ait olduğu da söylenir.³³⁷ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sevgilinin kavuşma meclisinde âriflerin Câm-ı Cem tokuşturduklarını dile getirmektedir. Câm-ı Cem’in bir diğer adı da Câm-ı Cihannümadır ve içinde olağanüstü olaylar ve bilgilerin görüldüğü bilgisi dikkate alındığında şâirin vuslat meclisinde olağanüstü hallere ve bilgilere ulaştığı o mecliste cihanın hakikatinin bir kadehte görülmesi gibi kendi gönlünde görüldüğünü ifade etmiştir.

جام کیخسرو به کف داریم پس زبید که ما دم به دم در بزم وصل یار جام جم ز نیم (K 419)

³³⁷ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 190.

*Elimizde Keyhüsrev'in kadehi yakışır bize, an be an sevgiliye kavuşma meclisinde
Câm-ı Cem tokuştururuz.*

Cihannüma kadehinde her iki âlemin sırrı mevcuttur. Ona bakarsan eğer o sırda da vakıf olursun. Ama unutmaman gerekir ki o sırrı öğrendikten sonra asla onu ifşâ etmemelisin. Buradaki cihannüma kadehinden kastedilen mürşidin kalbidir. Onun kalbi muhabbet ile doludur. Onun kalbine her iki cihanın sırrı yerleştirilmiştir ve o kalbin kapısını aralama imkânına ulaşan sâlik oradan sırrı müşahede etme fırsatını ele geçirir.

در جام جهان‌نمای می بین سر دو جهان، ولی مکن فاش (G 707)

Her iki cihanın sırrını Cihannüma kadehinde görebilirsin, fakat (sırrı)ifşâ etme!

Şâir, gönlüne hitap ederek ona mey içmesini tavsiye etmektedir. Meyhâne kapısının açılması bir fırsattır ve ârif bu fırsatı kana kana mey içerek değerlendirmelidir. Ârifin içtiği bu mey, karanlık vadilerde karşılaştığı sorunları ve zorlukları aşmasında kendisine yardımcı olacak, işlerini kolaylaştıracaktır.

ای دل، چو در خانهٔ خمار گشادند می‌نوش، که از می گره کار گشادند (G 636)

Ey gönül! Meyhâne kapısı açıldığında mey iç ki o mey ile sorunlar hallolur.

Şarabın her bir damlası âşık üzerinde muazzam bir etkiye sahiptir. Faḥruddîn-i 'İrâkî'ye göre bir yudum şarap bulanlar o yudumun sarhoşluğu ile gönüllerini dinlerini ve akıllarını kaybederler. Tasavvufî şiirlerde şarabın etkisi ile kaybedilen akıl için zâhirî ve sınırlı akıl tanımlaması yapılmaktadır. Bu akıl aslında önermeler ve mukayese ile sınırlı olduğu için hakikatin idrak edilmesine engel olmaktadır. Ayrıca bir yudum mey o kadar tesirli bir tabiata sahiptir ki kişinin riyâ ve onu yârenden uzaklaştıracak önyargılarla örülü dinini de ortadan kaldırmaktadır. Kalenderî tarzda şiirler kaleme alan mutasavvıf şâirlerin dinî semboller karşısında mey ve bâdeyi övmesi ve dinî sembollerini küçümseyip olumsuz bir şekilde değerlendirmesi bu dinî mazmunlarla ham, samimîyetten uzak marifet yolcusunu yolundan edecek onu maksadından uzaklaştıracak dünyevî makamlar ve engellerle örülü riyâkârlık silsilesini kastetmelerinden kaynaklanır. Bu sebeple bu tür mutasavvıf şâirler eleştirel bir tarzda namazdan bahsettikleri zaman gerçek manada namazı kastetmedikleri gibi olumsuz manada zikirde bahsettikleri zaman da kalbi tatmin eden gerçek zikri kastetmemektedirler.

Her kim ki bir yudum bulursa; gönünü, dinini ve aklını kaybeder.

Elest bâdesi veya bezm-i elest mazmunlarıyla Allah'ın ruhları yaratıp onlara ben sizin Rabbiniz değil miyim? Sorunu sorması ve bütün ruhların “çalû bela” yani “evet” sen bizim Rabbimizsin diyerek karşılık vermesi işaret edilmektedir.³³⁸ Bezm-i ezel olarak da bilinen bu mecliste âşık ruhlar, sevgiliye âşık olmuştur. Şâirler aşkın başlangıcı ile ilk yaratılışı bu mazmun ile ilişkilendirip aşkın ne kadar eski bir tarihte başladığını da yine bu mazmun ile ifade etmişlerdir.³³⁹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de bâde-yi eleste işaret ederek onu hatırlayan kişinin kendisinden geçerek dünyayı da kendi canını da artık önemsemeyeceğini dile getirmiştir.

سر جان و جهان ندارد آنک در سرش باده الست افتاد (G 677)

Aklına elest bâdesi düşmüş olanın ne canı ne de dünyası umurunda olmaz.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bazen kadeh mazmununu gönül anlamında kullanmıştır. Gönül kadehine dökülen şarap ile şâir, gecesinin aydınlanıp gündüze döndüğünü ifade etmiştir. Gönle aşkın girmesiyle gece veya karanlık olarak nitelendirilen şirkin ortadan kalkıp tevhidin hâkim olacağı da bu beyitten çıkarılabilecek bir manadır.

در ساغر دل شراب افکن کز پرتو آن شود شبم روز (T 884)

Gönül kadehine şarap dök! Onun parıltısıyla gecem gündüze dönsün.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte meyın aşk olduğunu ifade etmekte ve kadehin de kendinden geçmek anlamına geldiğini söylemektedir. Şâir dîvânlarının edebî mazmunların daha iyi anlaşılabilmesi için ne kadar önemli oldukları dikkate alındığında şiirlerde geçen “dır-dir” mısraları ile hüküm ifade edilen beyitlerin, dolaylı yoldan açıklama yapılan beyitlere göre daha önemli beyitler olduğu söylenebilir. Aşağıdaki beyitte de ‘Îrâkî, mey mazmununu diğer beyitlere göre daha açık ve net bir ifade ile tanımlamakta ve meyi, aşk olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.

³³⁸ Âraf sûresi 172. âyet: “Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahid tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.”

³³⁹İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 72.

درچنین مجلس که می‌عشق است و ساغریب خودی ناله مستانه نقل دوستان خواهیم کرد (G 990)

Böyle bir mecliste mey aşktır ve kadeh cezbedir. Mestane iniltileri dostlara nakledeceğiz.

Züht ve zâhitliği eleştirdikten sonra şâir, meyın renginden bahsederek onu, sevgilinin yüzünün rengine benzetmektedir. Mey ile ilgili birçok özelliği dile getiren şâir onun rengi hakkında da bu şekilde bilgi vermektedir.

من باز ره خانه خمار گرفتم ترک ورع و زهد به یک بار گرفتم

سجاده و تسبیح به یک سوی فکندم بر کف می چون رنگ رخ یار گرفتم (G 3567-68)

Ben yine meyhânenin yolunu tuttum. Züht ve takvâyı bir kerede terk ettim.

Seccâde ve tesbihi bir köşeye fırlattım. Avucuma yârin yüzünün rengine benzeyen meyden aldım.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre karanlık rene bürünmüş olan dünyayı aydınlatan, sevgilinin şarabından gelen parlak yansımalarıdır. Ona göre şarabın dibinde kalmış ve artık katılaşmaya doğru giden şarap tortusu, gözlere aydınlık veren gönülleri şenlendirip aydınlatan bir ışık kaynağı gibidir.

ز عکس تابش آن باده می‌شود روشن جهان تیره کنون دم به دم زمان به زمان (K 3675)

Karanlık dünya şimdi anbean o şarabın parlak yansımasıyla aydınlanır.

می صاف ار نداری به من آر تیره دردی که ز درد تیره یابد دل و دیده روشنایی (G 1037)

Saf meyın yoksa bana katı tortu getir. Gönül ve göz katı tortudan aydınlık alır.

Sarhoşluk ve şarap ile ilgili Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme’de kaleme aldığı dikkat çekici bir beyit bulunmaktadır. Bu beyitte ‘Îrâkî, hayret ettiği bir durumu ifade etmektedir. Aşk ile sarhoş olmuş bir âşık olan ‘Îrâkî, aşkın şarabını içmeyen şarap düşkünlerinin sadece şarap ile nasıl sarhoş olabildiklerine şaşırıldığını beyan etmektedir. Böylece Faḥruddîn-i ‘Îrâkî aşk sarhoşluğunun tesirli mahiyeti hakkında bilgi vermektedir.

Bâdeperestlerin aşk şarabını tatmadan sarhoş olmaları bana garip gelir.

3. 46. MEYHÂNE (HARÂBÂT)

Harâbât ve meyhâne mazmunları genellikle aynı manada kullanılmaktadır. Sevgilinin kırmızı dudakları meyhâneye benzetilmekte meyhânenin toprağı ise âşığın gözüne çektiğı sürme olarak tarif edilmektedir. Kalenderî tarzda şiirler kaleme almış olan mutasavvıflar kendilerini mest olarak tarif ettiklerinden ötürü harâbât mazmununu çokça kullanmışlardır. Meyhâne, âşığın yaşam acılarını ve zorluklarını unuttuğı mekân olarak ön plana çıkmaktadır. Harâbât mazmununu tasavvufî şiirde tekke anlamına gelmekle birlikte gönül veya maddî varlıktan geçip fani olunan yer manasına da gelmektedir.³⁴¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre harâbât, sarhoşların her an içinde fenâ buldukları mekân olarak tasvir edilmektedir. Ona göre pirlerin münâcâta erişemedikleri mertebelere sarhoş olanlar harâbâta erişmektedirler. Harâbâtın kapısındaki toprağı da değinen şâir, hakikate ulaşma yolunda daha az cefa çekmek isteyenlere harâbâtın kapısındaki toprağı elekten geçirmeyi tavsiye etmektedir. Namaz ve ibâdet ile sâlikin erişemeyeceğı derecelere sevgilinin aşkıyla erişebileceğine dair ‘Atṭâr’ın aşağıda verilen beyti de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin beyitlerini açıklar mahiyettedir.

‘Îrâkî:

گنجی که آن نیابد صد پیر در مناجات

مست خراب یابد هر لحظه در خرابات

می بیز هر سحرگه خاک در خرابات (G 680)

خواهی که راه یابی بی رنج بر سر گنج

Mest, meyhânede her an fani olur. (O) yüz pirin münâcâta bulamadığı hazineyi bulur.

Hazineye acısız yol bulmak istersen, her seher vakti harâbât kapısındaki toprağı elekten geçir.

³⁴⁰Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 417.

³⁴¹Seyyîd Ca‘fer Seccâdî, *Ferheng-i İşîlâhât ve Ta‘bîrât-i ‘Îrfânî*, s. 752., İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 192.

‘Attâr:

ذره‌ای دوستی آن دمساز بهتر از صد هزار ساله نماز³⁴²

O sevgilinin bir zerre sevgisi yüz bin yıllık namazdan iyidir.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, harâbâtı, âşığın baştan aşağıya sarhoş olup bütün sıkıntılarında kurtulduğu ferahlatıcı bir mekân olarak tarif etmektedir. Ona göre harâbât kendinden geçilen yerdir.

مستم کن آنچنان که سر از پای گم کنم وز شور و عریبه همه عالم کنم خراب

مستم کن آنچنان که ندانم که من منم خود را دمی مگر به خرابیات افگم (T 113,115)

Sarhoş et beni öyle ki başı ayaktan ayırt edemeyeyim. Şevk ve feryat ile bütün âlemi viran edeyim.

Mest eyle beni öyle ki ben beni bilmeyeyim. Kendimi bir anda harâbâta atayım.

Sâliklerin karşılaştıkları manevî ve olağanüstü halleri kendinden bilmemeleri gerektiğini söyleyen Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ilahî tecellilerin riyâyâ bulanmış züht yolunda bulunamayacağını bu tecellilerin harâbâta müşahede edileceğini ifade etmektedir. Ona göre sâkî, harâbâta mest olanlara türlü şaraplarla ikramda bulunmaktadır.

در خود منگر، نرگس مخمور بتان بین در کعبه مرو، چون در خمار گشادند (G 637)

Kendine bakma, sanemlerin mahmur nergisine bak! Kâ‘be‘ye gitme çünkü meyhânenin kapısını açtılar.

شاهد سرمست من دید مرا در خمار داد ز لعل خودم جام عقیق مذاپ (K 332)

Şâhid beni meyhânedede sarhoş gördü ve bana kızıl yakut gibi gözyaşı şarabımdan verdi.

Harâbât kişinin manevî olarak fazlalıklarından arınma mekânıdır. Kibir, kin, haset ve benzeri yüzlerce zaaf ve kusur sâlik olanın manevî âleminde gereksiz ve zararlı fazlalıklardır. Harâbâta bu zararların fani olması için çaba sarf edilir. Şâirharâbâta sâlikin samimîyetle canını ortaya koyması gerektiğini ifade etmekte ve

³⁴²Ferîduddîn ‘Attâr-i Nîşâbûrî, *Dîvân*, s. 393.

ancak bu şekilde onu arındıracak olan aşkı bulabileceğini dile getirmektedir. Ayrıca harâbâtta olmaması gerekenleri de haber veren şâir, harâbâtın yapısı gereği riyâyı, riyâkârlığı kabul etmediğini ifade etmektedir. Şâir, harâbât ehlinin züht satan riyâkârların boş sözlerine kanmayacağını harâbâtta riyâkârlık yapanların boş ve neticesiz bir işle meşgul olduğunu açıklamaktadır.

جان باز در خرابات، تا جرعه‌ای بیابی مفروش زهد، کاینجا کمتر خردن طامات (G 689)

Harâbâtta canını feda et ki bir yudum bulasın, burada züht satma, boş sözlere alıcı bulamazsın.

Şarabın sâliki tuzağa düşüren sınırlı aklı giderdiği veya bu türden aklı zayı ettiği dikkate alındığında harâbât, böylesi aklın yok edildiği yer olarak tarif edilmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre akıl ehlinin derecesi, aşk ehli olan harâbâtlıların nezdinde hurafeden öte değildir. Harâbât ile mescit üzerinden aşk ve riyâkâr zühtü karşılaştıran ‘Îrâkî, bir yudum şarap için harâbâtı mescide tercih ettiğini ifade etmektedir.

کسی که حالت دیوانگان می‌کده یافت مقام اهل خرد نزدش از خرافات است

کنون مقام عراقی مجوی در مسجد که او برای یکی جرعه در خرابات است (G 1016-1017)

Akl ehlinin makamı meyhâne divanelerinin halini anlayanın nezdinde hurafedir.

Şimdi ‘Îrâkî’nin makamını mescitte arama! Çünkü o bir yudum için harâbâttadır.

3. 47. MEST, SARHOŞ

Tasavvuf edebiyatının en çok kullanılan kelimelerinden biri olan mest veya sarhoş kavramı tasavvufî şiirde ilahî aşk ile kendinden geçmek mutlak varlığın bâdesiyle sarhoş olmak anlamında kullanılır.³⁴³ Bu sarhoşluk ilahî bir lütuf, dünyanın geçici tasasını unutturup Allah aşkı ile âşıklara coşku veren bir hal olarak tasvir edilmektedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ilahî aşkın sarhoşluğunun verdiği lezzetin ne kadar büyük bir lezzet olduğunu ifade etmek için maşûktan baş ile ayağı birbirinden ayırt edemeyecek kadar sarhoş olmayı dilemektedir. Baş ile ayağı birbirinden ayırt edemeyecek derecede sarhoş olmak tabiri, sarhoşluğun en ileri derecesine varmak

³⁴³Seyyîd Ca’fer Seccâdî, *Ferheng-i İşîlâhât ve Ta’bîrât-i ‘İrfânî*, s. 721.

anlamındadır. Şâir ardından aşkın sarhoşluğuna karşı doyumsuzluğunu belirtmek için karşısındakini ayırt edemeyecek düzeydeki sarhoşluğun bir adım ötesini belki de sarhoşluğun son merhalesini talep etmektedir: ‘İrâkî, aşkın en derin sarhoşluğunu talep ederek kendisini bile tanıyamayacak bir duruma gelmeyi kendisinden tümüyle geçmeyi ârzûlamaktadır.

مستم کن آنچنان که سر از پای گم کنم وز شور و عربده همه عالم کنم خراب

مستم کن آنچنان که ندانم که من منم خود را دمی مگر به خرابیات افگنم (T 113,115)

Sarhoş et beni öyle ki başı ayaktan ayırt edemeyeyim. Şevk ve feryat ile bütûn âlemi viran edeyim.

Mest eyle beni öyle ki ben beni bilmeyeyim. Kendimi bir anda harâbâta atayım.

Mest olmak dünyanın geçici dertlerinden kurtulmanın yoludur. Şâir, mest olarak, yaşadığı toplumun her türlü bağından ve esaretinden kurtulmuş bir rind gibi olmayı ârzûlamaktadır.

قلاش وار بر سر عالم نهم قدم عیاروار از خودی خود بر اشکنم (T 117)

Rint edasıyla âleme adım atayım. Melami gibi kendimden geçeyim.

Âşığın sarhoşluğu dünyaya gelmesinden önce ruhlar âleminden itibaren başlamaktadır. O, kalû belâdan beri sevgilinin âşığı olarak yaşamakta aşk halini dünya hayatından çok daha öncesinden başlatmaktadır. Âşıklar, aşkın kadehi ile sarhoş oldukları vakit dünya ve dünyanın içindekiler henüz yaratılmamıştı.

در کوی بیخودی نه کنون پا نهاده‌اند کز ما در عدم، همه خود مست زاده‌اند (T 138)

Sarhoşluk diyarına şimdi ayak basmadılar. Yokluk anasından hep sarhoş olarak doğdular.

هنوز باغ جهان را نبود نام و نشان که مست بودم از آن می که جام اوست جهان

به کام دوست می مهر دوست می‌خوردم در آن نفس که ز جان جهان نبود نشان

(K 3660-61)

Daha dünya bağının adı sanı yokken cihanın ona kadeh olduğu o şarapla mestti.

Sevgilinin hoşnutluğuyla onun sevgi şarabından içtik. Dünya kadehinden bir işaret yoktu o zaman.

Sarhoşluğun dertleri ve kaygıları unutturma yönlerine de değinen şâir sarhoş olarak bütün varlığın derdini tasasını unutup hatta kendini unutup her iki cihandan geçmek istediğini ifade etmektedir.

از سر مستی همه دریای هستی در کشیم فارغ آیم از خود و هر دو جهان را کم ز نیم (K 416)

Sarhoşluktan bütün varlık deryasını içelim. Kendimizden kurtulalım her iki cihandan geçelim.

Aşk ile coşmuş sâlik her an fenâyı tadarak fani olur. Fakat gönlünde aşk olmadan münâcât eden bilgin aşk ile coşanın aldığı zevki asla tadamaz onun derecesine aşk olmadan asla yaklaşamaz.

مست خراب یابد هر لحظه در خرابات گنجی که آن نیابد صد پیر در مناجات (G 680)

Sarhoş, meyhânede her an fani olur. (O) yüz pirin münâcâta bulamadığı hazineyi bulur.

Kendinden geçip mest olduğunda öyle bir hal alırsın ki ibare ile ifade edemeyip de işaret ile ifade etmeye çalıştıklarının hiçbirine ibare ile ne de işaret ile ifade edemez konuma gelirsın. İlahi aşkın sarhoşluğuyla altüst olan âşık, yaşadıklarını ne söz ile ne de işaret ile ifade edemeyecek duruma gelir.

در بیخودی و مستی جایی رسی که آنجا در هم عبارت تو، پی گم کند اشارات (G 684)

Kendinden geçip mest olduğunda öyle bir yere varırsın ki ibarelerin birbirine dolanır işaretlerin işlevsiz kalır.

Farsçada ayık ve malumat sahibi anlamına gelen “huşyar”³⁴⁴ ve sarhoş anlamında kullanılan “mest” mazmunları ile şâir birbirine zıt iki durum üzerinden mest tipini olumlu bir biçimde ele almakta huşyar tipine ise olumsuz manalar yüklemektedir. Şâire göre aşk şarabıyla mest olmamış ayıklar sırlara vakıf olamazlar. Bazı sırların kapıları sadece mest olan gönüller için açılır. Ayık olanlar o kapılardan geçemez o sırlara vakıf olamazlar.

اسرار خرابات به جز مست نداند هشیار چه داند که درین کوی چه راز است (G 695)

³⁴⁴Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, s. 1336.

Sarhoş dışında kimse harâbâtın esrarını bilemez. Ayık olan, burada sırrın ne olduğunu nereden bilsin?

Şâir mest olarak kendi varlığını bile unutacağını ifade etmiştir. Elbette buradaki varlık, ârifin gönül aynasındaki hakikatleri görmesine engel olan pas veya perde mahiyetinde olan varlıktır. Bu varlıktan geçmenin yolu da şâire göre derin bir mest olma halidir. İkinci beyitte ise şâir, sevgilinin aşk kadehinden gelen sarhoşluğun ne kadar lezzetli olduğuna dikkat çekmiş bu sarhoşluğun kıyamet gününe sürmesini istediğini söylemiştir.

مستم کن، آنچنان که در حال از هستی خود کنم فراموش (T 871)

Sarhoş et beni, öyle ki şimdi varlığımı unutayım.

چنان سرمست شد جانم ز جام عشق جانانم که تا روز قیامت هم نخواهی یافت هشیارش (G 3315)

Canım, cananın aşk kadehinden öyle sarhoş oldu ki kıyamet gününe kadar uyanmasını istemem.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, yârin bakışlarının, âşıkları içmeden sarhoş edecek kadar cazibeli ve etkili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sevgili, âşığa bir bakış bile atarsa, âşık bu bakışla içmeden sarhoş olur.

ور خود سوی من کنی نگاهی بی‌باده شوم خراب و مدهوش (T 872)

Eğer bana doğru bir bakış atarsan, içmeden sarhoş olur kendimden geçirim.

3. 48. MANASTIR

Hristiyan din adamlarının züht hayatı için şehirlerden ve toplumdan uzak yerlerde inşa ettikleri manastır veya savma‘a,³⁴⁵ tasavvufi şiirde genellikle olumsuz manadaki zühtün mekânı olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, manastırı olumsuz bir mazmun olarak ele almaktadır. Ona göre manastır, kendi nefesine tapma yani riyâkârlık ve kendi zühdünü beğenme yeridir. Şâirzâhiri zühte ve riyâkârlığa karşı aşk hakikatini yani “bâdeperestliği” tavsiye etmekte ve bâde ile kendinden geçip avare gibi olmayı dünyevî kaygılardan ve engellerden kurtulup hür olmayı öğütlemektedir. Hakikatin idrakini amaç edinmeyen, aşktan

³⁴⁵İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 392.

mahrum kalan zühdü küfür olarak değerlendiren şâir, manastırdaki çabanın neticesiz bir çaba olduğunu manastıra karşılık meyhâneye yönelmek gerektiğini dile getirmektedir.

در صومعه چند خود پرستی رو بادهپرست شو چو اوباش (G)

Manastırda ne zamana kadar kendine tapacaksın. Git bâdeperest ol avare gibi!

تا کی کنی به عادت در صومعه عبادت؟ کفر است زهد و طاعت تا نگذری ز عادات (G 686)

Ne zamana kadar adetlere manastırda ibâdet edeceksin? Adetleri geçmeden züht ve taat küfürdür.

در صومعه بیخده چه باشی؟ در میکرده رو، شراب می‌نوش (G 753)

Manastırda boşuna uğraşıyorsun. Meyhâneye git şarap iç!

3. 49. ÖLÜM

Farsçası “merg”, Arapçası “mevt” olan ölüm kavramı hayatın son bulması ve yaşamın zıddı demektir.³⁴⁶ Tasavvufî bir ıstılah olarak “ölüm” nefsin zaaflarından kötülüklerinden kurtulması kötülüğü isteyen nefsin zelil olmasıdır. Ârifler kötülüğü talep eden nefisten kurtulduklarında yani bu arınma sürecinde bir nevi öldüklerinde hakikatte Hak ile dirilmektedirler.³⁴⁷ Bu konu ile ilgili peygamber sav.’in “ölmeden önce ölü” sözünün mefhumu, meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Kişi gerçek ölüm kendisine ulaşmadan önce öldürülmesi gereken nefsinin öldürür ölmeden önce ölümü idrak edip hayatta onu birçok hikmeti görmek konusunda perdeleyen engellerden kurtulursa aslında dünyada gerçek anlamda dirilmiş kendisini esir tutan zincirlerden kurtulmuş olur. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, ölüm kavramını tasavvufî mana çerçevesinde ele aldığı için ölümü istiyor, ölümü seviyor ve ölümü kendisi için kurtuluş yolu olarak tarif ediyor. Hatta ölümü öyle bir iştiyak ile talep ediyor ki kendisinden daha samimî daha istekli bir şekilde ölümü isteyen var mı diye soruyor. Tasavvufî manada ölümden önceki hayatın hayat olmadığını böyle bir hayatın elbette ölümlle değiştirilmesi gerektiğini vurguluyor. ‘Îrâkî’nin tarifine göre ölümün en önemli yönlerinden biri de kişiyi bizzat kendinden kurtarmasıdır.

³⁴⁶ Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 1134.

³⁴⁷ Ali İbn Muhammed es-Seyit eş-Şerif Cürçânî, *Tarifat*, s. 226.

Kişi kastedilen manada ölmeyen önce öldüğü vakit kendi enaniyet duygularından kurtulmaktadır.

هیچ کس دیدی که خواهد در دمی صدبار مرگ مرگ را من خواستارم، مرگ به زین زندگی

از پی آنک از عراقی مرگ برهاند مرا مرگ را من دوستدارم، مرگ به زین زندگی

(G 1212-13)

Bir anda yüz defa ölüm dileyeni hiç gördün mü? Ölümü dilerim ben ölüm iyidir bu hayattan.

Ölüm beni 'İrâkî'den kurtardığı için ölümü seviyorum ben, ölüm iyidir bu hayattan.

Yukarıdaki beyitlerde ölüm sevgisinden bahseden şâir kendisini sınırlayan ve engelleyen varlığından sıkıldığını vücûdunun kendisine artık dar geldiğini belirterek ölüme seslenmektedir. Ölüme seslenerek onu kendisine davet eden şâir böylece kir ve pislik olarak değerlendirdiği varlığından kurtulmayı ârzûlamaktadır. Burada kastedilen varlık şâirin vahdet tasavvuru dikkate alındığında aslında Hakk'ın dışındaki geçici unsurların tümü olarak değerlendirilebilir. Fakat şâirin hayat ve ölüm kavramlarını bir arada kullanması ve hayata karşılık ölümü tercih ettiğini beyan etmesi, akla gerçek manada ölümü de getirmektedir.

تنگ آمدم از وجود خود، تنگ ای مرگ، به سوی من کن آهنگ (G 1214)

Sıkıldım varlığımdan sıkıldım. Ey ölüm! Benim tarafıma yönel!

İtibar için her şeyi harcamak, nam, şan, şöhret, gösteriş, insanlar tarafından övülme gibi tasavvufî bağlamda olumlu görülme hatta günah olarak değerlendirilen bu sorunların çözümü için şâir, ölümden medet ummaktadır. Büyük bir özlem ile kendi benliğinden kurtulmayı talep eden şâir bu kurtuluşun ne zaman olacağını samimiyetle beklediğini belirtmektedir. Kudsî bir hadiste geçen “Mümîn bir kulunun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmiş değilim. O ölümden hoşlanmaz ben de onun gecikmesinden” ifadesi³⁴⁸ ölüm ile ilgili hakikati haber veren ve âriflerin ölümü ârzûlama sebebini idrak etmeye yardımcı olan önemli bir ifadedir. Bu yönüyle ölüm, Hakk'ın ârzûsu olduğu ve Hakk'a

³⁴⁸Ibn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 136.

kavuşma anlamına geldiği için âşık, Hakk'a kavuşma anlamına gelen ölümü gönülden ârzûlar.

کی بوک ز خود خلاص یابم فارغ گردم ز نام و ز ننگ؟ (G 1217)

İtibardan geçip kendimden ne zaman kurtulacağım?

تا پیش تو نمیرد جانم نگیرد آرام تا بوی تو نیابد دل بی قرار باشد (G 1927)

Önünde ölmeden canım huzur bulmaz. Kokunu bulmadan gönül sabırsız olur.

3. 50. DÜŞMAN, RAQİB

Raqîb, âşık ile maşûk ikilisi arasında âşık ile yarışarak âşığa ortak olmaya çalışan kötü karakterli bir tiptir.³⁴⁹ Raqîb, âşık için çetin bir düşmandır ve Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde de bu mazmun düşman olarak da kullanılmaktadır. Raqîb veya düşman tipinin 'Îrâkî'nin beyitlerinde işlenen birkaç özelliği bulunmaktadır. Bunlara göre raqîb: âşığın, sevgilinin gözünden düşmesine sevinen, âşığa maşûk gibi her türlü eziyeti reva gören, âşığı maşûktan ayırmak için onunla yarışan ve ona karşı mücadele eden, âşığa verdiği sıkıntılarda acımasız ve inatçı olandır. Aşağıdaki beyitlerde 'Îrâkî, raqîbin bazı özelliklerine değinerek sevgiliye yalvarmakta, sevgiliden âşık düşmanlarını sevindirecek hareketler yapmamasını dilemektedir.

ای کرده به کام دشمنانم با یار چنین، چنین کند یار؟ (G 1527)

Ey düşmanlarımı sevindiren! Böylesibir yâre, böyle mi yapar yâr?

مگذار به کام دشمن، ای دوست بیچاره دلی، که دوستدار است (G 1713)

Seven çaresiz gönlü düşmanın sevincine teslim etme!

دست گیر ای دوست این بخت مرا تا نبیند دشمنم کو کور شد (G 2044)

Bahtımın elinden tut ey dost! Kôr olmuş düşmanım görmesin.

این همه سهل است این محنت بتر کز رقیبان گران جان میکشم (G 3865)

Bunların hepsi kolaydır fakat inatçı raqiblerden çektiğim sıkıntılar (çok) beterdir.

³⁴⁹İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 374.

Aşağıdaki beyitte şâir, düşmanın kötü sözlü olduğunu fakat kendisinin bu kötü sözlerden incinmediğini dile getirmektedir. Ona göre sevgili gönle adım attığında sevgilinin aşkıyla kuşatılmış gönülde acının bulunması veya sevgiliyle birlikte gönle başka bir unsurun sığması mümkün değildir.

از گفت بد دشمن آزرده نگردم زانک با دوست مرا در دل آزار نمی گنجد (G 2067)

Düşmanın kötü sözünden dolayı incinmem çünkü sevgili ile birlikte gönlüme acı sığmaz.

Kişinin kötülüğünü ârzûlayan ona kin duyan hasma, düşman denilmektedir.³⁵⁰Düşman âşığa, sürekli olarak dostunu, sevgilisini terk etmesini söylemektedir. Fakat âşık için düşmanın bu çağrısı bir fısıltıdan daha değerlidir. Âşık, düşmanın bütün çabalarına rağmen sevgiliye doğru yol alır. Düşman sevgilinin yüzünden ve güzelliğinden gâfil olduğu için düşmandır. Eğer onun güzelliğinden haberdar olsaydı rakîb değil âşık olurdu.

دشمنم گوید که: ترک دوست گیر من به رغم دشمنم جویای دوست

چون عراقی، واله و شیدا شدی دشمن ار دیدی رخ زیبای دوست (G 2623-24)

Düşmanım der ki: Dostunu terk et! Ben düşmana rağmen dostumu ararım.

Düşman! Eğer dostun güzel yüzünü görseydin, 'Îrâkî gibi deli divane olurdun.

Düşmana karşı âşık, her zaman temkinli ve dikkatli bir tavır takınmalıdır. Âşığı yârinden alıkoyan düşmandır ve âşık onu sevgilisinden alıkoyanla asla bir arada durmamalıdır. Böylesi düşmanlara karşı âşığın yapması gereken şey onlardan çabukça uzaklaşmaktır. Âşığı sevgilisinden uzaklaştıracak olan düşman eğer gözle görülmeyecek bir durumda ise o zaman âşık böylesi bir tehlikeye karşı çok daha dikkatli olmalı ve gözlerini dört açmalıdır.

دشمنی کت ز دوست وا دارد زودت از وی فرار باید کرد

ور ز چشمت نهان بود دشمن پس دو چشمت چهار باید کرد (G 1614-15)

Düşman, seni dosttan alıkoyuyorsa hızlıca ondan kaçman gerekir.

³⁵⁰Hasan 'Amîd, *Ferheng-i Farsî-yi 'Amîd*, Muessese'î İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran 1389hş.s. 603.

Düşman eğer gizlenmişse o zaman iki gözünü dört açmak gerekir.

3. 51. RÜZGÂR (BÂD)

Havanın doğal hareketi olarak tanımlanan ve Farsça karşılığı “bâd”³⁵¹ olan rüzgâr mazmunu Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin şiirlerinde; “nesim”, “nesim-i seher”, “sabâ”, “bâd-ı sabâ” adlarıyla kullanılmıştır. Klasik şiirde kullanım alanı oldukça geniş olan rüzgâr mazmunu, öncelikle sevgilinin zülfünü ve saçlarını çözüp onun saçlarının güzel kokusunu yaymaktadır. Bunu dışında sevgiliden âşığa doğru güzel koku taşınması veya âşığın özlemini ve derdini sevgiliye ulaştırması yönüyle de postacı gibi olan rüzgâr mazmunu sürekli bir şekilde gezip dolaşması özelliğiyle de âşığın divane haline benzetilmiştir.³⁵² Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin şiirlerinde rüzgârın güzel kokusu, ferahlatıcı yönü, güllerin açılmasına vesile oluşu ele alınmıştır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin tarifine göre gül, sevgiliden güzel koku ve mesajlar getiren bir ulaktır. O, âşığın sorularını ve halini sevgiliye ulaştıran bir aracı olmasıyla beraber maşûktan uzak olan âşığın dostu ve dert arkadaşıdır. Ayrıca gülün, maşûkun tecellilerini âleme taşınması yönüne de değinilmiştir.

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, seher rüzgârının bütün dünyayı güzel kokular ile süslediği ve bu rüzgâr ile ihya olan her bir bahçenin ve bütün bitkilerin güzel kokular satar attara dönüştüğünü dile getirilmiştir. ‘Îrâkî’ye göre çiçeklerin güzel kokması yârin güzel kokusunu getiren seher rüzgârının vesilesiyledir.

تا کرد نسیم سحر آفاق معطر در هر چمنی کلبه عطار گشادند (G 644)

Nesim-i seher cihanı güzel koku ile kaplayınca her bir bahçe attara dönüştür.

Nesimin gülleri açma yönüne değinen şâir, âşıkların gönlünün ayrılık ateşiyle yandığını ve güzel kokular saçan nesimin güzel kokmasının bir diğer sebebinin de âşıkların gönlü olduğunu ifade etmiştir.

تاز آتش فراق دل عاشقی نسوخت خوشبو نشد نسیم گل افشان صبحگاه (G 1474)

Ayrılık ateşiyle âşığın gönlü yanmadan gül açan nesimin kokusu sabah vakti güzelleşmedi.

³⁵¹Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 127.

³⁵²İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 381-382.

Âşık, yârinden her gelen şey için sevinir. Çünkü onun için sevgiliden gelenler sevgiliyle olan irtibatın devam ettiği anlamına gelir ve sevgiliyle irtibatın ne şekilde olursa olsun devam etmesi, irtibatsızlık haliyle mukayese edilemeyecek kadar sevimlidir. Gönlüne sevinmesini gerektiğini söyleyen şâir, saba rüzgârının sevgiliden haber getirdiğini, yârin kokusunu ona taşıdığını dile getirmektedir. Bu şekilde rüzgârın aracı görevi gördüğü ifade edilmiştir.

طرب، ای دل، که نوبهار آمد از صبا بوی زلف یار آمد (K 1479)

Sevin ey gönül! Bahar geldi. Sabadan yârin zülfünün kokusu geldi.

Yârden haberler, güzel kokular, tecelliler getiren rüzgâr, âşığın, sevgili ile ilgili bilgileri öğrenmek için kendisinden istifade ettiği bir kaynaktır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, sabanın yârin diyarından geldiğini ve bu sebeple onun diyarında olup bitenlerden haberdar olduğunu söylemekte ve sevgiliyle ilgili durumları sabaya sormak gerektiğini dile getirmektedir. Bu şekilde rüzgâr sevgiliye ait malumatların kendisinden öğrenildiği bir araç olarak ön plana çıkmaktadır.

از صبا حال کوی یار بپرس که سحرگاه از آن دیار آمد (K 1483)

Sabaya yârin mahallesinin halini sor. Çünkü (o) seher vakti onun diyarından geldi.

صبا وقت سحر گویی ز کوی یار می آید که بوی او شفای جان هر بیمار می آید (G 1504)

Seher vakti saba rüzgârı sanki yârin diyarından geliyor. Onun kokusu hasta cana şifa oluyor.

Saba rüzgârı, sadece maşûktan haberler getiren bir aracı değil aynı zamanda âşık ve maşûk arasında iki taraflı iletişimi sağlayan bir haberci konumundadır. Çoğu zaman yâr ile ilgili haberleri âşığa getiren saba, bazen de âşığın, yârine mesaj göndermek için kendisine yalvardığı kendisinden ısrarla talepte bulunulan bir haberci olarak değerlendirilmiştir.

هر سحر صد لابه و زاری کنم پیش صبا تا ز من پیغامی آرد بر سر کوی شما (G 1512)

Her seher yüz kere yalvarıp yakarıyorum sabaya benden bir mesaj alıp da senin diyarına getirsin diye.

Maşûktan gelen, onunla ilgili olan her şey âşık için değerlidir. Hele ki bu aracılık vazifesi gören rüzgâr ise âşık için çok daha fazla önem taşımaktadır.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte dostunun olmamasından yakınmış ve durumunu rüzgâra şikâyet etmiştir. Çaresizliğini ve yâre olan hasretini kendisi ile paylaşabileceği en iyi kişilerden biri, yârin diyarından gelen rüzgârdır şüphesiz. Çünkü bu yakınma ve şikâyetlerinin rüzgâr tarafından maşûka götürülme ihtimalinden dolayı âşık samimiyetle içini ortaya dökmektedir.

چون ندارم همدمی، با باد می‌گویم سخن چون نیابم مرهمی، از باد می‌جویم شفا (G 1514)

Dostum olmadığından rüzgâr ile sohbet ediyorum. Merhemim olmadığı için rüzgârdan şifa umuyorum.

Aşağıdaki beyitte de şâir, sevgilinin lütfunu ve tecellilerini taşıyan rüzgârın cehennemın en alt tabakalarına dahi esse oraları cennetin en üst tabakalarından daha güzel kılacağını ifade etmiştir. Böylece şâir yârenden tecellileri taşıyan rüzgârın en kötü şartlar altında olan âşığı aslında en ferah olan makama kadar çıkarabilecek etkide olduğunu söylemiştir.

ور نسیم لطف تو بر آتش دوزخ وزد خوشتر از خلد برین گردد درکهای سعیر (G 1782)

Lütfunun nesimi cehennem ateşine doğru eserse cehennemın alt katları cennetin en üst tabakalarından daha hoş olur.

3. 52. GÜNEŞ

Klasik Fars şiirinde güneş mazmunu genellikle sevgilinin yüzü manasında kullanılmaktadır. Güneş, parlak olması yönüyle sevgilinin yüzüne benzetilir.³⁵³Yeryüzünde yaşamın dengesinin sağlanması için çok önemli bir yere sahip olan, dünyayı aydınlatmanın yanında muazzam bir enerjiyi içerisinde barındıran güneş, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde Allah’ın emrinin yüceliği açıklayabilmek için onu emri karşısında havada uçuşan bir zerre misali küçük ve önemsizdir. Güneşin dünya için ne kadar büyük bir öneme sahip olduğu ve Allah’ın yarattığı en devasa mahlûklardan biri olduğu da dikkate alındığında, ‘Îrâkî’nin onu zerre mertebesine kadar küçültmesi Hakk’ın karşısında mahlûkatın hangi merhalede

³⁵³Nizâmuddîn Tirînî Kandihârî İbn-i İshâk Pûşencî, *Ḳavâ‘idu’l-‘Urafâ’ ve Âdâbu’s-Şu‘arâ’ (Ferheng-i İşîlâhât-ı ‘Ârifân ve Şâ‘irân)*, s. 202.

olduğunu Hakk'ın hükmünde hiçbir büyüklüğün büyük sayılamayacağını beyan etmek içindir.

در هوای امر او خورشید چون ذره دوان در فضای قدر او عالم هبای مستطیر (K 75)

Onun hükmünde güneş, uçuşan bir zerredir. Ona saygı mekânında âlem, dağılık toz gibidir.

Mutasavvıf şâirlerin şiirlerini yazarken kullandıkları kavramların anlamı ve bu mefhumlar üzerinden kastettikleri manalar onların inanç dünyası ile yakından ilgilidir. Örneğin “güneş” kavramı tabiat ile ilgili bir kavram olarak değerlendirilirken Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde çoğu kez akla gelen ilk anlamının dışında kullanılmıştır. Fenâ ve bekâ başlığında daha geniş bir şekilde tahlil edilen aşağıdaki iki beyitte “güneş” kavramından kastedilen mana, aslında maşûkun kendisidir. ‘Îrâkî, güneşe benzettiği sevgilinin önünde mahvolup tükendiği vakit güneşe kavuşabileceğini dile getirmiştir.

چون پیش آفتاب شوم محو، ذره واز معذور باشم ار ز انا الشمس دم زنم (T 120)

Güneşin önünde zerre gibi mahvolursam o zaman “ben güneşim” demekte mazur sayılırım.

Allah'ın yoktan var ettiği her varlığın bir varlık amacı vardır. Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, güneşin güzelliğinin de bir amacı olduğuna dikkat çekmiş bu güzelliğin sebepsiz olmadığını Hakk'ın cemâlinin yansımaları haber vermek için güneşin böyle göz alıcı olduğunu ifade etmiştir.

تا حکایت کند ز عکس رخت روی خورشید با جمال شده (K 277)

Yüzünün yansımalarını anlatsın diye güneşin yüzü cemâl ile güzelleşmiştir.

3. 53. ÂLEM

İstilah olarak Allah'tan başka var olan her şey için âlem tabiri kullanılmaktadır. Âlem, kendisi ile Allah'ın isim ve sıfatlarının bilindiği varlıkların tümüdür.³⁵⁴ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin bizzat kavramın ismini vererek ve “چیست” yani “Nedir” soru edatıyla okuyucuların dikkatini çekip açıklamaya çalıştığı

³⁵⁴Ali İbn Muhammed es-Seyit eş-Şerif Cürcânî, *Tarifat*, s. 149.

kavramlardan biridir “âlem” kavramı. Ona göre âlem, kullar için her ne kadar çeşitlilik ve büyüklük ifade etse bile Allah’ın ululuk makamında bir zerre kadar dahi büyüklüğe sahip değildir. Hatta kulların gözlerini ve aklını kamaştırın âlemin yaratıcının büyüklüğü karşısındaki konumunu ifade etmek için şâir “نیم ذره”, yani *yarım zerre* tabirini kullanmıştır. Burada şâir iki yönlü bir tanımlama yapmaktadır. Âlem kavramından bahsederken onu yarım zerre kadar küçük bir şekilde tasvir ederek aslında âlemin yaratıcısının büyüklüğünü ifade etmektedir. Beytin ikinci mısramında da şâir, kulları hayrete düşürecek büyüklükte ve insanı hayran kılacak özelliklerle yaratılan âlemin bu fevkalade özelliklerini yaratıcının gücünü simgeleyen kudret güneşinin sadece bir ışıltısından aldığını beyan etmektedir. Kudret güneşinin yalnızca bir ışığıyla bu kadar muhteşem varlıkların meydana geldiğini anlatan şâir bu şekilde Allah’ı tazim etmektedir. Çünkü bir yönüyle göz kamaştırın âlem Allah’ın tecellilerinden ibarettir.³⁵⁵

چيست عالم؟ نیم ذره در فضای کبریات آفتاب قدرتت تابی بر آن انداخته (K 35)

Âlem nedir? Senin kibriyâ makamında yarım zerre(dir). Kudret güneşin ona bir ışıltı verdi.

در هوای امر او خورشید چون ذره دوان در فضای قدر او عالم هبای مستطیر (K 75)

Onun hükmünde güneş, uçuşan bir zerredir. Ona saygı mekânında âlem, dağınık toz gibidir.

Âlem, insan zihninde genellikle genişliği ve içerisinde çeşitliliği barındıran büyüklüğü ile bilinir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, âlem ile ilgili kaleme aldığı beyitlerinde insan zihnindeki âlem tasavvuru üzerinden âlemi yaratanın âlemlerden çok daha büyük ve üstün olduğunu ve âlemin Allah’ın büyüklüğüne karşı olan saygısından darmadağın olmuş toz hükmünde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu konu ile ilgili olarak İbn-i ‘Arabî³⁵⁶ âlemin içerisindeki bütün çeşitliliğe rağmen bir gölge gibi olduğunu, algılamada farklılıklar olsa dahi âlemin mâsivadan ibaret olduğunu ifade etmektedir. İbn-i ‘Arabî düşüncesine göre âlem, yaratılmış olan her varlık gibi kendisine ait gerçek bir varlığa sahip olmadığından dolayı bir hayale benzemektedir. Aşağıdaki beyitte âlemin başka bir özelliğine dikkat çeken şâir, mutluluğun âlemde

³⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 81.

³⁵⁶ age., s. 108.

bulunabilecek bir duygu olmadığını dile getirmiştir. Burada kastedilen mutluluk gerçek anlamdaki mutluluktur. Yani âşığın hiçbir eksiklik olmaksızın bütün ârzûlarına ulaşmasıdır. Âlem tabiatı gereği böyle bir varlık değildir. Çünkü dünyadaki mutluluklar geçici ve anlıktır. Dünyada ulaşılan lezzetler sınırlı ve fanidir. Hâlbuki cennet, âlem veya dünya gibi değildir. Orada kişi gerçek manada ârzû ettiği her şeye ulaşır. Elbette âşığın en büyük ârzûsu sevgilidir ve âlemin tabiatı sevgiliye gerçek manada ulaşmak için yaratılmamıştır. Âlem bu bağlamda değerlendirildiğinde gurbet ve hicran mekânı sayılmaktadır. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî de dünyada mutluluğu bulamadığını ifade etmiş ve dünyada mutluluğu bulamamasının sebebinin âlemin tabiatıyla ilgili bir durum olduğunu ifade etmiştir. Âlem ile ilgili olarak aşağıdaki beytin bağlamında bir diğer mana daha bulunmaktadır. Bu anlama göre âlem Allah’ın dışındaki yaratılmış varlıklar anlamına geldiğinden onda yaratılmış olan tabiatı gereği mutluluk bulunmamaktadır. Mutluluğu bulmak isteyenlerin yaratılmış olan âleme değil âlemi yoktan var eden varlık kaynağına bakması mutluluğu onda araması gerekmektedir.

خوشدلی در جهان نمی‌یابم خود خوشی در نهاد عالم نیست (G 945)

Dünyada mutluluk bulamam, âlemin tabiatında mutluluk yoktur.

Aşağıdaki beyitte de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ye göre âlem, yüz çevrilmesi gereken itibarsız ve değersiz bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Ona göre kişi, değersiz olan âlemden vazgeçmeyi başardığı an merhametli olan sevgilinin yüzüne kavuşacaktır. Çünkü süslü bir biçimde yaratılmış olan âlem, sâlikin dikkatini dağıttığında onun için maksadına ulaşma yolunda engel olacaktır. Âriflerin kendi varlıklarını dahi sevgiliye kavuşma yolunda engel olarak görmeleri sebebiyle bir manada bütün varlıkları içinde barındıran âlem de doğal olarak sevgilinin yolunda engel olarak tarif edilmiştir. ‘Îrâkî, âlemin bu tür özelliklerini dikkate alarak sâliklerin yüzlerini yaratılmış olandan yaratana doğru çevirmeleri gerektiğini ve ancak böyle bir girişim ile merhametlilerin en merhametlisini müşahede edebileceklerini ifade etmiştir.

چون بگردانیم رو، زین عالم بی‌آبرو روی در روی نگار مهربان خواهیم کرد (G 992)

Bu itibarsız âlemden yüz çevirdiğimiz vakit yüzümüz o merhametlinin yüzüne yönelecektir.

Âlemin, şanına, görkemine, malına, makamına ve nefse hoş gelen bütün unsurlarına arkasını dönen ve avamın ulaşmak için canından geçtiği bu metalara karşı son derece ilgisiz olan ve ilgisiz olmayı da öğütleyen âriflerin, âleme sadece bir yönüyle çok büyük değer verdikleri görülmektedir. Hakk'ın kesintisiz tecellisinin gerçekleştiği mekân olarak tanımladıkları âleme Hak için Hakk'ın tecellilerinin yansımalarını yansıtan bir ayna mahiyetinde olduğu için değer vermektedirler. Yani hakikatte kendi başına bir değer ifade etmeyen aynaya sevgilinin yüzünün parıltısı düşünce o ayna âşık için dünyanın en değerli eşyası haline gelir. Bu sebeple 'Îrâkî, âlemi sevgilinin yüzünün aynası olarak teşbih etmiş ve onun çeşitli tecellilerinin bu aynada belirmediğini dile getirmiştir. Bu durumdan anlaşılan: âriflerin aynı mazmunu neredeyse birbirine zıt iki manada kullanabilecekleridir. Âlem masiva olarak anlamlandırıldığında istenmeyen, sakınılan bir unsur olmakta, Hakk'ın tecellilerinin gerçekleştiği mekân olarak anlaşıldığında ise saygı duyulan ve değerli bir olgu olarak değerlendirilmektedir.

آيينه روی توست عالم عكس رخ تو درو هویداست (G 2791)

Âlem yüzünün aynasıdır. Yüzünün yansıması onda belirir.

3. 54. DÜNYA

Faḥruddîn-i 'Îrâkî, âlemin bir parçası hükmünde olan dünya mefhumuna, irfanî düşüncenin genel karakterine uygun bir biçimde olumsuz bir anlam yüklemiştir. Çünkü dünya, Faḥruddîn-i 'Îrâkî ve irfanî düşünceye göre sadece bireyin Allah'a karşı imtihan verdiği bir zemin değil aynı zamanda hakikîmaşûkun dışındaki cazibelere de gönül kaptırarak imtihanı kaybetme tehlikesinin olduğu, aşığı maşûktan ayıran bir gurbet diyarı olma özelliklerine de sahiptir. Bu sebeple şâir, Bâki olana ulaşmak için bekâ diyarına olan özlemini beytin ikinci mısraında dile getirerek korkunç bir yokluk diyarına benzettiği fani dünyadan kurtulma isteğini ifade etmiştir.

تا قدم زين وحشت آباد عدم بیرون نهم ز آن سرای راحت آباد قدم جویم مصیر (K 62)

Şu korkunç yokluk diyarından kurtulup o rahatlık ve ferahlık diyarına adım atayım.

Aşağıdaki beyitte ise olumsuz bir anlamda kullanılan dünya kavramı ile birlikte, aşağılık, zelil ve sufle anlamına gelen sıfatlar kullanılmaktadır. Şâire göre süslü görünen dünya hayatının geçici heveslerine kapılmak sâlik için oldukça büyük

bir tehlikedir. Dünya zelildir ve sâlikin ona ancak zelil olan bir varlık kadar değer vermesi gerekir. Eğer ki sâlik aşağılık olana hak ettiğinden fazla değer verirse karanlık bir vadide murdara benzetilen dünya ile baş başa kalır. Burada murdar olan dünya ile baş başa kalma durumunda bir zorunluluk manası bulunmaktadır. Ve bağlamdan çıkarılabilecek manaya göre dünyaya meyleden kişi sevgilinin ilgisini kaybeder ve karanlık bir vadide kaybolmuş gibi murdar ile yoldaşlığa mahkûm olur.

هوای دنیی دون را جز از دون همتی میسند که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی (K 213)

Zelil dünyanın hevasına kapılıp ona fazla değer verme, yoksa şu karanlık vadide bir murdar ile çaresizce kalırsın.

Şâir dünyada mutluluk ve rahat yüzü görmediğini dünyada sürekli acılar içinde kaldığını ve kötü bir akıbeta sahip olduğunu ifade etmekte ve bu konuda üzüntüsünü yakınlıkla dile getirmektedir. Âşıklar dünyada hasretle yanar acılar çeker ve çoğunlukla hüznü olurlar. Dünya bu yönüyle bakıldığında hasret ve acılar diyarıdır.

ندیدم در جهان کامی دریغا بماندم بی سرانجامی دریغا (G 1226)

Dünyada mutluluk göremedim ne yazık! Akıbetim kötü oldu ne yazık!

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde dünya ve âlem kavramları bazen aynı manada kullanılmıştır. Âlemin de dünyanın da mahlûk olduğu dikkate alındığında mutasavvıf şâirlerin nazarında bu ikisinin de masivadan sayılacağı ve doğal olarak sevgiliye kavuşma yolunda bir engel olarak tasvir edileceği rahatlıkla tahmin edilebilir. Fakat sâlik için tehlike teşkil eden onun kalbini kirletecek olan mal, makam ve şöhret sevgisi gibi olumsuzluklar daha çok dünya kavramıyla birlikte zikredilir. ‘Îrâkî, sâlikler için dünyanın yoldan saptırıcı yönlerine işaret ederek onlara dünyaya sırt dönmelerini onun süsüne tenezzül etmemelerini öğütlemektedir. Başka beyitlerde de benzer uyarı ve tavsiyede bulunan şâir³⁵⁷sâlikin dünyaya sırtını dönmesiyle birlikte yârin yüzüne yönelme makamına kavuşacağını ifade etmektedir. Çünkü sevgilinin yüzüne yönelmek aslında sevgilinin takdirinde olan bir nimettir. Ve bu nimet herkese nasip olmamıştır. Bu sebeple sevgilinin sâlik için böyle muazzam bir iyiliği takdir etmesinin ilk şartı sâlikin dünyaya sırtını dönmesidir.

³⁵⁷ G 992.

Dünyaya sırtını dönmek gerek. Yârin yüzüne yönelmek gerek.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte de dünyanın sevgilinin yüzünün tecellisi olmadan hiçbir değerinin olmadığını onun tecellisinin asıl olduğunu ve onun yüzünün tecellisinin dünyada henüz belirmediği vakitler dünyanın yokluktan ibaret harabe bir ev gibi olduğunu beyan etmiştir. Böylelikle ‘Îrâkî, dünyanın hakikatte yokluktan ibaret olduğunu ona değer katan ve varlık olarak görülenin ancak Hakk’ın yüzünün tecellisi olduğu söylemektedir.

سایه‌ای در عدم سرای خراب (T 2719)

پیش ازین بی‌رخت چه بود جهان؟

Dünya bundan önce senin yüzün olmadan neydi? Yokluk gölgesi harabe bir evdi.

Dünya sevgisi ve muhabbeti sâlik için bir felaket ve sonsuz belalar demektir. Dünya ile beslenen kişi bedenen semirse de aslını ihmal ettiği için canından eksilir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, dünya muhabbetini sonu gelmez belalara benzeterek sâlikin dünya muhabbetinden korunması gerektiğine dikkat çekmiştir.

به بلاهای جاودان پیوست

هر که دل در امور دنیا بست

در تن افزود، لیک از جان کاست³⁵⁸

هر دلی کو هوای دنیا خواست

Dünya işlerine gönül bağlayan sonsuz belalara duçar olur. Dünya hevasından isteyen her gönül beden olarak semirir fakat candan eksilir.

3. 55. CAN VE TEN

İnsan, Hakk’ın yeryüzündeki halifesidir. Gölge, nasıl ki kendi başına var olamıyor zorunlu olarak başka bir varlığa bağlı bulunuyorsa insan da gerçek varlık olan Allah’ın gölgesi gibidir. Gölge varlığın aynısı değildir fakat varlığa bağlıdır ve ondan ayrı da değildir.³⁵⁹ İnsanın canı ve teni ile alakalı olarak Faḥruddîn-i ‘Îrâkî aşağıda verilen beyitlerde bazı tarifler yapmış insan ile ilgili olarak bazı tecrübî bilgilerini aktarmıştır.

³⁵⁸Faḥruddîn-i ‘Îrâkî *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, (‘Uşşâknâme), s. 382.

³⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 109.

کیست جان؟ از عکس انوار جمالت تابشی چیست تن؟ خاکی براو آب روان انداخته (K 36)

*Can kimdir? Cemâlinin nûrunun yansımasından bir parıltı. Ten nedir? O revan
suyun üzerine atılmış bir toprak.*

“Kimdir” sorusuyla canı bir kimliğe büründüren Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, canı Allah’ın cemâli ile irtibatlandırarak onun ne kadar önemli bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Şiirlerinde ele aldığı birçok kavram üzerinden Allah’ın ne kadar yüce ve eşsiz olduğunu anlatmaya çalışan ‘Îrâkî, canın sadece bir mahlûk olmadığını, onun (Allah’ın) güzelliği ile meydana geldiğini anlatmaktadır. Diğer beyitlerde şâirin yüksek dereceli tenzih anlayışı dikkate alındığında “can” varlığını Allah’ın cemâline bağlaması ilgi çekicidir. Fakat bu bağlantıda bile şâirin hassasiyetini gösteren çok önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. Şâir canın, Allah’ın güzellik nûrunun yansımasından gelen bir parıltı olduğunu söylemektedir. Burada yansıma kelimesi kilit bir rol üstlenmiştir. Şâir, canı doğrudan Allah’ın cemâline veya cemâlinin nûruna bağlamamaktadır. Canı, cemâlinin nûrunun yansımasına bağlayarak hem cana ne kadar ehemmiyet verdiğini ifade etmekte hem de Allah’ı tenzih etmektedir. Beytin ikinci mısrasında canı, âb-ı revan olarak tanımlayan şâir, varlıkta bulunan hareket kabiliyetini cisme yani tene değil cana bağlamaktadır. Ayrıca Farsçada “آن” işaret zamiriyle işaret edilmesi gereken “âb-ı revan” tamlamasını, tamlamadaki manayı esas alarak yani “can” kavramındaki şahıs manasını dikkate alarak daha çok şahıslar için kullanılan “او” işaret zamiri³⁶⁰ ile işaret etmesi de can tanımı konusunda önemli bir ayrıntı sayılabilir. Aşağıdaki beyitte de can ile cisim (beden) kavramlarına değinen şâir, bedeni nakışlı bir örtü veya perde olarak tarif etmekte ve canı ise sevgilinin kapısında perde ile örtülmüş olarak tasvir etmektedir. Bu bağlamda beden asıl olan canı örtüleyen bir araç olarak anlaşılmaktadır.

جسم چبود؟ پرده‌ای پر نقش بر درگاه جان جان چه باشد؟ پرده‌داری بر در جانان دل (G 3585)

*Cisim nedir? Canın dergâhında bol nakışlı bir perdedir. Can nedir? Gönül
cananının kapısındaki bir perdelidir.*

روی بنما، که جان نثار کنم گفت: جان را چه اعتبار بود؟ (G 832)

Göster yüzünü ki canımızı feda edelim. Dedi ki “canın ne önemi var”?

³⁶⁰Hasan Enverî, *Ferheng-i Rûz-i Suḥen*, s. 114.

Yukarıdaki beyitte ise “can” kavramı farklı bir anlamda kullanılmıştır. Burada şâir, sevgilinin yüzünü görebilmek uğruna canı feda etmekten bahsetmiştir. Sevgilinin yüzünü görebilmenin ne kadar yüce olduğunu ifade etmek için canı feda etmenin dahi aslında çok büyük bir fedakârlık sayılamayacağına dikkat çekmiştir. Bu beyitte kullanılan can mazmunundan kastedilen hayattır.

جذبہ‌ای، تا بر کشم جان را ز قعر چاه تن جرعه‌ای، تا افگم خود را به دریایی قعیر (K 64)

Bir cezbe ile canı, tenin derin çukurundan çekip çıkarayım. Bir yudum ile kendimi derin deryaya sereyim.

Yukarıdaki beyitte şâir, teni derin bir çukura sahip ve canın hapsediği bir yer olarak tanımlamıştır. Beyitlerden anlaşılan en önemli nokta, tenin kesinlikle olumsuz bir manaya sahip olduğudur. Çünkü ten, kendisinde daha yüce olancanı tutan, onu engelleyen bir kafes olarak tanımlanmaktadır. Tenin derin çukuru ifadesi ile de şâir, bu engelin aslında ne kadar çetin bir engel olduğuna dikkat çekmektedir.

برون شو ز آشیان جان، مکن منزل درین بستان نگیرد در قفس آرام سیمرغ بیابانی (K 239)

Can yuvasından çık bu bostanda yurt edinme! Yabani Simurg kafeste huzur bulamaz.

Şâir, yukarıdaki beyitte geçen “can yuvası” kelimesinden teni veya bedeni kastetmektedir. Bostana benzettiği bu yuvayı yurt olarak görmemek gerektiğini tembihlemektedir. Beytin ikinci mısraında teni kafese, canı ise kafeste duramayacak, orada asla huzur bulamayacak olan efsanevî olan Simurg kuşuna benzetmiştir.

Aşağıdaki beyitte de cana hitap eden şâir, ona ten sarayından kurtulması gerektiğini söylüyor. Teni saray edinmenin doğru olmayacağını çünkü tenin sağlam bir mekân sağlam bir barınma yurdu olmadığını ifade ederek tenin fani olma yönüne dikkat çekiyor.

وی جان، ز سرای تن برون شو کین خانہات محکمی ندارد (G 1238)

Ey Can! Ten sarayından çık dışarı! Senin bu evin sağlam değil.

Sevgilinin aşkının derdi cana derman derde derman olduğundan şâir, onun aşkını ve aşkıyla dertlenmeyi talep etmektedir. Sevgilinin aşkının belasıyla zorluların kendisine kolay görüldüğünü söylemektedir. Aşağıdaki beyitten çıkan manaya göre can, mecaz manada yaralanan ve sevgilinin derdi ile iyileşen bir varlıktır. İkinci

beyitte ise tenin çektiği sıkıntılara değinen ‘Îrâkî, tene dayanma gücünü veren olgunun aşk belası olduğunu dile getirmiştir.

چون دلم را درد او درمان و جان را مرهم است بر سر دردم دگر دردی فزودی کاشکی (G 1336)

Gönlüme onun derdi derman canıma da merhem olduğundan derdime bir dert daha ekleseydin keşke!

چو من تن در بلای عشق دادم همه دشوار آسان می‌نماید (G 3894)

Teni aşk belasına verdiğimden bütün zorluklar kolay görünüyor.

3. 56. ÂRZÛ

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin kaleme aldığı *Iştilâhât-ı Şûfiye* adlı eserinde ârzû kavramı tasavvufî bir ıstılah olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre ârzû, biraz ilim ve şuurla birlikte kişinin kendi özüne ve asıl maksadına yönelmesidir.³⁶¹ Şâirin *Dîvân*’ında geçen aşağıdaki beyitte de *Iştilâhât-ı Şûfiye* eserinde verilen tanımla bağdaşan bir kullanım bulunmaktadır. Şâir, günlerdir yüzünü göremediği hasretini çektiği sevgiliye özlemine dile getirmekte ve onun güzel yüzünü görmeyi ârzû ettiğini onun güzelliğine meylettğini ifade etmektedir. Şâirin beyitte kullandığı “ârzû” kavramı incelendiğinde bu kavram ile bilinçli bir yönelmenin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tasavvufî ıstılahlar arasında sevgilinin asıl ve en büyük maksat olduğu dikkate alındığında şâirin “ârzû” kavramı ile beyitte kişinin özüne ve asıl maksadına yöneldiği aslını istediği de görülmektedir.

ندیده‌ام رخ خوب تو، روزکی چند است بیا، که دیده به دیدارت آرزومند است (G 3328)

Birkaç gün oldu güzel yüzünü görmedim. Gel, gözlerim seni görmeyi ârzülüyor.

Tasavvuf ilmî, her insanın içinde kendi özüne doğru bir hasret ve yönelme isteği bulunduğunu beyan eder. Fakat insanın içindeki bu yönelişin idrakine varması ve ârzû sahibi olabilmesi için şâirin de dikkat çektiği gibi asgari düzeyde bir şuurlanmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Tasavvuf yolunun sâlike vermeyi amaçladığı asgari düzeydeki şuur ve bilgiye ulaşıldıktan sonra bütün cihan aslına dönmeyi ârzûlar bir konuma gelecektir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, aşağıdaki beyitte bu yönelmeyi

³⁶¹Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muḥteşem Huzâ‘î, s. 554.

ifade etmiş ve her şeyimiz olan sevgilinin aslında bütün dünyanın bütün insanlığın ortak ârzûsu olduğunu söylemiştir.

آن جان و جهان کجاست آخر؟ و آن آرزوی همه جهان کو؟ (G 810)

O can-ü cihan nerededir? Ve bütün cihanın ârzûsu nerededir?

3. 57. GÜL, LÂLE, NERGİS VE MENEKŞE

Şâirlerin zihin dünyası onların eserleri üzerinde büyük etkiye sahiptir. Mutasavvıf bir şâir olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin tasavvufî bakış açısı onun şiirlerinde ele aldığı mazmunları ve bu mazmunlara yüklediği manaları doğrudan etkilemiştir. Başka bir şâirin şiirlerinde çok daha farklı anlamlara gelebilecek olan birbirinden farklı çiçekler, ‘Îrâkî’nin şiirlerinde ortak bir amaçla aynı mesajı vermekte aynı amaca hizmet etmektedirler. Çiçeklerin rengi kokusu ve güzelliği üzerinde duran şâir, gülün rengini, nergisin gözünü veya menekşenin kokusunu sevgiliye bağlamakta ve bu çiçeklerde bulunan bütün cazibelerin asıl kaynağının sevgili olduğunu ifade etmektedir. Aşağıdaki beyitlerde ‘Îrâkî, lâle ve gül mazmunlarından kastın sevgilinin güzelliği olduğunu, bu mazmunların sevgilinin güzelliğini vurgulamak için kullanıldığını söylemektedir. Ona göre gören gözler lâle ve gülün güzelliğinde sevgiliden başkasını göremezler.

ما را چه ز باغ لاله و گل؟ از جام غرض می مصفاست

جز حسن و جمال تو نبیند از گلشن و لاله هر که بیناست (G 658-659)

Bize ne bağdan lâle ve gülden? Kadehten maksat saf şaraptır. Gören gözler, lâlâde ve gülda, senin güzelliğinden başkasını görmezler.

در باغ همه رخ تو ببیند از هر ورق گل، آن که بیناست (G 2793)

Bağda hepsi senin yüzünü görürler. Gözü açık olan gülün her bir yaprağında (görür).

Gül maşûkun güzelliğinin tecelli ettiği yer onun güzelliğinin yansıması olarak anlamlandırılır. Bazen de yârin güzel yüzünü ifade etmek için gül mazmunundan istifade edilir. Şâire göre gülün yüzünün güzelliği ve onun renginin cazibesinin sebebi ve kaynağı sevgilinin yüzünün rengi ve güzelliğidir. Gül, sevgilinin yüzünün cazibesinden yansıyanlar ile meşhur olmuştur.

گل گر ز رخ تو رنگ ناورد رنگ رخس آخر از چه زیباست؟ (G 655)

Gül, senin yüzünden rengini almadıysa, (gülün) yüzünün rengindeki güzellik nedendir?

در رخ گل جمال یار ببین که گل از یار یادگار آمد (K 1482)

Gülün yüzünde yârin cemâlini gör! Çünkü gül yardan yadigârdır.

گل از شادی همی خندد، من از غم زار می‌گیریم که از رنگش مرا یاد رخ دلداری می‌آید (G 1507)

Gül mutluluktan gülüyor, ben ise gam ile ağlıyorum. Çünkü onun rengi bana yârin yüzünü anımsatıyor.

شگفت نیست که گل رنگ و بوی می‌دارد وگرنه بلبل بی‌دل چرا زند دستان؟ (K 3683)

Gülün mey rengi ve kokusu hayret verici değil. Yoksa âşık bülbül, destan yazar mıydı?

Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiiirlerindelâleden kasıt güzel yüzlülerdir ve güzel yüzlü olanlar, gülü yani maşûkun cemâlinin tecelligâhını görmek için bahçeye vardıkları vakit gülün yüzünü örten onun görülmesine engel olan yapraklar kaldırılır.

تا لاله رخی در چمن آید به تماشا از چهره گل پرده زنگار گشادند (G 642)

Lâle, (gülü) izlemek için bahçeye geldiğinde gülün çehresini engelleyen pası kaldırdılar.

Şâirin benzetmesine göre nergis, gözleri ile sevgiliye bakmış ve bu çiçeğin gözlerinin bu kadar hoş ve güzel olmasının sebebi sevgiliye bakma imkânına erişmiş olmasıdır. Nergisin gözlerindeki güzellik aslında sevgilinin güzelliğinin yansımasıdır.

ور نه به جمال تو نظر کرد چشم خوش نرگس از چه رعناست؟ (G 656)

Senin cemâline bakmadıysa nergisin hoş gözleri neden böyle güzeldir?

Bir başka beyitte ise nergisin güzel gözlerinin az görüşlü, kısa ve dar görüşlü olduğu ifade edilmiş ve onun gözlerinin çimenlik ve lâle bahçesindeki güzelliklerin tümünü görme konusunda eksik kaldığı kusurlu olduğu belirtilmiştir.

به چشم نرگس کوتاه‌نظر به وقت بهار نظاره چمن و لاله‌زار نتوان کرد (G 777)

Nergisin dar görüşlü gözleri ile bahar vakti çimenlik ve lâle bahçesi izlenmez

Şâirin aşağıdaki beyitte sahradan kastı çöl değil çiçek ve bitkilerin daha kolay yaşam alanı bulduğu doğal ortamlar, bağ ve bahçedir. Ona göre menekşe, güzel kokusunu sevgilinin zülûflerinden almıştır. Ve bu koku âşığı derinden cezbediği için sevgilinin kokusuna ulaşmak maksadıyla âşık, bahçelere ve ormanlara meyleder. İkinci beyitte ise şâir menekşenin hüznü görüneninin sebebinin ayrılık olduğunu dile getirmektedir.

تا یافت بنفشه بوی زلفت ما را همه میل سوی صحراست (G 657)

Menekşe senin zülûfünün kokusunu alınca meylimizi sahraya yöneltti.

شد ز یاری جدا بنفشه مگر که چنین وقت سوکوار آمد (K 1499)

Menekşe yârinden ayrılmış meğer. Böyle anlarda hüznü olur.

3. 58. BÜLBÜL

Güzel sesli ve küçük bir kuş olan bülbül Farsça şiirde ‘andelîb olarak da anılmaktadır. Bahar ve yaz aylarında çiçekli ağaçlara özellikle de güllerin yanına konmasıyla bilinir.³⁶²Bülbül, sevgilinin aşkıyla durmadan inleyen onun güzelliklerini anlatan âşık veya âşığın gönlü olarak tarif edilmektedir. Gülün yaprakları bülbül için açılmış kitap gibidir ve o seher vakti gülün karşısında ötmesiyle bilinir. Gülün nazı karşısında bülbül niyâz içindedir.³⁶³ Fâhrüddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde pek fazla ele alınmış bir mazmun değildir. Fakat aşağıdaki beyitte verilen tanımlamalara uygun bir kullanım bulunmaktadır. Buna göre bülbül, gülün güzelliğine karşı şevke gelmekte ve öylesine içten inlemektedir ki gül bu inleyiş karşısında canını bülbüle feda etmektedir.

بلبل از شوق گل چنان نالید که گل از وجد جان سپار آمد (K 1488)

Bülbül, gülün şevkiyle öyle inledi ki gül, vecd ile canını feda etti.

³⁶² Hasan ‘Amîd, *Ferheng-i Farsî-yi ‘Amîd*, s. 277.

³⁶³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 77.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. FAHRUDDİN-İ 'İRÂKÎ DÎVÂNİ'NDA CEMİYET

Faḥruddîn-i 'Irâkî Dîvânî'nda dönemin sultanları veya tarih ile ilgili araştırmalara ışık tutacak şahsiyetlerin hayatıyla ilgili kayda değer malumat verilmemiştir. Faḥruddîn-i 'Irâkî'nin şiirlerinde değindiği şahsiyetler öncelikle onun manevî terbiye sürecinde etkili olmuş şeyhlerinden olan Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyî Multânî, Şadreddîn-i Konevî ve Şeyh 'Îmâduddîn'dir. Ağabeyi Hamîduddîn ve küçük kardeşi Şemsuddîn'e şiirlerinde yer vermiş olan Faḥruddîn-i 'Irâkî bunlar ve bilindik bazı mitolojik-edebî tipler ile meşhur mutasavvıflar dışında herhangi bir şahsa şiirlerinde yer vermemiştir. Ayrıca soy, ırk veya topluluk konusunda "Türk", "Hind" gibi isimlere de şiirlerinde yer vermiştir.

4. 1. DÎNÎ-TASAVVUFÎ VE TARİHÎ ŞAHSİYETLER

Faḥruddîn-i 'Irâkî'nin Dîvânî'nda adı geçen dinî-tasavvufî ve tarihî şahsiyetler ile ilgili bilgiler, bu şahsiyetlerin zikredildiği beyitlerle birlikte ele alınmıştır. Aşağıda isimleri verilmiş olan şahsiyetler dışında Faḥruddîn-i 'Irâkî'nin Dîvânî dışındaki eserlerinden olan 'Uşşâknâme'de³⁶⁴ Ebû 'Alî Kıvâmuddîn (Gıyasuddevle Şemsulmille) Hasan bin 'Ali İshâk et-Tûsî'den (ö.485/1092) bahsedilmektedir. Nizamülmülk olarak da tanınan şahsiyet, Büyük Selçuklu Devleti veziri ve dönemin en başarılı devlet adamlarından biridir. Aynı eserinde bulunan bir hikâyede efsanevî bir şahsiyet olarak bilinen Makedonya Kralı İskerder ve İslam Felsefesi üzerinde önemli etkileri olan ilkçağ Yunan filozofu Aristo'dan bahsedilmektedir. 'Uşşâknâme'de ilk sufilerden olan Ebu Bekr Dulef bin Cahder eş-Şiblî'den (ö.334/946) ve iki tane Kübreviyye tarikatı şeyhinden, Necmuddîn-i Kübra (ö.618/1221) ve Ebû Sa'îd Mecdüddîn Şeref bin Mueyyed bin Ebi'l-Feth'ten (616/1219) de bahsedilmektedir.³⁶⁵ Kûhî-yi Şîrâzî (ö.442/1050) adıyla meşhur bir mutasavvıfın adı da 'Uşşâknâme'nin bir hikâye başlığında geçmektedir.³⁶⁶ İranlı meşhur sûfî ve âlim Ebu Muhammed Şadruddîn Rûzbihan bin Ebu Naşr el-Baulî

³⁶⁴Faḥruddîn-i 'Irâkî, *Kulliyât (Mecmû'a-i Âşâr-i Faḥruddîn-i 'Irâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ'î, ('Uşşâknâme), s. 384.

³⁶⁵ age., s. 403, 424.

³⁶⁶ age., s. 430.

(ö.606/1209) ve Türkmen Salgurlu Hanedanından Fars atabeyi Ebu Bekr Sa‘d bin Zengî (ö.658/1260) de Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme’sinde adı geçen diğer tarihî ve dinî şahsiyetlerdendir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinde kendileriyle ilgili herhangi bir ayrıntıya rastlanmayan Baba Kemaluddîn-i Cendî (691/1292?) ve Şems-i Tebrîzî (645/1247?) ile ilgili olarak da ‘Îrâkî’nin bu tasavvufî şahsiyetler ile bir araya geldiğine dair bilgiler bulunmaktadır.³⁶⁷ Ayrıca Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme’sini ithaf ettiği İlhanlı devlet adamı Sahib-Dîvân Şemsuddîn Muhammed bin Muhammed Cüveynî (ö.683/1284) ile de görüşmüştür.³⁶⁸

4. 1. 1. Keyḥusrev

İran coğrafyasında hüküm sürmüş olan Keyânîler’in efsanevî hükümdarı olan Keyḥusrev, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşağıdaki beytinde kendisine atfedilen “câm” ile anılmıştır. Söz konusu kadehin Cemşit tarafından bulunduğu, Keyḥusrev tarafından ise içerisinde bazı şekiller yapılarak sihirli bir hale dönüştürüldüğü öne sürülmektedir.³⁶⁹

نشان جام کیخسرو که میجویند بنماید ضمیر پاک او آن دم که از انکار در جنبید (K 3701)

Keyḥusrev’in aranan kadehinin nişanesi onun zikir ile titreyen temiz kalbini gösterir.

4. 1. 2. Hızır

Arapça kökenli kabul edilen Hażr, Hızır isminin Türkçe karşılığı olan Hz. Hızır, Hz. Mûsa döneminde yaşamış olan, ilim ve hikmet sahibi şahıstır. Kur’ân-ı Kerimde adı salih kul olarak geçen ve Hz. Mûsâ ile arasında hikmet perdesiyle örtülmüş bazı sırlı olayların yaşandığı kişi Hz. Hızır olarak kabul edilmektedir. Hz. Hızır ile Hz. Mûsa arasında geçen olaylar âyetlerde şöyle geçmektedir:

“Bir vakit Mûsâ genç adamına, “Ta iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim” demişti. Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını (yoklamayı) unuttular. Balık denizde yolunu tutup gitmişti. Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ genç adama, "Yiyeceğimizi getir. Gerçekten şu yolculuğumuz yüzünden yorgun düştük" dedi. Genç, "Gördün

³⁶⁷Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, *Dîvân-i ‘Îrâkî*, (tsh.), Sa‘id Nefisî, Kitâbhane-i Senâ‘î, (ty.), (Naşirin Mukaddimesi), s. 22-23.

³⁶⁸ age., s. 31.

³⁶⁹ Tahsin Yazıcı, “Câm-ı Cem”, *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s.42.

mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir." Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti. Mûsâ, "İşte aradığımız bu idi" dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler. Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. Mûsâ ona, "Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?" dedi. O kul, "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin, (iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?" dedi. Mûsâ, "İnşallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin sözünden dışarı çıkmam" dedi. O da "Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!" diye tembih etti. Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşıp gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ, "İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" dedi. Kul, "Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?" dedi. Mûsâ, "Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma!" dedi. Yine yola koyuldular. Nihâyet bir erkek çocuğa rastladıklarında, o kul hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: "Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!" O kul, "Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydim?" dedi. Mûsâ, "Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun" dedi. Yine yürüdüler. Nihâyet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, "Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın" dedi. O cevap verdi: "İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim" dedi. Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı. Erkek çocuğa gelince, onun anne babası, mümin kimselerdi; çocuğun onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar. Ben

bunları kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.”³⁷⁰

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde adı sıkça geçen Hz. Hızır, kalbi Hakk’ın nûruyla aydınlanan, bekâsını peygamber sav.’den alan, âb-ı hayat ile ölümsüzlüğe erişen kişi olarak tarif edilmektedir.

جذبه‌ای از نارنورش گشته موسی را دلیل قطره‌ای از آب رویش خضر را کرده بضیر (K 84)

Nûrunun ateşinden bir cezbe Mûsâ’ya delil oldu.

Onun yüzünden bir damla su ile Hızır’ın kalp gözü açıldı.

نافته حسن ایزدی از رخ خوب احمدی خضر بقای سرمدی یافته از بقای او (K 298)

Ahmed’in güzel yüzünden ilahî güzellik parladi.

Hızır ölümsüzlük bekâsını onun bekâsından buldu.

چون به آب زندگانی لب بشویند خضروار بوسه بر خاک سرای خواجه بطحا زنند (K 307)

Hızır gibi âb-ı hayat ile dudaklarını yıkadıklarında Resûl-i Ekrem’in sarayının toprağını öperler.

آه خضر از آرزوی روی تو آتش اندر چشمه حیوان نهاد (G 3817)

Yüzünün ârzûsuyla Hızır’ın ahı hayat çeşmesine ateş saldı.

4. 1. 3.Ḥallâc-ı Manşûr

İran’ın Fars eyaletindeki Beyzâ’nın kuzeydoğusunda bulunan Tûr’da 244/828 yılında doğmuştur. Asıl adı Hüseyin’dir fakat daha çok Manşûr veya Ḥallâc-ı Manşûr adıyla tanınmaktadır. Dönemin meşhur mutasavvıflarından dersler alan Hindistan bölgesinde ateşli vaazlarıyla irşad ve tebliğ vazifesini gerçekleştiren meşhur mutasavvıfın ününü kıskananlar olmuştur. Yaşamının birçok aşamasında iftiralara maruz kalmış ve sekiz yıl kadar hapsedilmiştir. Abbasîlere karşı ayaklanan Karmatiler ile mektuplaştığı, “enelhak” sözüyle ilahlık iddiasında bulunduğu ve haccın farzlarını inkâr edip yeni bir hac anlayışını savunduğu yönünde iddialar ortaya atılmış ve dinî bir yargılamadan ziyade siyasi entrikaların etkisiyle mahkeme

³⁷⁰ Kehf Sûresi 60-82. âyetler.

edilerek idamına hükmedilmiştir. Başlangıçta Cüneyd-i Bağdadî gibi aynı dönemde yaşamış meşhur mutasavvıflar tarafından tenkit edilen Hallâc, idam edildikten sonra mutasavvıfların çoğu tarafından veli olarak kabul edilmiştir.³⁷¹ Aşağıdaki beytinde Hallâc'ı işaret eden Fahrüddîn-i 'Îrâkî' onun derecesine ulaşamadığını beyan ederek Hallâc'ın manevî olarak ne kadar yüksek bir makamda olduğunu dile getirmiştir.

بر لشکر فراق چون منصور نیستم خلاج وار بر سر دارم چه می کند؟! (G 3890)

Orduyu terk etmiş olan askerlerden Manşûr gibi değilim. Hallâc gibi darağacında ne yaparım?

4. 1. 4. Senâ'î

Tam adı Ebu'l-Mecd Hâkîm Mecdûd b. Âdem Senâ'î-yi Gaznevî'dir. 464/1071 yılında Gazne'de doğmuştur. İlmi olarak donanımlı bir aileden geldiğini ve daha çocukluk yıllarından itibaren Arapça ve Farsça şiirlere ilgi duyduğunu kendi şiirlerinde ifade etmektedir. Sebki Horasanî tarzında şiirleri kaleme alan şâir İran'ın ilk ünlü mutasavvıf şâiri sayılmaktadır.³⁷² Kendisinden sonra gelen Ferîduddîn-i 'Atfâr, Sa'dî-yi Şîrâzî, Mevlânâ ve 'Îrâkî gibi şâirleri etkilemiştir. Fahrüddîn-i 'Îrâkî, aşağıdaki beyitte tasavvufî kavram ve meseleleri şiire aktarmada öncü bir role sahip olan Senâ'î'ye işaret etmektedir. Senâ'î ile aynı vezin ve kafiyede bir kaside yazmış olan 'Îrâkî, Senâ'î'nin adını da vererek onun çağrısını kendi zamanında ve kendi kalemiyle tekrar etmektedir.

تو را آن به که با جان و روان گویی سنایی وار مسلمانان، مسلمانان، مسلمانی، مسلمانی (K 262)

Senin için en iyisi canı gönülden Senâ'î gibi şunu söylemektir:

Müslümanlar! Müslümanlar! Müslümanlık! Müslümanlık!

Senâ'î:

ازین آیین بی‌دینان پشیمانی پشیمانی³⁷³ مسلمانان مسلمانان مسلمانان مسلمانان

Müslümanlar! Müslümanlar! Müslümanlık! Müslümanlık!

Dinsizlerin bu töresinden pişmanlık (duyun) pişmanlık!

³⁷¹ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 377-381.

³⁷² Saime İnal Savi, "Senâ'î", s. 502-503.

³⁷³ Senâ'î-yi Gaznevî, *Dîvân*, s. 678.

4. 1. 5.Şeyh Bahâuddîn Zekeriyây-yı Multânî

Pencap'ta Multan'a yakın Kot Karur köyünde 566/1170 yılında dünyaya gelen Bahâuddîn Zekeriyây, henüz on iki yaşındayken babasını kaybetmiştir. On beş yıl okuduktan sonra ilmîni daha da genişletmek için Horasan, Buhara, Hicaz ve Medine'ye gitmiştir. Medine'de Şeyh Kemâleddîn Muhammed el-Yemenî'den icazetini alıp Multan'a dönmek üzereyken Şeyh Şehabeddîn Ömer es-Sühreverdi'nin hankâhına gitmiş ve burada sadece on yedi gün içerisinde seyr ve sülûkunu tamamlamıştır. Bahâuddîn Zekeriyây, Sühreverdiyye tarikatının Hindistan ve Pakistan bölgelerinde yayılmasını sağlayan önemli bir mürşittir. Manevî terbiye metodunda namaz ve zikre ziyadesiyle önem vermiş dönemin mutasavvıflarının gerçekleştirdikleri semâ'a da şüpheyle yaklaşmıştır.³⁷⁴ Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şeyhi ve kayınpederi olan Şeyh Bahâuddîn Zekeriyây-yı Multânî, 'Îrâkî üzerinde derin etkileri olan bir şahsiyettir. Nitekim 'Îrâkî, üç kaside ve bir terkib-i bentte, Zekeriyây-yıMultânî'yi uzunca methetmektedir. Tasavvuf üzerine önemli çalışmaları bulunan Annemarie Schimmel, Hindistan'da tasavvufun yayılmasında çok önemli çabası bulunan Multânî'nin tanınmasındaki en önemli etkenin Faḥruddîn-i 'Îrâkî olduğunu ifade etmektedir. Schimmel'e göre 'Îrâkî gibi önemli bir şâirin 25 yıl boyunca Multânî'nin yanında kalması onun tarihte çok daha iyi bilinmesini sağlamıştır. Ayrıca 'Îrâkî'nin şeyhi için yazdığı şiirlerin Pakistanlı müzisyenler tarafından Multânî'nin kabrinde okunduğu ifade edilmektedir.³⁷⁵

Aşağıdaki beyitler 'Îrâkî'nin şeyhini övdüğü ve ona karşı muhabbetini dile getirdiği beyitlerden sadece bir kaçıdır.

پرسی اگر از جهان کیست امان الزمان؟ نشنوی از آسمان جز زکریا جواب (K 353)

Cihandan zamanın emini kimdir diye sorarsan, gökyüzünden Zekeriyây'dan başka bir cevap duymazsın.

حزب رحمان به جهان شیخ هم او را دانند در جهان نیست جزو شیخ کسی تا بینند (K 398)

Rahman'ın askerleri cihanda şeyh olarak onu bilirler. Cihanda ondan başka şeyh yoktur, başkasını göremezler.

³⁷⁴ Hamid Algar, "Bahâeddin Zekeriyây", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 462-463.

³⁷⁵ Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 370-371.

O Rabbanî Şeyh Bahau'l-Hak ve'd-Din'nin, temiz olanlar gibi kapısını her zaman öperiz.

4. 1. 6. Şadreddîn-iKonevî

606/1209 yılında Malatya'da doğmuştur. Babası Mecdüddîn İshâk hem tanınmış bir mutasavvıf hem de Anadolu Selçuklu devletinin üst düzey bir yetkilisidir. Annesinin de Selçuklu hânedanına mensup olduğu hatta sultanın kız kardeşi olduğuyla ilgili rivâyetler bulunmaktadır. Konevî, ailesinin konumundan yararlanarak dönemin önemli ilim adamlarından dersler alıp meşhur mutasavvıfları tanıma imkânı bulmuştur. Konevî'nin tanıdığı mutasavvıflar arasında babasının yakın dostu olan İbn-i 'Arabî, farklı bir değere sahiptir. Konevî dokuz veya on yaşına vardığında babası vefat etmiştir. İbn-i 'Arabî'nin Mecdüddîn'in vefatından sonra onun dul eşiyle evlendiği ve Konevî'nin üvey babası olduğu rivâyet edilmektedir. Kendisini İbn-i 'Arabî'nin varisi olarak gören Konevî ile 'Arabî arasındaki irtibat, 'Arabî'nin vefatına kadar devam etmiştir.³⁷⁶Mısır, Şam ve Hicaz bölgelerine gidip oradaki âlimler ve mutasavvıflarla irtibat kuran Konevî daha sonra Konya'ya yerleşmiş ve vefatına kadar Konya'da yaşamıştır. Babası Mecdüddîn ve İbn-i 'Arabî'nin yakın arkadaşı olan Evhadüddîn-i Kirmânî ile Konevî arasında yakın bir dostluk olduğu rivâyet edilmektedir. Konevî'nin kendi mezarına Evhadüddîn-i Kirmânî'den aldığı bir seccâdenin teberrüken konulmasını vasiyet etmesi onun Evhadüddîn-i Kirmânî'ye ne kadar muhabbet beslediğini göstermektedir. Fakat onun fikir dünyasında meşrebinde ve hayatında en fazla etkili olan kişi İbn-i 'Arabî'dir. İbn-i 'Arabî'den sonra onun görüşlerini daha felsefî bir dil ile yayan ve dönemin meşhur mutasavvıflarını etkileyen Konevî'nin en önemli talebelerinden biri de Faḥruddîn-i 'Îrâkî'dir. Şadreddîn-i Konevî, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin yaşamında ve tasavvufî düşüncesinde dönüm noktası sayılmaktadır. 'Îrâkî, onunla tanışıp onun *Fusûsu'l-Hikem* sohbetlerine katıldıktan sonra İbn-i 'Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü idrak edip bu görüşü anlatmak için önemli eserler kaleme almıştır. 'Îrâkî, mutasavvıflar arasında bu kadar ün salmasında çok büyük etkisi olan *Lema'ât* adlı eserini Şadreddîn-i Konevî ile tanışmasından sonra ve onun derslerinin etkisiyle

³⁷⁶ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 420-422.

kaleme almıştır. Aşağıda, iki beyti verilmiş 41 beyitlik bir kasidede ‘İrâkî, şeyhi Şadreddîn-i Konevî’yi methetmektedir.

دل تو را دوستتر ز جان دارد جان ز بهر تو در میان دارد
گر کند بر تو جان نثار مرنج چه کند؟ دسترس بدان دارد (K 505-506)

Gönül seni canından çok seviyor can senin için kendini feda ediyor.

Can sana kendisini feda ederse incinme, ne yapsın elinde sadece o var.

4. 1. 7. Hamîduddîn Ahmed el-Vâ‘iz

Faḥruddîn-i ‘İrâkî’ nin külliyyatında bulunan beş mektuptan üçü ağabeyi olan Hamîduddîn Ahmed el-Vâ‘iz’e gönderilmiştir. ‘İrâkî, mektuplarında ağabeyine karşı derin bir saygı duyduğunu ifade etmekte ve onu oldukça övmektedir. Ağabeyine zamanın en iyisi, ilmin ve iyiliklerin kaynağı marifetleri bünyesinde toparlayan olarak hitap etmektedir. Fakat üçüncü mektubunda ağabeyine yıllardır gönderdiği mektupların cevapsız kaldığını ağabeyinden cevap alamadığını üzüntüyle ifade etmektedir. Aşağıda verilen beyitlerde ‘İrâkî, ağabeyi Hamîduddîn Ahmed el-Vâ‘iz’den övgüyle bahsetmektedir.

ای صبا صبح دمی بر سر کویش بگذر تا معطر شود آفاق ز تو هر سحری
بوسه زن خاک کف پای حمیدالدین را که چو تو یار ندارد به جهان در، دگری

(G 2558-59)

Ey sabâ! Sabah vakti onun diyarından geçki her seher vakti âfâk senin hoş kokunla dolsun.

Hamîduddîn ’nin ayağının altındaki toprağı öp, çünkü senin gibi başka bir yâri yok dünyada.

Faḥruddîn-i ‘İrâkî 17 yaşında kalenderî dervişlerin ardına takılıp medreseden ayrıldıktan sonraki yaşamının neredeyse tümünde ailesine özlem duymuş ve aile hasretiyle yaşamıştır. ‘İrâkî, aşağıda birkaç beyti verilen 27 beyitlik kasidesinde ağabeyi Hamîduddîn Ahmed el-Vâ‘iz’i uzunca methetmiştir.

ور تماشای خلد خواهی کرد بطلب مرغزار بنیان را
بگذر از روضه قصد جامع کن تا ببینی ریاض رضوان را

Cenneti izlemek istersen hakikî bahçeyi (ruhlar âlemini) talep et.

Bahçeyi geç câmiye yönel ki cennet bahçelerini göresin.

Vaazın önderi İslâm vâizi! Kur'ân'ın müşkillerini hallet.

O biricik Hamid'dir, Ahmed (sav.) ahlakına sahip. Onun celali (görüntüsü, ciddiyeti) delil olarak yeter.

4. 1. 8. Şemsuddîn

Şemsuddîn, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin küçük kardeşidir. 'Îrâkî kardeşi için bir mektup yazmıştır. Külliyyatı içerisinde bulunan dördüncü mektup Şemsuddîn'e hitaben yazılmıştır. Mektubunda kardeşinden uzak kaldığını ve ona karşı içindeki özlemine dile getirmektedir. Aşağıdaki beytin alındığı kasideyi de kardeşi Şemsuddîn için yazmıştır. Kasidenin başlığı: "Müellifin kardeşi eş-Şeyh el-İmâm Şemsuddîn'in Medhi" olarak geçmektedir. Kasidenin girişinde 'Îrâkî, doğduğu yer olan Kumcân'a hasret kaldığını ifade etmekte ve ardından kardeşini methetmektedir. Söz konusu kasidenin en belirgin içeriği hicran olarak ön plana çıkmaktadır.

شمس دین، آنکه بدو دیده من روشن شد نور او در همه آفاق درخشان آید (K 3281)

Şemsuddîn ile gözüm aydınlandı. Onun nûru bütün afakta parlar.

تا مرا در نظر آمد خط جانپرور او ای بسا آب که در دیده گریان آمد (K 3284)

Onun can bahşeden hattı (mektubu) bana görüldüğünde, ağlayan gözlerimden ne çok yaşlar aktı.

4. 1. 9. Şeyh 'Îmâduddîn

Aşağıda verilmiş olan beytin alındığı gazelin başlığında 'Îmâduddîn'e hitaben yazılmaktadır. Bu gazeli Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin, henüz Multan'dayken yazdığı tahmin edilmektedir. Çünkü Dîvân mukaddimesinde verilen bilgilere göre Şeyh 'Îmâduddîn, 'Îrâkî'nin şeyhi ve kayınpederi olan Şeyh Bahâduddîn Zekeriyâyı

³⁷⁷ "Muclis" olarak okunur.

Multânî'nin yakın dostu ve mürididir. Şeyh Bahâuddîn Zekeriyâyî-yi Multânî 'Îrâkî'yi hankâhında ilk gördüğünde ve ondaki istidadı sezdiğinde Şeyh 'Îmâduddîn'e danışmış ve ondan 'Îrâkî'yi hankâhta kalması için ikna etmesini istemiştir. Mukaddime verilen bilgilere binaen Şeyh 'Îmâduddîn'in, Şeyh Zekeriyâyî-yi Multânî'nin hankâhında hem ona müritlik ettiği hem de müritleri irşad konusunda Multânî'ye yardımcı olup hankâhın idaresi konusunda bazı sorumluluklar üstlendiği görülmektedir. Aşağıda verilmiş olan beyitte 'Îrâkî, henüz Multan'da bulunan ve şeyhi dışında belki de en çok görüşüp kendisiyle zaman geçirdiği kişi olan 'Îmâduddîn'e hal ve hatır sormaktadır. Bu beyit 'Îrâkî'nin yaşamıyla ilgili okuyucuya fikir veren ve okuyucuyu o zamanın atmosferine taşıyan nadir beyitlerdendir.

راحت دوستان، عمادالدین
چونی امروز بهترک هستی؟
در کف محنتی چودی امروز
یا نه، از دست رنج و ارستی؟ (G 2565-66)

Dostların neşesi 'Îmâduddîn! Nasılsın bugün iyi misin?

Bugün (de) dünkü gibi sıkıntılı mısın yoksa ıstırabın elinden kurtuldun mu?

4. 1. 10. Muhammed Hacı

Muhammed Hacı adıyla Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kendisinden bahsettiği zat, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin dostlarından biridir. Kendisiyle ilgili Dîvân mukaddimesi ve diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Fakat 'Îrâkî'nin kaleme aldığı kasideden anlaşıldığı üzere Muhammed Hacı din konusunda veli ve Hak aşığı bir mutasavvıftır. Kasideden Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kendisine ciddi anlamda muhabbet beslediği anlaşılmaktadır.

وليالدين عزيزحق محمد حاجی آن عاشق
که گرد کعبه وحدت دمی صدبار در جنبد
همه عالم شود مستغرق انوار او آن دم
که دریای روان او ز شوق یار در جنبد

(K 3695-96)

Dinin velisi Hakk'ın azizi olan o âşık, Muhammed Hacı, vahdet Kâ'be'sinin etrafında bir anda yüz kere tavaf eder.

Onun akan deryası sevgilinin şevkiyle hareket ettiği zaman, bütün âlem onun nûrlarında gark olur.

4. 2. EDEBÎVE MİTOLOJİK ŞAHSİYETLER

4. 2. 1. Leylâ ve Mecnûn

Klasik edebiyatta Mecnûn olarak isimlendirilen şahsın asıl ismi Kays-ı Âmiri'dir. Mecnûn, Leylâ'ya âşık olan bir tip olarak şiiirlerde yer almaktadır. Doğu edebiyatında aşk timsalidir. Doğu dillerinde Leylâ ve Mecnûn'un aşkını konu alan çokça hikâyeler ve şiiirler yazılmıştır.³⁷⁸ Aşağıda verilen gazelin başında fâil olarak aşk unsuru yer almaktadır. Yani Vâmîk ve Mecnûn'a türlü acılar çektirip onların aklını başından alan, âşktır.

عقل مجنون در کف لیلی سپرد جان وامق در لب عذرا نهاد (G 629)

Mecnûn'un aklını Leylâ'nın avuçlarına teslim etti. Vâmîk'in canını 'Azrâ'nın dudaklarına bıraktı.

4. 2. 2. Vâmîk ve 'Azrâ

Vâmîk, Mecnûn gibi 'Arap asıllı olan meşhur bir âşıktır. Mecnûn'un sevgilisi Leylâ olduğu gibi Vâmîk'in da maşûku 'Azrâ'dır. 'Azrâyını zamanda bâkir kız manasına da gelmektedir.³⁷⁹Vâmîk ile 'Azrâ'nın aşk hikâyesi Leylâ ve Mecnûn ile mukayese edildiğinde Türk edebiyatında pek yaygın olmadığı görülmektedir. Fakat Fars edebiyatında şiiirlere daha fazla konu olduğu söylenebilir. Vâmîk ile 'Azrâ'ya şiiirlerinde değinen Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Vâmîk'in 'Azrâ'ya olan aşkına dikkat çekerek onun canının 'Azrâ'nın iki dudağı arasında olduğunu beyan etmiştir. Mecazî aşktan gerçek aşka yönelmeyi de işaret eden 'Îrâkî, hakikatte Vâmîk'in da 'Azrâ'nın da gönülden talep ettikleri maşûkun Hak Teâlâ olduğunu söylemektedir.

عقل مجنون در کف لیلی سپرد جان وامق در لب عذرا نهاد (G 629)

Mecnûn'un aklını Leylâ'nın avuçlarına serdi. Vâmîk'in canını 'Azrâ'nın dudaklarına bıraktı.

مقصود دل عاشق شیدا همه او دان مطلوب دل وامق و عذرا همه او دان (G 1631)

³⁷⁸Ahmet Talât Onay, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 288.

³⁷⁹age. s. 423.

Divane âşığın gönlünün maksadı odur bil! Vâmîk ve 'Azrâ'nın gönlünün talebi odur bil!

4. 2. 3. Âsaf

Âsaf ismi İbranîceden Arapçaya geçmiştir. Klasik şiirde hikmet sahibi olması yönüyle bilinen kişi Hz. Süleymân'ın veziri olan bilgin Âsaf b. Berahyâ'dır. Âsaf ismi Osmanlılar döneminde vezirler ve vezir-i azamlar için kullanılmıştır.³⁸⁰Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin bir ruba'isinde geçen Âsaf ismi ile Hz. Süleymân'ın bilgin ve hikmet sahibi vezirine işret edilmiştir.

پرسیدم از آن کسی که برهان دانست کان کیست که او حقیقت جان دانست

بگشاد زبان و گفت: ای آصف جان این منطق طیرست و سلیمان دانست (R 4285-86)

Delil bilen kişiden sordum: Canın hakikatini bilen kimdir?

Ağzını açıp söyledi: Ey canın Âsaf'ı, bu kuş-dilidir ve (onu) Süleymân bilir.

4. 2. 4. Maḥmûd-ı Ğaznevî

Klasik şiirde şâirler kendilerini Gazne Sultanı olan Sultan Maḥmûd'a sevgililerini de onun kölesi ve maşûku olan Ayâz'a benzetirler. Faḥruddîn-i 'Îrâkî de her iki şahsı bir arada ele almış, hakikat ve mecaz ilişkisine değindiği bir gazelinde hakikatin anlaşılmasıyla Sultan'ın neden köleye müptela olduğunun da anlaşılacağını ifade etmiştir.

معلوم کنی کز چه سبب خاطر محمود پیوسته پریشان سر زلف ایاز است (G 3843)

Maḥmûd'un aklının hangi sebepten Ayâz'ın dağınık zülfinün ucuna bağlı olduğunu anlarsın.

در زلف بتان تا چه فریب است؟ که پیوست محمود پریشان سر زلف ایاز است (G 699)

Putların zülfinde nasıl bir tuzak var ki (Sultan) Maḥmûd, Ayâz'ın perişan zülfinün ucuna bağlandı.

چگونه دوست ندارد ایاز را محمود؟ که او نگاه به چشم خوش ایاز کند (G 3550)

³⁸⁰ Mehmet İpşirli, "Âsaf", *DİA*, C. 3, İstanbul, 1991, s.455.

Ayâz'ın güzel gözlerine bakıp da Ayâz'ı nasıl sevmesin Maḥmûd?

4. 2. 5. Ayâz

Gazneli Sultan Maḥmûd'un kölesi ve sevgilisidir. Sultan'ın sarhoş olduğu bir gecede Ayâz'ın saçlarını kestirdiği ve sonrasında çok pişman olduğu bu sebeple içkiyi terk ettiği rivayet edilir.³⁸¹ Bu rivayet sebebiyle Ayâz, genellikle zülûfleri ile şiirlere konu olmuştur.

معلوم کنی کز چه سبب خاطر محمود بیوسته پریشان سر زلف ایاز است (G 3843)

Maḥmûd'un aklının hangi sebepten Ayâz'ın dağınmış zülûfünün ucuna bağlı olduğunu anlarsın.

در زلف بتان تا چه فریب است؟ که بیوست محمود پریشان سر زلف ایاز است (G 699)

Putların zülûfünde nasıl bir tuzak var ki (Sultan) Maḥmûd, Ayâz'ın perişan zülûfünün ucuna bağlandı.

چگونه دوست ندارد ایاز را محمود؟ که او نگاه به چشم خوش ایاز کند (G 3550)

Ayâz'ın güzel gözlerine bakıp da Ayâz'ı nasıl sevmesin Maḥmûd?

4. 3. TOPLULUK ADLARI

4. 3. 1. Türk

Divân şiirinde sarhoş olma, zâlimlik, kavgacılık veya kötü kalplilik anlamında kullanılan bir mazmun olan “Türk” mazmunu daha çok tacik ve tatarlardan kinaye kullanılır.³⁸² Klasik Fars şiirde de “Türk” mazmunu daha çok güzel veya güzel yüzlü olan açık ten rengine sahip sevgili için kullanılır. Aşağıdaki beyitte “(senin) Türk yüzün” tamlaması ile sevgilinin güzel yüzüne işaret edilmiş ve Türk yüzlü güzelin karşısında güneşin bütün parlaklığına rağmen küçücük bir kölecik gibi olduğu ifade edilmiştir.

ترک رخت، که هندوک اوست آفتاب آورده خط به خون من و در عمل شده (G 3516)

³⁸¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 43-44.

³⁸² age., s. 462.

Güneş senin Türk gibi güzel olan yüzüne Hindli küçük köledir. Benim kanımla ferman yazmış ve uygulamış.

Aşağıdaki beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî sevgilisine Türk adıyla hitap etmekte ve onun güzel yüzüne köle olduğunu söylemektedir. ‘Îrâkî sadece kendisinin güzel yüzlü Türke köle olmadığını aynı zamanda dünyanın bütün Türklerinin de ona köle olduğunu dile getirmektedir. Aşağıda verilmiş olan ikinci beyitte ise “Turktâz” kelimesi ile hamle yapmak, hücum etmek ve saldırmak manaları kastedilir. “Türk” ismi ve “tâhten” yani “hamle yapmak” fiiliyle türetilmiş kelimedede, Türklerin savaşçı yönü ile sevgilinin aşkıyla âşığa hamle yapması arasında bir benzerlik ilişkisi kurulmuştur.

ترک من، ای من غلام روی تو جملة ترکان جهان هندوی تو (G 2902)

Ey yüzüne köle olduğum Türk’üm. Dünyanın bütün Türkleri senin Hintlin (kölen) olsun.

چو چشم مست تو آغاز کبر و ناز کند بسا که بر دلم از غمزہ ترکتاز کند (G 3546)

Mahmur gözlerin kibir ve naza başladığında gamzen, gönlüme fazlasıyla hamle yapar.

4. 3. 2. Hindu

Hindistanlıların kastedildiği Hindu mazmunu, siyahilik yönüyle eski şiirde birçok güzellik unsurunu ifade etmek için kullanılmıştır. Genel olarak köle, tüccar, asker veya çapulcu ile hırsız manalarında kullanılmaktadır.³⁸³ Aşağıda bulunan beyitte Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, bu mazmunu köle anlamında kullanmıştır. Farkça’da küçültme eki olarak kullanılan “ک” ile “هندوک” kelimesi üzerinden “Türk yüzlü” sevgilinin yüzünün güzelliği karşısında güneşin parlaklığının küçük bir Hindli köle gibi olduğu dile getirilmiştir.

ترک رخت، که هندوک اوست آفتاب آورده خط به خون من و در عمل شده (G 3516)

Güneş senin Türk gibi güzel olan yüzüne Hindli küçük köledir. Benim kanımla ferman yazmış ve uygulamış.

³⁸³ age., s. 209.

4. 3. 3. Yunan

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Yunan deccâlları yani Yunan felsefecilerinden bahsettiği aşağıdaki beytinde şâirin felsefeden marifete yönelmeyi tavsiye ettiği görülmektedir.

چو عیسی عزم بالا کن، برون بر جان ازین پستی میا اینجا، که خر گیرند دجالان یونانی (K 204)

İsâ gibi yükseğe yönel bu zilletten canını kurtar. Buraya gelme Yunan deccâllarını akılsız sayarlar (burada).

4. 3. 4. Tatar

Moğollardan sayılan Tatarların adı Orhon yazıtlarında bulunmaktadır. Moğolların hakimiyetinden sonra bazı Orta Asya Türk topluluklarına Tatar denilmiştir. Günümüzde Tatar ismi İdi-Ural bölgesinde yaşayan Kırım ve Kazanlı Türkler için de kullanılmaktadır. İslam kaynaklarında ise Tatar ismi daha çok Moğollar için kullanılmıştır.³⁸⁴ Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin aşağıdaki beytinde Tatarların tarihi kokusu olan Tatar miskine dikkat çekilmiş ve sevgilinin saçlarının ucunun bu meşhur Tatar miski gibi güzel koktuğu hatta bu miskin sevgilinin zülüflerinin ucundan alındığı ifade edilmiştir.

مانا که جهان کرد پریشان سر زلفی کز بوی خوشش نافه تاتار گشادند (G 645)

Zülfünün ucu dünyayı perişan etti. Onun güzel kokusundan Tatar miski yaptılar.

4. 4. ÜLKELER VE ŞEHİRLER

4. 4. 1. Hindistan

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî memleket hasreti ve tanıdıklarına duyduğu özlemi ifade ettiği bir gazelinin sonunda üzüntüsünü dile getirerek Hindistan’dan bahsetmekte ve Hindistan’da içerisine düştüğü yalnızlıktan söz etmektedir.

عراقی، خوش بموی و زار بگری که در هندوستان از جفت طاقی (G 1550)

‘Îrâkî güzelce ağla ve feryad et. Ki Hindistan’da eşinden ayrı tek başınasın.

³⁸⁴ Faruk Sümer, “Tatarlar”, *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 168-170.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî gurbet olarak gördüğü Hindistan’dan memleketi olan Irak-ı ‘Acem’e özlemini dile getirmiştir.

ز مرغزار عراق آمده به وادی هند
از آن ریاض نسیمی برابر آورده
به هند طوطی نطقم طبرزد افشانده
به مولتان سخنی همچو شکر آورده (K 592-593)

Irak’ın bağlarından Hint vadisine geldi. O bahçeden bir nesimi yanında getirdi.

Hindistan’a konuşan papağanım şeker dağıttı. Multân’a şeker gibi tatlı bir söz getirdi.

4. 4. 2. Irak

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde geçen Irak isminin yer aldığı beyitlerin genelinde ‘Îrâkî’nin vatan hasreti ve akrabalarına karşı duyduğu özlem bulunmaktadır. Dikkat edilmesi gereken husus ‘Îrâkî’nin kastettiği Irak, Irak-ı ‘Acem’dir. Irak-ı ‘Acem’den gelen bir esinti ve memleketinin kokusu Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’yi teselli etmektedir.

لقد فاح الربيع و دار ساقی
و هب نسیم روضات العراق
صبا بوی عراق آورد گویی
که خوش گشت از نسیم او عراقی (G 1537-38)

Baharın güzel kokusu geldi ve sâkî de şarabı (aramızda) çevirdi. Irak’ın bostanlarından rüzgâr esti.

Sabâ, Irak’ın kokusunu getirdi ve ‘Îrâkî onun esintisiyle ferahladı.

ز مرغزار عراق آمده به وادی هند
از آن ریاض نسیمی برابر آورده
به هند طوطی نطقم طبرزد افشانده
به مولتان سخنی همچو شکر آورده (K 592-593)

Irak’ın bağlarından Hint vadisine geldi. O bahçeden bir nesimi yanında getirdi.

Hindistan’a konuşan papağanım şeker dağıttı. Multân’a şeker gibi tatlı bir söz getirdi.

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin şiirlerinde Hindistan ve Irak isimleri genel olarak aynı beyitler içerisinde ele alınmıştır. Çünkü şâir, Irâk-ı ‘Acem’e olan özlemini ve Hindistan’da çektiği gurbet acısını hep bir arada ifade etmiştir.

گرفتم این همه طامات و زرق تلبیس است
مرا نه بس که به هندوستان فتم ز عراق؟ (G 2576)

Bunların hepsinin hile, riya ve beyhude sözler olduğunu kabul edeyim. Peki beni Irak'tan Hindistan'a atmak yetmez mi?

4. 4. 3. Türkistan

Sevgilinin güzelliğinin cazibesine değinen Faḥruddîn-i 'Îrâkî, aşağıda bulunan beyitte Çin ve Türkistan ülkelerinden bahsetmekte ve maşûkun fitnesinin bu ülkelere kadar yayıldığını ifade etmektedir.

چهره پنهان کن که تاب حسن تو فتنهای در چین و ترکستان نهاد (G 3818)

Çehreni gizle, güzelliğinin parıltısı, Çin ve Türkistan'da fitne kopardı.

نسیم لطفش ار ناگه به ترکستان گذر سازد بسا عاشق که از سقسین و از بلغار برخیزد (G 592)

Lütfunun nesimi eğer birden Türkistan'dan geçerse Saḫsîn³⁸⁵ ve Bulgaristan'dan birçok âşık ayağa kalkar.

4. 4. 4. Çin

Sevgilinin fitnesiyle ilgili beyitte Çin ülkesinden bahsedilmiştir. Burada Çin ülkesinin uzaklık yönü vurgulanmış sevgilinin hızla ve geniş alanlara yayılan cazibesinin Çin gibi uzak bir ülkeye dahi vardığına işaret edilmiştir.

چهره پنهان کن که تاب حسن تو فتنهای در چین و ترکستان نهاد (G 3818)

Çehreni gizle, güzelliğinin parıltısı, Çin ve Türkistan'da fitne kopardı.

4. 4. 5. Bulgar

Sevgilinin lütfundan gelen hoş esintiden bahseden Faḥruddîn-i 'Îrâkî, Türkistan'dan geçen bu esintinin Türkistan'da bir şehir olan Saḫsîn ve Bulgaristan ülkesine kadar bütün aşıklaribaştan çıkaracağını dile getirmektedir.

نسیم لطفش ار ناگه به ترکستان گذر سازد بسا عاشق که از سقسین و از بلغار برخیزد (G 592)

Lütfunun nesimi eğer birden Türkistan'dan geçerse Saḫsîn ve Bulgaristan'dan birçok âşık ayağa kalkar.

³⁸⁵ Türkistan'da bulunan bir vilayet ismidir.

4. 4. 6. Multân

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin en uzun süre kaldığı şehir olan Multân şehri o dönemin Hindistan sınırları içerisinde şimdi ise Pakistan’da bulunmaktadır. Şâirin şiirlerinde en çok değindiği şehir olarak ön plana çıkmaktadır.

به هند طوطی نطقم طبرزد افشاندہ به مولتان سخنی همچو شکر آورده (K 593)

Hindistan’a konuşan papağanım şeker dağıttı. Multân’a şeker gibi tatlı bir söz getirdi.

همه جای تو را خوش است ولیک بی تو خوش نیست اهل ملتان را (K 562)

Sana her yer hoş lakîn sensizlik Multânlular için hiç hoş değil.

گر عزیمت کنی ای دوست، به سوی ملتان چه مبارک بود آن عزم و چه نیکو سفری

(K 3724)

Multân’a doğru yola çıkarsan ey dost! O yolculuk ve sefer ne mübarek olur ne iyi olur.

4. 4. 7. Hemedân

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin doğup büyüdüğü Kumcân kasabası onun müderrislik yaptığı Hemedân şehrine bağlıdır. ‘Îrâkî’ aşığadaki beytinde Hemedân’ı özlemle anmaktadır.

می‌کند خاطر م پیایی عزم که کند یک نظاره همدان را (K 568)

Zihnim adım adım Hemedân’a bir kere bakabilmek için çabalıyor.

4. 4. 8. Kumcân

Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’ nin doğduğu kasaba olan Kumcân, aynı zamanda onun akrabalarının da yaşadığı yerdir. Bu sebeple şâirin Kumcân’a karşı farklı bir muhabbet ve özlemi bulunmaktadır.

یا صبا بوی سر زلف نگاری آورد یا خود این بوی ز خاک خوش کمجان آید (K 3279)

Sabâ, ya bir maşukun saçının kokusunu getirdi ya da bu kokunun kendisi Kumcân’ın hoş toprağından geldi.

عاقبت باز یابد اوطان را

هر غریبی که در جهان بینی

Dünyada gördüğün garipler sonunda vatanlarını tekrar görür.

Kumcân'a kavuşmayı görme ümidi olmayan 'Îrâkî dışında.

4. 4. 9. Şam

Aşağıda bulunan beyitte Faḥruddîn-i 'Îrâkî bir süre yaşamış olduğu Şam şehrine işaret etmektedir. Sevgilinin tatlı dudağının kopardığı fitnenin Şam'a ve Hûzistân'a kadar yayıldığı ifade edilmektedir.

نکتهای بر گو که شیرین لعل تو شورشی در شام و خوزستان نهاد (G 3819)

Bir nükte anlat ki tatlı al dudağın, Şam ve Hûzistân'da fitne kopardı.

4. 4. 10. Hûzistân

Aşağıda bulunan beyitte Faḥruddîn-i 'Îrâkî, şimdi İran'ın güneybatısında bir eyalet olan ve yönetim merkezi Ahvaz olan Hûzistân'dan bahsetmektedir.

نکتهای بر گو که شیرین لعل تو شورشی در شام و خوزستان نهاد (G 3819)

Bir nükte anlat ki tatlı al dudağın, Şam ve Hûzistân'da fitne kopardı.

4. 4. 11. Baḥr-ı 'Ummân

Umman Denizi "Baḥr-ı 'Ummân", Hint Okyanusunun bir kısmına verilen addır. Büyüklük yönüyle Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirine konu olmuştur. 'Îrâkî, aklın remzleri idrak etme konusundaki acziyetini ifade etmek için, Umman Denizi'nin karınca kadehine sığmamasını örnek olarak vermiştir.

وگر خواهی که دریایی، به عقل این رمز را، نتوان که اندر ساغر موری نگنجد بحر عمانی (K 260)

Bu remzi akıl ile bulmak istersen bulamazsın. Çünkü karıncanın kadehine Baḥr-ı 'Ummân sığmaz.

SONUÇ

Bu çalışmada Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin (610-688/1213-1289) *Dîvânı'ndaki* unsurlar tahlil metoduyla incelenmiştir. Şâirin diğer konulara göre özellikle tasavvufî mazmun ve meseleleri daha fazla ele aldığı ve bu konuda derin tecrübelerle sahip olduğu anlaşılmıştır. Uzun bir süre Sühreverdiyye tarikatına mensup olan şâirin *Dîvân*'ı ve diğer eserleri incelendiğinde onun Anadolu'da Şadreddîn-i Konevî vasıtasıyla tanıştığı İbn-i 'Arabî'nin görüşlerinden daha çok etkilendiği görülmektedir. İbn-i 'Arabî ve Şadreddîn-i Konevî'nin farklı eserlerinde işledikleri vahdet-i vücûd görüşü, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Lema 'ât*'ında ve *Dîvân*'ında derin izler bırakmıştır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Lema 'ât*'inde Ahmed-i Gazzâlî'nin *Sevâniḥ 'ul-Uşşâk*'ını taklit ederek aşk, âşık ve maşûk ile ilgili konuları işlemiştir. Fakat *Lema 'ât*'ı *Sevâniḥ 'ul-Uşşâk*'tan ayıran özellik onda yoğun olarak vahdet-i vücûd konusunun işlenmesidir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî, *Lema 'ât*'inde aşk âşık ve maşûk üzerinden birçok örnekler vererek aslında vahdet-i vücûdu aşk içerisinde anlatmaya çalışmıştır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvân*'ında da bu tarzı devam ettirdiği tespit edilmiştir. *Dîvân*'ında değindiği aşk, âşık ve maşûk kavramlarının yanı sıra maksûd, kalp ve ölüm gibi bazı mazmunlarında da Faḥruddîn-i 'Îrâkî, hem bu mazmunları tarif etmiş hem de bu mazmunları vahdet-i vücûd görüşüne göre ele alarak vahdet-i vücûdu da izah etmeye çalışmıştır.

Dîvân'ında ele aldığı mazmunlar ve değindiği unsurlar dikkate alındığında Faḥruddîn-i 'Îrâkî, saray sultanlarını öven, dönemin toplumsal yapısını ve unsurlarını ayrıntılı olarak şiirlerinde ele alan bir şâir değildir. O, aşkın acısıyla kavrulmuş, sevgiliye müşak ve bazı noktalarda kalenderî bir zevk ile içerikten yoksun riyâkâr zühdü eleştiren bir mutasavvıftır. *Dîvân*'ında kaleme aldığı şiirlerden elde edilen bilgilere göre onun hayatının ve bütün derdinin aşk olduğu söylenebilir. Aşkını bazen acı ve ıstırap dolu bir üslup ile bazen de okuyucuyu derinden etkileyen coşkulu bir dil ile beyan ettiği görülmektedir. Aşka ve maşûka dair beyitlerinde verdiği bilgiler, şâirin yıllarca tadarak tecrübe ettiği aşkın tarifi ve dikkat çekici yönlerini ortaya koymakta, maşûk tipinin ise daha iyi tanınması için oldukça değerli veriler sunmaktadır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şahsının da meşhur âşıklardan biri olduğu düşünüldüğünde *Dîvân*'ında kendi halî ve tecrübeleri üzerinden âşıklığa dair paylaştığı malumatlar ile âşık tipinin tarifi ve âşığın yaşadıklarına yönelik önemli ayrıntılar vermektedir.

Giriş ve dört bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin yaşamı, ilmî ve edebî şahsiyeti ve eserleri incelenmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde Anadolu’da eserleriyle iz bırakmış olan Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerinin birçok yazma nüshalarına ulaşılmıştır. Türkiye’nin farklı illerinde bulunan Kütüphanelerde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin eserlerine dair bu kadar fazla yazmanın bulunması, onun Anadolu’daki etkisini gösteren önemli bir göstergedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin bütün eserleri ile ilgili doksan beş kusun yazma nüshaya ulaşılmıştır. Bunlardan 26 tane yazma nüsha Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvânı’nın eksik veya tam yazmalarıdır. 51 adet yazma nüsha Lema‘ât adlı eserindedir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin ‘Uşşâknâme adlı eseri ile ilgili 4 adet yazma nüshaya ulaşılmıştır. Ayrıca 14 adet de İştîlâhât-ı Şûfiye adlı eserinin yazma nüshası tespit edilmiştir. Bazı ciltler içerisinde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin birden fazla eseri bulunmaktadır. Bu ayrıntı dikkate alınarak İran’dan 6 adet yazma nüsha, İstanbul’dan 61 adet, Ankara’dan 9 adet, Manisa’dan 7 adet, Konya’dan 3 adet, Amasya’dan 2 adet, Kayseri ve Balıkesir’den ise birer adet yazma tespit edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinden 51 adet Lema‘ât yazma nüshasının yanı sıra birçok Lema‘ât tercümesi ve şerhi ile ilgili yazmaların da bulunması, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’da kaleme aldığı Lema‘ât adlı eserinin yine Anadolu coğrafyasında oldukça rağbet gördüğünü kanıtlamaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde şâirin *Dîvân*’ında yer alan dinî unsurlar tespit edilerek şâirin bu unsurları nasıl anlamlandırıldığı incelenmiştir. Bu bölümde şâirin kalenderî tarzdan oldukça etkilendiğini gösteren birçok veriye rastlanmıştır. Bu bağlamda Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin mescit veya cennet yerine meyhâneyi tercih etmesi, namaz ve seccâdeyi birer riyâ sembolü olarak ifade etmesi dikkat çekicidir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin diğer şâir divanlarıyla kıyaslandığında dinî unsurlara fazlaca yer vermediği görülmektedir. Ayrıca değindiği dinî kavramların bir kısmını da kendi veciz üslubuyla tarif eden şâir, şeri‘at gibi bazı dinî kavramları farklı yorumlamalara başvurmadan gerçek anlamıyla ele almıştır. Bu bölümde Allah isminin dışında yedi peygamber ismi tahlil edilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Dîvânı’nda en fazla değindiği peygamber, Hz. Muhammed sav.’dir. Hz. Muhammed sav., ile ilgili 19 beyit tahlil edilmiştir. Faḥruddîn-i ‘Îrâkî, Hakk’ın sevgisinin ve hakiki aşkın yolunun ancak Hz. Muhammed sav.’in sevgisiyle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bu durum, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin, Hz. Muhammed sav. ile ilgili değindiği en önemli ve

dikkat çekici özelliğidir. Bu bölümde ayrıca 24 dinî mazmun toplam 48 beyit ile tahlil edilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin üzerinde en çok durduğu dinî kavramlar, züht-takva, şeri'at, hakikat ve ilimdir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde şâirin ele aldığı ve dönemin irfanı hakkında önemli izlenimler sunan tasavvufî unsurlar incelenmiştir. Bu unsurlarda konunun genel olarak aşk etrafında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Aşk konusunda diğer şâirlerden de bazı beyitler örnek gösterilerek toplam 42 beyit tahlil edilmiştir. Bu bölümde Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin sıkça üzerinde durduğu başka bir konu olan âşık tipi de 27 beyit ile tahlil edilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin âşık tipi ile ilgili öne çıkardığı en belirgin özellik, onun her şeyi göze alarak büyük bir fedakârlıkla derin bir arayışın içinde olmasıdır. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin *Dîvânı*'nda en fazla yer alan konulardan biri olan maşuk konusu da kendisi ile irtibatlı yüz, koku, kirpik ve boy gibi 19 unsur ile birlikte toplam 137 beyitle tahlil edilmiştir. Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin şiirlerinde maşuka dair en fazla öne çıkan güzellik unsuru maşukun yüzüdür. Yüz, Faḥruddîn-i 'Îrâkî'ye göre maşukun güzelliğini gösteren en geniş ve genel unsur olarak tarif edilmiştir. Tasavvuf ilminin en önemli amacı sayılan ve genel olarak Allah hakkındaki bilgi olarak tarif edilen marifet ile ilgili şâirin aktardığı değerli tecrübeler de bu bölümde tahlil edilmiştir. Faḥrudîn-i 'Îrâkî'nin ele aldığı birçok konuda maşuku yani Hakk'ı tanımaya yönelik malumatlar verdiği tespit edilmiştir. Bu yönüyle 'Îrâkî, marifet konusunu özellikle aşk ve maşuk gibi konular başta olmak üzere birçok farklı tasavvufî mazmun ile ilgili beyitte ele almıştır.

Faḥruddîn-i 'Îrâkî ile ilgili bir tartışma konusu sayılan onun kalenderî olup olmadığı yönündeki görüşler de *Dîvân*'ından tespit edilmiş beyitlerle birlikte değerlendirilmiştir. Varılan neticede Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin kalenderî tarikat sisilesinde bulunmasa dahi kalenderî zevk ile şiirler kaleme aldığı görülmüştür. Bu bölümde 90 küsur tasavvufî konu ve mazmun tahlil edilmiş, bu konular arasında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin en fazla, aşk, âşık, maşuk ve vahdet-i vücûd gibi konular üzerinde durduğu tespit edilmiştir. Özellikle tasavvufî unsurların ele alınış biçimiyle ilgili, dönemin mutasavvıfları arasında Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin konumunun tespiti ve bir şâir olarak değerinin ifade edilebilmesi için Senâ'î ve 'Atṭâr gibi şâirlerden bazı konular ile ilgili örnek beyitler verilmiştir. Verilen örnek beyitler üzerinden Faḥruddîn-i 'Îrâkî'nin birçok noktada Senâ'î ve 'Atṭâr ile benzer bir konumda olduğu sonucuna varılmıştır.

Genel olarak cemiyet ana başlığıyla ilgili konuların ele alındığı dördüncü bölümde yer alan şahıslar başlığında, Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin akrabaları, bazı mutasavvıflar ve mitolojik şahsiyetler incelenmiştir. Tahlil edilen 10 dinî-tasavvufî şahıs arasında Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin en çok değindiği kişi 6 beyit ile ağabeyi Ḥamîduddîn Aḥmed el-Vâ‘iz’dir. ‘Îrâkî’nin dinî bir şahsiyet olarak Hızır’a da daha fazla değindiği tespit edilmiştir. Topluluk adları olarak sadece Türk, Hindu ve Yunan adlarına değinen ‘Îrâkî, Türk mazmunu üzerinden güzel yüzlü sevgiliyi işaret etmiştir. On bir ülke ve şehir isminin ele alındığı bu bölümde Faḥruddîn-i ‘Îrâkî’nin Anadolu’daki herhangi bir şehirden özellikle de Konya veya Tokat’tan bahsetmemesi de dikkat çekicidir. Burada kısaca ifade edilen bilgiler Faḥruddîn-i ‘Îrâkî Dîvânı’nın tahlili sonucunda elde edilmiş olan genel bilgilerdir.

KAYNAKÇA

Ahmedî, Şehrâm, Velenî, Meryem Tâlibî, “Bâztâb-i Endîşehâ-yi Melâmetî Der Şi‘r-i Faḥruddîn-i ‘Îrâkî”, *Faşlnâme-i Dânişgâh-i Gulistân Mecelle-i Muḫâle‘ât-i İntikâdî-yi Edebiyât*, Şomâre 5, Behâr 1394hş. s. 33-52.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (çev.), Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000.

Algar, Hamid, “Bahâeddin Zekeriyyâ”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 462-463.

Alper, Hülya, “Münâfık”, *DİA*, C. 31, İstanbul, 2006, s.565-568.

Alkan, Ercan, “Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, s. 57-73.

Anaç, Ekrem, “Mevlevilikle Hazreti Mevlana'nın Hakka Yürüyüşünden Önce Tanışan Kent Tokat'ta Mevlevilik Tarihi” *Günümüzde Yurtiçi Mevlevîhânelerinin Durum ve Knunları Ulusal Sempozyumu 9-10 Aralık 2013 Bildiriler-Sunumlar*, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 2017, s. 183-192.

Ateş, Ahmet, *İstanbul Kütüphânelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

‘Amîd, Hasan, *Ferheng-i Farsî-yi ‘Amîd*, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran 1389hş.

El-‘Arifî, Şemsuddîn Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-'Arifîn*, (tsh.), Tahsin Yazıcı, Dunyâ-yi Kitâb, Tahran, 1362hş.

Arabî, Muhyiddîn İbn, *Marifet Bilgileri*, (haz.), Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Arabî, İbn, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

Arabî, İbnü'l, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev.), Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

‘Avfî, Muhammed, *Lubâbu’l-elbâb*, (tsh.), Edward G. Browne, İntişârât-i Hermes, Tahran, 1389hş.

Ayvaz, Muzaffer, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, Yaz 2018 s. 87-108.

Azamat, Nihat, “Kalenderiyye”, *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 253-256.

Bahar, Muhammed Taqî, *Sebksinasî*, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1389hş.

Baltacı, Halil, “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, s. 23-44.

Bayburtlugil, Nurettin, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, İstanbul, 1985.

Bayraktar, Mehmet, “Sadreddin Konevî ve Davûd El-Kayserî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (20-21 Mayıs 2008), Konya, 2010, s. 33-36.

Berâtî, Mahmud, “Sebki Suhen-i Faḥruddîn-i ‘Irâkî Der Lema‘ât”, *Neşriye-yi ‘İlmî-yi Pejûheşî-yi Govher Gûya*, Şomâre 6, Tâbistân 1387hş., s. 29-52.

Bilgin, Orhan, “Fahredden-i Irâkî” *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 84-86.

Bîkdilî, Luṭf’alî Beyk-i Âzer, *Âteşkede-i Âzer*, (tsh.), Mîr Hâşim Muhaddis, Muessese-i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1388hş.

Browne, Edward G., A Literary History of Persia, *From Firdawsî to Sa‘di*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Câmî, Nûreddîn ‘Abdurrahman, *Nefahâtü’l-Uns Min Ḥazarâti’l-Kuds*, (tsh.), Maḥmûd ‘Abidî, İntişârât-i İttîlâ‘ât, Tahran, 1375hş.

Chittick, William C., “Erâqî, Faḡr-Al-Dîn Ebrâhîm”, *Encyclopedia Iranica*, Cilt, VIII, 1998, s.538-540.

Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyit eş-Şerif, *Tarifât*, (çev.), Arif Erkan, Bahar, İstanbul, 1997.

Çağrı, Mustafa, “Riya”, *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 137-138.

- Çağrı, Mustafa, “Tevâzu”, *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 583-585.
- Çelebî, Kâtib, *Keşfu'z-Zunûn*, II, Dârü İhyâu't-Turâsil 'Arabî, Beyrut.
- Çîme, Muhammed Ehter, *Mağâm-i Şeyh Fahrüddîn-i 'Irâkî der Tasavvuf-i İslâmî*, Merkez-i Tahkîkât-i Farsî-yi İnan ve Pakistan, İslâmabad, 1994.
- Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 420-425.
- Dihhoda, Ali Ekber, *Luğatnâme*, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, Cilt X-XI, Tahran, 1377hş.
- ed-Dimeşki el-Ekberi, Selâhaddin, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (çev.), Zafer Erginli, İlyas Karşlı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rifat Resul, Sevinç Yavuz, Salih Yavuz, Kalem Yayınevi, Trabzon, 2006.
- Enverî, Hasan, *Ferheng-i Rûz-i Suhen*, İntişârât-i Suhen, Tahran, 1393hş.
- Ertuğrul, Özkan, “Gökmedrese”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 139-140.
- Ferşidverd, Hıosrov, *Derbâre-i Edebiyyât ve Nakd-i Edebî*, İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, C. 1, 1382hş.
- Fesâ'î, Manşûr Restgâr, *Envâ'i Şi'r-i Farsî*, İntişârât-i Nuvîd-i Şîrâz, Tahran, 1372hş.
- Furûzânfer, Bedî'uzzamân, *Suhen ve Suhenverân*, İntişârât-i Hârezmî, Tahran, 1380hş.
- Gurûhî Ez Nivîsendegân, *Nigerişî Ber Âşâr-i 'Irâkî*, (haz.), Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî, Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, Tahran, 1376hş.
- Ğaznevî, Senâ'î, *Dîvân*, (tsh.) Muhammed Takî, Muderris-i Rezevî, İntişârât-i Senâ'î, Tahran, 1377hş.
- el-Hakîm, Suad, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, Alfa, İstanbul, 2017.
- Hândmîr, Ğiyâsuddîn Bin Humâmuddîn Huseynî, *Târîh-i Habîbu's-Sîyer*, Hâyâm, (ty.).

Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz.), Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

İrâkî, Fahreddîn, *Lemaât (Aşk Metafiziği)*, (çev.), Ercan Alkan, Hayykitap, İstanbul, 2012.

Irakî, Fahrüddîn, *Uşşaknâme*, (çev.), Gökhan Çetinkaya, Büyüyenay, İstanbul, 2016.

Iraki, Fahrüddîn, *Pariltılar*, (çev.), Saffet Yetkin, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963.

‘İrâkî, Fahrüddîn, *Kulliyât (Mecmû‘a-i Âşâr-i Fahrüddîn-i ‘İrâkî)*, (tsh.), Nesrîn Muhteşem Huzâ‘î, İntişârât-i Zevvar, Tahran, 1372hş.

‘İrâkî, Fahrüddîn, *Dîvân-i ‘İrâkî*, (tsh.), Sa‘îd Nefisî, Kitâbhane-i Senâ‘î, (ty.).

‘İrâkî, Fahrüddîn, *Kulliyât-i Dîvân-i Şeyh Fahrüddîn İbrâhîm-i Hemedânî Mutehellis be ‘İrâkî*, (tsh.), Mahmud ‘İlmî (Dervîş), İntişârât-i Câvîdân, 1377hş.

İpşirli, Mehmet, “Âsaf”, *DİA*, C. 3, İstanbul, 1991, s.455.

İbn Arabî, *Tecelliler Kitabı*, (çev.), Osman Yolcuoğlu, Gelenek, İstanbul, 2017.

Kandehlevî, Muhammed Yûsuf, *Müntehab Ehâdîs*, Gülîstan Neşriyat, İstanbul, 2015.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf Kültürü*, Anadolu Yayınları, Ankara, 2019.

Karaismailoğlu, Adnan, “Klasik Şiirdeki Aşk Söyleminin Dayanakları”, *I. Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (12-13 Nisan 2007), İstanbul, s.269-275.

Karaismailoğlu, Adnan, “İç Bade Güzel Sev”, *Dergâh Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, s. 9-10.

Karaismailoğlu, Adnan, *İran Edebiyatında Sâkînâmeler*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991.

Karaismailoğlu, Adnan, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Akçağ, Ankara, 2001.

Karaismailoğlu, Adnan, “Acem”, *DİA*, C. I, İstanbul, 1988, s. 321.

Karaismailoğlu, Adnan, “Sâkînâme”, *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s. 14-15.

Karaismailoğlu, Adnan, “Üslûp”, *DİA*, C. 42, İstanbul, 2012, s. 385-387.

Kaska, Çetin, “İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nde Bulunan Farsça Yazmalar”, *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2020, s. 72-99.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev.), Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Ûazvînî, Molla ‘Abdunnebî Faḥruzzamânî, *Tezkîre-i Meyhâne*, (tsh.), Ahmed Gulçin Ma‘anî, İntişârât-i Şirket-i Nebî Hâc Muhammed Huseyn İkbâl ve Şureka, 1340hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî‘î, *Ûalenderiyye Der Târîḥ*, İntişârât-i Suḥen, Tahran, 1386hş.

Kesik, Muharrem, “Muînüddin Süleymân Pervâne” *DİA*, C. 31, Ankara, 2006, s. 91-93.

Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, (çev.), Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev.), Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

Kurnaz, Cemâl, “Gönül”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 150-152.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, (haz), Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, 2014.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Konevî’nin Çağında İktidar-Sûfî Çevre İlişkilerine Dair”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (20-21 Mayıs 2008), Konya, 2010, s. 183-194.

Lubis, H. M. Bukhari, “Hamza Fansûrî”, *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 511.

Lewis, Franklin, *Mevlânâ –Geçmiş ve Şimdi Doğu ve Batı-*, (çev.), G. Ç. Güven, H. Koyukan, Kabalcı, İstanbul, 2010.

Mevlevî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Kulliyât-i Şems (Dîvân-i Kebîr)*, 6. Cilt, (tsh.), Bedî‘uzzamân Furûzânfer, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1387hş.,

Mîrbâkirîferd, Ali ‘Asğar, Muhammedî, Ma‘sûme, “İbâret ve İşâret Der Zebân-i ‘İrfânî”, *Dufaşlnâme-i Pejûheşname-i İrfân*, Şomâre 15, s. 193-216.

Mîrbâkirîferd, Seyyîd Ali Aşğar, Şerîfî, Gulâm Huseyn, Âkâ-Huseynî, Huseyn, Tuğyânî, İshâk, Berâtî, Mahmûd, İsfahanî, Muhammed Rızâ Naşr, *Târîh-i Edebiyat-i İnan II*, Merkez-i Tahkîk ve Tovsi‘a ‘Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1389hş.

Muruvvetî, Rûnâk, Zâre‘î, Celâl, “Berresî-yi Remzhâ-yi ‘İrfânî-yi Ğazeliyât-i Dîvân-i Faḥruddîn-i ‘İrâkî”, *Mecmu‘a-yi Maḳalehâ-yi Dehomîn-i Humayîş-i Beyn‘el-Milelî-yi Tervîc-i Zebân ve Edebiyât-i Farsî*, 4-6 Şehrîvermâh, 1394hş, s. 510-521.

Mostafavî, Moharram, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2016.

Mu‘în, Muhammed, *Ferheng-i Farsî*, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1371hş.

Mustevfî, Hamdullah, *Târîh-i Guzîde*, (tsh.), ‘Abdulhuseyn Nevâ‘î, Muessese’i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1364hş.

Nefîsî, Sa‘îd, *Târîh-i Nazm ve Neşr Der İnan ve Der Zebân-i Farsî*, I. cilt, İntişârât-i Furûĝî, 1363hş.

Nevâyî, Alî Şîr, *Nesâyimü‘l-Mahabbe Min Şemâyimi‘l-Fütüvve*, (haz.), Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979.

Nîrî, Muhammed Yûsuf Nîrî, Mujgân İskenderî, “Mu‘ellifehâ-yi Fikrî-yi Faḥruddîn İbrahim-i ‘İrâkî Der Ğazeliyât-i Vey”, *Faşlnâme-i ‘İrfân-i İslâmî*, Şomâre 35, Pâyiz, 1396hş., s. 13-33.

Nîşâbûrî, Ferîduddîn Muhammed ‘Atṭâr, *Tezkîretü‘l-Evlîya*, (tsh.), Muhammed İsti‘lâmî, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1392hş.

Nîşâbûrî, Ferîduddîn ‘Atṭâr, *Dîvân*, (tsh.), M. Dervîş, Câvidân, 1359hş.

Nu'mânî, Allâme Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem ya Târîh-i Şu'arâ ve Edebîyât-i İnan*, (çev.), Muhammed Takî Faḥr-i Dâ'î-yi Gîlânî, Dunyâ-yi Kitâb, Tahran, 5. Cilt, 1395hş.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*, Timaş, İstanbul, 2017.

Onay, Ahmet Talât, *Divan Şiiri Sözlüğü*, (Haz.), Cemal Kurnaz, Berikan Yayıncılık, Ankara, 2016.

Öngören, Reşat, "Sühreverdiyye", *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 42-45.

Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 119-126.

Özcan, Azmi, "Hindistan", *DİA*, C. 18, İstanbul, 1998, s.75-81.

Özgüdenli, Osman Gazi, "İnan", *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s. 395-400.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015.

Purcevâdî, Naşrullah, *Pervâne ve Âteş*, Ferheng-i Mu'âsir, Tahran, 1396hş.

Purcevâdî, Naşrullah, "Taşavvuf Der İnan" *Târîh-i Câmî'i İnan*, 13. Cilt, Tahran, 1394hş.

Râmî, Şerefuddîn-i, *Enîsu'l-'Uşşâk*, (tsh.), 'Abbâs 'İkbâl, Âşâr-i İnan, Tahran, 1325hş. s.38.

Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleymân, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs- Sürûr*, (çev.), Ahmet Ateş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1957.

Şabûr, Dâryûş, *Âfâk-i Gâzel-i Farsî*, Neşr-i Guftâr, Tahran, 1370.

Şafâ, Zebihullah, *Târîh-i Edebîyât-i İnan*, Tahran, 1991.

Sahîh-i Muslim ve Tercemesi, (çev.) Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1988.

Sâmi, Şemseddîn, "İrâkî", *Kâmûsu'l-'Alâm*, Kaşgar Neşriyat, Ankara, Cilt, IV, 1996, s.3137-3138.

Savi, Saime İnal, "Senâî", *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s.502-503.

Seccâdî, Seyyîd Ca'fer, *Ferheng-i İştîlâhât ve Ta'bîrât-i İrfânî*, Tehorî, Tahran, 2004.

Semerqandî, Devletşâh, *Tezkîretu's-Su'arâ*, (tsh.), Edward Browne, İntişârât-i Esâfîr, Tahran, 1382hş.

Sevim, Ali, "Anadolu Selçuklularına Ait Bir Eser Ravzatü'l-Küttâb ve Hadîkatü'l-Elbâb", *Tarih Vesikaları*, 1. Cilt, Sayı 3, Mart 1961.

Sipehsâlâr, Feridun bin Ahmed, *Zindigînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlvî*, İkbâl, Tahran, 1378hş.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*, (çev.), Dilaver Selvi, Semerkand, İstanbul, 2014.

Sümer, Faruk, "Tatarlar", *DİA*, C. 40, İstanbul, 2011, s. 168-170.

Şafak, Yakup, "Sürûrî'nin Bahrü'l-Maârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 1997, s. 217-235.

Şahin, M. Süreyya, "Cennet", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 374-376.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Feridüddin Attar", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 95-98.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (çev.), Ergun Kocabıyık, Kabalcı, İstanbul, 2012.

Şîrâzî, Hâfız, *Dîvân*, (tsh.), Nahîd Ferşâdmîhr, İntişârât-i Gencîne, Tahran, 1388hş.

Şîrâzî, Hâfız, *Dîvân-i Kohne-i Hâfız*, (tsh.), İrec Efşâr, Mu'essese'i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1366hş.

Tan, M. Nedim, "Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî'nin *Sırr-ı Ahadiyyet'i*" **Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf**, İsbâr, İstanbul, 2018, s. 283-300.

Tan, Tuğba, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Lemeât ve İstîlâhât-ı Sûfiyye Tercümelere*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Tarlan, Ali Nihat, *İran Edebiyatı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1944.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İştîlâhât-ı Funûn*, (haz.), Refîk el-'Acem, Mektebetu'l-Lübnan, Beyrut, 1996.

Tireynî Kândehârî İbn-i İshâk Pûşencî, Nizâmuddîn, *Ķavâ'idu'l-'Urafâ' ve Âdâbu's-Şu'arâ'* (*Ferheng-i İştîlâhât-ı Ârifân ve Şâ'irân*), (tsh.), Ahmed Mucâhid, Surûş Yay., Tahran, 1376hş.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, C. 2, İstanbul, 1989, s. 471-498.

Topaloğlu, Bekir, "Cehennem İsimleri", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 227-233.

Topaloğlu, Bekir, "Tövbe", *DİA*, C. 41, İstanbul, 2012, s. 279-283.

Turhan, Kasım, "Înâyet", *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s. 265-266.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, (çev.), H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul, 2012.

Uludağ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*, C. 2, İstanbul, 1989, s. 70.

Uludağ, Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 377-381.

Uludağ, Süleyman, "Gaflet", *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 283-284.

Ünal, Sadettin, "Kâbe", *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s.14-21.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, C. 34, İstanbul, 2007, s. 257-262.

Tahsin Yazıcı, "Câm-ı Cem", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s.42.

Yazıcı, Tahsin, "Şemseddin Cüveynî", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 144-146.

Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul, 2006.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Cezbe", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s.504.

Yiğit, İsmail, "Memlükler" *DİA*, C. 29, Ankara, 2004, s. 90-97.

Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlılar", *DİA*, C. 22, İstanbul, 2000, s.102-105.

Zerrînkûb, 'Abdulhuseyn, *Dunbâle'-i Custicû der Taşavvuf-i İnan*, Mue'sse-se-i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, Tahran, 1362hş.