

RUMELİ'DEN MİSİR'A ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ

XVI. Yüzyıl Osmanlı Tasavvuf Edebiyatının Gezgin Bir Şairi

ABDURRAHMAN ADAK



Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

RUMELİ'DEN MİSİR'A ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ

XVI. Yüzyıl Osmanlı Tasavvuf Edebiyatının Gezgin
Bir Şairi

ABDURRAHMAN ADAK

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Bu kitabın yayın hakkı Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları'na aittir.
Yayınevi ve yayıncısının izni olmaksızın çoğaltılamaz,
kopyalanamaz ya da yayınlanamaz.

RUMELİ'DEN MİSİR'A ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ
XVI. YÜZYIL OSMANLI TASAVVUF EDEBİYATININ
GEZGİN BİR ŞAİRİ

Abdurrahman Adak

ISBN: 978-605-67961-8-0

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları
E-Yayın/Haziran 2021, Diyarbakır
Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak: Zülküf Altındağ
Sayfa Düzeni: Şarkiyat

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 35891
Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1,
No: 2, Yenişehir/DİYARBAKIR
<https://www.sarkiyat.org/>
sarkiyatvakfi@gmail.com

Abdurrahman Adak, Şırnak/İdil’de doğdu (1975). Ankara Üniv. İlh. Fakültesi’nden mezun oldu (1998). Yüksek lisans programını Dicle Üniversitesi’nde (2002), doktora programını Ankara Üniversitesi’nde (2006) tamamladı. Diyarbakır’da Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı kimi okullarda Din Kültürü öğretmeni (1999-2002), Dicle Üniv. İlh. Fak. Türk İslam Edb. Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi (2002-2009) ve Mardin Artuklu Üniv. Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. bölümünde öğretim üyesi (2009-2011) olarak çalışan Adak, 2011 yılından bu yana Mardin Artuklu Üniv. Edb. Fak. Kürt Dili ve Edb. bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Doçentlik unvanını Türk İslam Edb. alanından; doçentlik (2013) ve profesörlük (2019) kadrolarını ise Kürt Dili ve Edebiyatı alanından alan Adak, *Ali Emîrî Gözüyle Diyarbakırlı Şairler* (İstanbul 2011), *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk* (İstanbul 2013), *Mamoste Fêrkerê Kurdî I*, (A. Adak, T. Aydın, M. Bülbul, Z. Ergün - Mardin 2016) ve *Teşeyên Nezmê di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de* (İstanbul 2019) gibi eserler kaleme almıştır.

ÖNSÖZ

Bir milletin edebiyâtı hakkında doğru bir hüküm verebilmek, her şeyden önce o milletin edebiyât tarihini her açıdan mercek altına almaya bağlıdır. Bunun ilk adımı da tarihsel süreçte yaşamış olan istisnâsız bütün edebî şahsiyetleri tesbît etmek ve eserlerini ilim dünyasına tanıtmakla atılır. Türk Edebiyatı Tarihi açısından meseleye baktığımızda, yapılmış olan pek çok çalışmanın bu amaca önemli katkılar sağladığı gözlemlenmekle beraber, bu konuda daha katedilecek uzun bir mesafenin bulunduğu muhakkaktır. Özellikle Osmanlı döneminin Mısır, Mağrip, Bağdat, Balkanlar ve Diyarbakır gibi merkezden uzak yörelerinde yaşamış ve bir kısmı tezkirelere girmemiş pek çok şâir, günümüzde araştıracısını beklemektedir.

Biz ilkin, zikrettiğimiz amaca matuf olarak, Ali Emîrî'nin, Diyarbakırlı şâirleri ele aldığı *Esâmî-i Şu'arâ-yi Âmid* isimli eserinde İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed olarak tanıttığı Za'fî-i Gülşenî'yi tez konusu olarak seçmiş ve taşralı bir şâiri ilim dünyasına tanıtmayı hedeflemiştik. Oysa yaptığımız araştırmalar sonucunda öncelikle Za'fî ile İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed'in ayrı kişiler oldukları, daha sonra da Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu değil halifesi olduğu gerçeği ile karşı karşıya kaldık. Diyarbakırlı bir şâiri gün yüzüne çıkartma niyetimiz, bizi tamamen başka bir mecrâyâ sürüklemişti.

Za'fî-i Gülşenî, Gelibolulu bir Rumeli şâiri olup, içinden çıktığı bölgenin bütün özelliklerini üzerinde taşımaktadır. XVI. yüzyılın Rumeli'si önemli dîvân şâirlerini çıkartmış olmasının yanı sıra, Gülşenilik, Melamilik, Kalenderilik, Hurûfîlik gibi önemli akımların da merkezi haline gelmiştir. Böyle bir ortamda yetişen Za'fî, Rumelili şâirlerin şiir tarzını benimseyen ve İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb eden mutasavvıf bir dîvân şâiri olmasının yanında, Hurûfîlik ve vahdet-i vücûda dair eserler veren bir münevver olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Za'fî-i Gülşenî, dönemindeki Çağatayca şiir yazma rüzgarına kapılan, yepyeni bir şiir akımı olarak ortaya çıkan denizci terimleri ile şiir yazma geleneğine uyan, *şehrengîz şâiri* vasfını hakke edecek derecede beş tane şehrengîz kaleme alan; Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Anadolu ve Çağatay) ile mülemma yazabilen kudretli bir şâir olmasının yanı sıra, Rumeli, Ege, İstanbul ve Mısır gibi farklı coğrafyalar arasında mekik dokuyan bir seyyah olarak da dikkat çekmektedir. O, bu sonuncu özelliğinin bir gereği olarak özellikle Mevlevîlerle ciddî ilişkiler kurmuş ve neticede Esrâr Dede tarafından yazılan *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'de Mevlevî olarak gösterilmiştir.

Za'fî-i Gülşenî'nin İbrâhîm-i Gülşenî ve oğlu Ahmed-i Hayâlî dönemlerini idrak etmiş olması hasebiyle, Gülşeniyye tarikatının kuruluş dönemi tarihçesine de ışık tutan çalışmamız, esasında 2006 yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamladığımız *Za'fî-i Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi* başlıklı doktora tezimizdir. Çalışma bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmiştir. İki kısımdan oluşan giriş bölümünün birinci kısmında, araştırmanın önemi, amacı, kaynakları, merhaleleri, sınırları ve yöntemi üzerinde durulmuş; ikinci kısmında ise şâirin yetiştiği XVI. yüzyılın siyâsî ve edebî durumu ana hatlarıyla izâh edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde şâirin hayâtı ve eserleri ele alınmıştır. Burada şâirin hayâtı muhtelif kaynaklardan hareketle geniş bir şekilde ortaya konmuştur. Eserler bahsi ise, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısım hâlinde işlenmiştir. Şâirin şu ana kadar bilinmeyen eserlerinden ilk kez bu çalışmada söz edilmiştir.

İkinci bölümde, Za'fî-i Gülşenî'nin edebî şahsiyeti işlenmiştir. Burada onun gerek tasavvuf edebiyâtındaki, gerekse dîvân edebiyâtındaki yeri tesbît edilmeye çalışılmıştır. Tasavvuf edebiyâtındaki yeri ile ilgili olarak Melâmîlik, Kalenderîlik, Abdâllık, Hurûfîlik, Alevîlik-Bektaşîlik ile olan ilgisi; dîvân edebiyâtındaki yeri ile ilgili olarak da, mülemma türünü ve Çağatayca'yı kullanması, şehrengîz türüne önemli katkılarda bulunması ve denizcilik dili ile şiir yazmış olması üzerinde detaylıca durulmuştur. Edebî şahsiyeti kısmında son olarak şâirin etkilendiği ve etkilediği şâirler ile kendi şiiri hakkındaki görüşleri işlenmiştir.

Üçüncü bölümde Za'fî Dîvânı, şekil özellikleri (tertip şekli, nazım şekilleri ve türleri, vezin, kâfiye, redif) ile dil ve ifâde özellikleri (Rumelîli şâirlere has söyleyiş tarzı, sade ve arkaik Türkçe, atasözleri, Arapça ve Farsça unsurlar) açısından incelemeye tâbi tutulmuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümünü, Za'fî Dîvânı'nın dînî ve tasavvufî muhtevâsı oluşturmaktadır. Za'fî'nin içinden çıktığı sosyal çevre din ve tasavvuf eksenli ve kendisi de bir tarikat şeyhi olduğu için, dîvânında da dînî ve tasavvufî muhtevâ baskın olmuştur. Za'fî Dîvânı'ndaki dînî muhtevâ itikâd, ibâdet, önemli gün ve geceler ile ayet-hadîs iktibas; tasavvufî muhtevâ ise dört mertebe, insandaki letâif, makâmlar ve haller, tarikat ile ilgili kavramlar başlıkları altında incelenmiştir. Bu başlıklardan her birinin de önemli miktarda alt başlıkları tesbît edilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar maddeler hâlinde ortaya konmuştur.

Son olarak çalışmanın her aşamasında bana her türlü yardımı gösteren danışman hocam Prof. Dr. Ali Yılmaz'a, hocalarım Prof. Dr. Mehmet Akkuş ve Prof. Dr. Zülfikar Güngör'e gönülden müteşekkir olduğumu ifâde etmek isterim. Ayrıca dîvân metninde geçen Çağatayca beyitleri çözen Prof. Dr. Kemal Eraslan'a, Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nin resimlerini bize takdîm eden Prof. Dr. Himmet Konur'a, *Dîvân Sahibi Rumelî Şâirlerinin Şiir Dünyası* isimli tezini bilgisayar ortamında kullanıma sunan Prof. Dr. Halil Çeltik'e, Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Nevzat Kaya'ya, Millet Kütüphanesi eski müdürü M. Serhan Tayşi'ye ve Müfit Yüksel'e de teşekkürlerimi sunuyorum.

Abdurrahman Adak
Mardin 2021

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
------------	---

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, KAYNAKLARI, MERHALELERİ, SINIRLARI VE YÖNTEMİ.....	15
A. Araştırmanın Önemi ve Amacı	15
B. Araştırmanın Kaynakları ve Merhaleleri	16
C. Araştırmanın Sınırları ve Yöntemi.....	19
II. XVI. YÜZYILDA SİYASÎ VE EDEBÎ DURUM.....	22
A. Siyasî Durum.....	22
B. Edebî Durum.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN HAYÂTİ VE ESERLERİ

I. HAYÂTİ	27
A. Adı	27
B. Mahlası	31
C. Doğumu ve Memleketi	40
D. Ailesi.....	45
E. Öğrenimi	49
F. Tasavvufî Yönü.....	50
1. Tarîkatı	51
2. Mürşidi İbrahîm-i Gülşenî.....	55
3. Halifelîği.....	61
4. İbrahîm-i Gülşenî'den Sonraki Mürşidi Ahmed-i Hayâlî	65
5. Za'fiyye Tâcî	67
6. Mevlevîlerle İlişkisi.....	69
G. Mesleği	74
H. Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi	74
I. Şahsiyeti.....	81
J. Ölümü	85
II. ESERLERİ	89
A. Za'fi-i Gülşenî'ye Aidiyeti Kesin Olan Eserler.....	89
1. Manzûm Eserler.....	89
a) Türkçe Dîvân	89
b) Farsça Dîvânçe	89

2. Mensûr Eserler	92
a) Hurûfîliğe İlişkin İsimsiz Bir Risâle.....	92
b) Tâc Hakkında Risâle-i Mahsûsa	94
B. Za'fî-i Gülşenî'ye Aidiyyeti	
Kesin Olmayan Eserler.....	95
1. Mevlid.....	95
2. Hudâ Rabbim Manzûmesi	96
3. Hicviyye Tarzında Yazılmış İsimsiz Bir Manzûme	98
4. Risâle-i Mecma'î'l-Mekâsîd.....	100

İKİNCİ BÖLÜM ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN EDEBÎ ŞAHSİYETİ

I. TASAVVUF VE DÎVÂN EDEBİYÂTLARINDAKİ YERİ.....	103
A. Tasavvuf Edebiyatındaki Yeri.....	103
1. Melâmîlik Tesirleri	105
2. Kalenderîlik Tesirleri	106
3) Hurûfîlik Tesirleri.....	110
4) Alevîlik ve Bektaşîlik Tesirleri.....	116
B. Dîvân Edebiyatındaki Yeri.....	120
1) Mülemma Türü ve Çağatayca'yı Kullanması	123
2) Şehrengîz Türü	125
3) Denizcilik Dili	128
II. ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ ŞÂİRLER	131
A. Etkilendiği Şâirler.....	131
B. Etkilediği Şâirler.....	140
III. KENDİ ŞİİRİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ.....	142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ZA'FÎ DÎVÂNİ'NİN ŞEKİL VE DİL AÇISINDAN İNCELENMESİ

I. ZA'FÎ DÎVÂNİ.....	149
II. ŞEKİL ÖZELLİKLERİ	151
A. Tertip Şekli	151
B. Nazım Şekilleri ve Türleri	153
a) Kasîdeler.....	153
b) Tercî'-i Bend.....	153
c) Terkîb-i Bend	153
d) Murabba	154
e) Tahmîs	154

f) Tesdîs	154
g) Muhammes	154
h) Mesnevî	154
ı) Gazel	154
i) Kıt'a.....	154
ı) Matla ve Müfred.....	155
j) Koşma	155
C. Vezin	155
D. Kâfiye	160
E. Redif.....	164
III. DİL VE İFÂDE ÖZELLİKLERİ.....	166
A. Rumelili Şâirlere Has Söyleyiş Tarzı	166
B. Sade ve Arkaik Türkçe.....	169
C. Atasözleri	174
D. Arapça ve Farsça Unsurlar	176
1) Arapça İfâdeler	176
2) Farsça İfâdeler	178

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ZA'FÎ DÎVÂNÎ'NİN DİNÎ VE TASAVVUFÎ MUHTEVÂSÎ

I. DİN.....	181
A. İ'tikâd	183
1. Allâh.....	183
2. Melekler.....	187
3. Kitaplar	190
4. Peygamberler	192
a) Âdem.....	192
b) Hızır	194
c) Hûd.....	195
d) İbrâhîm.....	195
e) İsâ.....	195
f) Lokmân.....	196
g) Muhammed	197
h) Mûsâ	199
ı) Süleymân	201
i) Yakûb ve Yusuf.....	202
5. Âhiret	203
a) Kabir ve Berzâh	204
b) Kıyâmet ve Mahşer.....	205
c) Cennet	207

d) Cehennem	210
e) Şefâat	211
6. Kader ve Kazâ, Hayır ve Şer	211
7. Diğer Kavramlar	213
a) Îmân	213
b) Küfür ve Şirk	215
c) Şeytan.....	217
B. İbâdet	218
1. Kelime-i Şehâdet	220
2. Namaz.....	221
3. Oruç	222
4. Hac.....	223
C. Önemli Gün ve Geceler	224
D. Âyet ve Hadis İktibâsı	225
1. Âyet İktibâsı	226
a) Allâh'ın Varlığı ve Birliği	227
b) Hurûf-ı Mukattaa	229
c) Sûre Başlarındaki Yeminler	230
d) Yaratılış	232
e) Peygamberler	233
f) Değişik Konular	233
2. Hadis İktibâsı.....	235
II. TASAVVUF.....	236
A. Dört Kapı.....	237
1. Şeriat.....	237
2. Tarikat	238
3. Hakikat.....	239
4. Ma'rifet.....	240
B. İnsândaki Letâif	242
1. Rûh.....	243
2. Kalb	245
3. Cân.....	245
4. Gönül	249
5. Dil	250
6. Sır.....	251
7. Nefs.....	253
C. Makâmât ve Ahvâl.....	256
1. Makâmât	259
a) Duâ	259
b) Fakr.....	261
c) İstiğnâ.....	262
d) Kanâat.....	262

e) Mezellet	264
f) Rızâ ve Teslîmiyyet.....	264
g) Zikir	265
h) Zühhd.....	267
2. Ahvâl.....	270
a) Aşk	270
b) Fenâ ve Bekâ	277
c) Gayret.....	279
d) Keşf.....	280
e) Mahv	281
f) Muhabbet.....	282
g) Şevk	283
h) Tecrîd, Tecerrüd ve Ferâgat	285
ı) Vahdet-i Vücûd.....	287
ıa) Kesret-Vahdet.....	287
ıb) Mâsivâ.....	290
ıc) Esmâ ve Sıfâtın Tecellîsi	291
D. Tarîkat İle İlgili Kavramlar.....	294
1. Şeyh ve Pîr.....	294
2. Tâlib.....	296
3. Mürîd ve Dervîş.....	298
4. Sâlik.....	299
5. Sofî.....	300
6. Vâsıl.....	301
7. Ârif.....	301
8. Miskîn.....	302
9. Rind	303
10. Tekke, Hankâh, Dergâh, Âsitân	304
11. Abâ, Kabâ, Hırka, Tâc	305
F. Âlem	307
G. Benlik	312
SONUÇ.....	315
BİBLİYOGRAFYA.....	320
A. YAZMALAR.....	320
B. KİTAPLAR.....	320
C. MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ	325
- EK -	328

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser
a.g.m.: Adı geçen makale
a.g.md.: Adı geçen madde
a.g.t.: Adı geçen tez
a.e.: Aynı eser
a.y.: Aynı yer
AKM: Atatürk Kültür Merkezi
AÜFE: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
AÜİF: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bak.: Bakanlık
Bkz.: Bakınız
C: Cilt
Çev.: Çeviren
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı
DTCF: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
Ef.: Efendi
Enst.: Enstitü
GÜSBE: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
h.: Hicrî
Hz.: Hazret
Haz.: Hazırlayan
İA: İslâm Ansiklopedisi
İst.: İstanbul
İBBK: İstanbul Büyükşehir Belediye Kütüphanesi
İÜTE: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü
TDV: Türkiye Diyanet Vakfı
TYDK: İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divânlar Kataloğu

İÜ: İstanbul Üniversitesi
İÜEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyât Fakültesi
Hz.: Hazret, hazret-i
Ktp.: Kütüphane, kütüphanesi
m.: Mîladî
md.: Madde
Mat.: Matbaa
Mil.: Ankara Millî Kütüphane
No.: Numara
ö. : Ölümü
S.: Sayı
SÜ: Selçuk Üniversitesi
Thk.: Tahkik.
TDEA: Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi
TDEAD: Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
TTK: Türk Tarih Kurumu
TÜYATOK : Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu
TVYY: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
ty.: Basım tarihi yok
UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
UÜSBE: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.: Ve diğerleri, ve devamı
vb.: Ve benzeri
vr.: Varak.
y.: Yıl
Yay.: Yayıncılık, yayınları.
yy.: Basım yeri yok
y.y.: Yüzyıl.
Yz. : Yazma

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, KAYNAKLARI, MERHALELERİ, SINIRLARI VE YÖNTEMİ

A. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Edebî şahsiyetler ve eserler üzerinde incelemelerde bulunmak, edebiyat tarihçilerinin vazgeçemeyecekleri bir çalışma alanını teşkil etmektedir. Zira pek çok edîb ve eser hâlâ gün yüzüne çıkartılamamıştır. Şu ana kadar kimliği doğru bir şekilde ortaya konamayan, ya da olduğundan farklı bir şekilde tanıtılan Za'fi-i Gülşenî için bu husûs fazlasıyla geçerlidir.

Za'fi-i Gülşenî, Türk Edebiyatı tarihi çalışmalarında ya hiç yer almayan, ya Za'îfi mahlaslı şairler ile karıştırılmış olan, ya da başka şahıslar ile karıştırılıp kendisine ait olmayan bilgilerle tanıtılan, deyim yerindeyse, tâlihsiz bir şâir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Za'fi hakkında etraflı bir çalışma yapılmamış, doğrudan onunla ilgili tek bir makâle bile yazılmamıştır. Şevket Beysanoğlu, *Dişarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* isimli eserinde Za'fi'nin yedi şiirini; Osman F. Sertkaya, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği araştırmasında, Za'fi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Anadolu ve Çağatay) ile yazmış olduğu bir mülemmasını; A. Tietze, XVI. yüzyıl şiirinde denizci dilini incelediği makâlesinde, Za'fi'nin Âgehî'nin bir kasîdesine yazmış olduğu tahmîsini ve nihayet Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri* isimli eserinde Za'fi Dîvânı'nın dîbâcesini yayınlamıştır. Görüldüğü gibi, bütün bu çalışmalarda Za'fi üzerinde, doğrudan değil, belirli bir monografinin bir parçası olarak durulmuştur. Bu açıdan Za'fi hakkında kapsamlı bir çalışmanın yapılması büyük bir önem arz etmektedir.

Hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olmasından daha da önemlisi, yukarıda isimleri geçenler dâhil olmak üzere pek çok araştırmada şâirin, farklı bir kimlikle tanıtılmış olmasıdır. Çalışmamızın ilgili konularında detaylıca işleneceği gibi, buralarda Za'fi, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde, babası, memleketi ve doğum tarihi husûslarında verilen yanlış bilgiler baz alınarak tanıtılmıştır.

Za'fi Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, Ali Emîrî'nin kurduğu Millet Kütüphanesi'nde bulunmasına ve üzerinde Emîrî'nin kaşesi olmasına rağmen, Emîrî gibi bir uzmanın Za'fi hakkında yanlışlığa düşmesi, Osmanlı'nın son dönemlerinde bile Za'fi üzerinde bir sis perdesi bulunduğunu göstermektedir. Bu husûs konuyu daha da önemli hale getirmektedir.

Şâirin mahlası olan Za'fi'nin, Za'îfi ile karıştırılabilecek bir karakter arzetmesinden dolayı, pek çok kaynakta ondan Za'îfi olarak söz edilmiştir. Buralarda Kanûnî döneminde yaşayan bir şâir olduğu ötesinde kimliği konusunda da yeterli bir bilgi verilmemiştir. Bunun yanı sıra dîvânı başta olmak üzere şâirin eserleri hakkında

günümüze kadar bir araştırma yapılmamıştır. Bütün bu husûslar bizim şâir hakkında çalışma yapmamızı ve gerek *Dîvân* muhtevâsının, gerekse de mecmualardaki şiirlerinin katkısı ile onu gerçek kimliği ve bilinmeyen yanlarıyla ortaya koymamızı gerekli kılmıştır. Çalışmamız, problemleri olan bu konuları çözüme kavuşturmayı amaçlamaktadır.

B. Araştırmanın Kaynakları ve Merhaleleri

Burada Za'fî'den söz eden kaynakları, yazım tarihlerine göre değil, konuyu araştırırken hangi merhalelerden geçildiğinin de görülebilmesi amacıyla, bu kaynakların çalışmamızın hangi merhalelerinde kullanıldığı esâsına göre, değerlendirmek istiyoruz. Böylece hem kaynakları hem de merhaleleri bir arada görme imkânı doğacaktır.

Öncelikle, XVI. yüzyıldaki tarihî ve siyâsî olaylar hakkında, genellikle Yılmaz Öztuna'nın *Devletler ve Hanedanlar* ile İsmail H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi* isimli eserlerinden; dönemin edebî durumu ile ilgili olarak da, başta Nihad Sami Banarlı'nın *Türk Edebiyatı Tarihi* olmak üzere muhtelif araştırmalardan istifâde ettiğimizi belirtmeliyiz.

Çalışmanın en başında Za'fî'ye yer verdiğini gördüğümüz ilk eser, Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* isimli dört ciltlik biyografyasıdır. Beysanoğlu'nun kaynağı, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli yazma eseri olduğu için, başvurduğumuz ikinci kaynak da budur. Ali Emîrî burada şâiri, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu olarak tanıttığı için, bir sonraki aşamada mürâcaat ettiğimiz kaynaklar, doğal olarak Gülşenîye tarikatı hakkında yapılan çalışmalar olmuştur. Bu çerçevede Gülşenîye tarikatı literatürünün en önemli eseri olan Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'si başta olmak üzere, Şemlelizâde Ahmed Gülşenî'nin *Şîve-i Tarikat-ı Gülşenîye*'si; La'li Mehmed Fenâî'nin *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*'si, Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sı zikredilebilir. Mustafa Kara'nın, Diyânet İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Gülşenîye", maddesi, Nihât Azamat'ın aynı yerdeki "İbrâhîm Gülşenî" maddesi ve Himmet Konur'un *İbrâhîm Gülşenî Hayâtı, Eserleri, Tarikatı* isimli eseri de bu konuda son dönemde yapılan araştırmalar olarak istifâde ettiğimiz çalışmalardır. Muhammed Sâmî'nin *Esmâr-ı Esrâr*'ı, Mehmed Şükrî b. İsmâil'in, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyih-i Süfiyye*'si ve Sâdık Vîcdânî'nin, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*'si ise, Gülşenîye tarikatının silsilesini oluştururken başvurduğumuz kitaplardır. Bu eserler, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olduğu şeklindeki bilgiyi doğrulamamakla beraber, çalışmamız boyunca Gülşenîye tarikatı ile bu tarikatın pîri İbrâhîm-i Gülşenî ve ondan sonraki postnişin oğlu Ahmed-i Hayâlî hakkında başvuru kaynaklarımız oldu.

İbrâhîm-i Gülşenî, XVI. yüzyılda yaşadığına göre, oğlu olarak gösterilen Za'fî'nin de bir şâir olarak bu dönemin tezkirelerinde yer alması beklenirdi. Bu açıdan öncelikle tezkirelerin özeti mahiyetinde olan ve Eski Türk Edebiyatı çalışmalarında

başucu eserler niteliğindeki M. Nail Tuman (ö. 1958)'ın *Tuhfe-i Nâilî'si*, Mustafa İsen ve arkadaşlarının *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü* ve Dergâh Yayınları'nın *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* gibi eserler tarandı.

Buralarda Za'fî'den söz edilirken, Ali Emîrî'nin *Esâmî'sinin* yanısıra Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ'sı*, Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye'si* ile Müstakîmzâde'nin *Mecelletü'n-Nisâb'ı* kaynak olarak gösteriliyordu. Bu açıdan bu kitaplara da bakıldı. Adı geçen eserler arasında, Za'fî hakkında o güne kadar karşılaştığımız en geniş malûmât *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye'de* bulundu. Burada özellikle şâirin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olduğu yönündeki bilgi dikkatimizi çekti. Üstelik Şeyh Gâlib de *Tezkire'ye* yazdığı hâşiyede aynı husûsu tekrarlamıştı. Biz ilk kez bu eserde Za'fî'nin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak değil, halîfesi olarak tanıtıldığını gördük ve Ali Emîrî'nin verdiği bilginin doğru olmayabileceğini düşündük. Zira, Za'fî İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olsa bunun belirtilmesi beklenirdi. Zaten Gülşenîlik ile ilgili kaynaklarda da onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olabileceğine dair en ufak bir ipucu yoktu.

Bu arada Za'fî Dîvânı'nda Çağatayca beyitler bulunması sebebiyle Osman F. Sertkaya'nın, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği makâle serisi, Za'fî'nin şiirlerinde denizcilik dilini kullanmasından hareketle de, A. Tietze'nin "*XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Agehî Kasidesi ve Tahmisleri*" makâlesi ve Za'fî Dîvânı'nın dîbâcesine de yer verdiği için Tahir Üzgör'ün *Türkçe Dîvân Dîbâceleri* isimli çalışmaları incelenmiştir. Ancak buralarda da şâirin Ali Emîrî'den mülhem olarak İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtıldığı görülmüştür.

Za'fî'nin gerçek kimliği hakkında neredeyse hiçbir ışığın görülmediği çalışmamızın bu aşamasında, yüzümüzü onun Dîvân'ına çevirdik ve buradan hareketle şâirimiz üzerindeki sis perdesini aralamaya çalıştık. Za'fî'nin, Dîvânı'nda Rumeli şehirleri hakkında yazdığı şehrengîzleri ve şiirlerindeki mahallî unsurlar ile Dîvân'da Rumelili Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Hayalî Bey (ö. 964/1556) ve Hafız Sirozî gibi şâirlerden söz etmesi, bizde onun, Rumeli bölgesi ile ciddi bir ilişkisinin olduğu kanaatini oluşturdu. Zira şehrengîzler ve söyleyişindeki mahallî unsurlar, Rumeli bölgesinin alâmet-i fârikalarıydı. Çalışmamızın bu aşamasında Rumeli bölgesiyle ilgili olarak, Agah Sırrı Levend'in, *Türk Edebiyatı Tarihi* ile *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul*; Mine Mengi'nin *Mesihî Dîvânı*, Cemal Kurnaz'ın *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müsterekleri Üzerine Bir Deneme*, Mehmet Hengirmen'in, *Güvâhî Pendnâme*, Yaşar Aydın'ın *Behiştî Dîvânı*, Müberra Gürgendereli'nin, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı* ve özellikle Halil Çeltik'in *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası* adlı doktora tezi yararlandığımız araştırmalardır. Mustafa İsen'in, Balkanlarda Türk Edebiyatı, şehrengîzler, mahlasdaş şâirler, tezkirelerden hareketle şehirlerden çıkan şâir sayısının tesbiti gibi konularda yararlandığımız *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler* isimli kitabını da bu listeye ilâve etmemiz gerekir.

Çalışmamızın Za'fî Dîvânı'nın metnine yoğunlaştığımız bir aşamasında, Dîvân metninde yer alan bir gazelin ilk beyitlerinin, *Latîfî Tezkiresi*'nin Mustafa

İsen neşrinde “Za’îfî” maddesinde aynen bulunduğunu fark etmemiz, ilk kez bizi Za’fî’nin Za’îfî şeklinde de istinsâh edildiği gerçeği ile karşı karşıya bıraktı. *Latîfî Tezkiresi*’nin Osmanlıca baskısında da şair Za’îfî olarak yer alıyordu. Bu gözle yaptığımız inceleme sonucu, Âşık Çelebî’nin *Meşâ’iru’ş-Şu’arâ*’sı, Hasan Çelebî ile Beyânî’nin tezkireleri, Bursalı Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri*, Şemseddin Sâmî’nin *Kâmûsu’l-A’lâm*’ı ve Gibb’in *Osmanlı Şiir Tarihi*’nde şâirden Za’îfî olarak söz edildiğini gördük. Daha sonra incelediğimiz Latîfî Tezkiresi’nin Rıdvan Canım tarafından yapılan tenkitli neşrinden ise, şâire kimi nüshalarda Za’fî, kimilerinde de Za’îfî olarak yer verildiğini anladık. Latîfî Tezkiresi’nin bu neşri, şâirden söz eden bütün kaynaklar arasında, ona isnâd edilmesinde şüphe ile karşılanabilecek yoruma açık bilgilerin yer aldığı tek kaynak olmuştur.

Za’fî’nin, Kâhire’deki Gülşeniyye Âsitânesi’nde medfûn olduğu, dolayısıyla orada öldüğü husûsu, Mustafa Koç’un, “16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri” ismiyle yayınladığı makâlesinde yer alan, Muhyî-i Gülşenî’ye ait Reşehât Çevirisi’nin Zencîr-i Zeheb olarak adlandırılan mukaddimesindeki bir kayıttan hareketle ortaya çıktı.

Şairin adı, ilkin Nurhan Atasoy’un *Derviş Çeyizi* isimli eserinde latinize ettiği, Müstakîmzâde’nin *Risâle-i Tâciyye* isimli risâlesinde ortaya çıktı. Müstakîmzâde, bu eserinde dervîş tâclarından söz ederken, şâirimiz tarafından oluşturulan Za’fiyye Tâci’na da değinmişti. Çalışmamızda bu eserin Ankara Millî Kütüphâne’de bulunan yazma nüshasından ve aynı konuda olmak üzere Yahyâ Âgâh Efendi’nin *Tarîkat Kıyafetleri* ismiyle yayınlanan eserinden de istifade edildi.

Çalışmamızın en son aşamasında, tenkitli metni henüz yayınlanmış olan Ahdî’nin *Gülşen-i Şu’arâ*’sında, XVI. yüzyılda Gülşeniyye Tarikatı mensûbu Gelibolulu bir Za’îfî’den söz edildiği tesbît edildi. Za’fî’nin, *Gülşen-i Şu’arâ* dâhil olmak üzere, pek çok tezkirenin farklı nüshalarında Za’îfî olarak istinsâh edildiğini, onun zaten Rumelili olması gerektiğini ve bu evsâfa uyan başka bir şair bulunmadığını bildiğimiz için, burada Za’fî-i Gülşenî’den söz edildiği, dolayısıyla da onun Gelibolulu olduğu ortaya çıktı.

Şairin hayâtı ile ilgili olarak önemli bir kaynağın da bizatihi Za’fî Dîvânı’nın kendisi olduğunu da buraya ilâve etmemiz gerekir.

Çalışmamızda şâirin Melâmîlik, Hurûfilik ve Kalenderîlik gibi bâtinî ya da heteredoks olarak nitelendirilen fırkalarla olan ilişkisini açıklarken, Fuat Köprülü’nün *Türk Edebiyatı Tarihi* ile *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserlerinin yanında, büyük ölçüde Abudülbaki Gölpınarlı’nın *Melâmîlik ve Melâmîler, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* ile *Hurûfilik Metinleri Katoğu*; Ahmet Yaşar Ocak’ın *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler* ile *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* isimli eserleri ile şâirin kendi Dîvân’ı, *Hurûfilik Risâlesi* ve mecmualarda yer alan şiirlerinden istifade edildi.

Dîvân’ın dinî muhtevâsı işlenirken, Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebî ve Yusuf Şevki Yavuz’un hazırladığı *İslâm’da İnanç Esasları* isimli eser başta olmak üzere,

Taftazânî'nin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Kitâbu't-Ta'rifât*, Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslâm Dînî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, M. Asım Köksal'ın *Peygamberler Tarihi* isimli eserleriyle pek çok ansiklopedi maddesinden yararlanıldı.

Dîvân'ın tasavvufî muhtevâsı incelenirken de, daha çok Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü* ile Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Ta'rifât*'ından istifâde edildi. Ferit Kam'ın *Vahdet-i Vücûd*, Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Selçuk Eraydın'ın *Tasavvuf ve Tâîrkatlar* ile Mahmut Erol Kılıç'ın *Sûfî ve Şiir* isimli eserleri de bu meyanda zikredilebilir.

Vezein, kâfiye, redif ve aruz gibi biçim ve ahenge ilişkin incelemelerde Haluk İpekten'in *Nazım Şekilleri ve Arüz*, Cem Dilçin'in, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* ile İskender Pala'nın *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* isimli eserlerinden vs. istifâde edilmiştir.

C. Araştırmanın Sınırları ve Yöntemi

Bu çalışmada sarfedilen bütün çabaya rağmen, Za'fî Dîvânı'nın ikinci bir nüshasına ulaşılamamıştır. Elimizdeki Dîvân nüshasında hem yer yer müstensihce atlanan yerlerin, hem de bizce problemli görülen kelimelerin bulunmasının da sâikiyle, tek nüsha üzerinden bir metin neşri yapmayı şimdilik uygun görmedik. İleride başka nüsha ya da nüshaların bulunabilmesi umudu ile bu işi başka bir zamana bıraktık. Bununla birlikte çalışmamızın hemen her bahsinde Dîvân metninden istifâde ettik. Bu amaçla öncelikle Dîvân metninin tamamı tarafımızdan okunup yazıldıktan sonra, bu metin bilgisayar ortamında konu başlıklarına göre tasnife tâbi tutulmuş, ilgili beyitler ilgili başlıkların altında kaydedilmiş ve son olarak her konu, beyitlerden de istifâde edilerek kendi içinde değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda metin neşri yer almadığı içindir ki, şâirin hayâtı ve eserleri başta olmak üzere diğer araştırma alanlarına ağırlık verilmiştir. Kanaatimizce şâirin tamamen muğlak olan hayâtını tesbît etmek için buna zaten ihtiyaç vardı. Çalışmada üzerinde ağırlıklı olarak durduğumuz bir husûs da, Za'fî'nin tasavvuf ve dîvân edebiyâtlarındaki yerini tesbît etmek oldu. Çalışmada ayrıca Za'fî Dîvânı'nın elden geldiğince geniş bir dînî ve tasavvufî muhtevâ tahlili yapıldı.

Araştırmalarımız esnâsında TÜYATOK'un verilerinden de hareketle, İstanbul'daki yazma eser koleksiyonlarının bulunduğu Süleymâniye Kütüphanesi ve bağlı birimleri ile Topkapı Sarayı, Arkeoloji Müzesi, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, Beyazıt Devlet ve Büyükşehir Belediyesi kütüphâneleri; Ankara'da da başta Milli Kütüphâne ve DTCF olmak üzere pek çok kütüphânede bizzat araştırmalar yapıldı. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin araştırma yaptığımız süre zarfında kapalı bulunması sebebiyle, burada araştırma yapılamadı. Yurtdışı kütüphânelerine gidilemediği için, katalog kayıtlarının incelenmesi ile yetinildi. Kataloglarını incelediğimiz kütüphânelerden Za'fî'nin şiirleri hakkında bilgi içerenleri, British Museum, Viyana Kraliyet Kütüphanesi Arapça, Farsça ve Türkçe Yazmalar Bölümü, Almanya Göte Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü, Universitäts-und Landesbibliothek Bonn,

Berlin Kraliyet Kütüphanesi, Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü Türkçe Yazmalar Kısımı oldu.

Yaptığımız araştırmalarda Za'fi Dîvân'ının ikinci bir nüshasına ulaşamamışsa da, şu ana kadar tanıtımları yapılmamış olan, Za'fi'ye ait birkaç eser ile onun mecmua ve cönklerde bulunan pek çok şiirine ulaşılmış; bu da şâirimizin edebî kişiliği husûsunda bir takım sonuçlara ulaşmamızı sağlamıştır

Araştırmalarımız esnasında muhtelif şahıslarla görüşmeler yapılmış ve bu şahısların fikirlerinden istifâde etme yoluna gidilmiştir. Çalışmanın danışmanı Prof. Dr. Ali Yılmaz, Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Prof. Dr. Kemal Eraslan, Prof. Dr. Cemal Kurnaz, Prof. Dr. M. Nur Doğan, Prof. Dr. Tahir Üzgör, Prof. Dr. Mustafa Kara, Doç. Dr. Bilal Kemikli, Doç. Dr. Himmet Konur, Doç. Dr. Yaşar Aydemir, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatçı, Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör, M. Serhan Tayşi, Dr. Mustafa Koç ve Müfit Yüksel bu meydana zikredilebilir.

Çalışmamızda, Dîvân metni yer almadığı için, Dîvân'dan yapılan iktibâslarda, beyitlerin künyesini vermek yerine, beyitlerin içinde geçtiği varak numaraları verilmiş ve bunlar parantez içerisinde gösterilmiştir. Aynı varaktan alıntı yapılan beyit sayısı birden fazla olsa bile varak numarası bir kez yazılmıştır.

Çalışmada, gerektiğinde aynı kitabın farklı zamanlarda yapılan baskılarından da istifâde eme yoluna gidilmiştir. Örneğin Mustafa İsen'in hazırlamış olduğu *Usûlî Dîvânı*'nın ilk baskıdan (AÜFE Yay, 1988), burada bulunup da sonraki baskıda (Akçağ, 1990) bulunmayan bir takım konular yer aldığı için istifâde edilmiştir.

Çalışmamızda Za'fi Dîvânı'ndan atıfta bulunduğumuz beyitler/bendler, transkribe edilerek iktibâs edilmiştir. Transkribe edilen beyitlerle ilgili olarak gözetilen esaslar ise şunlardır:

1. Arap harfli eski alfabede bulunup da bugünkü alfabede bulunmayan harfler için, tenkitli basımı yapılan ilmî eserlerde kullanılagelen şu transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır:

ء	ﺀ
ث	Ṥṣ
ح	Ḥḥ
خ	Ḫḫ
ذ	Ẓẓ
ص	Ṣṣ
ض	ẒẒ

ض	Ḍḍ
ط	Ṭṭ
ظ	Ẓẓ
ع	ʿ
غ	Ġġ
ق	Qq
ك	Ññ

2. Arapça ve Farsça kelimelerdeki med harfleri, Â, â; Û, û ve Î, î şeklinde gösterilmiştir.

3. Aslında uzun okunması gerekirken, vezin gereği kısa okunan Arapça ve Farsça aslı uzunluklar, vezne uygun şekilde okundu. Meselâ Za'fî kelimesinin uzun olan nispet “î”si, vezin gereği kısa okunması gerektiğinde “Za'fî” şeklinde kısa okunmuştur.

4. Beyitlerde geçen âyet, hadîs, ya da Arapça ve Farsça beyit ve ibâreler transkribe edilip italik olarak verilmiştir. Ayrıca Arap harfli yazılışları ve Türkçe tercümeleri de dipnotta verilmiştir.

5. Tarihler, tarihin hesaplanabilmesi amacıyla, hem Latin harfleriyle hem de Arap harfleriyle gösterilmiştir.

6. Vezin ve anlam eksikliklerini tamamlamak üzere eklenen hece ve kelimeler [] içerisine alınmıştır. Vezin hataları (*) ile gösterilmiştir.

7. Farsça'daki vâv-ı ma'dûleler italik uzun (â) harfîyle yazılmıştır: hâb, hâce, hân kelimelerinde olduğu gibi.

8. Türkçe kelime ve eklerin okunuşunda Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın *Türkiye Türkçesi'nin Ana Hatları* adlı çalışmasına¹ uyulmuştur.

1 Fâruk Kadri Timurtaş, “Türkiye Türkçesinin Ana Hatları”, *Makâleler-Dil ve Edebiyât İncelemeleri*, (Haz. Mustafa Özkan), TDK Yay., Ankara 1997, s. 242-264.

II. XVI. YÜZYILDA SİYASİ VE EDEBİ DURUM

A. Siyasî Durum

Za'fî, Rumeli, İstanbul, Ege ve Mısır'da yaşayan bir XVI. yüzyıl Osmanlı şâiridir. Za'fî bu dönemde Osmanlı tahtında hüküm süren II. Bayazıt (ö. 918/1512), Yavuz Sultân Selim (ö. 927/1520), Kânûnî Sultân Süleyman (ö. 974/1566) ve II. Selim (ö. 982/1574) dönemlerini idrak etmiştir. Ancak II. Bayazıt döneminde çocukluğunu geçirdiği ve II. Selim döneminin hemen başında öldüğü için (ö. 974-978/1566-1570 arası), şâirin asıl olarak Yavuz Sultân Selim ve Kânûnî Sultân Süleyman dönemlerine şâhitlik ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Za'fî'nin yaşadığı dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, ilmî ve edebî yönden büyük bir ihtişam içinde bulunduğu bir dönemdir. Yavuz Sultân Selim döneminde parlak siyasî zaferler kazanılmıştır. Onun Çaldıran'da Şah İsmail'i (920/1514), Göksu ovasında Dulkadiroğulları'nı (921/1515), Merc-i Dabık ovası ile Ridaniye'de de Kölemenleri (923/1517) mağlubiyete uğratması; Kemah, Harput, Meyyafarikin, Bitlis, Hısnkeyfa, Diyarbekir, Urfa, Mardin, Şam, Kahire, Cezayir, Hicâz, Musul havâlisi ve Cezîre'nin Rakka'ya kadar olan güney-doğu bölgelerini ilhak etmesi² bu meydana zikredilebilir.

Bu zaferlerden özellikle Kahire'nin ilhâkı çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu hadisenin konumuzu ilgilendiren yönü, Kâhire'nin ilhâkından sonra Yavuz Sultân Selim'in sipahilerinden ve ileri gelen askerlerinden pek çok kimsenin orada bulunan İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534)'ye mürid olmalarıdır³. Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbında bu sürecin önemli bir etkisinin olduğu muhakkaktır. Yine Za'fî'nin Kâhire'de içinde vakit geçirdiği ve şiirlerinde sıkça sözünü ettiği Gülşeniyye Âsitânesi'nin⁴, Yavuz Sultân Selim'in Kâhire'yi ilhâk ettikten sonra İbrâhîm-i Gülşenî'ye arazi tahsis etmesi sonucu inşa edilmiş olması da burada hatırlanmalıdır⁵.

Yavuz Sultân Selim'in oğlu Kânûnî Süleyman dönemi de siyasî, ilmî ve edebî açılımlar devri olmuştur. Kânûnî Sultân Süleyman'ın siyasî ve askerî zaferleri geniş bir alana yayılmıştır. Şam Beylerbeyi Canberd-i Gazalî'nin 927/1520'deki isyanı bastırılmış; Belgrad (927/1521) ve Rodos (930/1523) fethedilmiş, Mohaç zaferi kazanılmış (933/1525), Budin (933/1526) ve Anadolu isyanları bastırılmış (933-935/1526-1528), Irakayn'e sefer düzenlenmiş (941-942/1534-1535), Tebrîz ve Bağdad ilhâk edilmiş (941/1534), Boğdan/Moldavya seferine çıkılmış, Preveze

2 Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1996, C. II, s. 156. Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, , TTK Yay., Ankara 1983, C. IV, s. 257-290.

3 Himmet Konur, *İbrâhîm-i Gülşenî -Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İst. 2000, s. 123.

4 Âsitâne, Farsça eşik anlamındaki âsitân kelimesinden meydana gelmiş olup, büyük tekkeler anlamında kullanılan bir tabirdir. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İst. 2004, C. I, s. 94.

5 La'li Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pir-i Gülşenî*, Dârü't-Tıbâ'ati'l-Âmire, İst. 1289, s. 16; Geniş bilgi için bkz. Konur, a.g.e., s. 129.

zaferi kazanılmış (945/1538), Macaristan fethedilmiş (948/1541), Hint seferi yapılmış (945/1538), Cezayir’de muzaffer olunmuş (948/1541), Almanya/Zigetvar’a yapılan sefer zaferle bitmiştir (974/1566) ⁶.

XVI. yüzyılda bu siyasî zaferlerin yanı sıra, merkez askerî teşkilatı (Yeniçeri ocağı, Cebeci ocağı, Topçu ocağı, top arabacıları ocağı, kapıkulu süvarileri) eyalet askerî teşkilatı (tımarlı sipahiler, geri hizmet kıtaları, öncü kuvvetler, kal’a kuvvetleri) ve denizcilik alanları olmak üzere askeriye de önemli açılımlar meydana gelmiştir⁷.

B. Edebî Durum

XVI. asırda Türk denizciliğinin büyük gelişme göstermesi, uzak denizlere yapılan seferler ve bu seferlere şâirlerin de katılması, bir denizcilik edebiyâtının doğmasını da beraberinde getirmiştir⁸. İşte bu asrın tanınmış dîvân şâirlerinden Âgehî (ö. 985/1577), Trabzonlu Derûnî, Aşkî ve Bahriyeli Yetûm şiirlerinde bilhassa denizci tabirlerini kullanan şâirler olarak bilinmektedir⁹. Za’fî de bu edebî akıma katılanlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

XVI. yüzyıl Türk edebiyâtı, sadece denizcilik alanında değil, hemen her alanda zirvededir. Bu yüzyılın hükümdarlarının da şâir olması hiç şüphesiz bu hususa büyük bir katkı sağlamıştır. Şiirlerinde Selimî mahlasını kullanan Yavuz Sultân Selim (ö. 927/1520), Farsça dîvân tertîb etmenin yanında, Türkçe olarak 305 gazel yazmıştır¹⁰. Muhibbî mahlasını kullanan Kânûnî Sultân Süleyman (ö. 974/1566)’ın da dîvânı vardır¹¹. Sultân İkinci Selim (ö. 982/1574)’in ise şöhret kazanmış beyitleri bulunmaktadır¹².

Za’fî’nin yaşadığı dönem, Gibb’in tasnîfine göre, Osmanlı şiir tarihinin ikinci dönemini teşkil eder. Bu dönem, Osmanlı şiirinin zirvede olduğu 1450 ile 1600 yılları arasındaki yüz elli yıllık süre olarak tasavvur edilmiştir. Bu dönem yerel ağızlarla şiir yazma döneminin geride kaldığı, artık herkesin İstanbul ağzı ile şiirler yazdığı, Osmanlı şiiri tabirini hak eden bir dönemdir. Bu vasfı hâiz ilk eserleri veren şahıs, Osmanlı şiirinin asıl kurucusu olarak kabul edilen Ahmet Paşa (ö. 1497)’dir¹³.

XVI. yüzyılın başta gelen dîvân şâirleri arasında sağlam bir dil ve sanatkarâne bir üslup ile eserler vermiş bulunan Bursalı Lamiî (ö. 939/1532), Zatî (ö. 953/1546), Hayâlî (ö. 965/1557), Emrî (ö. 983/1575), Nev’î (ö. 1008/1599), Bâkî (ö. 1009/1600) ve Rûhî-i Bağdâdî (ö. 1014/1605) zikredilebilir¹⁴.

6 Öztuna, a.g.e., C. II, s. 163. Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., C. IV, s. 307-400.

7 Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., C. IV, s. 553-578.

8 M. Fuad Köprülü, “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003, s. 394.

9 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yay., İst. 2001, C. I, s. 576.

10 Coşkun Ak, *Şâir Padişahlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001, s. 154.

11 Ak, a.g.e., s. 172. Geniş bilgi için bkz. Ak, *Muhibbî Dîvânı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987.

12 Ak, *Şâir Padişahlar*, s. 55; Banarlı, a.g.e., C. I, s. 564-571.

13 E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi* (Ter.Ali Çavuşoğlu), Akçağ., Ankara 2003, C. II, s. 306, 331.

14 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 572-596.

Bu yüzyılda Âzerî Türkçe'si sahasında eser verenlerin başında Hatâyî (ö. 931/1524) ve gerek Âzerî sahasının gerek Türk dünyasının en büyük simalarından biri olarak kabul edilen Fuzûlî (ö. 963/1555) gelmektedir¹⁵.

Bu devirde, *Yusuf ve Züleyhâ*'sıyla Taşlıcalı Yahya (ö. 1582) Bey, *Hilye*'siyle Hâkânî, *Vâmık u Azrâ*'sı ve değişik mevzulardaki mesnevileriyle Lamîî Çelebî ve *Gül ü Bülbül'ü* ile Kara Fazlı, mesnevî tarzında eser veren şairler olarak dikkat çekmektedirler¹⁶.

Tarih kitapları olarak, mensûr bir şekilde yazılmış olan Lütfî Paşa Tarihi, Selanikî Mustafa Efendi'nin Tarihi, Hoca Sa'deddîn'nin *Tâcu't-Tevârih*'i, Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı önemli eserlerdir¹⁷.

Bu yüzyılda Rumelili şâirlere mahsûs ve özellikle söyleyiş tarzında kendisini gösteren güçlü bir şiir geleneğinin oluştuğu dikkat çekmektedir. Bu yüzyılda sayısı 36 olarak tesbît edilen Rumelili şâirlerden Mesîhî (ö. 918/1512), Vasfî (ö. 920/1514), Ahî (ö. 923/1517), Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Za'îfî (ö. 960/1552), Hayâlî (ö. 964/1557), Arşî (ö. 978/1570-71), Ziyâî (ö. 992/1584), Vusûlî (ö. 1000/1591), Cinânî (ö. 1001/1592), Vâlî (ö. 1007/1598-99), Vâlihî (ö. 1008/1599) ilk planda akla gelen şâirlerdir¹⁸. İşte listede kendisinden söz edilmeyen Za'îfî-i Gülşenî de, Rumeli şiir geleneğinden gelen diğer bir şairdir.

Bu yüzyılın Rumeli şâirlerinin diğer bir özelliği de, pek çoğunun zaten kendi bölgelerinin bir icâdı olan şehrengîz türünde örnekler vermiş olmalarıdır. Taşlıcalı Yahya (ö. 1582), Hayretî (ö. 941/1534), İshâk Çelebî, Usûlî, Kerîmî, Firdevsî, Feyzi Ali veya Tabîî, Âlî, İntizâmî, Vechî, Kâtibî, Hacı Dervîş, Neşâtî ve Hâdî Rumelili şehrengîz sahibi şâirlerdir¹⁹.

İran edebiyâtından Türk edebiyâtına geçtiği kaydedilen tezkire türünün Anadolu sahasında ilk mümessili olarak bilinen Sehî Bey (ö. 997/1588)'in *Heşt Behîşt* adını taşıyan tezkiresi, XVI. yüzyıla aittir. Bu yüzyılın diğer tezkireleri ise, Latîfî (ö. 990/1582), Âşık Çelebî (ö. 979/1571), Ahdî (ö. 1002/1593), Beyânî (ö. 1006/1597) ve Kınalızâde (ö. 1012/1603) tarafından yazılmıştır²⁰. Za'îfî-i Gülşenî, Sehî Bey'in *Heşt Behîşt*'i ve Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru's-Su'arâ*'sı hâric kendi döneminde yazılan diğer tezkirelere girebilmıştır.

Türk edebiyât tarihinde Ömer b. Mezîd'in 840/1436'da yazılan ilk nazîre mecmuasından sonra, bu türe ait birçok örnek XVI. yüzyılda yazılmıştır. Bunların

15 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 522-556. Ayrıca Fuzûlî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Karahan, *Fuzûlî Muhîti, Hayâtı ve Şahsiyeti*, Kültür Bak.Yay., Ankara 1995.

16 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576, 597-602; Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, Kitabevi, İst. 1996, s. 267.

17 Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1998, s. 381-389.

18 Halil Çeltik, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 14.; Şâirlerin Balkanlardaki ülkelere göre dağılımı için bkz. Mustafa İsen, "Balkanlarda Türk Edebiyatı", *Ötelelerden Bir Ses*, Akçağ, Ankara 1997, s. 512-536.

19 Gibb, a.g.e., C. II, s. 449; Çeltik, a.g.t., s. 459; Yaşar Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, MEB Yay., Ankara 2000, s. 107.

20 Tezkireler hakkında geniş bilgi için bkz. Haluk İpekten, vd., *Şâir Tezkireleri*, Grafiker Yay. Ankara 2002.

en önemlileri Eğridirli Hacı Kemâl'in *Câmi'u'n-Nezâir*'i, Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâir*'i ve müellifi bilinmeyen *Câmi'u'l-Me'ânî* isimli eserlerdir²¹.

XVI. yüzyılda Orta Asya'da Çağatay Edebiyatı zirveye ulaşmıştır. Bu yüzyılda Çağatay Edebiyatının en mühim simaları Babur Şah (ö. 937/1530) ve Gâzayî (ö. 1017/1608)'dir. Bu yüzyılda Anadolu sahasındaki pek çok şâir, özellikle bir önceki yüzyılın meşhur şairi Ali Şîr Nevâî (ö. 907/1501-1502)'nin etkisinde kalıp Çağatayca şiirler yazmışlardır²². Bu asırda Çağatayca şiir yazma kervanına katılan şâirlerden birisi de Za'fî olmuştur.

XVI. yüzyılın önemli bir tekke şairi olarak kabul edilen İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534) tarafından kurulan Gülşeniyye tarikatı, XVI. yüzyıl şâirlerinin en çok iltifât ettikleri bir tarikat olmuştur. Bu dönemde İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyüüne kapılan şâirler, İlâhî (ö. 940/1533-1534), Usûlî (ö. 945/1539), Ârifî (ö. 959/1552), Sıhrî (ö. 960/1553), Lâyihî (ö. 974/1566), Vâlihî (ö. 994/1586), Hâtemî (ö. 1004/1596), Yûsuf-ı Sîneçâk (ö. 953/1546), Hamdî, Latîfî, Muhyî, Sâlikî, Sıyâmî²³, Semâî (ö. 1586), Hasan Hüsâmî (ö. 1594), Bülendî, ve Gülşenî'dir²⁴. Bu şâirler arasında ismi zikredilmeyen Za'fî-i Gülşenî de, bu tarikata intisâb eden ve İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet alan önemli bir şâirdir.

XVI. yüzyılda, Melamîlik, Kalenderîlik, Hurûfilik, Alevîlik-Bektaşîlik gibi heteredoks İslâm'ı temsil eden bazı akımlar, önemli bir yayılma alanı bulmuştur. Şâirin müntesibi olduğu Gülşeniyye tarikatı dâhil olmak üzere bütün bu akımlar, bu dönemde özellikle Rumeli bölgesinde yaşamışlardır. İlhâd ve zındıklıkla suçlanan bu akımların temsilcileri ile devlet arasında bir takım çatışmalar da gerçekleşmiş ve sonuçta Za'fî'nin mensubu olduğu Gülşeniyye tarikatının şeyhi Muhyiddîn-i Karamânî de dâhil olmak üzere bir takım şahıslar idam edilmiştir²⁵. Böyle bir ortamda yetişen Za'fî, bu akımların etkisinden kendisini kurtaramamış ve bu minvalde bir takım eserler vermiştir.

Görüldüğü gibi, XVI. yüzyıl, edebî ve tasavvufî anlamda büyük bir hareketliliğin ve pek çok akımın bulunduğu bir devirdir. Bu devir hakkında çok kısa bir şekilde verdiğimiz bu ön bilgiden sonra, artık bu devirdeki entelektüel ortama aktif bir şekilde katılan Za'fî'nin hayât hikayesine geçebiliriz.

Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 321.

21 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 617-618.

22 Köprülü, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e., s. 391; Önder Göçkün, "Şeyh Gâlib'in Çağatayca Bir Gazeli", *Türk Edebiyatı Araştırmaları*, SÜ Yay., Konya 1991, C. I, s. 150-151; Sertkaya, *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri*, Edebiyat Fak. Mat., İst. 1970, s. 4; Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", *İA*, MEB Yay., İst. 1945, C. III, s. 305.

23 Bkz. Ali Öztürk, "Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Divân Şâirleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y. 6 (2005), S. 15., Ankara 2005., s. 232-248.

24 Mustafa İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Divânı*, AÜFE Yay., Erzurum 1988, s. XVI.

25 Muhyî, a.g.e., s. 379; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY Yay, İst. 2003, s. 321.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN HAYÂTİ VE ESERLERİ

I. HAYÂTİ

A. Adı

Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn (ö. 1202/1788)'in, tarikat ehlinin serpûşları ile ilgili olan bir risâlesinde, "Za'fiyye" olarak isimlendirilen tâcın "*Gülşenî Mısırî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*"ye ait olduğunun ifâde edilmesi¹, şimdilik Za'fî'nin asıl adının Ali olduğunu bize gösteren elimizdeki tek kayıttır. Burada adı Ali olarak geçen ve İbrâhîm-i Gülşenî (Mısır'da medfûn olduğu için Gülşenî-i Mısırî)'nin halifesi olarak tanıtılan Za'fî, konumuzu teşkil eden Za'fî'den başkası değildir². Zira şâirin halifelîği bahsinde üzerinde detaylıca durulacağı üzere, gerçekten de Za'fî, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesidir ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin Za'fî olarak bilinen başka bir halifesi de yoktur. Kaldı ki Za'fî'nin böyle bir tâcın sahibi olduğu Şeyh Gâlib tarafından da ifâde edilmiştir³. Dolayısıyla Müstakîmzâde'nin konumuzu teşkil eden Za'fî'den söz ettiği ve Za'fî'nin adının Ali olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Za'fî'nin adının Ali olduğuna delâlet eden bir başka karîne de, onun *Dîvân*'da on iki imâmın övgüsü hakkında yazdığı düvâzdeh türündeki kasîdesinde, Hz. Ali'den söz ederken, "*Ey Za'fî! O eşsiz kişi (Hz. Ali) senin adını kendi adı ile bir kıldı.*" şeklinde kendisine hitap etmiş olmasıdır. Böylece dîvânını kendisi Tertîb etmiş olan Za'fî, dîvânının ilk kasîdesinde kendi adına da şöylece işaret etmiş olmaktadır:

Mehdi-i şâhib-kırân ya'ni imâm-ı zamân
Hâzret-i şâh-ı cihân şâh selâmun 'aleyk
Nâmuñi ol bî-naẓîr nâmı ile kıldı bir
Za'fî'ye ol dest-gîr şâh selâmun 'aleyk (vr. 4b)

Görebildiğimiz kadarıyla Müstakîmzâde'nin yukarıda adı geçen eseri hariç, Za'fî'den söz eden kaynakların hiçbirinde şâirin asıl adından söz edilmemiştir. Ahmed-i Hayâlî döneminde Kâhire'deki Gülşenîyye Âsitânesi'nde aynı havayı soludukları için, Za'fî'nin adını çok iyi bilmesi gereken Muhyî-i Gülşenî⁴, Za'fî'nin medfûn olduğu

1 Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye*, Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b.

2 Tesbitlerimize göre Türk Edebiyatı tarihinde Za'fî mahlasını taşıyan Ayıntaplı müfessir bir şâir daha mevcuttur. Ancak bu bilginin yer aldığı Arif Hikmet tezkiresinde, bu şâirin yazdığı şiirler hakkında herhangi bir bilgi yer almamıştır (Bkz. Arif Hikmet, *Tezkire*, Millet Ktp., Tarih 789, vr. 42b). Aynı husus için bkz. Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, C. II, s. 570; İpekten vd., a.g.e., s. 540.

3 Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'de Za'fî maddesinde, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olmakla beraber Mevlevî meşrep bir şahıs olduğunu ifâde etmiş ve dîvânından da iktibâslarda bulunmuştur. Şeyh Galip de, bu maddeye yazdığı hâşiyede Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olduğunu, Mevlevîliğinin muhabbetten ibaret olduğunu ve onun Za'fiyye diye isimlendirilen bir tâcın sahibi olduğunu ifâde etmiştir. Bkz. Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* (Haz. İlhan Genç), AKM Yay., Ankara 2000, s. LI, 314-315.

4 Za'fî'nin şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî hakkında yazılan en önemli menâkıbnâmenin sahibi olan Muhyî-i Gülşenî, 935/1528-1529 Edirne doğumlu olup, 950/1552-1553 yılında Mısır'da İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Ahmed-i Hayâlî'ye intisab etmiş, bu tarihte ya da bu tarihten bir süre sonra kızı ile evlenmiş;

yerden söz ederken, ondan “Molla Za’fî” diye söz etmiştir⁵. Müstakîmzâde de diğer bir eserinde şâirden Za’fî olarak söz etmiş ve adına hiç değinmemiştir. Buradan da anlıyoruz ki, Za’fî mahlası âdetâ şâir için bir alem hüviyetine bürünmüş; bu yüzden de şâirin adı kaynaklarda uzun bir süre zikredilmez olmuş ve unutulmaya yüz tutmuştur.

Bu durumun XX. yüzyılın başlarında da devam ettiğini, Ali Emîrî’nin şâirin adını herhangi bir kaynağa dayandırmadan Muhammed olarak vermesinden anlıyoruz⁶. *Za’fî’nin Ailesi* bahsinde detaylı bir şekilde işleneceği üzere, Ali Emîrî, Za’fî’yi İbrâhîm-i Gülşenî’nin oğlu Muhammed ile karıştırmış ve burada, Za’fî’nin değil, İbrâhîm-i Gülşenî’nin oğlu Muhammed’in ismini vermiştir. Dolayısıyla şâirin adı için Emîrî’den önce unutulmuşluk olarak ifade edilebilecek bir merhale var iken, Emîrî ile birlikte ise yanlış bir isimlendirme merhalesi başlamıştır. Gerçekten de Emîrî’nin verdiği bu bilgiye istinaden, kendisinden sonra yapılmış olan birçok çalışmada, şâirin adının Muhammed olduğu bilgisinin tekrarlandığı görülmektedir⁷.

Emîrî’nin verdiği bu bilgiyi veri olarak kabul edenlerden biri de A. Tietze’dir. Tietze bu veriden hareketle, Âgehî’nin (ö. 985/1577) denizcilik kavramları ile yazdığı bir kasidesine, Za’fî ve Molla Muhammed-i Mısırî tarafından yazılan tahmîsleri incelediği makâlesinde⁸, tahmîs yazar her iki şâirin de aynı kişi olabileceği hususu üzerinde durmuştur. Bu şâirlerden Za’fî’nin, Muhammed adını taşıması ve Mısır’daki İbrâhîm-i Gülşenî ile olan irtibatı karşısında, tahmîs yazar diğer şâirin de adının Molla Muhammed olması ve Mısırî olarak nitelendirilmesi; ayrıca her iki tahmîs arasında görülen benzerlikler, Tietze’yi böyle bir kanaate sürüklemiştir. Böylece Ali Emîrî’nin Za’fî’nin adına ilişkin verdiği bu bilgi, Tietze’nin farklı mahlaslarla yazılmış olan iki tahmîsin aynı kaleminden çıkmış olabileceği kanaatine varmasında önemli bir rol oynamıştır.

Her iki tahmîs incelendiğinde aralarında önemli benzerliklerin görüldüğü muhakkaktır. Tietze, ilgili makalesinde benzerliklerin olduğunu tesbît etmiş; ancak bu benzerliklere işaret etmeyerek, tahmîslerin metinlerini vermekle yetinmiştir. Biz, her iki tahmîsin mütekâbil bendlerinde, Za’fî ve Muhammed-i Mısırî tarafından ilâve edilen mısralar arasındaki benzerlikleri, aşağıda bir tablo halinde sunuyoruz⁹.

ondan hilâfet almış; 977/1569’da Ahmed-i Hayâlî ölünceye kadar onunla birlikte kalmış ve 1014/1605-1606 yılında Kâhire’de ölmüştür (Bkz. Tahsin Yazıcı, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*’ye yazdığı önsöz, TTK Yay., Ankara 1982, s. VII-XI).

5 Mustafa Koç, “16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, *Kutadgubilig*, I/7, s. 238. Tek nüsha halinde olan ve *Zencîr-i Zeheb* olarak isimlendirilen *Reşehât* çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

6 Ali Emîrî, *Esâmî-i Şu’arâ-i Âmid*, Millet Küt., Tarih, no. 781/1, vr. 31/a-b.

7 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; TYDK, İst. 1947, C. I, s. 113; “Za’fî”, *TDEA*., Dergâh Yay., İst. 1998, C. VIII, s. 634; Şevket Beysanoğlu, *Dişarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, San Matbaası, Ankara 1997, C. I, s. 84-86.

8 Bkz. A. Tietze, “XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âgehî Kasidesi ve Tahmisleri”, *Türkiyat Mecmuası*, C. IX, 1946-51, s. 129.

9 Tahmîslerin metinleri için bkz. a.g.m., s. 129-133.

ZA'FÎ'NİN TAHMÎSİ	MOLLA MUHAMMED'İN TAHMÎSİ
Bize cevri eyleyüp içürme felâket zehrin	Niçe bir nûş edeyim derd-i firâkun zehrin
Getürüp başuma 'ummân-ı belânuñ kahrın	Saluban fülk-i dile bâd-ı muhâlif kahrın
Yemm-i 'aşkuñ ğam ile itme helâk âdemisin	Yemm-i 'aşkuñ hep esîr eyledügi ada mısın
Yaraşur saña hemîn fermeneler ğey şanemâ	Kırmızı kâdfe yelek gey melek ol ey ra' nâ
Hûblar resmi budur mâ'il olur nâ-dâna	Bu zaman hûbları alarğa degül nâdânâ
Âh kim ğayret ile döndi başum 'ummâna	Âh ile kanlu yaşum döner ise tûfânâ
Gel şerî' atden ırağ olma emîn keştîdür	Baħr-i vahdetde şerî' at bir emîn keştîdür
Baħr-i 'aşk içre tenüm daħı hemîn keştîdür	Ėulzum-i ğamda tenüm sanki hemîn keştîdür
Ėaşdı oldur ki bu ten ħayıĖını ħıla 'adem	Az ħalubdur yemege ten ħayıĖın baħr-i fenâ
Paçariz ħoma arada yûri âlâtuñ oñar	Paçarizde ħoma abliyi Ėaziyi ħurtar
Jeng-i ğamdan aç a mir'ât-ı dili ol Fettâħ	Yolumuz ħıble yeli ile açupdur Fettâħ
Ey gönül mülküñe rûsvâyılığ itmiş açını	Bu Cezâyir'de levendâne ederseñ açını
Yağmalatduñ gibi şabruñı saħını saħını	Nefs-i şûmuñ ki elinden saħını gör saħını
Ėâli' -i baħtuñ eger mevsimi yâr olmaz ise	Mevsim-i baħt dilâ ger saña yâr olmaz ise
Ol harâmî baħıcı yavrı şikâr olmaz ise	Oltaya gelmeyüp ol mâhi şikâr olmaz ise
Dâmen-i şabra yapış âħır-ı kâr olmaz ise	Volta vur bir niçe Ėün ħâre-i kâr olmaz ise
Dil-i âşüfteye 'aşk olalı bend ey zâhid	'Âşıkuñ himmeti a' lâ vü bülend ey zâhid
Düşüp 'ummân-ı ğama oldı levend ey zâhid	'Aşk körfezleri hep doldı levend ey zâhid
Yağmağa başladı belâ 'âlemi ħapladı seħâb	Furtuna ħopdı deñiz yüzini ħapladı seħâb
Bu 'ibârâtı şu kim ola ferâset añlar İşbu elfâzı Ėirü ehl-i ħarîħat añlar	Bu dūr-i nazmı hemân ehl-i başıret añlar Bunı ol Ėevher-i kân ehl-i ferâset añlar Bu erenler yolın erbâb-ı ħarîħat añlar

Görüldüğü gibi her iki tahmîs arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Fakat bu benzerlikleri tazmîn ya da tevârüd ile de izah etmek mümkündür. Kaldı ki her iki tahmîsin hem konusunun ortak olması, hem de tahmîsi yapılan gazelin aynı olması, benzerliklerin artmasına yol açmış olmalıdır. Bu açıdan sadece bu benzerliklerden hareketle Molla Muhammed-i Mısrî'nin Za'fî ile aynı şahıs olduğunu söylemek güçtür.

Ancak her iki tahmîsin farklı kalemlerden çıktığının en önemli delili, tahmîsleri yazarların adlarının bizim tesbîtlerimize göre farklı olmasıdır. Zira yukarıda Za'fî'nin adının Ali olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla tahmîslerden birini Ali ismini taşıyan Za'fî yazmışken, diğerini ise Molla Muhammed yazmıştır. Bu takdirde her iki tahmîsin tek bir kaleminden çıkmış olma ve Za'fî'nin Muhammed mahlası ile de şiir yazmış olma ihtimâli ortadan kalkmaktadır.

Acaba, Tietze'nin tezkirelerde geçen Muhammed isimli şâirler arasında tesbât edilmesinin güç olduğunu söylediği Molla Muhammed-i Mısırî kimdir? Burada akla gelen ilk şâir, ismi Muhammed olduğu için, Muhammed-i Mısırî olarak da anılan Niyâzî-i Mısırî'dir¹⁰. Ancak 1105/1694 yılında vefat eden Niyâzî-i Mısırî'nin XVI. yüzyılda yazılan bu tahmîsin şâiri olması imkan dışıdır. Kaldı ki, Niyâzî'nin kullandığı mahlaslar arasında Muhammed mahlası bulunmadığı gibi¹¹, onun böyle bir şiiri de bilinmemektedir¹².

Kanaatimizce, Âgehî'nin kasîdesine tahmîs yazan Molla Muhammed-i Mısırî, 969/1561'de vefat eden ve Mısır Mollası olarak görev yapan Arabzâde Muhammed Efendi¹³ olmalıdır. Zira bu kişinin ünvânı (Molla), adı ve görev mahalli, onun bu isimle anılması ile uygunluk arz etmektedir. Ayrıca aralarında geçen nâhoş bir olaydan¹⁴ öğrendiğimiz kadarıyla, Arabzâde ile Za'fî'nin birbirlerini tanıyor olmaları ve Âgehî'nin de Gelibolu'da görev yapmış olması¹⁵ da, Molla Muhammed-i Mısırî'nin kimliğinin ortaya çıkmasında bize yardımcı olmaktadır. Konu itibâriyle ortak bir paydada buluşan bu üç şiirin şâirlerinin de aynı dönemde, bir liman şehrinde bulunmuş olmaları ve birbirlerini tanıyor olmaları tesâdüf olmasa gerektir.

Netice olarak Müstakîmzâde'den edindiğimiz bilgi ve kendi şiirinden örneklerle teyid edildiği üzere, Za'fî'nin Ali olan adının kaynaklarda uzun bir süre telaffuz edilmediği; nihayet Ali Emîrî'nin Za'fî'yi, İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed ile karıştırarak, adını Muhammed olarak ifâde ettiği ve Emîrî'nin verdiği bu bilginin kendisinden sonrakilere de kaynaklık ettiği, hatta Tietze gibi bazı araştırmacıları zikrettiğimiz bir takım çıkarsamalara sevk ettiği; ancak Za'fî'nin adının Ali olduğunun ortaya çıkması ile meselenin vuzuha kavuştuğu görülmektedir.

10 Köstendilli Süleymân Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, Almanya-Berlin Devlet Ktp. No. 1683. vr. 180a, (Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleymân Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 338'den naklen); Muallim Nâcî, *Osmanlı Şâirleri*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Akçağ. Ankara 2000, s. 294; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Tıpkıbasım), Bizim Büro Yay., Ankara 2000, C. I, s. 172.

11 Niyâzî-i Mısırî'nin hayatındaki iki dönemi ifâde etmek üzere, onun sülûktan önce dervişliğinde *Niyâzî*, sülûktan sonra şeyhliğinde ise *Mısırî* mahlaslarını kullandığı kabul gören genel kanaattir. *Muhammed* mahlasını kullandığına dair ise herhangi bir bilgi yoktur. Bkz. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1998, s. 59-60; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, Akçağ. Ankara 1998, s. LVII.

12 Bkz. Erdoğan, a.g.e.

13 Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, AKM Yay., Ankara 2005, s. 298; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Tıpkıbasım), Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, C. IV, s. 3141; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 914.

14 Solmaz, a.y., Arabzâde'nin, Za'fî'nin tekkesini harâb etmesi şeklinde özetlenebilecek olan bu olay, Za'fî'nin Doğumu ve Memleketi bahsinde işlenecektir.

15 Pala, "Âgehî Mansûr", *DİA*, C. I, s. 448.

B. Mahlası

Şâirimiz, Afvî mahlasını kullandığı bir gazeli¹⁶ dışındaki tüm şiirlerinde Za'fî (ضعفی) mahlasını kullanmıştır. Şu halde, ilkin Afvî mahlasını kullanan şâir, daha sonra bu mahlastan vazgeçip Za'fî mahlasını kullanmaya başlamış olmalıdır. Ancak elimizde her hangi bir mahlasnâme bulunmadığı için, şâirin Afvî mahlasını bırakıp Za'fî mahlasını kullanmaya başlamasının nedeni ve bu mahlasları şâire kimin verdiği hususlarında bilgi sahibi değiliz.

Şâirin neredeyse kendisiyle özdeşleştiği Za'fî (ضعفی) mahlası, Arapça'da kuvvetsizlik anlamındaki *Za'f* (ضعف) masdarına¹⁷ nisbet edilerek türetilen bir kelime olup, kuvvetsizliğe mensup, kuvvetsizlikle ilgili anlamını ifâde etmektedir¹⁸.

Mahlasın, genellikle şâirin mîzâcî ve rûhî yapısına uygun olarak seçildiği bilinen bir husustur¹⁹. Mahlas ile şâir arasındaki bu münasebet, Za'fî'de de açıkça müşahede edilebilmektedir. Gerçekten de şâirin, kendisini ma'nen kuvvetsiz gördüğü ve bu yüzden Za'fî mahlasını kullandığı, dîvânındaki birçok beytinden anlaşılmaktadır. Bu hususa dikkat çeken Esrâr Dede'ye göre, şâir “*Dest-bürd-i mücâhede-i mahabbetle zâr u nîzâr ve za'îfu nâ-çâr*” kalmış ve buna binâen Za'fî mahlasını kullanmıştır²⁰.

Dîvânına göre şâiri, ma'nen zayıf kılan sebeplerin başında *za'f-ı hicrâna* yol açan *hicrân-ı yâr* ve *fîrâk-ı yâr* gelmektedir. Bunlar şâiri dert ve belâyâ dûcâr kılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde şâir, iştikâk sanatına başvurarak, mahlası ile aynı kökten gelen “za'îf” ve “za'f” kelimelerini bir arada kullanmak sûretiyle, Za'fî mahlasının kullanılış amacını edebî bir üslûpla ortaya koymuştur:

Halâş olmak ne mümkün Zâ' fiyâ bu za' f-ı hicrândan
Ki dil derd ü belâ ile ezelden tev'emân oldu (77b)

16 Bu gazelinmakta' beyti şudur.

Seni sevmekle cürm itdiyse 'Afvî n'ola 'afv itsen

Efendüm pâdişehler bakmaz kullar hâtâsına (vr. 111a)

Tabiatıyla burada ilk gelen, bu şiirin Afvî mahlaslı başka bir şâire aidiyeti ihtimâlidir. Bu itibarla öncelikle bu mahlası kullanan şâirlerin tesbitine ihtiyaç vardır. Biyografi kitapları taranarak hazırlanan *Tuhfe-i Nâilî*'de, Afvî mahlaslı iki şâirden söz edilmektedir. Bunlardan biri 1145/1732 tarihinde vefat eden Dîvân-ı Hümâyûn hocalarından Hacı Muhammed Afvî Bey, diğeri de 1149/1736 tarihinde vefat eden Hüdâî Tekkesi Şeyhi Yakub Afvî Efendi'dir. (Bkz. Tuman, a.g.e., C. II, s. 692.) Za'fî'nin, her iki şâirden zaman açısından daha kıdemli olduğuna ve bu gazelin de Dîvânı'nda yer aldığına bakacak olursak, sözkonusu gazelin Za'fî'ye ait olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Fakat Osmanlı'nın son dönemlerinde istinsâh edilen Za'fî Dîvânı'na başka bir şâire ait bir şiirin girmiş olması da ihtimâl dahilindedir. Biz, Za'fî Dîvânında yer alan bu şiiri, aksi ortaya çıkmadığı sürece, Za'fî'nin şiiri olarak kabul ediyoruz.

17 Mustafa b. Şemseddîn, *Ahter-i Kebîr*, İst. 1302, s. 606.

18 Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İst. 1317, (Tıpkıbasım), Çağrı Yay. İst. 2001, s. 853.

19 İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yay., İst. 2003, s. 306; Mustafa İsen, “Dîvân Edebiyatında Mahlasdaş Şâirler”, *Ötelerden Bir Ses-Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997, s. 195.

20 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

Ža‘ fiyem ¼aldum firâķ-ı yâr ile oldum ža‘ îf
Ey gözüm yaşı şarâb u ey belâ aş ol baňa (50b)

Nâr-ı firâķ içinde kül oldu ben ža‘ îf*
Girdüm caħîme dünyâda ben ey kıyâmetüm (87a)

Đalâl olmağa dendân-ı seg-i kûyüñçün ey dil-ber
Kıatı zerd ü nizârum incelüp ža‘ f ile dâl oldum (84a)

Şâirdeki mânevî ža‘fiyetin diğerk bir boyutu da dert ve belâ sonucu kendisinde oluşank ža‘fiyettir. Aşağıdaki beyitte şâir, Ža‘fi kelimesini tevriyeli bir şekilde kullanmış; bununla yakınk anlam olarak mahlasını, uzak anlam olarak da dert ve bela sonucu kendisinde oluşank zayıflığı/yıpranmışlığı kastetmiştir.

Ža‘ fiyem bükdi belüm bâr-ı belâ vü derd ile
Dostlar ol luřfi yok cevvarı öğretmeñ baňa (vr. 51a)

Şâir kuvvetsizlik anlamını ifâde eden Ža‘fi mahlasını seçerken, aslında mânâ âleminde kuvvetli bir yapıya ve gönle sahip olduğunu ortaya koymak istemiş, kinâye yoluyla kendisindeki güç ve kuvvete işaret etmiştir. Bu husus, kendisini şeklen zayıf, ma‘nen kavî bir kiři olarak tanıtan şâir tarafından açık bir şekilde ifâde edilmiştir.

İdersin maħlaşuñ Ža‘ fi kavî olmak diler göñlüñ
Zihî fehm ü zihî dâniş bunu ‘ âķıl dimez aşlâ (vr. 51b)

Şûretde Ža‘ fi mûr-ı naħîf u ža‘ îf olup
Ma‘ nâ yüzinde ħayli tûvânâ degil misin (vr. 96a)

Sâlik-i bi-‘ illetüm Ža‘ fi-i pür-ķuvvetüm
Ân ile şândan geçüp ân ile şân olmışam (vr. 90a)

Ža‘fi (ضعفی) ile aynı kökten gelen ve aynı anlamı taşıyan Ža‘îfi (ضعیفی) mahlasını kullanan Rumelili Ža‘îfi’nin bu mahlası kullanış amacı Ža‘fi’ninki ile benzerlik göstermektedir²¹. Rumelili Ža‘îfi’nin

.Laķabıdur Ža‘îfi lik kavî
Yere urur güreşse nerre devî²²

beyti, Ža‘fi’nin yukarıda geçen beyitleri ile büyük bir benzerlik göstermektedir.

Mahlasın şâirin rûhî yapısı ile bir şekilde ilgili olduğunu söylemiştik. Ancak Ža‘fi

21 Abdulkakım Koçin, *Ža‘îfi Gülşen-i Mülûk*, Akçağ, Ankara 2005, s. 40.

22 Koçin, a.y.

mahlasının şâirimizin biyolojik yapısı ile de uygunluk arz ettiği görülmektedir²³. Nitekim şâir, *Dîvân*'da birçok yerde, mahlasının delalet ettiği kuvvetsizlik ve zayıflığın fizikî yönünü kendisi ile ilintilendirmiştir. Aşağıdaki beyitlerde geçen şâirin zâr ve nizâr olan teninin za'f ile nâl eylemesi, şeklen zayıf ve nahif bir karınca gibi olması, beden atının zayıf ve zâr olması gibi ifâdeler, şâirin biyolojik olarak zayıf bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Toğrılık itdiği için hâme-veş idüp şikest
Bu ten-i zâr u nizârum za' f ile nâl eyledi (vr. 121a)

Şûretde Za' fî mûr-ı nahîf u za' if olup
Ma' nâ yüzinde hayli tûvânâ degil misin (vr. 96a)

Yollarda refikûm oluban mîr-i Hayâlî
Şan mûr-ı za' ifem ki Süleymân ile gitdüm (vr. 86b)

Bâr-ı tarîkı çekmege istersem esteri
Ayb olmasun ki üştür-i cismüm za' if ü zâr (vr. 8b)

Za'fî mahlasının kullanılmasını, şâirin biyolojik zayıflığına bağlayan Latîfî ise, bu konuda ilginç olduğu kadar garip ifâdeler kullanmıştır:

“Cism-i za' if ü nahîfî za' f u nehâfetten gûyâ ki rişte katâyıfıdan idi. A'nî kemâl-i za' f u nehâfetinden beden-i za' if ü nahîfî üf dersen uçardı. Belki rişte-i bârik-veş sûfâr-ı sûzenden geçerdî. Berş kutusu dimekle mülakkap beden-i zerd ü za' ifî 'ayn-ı mûmyâ idi.”²⁴

Her ne kadar *Dîvân*'da şâirin bedenen zayıf bir yapıya sahip olduğunu gösteren beyitler mevcut ise de, Latîfî'nin Za'fî hakkında sarf ettiği bu sözler, klasik tezkirecilerin başvurdukları mübâlağa yönteminin bir sonucu olarak sarf edilmiş sözler gibi görünmektedir. Kaldı ki tel kadâyf kadar ince olmak, üf demekle uçacak olmak, berş (esrar) kutusu ve mumyanın ta kendisi olmak gibi mübâlağalı ifâdelerde ince bir alayın sezilmesi, ortada subjektif bir bakışın var olduğunu göstermektedir. Latîfî'nin devamla şâirin esrârkeş bir şahıs olduğunu uzun uzadıya anlatması da, bu sözlerine ihtiyatlı yaklaşmamızı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu sözleri doğru bir veri olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu durumu âyinlerinde esrar kullanılan Kalenderîliğin şâir üzerindeki etkisi ile izah etmekten başka bir seçenek kalmayacaktır (Bkz. Kalenderîliği bahsi). Bu takdirde, Latîfî'nin bu sözleri, şâirin mahlası ile biyolojik yapısı arasındaki ilişkinin bilinmeyen bir yönünü ortaya çıkartacağı için büyük bir önem arz edecektir.

23 Dîvân edebiyâtında mahlasın şâirin biyolojik yapısı ile ilgili olarak seçildiği de vaki olmuştur. Bkz. Mustafa İsen, “Dîvân Edebiyatında Mahlasdaş Şâirler”, *Ötelerden Bir Ses*, s. 205.

24 Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000, s. 365-366.

Netice olarak Za'fî mahlasının, şâirin hem fizikî yapısına, hem de manevî karakterine uygun düşen bir mahlas olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Latîfî ve Esrâr Dede, birer veçheden olmak üzere bu hususa dikkat çekmişlerdir.

Şâirin mahlası ile ilgili olarak vurgulanması gereken son derece önemli bir başka husus da, başta şu'arâ tezkireleri olmak üzere Eski Türk Edebiyatı'nın bazı kaynaklarında, "Za'fî"nin "Za'îfî"ye dönüşmüş olması ve her iki mahlasın birbirleriyle karıştırılmış olmasıdır. "Za'fî" ile "Za'îfî"nin birbirleriyle karıştırılabilecek bir mahiyet arz ettiğine, görebildiğimiz kadarıyla, ilk olarak Nihad Sami Banarlı dikkat çekmiştir. Banarlı, Âgehî (ö. 985/1577)'nin denizcilik terimleri ile yazdığı bir kasidesine Za'fî tarafından yazılan tahmîsten söz ederken, Za'fî'nin asrın oldukça tanınmış şâirlerinden Za'îfî ile karıştırılmaması lazım geldiği hatırlatmasında bulunmuştur²⁵.

Bu karışıklık, özellikle şu'arâ tezkireleri esas alınarak hazırlanan kimi son dönem çalışmalarına da yansımıştır. Şu halde mesele daha da önem kazanmaktadır. Biz burada öncelikle şâirin aslî kaynakların hangilerinde Za'fî, hangilerinde de Za'îfî olarak yer aldığını tesbît edecek, daha sonra da aynı bakış açısıyla son dönem çalışmalarını inceleyecek ve böylece konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Şairimizin, XVI. yüzyılın mahsullerinden olan Latîfî Tezkiresi ile Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında, farklı nüshalarında olmak üzere hem Za'fî hem de Za'îfî olarak yer aldığı görülmektedir. Za'fî'nin yer aldığı en eski tezkire olan Latîfî Tezkiresi'nin beş nüsha üzerinden neşredilen tenkitli metninde şâir Za'fî olarak yer almışken²⁶, tenkitli metinde esas alınmayan nüshalardan birinde Za'îfî olarak yer aldığı Rıdvan Canım tarafından ifade edilmiştir²⁷. Yine Latîfî Tezkiresi'nin matbû nüshasında da şâirin Za'îfî olarak yer alması²⁸, nüsha sayısı 97 olarak tesbît edilen²⁹ Latîfî Tezkiresi'nin diğer bazı nüshalarında da şâirin Za'îfî olarak yer almış olabileceğini göstermektedir.

Ahdî'nin tenkitli metni yayınlanan ve Latîfî Tezkiresi'nden sonra, 971/1563 yılında yazılmış olan *Gülşen-i Şu'arâ*'sında ise, şâirin iki nüshada Za'fî, dört nüshada da Za'îfî olarak yer aldığı gösterilmiştir³⁰. Ahdî Tezkiresi'nin Agâh Sırrı Levend'in özel kütüphânesinde bulunan nüshasında da, şâir Za'îfî olarak yer almıştır³¹.

Gülşen-i Şu'arâ'nın tenkitli metnini yayınlayan Süleyman Solmaz'ın, Za'fî'ye "Diğer Tezkirelerde Olmayıp da Sadece *Gülşen-i Şu'arâ*'da Yer Alan Şâirler" başlığı altında yer vermesi³² bir sehiv sonucu olmalıdır. Zira şâir, *Gülşen-i Şu'arâ*'dan önce

25 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577. Banarlı'nın burada kastettiği Za'îfî, Kamil Akarsu tarafından üzerinde doktora çalışması yapılan ve 1557'de ölen Karatova'lı (Rumelili) Za'îfî (Bkz. Kâmil Akarsu, *Rumelili Za'îfî-Hayâtı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânı'ndan Seçmeler*-MEB Yay. İst. 1993, s. 16) olmalıdır. Zira diğer Za'îfî'lerden biri daha erken bir dönemde; Fatih Sultân Mehmet döneminde yaşamış, diğerleri ise Rumelili Za'îfî kadar eser bırakmamışlardır (Bkz. *TDEA*, C. VIII, s. 634).

26 Canım, a.g.e., s. 365.

27 Canım, a.g.e., s. 66.

28 Kastamonulu Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Mat., İst. 1314, 228. Matbu nüshadan yapılan sadeleştirilmiş yayında da, aynı durum söz konusudur (Bkz. Latîfî, *Tezkire*, (Haz. Mustafa İsen), Kültür Bak. Yay. Ankara 1990, 488).

29 Canım, a.g.e., s. 39.

30 Solmaz, a.g.e., s. 399.

31 Levend, a.g.e., s. 272.

32 Solmaz, a.g.e., s. 50.

yazılan Latîfî Tezkiresi'nde yer almıştır. Her iki eserde verilen bilgilerde ve şiir örneklerinde tekrara gidilmemiş olması, Solmaz'ı bu kanaata sürüklemiş olmalıdır.

Latîfî ve Ahdî tezkirlerinden sonra yazılan Kınalızâde Hasan Çelebî Tezkiresi'nin üç nüsha esas alınarak yayınlanan tenkitli metninde ise şair, Za'îfî olarak yer almıştır³³. Bu tezkirenin tenkitli metne esas alınmayan diğer 48 nüshasında³⁴ şairin Za'îfî olarak yer alıp almadığı hususunda ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Hasan Çelebî Tezkiresi'nin bir özeti mâhiyetinde olan³⁵ ve tesbât edilebilen üç nüsha üzerinden tenkitli neşri yapılan³⁶ Beyânî Tezkiresi'nde de şâirden Za'îfî olarak söz edilmiştir³⁷. Hasan Çelebî Tezkiresi'nde, şâirin Za'îfî olarak yer alması, özeti mâhiyetindeki Beyânî Tezkiresi'nde de aynı mahlasla yer almasını sağlamış olmalıdır

Kınalızâde Hasan Çelebî ve Beyânî tezkirelerinde geçen bu Za'îfî'nin aslında Za'îfî olduğunu gösteren en önemli kanıt ise, her üç tezkirede şâirin Kânûnî döneminde yaşadığı bilgisinin verilmesi yanında; Latîfî Tezkiresi'nde yer alan her üç beytin, Hasan Çelebî Tezkiresi'nde aynen, Beyânî Tezkiresi'nde ise ikincisi atlanarak iktibâs edilmiş olması ve bu beyitlerin de, Za'îfî Dîvânı'nda Za'îfî mahlası ile yazılmış olan bir gazelde ilk üç beyit olarak yer almasıdır:

Şimşâd-ı kıdd-i dil-ber bir bostânda bitmez
Zîrâ nihâl-ı tûbâ bâğ-ı cihânda bitmez
Didüm niçün tehîsin bâr-ı vefâdan ey dost
Güldi didi ki mîve serv-i revânda bitmez
Cân virdüğüm yolunda ey tâze gül-nihâl
İgende az görme cân bostânda bitmez (vr. 68b/1-3)

Ahdî tezkiresinde ise şairin, yine Za'îfî Dîvânı'nda yer alan bir gazelinin tamamı iktibâs edilmiştir. Bu gazelin matla beyti şudur:

Okeyup ümmü'l-kitâbı aîladum esrârını
Bilmişüm seb' u'l-meşânî³⁸ dil-berün dîdârını (vr. 115b)

XVI. yüzyılın bir diğer tezkiresi olan Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru's-Şu'arâ*'sında (yazılış: 976/1568) müstakil bir maddede şâirimizden Za'îfî ya da Za'îfî olarak söz edilmemiştir. Ancak, biz Kanûnî Sultân Süleymân devri şâirlerinden olan Edirneli Yakînî maddesinde, kendisinden söz edilirken "...Monla Za'îfî ile musâhebeler ü mu'âşereler ü mu'âsırlar imiş..."³⁹ şeklinde serdedilen ifâdede geçen "Monla

33 Kınalızâde Hasan Çelebî, *Tezkire-i Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Akara 1989, C. II, s. 577.

34 Bu nüshaların tavsîfî için bkz. a.g.e., C. I, s. 55-68.

35 Mustafa b. Cârullâh Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Akara 1997, s. 4.

36 Beyânî, a.g.e., s. 14.

37 Beyânî, a.g.e., s. 154.

38 وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ "And olsun ki biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve Kur'an'ı verdik. (Hicr/15-87)

39 Filiz Kılıç, *Âşık Çelebî, Meşâ'irü's-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBİ Doktora Tezi) Akara

Za'îfî'nin, Za'fî-Gülşenî olduğunu düşünüyoruz. Zira *Meşâ'iru's-Şu'arâ'* da müstakil bir maddede kendisinden söz edilen tek Za'îfî Karatovalı Za'îfî (ö. 960/1552) olup, orada Yakînî'nin ismi geçmemektedir⁴⁰. Dolayısıyla Yakînî maddesinde geçen Za'îfî'nin başka bir şâir olması kuvvetle muhtemeldir. II. Murad'ın gazâların nazmeden Gelibolulu Za'îfî, daha erken bir dönemde yaşadığı; Kastamonulu Za'îfî'nin de Edirne ile bir ilgisinden bahsedilmediği⁴¹ için, bunların da *Meşâ'iru's-Şu'arâ'* da geçen “Monla Za'îfî” ile bir ilgilerinin olmaması gerekir. Öte taraftan Yakînî'nin memleketi (Edirne) ve yaşadığı dönem (Kânûnî dönemi), Za'fî'nin memleketi (Gelibolu) ve yaşadığı dönem ile paralellik arzettiği; ayrıca Za'fî mahlasının Za'îfî olarak istinsâh edildiğini ve XVI. yüzyılda yaşayan Muhyî-i Gülşenî (ö. 1014/1605-1606)'nin de onu “Molla” ünvânı ile tavsîf ettiğini⁴² bildiğimiz için, *Meşâ'iru's-Şu'arâ'* da kendisinden söz edilen bu “Monla Za'îfî”nin Za'fî-i Gülşenî olması gerektiğini düşünüyoruz.

XVIII. yüzyıl mahsûllerinden olan Esrâr Dede (ö. 1211/1796)'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye'si*⁴³ ile Müstakîmzâde (ö. 1202/1788)'nin *Mecelletü'n-Nisâb*⁴⁴ ve *Risâle-i Tâciyye*⁴⁵ isimli eserlerinde şâir gerçek mahlası ile yer almıştır.

Osmanlı döneminin son mahsûllerine gelince, bunlardan Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm*⁴⁶ ve Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi*⁴⁷ adlı eserlerinde şâirimizden Za'îfî olarak söz edilmiştir. *Osmanlı Şiir Tarihi*'nde yer alan Za'îfî'nin, Mısır'da İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olarak takdîm edilmesi, burada kendisinden söz edilenin zaten Za'fî olduğunu gösteren yeterli bir kanıttır. *Kâmûsu'l-A'lâm*'daki örnek olarak verilen şiirin, Latîfî, Kınalızâde Hasan Çelebî ve Beyânî tezkirelerinde yer alan şiirle aynı olması, burada kendisinden bahsedilen Za'îfî'nin, aslında Za'fî olduğunu göstermektedir.

Yine Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan ve klasik tarzda yazılmış olan Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde ise şâirden doğru bir şekilde Za'fî olarak söz edilmiştir⁴⁸. Kanaatimizce üzerinde Emîrî'nin kaşesi bulunan Za'fî Dîvânî'nin elimizdeki tek nüshasının, Emîrî'nin kurmuş olduğu Millet Kütüphanesi'nde yer almış olması ve bu kütüphanenin emekli müdürü M. Serhan Tayşî'nin de belirttiği gibi, bu nüshanın müstensihinin Emîrî olması, Emîrî'nin şâiri doğru bir tanımlama ile Za'fî olarak zikretmesinde etkili olmuştur. Aşağıda görüleceği üzere daha sonra şâirden Za'fî mahlasıyla söz edecek olan kaynaklar, hep Emîrî'nin adı geçen eserine istinâd etmişlerdir.

Şimdi şâirin Cumhuriyet döneminde yapılmış çalışmaların hangilerinde Za'fî ve

1994, s. 343.

40 Kılıç, a.g.t., s. 906.

41 Canım, a.g.e., s. 367-370.

42 Mustafa Koç, a.g.m., s. 238.

43 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

44 Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay., (Tıpkıbasım), Ankara 2000, s. 298.

45 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b.

46 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2979.

47 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

48 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

hangilerinde Za'îfi olarak zikredildiğinin tesbîtime geçebiliriz. Her iki mahlaslı şâirleri bir arada zikreden son dönem çalışmalarından *Tuhfe-i Nâilî*'de, Za'îfi mahlaslı dört şâire yer verilmiş⁴⁹, ancak bunlardan üçü (*Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye*'deki Za'îfi Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*'deki İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed ve Ahdî tezkiresindeki Za'îfi Çelebî) üzerinde çalıştığımız Za'îfi olmasına rağmen, farklı kişiler gibi tanıtılmıştır. Bu tezkirelerde sözü edilen Za'îfi'nin farklı kişiler değil, üzerinde çalıştığımız Za'îfi olduğu husûsu yukarıda geçmişti. Şu halde *Tuhfe-i Nâilî*'de Za'îfi mahlaslı dört değil, aslında iki şâire yer verilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır⁵⁰.

Tuhfe-i Nâilî'de yer alan Za'îfi mahlaslı şâirlere gelince bunların sayısı sekizdir⁵¹. Ancak bunlardan “*Kânûnî Sultân Süleymân devri şâirlerindendir*” şeklinde tanıtılanı, aslında çalışmamızın konusunu teşkil eden Za'îfi iken Za'îfi olarak yer almıştır. M. Nâil Tuman bu bilgiyi Latîfî, Hasan Çelebî ve Beyânî'nin tezkirelerine, Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu 'l-A'lâm*'ına ve *Mecelletü'n-Nisâb*'a dayandırmıştır ki, gerçekten de Za'îfi mahlası ile şâirin geçtiği *Mecelletü'n-Nisâb* hâriç, bu kaynaklarda şâir Za'îfi olarak geçmektedir. Böylece *Tuhfe-i Nâilî*'de Za'îfi olarak tanıtılanlar da sekizden yediye düşmüş olmaktadır.

Her iki mahlaslı şâirleri bir arada zikreden diğer bir çalışma da *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*⁵²'dir. Burada Za'îfi mahlaslı iki, Za'îfi mahlaslı dört şâire yer verilmiştir. Bu çalışmada farklı şâirler olarak tanıtılan her iki Za'îfi ile Za'îfi mahlaslı şâirlerden biri, aslında tek bir kişi olup o da araştırmamızın konusunu teşkil eden Za'îfi'dir. Dolayısıyla burada da aslında Za'îfi mahlaslı bir, Za'îfi mahlaslı üç şâire yer verilmiş olmaktadır.

Diğer bir son dönem çalışması olan *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde, Za'îfi mahlaslı bir şâire⁵³ yer verilmiş, Za'îfi mahlasını ise altı dîvân şâirinin kullandığı tesbît edilmiş ve bunlar tanıtılmıştır⁵⁴. Ancak bunlardan Kanunî Sultân Süleyman döneminin ilk yıllarında görüldüğü ve geçimini esnaflıkla sağladığı söylenen Za'îfi ile, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olarak tanıtılan Za'îfi, hem aynı kişidir, hem de bu kişinin gerçek mahlası Za'îfi değil Za'îfi'dir. Dolayısıyla sözü edilen Za'îfi mahlaslı şâirlerin sayısı altıdan dörde düşmüş, Za'îfi mahlaslı olan da ikiye çıkmış olmaktadır.

Abdulahkim Koçin en son zikredilen çalışmaya dayanarak⁵⁵, Kâmil Akarsu ise kaynağını belirtmeden⁵⁶ Osmanlı döneminde Za'îfi mahlaslı altı dîvân şâirinin olduğunu ifade etmişlerdir. Za'îfi mahlaslı şâirleri altı olarak gösteren Akarsu'nun

49 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569.

50 Konumuzu teşkil eden Za'îfi'nin dışındaki diğer Za'îfi ise, müfessir olarak gösterilen Ayıntaplı Za'îfi'dir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

51 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569.

52 Bkz. *Za'îfi ve Za'îfi* mad., *TDEA*, C. VIII, s. 634.

53 Bu Za'îfi, Arif Hikmet tezkiresinde sözü edilen Antepli müfessir Za'îfi'dir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

54 Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, s. 540-541. Mustafa İsen'in, bu eserdeki verilerden hareketle yazdığı bir makalesinde de, bu bilgi yer almaktadır. (Bkz. Mustafa İsen, “Dîvân Edebiyatında Mahlasdaş Şâirler”, a.g.e., s. 204)

55 Koçin, a.g.e., s. 40.

56 Akarsu, a.g.e., s. 7.

da aynı çalışmaya dayandığı anlaşılmaktadır. Zira diğer çalışmalarda Za'îfî mahlaslı şâirler farklı sayılarda gösterilmişlerdir.

Şâirin Za'îfî olarak yer aldığı diğer son dönem çalışmaları ise Mustafa İsen'in *Usûlî Dîvân*⁵⁷, Mustafa Kara'nın *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazmış olduğu *Gülşeniyye* maddesi⁵⁸, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*⁵⁹ ve Himmet Konur'un *İbrâhîm-i Gülşenî*⁶⁰ isimli çalışmalarıdır. Her dört çalışmada da Gülşeniyye tarikatına mensup şâirler sıralanırken Za'îfî'ye de yer verilmiş ve aynı bilgiler tekrar edilmiştir. Ocak'ın çalışmasında İsen'in, Konur'un çalışmasında ise Kara'nın çalışması referans olarak gösterilmiştir. Ancak referans olarak gösterilen her iki çalışmada herhangi bir referansa yer verilmemiştir. Şu kadar var ki, İsen'in çalışması Kara'nın çalışmasından daha önce yapıldığı için, bu bilginin ilk olarak orada yer aldığı söylenebilir. Kanaatimizce İsen, Za'îfî'yi Gülşeniyye tarikatına mensup şâirler arasında zikrederken, Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi*'ne dayanmış olmalıdır. Zira tesbît edebildiğimiz kadarıyla İbrâhîm-i Gülşenî'nin mensubu olan Za'îfî mahlaslı şâirden söz eden tek kaynak Gibb'in adı geçen eseridir ve bu şâir de Za'îfî'den başkası değildir.

Son olarak şâirden Za'îfî olarak söz eden diğer bir araştırmacının Ali Öztürk olduğu görülmektedir. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* isimli doktora çalışmasında Öztürk, şâirin dîvânını *Dîvân-ı Za'îfî* olarak tanıtmıştır⁶¹.

Şâirin Za'îfî olarak yer aldığı son dönem çalışmalarına gelince bunlar *İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Katalogu*⁶², Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*⁶³ ve A. Tietze'nin, *XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âğehî Kasidesi ve Tahmisleri*⁶⁴ isimli çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eseri referans alındığı için, şâirden doğru mahlası ile söz edilmiştir.

Şâiri gerek Za'îfî, gerekse de Za'îfî olarak tanıtan erken dönem kaynaklarının tümü incelendiğinde, aslında tek bir kişiden bahsedildiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum, özellikle son dönem çalışmalarında aynı şâirden farklı iki mahlasla söz edilmesi gibi ciddi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan karışıklığa yol açan, Za'îfî'nin Zaî'fî'ye dönüşme süreci son derece önem arz etmekte ve bir nebze bu hususun üzerinde durmak gerekmektedir. Za'îfî'nin, Za'îfî olarak da istinsâh edildiği ilk kaynak, Latîfî Tezkiresi (yazılışı 953/1546) olduğu için bu dönüşmenin ilkin bu

57 İsen, *Usûlî*, s. 17.

58 Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s. 259.

59 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003, s. 318.

60 Konur, a.g.e., s. 174.

61 Ali Öztürk, *XVI.yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* (AÜSBE, Doktora Tezi) Ankara 2003, s. 141. Öztürk, Ali Emîrî manzum 254'te bulunan dîvânın katalog kaydında *Dîvân-ı Za'îfî* olarak yer aldığını ifade etmekte ise de, burada bir sehiv söz konusu olmalıdır. Zira katalog kaydında şâirin mahlası Za'îfî olarak yer almaktadır. Ayrıca Öztürk, Ali Emîrî'ye dayanarak şâiri İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtmıştır. Ancak Öztürk, daha sonra yaptığı bir çalışmada, tarafımızdan verilen bilgilerle gerekli düzeltmeleri yapmıştır (Bkz. Öztürk, a.g.m., s. 248.)

62 *TYDK*, C. I, s. 113.

63 Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

64 Tietze, a.g.m., s. 129.

eserde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak ise Ahdi'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında benzer bir süreç yaşanmıştır. Aşık Çelebi'nin *Meşâ'iru 'ş-Şu'arâ*'sında ise yanlış bir istinsâh sonucu, şâir sadece Za'îfi olarak yer almıştır. Daha sonra sırasıyla yazılan Hasan Çelebi ve onun özeti mâhiyetindeki Beyânî tezkirelerinde ise, özellikle Latîfî'nin yanlış istinsâh edilen nüshalarının takip edilerek bir nevi tekrara gidildiği söylenebilir. Bunun en önemli kanıtı, her iki tezkirede de, aynen Latîfî'deki gibi, şâirin Kanûnî döneminde yaşayan bir şâir olarak tanıtılmış olması ve aynı şiirin örnek olarak iktibâs edilmiş olmasıdır. XIX. yüzyılın sonlarına ait biyografik eserler olan *Kâmûsu'l-A'lâm* ve *Osmanlı Şiir Tarihi*'nin yazarları da muhtemelen bu üç tezkireye dayanarak şâiri Za'îfi olarak işlemişlerdir. Bunlardan birincisinde he üç tezkirede yer alan üç beytin ilk ikisi tekrarlanmış⁶⁵, ikincisinde ise herhangi bir şiir örneği verilmemiştir⁶⁶.

Bu noktada Za'fi'nin Za'îfi'ye niçin dönüşmüş olabileceği hususu üzerinde durmak önem arz etmektedir. Her şeyden önce bu dönüşümün sehven ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira her iki kelimenin Arapça imlâsı arasında sadece “ي/y” farkının olması, Za'fi kelimesinin sehven Za'îfi olarak okunmasını ve yazılmış olmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim, bazı şiir mecmualarında⁶⁷, Za'fi'nin iktibâs edilen şiirlerinin mahlas beytinde açık bir şekilde Za'fi yazılı olduğu halde, başlık olarak Za'îfi'nin yazılmış olmasını, yine Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. no. 3088/2'de yer alan ve dîbâcesinde Za'fi'ye ait olduğu açık bir şekilde ifâde edilen Hurûfîliğe ilişkin risâlenin, Rumelili Za'îfi olarak bilinen Za'îfi Pîr Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiş olmasını, sehiv dışında başka bir şekilde izah etmek güçtür. Osmanlı edebî muhitlerinde, yukarıda geçtiği üzere, Za'îfi mahlaslı şâirlerin sayıca çokluğu da, Za'fi'nin Za'îfi'ye dönüşmesini kolaylaştıran önemli bir âmil olarak tasavvur olunabilir. Zira Za'fi kelimesi dikkatsiz bir bakışla okunduğunda, zihnin ilkin daha evvel çokça duymuş olduğu Za'îfi'ye gitmiş olması olağandır.

Bu dönüşümün, Za'îfi'den Za'fi'ye olmak üzere bazan tersinden gerçekleştiği de vâki olmuştur. Mesela, Harun Tolasa'nın *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi* isimli çalışmasında⁶⁸, Aşık Çelebi'nin *Meşâ'iru 'ş-Şua'arâ*'sında yer alan Karatovalı Za'îfi⁶⁹, Za'fi'ye dönüşmüştür. Burada iki ihtimâl söz konusudur: Ya Tolasa'nın yararlandığı nüshada Karatovalı Za'îfi, Za'fi şeklinde istinsâh edilmiş; ya da Za'îfi, Tolasa tarafından Za'fi şeklinde okunmuştur.

Görüldüğü gibi, Za'fi ve Za'îfi kelimeleri, birbirleriyle karıştırılmaya müsait bir karakter arz etmektedirler. Bu karakteri yüzünden de, XVI. yüzyılın adı geçen tezkirelerinde, şâir iki farklı mahlas ile tanıtılmış; bunun son dönem çalışmalarına da yansımaları olmuş; bu yüzden de mesele bu güne kadar muğlak olarak kalmıştır. Biz şâirin gerek ilk dönem gerekse son dönem çalışmalarının hangilerinde Za'fi, hangilerinde ise Za'îfi olarak yer aldığını tesbît ederek, meseleyi açıklığa

65 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2979.

66 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

67 Mil.Yz. A, no. 4213 vr. 114a; 4050, vr. 57a.

68 Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ün. Mat., İzmir 1983, s. 25, 105, 204, 213. Aynı eserin sonraki baskısında bazı yerlerde düzeltme yoluna gidilmiştir (Bkz. Akçağ Yay. Ankara 2002, s. 198, 207).

69 Filiz Kılıç, a.g.e., C. II, s. 906.

kavuşturduğumuzu düşünmekteyiz.

C. Doğumu ve Memleketi

Kaynaklarda Za'fî'nin hangi yılda doğduğuna ilişkin bilgi verilmemiş, sadece yaşadığı dönem ile ilgili yuvarlak ifâdeler kullanılmıştır. Tezkiresini 953/1546'da yazan Latîfî, Za'fî için "...bu 'asr şü'arâsındandır..."⁷⁰ ifâdesini; tezkiresini 994/1586'da yazan Hasan Çelebî, "*Sultân Süleymân Hân'ın evâil-i saltanatında zâhir ve nümâyân olan şü'arâdandır...*"⁷¹ ifâdesini; tezkiresini 1006/1598'de yazan Beyânî ise benzer bir şekilde "*Sultân Süleymân Hân'ın evâil-i devrinde gelmişdür...*"⁷² ifâdesini kullanmışlardır. Müstakîmzâde bir yerde Za'fî'nin Gülşenî Şeyhi olduğunu⁷³, bir başka yerde de Gülşenî Mısırî halifesi olduğunu⁷⁴; Esrâr Dede⁷⁵ ve Şeyh Gâlib⁷⁶, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olduğunu; Gibb ise İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olduğunu⁷⁷ ifâde etmişlerdir.

Bu bilgiler, Za'fî'nin yaşadığı dönemi belirlemeye ilişkin elimize iki önemli veri sunmaktadır. Birincisi onun Kânûnî'nin ilk dönemlerinde bilinen bir şâir olması, ikincisi de İbrâhîm-i Gülşenî'nin son dönemlerine yetişmiş olmasıdır.

Tarihî bilgilere bakıldığında Kanunî'nin, 927/1520'de tahta geçtiği ve 13 yıl sonra da (940/1533-1534) Za'fî'nin Mısır'da yaşayan şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin öldüğü görülmektedir. Bu iki zaman dilimi arasındaki süreç Kânûnî'nin ilk dönemleri olduğu için, bu süreçte Za'fî'nin bilinen bir şâir olması ve şöhrete ulaşılabilir asgarî yaş sınırına ulaşmış bulunması gerekmektedir. Yine 940/1533-1534'te şeyhi ölen bir kişinin, üstelik bu kişinin o şeyhten hilâfet aldığı da göz önüne alınırsa, en azından ilk gençlik dönemini atlatmış olması gerektiği, hatta orta yaşlara vâsıl olduğu tasavvur olunmaktadır. Bütün bunlar Za'fî'nin, Kanunî'nin 927/1520'de tahta geçmesinden önceki bir dönemde doğduğunu göstermektedir.

Öte taraftan Za'fî Dîvânı'nda, bu değerlendirmeleri destekleyen ve tamamlayan son derece önemli bir dayanak noktası vardır ki o da, Za'fî'nin Yavuz Sultân Selîm için yazmış olduğu kasidesidir. Bu kasîdenin girizgâh beyti şöyledir:

Merkez-i kûtb-ı hilâfet taht-ı baht-ı saltanat
Vâriş-i irş-i hilâfet hazret-i Sultân Selîm (vr. 5b)

Bu beyitte hilâfete özellikle vurgu yapılmış olması, kasîdenin Yavuz Sultân

70 Canım, a.g.e., s. 365.

71 Kınalızâde, a.g.e., C. II, s. 577; Beyânî, a.g.e., s. 154.

72 Beyânî, a.y.

73 Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.

74 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17b.

75 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

76 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

77 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

Selim'in 923/1517'de Mısır'ı ilhâkı ve hilâfeti devralması üzerine yazılmış olabileceğini de akla getirmektedir. Ancak biz Za'fi'nin bu kasıdeyi, daha sonraki bir tarihte, en geç Yavuz Sultân Selim'in saltanatının son yılı olan 927/1520'de yazmış olduğunu varsaysak bile, her halükarda Za'fi'nin doğumunu Yavuz'un tahta geçtiği 918/1512'den önce, yani II. Bayezid (1481-1512) döneminde aramak gerekecektir. Zira Za'fi'nin Yavuz'un tahta geçtiği 918/1512 yılında doğduğunu varsayacak olursak, kasıdeyi yazdığını varsaydığımız 927/1520 yılında sekiz yaşında olacaktır ki, bu yaşta kasıdeyi yazmış olması ihtimâl dışıdır. Bu itibarla Za'fi'nin doğumunu 1500'lü yılların başlarına kadar götürebiliriz. Zira bu takdirde, Yavuz Sultân Selim'e kasıde yazdığını varsaydığımız en geç tarih olan 927/1520'de yirmili yaşlarda olacaktır ki bu mantık dışı değildir.

Öte taraftan Za'fi'nin 974-977/1566-1570 yılları arasında vefat etmiş olması da bu yaklaşımın geçerliliğine bir halel getirmemektedir. Zira bu takdirde Za'fi 70 yaşlarında ölmüş olacaktır ki, bu normal bir yaş sınırıdır. *Dîvân*'ında şâirimizin yaşlandığını gösteren birçok beyit vardır (Bkz.Vefatı bahsi). Bu da, şâirin doğumunun 1500'lü yılların başında ya da öncesinde olduğu tezini teyit etmektedir.

Sonuç olarak Za'fi'nin doğum tarihi yıl olarak belli değilse de, onun 1500'lü yıllarda II. Bayezid döneminde doğmuş olduğuna muhakkak nazarı ile bakılabilir.

Za'fi'nin doğum yerine gelince, bununla ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Za'fi'nin memleketi ile ilgili tesbit ettiğimiz bir takım bulgular var ki, bunları üç maddede özetledikten sonra kendi kanaatimizi belirteceğiz.

1. Görebildiğimiz kadarıyla Za'fi'nin memleketine ilişkin açık bir şekilde görüş bildiren tek kişi, onu Diyarbakırlı şâirlerden söz ettiği *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserine alarak Diyarbakırlı olarak gösteren Ali Emîrî'dir. Emîrî'ye göre Za'fi, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğludur⁷⁸. Ancak şâirin ailesi bahsinde anlatılacağı üzere Za'fi, İbrâhîm-i Gülşenî ile kan bağı olmayan, sadece tasavvufi bir bağ ile kendisinden hilâfet alan bir şahsiyettir. Dolayısı ile Za'fi'nin Diyarbakır doğumlu olduğu yönündeki bu bilgi doğru değildir.

2. Za'fi'nin memleketine işaret eden bir başka kayıt da, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bölümü 338 demirbaş numarasında kayıtlı *Akâid Manzûmesi* adını taşıyan manzûmenin kataloğundaki *Kütahyalı Za'fi* kayıdır. Ne var ki katalogda yer alan bu kayıt, manzûmede yer almamakta, manzûmenin mahlas beytinde sadece Za'fi mahlası yer almaktadır.

Katalogları hazırlayan uzmanın, ya sehven, ya da bu manzûmenin başka bir nüshasında veya başka bir kaynaktan, Za'fi'nin Kütahyalı olduğu yönünde bir bilgiye ulaşmış olduğu için, kataloga böyle bir kayıt düşmüş olması muhtemeldir. Bu hususu aydınlatmak amacıyla, katalogu hazırlayan uzmanı bizzat görme arzumuzu, Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Nevzat Kaya Bey'e ilettiğimizde, katalogların 20-30 yıl öncesine ait olduğu ve katalogu hazırlayan uzmana ulaşmanın şu an mümkün olmayacağı cevabını aldığımız için, bu hususu teyit etmek imkânına kavuşamadık. Ancak, katalogu hazırlayan uzmanın, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın, bu manzûmenin

78 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

Kütahya halkı tarafından bilindiğini haber vermiş olmasından⁷⁹ hareketle, manzûmenin mahlas beytinde adı geçen Za'fî'yi Kütahyalı olarak göstermiş olması ihtimâl dahilindedir.

3. Za'fî Dîvânı'nda yer alan bazı şehir isimleri, şâirin memleketine ilişkin bize bir fikir vermektedir. *Dîvân'da* adları geçen şehirleri iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Birincisi Ege bölgesinde yer alan bazı şehirlerdir ki, bunlar aşağıdaki beyitte zikredilen Karesi (Balıkesir), Aydın ve Saruhan şehirleridir.

Zülfün Karesi iline Aydın'a alını
Kûyını Za'fî mülket-i Şârhan'a virmezem (vr. 90b)

Ayrıca, Mevlevîlerle olan ilişkisi konusunda detaylıca işleneceği üzere, şâir, 957/1550'de vefat etmeden kısa bir süre önce Şâhidî, onun vefatından sonra da yerine geçen Şuhûdî ile birlikte bir süre Muğla'da bulunmuştur⁸⁰.

Bu şehirlerin birbirleri ile olan coğrafi yakınlıkları dikkat çekmektedir. Zira sırasıyla Balıkesir, Saruhan, Aydın ve Muğla, Ege bölgesinde dikey bir çizgi üzerinde kuzeyden güneye sıralanan şehirlerdir. Özellikle, günümüzde Manisa'nın bir ilçesi olan, ancak Osmanlı döneminde Aydın vilayetinin bir sancağı olan Saruhan⁸¹'ın aynı beyitte Aydın ile birlikte zikredilmesi; ayrıca şâirin yaşamının bir kısmını Muğla'da birlikte geçirdiği Dervîş Arşî'nin de Aydın'a bağlı olan Tire şehrinden olması⁸²; Za'fî'nin Aydın memâliki ile olan bağının son derece kuvvetli olduğunu⁸³ göstermekle beraber, elimizde şâirin doğduğu yerin buralardan biri olduğuna dair bir kanıt yoktur. Ancak şâirin buralarda bir süre de olsa bulunduğu muhakkaktır.

Dîvân'da isimleri geçen şehirlerin ikinci kategorisi ise Rumeli'de yer alan Vardar Yenicesi, İstip, Metun (Methone)⁸⁴ ile Girit adasında İsfekiye sancağında bir kaza olan⁸⁵ Âbkır⁸⁶ şehirlerdir ki, *Dîvân'da* bu şehirlerle ilgili birer şehrengîz bulunmaktadır.

Daha ilk bakışta şâirin Rumeli ile kuvvetli bir irtibatının olduğu bu kadar çok şehrengîz yazmış olmasından anlaşılmaktadır. Ancak şâirin Rumeli ile olan irtibatı sadece bununla sınırlı değildir. Onda Rumelili şâirlerde görülen husûsiyetlerin hemen hepsine rastlanmaktadır. Aşağıda bu hususlara kısaca değinilecektir.

79 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İst. 1932, s. 238.

80 Esrar Dede, a.g.e., 314.

81 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2913.

82 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

83 Bunun bir nedeni, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'nin Aydınlı olması (Bkz. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Hz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İst. 2006, C. III, s. 141) olarak tasavvur olunabilir.

84 Bu şehir Mora'daki Medun kasabasının kadim ismi olduğu gibi, Selanik körfezinde de bu isimle kadim bir kasaba bulunmaktadır. Bkz. Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4152.

85 Sâmî, a.g.e., C. I, s. 9.

86 *Dîvân'da* قير آب şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsu'l-A'lâm'da* آبقرن şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

1. Şâirin edebî kişiliği konusunda üzerinde durulacağı üzere, şehrengîz yazmak Rumelili şâirlerin başta gelen özelliklerinden olduğu için Za'fî'nin de Rumeli'deki birçok şehirle ilgili şehrengîzler yazmış olması, onun da Rumelili olabileceği ihtimâlini doğurmaktadır. Nitekim bir araştırmada⁸⁷, yazmış olduğu Vardar Yenicesi ile İştîp şehrengîzlerinden hareketle şâirin Rumelili olduğu kanaatine varılmıştır.

2. Dil ve ifâde özellikleri bahsinde işleneceği üzere, Rumelili şâirlerin diğer bir ortak özelliği olan Rumeli'ye has söyleyiş tarzına Za'fî'de de rastlanmaktadır. Bu da Za'fî'nin Rumeli bölgesine aidiyeti ihtimâlini kuvvetlendirmektedir.

3. Bu ihtimâli daha da kuvvetlendiren diğer bir önemli husus, şâirin mensûbu olduğu Gülşeniyye tarikatının o dönemde Rumeli'de yaygın bir tarikat olmasıdır. Hayretî, Usûlî, İlâhî o dönemde İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb etmiş olan şâirlerdendir⁸⁸. Hayâlî, Kalenderî-Gülşenî bir çizgi takip etmiştir⁸⁹. Dîvânından Za'fî'nin bu şâirlerin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Bu konu Za'fî'nin etkilendiği ve etkilediği şâirler bahsinde detaylıca ele alınacağı için, burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır. Za'fî'nin Rumelili olan bu Gülşenî şâirlerin etkisinde kalması, onun da Gülşenîliğe intisâb etmesine yol açmış olmalıdır.

4. Za'fî'nin kendileri ile irtibât halinde olduğu Gülşenî olmayan başka Rumelili şâirler de vardır. Örneğin Vardar Yenicesi doğumlu olan, Edirne ve Selânik civarlarında yaşamış olan⁹⁰ Mevlevî dervişi Günâhî (ö. 1081/1670) ile birlikte bulunmuş, aralarında münâzara ve müşâaralar gerçekleşmiştir⁹¹. Yine denizcilik tabirlerini kullanarak yazmış olduğu meşhur gazeline tahmîs yazdığı Agehî de Yenice Vardarlı'dır. Ayrıca Za'fî, Rumeli'deki Serez şehrinden olan Hafız-ı Sirozî'nin bir matlâna da tesdis yazmıştır.

5. Za'fî'nin Rumelili olması ihtimâlini kuvvetlendiren bir başka gösterge de, onun yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılma alanı bulan ve müstakil bahislerinde ayrıca işlenecek olan Melâmetilik, Kalenderilik, Hurûfilik, Ca'ferilik gibi akım ve düşüncelerin izlerine Za'fî'de de rastlanmasıdır. Gülşeniyye tarikatının başlangıç döneminde ilhâd ve zındıklıkla suçlanmasını da, bu akımların hâkim kültürü oluşturduğu Rumeli coğrafyasında gelişim göstermesine ve bunlara paralel olarak bu coğrafyada gelişim gösteren Gülşeniyye tarikatının bu akımlardan etkilenmesine bağlamak gerekir. İşte Za'fî'nin de bu bölgede, bu akımların etkisinde kalan tipik bir Gülşenî dervişi/şeyhi olduğu anlaşılmaktadır.

87 Öztürk, a.g.t., s. 142.

88 Öztürk, a.y.

89 Mustafa Kara, "Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatı", *UÜİFD*, C. 10, S. 2, 2001, s. 6. Kaynaklarda Hayâlî Bey'in Gülşenîliği açık bir şekilde ifâde edilmese de, onun, Dîvân'ında İbrâhîm-i Gülşenî'den övgüyle söz etmiş olması, Gülşenîliğe olan ilgisini göstermektedir. Nitekim Dîvân'ında kendilerinden övgü ile söz ettiği bir takım şâirler var ki, bunlardan kendisiyle çağdaş olan sadece İbrâhîm-i Gülşenî'dir. Bkz. Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlili*, MEB Yay. İst. 1996, s. 119-120.

90 Filiz Kılıç, a.g.t., s. 367; Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 823; İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, AKM Yay, Ankara 1994, s. 265. Esrar Dede, a.g.e., s. 451.

91 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

6. Son olarak, Za'fî'nin dîvânını sunduğu Ferhad Bey'in zann-ı gâiple Bosna ve Bosna'daki İzvornik sancağında⁹² görev yapan Ferhad Bey⁹³ olması da şâirin Rumeli ile olan bağının diğer bir yönüdür.

Buraya kadar anlattıklarımızdan Za'fî'nin Rumeli bölgesi ile kuvvetli bir bağının olduğu ortaya çıkmaktadır. Durum bu olunca, Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında, Tab'î⁹⁴ ve Dâniş⁹⁵ maddelerinde geçen ve hem Rumelili hem de Gülşenî olarak tanıtılan Gelibolulu⁹⁶ Za'fî dikkatimizi çekmektedir. Acaba burada bir istinsâh hatası olarak Za'fî, Za'fî'ye dönüşmüş olamaz mı? Zira mahlastaki bir harf fazlalığı dışında bu kişinin bütün evsâfı şâirimize işaret etmektedir.

Ahdî, tezkiresinin Tab'î maddesinde, Tab'î'nin kendilerine nazîre yazdığı şairlerden söz ederken bunlardan birinin, “Gelibolu'dan olan Za'fî Beg” olduğunu ifade etmiş; Dâniş maddesinde ise bu kişinin diğer evsâfını da belirtmiştir. Ahdî, Dâniş'in Mısır kadısı Arabzâde ile birlikte, Mısır'a gitmek üzere gemiye bindiklerini ve yolda gemilerinin battığını (yıl: 969/1562) anlatırken de şöyle bir olay nakletmiştir:

*“Meşhûrdur ki, Arab-zâde-i mezkûr, Şeyh İbrâhîm tarîkana münkir olup Mısır'a giderken Gelibolu'da olan şeyhün müridlerinden Za'fî'nün tekyesini harâb idüp dâniş-mendlerine dir imiş ki, Mısır'a vardukda Gülşenî'nün tekyesini ve dervîşlerin yir yüzünden ref' ü kal' itmek borcum olsun diyü kelimât itmîş...”*⁹⁷

Görüldüğü gibi burada XVI. yüzyılda yaşayan, Rumelili ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin müridi olan bir Za'fî'den söz edilmektedir. Şu ana kadar tesbît edilmiş olan Za'fî mahlaslı şairler içerisinde bu özellikleri bir arada taşıyan biri bulunmamaktadır. II. Murad'ın gazalarının nazmeden Gelibolulu Za'fî, daha önce yaşadığı; Rumelili Za'fî olarak bilinen Karatovalı Za'fî (ö. 960/1552), İbrâhîm-i Gülşenî'nin müntesibi olmadığı ve Kastamonulu Za'fî de Gelibolulu olmadığı için, yukarıda anlatılan Gelibolulu Za'fî olamazlar. Za'fî-i Gülşenî ise, sözü edilen vasıfları tamamen taşımaktadır. O, hem yukarıda anlatılan olayın gerçekleştiği 969/1562 yılında hayattadır, hem İbrâhîm-i Gülşenî'nin müntesibidir, hem de yukarıda dile getirdiğimiz pek çok karînenin gösterdiği gibi Rumelilidir. Şu halde XVI. yüzyılda Rumeli'de Gülşeniyye tarîkatı mensûbu olup, Za'fî mahlasını taşıyan bir başka şair bilmediğimiz ve Za'fî-i Gülşenî pasajda anlatılan evsâfı taşıdığı için, burada kendisinden söz edilen, Za'fî-i Gülşenî'den başkası olmamalıdır. Ahdî Tezkiresi dâhil olmak üzere, kaynaklarda Za'fî'nin Za'fî şeklinde de istinsâh edildiğini biliyor olmamız (Bkz. Mahlası bahsi) bu kanaate varmamızı daha da kolaylaştırmaktadır.

92 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. II, s. 853.

93 Bu şahıs için bkz. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003, s. 367.

94 Solmaz, a.g.e., s. 180.

95 Solmaz, a.g.e., s. 298.

96 Osmanlı döneminde Edirne vilâyetini oluşturan altı sancaktan biri olan Gelibolu (Bkz. Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. V, s. 3879), Rumeli olarak adlandırılan bölgenin içinde yer almaktadır. Zira Trakya ve Makedonya yani Edirne ve Selânik vilâyetleriyle Manastır ve Üsküp civarı Rumeli olarak adlandırıldığı gibi, Teselya ile Mora dışındaki Yunanistan toprakları da Rumeli olarak adlandırılmıştır (Bu tabir hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmi, a.g.e., C. III, s. 2376).

97 Solmaz, a.g.e., s. 298.

Kanaatimizce Şayet *Gülşen-i Şu'arâ*'da geçen Gelibolulu Za'îfî, Za'fî-i Gülşenî'den farklı bir şair olsaydı, Ahdî, onu müstakil bir maddede işlerdi. *Gülşen-i Şu'arâ*'da Za'fî maddesinin yanısıra bir de Za'îfî maddesinin yer almamış olması, başka bir madde altında kendisinden söz edilen Gelibolulu Za'îfî'nin ayrı bir kişi olmadığını göstermektedir.

Burada asıl problem, Ahdî'nin Za'fî maddesinde, onun Gelibolulu olduğunu söylememiş olmasıdır. Ahdî, Dânişî'nin, Mısır kadısı Arabzâde ile birlikte Mısır'a gitmek üzere yola çıkışını anlatması vesilesi ile, Arabzâde'nin Kâhire'ye vardığında oradaki Gülşeniyye tekyesini ortadana kaldırmayı taahhüd ettiğini ve yola çıkmadan önce de Gelibolu'daki Gülşeniyye tekyesini harâb ettiğini anlatırken, Za'îfî/Za'fî'nin Gelibolluluğundan söz etmiştir. Yine Tab'î'nin ona nazîre yazdığını ifâde ederken “Geliboludan Za'îfî” ifâdesini kullanmıştır. Ahdî, her iki yerde de şâirimizi Gülşenî olarak değil, Gelibolulu olarak tavsîf etmiş olmaktadır.

Ayrıca ileride ilgili bahsinde üzerinde durulacağı üzere, XVI. yüzyılda gelişen denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyânının merkezine Gelibolu olarak ortaya çıkması ve Za'fî ile adı geçen Arabzâde de aralarında olmak üzere, bu akımın üç temsilcisinin Geliboluda bulunmaları, Za'fî'nin Gelibolulu olduğunu ortaya koyması açısından önemli bir kayıttır.

Za'fî'nin memleketi ile ilgili edindiğimiz bulguları değerlendirecek olursak, onun Diyarbakırlı olduğu yönündeki bulgu, Ali Emîrî'nin bu konudaki yanılığından dolayı doğru değildir. Kütahyalı olduğuna dair kayıt, yazmış olduğu bir manzûmenin Kütahya halkınca bilinen bir manzûme olmasına binâen düşülen bir kayıt olarak görülmektedir. Za'fî'nin Ege bölgesi ile olan ilgisi, *Dîvân*'da bir beyitte, Balıkesir, Saruhan, Aydın'dan söz etmesi, ayrıca bir süre Muğla'da bulunmuş olmasından ibârettir. Rumeli ile olan bağı ise yukarıda işlendiği gibi çok güçlüdür. Hem buradan, yani onun Rumelili olması gerektiğinden, hem de onun Gülşenî olmasından hareketle, Ahdî'in *Gülşen-i Şu'arâ*'sında geçen ve Gülşeniyye tarikatı mensûbu olan Gelibolulu Za'îfî'nin, aslında Za'fî-i Gülşenî olduğu, burada bir istinsâh hatasının olduğu; dolayısıyla onun memleketinin Gelibolu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kanaata varırken, XVI. yüzyılda hem Gelibolulu hem de Gülşenî olan başka bir şairin bilinmeyişi ve Za'fî de aralarında olmak üzere denizcilik terimleri ile şiir yazarların merkezine Gelibolu olması da etkili olmuştur.

D. Ailesi

Klasik dönem Türk Edebiyatı kaynakları, Za'fî'nin çoluk çocuğu, babası ve atalarına ilişkin kayda değer bir bilgi vermezler. Sadece Ahdî, onun hûb-nijâd/temiz soylu bir şâir olduğunu ifâde eder⁹⁸. Za'fî *Dîvânı*'nda yer alan aşağıdaki beyit de, onun Türkmen bir aileye mensup olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar:

98 Solmaz, a.g.e., 399.

Özin müşk-i Hotan teşbih ider zülfiñe lutf ile
Anı ma' zûr tûr cânâ ki Türkmân'dur 'ayân söyler (vr. 63b)

Za'fî'nin babası ile ilgili olarak, doğrudan bilgi veren yegane kaynak, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid*'idir. Emîrî'ye göre, Za'fî, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğludur. Emîrî, Za'fî'nin adının Muhammed olduğunu ve babası İbrâhîm-i Gülşenî'nin mürşidi Dede Ömer-i Rûşenî'ye ulaşarak dua ve teveccühüne mazhar olduğunu ve bu şekilde *vâridât-ı kudsiyye*'ye vasil olduğunu ifâde etmektedir⁹⁹. Bu bilgiler açık bir şekilde Za'fî'nin “Doğumu ve Memleketi” bahsinde ortaya koyduğumuz bilgilerle çelişmektedir. Üstelik bu bilgiler, daha sonra yazılan pek çok kaynakta aynen ictibâs edilmiş ve Za'fî hakkında bilinenler bu bilgilerden öteye geçmemiştir¹⁰⁰. Bu açıdan konuyu vuzûha kavuşturmak daha da önem arz etmektedir.

Konuyu vuzuha kavuşturmanın ilk merhalesi, hiç şüphesiz İbrâhîm-i Gülşenî'nin kaç çocuk sahibi olduğunu tesbît etmektir. Ali Emîrî'nin de *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid* isimli diğer bir eserinde ifâde ettiği gibi¹⁰¹, İbrâhîm-i Gülşenî'nin, büyüğü Seyyid Muhammed ve küçüğü Ahmed-i Hayâlî olmak üzere, iki oğlu vardır. Muhyî-i Gülşenî tarafından yazılan ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayâtı ile ilgili en geniş ve en muteber kitap olan *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'de de bu iki oğlundan söz edilmektedir. Bunlardan Ahmed-i Hayâlî'den 76 yerde¹⁰², Dervîş Muhammed'den ise sadece aşağıda alıntısını yaptığımız pasajda bahsedilmektedir. İlginç olanı burada Dervîş Muhammed hakkında verilen bilgilerin, Emîrî'nin Za'fî hakkında verdiği bilgilerle tamamen örtüşmesidir.

“Nakl olur ki Şeyh İbrahîm Hazretleri büyük oğlu Dervîş Muhammed'e sipariş eder ki, zuhr vaktinde iki sini helva ile bir a'lâ seccâde getirüp Dede hazretlerinin¹⁰³ hâk-ı pâyı üzre döşeye. Dede Hazretleri mecliste kelimât eder iken buyurmuş ki, bu Tebrîz'de muhabbet da'vâsın eder çok, amma bir sâdık yok ki gelüp tekyemizi mübârek eyleye. Henüz sözünü tamâm etmeden şeyhin oğlu Dervîş Muhammed helvâ ve seccâde ile gelüp mübârek olsun deyü duâ temennâ eder. Huzzâr cümle ta'accüb ederler.”¹⁰⁴

Emîrî'nin, Za'fî'yi İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed olarak tasavvur ettiği ve onunla ilgili bilgileri bu pasajdan çıkardığı açık bir şekilde anlaşılmış bulunmaktadır. Bu durumda Za'fî'nin Dervîş Muhammed ile bir ilgisinin olmadığını ve ikisinin farklı

99 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

100 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; TYDK, C. I, s. 113; “Za'fî”, *TDEA*, C. VIII, s. 634.; İbrahim Olgun, “Nesîmi Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, 1971, s. 198; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.; Osman F. Sertkaya, “Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri II”, *Edebiyât Fak. Mat., İst.* 1971, s. 13; Öztürk, a.g.t., s. 141. Yine bu bilgiye dayanılarak İBBK Osman Ergin Yaz., No. 947/2, vr.35-b-36a'da yer alan Za'fî'ye ait bir manzûmenin müellifi, katalog kaydında “Za'fî b. İbrâhîm-i Gülşenî ” olarak gösterilmiştir.

101 Ali Emîrî, *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Kütp., Ali Emîrî Tarih, no. 750, vr. 14a.

102 Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (Haz. Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1982, (İn-deks), s. 550.

103 Dede Hazretleri'nden maksat, İbrâhîm-i Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 1487)'dir.

104 Muhyî, a.g.e., s. 169.

kişiler olduğunu ortaya koymamız ve bunun için de ait oldukları dönemleri tesbît etmemiz gerekmektedir.

Za'fî'nin XVI. yüzyılda yaşadığı ve 974-978/1566-1570 yılları arasında öldüğü çalışmamızda ortaya konmuştur. *Menâkıb*'da hayâtı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Dervîş Muhammed'in doğum ve ölüm tarihlerini de, bazı çıkarsamalardan hareketle belirlemeye çalışacak ve her ikisinin dönemlerini mukayese etme imkanına kavuşmuş olacağız.

İbrâhîm-i Gülşenî'nineniyi ihtimâlle 838-840/1434-37 yılları arasında doğduğunu¹⁰⁵ ve tahsîl amacı ile on beş yaşında Tebriz'e gittiğini¹⁰⁶ göz önüne alırsak, onun Tebriz'e varışı 855/1451 yılına denk gelir. İbrâhîm-i Gülşenî'nin evlenmesi ve büyük oğlu Muhammed'in doğumu bu tarihten sonra olmalıdır. Zira tahsîl amacı ile 15 yaşında Diyarbakır'dan yola çıkan İbrâhîm-i Gülşenî'nin bekar olarak seferine çıkmış olması, hem yola çıkış amacı, hem de yaşı itibarıyla daha mantıklıdır.

Öte taraftan İbrâhîm-i Gülşenî'nin küçük oğlu Ahmed-i Hayâlî 892/1486 yılında iki yaşında iken¹⁰⁷, büyük oğlu Muhammed'in babasının emânetlerini Dede Ömer-i Rûşenî'ye teslim edecek yaşta olması, onun Ahmed-i Hayâlî'nin doğduğu yıl olan 890/1484'ten önce doğmuş olmasını gerektirir. Buna göre İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu Muhammed'in doğumunu 855/1452'den sonra ve 890/1484'ten öncesine denk gelen bir zaman diliminde aramak gerekir. Gerçekten de İbrâhîm-i Gülşenî'nin Tebriz'e vardığı 855/1452 yılından bir süre sonra evlendiğini ve bir süre sonra Dervîş Muhammed'in doğduğunu (tahminen 860-865 arası) düşündüğümüzde, Dede Ömer-i Rûşenî ile görüştüğü 892/1486 yılında Dervîş Muhammed, tahminen 27-32 yaşlarında olacaktır ki, bu yaşlarda Dervîş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî ile muhatap olması mantık dışı değildir.

Dervîş Muhammed'in doğduğu zaman dilimini tahminen belirledikten sonra şimdi de onun ölüm tarihini belirlememiz gerekmektedir. Muhyî'nin, *Menâkıb*'da Ahmed-i Hayâlî'den 76 yerde bahsetmiş olmasına karşılık, sadece bir yerde (yukarıda alıntıladığımız pasaj) Dervîş Muhammed'den bahsetmiş olması¹⁰⁸ Dervîş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî'ye vâsıl olduğu 892/1486 yılından kısa bir süre sonra ölmüş olabileceğini akla getirmektedir. Şayet Dervîş Muhammed erken dönemde ölmemiş olsa, hiç şüphesiz *Menâkıb*'da kendisinden daha fazla söz edilmesi beklenirdi.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin aşağıda anlatılacak olan hayât hikayesinin hiçbir safhasında büyük oğlu Muhammed'in yer almamış olması, bu ihtimâli kuvvetlendirmektedir. Örneğin İbrâhîm-i Gülşenî 907/1501-1502'de Tebriz'den Diyarbakır'a¹⁰⁹ ve oradan da Kudüs üzerinden Mısır'a giderken¹¹⁰, yine 934-935/1528-1529 yılları arasında Mısır'dan Kânûnî'nin daveti ile İstanbul'a gelirken¹¹¹ Ahmed-i Hayâlî'den söz

105 Tahsin Yazıcı, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'ye yazdığı önsöz, s. IX.

106 Muhyî, a.g.e., s. 24.

107 Muhyî, a.g.e., s. 169.

108 Muhyî, a.g.e., (İndeks) s. 550.

109 Muhyî, a.g.e., s. 259-260; Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*, Matba'a-i Amidî, İst. 1328., s. 298.

110 Muhyî, a.g.e., s. 310.; Emîrî, a.g.e., s. 298.

111 Muhyî, a.g.e., s. 399.; Emîrî, a.g.e., s. 299.

edilmesine karşılık, Derviş Muhammed'den hiç söz edilmemektedir. Yine Kahire'de bulunan Gülşenî dergâhındaki aile mezarlığında İbrâhîm-i Gülşenî, Ahmed-i Hayâlî ve Ahmed-i Hayalî'nin oğlu Ali Safvetî medfûn iken, Derviş Muhammed onların yanında yer almamaktadır¹¹². Tüm bunlar, Derviş Muhammed'in, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Tebriz'den göç etmesinden önce (907/1501-1502), genç yaşlarda orada ölmüş olmasını düşünmemizi sağlamaktadır.

Netice itibarıyla, 974-978/1566-1570 yılları arasında ölmüş olan Za'fi'nin, kendisinden 70 küsur yıl önce ölmüş olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu Derviş Muhammed ile karıştırıldığı, Za'fi'nin onunla hiçbir ilgisinin olmadığı ve Ali Emîrî'nin Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olduğu ve memleketinin Diyarbakır olduğu yönünde verdiği bilgide bir yanlış söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada, Ali Emîrî'yi böyle bir yanlışla sevk eden âmiller üzerinde de durmamız gerekir. Birincisi, şayet Derviş Muhammed ve Za'fi'nin özellikle ölüm tarihleri biliniyor olsa ve kaynaklarda bununla ilgili bir bilgi olsaydı, Ali Emîrî böyle bir yanlışla düşmezdi. Dolayısıyla ölüm tarihleri hakkındaki bu bilinmezlik Emîrî'yi bu yanlışla sevk eden birinci âmildir.

İkinci bir âminin de Za'fi Dîvânı'nın bizâtihi kendisi olduğunu düşünüyoruz. Ali Emîrî'nin kurmuş olduğu Millet Kütüphanesi'nde yer alan ve Millet Kütüphanesinin emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin tesbîatine göre, Emîrî tarafından istinsâh edilen Za'fi Dîvânı'nın bulabildiğimiz tek nüshasının son beytinde, Rûşenî ve Gülşenî'nin isimlerinin birlikte yer alıyor olması, Emîrî'ye, Derviş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî'ye vâsıl olduğunu anlatan menkıbeyi ve Dîvân'ın da Derviş Muhammed'e ait olması gerektiğini çağrıştırmış olmalıdır. Söz konusu beyit şudur:

İktisâbum nûr-ı Aḥmed'dendür ey Zâ'fi benüm
Kim odur çeşm-i çerâğ-ı Rûşenî vü Gülşenî (vr. 139b)

Za'fi'nin babası ile ilgili olarak, eserler kısmında bahsedeceğimiz üzere, Avusturya kraliyet ailesi Türkçe yazmalar katalogunda müellifi, Za'fi İbn Gülençî (?) (ابن كلنجى) olan *Mecma' u'l-Mekâsıd* isminde bir risâle yer almaktadır¹¹³ ki, Za'fi Dîvânı ve söz konusu risâlenin baş tarafları arasındaki benzerlikten hareketle, risâlenin Za'fi'ye ait olduğunu düşündüğümüz için, bu kayda itibâr ederek, Za'fi'nin babasının adının ya da nispetinin *Gülençî* olduğu sonucuna varmaktayız.

Za'fi'nin çocuklarının olup olmadığına gelince, “etfâl-ı cihân”dan bahsettiği biri Türkçe, biri de Farsça ve her biri diğer birinin tercümesi niteliğinde olan aşağıdaki iki beytinde, etfâl-ı cihânı hiç düşünmediğini, vurgulu bir şekilde ifâde etmesi, onun bekar olduğu kanaatini bizde uyandırmaktadır:

112 Şemlelîzâde Ahmed Gülşenî, *Şîve-i Tarikat-ı Gülşenîyye*, (Yay.Tahsin Yazıcı), TTKY Yay., Ankara 1982, s. 534.

113 *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 495.

ندارم میل اطفال جهان در خاطر م هرگز
مرید شیخ عشقم ضعیفا من پیرمیخواهم¹¹⁴
(135b)

Za' fî eṭfâl-ı cihâna ebedî bakmaz idüm
Hâk 'inâyet idüben himmet-i pîrân gelse (vr. 111a)

Gerçekten de, aşağıdaki beytinde ifâde ettiği gibi, seyâhati kendisine bir meslek olarak seçen ve bu yönü Ahdî tarafından özellikle vurgulanan¹¹⁵ şâir için bekar bir hayât tarzı daha uygun görünmektedir.

Seyâhat şan' atını pîşe kıldum
Ser-â-ser gezmeği endîşe kıldum (vr. 46b)

Müstakil bahsinde işleneceği üzere, şâirin Kalenderîlik ile olan bağı da, bu kanaati kuvvetlendirmektedir. Bilindiği gibi Kalenderîler bekar bir hayât sürerek sürekli seyâhat eden bir zümre olarak tanınmaktadırlar¹¹⁶. Dolayısıyla şâirin Kalenderîlikle olan ilgisini düşündüğümüzde, onun yukarıda değindiğimiz seyyah yönünü daha iyi anladığımız gibi, niçin bekar olabileceğini de daha iyi anlıyoruz.

Rûh-ı revânî, sînesindeki cânı, kaşı kemanı, servi boylu tâze civânının öldüğünü, Yakub'un Yusuf için duyduğu üzüntü kadar kendisinin de üzüntü duymasının normal olduğunu; cân ve cihânın gözüne külhan olarak görüldüğünü ifâde ettiği 339 nolu gazelde, genç yaşta ölen birisinden söz edildiği için, bunun Za'fî'nin çocuklarından biri olabileceği ihtimâl dahilinde olsa da, elimizde bunu isbât edecek bir kanıt yoktur.

E. Öğrenimi

Kaynaklarda, Za'fî'nin nerede ve kimin yanında öğrenim gördüğü ile ilgili olarak herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte, yine de onun ilmî düzeyi hakkında bize fikir verecek ifâdelere rastlanabilmektedir. Ahdî, Za'fî'nin dânişmendlik tarîkından ferâgat ettiğini ve seyâhat tarîkı ile seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifâde ederken¹¹⁷, Latîfî onun marifetli kişilerden olduğunu söylemekte¹¹⁸, Muhyî-i Gülşenî ise ondan “Molla Za'fî” diye söz ederek¹¹⁹, ona ilmî bir paye vermektedir.

114 Dünya çocuklarına meyletmeyi asla hatırımda tutmam. Aşk şeyhinin müridiyim. Ey Za'fî! Ben bir pîr istiyorum.

115 Solmaz, a.g.e., s. 399.

116 Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK, Ankara 1999, s. 165, 168.

117 Solmaz, a.g.e., s. 399.

118 Canım, a.g.e., s. 365.

119 Bkz. Koç, a.g.m., I/7, s. 238. Muhyî-i Gülşenî'nin yaptığı Reşhât çevirisinin tek nüsha halinde olan ve *Zencîr-i Zeheb* olarak isimlendirilen giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

Ahdî'nin ifâde ettiği dânişmendlik tarıkından ferâgat etmiş olması üzerinde durmak gerekir. Dânişmendlik, öğretimde en yüksek safha ve statülerdendir¹²⁰. Fuat Köprülü, dânişmendleri, “zâhir ehli fakîhler ve ulemâ-yı rûsûm”, yani medreseyi bitiren maaşlı alimler olarak nitelemektedir¹²¹. Bazan da dânişmend tabirinin, dersten mezun olsun veya olmasın, ulemâ kıyâfetine olan herkese teşmil edildiği olur¹²². Her halükarda dânişmend ilim ehli olan kimsedir. Ancak biz şiirine yansıyan ilim ve genel kültüründen hareketle, Za'fî'nin kıyâfeten dânişmend olduğu ihtimâlini devre dışı bırakıyoruz. Başta Türkçe ve Farsça olmak üzere, Arapça ve Çağatayca'ya da hâkim bir divân şâiri olması, yazmış olduğu eserler, Za'fî'nin medrese eğitiminden geçmiş, eğitilmiş ve entelektüel düzeyi yüksek bir şahsiyet olduğunu gösteren önemli kanıtlardır. *Divân*'da (vr. 7b) Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ilmî kariyerinin yüksekliğine işaret etmesi, Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsîr kitabından söz etmesi (vr. 112a), Hurûfiliğe ilişkin risâlesinde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 3088/2, vr. 23b.) Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn Arabî'den ictibâsta bulunmuş olması da, şâirin ilmî yönü için bir fikir vermektedir. Za'fî'den çok daha önce yaşayan bu şahsiyetler, şâirin içinde gözlerini açtığı entelektüel ortamı hazırlayan etkin ilim adamlarındandır. Dolayısı ile Za'fî'nin bunlardan etkilenmesi kaçınılmazdır. Ancak bu etkilenmenin, şiirsel formdan ziyade fikir bazında gerçekleştiğini de söylemek gerekir¹²³.

Netice olarak Ahdî'nin ifâdelerinden, Za'fî'nin medrese eğitiminden geçtiğini, bir süre de ilim tedrisâtı ile uğraştığını, ancak daha sonra bir meslek olarak bu ilim tedrisâtından ferâgat ettiğini anlıyoruz. Latîfî'nin onu ma'rifetli kişilerden sayması, Muhyî-i Gülşenî gibi velûd bir yazarın ondan “Molla” diye söz etmesi ve kendisinin önemli ilim adamlarına referanslarda bulunması da, onun bilfiil tedrisât içerisinde yer almamış olsa bile, bilkuvve ilim ehli bir insan olduğunu gösterir.

F. Tasavvufî Yönü

Za'fî mutasavvıf bir şâirdir. Ahdî, onun dervîş huylu bir şâir olduğunu, seyr ü sülûk yoluna girdiğini, erbâb-ı irfânın hizmetine meyilli bir kişi olduğunu, tasavvuf yolunun gereklerini yerine getirip ehl-i tarîk içinde kâmil olduğunu, şiirlerinin baştan sona tasavvuf ile müzeyyen ve bütün sözlerinin tevhîde uygun olduğunu ifâde etmektedir¹²⁴.

Süleymaniye Ktp. Aşır Ef. 458 demirbaş numarasında kayıtlı bir şiir mecmuasında, Za'fî'ye ait bir gazelin baş tarafında yer alan “Mevlânâ Za'fî” ifâdesi¹²⁵ de, bize Za'fî'nin ehl-i tarîk bir şahıs olarak bilindiğini göstermektedir. Zira “Mevlânâ”

120 Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

121 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ, Ankara 2003, s. 290.

122 Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

123 Bu kişilerden Muhyiddîn İbn Arabî'nin Osmanlı şâirleri üzerindeki etkisi, bu etkilenmenin niçin ve nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İst. 2005., s. 49-68. Böylece Za'fî de Şeyh-i Ekber'den etkilenen şâirlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz isim vermeden Şeyh-i Ekber'in başta vahdet-i vücûd olmak üzere fikirlerini terennüm eden Za'fî'de bu etki sıklıkla görülür.

124 Solmaz, a.g.e., s. 399.

125 Süleymaniye Ktp., Aşır Ef., no. 458, vr.33.

ifâdesi, bazı büyük ulemâ ve meşâyıha verilen bir ünvândır¹²⁶. Bu mecmuada şiiirleri alıntılanan şâirlerden bazılarının, Hayâlî Bey, Bâkî, Mevlânâ Emrî, Molla Necâtî, Zâtî, Şem'î, Dervîş Hayretî, Hâletî, Molla Nesîmî, Sultân Süleyman, Ahmed Paşa ifâdelerinde görüldüğü gibi, “bey”, “molla”, “mevlânâ”, “paşa” gibi farklı ünvanlarla nitelendirilmiş olmaları da, tasavvufta bulunduğu makâmı göstermek amacına matuf olarak, Za'fî'nin “mevlânâ” ile nitelendirildiğini göstermektedir. Bir başka şiiir mecmuasında, Za'fî'nin iktibâs edilen gazelinin baş tarafına, “*Gazel-i Za'fî Efendî Kuddise Sirruh*”¹²⁷ şeklinde yer alan ifâde, Za'fî'nin ta'zîm edilen bir şahsiyet olarak itibâr gördüğünü belirtmesi açısından önemlidir. Zira “*Kuddise Sirruh*” ifâdesi, ölmüş tasavvuf büyükleri ve Allah dostları için kullanılan bir tabirdir¹²⁸.

Za'fî'nin tasavvufa ilişkin görüşleri, *Za'fî Dîvân'ında Din ve Tasavvuf* bölümünde detaylıca ele alınacağı için, bu konuyu oraya bırakıp, burada şâirin tarîkatı, şeyhi ve tasavvufî çevresi ele alınacaktır.

1. Tarîkatı

Za'fî'nin tasavvufî yönünü tesbît ettikten sonra şimdi de onun tarîkatının tesbîtime geçebiliriz. Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin kurduğu Gülşeniyye tarîkatının mensubu olduğu, gerek kaynakların verdiği bilgilerden, gerekse dîvânında yer alan ifâdelerinden anlaşılmaktadır

XVI. asırda yazılan ve Za'fî'ye yer veren tezkirelerde, onun Gülşeniliğinden söz edilmez. Sadece Ahdî, Za'fî'nin dânişmendlikten ferâgat edip seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifâde eder¹²⁹, ancak onun hangi tarîkatla irtibâtlı olduğu hakkında bilgi vermez. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za'fî'nin Gülşeniliğinden ilk olarak söz eden, *Mecelletü'n-Nisâb* isimli eserinde onun Gülşenî şeyhi olduğunu¹³⁰, *Risâle-i Tâciyye* isimli eserinde de onun Gülşenî Mısırî halîfesi olduğunu¹³¹ söyleyen Müstakîmzâde'dir. Daha sonra Esrâr Dede¹³² ve Şeyh Gâlib¹³³, onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin hulefâsından olduğunu açık bir şekilde ifâde etmişlerdir. Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî ile olan irtibâtına değinen diğer bir kişi de Gibb'dir. Ancak Gibb'in verdiği bilgi, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olduğu¹³⁴ şeklindedir.

Bizzat Za'fî, Hurûfîliğe ilişkin olarak yazmış olduğu bir risâlede, risâlenin te'lîf sebebini izâh ederken, Gülşeniyye tarîkatı ile olan irtibâtını açık bir şekilde ifâde etmiştir ki ilgili pasajı aşağıya naklediyoruz:

126 Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1432.

127 *Mecmua*, Mil.Yz. A, no. 3479, vr.20b.

128 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İst. 2004, s. 378.

129 Solmaz, a.g.e., s. 399.

130 Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.

131 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17b.

132 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

133 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

134 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

“Emmâ ba‘ d, bâ‘ iş-i inşâ-i evrâk-ı me‘ ânî, ve sebeb-i imlâ-i esrâr-ı Rabbânî oldur ki, hâk-pây-i ehl-i ma‘ nâ ve çâker-i ibn-i Gülşenî, Za‘ fî-i üftâde vü derd-mend-i dil-dâde, bir dem ki ‘ unfuvân-ı civânî ve vüs‘ at-ı evkât-ı zindegânî idi, âsitâne-i mezbûrda hizmetkâr olup, rûy-ı gird-âlûdî cenâb-ı celâlet-me‘ âba mâlîde kılmagla iftihâriderdüm.”¹³⁵

Görüldüğü gibi, şâir burada kendisinden “İbn Gülşenî’nin çâkeri” olarak söz etmiş ve Gülşeniyye Âsitânesi’nin hizmetkârı olduğunu ifâde etmiştir. Kendisinden “İbn Gülşenî” olarak söz ettiği İbrâhîm-i Gülşenî’nin oğlu ve postnişini Ahmed-i Hayâlî’dir. Bu ifâdelerden Za‘ fî’nin bu eserini Ahmed-i Hayâlî döneminde yazdığı ortaya çıkmaktadır.

Ahdî Tezkiresi’nde kendisinden Gelibolulu Za‘ fî olarak bahsedilen ve İbrâhîm-i Gülşenî’nin müridi olup, Gelibolu’da bir tekye sahibi olduğu ifâde edilen kişinin Za‘ fî-i Gülşenî olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi, daha önce Za‘ fî’nin “Doğumu ve Memleketi” bahsinde belirtmiştik. Za‘ fî’nin Gelibolu’da adına nisbet edilen bir Gülşenî Tekke’si sâhibi olduğunu ifâde etmenin yanında, başka bilgiler de içeren metin şudur:

*“Meşhûrdur ki, Arab-zâde-i mezkûr, Şeyh İbrâhîm tarîkına münkir olup Mısır’a giderken Gelibolî’da olan şeyhün müridlerinden Za‘ fî’nün tekyesini harâb idüp dâniş-mendlerine dir imiş ki, Mısır’a vardukda Gülşenî’nün tekyesini ve dervîşlerin yir yüzinden ref’ ü kal’ itmek borcum olsun diyü kelimât imiş...”*¹³⁶

Metinden anlaşıldığına göre bu olayın yaşandığı 969/1562 yılında Gelibolu’da Za‘ fî’nin başında bulunduğu bir Gülşenî Tekkesi bulunmaktadır. Mısır Kadısı olan Arabzâde, Mısır’a gitmek üzere yola çıkmadan önce bu tekkeyi harâb etmiş ve Kâhire’ye vardığında oradaki Gülşeniyye Âsitânesi’ni de harâb etmeyi taahhüd etmiştir. Metnin devamında ise, Ahmed-i Gülşenî’nin vaaz esnâsında iken remz ile bu sözü işittiği ve cemaata “ey müselmânlar üzerimize bir kara bulut gelmektedir. Himmet eylen ki bâd-ı âh-ı fakr ile ol ebr def’ ola.” şeklinde hitâb ettiği ve cemâatin de bu şekilde dua ettiği; netice olarak da Arabzâde’nin yola çıktıktan sonra, gemisinin batması sonucu öldüğü ifâde edilmiştir¹³⁷.

Dolayısıyla Za‘ fî, memleketi Gelibolu’da ne zaman kurulduğu tesbît edilemeyen bir Gülşenî tekkesi kurmuş bu tekke adına nisbet edilerek anılmıştır. Ancak biz kaynakalarda böyle bir tekkeden bahsedildiğine şahit olmadık¹³⁸. Günümüzde de Gelibolulardan öğrendiğimize göre bu ismi taşıyan bir tekke bulunmamaktadır.

Za‘ fî’nin Gülşeniyye tarikatının mensûbu olduğunun en büyük şahidi *Dîvân*’ıdır. Çünkü şâir, burada kendisi hakkında ilk elden bilgi vermektedir. Aşağıdaki beyitlerde o, Gülşeniyye Âsitânesi’nin dervişi ve abdâli olduğunu açık bir şekilde ifâde etmektedir¹³⁹:

135 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no.3088/2, vr.19a-b.

136 Solmaz, a.g.e., s. 298.

137 Solmaz, a.g.e., s. 298-299.

138 Gelibolu hakkında bkz. Fevzi Kurtoglu, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, İst. 1938; Feridun Emecen, “Gelibolu”, *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s. 1-6.

139 Ayrıca bkz. (vr. 21a, 27b, 70b, 77b).

Âsitân-ı Gülşenî dervîşi olduñ cânile
Hak kabûl eyler muḳarrer Ża‘ fiyâ da‘ vâtuñı (vr. 117a)

Halk-ı ‘âlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî’nüñ baş açık abdâliyuz (vr. 70b)

Şâirin, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve kendisinden sonraki postnişini Ahmed-i Hayâlî dönemlerinde uzun yıllar kaldığı Kahire’deki Gülşeniyye Âsitânesi¹⁴⁰, *Dîvân*’da yer alan Gülşeniyye tarikatının önemli bir unsurudur. *Dîvân*’da toplam dokuz yerde Gülşeniyye Âsitânesi’nden söz edilmiştir. *Dîvân*’daki murabbaların ilkinin nakarâtı “Âsitân-ı ehl-i Hak’dur hân-kâh-ı Gülşenî” şeklindedir. Bu murabbain üçüncü bendinde Gülşeniyye Âsitânesi’nde yapılan zikir ortamı, coşkulu bir şekilde ifâde edilmektedir:

Her gice zîkr ü semâ‘ vü zevk u şevk-ı ‘âşıkân
Zühreye dem-sâz olur çarḫa çıkar âh u fiğân
Dir bunı bâm-ı felekde çağırışup Kerrûbiyân
Âsitân-ı ehl-i Hak’dur hân-kâh-ı Gülşenî (vr. 21a)

Devamla şâir, Gülşeniyye Âsitânesi’nin pîrinden feyiz aldığını ve Gülşeniyye dergâhının ehl-i Hak dergâhı olduğunu, akıl sâhibi olanların bunu anlaması gerektiği yönündeki inancını dile getirmektedir. Ona göre dünyada rahat yüzü görmek isteyenlerin, “pîr-i mugân” diye ifâde ettiği şeyhinin âsitânesine gitmeleri gerekmektedir:

Hamdü li’llâh Ża‘ fiyâ feyz irdi fażl-ı pîrden
Kîmyâ bulup ferâğat eyledüm iksîrden
Başda ‘akluñ var ise fehm eyle bu takrîrden
Âsitân-ı ehl-i Hak’dur hân-kâh-ı Gülşenî (vr. 21a)

Aşağıdaki beyitlerde de, şâir Gülşeniyye Âsitânesi’nin seg-bânı ve çâkeri olduğunu ifâde ederek, bu âsitânenin, kendi nezdinde ne kadar yüksek bir değere sahip olduğunu dile getirmiştir:

Âsitânında kemîne çâkerüz Ża‘ fi bu gün
Server ü serdârdur şâhib-livâdur şeyḫimüz (vr. 70b)

Baḫa bu ‘izzet ü rif‘at iki ‘âlemde yeter
Âsitânuñda olam pâdişehüm seg-bânuñ (vr. 77b)

140 Mutasavvıf şâirlerin hemen hepsinin şiirlerinde dergâh motifine rastlanır. Şâirler büyük ölçüde buralarda gördükleri ma’nevî eğitimin neticesinde kendilerinde hasıl olan bir hâlin tesiriyle şiirlerini yazmaya başladıklarından onlar için bu mekanların çok özel bir yeri vardır (Bkz. M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 85).

Halka-veş dut gûşuñı her lahza ey dil ber-der ol
Âsitân-ı Gülşenî’de hâkdan sen kemter ol (vr. 21a)

Tarîkat silsilesinde yer alan pîrlerin isimlerini zikrettiği bir gazel (vr. 56b-57a), Gülşenîliğin temel ilkeleri niteliğinde olup, burada şâir Gülşenîlerin prensiplerine yer vermiştir. Bunlar, ezelden divâne olmak, aşk meyinden mestâne olmak (beyit 1), Allah’ı göz ile görüyormuş gibi O’na secde etmek, vücûdu (varlığı) bir bilmek (beyit 2), kendi birlerinin bin ile bir olması, kimsenin sözlerini anlamaması (beyit 3), cana başa kalmamak, Bir’in dışında hiçbir şeyi bilmemek, kimseye münkir olmamak (beyit 4), ben ve biz demeyi terk etmek (beyit 5), yollarının gizli olması, sağ ve sollarının bir olması (beyit 6), aşk ehlinin iyileri olmaları, sözlerinin eri olmaları (beyit 7) gibi bazı prensiplerdir.

Şâir Gülşenîliğin diğer bir prensibini de “*Meyhâneci başının/tarîkat pîrinin kapısından âşıklar kovulmaz. Bu dergâhta albay, binbaşı ya da kapıcı olmak yoktur.*” anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitte ifâde etmiştir.

عاشقانرا رد نباشد از در پیر مغان
شحنه و سرهنگ و بوابی درین درگاه نیست
(vr. 132a)

Netice olarak gerek kaynakların, gerekse *Dîvân*’ının delâletiyle, Za’fî’nin tarikatının Gülşenîye tarikatı olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. O açıdan bu tarikat hakkında kısaca da olsa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Gülşenîye tarikatı, Kâhire’de İbrâhîm-i Gülşenî’nin 931/1525’te¹⁴¹ kurduğu tekke ile temelleri atılan ve İslâm dünyasının en çok yayılma alanına sahip olan Halvetiyye’nin en önemli kolu sayılan bir tarîkattır. Tarîkat, İbrâhîm-i Gülşenî’nin Akkoyunlular dönemindeki devlet adamlığı deneyiminin de katkısıyla kazandığı teşkilatçı kişiliği sayesinde, kısa sürede geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Tarîkat asıl gelişimini, İbrâhîm-i Gülşenî’den sonra postnişin olan oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde yakalamıştır. Nitekim onun döneminde, Kahîre’nin yanı sıra, İstanbul, İskenderiye, Mekke, Haleb, Urfa, Diyarbakır, Edirne, Şam ve Antalya’da Gülşenîye tarikatına bağlı âsitâneler açılmıştır. Ahmed-i Hayâlî’den sonra ise oğlu Ali Safvetî, ondan sonra da oğlu Seyyid Hasan postnişin olmuşlardır. İbrâhîm-i Gülşenî’den sonra tarikatın en çok bilinen şahsiyeti, pîr-i sâni olarak nitelendirilen Edirneli Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1151/1738)’dir¹⁴².

141 Bu tarihin farklı rivayetleri için bkz. Konur, a.g.e., s. 129.

142 Gülşenîye tarikatı hakkında detay için bkz. Muhyî, *Menâkıb*; Şemlelizâde, Şîve; La’lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. III, s. 151-188; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İst. 1994, s. 393-39; Mustafa Kara, “Gülşenîye”, *DİA*, C. XIV, s. 256-259; Konur, a.g.e., s. 153-174.

Za'fi, ilk kuruluş döneminde bu önemli tarikatın pîri İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâp etmiş bir şâirdir.

2. Mürşidi İbrâhîm-i Gülşenî

Za'fi'nin mürşidi olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayât hikayesi pek çok eserde zaten yeterince işlendiği için¹⁴³, burada onun hayâtı ile ilgili çok kısa bir özet verildikten sonra, Za'fi Dîvânı'nda kendisi hakkında söylenenler ortaya konmaya çalışılacaktır.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin doğduğu yerin Diyarbakır ya da Berda olduğu şeklinde iki farklı rivâyet olmasına karşın, tercih edilen görüş doğum yerinin Diyarbakır olduğudur. Doğum tarihi tartışmalı olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük bir ihtimâlle 838-840/1434-1437 yılları arasında bir tarihte doğduğu düşünülmektedir¹⁴⁴. İbrâhîm-i Gülşenî 15 yaşında, tahsil için Diyarbakır'dan Maverâünnehir'e giderken uğradığı Tebriz'de, Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan tarafından orada kalmaya ikna edilmiş, orada medrese öğreniminden geçmiş ve molla olarak tanınmıştır. Tebriz'de iken Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahya-yı Şîrvânî'nin halifelerinden Dede Ömer-i Rûşenî'ye intisâb etmiş ve ondan hilâfet almıştır. 907/1501-1502 yılında önce İbrâhîm-i Gülşenî, sonra da oğlu Ahmed-i Hayâlî Tebriz'den göç etmişler, ikisi Hasankeyf'te buluştuktan sonra Diyarbakır'a gelmişlerdir. Bu sırada Ahmed-i Hayâlî 17 yaşındadır. İbrâhîm-i Gülşenî buradan Kahire'ye giderken, oğlu Ahmed-i Hayâlî ise 7 yıl Diyarbakır'da kaldıktan sonra Kâhire'ye gitmiştir. İbrâhîm-i Gülşenî Kâhire'ye gittikten sonra, orada bir dergâh açmış ve irşâd faaliyetine devam etmiştir. Kânûnî'ye şikâyet edilmesi üzerine, oğlu Ahmed-i Hayâlî ile birlikte, Kanunî'nin davetiyle İstanbul'a (934-935/1528-1529 yılları arası) gelmiş, bir sene sonra yine Mısır'a dönmüşlerdir. İbrâhîm-i Gülşenî 940/1533-1534'te ölmüştür¹⁴⁵.

Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbının, Yavuz Sultân Selim'in Kahire'yi ilhâk etmesi (923/1517) ile ilgisi kurulabilir. Za'fi'nin, Yavuz Sultân Selim'in Mısır'ı fethi ve hilâfeti devr alması üzerine yazmış olduğu kasîdesinden (vr. 5b) hareketle, onun da bu seferde bulunmuş olabileceği bir ihtimâl olarak akla gelmektedir. Kâhire'nin ilhâkından sonra Yavuz Sultân Selim'in sipâhîlerinden ve ileri gelen askerlerinden pek çok kimsenin orada bulunan İbrâhîm-i Gülşenî'ye mürîd oldukları¹⁴⁶ bilinmektedir. Şu halde Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbının bu olaydan sonra gerçekleşmiş olması mümkündür. Bu takdirde, Za'fi'nin 1500'lü yıllarda doğduğunu varsaydığımız için, Mısır'a gidişi ve İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbı, yirmili yaşlarına tekâbül edecektir. Yine bu durumda Za'fi'nin, 940/1533-1534'te vefat eden İbrâhîm-i Gülşenî ile tahmînen on altı yıllık bir birlikteliğinden söz edilebilecektir.

Ancak *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'de İbrâhîm-i Gülşenî ve etrafındakilerden

143 Bkz. Muhyî, a.g.e.; Vassâf, a.g.e, C. III, s. 151-188; Sâlih, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, Bulak 1262, s. 80-97; Hocazâde Ahmed Hilmi, *İbrâhîm-i Gülşenî*, İst.1322, s. 4-8; Konur, a.g.e., s. 87-146.

144 Bkz. Konur, a.g.e., s. 105.

145 Bkz. Muhyî, a.g.e.; Vassâf, a.g.e, C. III, s. 151-188; Sâlih, a.g.e., s. 80-97.; Hocazâde Ahmed Hilmi, a.g.e., s. 4-8; Konur, a.g.e., s. 87-146.; Emîrî, *Tezkire*, s. 299.; Emîrî, *Esâmî*, vr. 43/b; Nihat Azamat, "İbrâhîm-i Gülşenî", *DİA*, İst., 2000, C. XXI, s. 301-304.

146 Bkz. Konur, a.g.e., s. 123.

detaylıca bahseden Muhyî'nin, Za'fî'den hiç bahsetmemesinden anlıyoruz ki, şayet Za'fî on altı yıl gibi uzun bir süre İbrâhîm-i Gülşenî ile birlikte bulunmuş olsaydı, Muhyî'nin kendisinden bahsetmesi kaçınılmaz olacaktı. Bu da onun Kahire'nin ilhâkının hemen akabinde İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb etmesinin düşük bir ihtimâl olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Yavuz Sultân Selim'in Kahire'yi ilhâk etmesinin, Za'fî'nin Mısır'a gitmesinin şartlarını hazırladığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim XVI. yüzyılda İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb eden birçok şâir, Kâhire'nin ilhâkından sonra Kahire'ye gitmişlerdir¹⁴⁷.

İbrâhîm-i Gülşenî 940/1533-1534'te öldüğü için, Za'fî'nin bu tarihten önce Mısır'a gittiği muhakkaktır. Za'fî'nin doğumunun da 906/1500'lü yıllara tekâbül ettiği göz önüne alındığında, onun şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin öldüğü 940/1533-1534 yılında 33-34 yaşlarında olduğu ortaya çıkar. Bu verilere göre Za'fî'nin 940/1533-1534'ten önce gençlik yıllarında Mısır'a gidip İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb ettiği anlaşılmaktadır.

Dîvân'da İbrâhîm-i Gülşenî ile ilgili zengin bir malzeme bulunmaktadır. Şâir şeyhinin ismini açık bir şekilde zikretmiştir. Örneğin “*Bize Gülşenîler dirler*” redifli bir koşmada (vr. 56b-57a) şâir, şeyhinden “Şeyh İbrâhîm”, bir murabbain (vr. 28a-b) nakarâtında da “*İbrâhîm Efendim*” diye söz etmiştir.

Şeyh İbrâhîm'dür pîrümüz
Biñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşenîler dirler (vr. 56b)

Ey gülşen-i dil nârveni serv-i revânım
Kurbân olayım tîriñe ebrû-yı kemânım
Cân mülketine server ü sulţân-ı cihânım
İbrâhîm efendüm yüzi gül ğonce-dehânım (vr. 28a)

Ayrıca, şairin şeyhine karşı olan duygularını ifâde ettiği diğer bir gazel de (vr. 84b) “İbrâhîm” rediflidir. Şâir, bu gazelin birinci beytinde, şeyhini “yâr-ı cân” ve “şûh-ı zamân” olarak tavsif etmiş; şeyhi ile olan ayrılığından dolayı menziline ateş ile dolduğundan ve bu yüzden yaşlandığından söz ettikten sonra, makta beytinde şeyhine olan samîmi bağlılığını dile getirmiştir ki bu beyit şöyledir:

Žâ‘ fî kûl oldı saña cânıyla
Kışver-i dilde ħânım İbrâhîm (vr. 84b)

Aşağıdaki Farsça beyitte de “*Adın Hañl’in adının ikizi olduğu için, senin dostluğun herkesinkinden daha fazladır.*” diyen şâir, Halîl ile Hz. İbrâhîm’i kastederek, şeyhinin hem O’nunla adaş, hem de O’nun gibi Allah dostu olduğuna işaret etmiştir.

¹⁴⁷ Bkz. Ali Öztürk, a.g.m., s. 232-245.

زآنروكه نام تو بخليست توأمان
تسليم خلت تو بيرون شد ز هرکسي
(vr. 137a)

Şeyhinden doğrudan Halil olarak söz ettiği diğer bir beytinde de şâir, şeyhinin güzelliğinin kendisini hasta ettiğini ifade etmiştir.

Dostlar ölsem n'ola künc-i belâ içre 'alîl
Kim beni bî-çâre kıldı n'eyleyem hüsn-i Hâlîl (vr. 82a)

Şâir, Farsça divânçede iki yerde olmak üzere, toplam yirmi yedi yerde Gülşenî kelimesini kullanmış ve bunların dokuzunda şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'yi kastetmiştir. Bu yerlerin üçünde de, onun yanı sıra, İbrâhîm-i Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'ye de yer vermiştir. (vr. 57a, 64a, 122b) Gülşenî kelimesinin geçtiği diğer on sekiz yerde ise, Gülşeniyye tarikatı kastedilmiştir.

Şâir, ayrıca yedisi Farsça divânçede olmak üzere, divânının toplam on yedi yerinde şeyhinden *pîr* olarak söz etmiştir. Pîr ve Gülşenî'yi bir arada zikrettiği aşağıdaki beyitten, pîr ile şeyhini kastettiği açıkça anlaşılmaktadır:

Mâ-sivâdan geçmişem Zâ'fî olup teslîm-i pîr
Gülşenî'ye bendeyem ammâ ki şâh-ı 'âlemüm (vr. 139b)

Şâir, *Divân*'da iki yerde şeyhinden “Hazret-i Monla” diye söz etmiştir. Bunlardan birinde (vr. 72a) şeyhinin hânkâhını “pîr-i aşkın dergâhı” olarak nitelendiren şâirin, diğerinden (vr. 110b) de şeyhinin karşısında heyecanlandığı, ona büyük bir muhabbetle bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Zâ'fîyâ dergâh-ı pîr-i 'aşk istersen eger
Ġâfil olma hân-kâh-ı Hazret-i Monla imiş (vr. 72a)

Zâ'fîyâ çınlar kulağum depreşür a'zâlarum
Ġâlîbâ irşâda geldi Hazret-i Monlâ yine (vr. 110b)

Şâir, *Divân*'da bir yerde de şeyhinden “Şâh-ı velâyet” (vr. 69b), olarak söz etmiştir. Burada şâir, Şâh-ı velâyete bende olmasını, pâk bir itikâd ile Allah'ın fazlına nâil olmasına bağlamıştır.

Fazl-ı Hudâ'ya ireli pâk i' tikâd ile
Biz boynı bağlı bende-i Şâh-ı velâyetüz (vr. 69b)

Bilindiği gibi İbrâhîm-i Gülşenî, Mevlânâ'nın Mesnevî'sine nazîre olarak kırk bin beyitlik *Ma'nevî*'yi yazmıştır¹⁴⁸. Şâir, kıyâmet gününde herkesle dost olmak istemediğini, *Ma'nevî*'nin sahibi ile birlikte olmak istediğini ifâde ettiği aşağıdaki beytinde, bu esere de işaret etmiştir.

Dimezüm mahrem eyle her denîye
Muşâhib eyle şâhib Ma'nevî'ye* (vr. 4a)

Şâir bazı gazellerde bütünüyle şeyhini anlatmış, hayran kalmış bir vaziyette evsâfını terennüm etmiştir. Örneğin *şeyhümüz* redifli bir gazelde (vr. 70b) şâir şeyhini *Reh-nümâ-yı sâlik-i râh-ı hüdâ, Pîşvâ-yı tâlib-i nûr-ı Hudâ* (beyit 1), *Peyrev-i şîr-i Hudâ, ma'den-i sıdk u safâ, müctebâ, mürtekâ, muktedâ* (beyit 2) *Ehl-i diller arasında müntehâ* (beyit 3), *Vâsıl-ı Hak, mest-i müstağrak, Pîr-i kâmil, zübde-i ehlü'l-henâ* (beyit 4), *server ü serdâr ve sâhib-livâ* (beyit 5) gibi vasıflarla övmüş, ayrıca onun dışındaki müntehîlerin onun mübtedâsından bile haber veremeyeceklerini, (beyit 3) onun içinde bulunduğu hâlleri insan aklının idrâk edemeyeceğini (beyit 4) ifâde etmiştir.

“*Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur*” nakarâtlı murabbada (vr. 21b) da, pîrinden ayrı kaldığı ve bu ayrılıktan dolayı çektiği sıkıntıları anlatmıştır. Bu şiirin beşinci bendinden de, “*zât-ı pâkı ekmel-i ahrâr*” ve içirdiği irşâd şerbetini hasta gönle ilaç olarak nitelendirdiği (bend 1) pîrinin dergâhını terk ettiği, ancak pişman olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu terkedişi, müntesibi olduğu tarîkatı terk etme olarak değil, tarîkatın şeyhi ve âsitânından ayrı kalma olarak anlamak gerekir. Şâir, pîrin yakınında olmayı ve gözetiminde bulunmayı o derece önemsemektedir ki, onun nazarında, ondan ayrı kalmak tevbeyi gerektiren bir davranıştır:

Za' fiyâ bilmem neden düşdi baña bedrâyılık
Terk idüp dergâh-ı pîri eyledüm hercâyılık
Tevbe olsun itmeyem şimdengirü hõdrâyılık
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur (vr. 21b)

Şâir, “*Yandı tâlibler meded devletlü sultânüm meded*” nakarâtlı murabbada (vr. 22a), şeyhini, velâyet mülküne hükmeden hân, ölü cisme rûh olan Îsâ nefesli, güzelliğinin nuru şimşek çakan aydınlık ay (bend 1) şeklinde nitelendirerek, Gülşenî tâlib/dervişlerinin çektikleri aşk ızdırabını anlatmıştır.

“*İbrâhîm efendüm yüzi gül gonce-dehânüm*” nakarâtlı murabada (vr. 28a) da şâir, şeyhinin dudağını goncaya, yüzünü de güle benzeterek, onun güzelliğini bütün murabba boyunca anlatmıştır. Murabbain üçüncü bendinde şeyhini güzel kokulu sümbüle ve yeni yetişen güle benzeterek, onun güzellerin baş tâcı olduğunu ve güzellikte Yusuf Peygamber'e yetiştiğini ifâde etmiştir:

¹⁴⁸ Vassâf, a.g.e., C. III, s.161. Eser ve eserin yazma nüshaları hakkında bilgi için bkz. Konur, a.g.e., s. 180-181.

Bir sümbül-i hoş-bû gül-i nev-reste güzelsin
Ser-defter-i hûbân diseler dağı mağalsin
Hüsni ile şehâ Yûsuf-ı Mısri'yi bulasın
İbrâhim efendüm yüzi gül gonce-dehânum (vr. 28a)

Yine şeyhinin güzelliği ile ilgili olarak, ismini zikrettiği bir beyti (vr. 82a) müteakiben şâir, mübâlağa sanatına başvurarak, dünya etrafında yer alan dokuz gezegenin, yer yüzünü dolaşmaları hâlinde, şeyhinin yüzü gibi güzel bir yüze rastlayamayacaklarını ifade etmiştir:

Nüh felek seyr eyleyüp rûy-ı zemîni geşt iden
Görmedi bir aña beñzer şûret ü vech-i cemil (vr. 82a)

“Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrî Memi Şâh'um” nakarâtılı muraba (vr. 27a-b) ile, “Gözlerüm nûrî güneş yüzli Memi Şâh'um benüm” nakarâtılı murabbada (vr. 28a) yer alan Memi Şâh, şeyhi olmalıdır. Zira son murabbân aşağıdaki bendinde, şeyhinin âsitânını dergâh olarak benimsediğini ifade etmiştir:

Bir güzel begsün melâhat tahtına şâhum benüm
Âsitânundur cihânda ‘âli dergâhum benüm
Az idüp mihr ü vefâyı almağıl âhum benüm
Gözlerüm nûrî güneş yüzli Memi Şâh'um benüm (vr. 27b)

Şâirin, “Her ne itdiyse bana ol şâh-ı hûbân eyledi” (vr.30b), “Himmet it devletli sultânüm zuhûr eyyâmidur” (vr. 22b), “Aşık-ı şûride güm Mecnûn-ı nâ-şâdun benüm” (vr. 28b), “Cânumun dinlencesi sen gönlümün eğlencesi” (vr. 30a) ve “Ne asl efendisin seni sen hiç bilür misin” (vr. 29b) nakarâtılı murabbalar ile “sultânüm” redifli gazellerde (vr. 88a-b) şeyhine hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Şâire göre, “nasıl” ve “niye” sorularından vazgeçerek pîre teslim olmak ve onu sevmek gerekir. Zira pîrinin âsitânına teslim olması, gönlünden vâridât eksik olmamasını sağlamaktadır. Bu da şeyhinin feyz ve ata sahibi, hasta gönlün ilacı olmasından kaynaklanmaktadır. O, nefsin kayıtlarından kurtulmuş kâmil bir zât-ı pâktır. Onun irşâd şerbeti hasta gönlün ilacıdır. Şâir bu yüzden şeyhinin feyzini ümit etmektedir:

Pîre teslim it özin çûn u çerâdan vaz gelüp
Ehl-i ‘aşk içre fakih olmaz cevâbıyla su’âl (vr. 82b)

Teslim ü rızâ ile tolu içüm [ü] taşum
Mihründür olan sinedeki cânum efendi (vr. 113b)

Âsitân-ı pîre teslim olalıdan Zâ‘ fiyâ

Ĥamdü li'llâh kim degil eksik gönülden vâridât (vr. 53a)

Ey feyz u 'aât şâhibi sultânüm efendi
Bu ĥaste dilüñ derdine dermânüm efendi (vr. 113b)

Mi' mâr-ı keremle dem-i feyzüñ meded eyle
Vîrân koma dil mülkini hey ĥânüm efendi (vr. 113b)

'Anâda kaldı dil-i nâ-tüvân meded bekler
Cenâb-ı şâhdan ol bî-kese 'inâyet yok (vr. 77a)

Ol velî kim zât-ı pâkı ekmel-i aĥrârdur
Şerbet-i irşâdı tîmâr-ı dil-i bîmârdur (vr. 21b)

Za'fî, şeyhinin katında en alçak hizmetçi olmayı cihan sultânlığına tercih etmektedir. Şeyhin âsitânında seg-bân olmak şâir için her iki âlemde bir izzet ve rif'at vesilesidir. Şâir bu hususu birçok beytinde dile getirmiştir:

Mâ-sivâdan geçmişem Zâ'fî olup teslîm-i pîr
Gülşenî'ye bendeyem ammâ ki şâh-ı 'âlemüm (vr. 139b)

Cihân sultânlığın terk eyledi Zâ'fî benüm şâhum
Murâdı bu ki ĥapuñda gulâm-ı kemterîn olsun (vr. 101b)

İki 'âlemde sultân oladan ben bildüğüm Zâ'fî
Cenâb-ı Gülşenî'de ĥâk-i râh olup ĥakâret yeg (vr. 79b)

Baňa bu 'izzet ü rif'at iki 'âlemde yeter
Âsitânüñde olam pâdişehüm seg-bânüñ (vr. 77b)

بنده شو ضعیفی بجان در آستان گلشنی
عاشقا نرا این بود از هر دو عالم ملتمس¹⁴⁹
(vr. 134b)

Osmanlılarda, sarayda av köpeği muhâfızına sekbân dendiğini ve av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbîkan verilen bu ismin bir şeref ve meziyyet olarak addedildiğini göz önüne aldığımızda¹⁵⁰, şâirin kendisini şeyhine çok yakın hissettiği ve bununla da şeref duyduğu şeklinde bir çıkarsamada bulunmak da mümkündür.

149 "Ey Za'fî! Gülşenî âsitânına gönülden bende ol. Âşıkların her iki âlemde kazanacakları budur."

150 Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146.

Şâir Gülşenî âsitânının dervîşi olduğı için, Allah'ın mutlaka dualarını kabul edeceğine inanmaktadır.

Âsitân-ı Gülşenî dervîşi olduñ cânla
Hak kabûl eyler muğarrar Za' fiyâ da' vâtuñı (vr. 117a)

Bilindiğı gibi hicrî 940'ta (m.1533-1534) vefât eden İbrâhîm-i Gülşenî'nin vefatına birçok tarih düşürülmüştür ki bunların en meşhuru, “Zamanın kutbu İbrâhîm öldü.” anlamına gelen *مات قطب الزمان ابراهيم* “*Mâte kutbu'z-zamân İbrâhîm*” ibâresiyle düşürülen tarihtir¹⁵¹. Za'fi' de *روح پاکنه رحمت اولوبدر* “*Rûh-ı pâkine rahmet olupdur*” mısrasıyla şeyhi Gülşenî'nin vefâtı için tarih düşüren şâirlerden birisi olmuştur. Söz konusu tarih manzûmesi aşağıdadır.

Delinüp tîr-i firqat ile ciger
Dil ü câna cerâhat olupdur
Ya' ni faḥru'l-mülûka mevt irişüp
Menzili kurb-ı ḥazret olupdur
Aña şâhid dudar bu târîḫi
Rûḫ-ı pâkine rahmet olupdur
(روح پاکنه رحمت اولوبدر)
(vr. 123a)

3. Halîfeliğı

Müstakîmzâde'nin bir yerde Za'fi'nin Gülşenî şeyhi¹⁵², bir yerde de Gülşenî Mısrî halîfesi olduğunu¹⁵³ söylediğı, Esrâr Dede¹⁵⁴ ve Şeyh Gâlib¹⁵⁵'in ise, onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfelerinden olduğunu açık bir şekilde ifâde ettikleri hususu daha önceden geçmişti. Bu bilgilerden Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet aldığı açıkça anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılın önemli simaları olan Müstakîmzâde (ö. 1202/1788) Esrâr Dede (ö. 1211/1796) ve Şeyh Gâlib (ö. 1214/1799)'in Za'fi'nin Gülşenî şeyhi olduğunu ifâde etmeleri, onun vefatından iki asır sonrasında bile Gülşenî şeyhi olarak bilindiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu hususlar, Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olduğunu isbatlaması açısından aslında yeterli delillerdir. Ancak işin ilginç tarafı Gülşenîyye tarîkatı ile ilgili literatürde, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfeleri arasında Za'fi'nin ismine yer verilmemiş olmasıdır.

151 Mehmed Zillioğlu Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, Devlet Basımevi, İst. 1938, C. X, s. 245; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., C. I, s. 19.

152 Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.

153 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17b.

154 Esrâr Dede, a.g.e., s. 314.

155 Esrâr Dede, a.g.e., s. LI.

Bir vesîleyle geçtiği gibi, İbrâhîm-i Gülşenî hakkında bilgi veren kaynakların en önemlisi ve en geniş olan¹⁵⁶ Muhyî-i Gülşenî (1015/1606)'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'sinde Za'fî'nin ismine yer verilmesi beklenirdi. *Menâkıb* incelendiğinde İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olarak nitelendirilen 10'dan fazla kişiye rastlanmakta¹⁵⁷, ne var ki bu halîfeler arasında Za'fî'nin adına yer verilmediği görülmektedir.

Kuşkusuz *Menâkıb*'da Za'fî'nin mahlası ile değil de, ismiyle (Ali) yer alması ihtimâlini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Ancak *Menâkıb*'da Ali olarak geçen kişilerden birinin, Za'fî olduğuna dair herhangi bir karîne de bulunmamaktadır.

Muhyî'den sonra İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayât hikayesini yazarlar, çoğunlukla *Menâkıb*'ı özetleyerek bu işi yaptıkları için, buralarda da Za'fî ismine rastlanmamaktadır. La'lî Mehmed Fenâî, Gülşenî'nin kırk sâhib-i icâzesi ve dört halîfesi olduğunu söylemekte, ancak halîfelerin isimlerini verdiği halde, sâhib-i icâzet vasfını taşıyanların isimlerine yer vermemektedir¹⁵⁸. *Sefîne-i Evliyâ*'da, İbrâhîm-i Gülşenî ile ilgili bölümü, Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'sinden özetlediğini söyleyen¹⁵⁹ Hüseyin Vassâf, İbrâhîm-i Gülşenî'nin sâhib-i icâzet 40 tane halîfesinin olduğunu ancak bunlardan dört tanesinin ön plana çıktığını söylemektedir¹⁶⁰.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayâtını Muhyî'nin *Menâkıb*'ından özetleyerek verdiğini söyleyen diğer bir kişi de *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* müellifi Sâlih'tir¹⁶¹. Hocaîzâde Ahmed Hilmi de *İbrâhîm-i Gülşenî* isimli eserinin ilgili bölümünde aynı yola başvurmuştur¹⁶². Son dönemlerde İbrâhîm-i Gülşenî ya da tarîkatı hakkında yapılmış olan araştırmalarda da Za'fî'ye, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfeleri arasında yer verilmemiştir¹⁶³. Bu eserlerin tümünde, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfeleri olarak Şeyh Hasan Zarîfî, Şeyh Sâdık Ali, Şeyh Aşık Musa ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Ahmed-i Hayâlî'nin isimlerine yer verilmiştir. Netice olarak bu eserlerde verilen bilgiler, Muhyî'nin verdiği bilgilerin özeti mahiyetinde olduğu için, doğal olarak buralarda da Za'fî yer almamıştır.

Şâirden Za'fî ya da sehven Za'îfi olarak bahseden tezkirecilerin Muhyî ile çağdaş olmalarından anlaşılmaktadır ki, şayet Muhyî'nin *Menâkıb*'ında şâirden bahsedilmiş olsaydı, şüphesiz ki mahlası ile bahsedilmiş olması daha mantıklı olurdu. Zira Za'fî olarak şöhrete kavuşan şâirin, şöhrete kavuştuğu adla anılması icab etmektedir. Bundan da şâirin *Menâkıb*'da yer almadığı anlaşılmaktadır. Muhyî'nin Kâşifi'den yaptığı *Reşehât* çevirisinin girişinde, şâirden Molla Za'fî olarak bahsetmesi¹⁶⁴ de, Muhyî'nin şâiri Za'fî olarak bildiğini, dolayısıyla *Menâkıb*'da da şâirden Za'fî olarak bahsetmesi gerektiğini göstermesi açısından önemli bir kayıttır.

156 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 151; Konur, a.g.e., s. 88.

157 Muhyî, a.g.e., s. 88, 109, 220-222, 297-298, 281, 301, 309, 367, 386-387, 408, 422, 446, 469.

158 La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, s. 23.

159 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 151.

160 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 181.

161 Sâlih, a.g.e., s. 82.

162 Hocaîzâde Ahmed Hilmi, a.g.e., s. 4-8.

163 Kara, a.g.md., s. 256-259; Azamat, a.g.md., 301-304; Konur, a.g.e., s. 153-174.

164 Koç, a.g.m., s. 238. Tek nüsha halinde olan ve "Zencir-i zeheb" olarak isimlendirilen *Reşehât* çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

Hiç kuşku yok ki, Za'fî gibi önemli bir şâirin ve XVIII. yüzyıla kadar etkisi devam eden bir halifenin, İbrâhîm-i Gülşenî ve çevresindekileri etraflıca ele alan *Menâkıb* gibi bir kitapta yer almaması dikkatleri celp eden bir husustur ve bunun bir nedeni de olmalıdır. Muhyî-i Gülşenî üzerine yapılacak araştırmalarla bu hususun gün yüzüne çıkacağı muhakkak ise de, şimdilik biz bunu Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin son yıllarına yetişmiş olmasına bağlamakla yetiniyoruz. Muhyî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin son yıllarına yetişen ve İbrâhîm-i Gülşenî öldüğünde daha genç sayılabilecek bir yaşta (33-34 yaş) olan Za'fî'yi, İbrâhîm-i Gülşenî merkezli olan kitabına almaması makul karşılanabilir.

Gülşenîliğe ilişkin kaynaklarda geçmese bile, biz yukarıda saydığımız hususların Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet aldığını gösteren yeterli kanıtlar olduğunu düşünüyoruz.

Za'fî'nin tarikat silsilesi ise şöyledir¹⁶⁵:

1. Seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhirîn Muhammed Mustafâ (ö. 632).
2. Ebu'l-Haseneyn İmâm Aliyye'l-Murtazâ Kerrama'llâhu Vecheh (ö. 661).
3. Ebû Sa'id Hasan b. Yesâr el-Basrî (ö. 728).
4. eş-Şeyhü'l-Elma'i Habîbü'l-A'cemî (ö. 733).
5. eş-Şeyhü'l-Kebîr Ebu's-Süleymân Dâvud-ı Tâî (ö. 781).
6. Ebu'l-Mahfûz Ma'rûf Alî el-Kerhî (ö. 815).
7. Ebu'l-Hasan Seriy Sakatî (ö. 870).
8. Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 909).
9. Ebû Ali Ahmed Mümşâd ed-Dineverî (ö. 912).
10. Ebu Abdullah Muhammed Dineverî (ö. 1009).
11. Ebû Hafs Ömer Vecihü'dîn el-Kâdî el-Bekrî (ö. 1094).
12. Ziyâüddîn Abdulkâhir el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 1167).
13. Ebû Reşîd Kutbuddîn el-Ebherî (ö. 1226).
14. Rükneddîn Muhammed Nahnâs el-Buhârî (ö. 1230).
15. Şihâbeddîn Muhammed et-Tebrîzî (ö. 1240).
16. Cemâleddîn Şîrâzî (ö. 1273).
17. İbrâhîm Zâhid Geylânî (ö. 1300).
18. Sa'deddîn Fergânî (ö.).

¹⁶⁵ Silsile için bkz. M. Sâdık Vicedânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Mat., İst. 1338-1341, s. 17, 18, 48; Mehmed Şükrî b. İsmâil, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâî Efendi., no.1908, vr. 20a; Muhammed Sâmî, *Esmâr-ı Esrâr*, Cemal Efendi Mat., İst.1316, s. 15-16.

19. Kerîmüddîn Âhî Muhammed b. Nûr el-Halvetî (ö. 1308).

20. Ebû Abdullâh Sirâcüddîn Ömer b. eş-Şeyh Ekmelüddîn el-Geylânî el-Lâhicî el-Halvetî ö. (1397).

21. Âhî Mirem eş-Şîrvânî (ö. 1409).

22. Hacı Mahmûd b. Ahmed İzzeddîn eş-Şîrvânî (ö. 1425).

23. Sadreddîn Halvetî Şîrâzî, (ö. 1455).

24. Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî ö. (1463).

25. Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 1487).

26. İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 1534).

27. Za'fî-i Gülşenî (ö. 974-978/1566-1570).

Nakarâtı “*Bize Gülşeniler dirler*” olan koşmada (vr. 56b-57a), şâir, tarîkat silsilesinde yer alan Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî, Dede Ömer-i Rûşenî, İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî'nin isimlerine yer vermiştir.

Şeyh İbrâhîm'dür pîrümüz
Bîñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşeniler dirler (vr. 56b)

Pîrümüz oldı Gülşenî
Anuñ pîridür Rûşenî
Terk eyledük mâ' vü menî
Bize Gülşeniler dirler (vr. 57a)

Bizüm gizlidür yolumuz
Şağ ile birdür şolumuz
Seyyid Yahyâ'dur ulumuz
Bize Gülşeniler dirler (vr. 57a)

Şeyh Aḥmedüñ kemteriyüz
‘Aşḳ ehlinüñ mehteriyüz
Biz sözümüzüñ eriyüz
Bize Gülşeniler dirler (vr. 57a)

Dîvân'da Dede Ömer-i Rûşenî'den iki yerde daha söz edilmiştir:

İktisâbum nûr-ı Aḥmed'dendür ey Zâ'fî benüm
Kim odur çeşm-i çerâğ-ı Rûşenî vü Gülşenî (vr. 139b)

Rûşenî'den Gülşenî'ye Zâ' fîyâ virdünse cân
Mest ol ayık olan çün dem-be-dem bî-hûşdur (vr. 64a)

4. İbrâhîm-i Gülşenî'den Sonraki Mürşidi Ahmed-i Hayâlî

Ahmed-i Hayâlî, İbrâhîm-i Gülşenî 'nin oğlu ve halifesidir. Asıl ismi Ahmed Şemseddîn, künyesi Ebu's-Safâ, şöhreti Hayâlî'dir. Tebrîz'de doğdu. On yaşında iken pederiyle Mısır'a hicret etti. Yine pederiyle birlikte İstanbul'a gelip, geri döndü. Pederinin 940/1533-1534 yılında irtihâlden sonra yerine geçip, otuz yedi sene postnişinlik yaptı. 977/1569 târîhinde vefat etti¹⁶⁶.

Za'fî Dîvânı'nda, İbrâhîm-i Gülşenî'den söz edildiği gibi, Ahmed-i Hayâlî'den de söz edilmektedir. Zira, Za'fî, Ahmed-i Hayâlî'nin 37 yıllık postnişinlik döneminin neredeyse tamamına şahit olmuştur. O, Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinde, Ahmed-i Hayâlî döneminde Gülşeniyye Âsitânesi'nin hizmetkarı olduğundan ve oradaki ilmî atmosferden söz ederek¹⁶⁷ bu konuda ilk elden bilgi vermiştir. Za'fî'nin ömrünün sonuna kadar Kâhire'deki Gülşenî dergâhına ve dergâhın postnişini Ahmed-i Hayâlî'ye olan bağlılığını sürdürdüğünü, orada gömülü olmasından anlıyoruz (Bkz. Ölümü).

Dîvân'da yer alan “*Bize Gülşenîler dirler*” nakarâtlı koşmasında, şâirin Ahmed-i Hayâlî'ye olan bağlılığı açık bir şekilde görülmektedir. Zira burada sırasıyla Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî, Dede Ömer-i Rûşenî, İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî'nin isimleri zikredilmiştir. Ahmed-i Hayâlî, silsilenin yaşayan en son halkası olduğu için, koşmanın son dörtlüğünde kendisine yer verilmiştir:

Şeyh Ahmedün kemteriyüz
‘Aşk ehlinün mehteriyüz
Biz sözümüzün eriyüz
Bize Gülşenîler dirler (vr. 57a)

Yine, aşk ile ilgili sorunların çözüm adresi olarak, Gülşenî Âsitânı'ndaki Ahmed-i Muhtâr'ın gösterildiği aşağıdaki beyitte, kendisinden söz edilenin Ahmed-i Hayâlî olduğu düşünülebilirse de, Ahmed-i Muhtâr tabiri ile bir ismi Ahmed olan¹⁶⁸ Hz. Muhammed'in kastedilmiş olması daha mantıklı görülmektedir.

Müşkilün var ise Zâ' fî fenn-i ‘aşk içre eger
Âsitân-ı Gülşenî'de Ahmed-i Muhtâr'a şor (vr. 66b)

166 Detaylı bilgi için bkz. Muhyî, a.g.e.; Vassâf, a.g.e., C. III, s. 187.

167 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. No. 3088/2, vr.19a-b.

168 Bkz. Mustafa Fayda, “Ahmed”, *DİA*, İst. 1989. C. II, s. 29-30.

“Gözlerüm nûrî vü ‘ömrüm hâsılı İbn-i İmâm” nakarâtlı murabbada (31a) da kastedilen kişi, Ahmed-i Hayâlî olmalıdır. Zira burada geçen “İbn-i imâm” terkîbindeki “imâm” ile İbrâhîm-i Gülşenî, “ibn/oğul” ile de Ahmed-i Hayâlî kastedilmiş olmalıdır.

Dîvân’da “Ahmed” redifli gazel (vr. 56a) ile “Ahmed’ün” redifli gazelde (vr.56b) anlatılan kişinin Ahmed-i Hayâlî olduğu ihtimâl dahilinde ise de, bu gazellerde ismi geçen Ahmed’in tarikat, tasavvuf ya da Gülşenîlik ile bir ilgisinin olduğunu gösteren herhangi bir karîneye rastlanmamaktadır. Bu gazellerin matla beyitleri şu şekildedir:

Ey hüsrev-i zamân u şîrîn dehânum Aḥmed
Bâğ-ı melâmet içre serv-i revânım Aḥmed (vr. 56a)

Meydân-ı hüsn içinde hoş pehlevânım Aḥmed
İklîm-i cân u dilde şâh-ı cihândur Aḥmed (vr. 56b)

Ṭa’ n itdi mâha ebru-yı ğarrâsı Aḥmed’ün
Şarf itdi serve kâmet-i bâlâsı Aḥmed’ün (vr. 78a)

Aşağıdaki beyitte, şâirin kendisinden “Emîr” diye hitab ettiği şahıs, lakabı Emîr¹⁶⁹ olan Ahmed-i Hayâlî olmalıdır. Şâir, burada şeyhi Ahmed-i Hayâlî’nin seg-bânı¹⁷⁰ olmakla mutluluk duyacağını ifâde etmiştir. *Dîvân*’da şâirin, kendisini şeyhinin karşısında bu konumda gördüğünü gösteren daha başka beyitler (vr. 77b, 101a) de vardır:

Yeterdi Ża’ fîyâ ‘ izzet sa’ âdet iki ‘ âlemde
Dise bir kerre luṭf ile emîrüm baña seg-bânım (vr. 84a)

Dîvân’da ayrıca, Gülşenî ailesinden oğlu ölen birisi için yazıldığı anlaşılan bir muhammes yer almaktadır (vr. 33b). Ancak burada oğlu ölen bu kişinin, ya da ölen kişinin ismine sarâhaten yer verilmemiştir. Şâir, bu muhammesin aşağıda da yer alan üçüncü bendinde, “*Fîrkat-ı evlâd için lâıyk degil dilden elem*” diyerek ölenin babasını teselli etmekte, “*Eksik olmaz Gülşenî’den bûlbûl-i bâğ-ı İrem*” diyerek de, ölenin yerini dolduracak başka çocuklarının var olduğuna işaret etmektedir. Son bendde de, hayâtta olan diğer çocuğun ömrünün uzun olması için dua etmektedir.

Dâ’imen budur du’ âsı Ża’ fî-i üftâdenün
Hüsni gibi ‘ ömri efzûn ola maḥdûm-zâdenün
Yâ ilâhî şaklagil ḳaddin o ser-âzâdenün
Menzile ırgür du’ âsı tîrini dil-dâdenün
Kûlbe-i ‘ ömrine hergiz gelmesün bâd-ı zarar (vr. 33b)

169 Muhyî, a.g.e., s. 309, 310.

170 Osmanlılarda, piyâde askere sekbân denmiştir. Av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbikan verilen bu isim bir şeref ve meziyyet olarak addedilmiştir (Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146).

5. Za'fiyye Tâcî

Za'fiyye Tâcî, Za'fî'nin adına nisbet edilen ve tarikat giyim kuşam tarihinde özel bir yeri olan bir tâc çeşididir. Bu tâcla ilgili bilgiyi, Şeyh Gâlib ve Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn'den öğreniyoruz. Şeyh Gâlib, Za'fî'nin *Za'fiyye* diye tabir edilen bir tâcın sahibi olduğunu ve Za'fiyye Tâcî geleneğinin kendi dönemine kadar yaşadığını ifâde etmekle yetinirken¹⁷¹, daha geniş bilgiyi ise, tarikat ehlinin serpuşları hakkında yazmış olduğu *Risâle-i Tâciyye* isimli eserinde Müstakîmzâde vermiştir. Müstakîmzâde, Za'fî'nin, tarikat mübtedîlerinin günlük olarak giymeleri için bir tâc oluşturduğunu ve şeyhinin de onayını alarak bu tâca *Za'fiyye* adını verdiğini ifâde etmektedir¹⁷². Müstakîmzâdenin verdiği bilgiye göre, Za'fî, bu tâcî, mahlasının kökü olan za'f (ضعف) lafzının “aded-i hurûf-ı esâmî”sinin toplam sayısı¹⁷³ kadar sekiz terkten¹⁷⁴ ve kırk eliften oluşturmuştur¹⁷⁵.

Yahyâ Âgâh Efendi de, Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye*'sinde anlatılan tâcların çizimlerini yaptığı¹⁷⁶ risâlesinde, “Gülşenî Mısırî Tâcî” olarak isimlendirdiği tâcın kırk eliften nasıl çıktığını gösteren bir çizim yapmıştır¹⁷⁷. Ancak Yahyâ Âgâh Efendî burada, Za'fî'nin adına yer vermeden ve İbrâhîm-i Gülşenî'yi çağrıştıracak şekilde tâcî, “Gülşenî Mısırî Tâcî” şeklinde isimlendirmiştir. Oysa Müstakîmzâde'nin Za'fiyye Tâcî'ndan söz ederken

“...kendi mahlasına nisbet idüp Za'fa ile be-nâm kılmıştır ve tâcları hakkında Gülşenî mehûmun risâle-i mahsûsası vardır. Mezkûr elifler kırk adettir...”¹⁷⁸

şeklindeki ifâdesinden, “Gülşenî merhûm” ile Za'fî'yi kastettiği açıktır. Kaldı ki burada “Gülşenî Mısırî”nin değil, Za'fî-i Gülşenî'nin tâcından söz edilmektedir. Kanaatimizce, Müstakîmzâde'nin Za'fiyye tâcî bahsinin ilk cümlesinde “*Gülşenî Mısırî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*”¹⁷⁹ şeklinde kurduğu cümle, Yahyâ Âgâh Efendî'nin tâcî “Gülşenî Mısırî”ye nisbet etmesini sağlamış olmalıdır.

Bunun bir diğer delili de, kırk elif husûsiyetinin İbrâhîm-i Gülşenî tâcında yer almazken¹⁸⁰, Za'fiyye Tâcî'nin ayırıcı bir vasfı olmasıdır¹⁸¹. Dolayısıyla Âgâh Efendî'nin “Gülşenî Mısırî Tâcî” olarak çizdiği tâc, aslında Müstakîmzâde'nin

171 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

172 Bkz. Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17b-18a. Başka tarikatlar tarafından da kullanılan sekiz terkli tâcın genel olarak ne anlam ifâde ettiği için bkz. Atasoy, a.g.e., s. 193-195.

173 Burada “ضعف” lafzını oluşturan üç harfin (ف ع ض) Arapça isimlerinin (Dâd, Ayn, Fâ) toplam harf sayısı (3+3+2=8) kastedilmektedir.

174 Terk, dervişlerin başlarına giydikleri tâc ve külâhlar üzerinde dilimler şeklinde görünen ve sayısı tarikatlara göre değişiklik arzeden dikey iniş şeklindeki alâmetlere verilen isimdir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 653.

175 Bkz. Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18a.

176 Atasoy, a.g.e., s. 168.

177 Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarikat Kıyafetleri*, (Haz. M. Serhan Tayşi, Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap Yay., İst. 2006, s. 89.

178 Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 18a.

179 Müstakîmzâde, a.e., vr. 17b.

180 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 148; Atasoy, a.g.e., s. 164, 170-171.

181 Vassaf, a.y.; Atasoy, a.g.e., s. 164, 170-171.

“Gülşenî Mısırî halifelerinden Şeyh Ali Za’fî” diye başlayarak anlattığı Za’fiyye Tâcî’nin çiziminden başkası olmamalıdır.

Atasoy da, adı geçen eserinde gerek Âgâh Efendî’nin Gülşenî Mısırî Tâcî’nin kırk eliften nasıl çıktığını gösteren çizimine, gerekse İstanbul Vakıflar Deposu’nda bulunan ve bu çizime uyduğunu ifade ettiği iki tâcın resmine yer vermiştir¹⁸².

Tarîkat giyim ve kuşam tarihini ele aldığı *Dervîş Çeyizi* isimli eserinde Atasoy’un verdiği bilgiler, Za’fiyye Tâcî hakkında bir takım tesbîtlar yapmamıza imkan sağlamaktadır. Zira gerek *Dervîş Çeyizi*’inde, gerekse başka kaynaklarda İbrâhîm-i Gülşenî’nin giydiği Gülşeniyye tâcının terksiz (tek terkli) olduğu ifade edilir¹⁸³. Oysa Atasoy, Brown ve D’Ohsson’un Gülşenî tâcının sekiz terkli olduğu yönünde görüş belirttiklerini bildirir; ancak bununla birlikte Gülşeniyye tâcının tek terkli (terksiz) olduğunu söyleyenlerin de bulunduğuna dikkat çeker¹⁸⁴. Bu durumda Gülşeniyye tâcının terki hakkında iki farklı rivâyet bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu rivâyetler arasında bir uzlaştırma çabası olarak, ilkin İbrâhîm-i Gülşenî’nin terksiz tâc kullandığı, ancak halîfesi Za’fî’nin onun onayı ile sekiz terkli tâc uygulamasını başlattığı ve bunun zamanla Gülşenîler arasında yaygınlık kazandığı ve böylece sekiz terkli tâcın da Gülşeniyye tâcî olarak şöhret kazandığı fikri ileri sürülebilir. Böylece Brown ve D’Ohsson’un Gülşenîlere nisbet ettikleri sekiz terkli tâcın, aslında Za’fî’ye nisbet edilen Za’fiyye Tâcî olduğu düşünülebilir.

Müstakîmzâde’nin verdiği diğer bir önemli bilgi de, Za’fî’nin kendi tâcî hakkında *Risâlesi-Mahsûsa* adında bir risâle yazmış olduğu hususudur¹⁸⁵ (Bkz. Eserler bahsi). Za’fî’nin kendi tâcî hakkında bir risâle yazmış olmasından anlıyoruz ki, Za’fiyye Tâcî gerek şekil, gerekse şekillere yüklenen anlamlar açısından önem atfedilen bir tâcdır. Ne yazık ki, bu risâleye ulaşamadığımız için muhteviyâtı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu risâlenin gün yüzüne çıkarılmasının, tarîkat giyim kuşam tarihi ile ilgili literatüre önemli bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Mutasavvıflarca, tâclardaki terk ve elif gibi unsurların her birinin bir takım sırlarının olduğuna inanılır. Gerek başka tarikatlara ait tâclarda, gerekse Za’fiyye Tâcî’nde bulunan sekiz terkin, Allah’ın subûtî sıfatlarına, arşın sekiz tabakasına, cennetin sekiz kapısına, sekiz kişiden oluşan Ashâb-ı Kehf’e vs.¹⁸⁶; Za’fiyye Tâcî’ndeki kırk elifin ise erba’in sırrına¹⁸⁷ işaret ettiği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak, XVIII. yüzyılın iki önemli siması Müstakîmzâde ve Şeyh Gâlib tarafından Za’fiyye Tâcî’ndan söz edilmesi, Za’fî’nin o dönemde bile bilinen bir şeyh olduğunu ve kendi tâcının o güne kadar Gülşenîler arasında canlı bir şekilde yaşadığını göstermesi açısından önemlidir. Yukarıda geçtiği gibi bizzat Şeyh Gâlib bu hususa dikkat çekmiştir. Âgâh Efendî’nin de bu iki şahsiyetten yaklaşık yüz yıl sonra yazdığı risâlesinde, Za’fî’nin adını direk zikretmemiş olmakla beraber, kırk

182 Atasoy, a.g.e., s. 187-188.

183 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 74; Atasoy, a.g.e., s. 170-171; Konur, a.g.e., s. 163.

184 Atasoy, a.g.e., s. 193.

185 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18a.

186 Sekiz terkin sırları hakkında geniş bilgi için bkz. İslâmbolî, a.g.e., s. 65-68; Atasoy, a.g.e., s. 193-195.

187 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18a; İslâmbolî, a.g.e., s. 88.

elifli tâcın çizimine yer vermesi de, Za'fiyye Tâcî'nın XIX. yüzyılda da bilindiğini göstermektedir.

6. Mevlevîlerle İlişkisi

Gerek divânında Mevlânâ'ya ve onun Mesnevî'sine atıflarda bulunması, gerekse bazı Mevlevî tekkelerinde birçok Mevlevî şahsiyet ile görüşmüş olması, Za'fi'nin Mevleviyye tarikatı ile ciddi ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Haddizatında Za'fi'nin müntesibi olduğu Gülşeniyye tarikatı ile Mevlevîlik arasında var olan güçlü bir yakınlıktan kaynaklar zaten söz etmektedirler. Dolayısıyla Za'fi'nin Mevlevîlik ile olan ilişkisini, genel olarak Gülşeniyye tarikatının Mevlevîlik ile olan ilişkisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Gülşeniyye tarikatının kuruluş aşamasına şahit olan Za'fi'nin, her iki tarikat arasında kurulan ilk ilişkilere de şahit olması bizi bu bakış açısına sevk etmektedir. O açıdan, bu iki önemli tarikat arasında ne gibi ortak noktaların var olduğuna göz atmamız yerinde olacaktır.

Birçok tarikatın âdab ve erkânı arasında bir takım benzerlikler görülebildiği gibi, Gülşenîlik ile Mevlevîlik arasında da önemli bazı benzerlikler görülmüş ve bu da her iki tarikatın yakınlaşmasına vesile olmuştur. İbrâhîm-i Gülşenî ve onun şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'nin mahlasları olan Gülşenî ve Rûşenî kelimeleri, Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde yer alan bir gazelin ilk beytinde geçtiği için, onun Gülşenî'nin gelişini iki buçuk asır önceden müjdelediğine inanılmış¹⁸⁸; buna mukâbil olarak da, İbrâhîm-i Gülşenî'nin kırk bin beyitlik *Ma'nevî* adlı eserini, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine nazîre olarak yazdığı belirtilmiştir¹⁸⁹. La'li Mehmed Fenâî'nin *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî* isimli eserinde yer alan¹⁹⁰

Gülşenî dervîşdür gül goncalardur Mevlevî
Bülbül-i şeydâ okur geh Mesnevî geh Ma'nevî

188 Muhyî a.g.e., 8.; Vassaf, a.g.e., III, 157. Hüseyin Vassaf tarafından “*Ya'ni esnâ-yı seyrân-ı gülîstân-ı âlem-i lâhûtta o çeşm-i çerâğ Dede Ömer-i Rûşenî'yi o câna kable ve mahall-i hürmet ü ta'zîm, Cenâb-ı Gülşenî'nin vech-i hüsn-i rûhânîsini müşâhede ettim.*”

şeklinde tercüme edilen, söz konusu beyit şudur:

دیدم رخ خوب گلشنی را آن چشم چراغ روشنی را

(Bkz. Vassâf, a.g.e., C. III, s. 157-158). Gölpinarlı ise, beytin bu şekilde yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. (Bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitapevi, İst. 1953, s. 324.)

Gazelin tümü için bkz. Muhyî, a.g.e., s. 8-9; Vassaf, a.g.e., C. III, s. 159; şerhi için bkz. La'li Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, s. 5 vd.

189 Gülşenî, bu eserinin La'li Mehmed Fenâî tarafından şerh edilen ilk beş yüz beytinde ağır bir üslûb kullanmış ve tasavvufî tabirleri kullanmak için kendini zorlamış gibi görünmektedir. Bu kısımdan sonra ise eserin üslûbunun sadeleştiği ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden mülhem hikâyeler yazdığı görülür. Henüz yayımlanmamış olan Ma'nevî'nin beşi Süleymaniye Kütüphanesi, biri Beyazıt Devlet Kütüphanesi, biri de Topkapı Sarayı Müzesi'nde olmak üzere toplam yedi nüshası tesbît edilmiştir. Bkz. Konur, a.g.e., s. 180-181.

190 La'li Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, 4. Beyit ayrıca Beşir Ayzazoğlu, *Güller Kitabı*, Ötügen Yay., İst.1992, s. 105'te yer almaktadır.

beyti, her iki tarikatın müntesibleri ile *Ma'nevî* ve *Mesnevî* kitapları arasında bir ayırımın gözetilmediğini gösteren önemli bir kayıttır. İbrâhîm-i Gülşenî'nin, Kahire'deki âsitânesinde, Mevlevî dervişler için üç ilâve hücre inşa ettirmesi¹⁹¹ ve bu hücrelerde *Ma'nevî* ve *Mesnevî*'nin birlikte okunmuş olması¹⁹² her iki tarikatın müntesibleri arasında ayırım gösterilmediğinin en önemli kanıtı olduğu gibi, bu uygulama her iki tarikat arasındaki bağı daha da güçlendirmiştir.

Nihayet bu yakınlaşma, bazı kaynaklarda İbrâhîm-i Gülşenî'nin Mevleviyye kanalıyla gelen bir silsilesine yer verilmesine kadar varmıştır. Bu silsile, Kâhire'de İbrâhîm-i Gülşenî'yi ziyaret eden ve Za'fî'nin de öğrencisi Şâhidî ile bir süre birlikte kaldığı Mevlevî şeyhi ve Mevlânâ'nın torunu Sultân Dîvânî aracılığı ile oluşturulan bir silsiledir. Rivayete göre, İbrâhîm-i Gülşenî bir ara Kâhire'de hapsedilmiş, fakat oraya giden Sultân Dîvânî tarafından kurtarılmış ve bu silsile o zaman oluşturulmuştur¹⁹³.

İşte böyle bir atmosferde Gülşeniyye tarikatının kuruluş devresini idrâk eden Za'fî, birçok Mevlevî şahsiyet ile alakalar ve yakınlıklar kurmuştur. Za'fî'nin bu yönünü, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye* müellifi Esrâr Dede'den öğreniyoruz. Esrâr Dede, “*Renk ve kokunu Gülşenî'ye ve Sünbül'e ödünç verdiğinden bu yana, cihân bahçeleri hû hû ile dolmuştur, ey pîr!*” anlamına gelen

Toldı hû hû ile gül-zâr-ı cihân Hazret-i Pîr
Reng ü bûyuñ vireli Gülşeniye Sünbüle qarız

beytini zikretmiş ve Za'fî'nin “*Tarîka-i Gülşeniyye'ye mün'akis olan hubb-i hanedan-ı Mevlevî mir'ât-i zamîr ü münîrlerinde cilve-ger olmakla bi-muhabbe sâlik-i râh-ı Hudâvendigâr-ı ekber*”¹⁹⁴ olduğunu ifâde etmiştir. Burada özetle, Gülşenî tarikatında görülen Mevlevîlere ait muhabbetin Za'fî'nin kalbinde cilveger olmasıyla, onun muhabbet cihetinden Hudâvendigâr-ı ekber olan Mevlânâ'nın yoluna girdiği söylenmektedir. Görüldüğü gibi, Esrâr Dede, her iki tarikat arasındaki yakınlıktan söz etmiş ve Za'fî'nin Mevleviyye tarikatına muhabbet duymasının amili olarak da bu yakınlığı göstermiştir.

Esrâr Dede, daha sonra, Za'fî'nin Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî'nin sohbetlerine yetiştiğini; Şuhûdî, Günâhî ve Arşî'nin terbiyelerinden geçtiğini; ayrıca Şâhidî ve Günâhî ile münâzara ve müşâaralar gerçekleştirdiğini ifâde etmiştir¹⁹⁵. Bu bilgiler dolaylı olarak Za'fî'nin bulunduğu yerleri de içinde barındırdığı için, büyük bir önem arz etmektedir. O açıdan bu Mevlevî şahsiyetlerin yaşamlarını nerede geçirdiklerine göz atmamız gerekmektedir.

191 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 162.

192 Kara, “*Gülşeniyye*”, *DİA*, C. XIV, s. 257.

193 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 158.

194 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

195 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

Za'fî'nin son dönemlerine yetiştiği Şâhidî Dede, Muğla'da yaşayan bir Mevlevî şeyhi olup, Mısır'a giderek İbrâhîm-i Gülşenî'yi hapisten kurtaran Sultân Dîvânî'ye intisâb etmiştir. Muğla'da Seyyid Kemal Zâviyesi'ni Mevlevîhâne hâline getirerek irşada başlamıştır. 957/1550'de Afyonkarahisar'a, hocası Sultân Dîvânî'nin kabrini ziyârete gittiği sırada orada ölmüş ve hocasının yanına defnedilmiştir. Şâhidî, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si tarzında *Gülşen-i Tevhîd* isimli bir manzûme, manzûm Farsça bir lûgat ve Sa'dî'nin *Gülîstân*'ına bir şerh yazan¹⁹⁶ önemli bir şâir ve mutasavvıftır.

Za'fî, Şâhidî'nin son dönemlerine yetiştiğine göre, Şâhidî'nin 957/1550'de ölmesine tekaddüm eden bir zaman diliminde Muğla'ya gitmiş olmalıdır. Ancak Muğla'ya hangi tarihte gittiği ve Şâhidî ile ne kadar süre birlikte bulunduğu belirsizdir. Şu kadar var ki, Za'fî ile Şâhidî arasında ciddi bir yakınlık ve samîmiyyet oluştuğunu, Şâhidî'nin Za'fî'nin bir gazelini tahmîs etmiş olmasından anlıyoruz (Bkz. Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler bahsi). Nitekim Esrâr Dede de her iki şâir arasında gerçekleşen müşâaralardan söz etmiştir¹⁹⁷.

Esrâr Dede'nin ifâdesiyle Za'fî'nin terbiyesinden geçtiği Şuhûdî Dede, Şâhidî Dede'nin oğlu olup vefatından sonra yerine geçmiş; Muğla Mevlevîhânesi'nde 40 yıl şeyhlik yapmış ve 1000/1591 senesinde Muğla'da vefât etmiştir¹⁹⁸. Anlaşılan o ki, Şâhidî'nin son dönemlerinde Muğla Mevlevîhânesi'ne giden Za'fî, Şâhidî'nin vefatından sonra yerine geçen oğlu Şuhûdî'nin ilk postnişinlik dönemine şahit olmuştur.

Esrâr Dede'nin Za'fî'nin terbiyesinden geçtiğini söylediği diğer bir Mevlevî şahsiyet olan Dervîş Arşî ise, Aydın'a bağlı yerlerden olan Tire şehrinden olup, bir süre müderrislik yaptıktan sonra Mevlevîliğe intisâb eden ve Muğla'da Şâhidî ve Şuhûdî'nin hizmetinde bulunan bir kişidir. Bir süre seyâhat ettikten sonra bir tekke inşa ettiği Mora adasına yerleşmiş ve 1000/1591 dolaylarında orada vefat etmiştir¹⁹⁹. Dolayısıyla Za'fî ile Dervîş Arşî'nin birlikteliklerinin, Şâhidî ve Şuhûdî dönemlerinde Muğla Mevlevîhânesi'nde bulundukları sırada olduğu düşünülebilir.

Za'fî'nin Muğla Mevlevîhânesi'nde ne zamana kadar kaldığı bilinmemekle beraber, onun 960/1553 yılında Mısır'da bulunması (Bkz. Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi bahsi), en geç bu tarihe kadar Muğla'da kalmış olabileceği konusunda bize bir fikir vermektedir. Böylece Za'fî'nin Muğla'da bulunduğu süre 957/1550'den kısa bir süre öncesi ile en geç 960/1553 senesi arasında geçen üç yıllık süreye tekâbül etmiş olmaktadır.

Za'fî'nin kendileriyle görüştüğü bu üç Mevlevî şahsiyetin ortak noktaları, Muğla'daki Mevlevî dergâhında bulunmuş olmalarıdır. Hiç kuşkusuz, Sultân-ı Dîvânî ile İbrâhîm-i Gülşenî arasındaki yakınlık, Za'fî'nin Sultân Dîvânî'nin öğrencisi Şâhidî ve onun ölümünden sonra da oğlu ve postnişini Şuhûdî ile iletişim kurmasına yol açan en büyük âmil olmalıdır.

196 Esrar Dede, a.g.e., s. 250-251; Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2836; "Şâhidî", *TDEA*, C. VIII, s. 91-92.

197 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

198 Esrar Dede, a.g.e., s. 253; Sâmî, a.g.e., C. IV, s. 2891; "Şuhûdî", *TDEA*, C. VIII, s. 183.

199 Esrar Dede, a.g.e., s. 359; Sâmî, a.g.e., C. IV, s. 3142; "Arşî", *TDEA*, C. I, s. 163.

Esrâr Dede'nin ifâdesiyle, Za'fî'nin, terbiyesinden geçtiği diğer bir Mevlevî şahsiyet Günâhî (ö. 988/1580)'dir. Vardar Yenicesi doğumlu olan Günâhî, Edirne Mevlevîhânesi'nde Yusuf Sineçâk'ın hizmetinde bulunmuş, 960/1552'de Mevlevî külahı ile Gelibolu'ya gelmiş, bir süre sonra da Selânik'e yerleşmiş ve Hacca gitmiştir²⁰⁰. Za'fî'nin hangi tarihte ve nerede Günâhî ile görüştüğü husûsü ile ilgili doğrudan bir kayıt yoktur. Ancak Günâhî, 960/1552'de Mevlevî külahı ile Za'fî'nin memleketi olan Gelibolu'ya gittiği için, birbirlerini orada tanıma imkânı yakaladıkları anlaşılabacaktır. Esrâr Dede, her ne kadar Günâhî ve Za'fî arasında gerçekleşen müşâaralardan söz etmekte²⁰¹ ise de, biz araştırmalarımız esnasında bunun her hangi bir örneğine tesadüf etmedik.

Esrâr Dede, Mevlevîlerle olan bu kuvvetli bağından hareketle, Mevlevî şâirleri ele aldığı tezkiresinde, "...bir dervîş-i kalender-meşreb ve bir ârif-i Mevlevî-mezheb..."²⁰² diyerek Zafî'yi Mevlevî bir şâir olarak tanıtmıştır.

Ancak Şeyh Gâlib, Esrâr Dede tezkiresinin kenarına yazdığı haşiyede, bu ifâdelerle ilgili gerekli düzeltmeyi yapmıştır. Şeyh Gâlib burada Za'fî'nin Hulefâ-yı Hazret-i Gülşenîyye'den olduğunu ve Mevlevîliği'nin muhabbetten ibâret bulunduğunu belirtmiş ve "*Dervîş Esrâr merhûm ya gaflete binâen yahut bir gayr-ı ma'nâdan nâşî tahrîr etmiş ola*."²⁰³ diyerek Esrâr Dede'yi mazûr görmüştür.

Esrâr Dede'nin, Za'fî bahsine "*Kutbu'l-ârifîn Cenâb-ı İbrâhîm-i Gülşenî kuddise sırruhu hulefâsından olup*"²⁰⁴ ifâdeleriyle başlamasından, aslında Za'fî'nin Gülşenîliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şu hâlde bu gerçeği bilen Esrâr Dede, Za'fî için "ârif-i Mevlevî-mezheb" ifâdesini niçin kullanmış olabilir? Her ne kadar Şeyh Galip, bu sorunun cevabını yukarıda geçtiği şekliyle vermişse de, yine de Esrâr Dede'nin Za'fî'yi Mevlevî şâirler tezkiresine alması, onun, benzerlerinde görüldüğü üzere, Mevlevî şâirleri olduğundan fazla gösterme eğilimi içerisine girmiş olma ihtimâlini akla getirmekten uzak değildir. Acaba Esrâr Dede genel olarak tezkiresinde böyle bir tutum içerisine girmiş midir? Bu soruya cevap arayan İlhan Genç, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye*'de yer alan şâirlerden doksan birinin diğer tezkirelerde de yer aldığını ve bu tezkirelerle Esrâr Dede tezkiresindeki bilgiler karşılaştırıldığında, şâirlerin Mevlevîlikleri ile ilgili olarak, iki şâir dışında arada farklılık görülmediğini saptamıştır. Rûhî-i Bağdâdî ve Dervîş Kâmilî, diğer tezkirelerde Melâmî ve Bektâşî olarak belirtilirken, Esrâr Dede tezkiresinde Mevlevî olarak gösterilmişlerdir²⁰⁵.

Ancak Genç, Esrâr Dede'nin bu iki şâiri Mevlevî olarak göstermesini doğal karşılamak gerektiğini ve bu iki şâir hakkında vardığı Mevlevîlik yargısından hareketle tezkirenin genelinde Esrâr Dede'nin Mevlevîlik gayretkeşliği içerisine girdiğini

200 Filiz Kılıç, a.g.t., s. 367 Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 823; Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 265. Esrâr Dede, a.g.e., s. 451.; "Günâhî", *TDEA*, C. III, s. 1979.

201 Esrâr Dede, a.g.e., s. 315.

202 Esrâr Dede, a.g.e., s. 314-315.

203 Esrâr Dede, a.g.e., LI.

204 Esrâr Dede, a.g.e., s. 314.

205 Esrâr Dede, a.g.e., s. XLVIII-XLIX.

söylemenin peşin bir yargı olacağını ifade etmiştir²⁰⁶. Genç'in tesbîtlere göre, Esrâr Dede Rûhî-i Bağdâdî'nin yorumuna elverişli olan davranışlarından hareketle onu Mevlvî göstermiştir. Rûhî-i Bağdâdî'nin gerek Bağdat'ta, gerek İstanbul'da Galata Mevlevihânesi'nde Mevlevîlerin içinde bulunmuş olması; Konya'da Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmesi; herkesi dost bilmesi ve Şeyh Gâlib'in, Cevrî'nin Mevlânâ hakkındaki şiirini, onun adına kaydetmesi Esrâr Dede'nin Rûhî'yi Mevlvî kabul edişine zemin hazırlamıştır²⁰⁷. Derviş Kâmilî'ye gelince, Genç, Esrâr Dede'nin onun Mevlevîliğini Belîğ'in *Nuhbetü'l-Âsâr*'na dayandırdığını ifade etmiştir²⁰⁸.

Şu halde, Esrâr Dede'nin Mevlvî olmayanları Mevlvî olarak göstermek için yoğun bir gayret içerisine girmedeği anlaşılmaktadır. Gülşenîliği muhakkak olan Za'fî'nin Mevlvî olarak addedilmesine gelince, bu da Rûhî-i Bağdâdî'nin Mevlvî olarak gösterilmesine benzer bir durum arz etmektedir. Zira gerek tarikatının Mevlevîliğe yakın durması; gerekse de, kendisinin Mevlvî şahsiyetlerle dostluk kurmuş olması, muhabbet veçhesinden olmak üzere, Za'fî'ye de Mevlevîler arasında yer verilmesini sağlamıştır.

Netice olarak, Esrâr Dede Za'fî için “Mevlevî-mezheb” ifâdesini kullanırken, onun bir Mevlvî müntesibi olduğunu kastetmemekte, sadece Mevlevîliğe olan ilgisi ve sevgisine dikkat çekmiş olmaktadır. Gerçekten de Za'fî'nin Mevlevîliğe duyduğu alaka yukarıda anlatılanlarla sınırlı kalmamış, bunun izdüşümleri divânına da yansımıştır (Za'fî'nin Mevlânâ'dan etkilenişi için bkz. “Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler” bahsi). Örneğin bir beytinde (vr. 14b) Mevlânâ'yı “aşk mollası” olarak nitelendirmiş ve Mevlânâ'dan manevî bir iktibâsta bulunmuştur. Aşağıdaki beytinden de Mevlevîye tarikatının erkânından olan semâa kalktığı anlaşılan Za'fî'nin bu semânı Muğla ve (dostu Günâhî'nin bulunduğu) Edirne'deki Mevlevihânelerde yapmış olması uzak bir ihtimâl değildir.

Semâ' u nağmemüz şûfî bizüm zerķ u riyâ şanma
Buña vâķıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür (vr. 60a)

Meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fî'nin Mevlevîliğe duyduğu bu büyük ilgi sonucu, Esrâr Dede'nin de bilmukabele Za'fî'ye alaka duyduğu şeklinde bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Za'fî'ye duyulan bu alaka Esrâr Dede ile de sınırlı kalmamıştır. Şeyh Gâlib'in Za'fî'den söz ederken, onun *Za'fî'ye* diye tabir edilen bir tâcın sahibi olduğunu ve kendi zamanında da bu tâcın kullanıldığını ifade etmesi²⁰⁹, Şeyh Gâlib döneminde bile Za'fî'nin Mevlevîler arasında tanındığını göstermektedir. Za'fî'nin Mevlevîler arasındaki şöretinin diğer bir delili de, Mevlvî şâirlerin şiirlerinden oluşan (Mil.Ktp. Yz. B, 193, vr. 19b), ya da Mevlvî şâirlerin şiirlerinin

206 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

207 Esrar Dede, a.g.e., s. L-LI.

208 Esrar Dede, a.g.e., s. L-LI. Her ne kadar Esrâr Dede Derviş Kâmilî'nin Mevlevîliğini, açık bir şekilde Belîğ'in *Nuhbetü'l-Âsâr*'na dayandırmakta ise de (Bkz. Esrâr Dede a.g.e., s. 461), *Nuhbetü'l-Âsâr*'da onun Mevlevîliğine hiç değinilmemiştir (Bkz. İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübde'ti'l-Eş'âr*, (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), AKM Yay., Ankara 1999, s. 348).

209 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

de bulunduğu (Mil.Ktp. Yz. A, 3756, vr. 90a) bazı şiir mecmualarında Za'fi'nin de şiirlerinin yer almış olmasıdır.

Za'fi'nin kendi dönemindeki Mevlevî şahsiyetlerle görüşmüş olması ve Mevlevîlerin Za'fi'ye teveccüh göstermesi konusunda özetle şunu diyebiliriz: Mevlevîlik ile Gülşenîlik arasında var olan etkileşim, gerçekten de çok ciddi bir boyutta gerçekleşmiştir. Za'fi'nin bu yönünün ortaya çıkartılması ile, her iki tarikat arasındaki etkileşim yargısının daha da kuvvet kazandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Buradan vardığımız diğer bir sonuç da, Mevlânâ'nın etkilemiş olduğu birçok Osmanlı şâiri²¹⁰ arasında Gülşenî şâirlerin önemli bir yer işgal ettiği ve bu açıdan Gülşenî şâirler üzerinde bir araştırma yapılmasına ihtiyaç duyulduğu hususudur.

G. Mesleği

Ahdî'nin, Za'fi'nin dânişmendlik tarıkından ferâgat ettiğini ve seyâhat tarîkı ile seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifade etmiş olmasından²¹¹, Za'fi'nin bir süre dânişmendlik mesleğini icra ettiği, ancak daha sonra bu mesleği bıraktığı anlaşılmaktadır. Dânişmendlik ise, öğretimde en yüksek safha ve statülerden olup²¹², zâhir ehli fakîhler ve ulemâ-yı rûsûm, yani medreseyi bitiren maaşlı alimler²¹³ için kullanılan bir tabirdir. Za'fi'nin, Muhyî-i Gülşenî tarafından “Molla Za'fi” diye nitelendirilmesi²¹⁴ de, bu husûsu destekler mahiyettedir.

Tezkirelere Göre Divân Edebiyatı İsimler Sözlüğü isimli eserde ise, Kanunî Sultân Süleyman döneminin ilk yıllarında görüldüğü ve geçimini esnaflıkla sağladığı söylenen bir Za'fi'den söz edilmektedir²¹⁵ ki, burada kendisinden bahsedilen şâirin “Za'fi” değil, konumuzu teşkil eden “Za'fi” olduğu hususu şâirin mahlası bahsinde geçmişti. Bu durumda, Za'fi'nin geçimini esnaflıkla sağladığı anlaşılmakta ise de, *Tezkirelere Göre Divân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'ne kaynaklık teşkil eden tezkirelerde böyle bir bilgi yer almamaktadır²¹⁶.

H. Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi

Za'fi'nin hayatında dikkat çeken en önemli hususlardan biri yaptığı seyâhatlardır. Za'fi'nin dânişmendlik tarıkından ferâgat ettikten sonra seyâhati tercîh ettiğini belirterek, onun bu yönü üzerinde duran tek tezkireci Ahdî olmuştur. Ahdî bu konuda aynen şu ifâdeleri kullanmıştır: “*Dânişmendlik tarıkından ferâgat idüp seyâhat tarîkı*

210 Mevlânâ'nın Osmanlı şâirlerine etkisi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, a.g.e., s. 69-79; Amil Çelebioğlu, “XIII-XV (İlk Yarı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB, İst. 1998, s. 29-53.

211 Solmaz, a.g.e., s. 399.

212 Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

213 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 290.

214 Koç, a.g.m. 238. Tek nüsha halinde olan ve Zencîr-i zeheb olarak isimlendirilen Reşehât çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

215 İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 541.

216 Canım, a.g.e., s. 365-366.; Kınalızâde Hasan Çelebi, a.g.e., C. II, 577.; Beyânî, a.g.e., s. 154.

ile seyr ü sülûk ve geşt ü güzâr-ı mülk, her mülûka revâne ve hıdmet-i erbâb-ı irfâna mâ'il..."²¹⁷ Gerçekten de, bizzat Za'fî, gezdiğini ve gezmeyi kendisi için meslek olarak telakkî ettiğini dîvânında yer alan aşağıdaki beyitlerinde dile getirmiştir:

Gezerken pâ-berehne ben fütâde
Yeñice nâm irişdüm bir sevâde (vr. 36b)

Seyâhat şan' atını pîşe kıldum
Ser-â-ser gezmegi endîşe kıldum (vr. 46b)

Za' fi-i bî-nevâ-yı bî-ârâm
Geşt idüp işbu devr ü devvârî(vr. 44b)

Bu yönüyle Za'fî tam anlamıyla seyyâh bir şâir olarak nitelendirilebilir. Aslında onun bu yönünü biraz da Kalenderîliğe olan ilgisine bağlamak lazım gelir. Zira tekkeleri gezerek sürekli seyâhat etmek, Kalenderîliğin erkânından sayılmıştır. Şâirin yine Kalenderîlerde olduğu gibi evlenmemiş olma ihtimâli de, onun seyâhatlarda fazlaca vakit geçirmesini kolaylaştırmış olmalıdır²¹⁸.

Rumeli'deki Gülşenîlik rüzgarından etkilenerek Kâhire'deki Gülşenî dergâhına gidişini, biz şâirin bilinen ilk seyâhati olarak telakkî ediyoruz. Şâirin Gelibolulu olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi (Bkz. Doğumu ve Memleketi bahsi) göz önüne aldığımızda, onun bir liman ve tersane²¹⁹ şehri olan Gelibolu'dan deniz yoluyla Mısır'a gittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca Za'fî'nin, şiirlerinde denizcilik terimlerini kullanmış olması da, bu kanaati güçlendirmektedir. Onun Mısır'a ilk gidişinin kesin bir tarihi elimizde yoktur. Ancak Za'fî'nin 906/1500'lü yıllarda doğduğunu ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin de 940/1533-1534'te öldüğünü göz önüne alacak olursak, Za'fî'nin 940/1533-1534'ten önceki bir zaman zarfında Kâhire'ye gittiği ortaya çıkar (Bkz. Mürşidi İbrâhîm-i Gülşenî).

940/1533-1534 senesi, aynı zamanda İbrâhîm-i Gülşenî'nin vefat tarihidir. Şeyhinin vefatına tarih düşürmüş olan Za'fî, bu tarihten bir süre sonra Rumeli'nin değişik şehirlerinde görünmektedir. O, gezmek amacıyla Kosova vilayetinin merkez sancağı olan Üsküb'e bağlı bir kaza olan ve Vardar Nehri sahilinde yer alan²²⁰ İştîp²²¹

217 Solmaz, a.g.e., s. 399.

218 Kalenderîlerin bu özellikleri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süffilik: Kalenderîler*, s. 165, 168; Ayrıca Za'fî'nin Kalenderîlik ile olan irtibatı için bu çalışmanın Kalenderîlik bahsine bakınız.

219 Osmanlı'da ilk muntazam tersane Yıldırım Bayazıd döneminde Gelibolu'da yapılmıştır. Bu tersane 1515'te İstanbul Halîç Tersanesi'nin devreye girmesiyle, ikinci dereceye inmekle beraber, XVI. asır sonlarına kadar önemini kaybetmemiştir (Bkz.İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, TTK Yay. Ankara 1948, s. 394; Osmanlı Tarihi, C. II, s. 298; Feridun Emecen, "Gelibolu", *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s.2.)

220 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm.*, C. II, s. 972.

221 İştîp, antik ismi Schtipje'e uygun olarak Dîvân'da başına bir hemze ilavesiyle اشتفه şeklinde yazılmıştır. Sessiz ile başlayan yabancı isimlerin başına bir hemze getirmek, zaten var olan bir uygulamadır.

ile, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan²²² ve Rumeli özelinde etkilerinde kaldığı ya da kendileri ile irtibat kurduğu şâirlerin çoğunun (Hayretî, Usûlî, İlâhî, Hayâlî, Agehî, Günâhî) mensûbu oldukları²²³ Vardar Yenicesi şehirlerine gitmiş ve her iki şehir hakkında birer şehrengîz yazmıştır.

Şâirin İştîp'e gidiş tarihi, şehrengîzin sonunda düştüğü tarihin delâlet ettiği 947/1540 yılıdır. Vardar Yenicesi için yazmış olduğu şehrengîzde ise herhangi bir tarih düşülmemiştir. Ancak bu şehrengîzde yer alan

Nicesi 'âlem-i ervâha gitmiş
Cenâb-ı Hâk ile birliğe yetmiş

Huşûşan Hayretî miskîn ü 'âşık
Uşûlî derd-mend ü yâr-ı şâdık (vr. 37a)

beyitlerinden anlaşıldığına göre, Za'fî'nin Vardar Yenicesi'ne gidişi, Hayretî (ö. 941/1534) ve Usûlî'nin (ö. 945/1539) ölümlerinden sonraki bir zaman dilimindedir. Bu da onun Vardar Yenicesi'ne en erken, Usûlî'nin öldüğü 945/1539'dan sonra gittiğini göstermektedir. Bu tarihin İştîp'e gittiği 947/1540 senesine sadece bir-iki yıl tekaddüm etmesi, şâirin, önce Vardar Yenicesi, sonra İştîp olmak üzere, her iki şehre peş peşe gittiğini ve İştîp için düştüğü tarihin aslında bu gezinin bitiş tarihi olduğunu düşündürmektedir. *Dîvân*'da da şehrengîzlerin bu sıraya uygun olarak yer almaları bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Zira dîvânın tertibi, önsözünde belirtildiği gibi bizzat Za'fî tarafından yapılmıştır.

Dîvân'da hangi tarihte yazıldığı belirtilmeyen diğer şehrengîzlerden şâirin bulunmuş olduğu diğer bazı şehirler hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Bunlardan biri Metun (Methone) şehridir (vr. 46b). Bu şehir, Mora'daki Medun kasabasının kadim ismi olduğu gibi, Selanik körfezinde de bu isimle kadim bir kasaba bulunmaktadır.²²⁴ Şehrengîzde Metun'un etrafında hisâr olduğu ve hisarı da Bahr-ı Ummân'ın çevrelediği belirtilmişse de (vr. 47a) bu tanımlama hem Mora Yarımadası, hem de Selânik Körfezi için geçerli olduğundan, şâirin hangi Metun'u kastettiği anlaşılamamaktadır. Ancak Selânik Körfezi Yenice ve İştîp'e daha yakın olduğu için, buradaki Metun'un kastedilmiş olması daha mantıklı görünmektedir. Şâirin Yenice ve İştîp'e seferi esnasında bu şehre uğramış olması muhtemeldir.

Muhtemelen yine bu dönemde, şâir Girit adasındaki İsfekiye sancağında bir kaza olan²²⁵ Âbkır²²⁶ şehrine gitmiştir. Zira *Dîvân*'da bu şehir hakkında şehrengîz türünde

222 İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", *Ötelerden Gelen Ses*, s. 81.

223 Çoğu XVI. Yüzyılda yetişen yirmi şâirle Vardar Yenicesi, Osmanlı kültür coğrafyası içinde en çok şâir yetiştiren yöreler sıralamasında onbeşinci sırada yer almaktadır (İsen, "Tezkirelerin Işığında Dîvân Edebiyatına Bakışlar-Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses*, 70). Vardar Yenicesi bu şâirlerin isimleri için bkz. İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", a.g.e., s. 81.

224 Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4152.

225 Sâmî, a.g.e., C. I, s. 9.

226 *Dîvân*'da **آب قیر** şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsü 'l-A'lâm*'da **آبقرون** şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

yazılmış bir muhammes (vr. 34a) bulunmaktadır. Dîvân'da hangi şehir hakkında yazıldığı ifâde edilmeyen şehrengîz türünde yazılmış bir muhammesten (vr. 33b) de anlıyoruz ki şâir, ismini söylemediği bir şehre daha gitmiştir.

Dîvân'da Za'fî'nin hayât serüveni ile ilgili olarak, 947/1540'ta İştîp'te bulunmasından sonra gelen ilk tarih, aşağıdaki tarih beytinin ebced hesabıyla delâlet ettiği 949/1542 yılıdır. Şâir bu tarihte,

Olındı ibtidâ sûr-ı şerîfe
Müyesser kıldı vehhâbu'l-⁶ aţâyâ
Bu sûra olmağa târîh Za' fî
Didi hâtif mübârek kün Hudâyâ
(مبارك كن خدايا)
(vr. 123a)

tarih manzûmesinin delâlet ettiği bir sünnet veya düğün şenliğine katılmıştır. Ancak Osmanlı döneminde yapıldığı tesbît edilen şenlikler içerisinde, bu tarihte yapılan bir şenlik bulunmamaktadır²²⁷. Ne varki *Dîvân*'da bir kasîdede (vr. 6a) şairin anlattığı bir sünnet şenliği bulunmaktadır ki, yukarıdaki târîh manzûmesinde bu şenlik için tarih düşülmüş olması ihtimâl dahilindedir. Aşağıdaki beyitten bu şenliğin Mustafa isimli biri tarafından tertib edildiği anlaşılmaktadır.

Mustafâ nâm olsa lâyıķ saña ey zeynü'l-ümem
Kim Rasûlün sünneti icrâsını gördün ehem (vr. 6b)

Kanaatimizce, sözü edilen bu Mustafa, Amasya mutasarrıflığı yapan ve 959/1553'te idam edilen²²⁸, Kanûnî'nin en büyük oğlu Şehzâde Mustafa olmalıdır²²⁹.

Dîvân'da Za'fî'nin eski dostları tarafından karşılandığını ifâde eden ve hicrî 950 ile 951 yıllarını gösteren, biri Türkçe biri Farsça olmak üzere, iki tarih manzûmesi daha bulunmaktadır:

227 Za'fî'nin dönemlerini idrak ettiği şenlikler, Kanûnî dönemindeki 1524, 1530 ve 1539 şenlikleridir. Bu şenlikler hakkında bkz. Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler*, AKM Yay., Ankara 1999, s. 10-11.

228 Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4304; Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576. Banarlı, burada, idam tarihini “950'den on yıl sonra” şeklinde ifâde etmiştir.

229 Kanûnî döneminde yaşayan iki Mustafa Paşa'dan biri 935, diğeri 940 tarihlerinde vefat ettikleri için (Bkz. Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4309-4310), tarihte adı geçen Mustafa ile bunlara işaret edilmiş olması söz konusu olamaz.

Zamân ile mürûr-ı devr-i ‘âlem
Düşüp eyyâm ile yârâna hem-dem
Mübârek demde vü ferhunde-hâtır
İrişdüñ mescid-i ‘atfâra hürrem
Meşâm-ı câna irdi bûy-ı maqşûd
Anuñçün oldı târîh aña hoşdem
(خوشدم)
Sene: 950
(vr. 123a)

درآن ساعت که آمد ضعفی از راه
دم خوشبو و غایت روز ²³⁰آسعد
رسید از مقدمش شادی بیاران
از آن گفتند تاریخش خوش آمد ²³¹
سنه : 951

Bu tarih manzûmelerinin muhtevâsından, Za’fî’nin çıktığı uzun bir seyâhatin ardından yeniden arkadaşları arasına katıldığı ve arkadaşlarının, bundan son derece mutlu oldukları anlaşılmaktadır.

957/1550 senesinde Za’fî’nin Muğla’ya gittiği ve Muğla Mevlevihânesi’nde postnişîn olan Şâhidî ve onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şuhûdî ile birlikte bir süre bulunduğu görülmektedir. Aşağıdaki beyitte sözünü ettiği Muğla’ya giderken yol üzerinde bulunan Karesi (Balıkesir), Aydın ve Saruhan şehirlerine de bu dönemde gitmiş olmalıdır.

Zülfûñ Karesi iline Aydın’a alını
Kûyını Za’ fî mülket-i Şârhan’a virmezem (vr. 90b)

Şâir, 959/1553 yılını gösteren Farsça bir beytinde, Mustafa adlı bir kişinin ölümüne tarih düşürmüştür. Ayrıca şâirin, terkîb-i bendlerden birini (vr. 17b-19a) de aynı adı taşıyan birinin ölümü üzerine yazdığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu şahıs, 959/1553’te idam edilen Kanûnî’nin oğlu Şehzâde Mustafa²³² olmalıdır. Ancak bu yaklaşım, Mustafâ’nın sonundaki harfi “Ya” (ي) olarak hesapladığımız takdirde geçerlidir. Oysa Mustafâ’nın son harfini, metinde yazıldığı şekliyle “Elif” (ل) olarak hesaplarsak, bu takdirde çıkan sonuç 950/1543 olur.

230 Za’fî yoldan geldiğinde güzel kokulu bir an ve gayet mutlu bir gündü.

231 Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak **خوش آمد** “hoş âmed” (hoş geldi) dediler.

232 Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4304. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576.

باد موت آن زمانکه نفخه دمید
 آن نهال دلم نما میرفت²³³
 نور دیده ز دیده پنهان گشت
 تیره شد چشم روشنا میرفت²³⁴
 گشت پیوسته بر فلک آهم
 تیر ما با سوي هوا میرفت²³⁵
 چونکه بشنید فوت او هاتف
 گفت تاریخ مصطفی میرفت²³⁶
 (vr. 138b)

Za'fi'nin Divân'ını sunduğu Ferhad Bey²³⁷'in Bosna ve Bosna'daki İzvornik sancağında²³⁸ görev yapan Ferhad Bey²³⁹ olması da şâirin buralarda da bulunduğunu göstermektedir. Ferhâd Paşa 1571'den önce Bosna'da işbaşında bulunduğunu²⁴⁰ için, Za'fi'nin son dönemlerinde Ferhâd Bey ile görüştüğü ortaya çıkmaktadır. Zira Za'fi'nin ölümü 974-978/1566-1570 yılları arasındadır.

Şâirin Kanûnî'ye yazmış olduğu kasidelerini, İstanbul'da bulunduğu sırada yazmış olduğu düşünülebilir. 927/1520'de vefat eden Yavuz Sultân Selîm'in yerine geçen Kanûnî Sultân Süleyman döneminin tamamına şahit olan Za'fi, iki gazelini (vr.75a, 84a) Kanûnî'ye sunmuş, her iki gazelde de, Kanûnî'nin ismini açıkça zikretmiştir. Ayrıca bir murabbada (vr.23a), sıhhatine kavuşması için dua ettiği kişi, uzun bir süre hastalıkla mücadele eden ve hasta haliyle gittiği Zigetvar seferinde 974/1566'da vefat eden²⁴¹ Kanûnî Sultân Süleyman olmalıdır. Murabbada kendisine dua edilen kişi için izz ü ikbâlden söz edilmesi (Bend 2), yüksek makâmlarda bulunan kişilerin ona baş eğmeleri ve mesned-i devlette izzet ve ikbâl ile durması için dua edilmesi (Bend 3), ayrıca düşmanlarından söz edilmesi (Bend 5), bahsedilen kişinin Kanûnî olabileceğini düşündürmektedir. Aşağıdaki beyitte ismi geçen ve kendisine kasîde sunulan Muhammed isimli mirin kim olduğu ise tarafımızdan tesbît edilememiştir.

233 Ölüm rüzgarı estiğinde, gönlüme şefkat gösteren o fidan gitti.

234 Göz nuru gözden gizlendi. Gören göz karanlığa boğularak gitti.

235 Âhım feleğe ulaştı. Okumuz hevâ tarafına doğru gitti.

236 Gayb meleği, öldüğünü duyduğunda tarih olarak dedi ki **مصطفی میرفت** "Mustafa mî-refî" (Mustafa gitti).

237 Divânda yer alan bir kasîdeden şâirin divânını Ferhâd Bey'e sunduğu anlaşılmaktadır. Kasîdede Ferhâd Bey'in isminin geçtiği beyit şudur.

Emîr Hüsrev-i mülk-i sühan faşîh u belîğ

Ki ya'ni hâzret-i Ferhâd şâh-ı zü'l-ikbâl (vr. 10a)

Şâir bu kasîdenin sonlarında, daha önceden bir kitaba başladığını, onu bitirmek için acele ettiğini, kitaba henüz isim vermediğini ve şâhdan yardım görürse kitabını bitirebileceğini ifade etmiştir.

238 İzvornik sancağı için bkz. Sâmî, *Kâmûsu 'l-A'lâm*, C. II, s. 853.

239 Bu şahıs için bkz. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 367. Ayrıca geniş bilgi için bkz. bu çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan "Za'fi Divânı" bahsi.

240 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611.

241 Banarlı, C. I, s. 568.

Şeh-i leşker-keş ü a‘dâ-küş ü mîr-i Muḥammed nâm
Cem ü İsfendiyâr anuñ yeridür olsa der-bânı (vr. 12a)

Şâir, 969/1562 yılında Gelibolu’da bir Gülşenî Tekkesi’nin başında bulunmaktadır. Mısır Kadısı olan Arabzâde, Mısır’a gitmek üzere yola çıkmadan önce bu tekkeyi harâb etmiştir²⁴².

Günümüzde Eskişehir’in bir ilçesi olan Seyitgazi’de türbesi bulunan Seyyid Battal Gazi hakkında yazdığı murabbain aşağıda yer alan bendinden, Za’fi’nin Seyitgazi’ye de gittiği anlaşılmaktadır.

Yüz sürüp bu âsitân-ı mülk-i ‘izzet şâhına
Cân ile Za‘fi kemîne çâker ol dergâhına
Geç vücûduñdan eger varmak dilersen râhına
Pâdişâh-ı baḥr u ber Sultân Seyyid Gâzi’dür (vr. 22b)

Özet olarak, 940/1533-1534’te şeyhinin vefatından önce Gelibolu’dan Mısır’a giden Za’fi, daha sonra İstanbul, Rumeli ve Ege’nin birçok şehrini gezmiş, ve muhtemelen tekkesinin harâb edildiği 969/1562 yılından sonra tekrar Kahire’ye dönmüş ve 974-978/1566-1570 yılları arasında orada ölmüştür.

Şâir, Gülşenî dergâhından ayrı kalması üzerine çektiği ızdırap ve sıkıntıları anlattığı şiirlerini işte bu seyâhatlar esnasında yazmış olmalıdır. Zira, “*Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur*” nakarâtlı murabbada, hem ayrılığın verdiği sıkıntıyı; hem de, bu ayrılığın sefer halinde iken gerçekleştiğini açık bir şekilde ifâde etmektedir:

Zahmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden beter
Hoş dimişdür server-i ‘âlem sefer ‘aynu’s-saḡar
Haḡ budur kim eyledi endûh u ḡam câna eşer
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur (vr. 21b)

Ola kim âḡir ola rûz-ı firâḡ
İre teskîne işbu sûz-ı firâḡ (vr. 18a)

940/1533-1534’ten sonra İbrâhîm-i Gülşenî hayâtta olmadığına göre, bu tarihten sonrası için kendisine özlem duyulan kişinin Ahmed-i Hayâlî olduğu muhakkaktır. Nitekim, sıkıntılı bir seferini anlattığı bir gazelinde yer alan aşağıdaki beytinde şâir, Ahmed-i Hayâlî’ye işaret etmiştir.

Yollarda refiküm oluban mîr-i Ḥayâlî
Şan mûr-ı za‘ifem ki Süleymân ile gitdüm (vr. 86b)

242 Solmaz, a.g.e., s. 298.

Şâir, ayrıca “*Cânuma kâr eyledi âh ayrılık vâh ayrılık*” nakarâtlı murabba (vr. 23b-24a) ile iki ayrı gazelde (vr. 69b, 83b) pîrinden uzak kaldığı bir sefer içerisinde çektiği büyük sıkıntıyı ifâde ettikten sonra, Şâd ol ki dilâ dergeh-i cânâna irişdün

Şîhhatle hele şöhet-i yârâna irişdün
beytiyle başlayan gazelde (vr. 78b-79a)

de, âdetâ seferini bitirip Gülşenî dergâhına ve Pîr’inin yanına geldikten sonra duyduğu mutluluğu ifâde etmektedir. Nitekim *Dîvân*’da, aşağıdaki beyitte olduğu gibi, buna benzer başka beyitler de bulunmaktadır.

Bu idi Hâk’dan murâdum âhîri buldum velî
Dirliğümde n’ideyüm olmadı baña bu şarab (vr. 52b)

I. Şahsiyeti

Şâirin şahsiyetini dîvânından hareketle ortaya koyacak olursak, Za’fî’nin rindâne bir yaşam tarzını benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Haddizatında bu husus, Rumelili şâirlerin başta gelen özelliklerindendir²⁴³. Za’fî, rind yaşam tarzının bir gereği olarak dünya malı, şan, şöhet, makam ve mansıbdan yüz çevirmiş, bu anlayışın bir sembolü olan abayî, tâc, kabâ ve atlasa tercîh etmiştir.

Ža‘ fî-i rind lebün vaşfını şîrîn eyler
N’ola bir bûse alursa şanemâ her gâzele (vr. 106a)

Ža‘ fî-i bî-dil seni gördükde oldı mübtelâ
Terk idüp tâc u kabâ vü atlası geydi ‘abâ
Raḥm idüp luṭf ile bir kez ḥâtırın şorsan n’ola
Gözlerüm nûrî güneş yüzli Memî Şâh’um benüm (vr. 28a)

Şâir birçok beytinde rind yaşam tarzıyla ilgili şu değişik vasıflarla kendini tavsîf etmiştir: Za’fî-i rûsvâ (vr. 13a), Za’fî-i günah-kâr (vr. 73b), Za’fî kemîne (vr. 22b), Za’fî-i âvâre (vr. 120a), Za’fî-i üftâde (vr. 23b, 25a, 33b, 63b, 73b, 73b, 100b), Za’fî-i miskîn (vr. 55b, 26b), Za’fî-i gedâ (vr. 5a, 46a, 78a), Za’fî-i bî-nevâ (29b, 117b, 123a). Bu ifâdeler, aynı zamanda şâirdeki tevâzunun farklı açılımları olarak da değerlendirilebilir. Şu beyit bu konuda bir fikir verecek niteliktedir:

Sürdür kuşûr-ı ‘acz ile yüzün eşigüne
İdüp ümîd-i şefkatünü Ža‘ fî-i gedâ (vr. 5a)

243 Rumeli şâirlerinde rindlik için bkz. Halil Çeltik, a.g.t. s. 398-406.

Za'fî cömert bir insandır. Aşağıdaki beyitte aşk uğrunda şâirin cömert olduğu açıkça anlaşılmaktadır ki bu, cömertliğin zirvesidir.

La'îni cân dilerse şakın ki hisset itme
Za' fî gedâ iseñ de elden koma şehâyı (vr. 122b)

Şâir, sebeplere bağlandıktan sonra, Allah'a tevekkül eden bir şahsiyete sahiptir. “Gemiye bindim, sığınağım ise Allah’tır. Hevâ mülkünün sultânı da, hayrımı isteyen pîrimdir.” dediği aşağıdaki Farsça beyitte bu anlayış ortaya konmaktadır:

شدم سوار بکشتي خدا پناه منست
أمیر ملک هوا پیر خیرخواه منست
(vr. 132b)

Şâir başkasının da iyiliğini isteyen bir karaktere sahiptir. “Ey sâlik! Gönlün başkasının iyiliğini arzulasın ki iyi adla anılasın. Çünkü bilgili kişilerin yanında, gönlü başkasının iyiliğini arzulayan kişi kötü değildir.” dediği aşağıdaki Farsça beytinden bu husus anlaşılmaktadır.

دل بخواه أي مرد سالک تا بیابی نیک نام
نزد دانایان نباشد مردم دلخواه بد
(vr. 135b)

“Ey zâhid! Eğer mahşer gününde Rahmân’ın rahmetini istiyorsan, dilencinin gönlünü okşa, merhametsiz olma.” anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitten de, şâirin merhametli bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

گدا را دلنوازي کن مشو بي رحم أي زاهد
اگر در روز محشر رحمت رحمان میخواهي
(vr. 138a)

Şâir ahının etkileyici olduğuna inanmaktadır. Aşağıdaki beyitte hüsn-i ta’lîl sanatına başvurarak, ateş-feşân ejderin var oluşunu ahına bağlamaktadır. Onun iç dünyası öyle bir sırta kaplıdır ki, ifşa olduğu takdirde bu sırrın, cehennem ateşini söndürecek kadar muazzam bir sır olduğu ortaya çıkmaktadır.

Şakın zencîr-i zerrîn ile evren çekdiler şanma
Benüm âhumdan oldı ejder-i âteş-feşân peydâ (vr. 49b)

Cehennem kendü hâline ışınurdu muğarrar bil
Olaydı Za’ fiyâ sînemdeki râz-ı nihân peydâ (vr. 50a)

“Vehm ü zandan h md  li’llâh Z ‘fiy  d r olmuşam” (vr. 90a) diyen şâirin i  aleminde vehm ve zanna yer yoktur. O hakikat ehli olup, yak n derecesinde sağlam bir inanca sahiptir. Bu husus, şâirin sağlam bir psikolojik yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

şâir  hret hayâtının gerçekliğine yak n derecesinde inandığı için, ölüm onun için asla bir h z n vesilesi değildir.

Fir at-ı evlâd i  n lâyık değil dilden elem
Perr   b l a dıysa bu t  i  afesden hükme ęam
Eksik olmaz Gülşenî’den bülbül-i bâğ-ı irem
Böyle  almaz iriş r lu f-ı H d -yı z ’l-kerem
Bulunur elbette g l-z r olı  k murę-ı seçer (vr. 33a)

Ancak şâirin g nl  kırık tır (vr. 92a). O, dostlarından çok yakınmaktadır (vr. 113a). Aslında onun ş ikayet i olduğu sıkıntı bir nevi sosyal adaletsizliktir. Bu hususu şâir aşağıdaki beyitte açık bir şekilde ifâde etmektedir. Kendisi sıkıntı içerisinde iken, alçak insanların izzet döşeğinde bulunmalarını kabullenmek ş aire zor gelmektedir.

ş dra geçüp her denî ‘ izzet ser irinde ola
Z ‘fi-i bi-dil ayak da h r u z r olmak ne g   (vr. 54a)

şâir bu adaletsizliği kabullenememektedir. Zira gerçekten de kendini üstün özelliklerle muttasıf görmektedir.

P r-i ‘aş am Z ‘fiy  ‘ lem m r d md r tamâm
Hey ne Mecnûndur benim yanumda şimdi k h-ken (vr. 92a)

 albe h z r u sîneye c n r  a r  at m
Serm ye-i s r r u şafâ ‘ mr   devlet m (vr. 87a)

Em net bended r ‘aşı-ı ilâhî ben em n oldum
Ker metle anu   n cümle eş  dan g z n oldum (vr. 87a)

Yine toplumsal bir hastalık olan, insanların sahip oldukları inanç ve fikirlerde mutaassıp olmalarına da şâir eleştirel yaklaşmaktadır. “*Herkes kendi zannınca doğru yol bağlısıdır. Ne gariptir ki  lemede yolunu kaybetmiş tek bir kimse yoktur.*” anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitte bu düşünce açıkça ifâde edilmiştir.

هر کسی در ظنّ خود پاینده راه مستقیم
طرفه کاراست این که در عالم یکی گمراه نیست
(vr. 132a)

Bazı beyitlerinden şâirin büyük sıkıntılar içerisine girdiği, dert ve belaya marûz kaldığı ve bu durumun ömrünün sonuna kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Şâir tatlı ömrünü künc-i mihnette acı içerisinde geçirdiğini ve dünyadan bir tat almadığını; kendisini “hem-nişîn-i mihnet ü endûh u derd” şeklinde vasıflandırarak, ezelden beri gözü yaşlı bir dertli olduğunu ifade etmektedir.

İlâhi derd ü belâya niye ki gâyet yok
İrişdi âhire ‘ömrüm gâma nihâyet yok
‘Anâda kaldı dil-i nâ-tüvân meded bekler
Cenâb-ı şâhdan ol bî-kese ‘inâyet yok (vr. 77a)

Geçürdüm acılıkla tatlu ‘ömrüm künc-i miḥnetde
Cihândan almadum dâd ol şeker güftârdurur neden (vr. 87a)

Ey hem-nişîn-i miḥnet ü endûh u derd olan
Meydân-ı ‘aşk içinde melâmetle ferd olan (vr. 98a)

N’ola şerḥ eyleyüp derdüm revân itsem gözüm yaşın
Ezelden Za‘ fiyâ bir gözi yaşlu derd-nâküm ben (vr. 100b)

Şâir sıkıntılı durumunu birçok beyitte değişik tavsiflerle ifade etmiştir: Za’fi-i bî-çâre (vr. 12b, 22a, 23a, 27a, 27b, 29a, 40a, 50b, 51a, 60a, 63a, 82a, 82b, 82b, 88a, 96a, 104b, 107b, 114b) Za’fi-i gam-gîn (vr. 4a), Za’fi-i gam-hâr (vr. 78b) Za’fi-i derd-mend (vr. 82b) Za’fi-i zâr (vr. 54a, 75b), Za’fi-i dil-teng (vr. 80a), Za’fi-i dil-şûride (vr. 69a) Za’fi-i âşüfte (vr. 91a).

Neticede, tüm bu sıkıntılardan sonra şâirin vardığı sonuç, ten kafesinin karanlığından canının usanması ve ölümü arzular bir hâle gelmesidir.

Uşandı cân zulumât-ı kafesden n’eyleyem yâ Rab
Çalınsa kûs-i riḥlet mülk-i tenden çık sefer virse (vr. 110b)

Mutâd olduğu üzere, sıkıntısının sorumlusu olarak feleği gösteren şâir, yine de bu sıkıntısının faydalarının da olduğu yönündeki kanaatini dile getirmektedir. Nitekim mihnet, şâirin gizli hazineyi bulmasına ve vâkıf-ı esrâr olmasına sebep olmuştur.

Ey felek Za‘ fi-i dil-tengün idüp kârını zâr
Komayup zerrece vüs‘at başına dâr olduñ (vr. 80b)

Bize vüs' at yüzini görmege gûşe kıomadun
Ey felek bâşumuza çâķ bu kıadar ırar olduń (vr. 79b)

Râh-ı mihnetde ğubâr olalıdan Ža' fi sen
Genc-i maķfiyi bulup vâķıf-ı esrâr olduń (vr. 79b)

Şâirin mutlu olduĝu anlar da yok deĝildir. O, zaman zaman ruhunda hissettiĝi mutluluĝu şiirine de yansıtmıştır. Aşağıdaki beyitte, artık yaşlanmış ve saçları ağarmış olan şâir, kendini genç hissedecek kadar mutlu olduğunu ifade etmektedir.

Meger bir ĝün ki bu zâl-ı zamâne
Ağarmış pîr iken döndi civâne (vr. 36b)

Aşağıdaki gazelde de sultânın ya da şeyhinin kendisini kabul etmesi dolayısı ile hissettiĝi mutluluĝu dile getirmektedir.

Başup yüzüm üzre ĝüzelüm dem-ķadem itdün
Ayaķda kıomadun beni lutf u kerem itdün
Tâc eyleyüben başuma ĝird-i rehün ey dost
Aķrânım arasında beni muķterem itdün
Dil murĝı uçarken bu hevâ-yı heves içre
Şeh-bâz ĝözünle anı şayd-ı harem itdün
Şimdengirü ańlasa n'ola nâm u nişânım
Kim bendelerün içre beni de raķam itdün
Lutf eyleyüp ey şâh bu Ža' fi-i ĝedâyı
În'âm-ı cemâlünle bu ĝün muĝtenem itdün (vr. 78a/1-5)

J. Ölümü

Za'fi'nin ölümü ile ilgili olarak bilgi veren yegane kişi Ali Emîrî'dir. Şâirimizi İbrâhîm-i ĝülşenî'nin büyük oĝlu Dervîş Muhammed ile kıarıştıran Ali Emîrî (Bkz. Ailesi bahsi) onun 950/1543 yılında öldüğünü ifade etmektedir²⁴⁴. Emîrî'nin verdiĝi bu bilgi daha sonra birçok yazar tarafından aynen tekrarlanmıştır²⁴⁵. Ancak verilen bu tarih ne Dervîş Muhammed'in ne de Za'fi'nin ölüm tarihi olarak doğrudur. Zira Dervîş Muhammed'in İbrâhîm-i ĝülşenî'nin 907/1501-1502'de Tebrîz'den göç etmeden önce orada ölmüş olması gerektiĝi izâh edilmişti (Bkz. Ailesi bahsi).

Za'fi'nin hayâtıyla ilgili verilerden de anlaşıldığına ĝöre, bu tarih Za'fi'nin ölüm tarihi olarak doğru deĝildir. Nitekim A. Tietze de Ali Emîrî'nin verdiĝi bu vefât

244 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

245 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; TYDK, C. I, s. 113; "Za'fi", *TDEA*, C. VIII, s. 634.; Beysanoĝlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.; Tahir Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Kùltür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 256; Osman F. Sertkaya, a.g.e., s. 13.

tarihinin, iki sebepten dolayı, tam bir itimâtla karşılanamayacağını ifâde etmiştir. Birincisi, Za'fî Dîvânı'nda yer alan ve hicrî 951 yılını gösteren bir tarih mısrasıdır. Bu da Za'fî'nin hicrî 950'de ölmüş olmasının imkansız olduğunu göstermektedir. İkincisi ise, Âgehî'nin tahminen 962-965/1555-1558 yılları arasında yazmış olduğu bir kasideye, Za'fî'nin tahmis yazmış olmasıdır. Ali Emîrî tarafından vefat tarihi olarak gösterilen hicrî 950 senesi, Âgehî kasidesinin telif tarihini, tahminen kabul edilenden aşağı yukarı 15 sene evvelki bir zamana atmaktadır. Bu da Ali Emîrî'nin verdiği vefat tarihinin doğru olmadığını göstermektedir.²⁴⁶

Dîvân'da Za'fî'nin yaşam serüveni ile ilgili en geç tarih Za'fî'nin II. Selîm'e kaside (vr. 57b) ²⁴⁷ yazdığı tarihtir. Kasîdeyi ne zaman yazdığı bilinmese de, bu kasîde, Za'fî'nin II. Selîm'in tahta oturduğu 974/1566 yılında yaşadığını göstermektedir. Dolayısıyla Za'fî bu tarihte hayâttadır ve ölümü en erken bu tarihte olmalıdır.

Öte taraftan Muhyî-i Gülşenî'nin, Kâşîfî'nin *Reşehât*'ının çevirisi için yazdığı *Zencîr-i Zeheb* isimdeki giriş risâlesinde, Gülşenî hânkâhında yer alan “Molla Za'fî Fıskiyesi”nden söz ederek, Za'fî'nin ölüm tarihi ve yerini aydınlığa kavuşturacak önemli bir bilgi verdiği görülmektedir. Muhyî, Şeyh Abdullâh-ı A'mâyî Semerkandî'nin müridlerinden Pîr Baba Hasan'ın hac dönüşü kendileriyle birlikte iki yıl kaldıktan sonra vefat ettiğini ve Gülşenî hânkâhında Molla Za'fî Fıskiyye'sine defnedildiğini ifâde ederken²⁴⁸ dolaylı olarak bu bilgiyi vermiştir. Za'fî'nin Gülşenîyye Âsitânesi'nde medfûn olduğu sonucunu Muhyî'nin kullandığı “Molla Za'fî Fıskiyyesi” ifâdesine borçlu olduğumuz için, öncelikle burada geçen fıskiyye tabiri üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fıskiyye tabirinin o dönemde hangi anlamda kullanıldığını Şemlelîzâde ve Evliya Çelebî'den öğreniyoruz. Buna göre, Gülşenîyye Âsitânesi'nin avlusunun dört bir yanında bulunan hücrelerin altında toprak kazılarak hane şeklinde oluşturulan dehlîze fıskiyye denmektedir²⁴⁹. Şemlelîzâde bu dehlizlerin fıskiyye diye isimlendirilmesini Araplara nisbet etmektedir²⁵⁰.

Şemlelîzâde ve Evliya Çelebî'nin devamla âsitânedeki fıskiyyeler hakkında verdikleri bilgiler, Muhyî'nin verdiği bilgiyi tamamlayıcı ve Za'fî'nin oraya niçin defnedildiğini açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Şemlelîzâde, fıskiyyelerin çevrelediği âsitâne avlusunun bir tarafının İbrâhîm-i Gülşenî'nin evlâdı ve soyundan gelenlere, bir tarafının tarikatçıya²⁵¹ ve ihtiyarlara, bir tarafının nev-niyâzâna²⁵² ve

246 Tietze, a.g.m., s. 129.

247 Kasîdede II. Selîm'in isminin geçtiği beyit şudur:

Gel meded baht-ı bed-ehterden şikâyet vaktidür
Za'fiyâ Sultân Selîm ibn-i Süleymân Hân çıkar

248 Mustafa Koç, a.g.m., s. 238.

249 Şemlelîzâde a.g.e., s. 534., Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, C. X, s. 244.

250 Şemlelîzâde, a.g.e., s. 534.

251 Bir Mevlevî tabiri olan tarikatçı, tarikata yeni girenlere tarikat usûl ve erkânını öğretmekle görevli bulunan dede anlamına gelmektedir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 628.

252 Bir Mevlevî tabiri olan “nevniyâz”, tarikata yeni giren derviş anlamına gelmektedir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 479.

bir tarafının da ahibbâ ve asdikâyâ tahsîs kılındığını söylemekte²⁵³, Evliya Çelebî de, *fukarâ hücreleri* olarak nitelendirdiği bu hücrelerin altındaki fiskiyyelere, öldükleri vakit sahiplerinin gömüldüklerini²⁵⁴ ve “*cümle meşâyih-i Gülşenî ve a'yân-ı Gülşenî vü Rüşenî'nin*” buralarda medfûn olduğunu²⁵⁵ ifade etmektedir. İbrâhîm-i Gülşenî Tekkesi vakfiyyesinde de, tekkedeki hangi bölümün kimler için vakf edildiği açıklanırken, halvet odalarının orada şöhret bulan fukarâ için vakfedildiği ve kible tarafında on iki, bahrî tarafında sekiz ve şarkî tarafında dört halvet odası olmak üzere toplam yirmi dört halvet odasının bulunduğu bilgisi verilmiştir²⁵⁶.

Âsitâne avlusunun orta yerinde de, İbrâhîm-i Gülşenî ve aile efrâdından Ahmed-i Hayâlî, Ali Safvetî, Hasan b. Hayâlî'nin mezarlarının bulunduğu kubbe yer almakta olup²⁵⁷ Himmet Konur'un belirttiğine göre bu mezarların sandukaları günümüze kadar ulaşmıştır²⁵⁸.

Verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Gülşeniyye tarikatının pîrinden hilâfet alan Za'fî, Kahire'de bulunduğu vakitlerde Gülşeniyye tarikatının ilk ve merkez âsitânesinde kendisine mahsûs bir hücrede yaşamını geçirmiş ve öldüğünde de, bu hücrenin altındaki fiskiyyeye defnedilmiş, daha sonraki dönemlerde de bu fiskiyye “Molla Za'fî Fiskiyyesi” olarak yad edilmiştir.

Muhyî'nin verdiği bilgiye tekrar dönecek olursak, Pîr Baba Hasan'ın vefatı esnasında, Za'fî'nin Kahire'deki Gülşenî hânkâhında kendi fiskiyyesinde medfûn bir vaziyette olduğu ve Pîr Baba Hasan'ın da onun yanına defnedildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu dönemde, Kâhire'deki Gülşenîler arasında, ölen dervişlerin âsitâneye defnedilmesi şeklinde bir uygulamanın olduğu da kaynakların verdikleri bilgilerden anlaşılmaktadır. Şemlelizâde, hem hayâtta hem de memâtta kimsenin sıkıntı çekmesinin istenmemesini bu uygulamanın nedeni olarak göstermiştir²⁵⁹. Ömrünün sadece son iki yılını Gülşenî dergâhında geçiren Pîr Baba Hasan'ın Molla Za'fî Fiskiyyesi'ne gömülmüş olmasından da anlaşılmaktadır ki, tarikatın başlangıç devresinde Kâhire'deki Gülşenî dergâhına, sadece kıdemli halife ya da dervişler değil, son dönemlerinde oraya yerleşip orada vefat edenler de gömülmüşlerdir.

Günümüzde ise, Himmet Konur'un gözlemlerine göre, 1995 yılı itibarıyla, avluyu çevreleyen hücrelerden girişin sağ tarafında yer alanlar yıkılmış olup mahalle sâkinlerinin çöplüğü vaziyetine bürünmüştür. Sol, kible tarafında kalan hücreler ise kısmen iyi vaziyette olup, buralarda da aileler oturmaktadır²⁶⁰.

253 Şemlelizâde, a.g.e., s. 534.

254 Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, C. X, s. 244.

255 Evliya Çelebî, a.g.e., C. X, s. 246.

256 Ali Paşa Mübârek, *el-Hutatü'l-Tevfikiyetü'l-Cedide*, Bulak, 1305/1987, C. VI, s. 157.; Konur, a.g.e., s. 132.

257 Şemlelizâde, a.g.e., s. 534., Evliya Çelebî, a.g.e., C. X, s. 245.

258 Konur, a.g.e., s. 130.

259 Şemlelizâde, a.g.e., s. 534.

260 Konur, a.g.e., s. 131. Âsitânenin Himmet Konur tarafından çekilen resimleri için bkz. tezin sonundaki “Ekler” kısmı.

Za'fî'nin ölüm tarihi her ne kadar kaydedilmemişse de, Muhyî, içinde Molla Za'fî Fıskiyyesi'nden söz ettiği eserini, 977/1570'te yazmış olduğuna göre²⁶¹, Za'fî'nin bu tarihten önce; yine Za'fî'nin II. Selîm'in tahta geçtiği yıl (974/1566) hayâtta olduğunu bildiğimiz için de, bu tarihten sonra ölmüş olması gerektiği otaya çıkar. Şu halde Za'fî'nin ölümü, 974-978/1566-1570 yılları arasına tekabül etmiş olmaktadır.

Kaynaklarda, Latîfî Tezkiresi dışında, Za'fî'nin ölüm nedeni hakkında bir bilgi yer almaz. Şâiri afyon bağımlısı olarak takdîm eden Latîfî, onun ölümünü de afyon ile ilişkilendirmektedir. Latîfî'nin verdiği bilgiye göre Za'fî bir seferinde çektiği afyonun etkisiyle evinde uyuklayıp sayıklarken, iki şahıs afyonunu çalıp onu gözetlemeye koyulurlar. Afyon çekme vakti gelen Za'fî, afyonunu arayıp bulamayınca can havliyle ayağa kalkar ve inleyip feryâd etmeye başlar. O yalvardıkça afyonu çalanların her biri, kahkahalar içerisinde diğerinin afyonu vermesini engeller ve bedeni mutâd olduğu gıdasını alamayınca, rûhu bedeninden mufârat etmeye²⁶².

Latîfî, burada Za'fî'nin esrârkeş olduğunu kanıtlamak için iki beyit de zikreder. Ancak bu beyitler, ne Za'fî dîvânında ne de incelediğimiz kadarıyla her hangi bir mecmuada yer almaktadır. Za'fî'nin ölümünün esrarkeşlik ile ilintilendirilmesi, her ne kadar onun şahsiyeti ve dîvânında ortaya koyduğu düşünceleri ile çelişiyorsa da, Latîfî'nin verdiği bu bilgiyi doğru kabul edecek olursak, bunu Kalenderîliğin Za'fî üzerindeki etkisi (Bkz. Kalenderîliği bahsi) ile izah etmek en mantıklı çözüm yolu olarak görünmektedir.

974-978/1566-1570 yılları arasında ölen Za'fî, 1500'lü yıllarda doğduğuna göre, 70 yaşlarına kadar yaşamış ve uzun bir ömür geçirmiştir. Dîvânından edindiğimiz bulgular da bunu destekler mahiyettedir. Gerek vr. 36b, 56a, 56b ve 57b'de yer alan beyitlerden, gerekse aşağıda alıntıladığımız beyitlerden bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Za'fî'nin saçları ağarmış ve yaşlı bir vaziyette iken, aşağıdaki beyitleri yazdığı açıktır.

İrişdi âhîre 'ömrüm cefâya gâyet yok
Civân iken beni ol nev-civân eyledi pîr (vr. 58a)

Gûyiyâ 'azm-i ramîme irdi 'ömr-i ser-medî
Tâze cân buldı kudûmüñle bu cism-i nâ-tüvân (vr. 100b)

Farqum üzre görinenler şanmañuz mûy-ı sefid
'Asker-i miñnet qurubdur başum üstünde otağ (vr. 74b)

261 Koç, a.g.m., s. 238.

262 Canım, a.g.e., s. 367.

II. ESERLERİ

Burada tanıtılacak olan eserlerin tamamı Za'fî isimli bir şaire nisbet edilen eserlerdir. Ancak bu eserlerin bir kısmının şairimiz olan Za'fî-i Gülşenî'ye ait olduğu husûsunda elimizde kesin karîneler olmasına rağmen, diğer bir kısım eser için ise, kesinlik arzeden bir karîneye sahip değiliz. Bu açıdan bu bahis, Za'fî-i Gülşenîye aidiyyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir taksîm hâlinde işlenecektir. Ne var ki, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti kesinlik arz etmeyen bu eserlerin başka bir Za'fî'ye²⁶³ aidiyyetinde de bir kesinlik mevzu bahis değildir. Zaten bu takdirde bu eserlerin çalışmamıza dahil edilmesi söz konusu olamazdı. Aksine bu eserlerin bir şekilde Za'fî-i Gülşenî ile de bir ilgisi kurulabildiği içindir ki, burada kendilerine yer verilmiştir.

Aşağıda her iki kısma dâhil olan eserler, kendi içerisinde manzûm ve mensûr eserler şeklinde taksîm edilip işlenecektir.

A. Za'fî-i Gülşenî'ye Aidiyyeti Kesin Olan Eserler

1. Manzûm Eserler

a) Türkçe Dîvân

Çalışmanın “Za'fî Dîvânı'nın Şekil ve Dil Açısından İncelenmesi” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde, Za'fî'nin Türkçe Dîvânı üzerinde detaylıca durulduğu için burada ayrıca konu ele alınmayacaktır.

b) Farsça Divânçe

Za'fî'nin Farsça şiirleri, Millet Ktp. Manzûm 254 numarada kayıtlı olan Türkçe dîvânının son kısmında, 124b-139a varakları arasında müstakil bir bölüm halinde yer almaktadır. Za'fî, ne bütün nazım şekilleriyle Farsça şiir yazmış, ne de eski alfabe harflerinin tümü ile Farsça gazel yazmıştır. Burada sırasıyla 3 tercî'-bend, 3 tahmîs, 42 gazel, 2 târih olmak üzere toplam 50 şiir bulunmaktadır. Beyit sayısı yaklaşık dört yüzdür. Şiirler kendi içerisinde, tercî'-bendler, tahmîsler, gazeller ve târihler olmak üzere, klasik sıralamaya tâbi tutularak verilmiştir. Dîvânçede *elif* (ل) harfi ile sekiz; *te*, *mîm* ve *nûn* (ن, م, ت) harfleri ile altışar; *dâl* (د) harfi ile 5, *râ*, *sîn* *lâm* ve *he* (ه, س, ل) harfleri ile ikişer; *hâ*, *vâv* ve *yâ* (ح, و, ي) harfleri ile birer gazel olmak üzere, eski alfabenin on iki harfi ile gazel yazılmıştır.

²⁶³ Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Za'fî-i Gülşenî dışında bu mahlası ikinci bir Za'fî daha vardır. Ancak Ayıntaplı olarak tanıtılan bu Za'fî'nin her hangi bir eserinden söz edilmemektedir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

Görüldüğü gibi Za'fî'nin Farsça şiirleri, bir dîvânçe olarak değerlendirilebilecek niteliktedir²⁶⁴. Dîvânçe,

يقول العبد حمدا خالصا في أحسن الأحوال
إلى من كان بَرًا حافظا للعبد في الأهوال²⁶⁵

beyti ile başlamakta,

رسيد از مقدمش شادي بياران
از آن گفتند تاريخش خوش آمد²⁶⁶

beytiyle de son bulmaktadır.

Ali Emîrî, Za'fî'nin Farsça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha fazla olduğunu söylemişse de²⁶⁷, Za'fî'nin gerek Türkçe dîvânının, gerekse de Farsça dîvânçesinin içinde bulunduğu elimizdeki tek nüshada (Millet Ktp. Manzûm 254), Farsça şiirleri 400 beyit civarında iken Türkçe şiirleri 3400 beyit civarında olup, Emîrî'nin söylediği gibi bir husus söz konusu değildir. Ayrıca şiir mecmualarında yaptığımız taramalarda da, Ali Emîrî'nin bu sözlerini doğrulayan bir durumla karşılaşmadık. Enteresan olan, Millet Ktp. emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin de ifade ettiği gibi, Türkçe dîvân ve Farsça dîvânçenin birlikte bulundukları nüshanın, büyük bir olasılıkla Ali Emîrî tarafından istinsâh edilen bir nüsha olmasıdır. Kanaatimizce Ali Emîrî, bu bilgiyi, dîvânı istinsâh etmeden önce, tahkîkî bir bilgiye dayanmadan vermiştir. Haddizatında bu bilginin yer aldığı *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* müsvedde olarak yazılmıştır. Ali Emîrî, daha sonra bu müsveddeyi *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid* ismi ile üç cilt halinde basmayı planlamış, ancak bu eserin sadece *Ze* (ز) maddesinin sonuna kadar gelen birinci cildini basmaya muvaffak olmuştur²⁶⁸. Muhtemelen Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*'in *Dâd* (ض) harfini kapsayan ikinci cildini basmaya muvaffak olsaydı, *Esâmî*'de vermiş olduğu bu bilgiyi düzeltme yoluna gidecekti.

Daha önceden ifade edildiği gibi, Za'fî'nin gerek bu dîvânçesinden, gerek ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'i'l-Makâsîd*'inden ve gerekse Hurûfiliğe ilişkin olarak yazdığı risâlenin önsözü ile Türkçe dîvânının önsözünün bir kısmını Farsça olarak yazmasından Farsça'ya son derece hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

264 Her harf ve türden şiir yazmamış olan Figânî'nin şiirlerinin Abdulkadir Karahan tarafından Dîvânçe olarak değerlendirilmiş olması bizim için emsal teşkil etmektedir. Bkz. Abdulkadir Karahan, *Figânî ve Dîvânçesi*, İÜEF Yay., İst.1966, s. III.

265 Bu kul, skınlı durumlarında kendisini koruyan ve kendisine iyilikte bulunan Allah'a, en güzel vakitlerinde, gönülden teşekkürlerini ifade eder.

266 Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak خوش آمد "hoş âmed" (hoş geldi) dediler.

267 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a.

268 Tezkirenin birinci sayfasında üç ciltten oluştuğu yazılıdır (Bkz. Emîrî, *Tezkire*, s. 1)

Yine daha evvel ifâde edildiği gibi, bir şiir mecmuasında (Mil.Ktp. Yz. A. 4050, vr. 63b vd.) Farsça tercî’-i bendlere ayrılan bir bölümde, Hâfız, Nesîmî ve Za’fî’den birer tercî’-i bendin iktibâs edilmiş olması, Za’fî’nin Farsça’sının beğenildiğini, hatta onun Hâfız ve Nesîmî ile aynı düzeyde görüldüğünü göstermektedir.

Za’fî, Farsça şiirlerinde Hâfız’dan son derece etkilenmiştir. O, divânçede Hâfız’ın iki gazeline tahmîs yazmıştır. Tahmîslerden birisi Hâfız’ın

منمکه دیده بدیدار دوست کردم باز
چه شکر گویمت آي پادشاه بنده نواز²⁶⁹

matlalı gazeline, diğeri ise,

اي پادشاه خوبان داد از غم تنهاي
دل بي تو بجان آمد وقتست که باز آي²⁷⁰

matlalı gazeline yazılmıştır.

Za’fî’nin

میرسد آخر بغایت روز هجران غم مخور
دوستداري میکند آن شاه خوبان غم مخور²⁷¹

matlalı ile başlayan divânçenin yirmi birinci gazeli, Hâfız’ın aşağıda matla beytine yer verilen aynı vezin ve redifli (*Gam mehur/gam yeme*) gazeline bir nazîredir.

يوسف کمکشته باز ايد بکنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزي کليستان غم مخور²⁷²

Yine divânçenin ilk gazeli Hâfız divânının ilk gazeline²⁷³ nazîre olarak yazılmıştır. Za’fî’nin Farsça şiirlerine misâl teşkil etmek üzere, onun bu gazelinesi aşağıda anlamı ile birlikte sunuyoruz:

269 Bkz. Hâfız, *Divân*, s. 143. Beytin anlamı şudur: “Dostun yüzüne tekrar bakan, yüzünü yeniden gören benim. Ey kulunu okşayan pâdişâh! Bu yüzden sana ne şekilde teşekkür edeceğimi bilmiyorum.”

270 Hâfız, a.g.e., s. 213. Beytin anlamı şudur: “Ey güzeller pâdişâh! Yalnızlığın verdiği sıkıntı için bana bir çare bul. Gönülüm sensizlikten ölmek üzeredir. Artık dönme vaktin gelmiştir.”

271 “Ayrılık günleri eninde sonunda biter, gam yeme. O güzeller şâhı sana dost olur, gam yeme.”

272 Hâfız, a.g.e., s. 128-129. Beytin anlamı şudur: “Kaybolmuş olan Yusuf Kenan’a geri döner, gam yeme. Hüzün kulübesi bir gün gül bahçesine dönüşür, gam yeme.”

273 Bkz. Hâfız, a.g.e., s. 6.

1	شوم آگه زأصل خویش خیزد جمله مشكلها ²⁷⁴	بیا ای پیر معنی از کرم بگشا در دلها
2	که گر يك دم کشم آهی بسوزد اهل محفلها ²⁷⁵	چنان شد سینه پر آتش ز سوز و شوق گفتارش
3	أبد نشنیده ام بوی وفا يك شمه زین گلها ²⁷⁶	چه باشد گر شوم فارغ زسیر گلشن عالم
4	که من دیوانه ام حاشا کنم افعال عاقلها ²⁷⁷	مجوید از من بیدل قرار و صبر و آرامی
5	ألا یا ایها السّاقی أدر کاسا وناولها ²⁷⁸	ز سرّ جام جم باشد که ضعفی را شود روشن

Hâfız'da ilk mısra olan “*ela ya eyyuhe's-sâkî...*” ifâdesi, Za'fî'de son mısradaki aynen iktibâs edilmiştir.

2. Mensûr Eserler

a) Hurûfiliğe İlişkin İsimsiz Bir Risâle

Risâle, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. 3088/2'de 19b-34a varakları arasında, 165 x 99 ve, 130 x 55 mm. ebadında, 15 satır ve ta'lik hattı ile yazılmıştır. Risâlenin müellifinin Za'fî olduğu, gerek risâlenin mukaddimesinde, gerekse Osmanlıca olarak mecmuanın baş tarafında yer alan mecmuadaki risâlelerin isim listesinde açık bir şekilde belirtilmiş olmasına karşın, bu risâle kütüphane ve bilgisayar kayıtlarında Rumelili Za'fî olarak bilinen Za'fî Pîr Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiştir. Bununla beraber, Rumelili Za'fî üzerinde yapılan çalışmalarda, eserleri işlenirken bu kayıttan söz edilmemiştir²⁷⁹.

Başı:

فوائد تحمید نثاران درگاه حضرت احد که از سرادقات صفات غیبیه به واصطه اسماء
ء عینی آدم خاکی را بمقتضای ”أَنَّ الله خلق آدم علی صورته“ آینهء خود کرداست

Sonu:

عارف رموز صنایع و واقف کنوز بدایع اولوب مدار پرکار دائره گردون اول. تمت
الرسالت بعون الملك الوهاب

274 Ey mânâ âleminin pîri! Kereminden gel, gönüllerin kapısını aç da aslımdan haberdâr olayım ve böylece bütün sorunlar ortadan kalsın.

275 Sözlerinin yakışından ve şevkinden gönlüm o derece ateşle dolmuş ki, eğer tek bir sefer bir âh çekersen mahfillerde bulunan insanlar o âhın ateşinden yanarlar.

276 Âlem gülşenini seyretmekten mahrûm kalsam ne olur? Bu güllerden bir kere olsun vefâ kokusunu almamışım.

277 Bir âşık olan benden kararlılık, sabır ve sükûnet beklemeyin. Zira ben bir divâneyim, akıllıların fiilleri bende ne arar?

278 Za'fî'ye âşikâr olan Cem'in kadehinin sırrıdır. O halde ey sâkî, kadehi dolaştır ve takdîm et.

279 Akarsu, a.g.e., s. 27-31; Koçin, a.g.e., s. 56-70.

Risâlenin, Farsça ve Türkçe ile yazılmış olan önsözünü müteakip, giriş bölümünde kendisini “çâker-i İbn-i Gülşeni”²⁸⁰ olarak nitelendiren müellif, Gülşeniyye Âsitânesi’nde bir zamanlar hizmetkâr olduğunu ifâde etmiştir. Risâleyi telif sebebi olarak, Gülşeniyye Âsitânesi’nde erbâb-ı tasavvuf ve ashâb-ı telattuf arasında tevhîde dair meseleler hakkında mübâheseler cereyan ederken, yârândan bazılarının *Âdem-i ma’nâ*’nın teşrîfi ve zât ile sıfâtın tarîfi hususunda kendisinden bir risâle yazması için talepte bulunmalarını gösterir. Daha sonra cennetin sekiz kapısıyla uyumlu olsun diye, risâlesini bir mukaddime, bir makâle, beş füyûzât ve bir hâtimeden meydana getirdiğini anlatır.

Mukaddime, Allah’ın tanınmak isteyince, Âdem’i halife olarak yaratmış olmasının hikmetleri, Allah’ın âlemi yaratmış olmasından maksadı ve nihayet mir’ât-ı tecellî-i Hakk’ın Âdem-i hâkî olduğu anlatılır. Bunun nedeni olarak da âlemin, mevâlîd-i selâseden; hayvan, nebât ve madenden oluştuğu, bunlardan isti’dâd-ı tecellî-i cemâl-ı Hak ve istihkâk-ı irfân-ı zât olanın hayvan olduğu, zira nebât ve madenin ne umûr-ı cüz’iyye, ne de umûr-ı külliyyeyi idrâk edemediği, insan dışında kalan diğer hayvan türlerinde de irfânın söz konusu olmadığı, zira bunlarda, umûr-ı cüz’iyyeyi idrâk etmek mümkünse de, umûr-ı külliyyeyi idrâk etmenin mümkün olmadığı üzerinde durulmuştur.

Makâle bölümünde, Allah’ın noktadan ibaret olan ve zât âlemine geldiğinde *Elif* olarak ifâde edilen ilim sıfatının, *Ba*’nın altında zuhûru, sonra tezevvüc yolu ile *Tâ*’da zuhuru, sonra çocukları olarak *Sâ*’da zuhuru ve nihâyet kelime-i Muhammediyye ve kelime-i Âdemiyye’nin tamamlanması ve noktanın hitâm bulması sonucu âlemin nizam ve intizâm bulması, Âdem’in ilkin yirmi sekiz harfle konuşması, bu yirmi sekiz harfin kelime-i Muhammediyye ile ifâde edilmesi, acem lisanlarındaki p, ç, j ve g harflerinin kelime-i Muhammediyye’ye ilâve edilmesi ile oluşan otuz iki harfin de kelime-i Âdemiyye’yi oluşturmaları üzerinde durulmuştur.

Birinci Feyiz’de, Zât-ı Mutlak’ın esmâ ve sıfât dairesine tenezzül etmesi ve Allah’ın Âdem’e öğrettiği esmâ-i külliyyenin anlamları üzerinde durulmuş, daha sonra Allah’ın insana yüklediği emânet-i Rabbânî’nin ne olduğu ile ilgili olarak birçok görüş belirtildikten sonra, onun aslında aşk ve muhabbetten ibaret olduğu, bunun da otuz iki harfe tekabül eden kelime-i Âdemiyye ve yirmi sekiz harfe tekabül eden kelime-i Muhammediyye’den ibaret olduğu, yine Allah’ın Âdem’e ruh vermesi için kullanılan nefha-i ilâhî’nin de kelime-i Âdemiyye ve kelime-i Muhammediyye’den ibâret olduğu üzerinde durulmuştur.

İkinci Feyiz’de, yedi sayısının gerek Kurân’daki, gerekse insan yüzündeki tezâhürleri tafsilâtlı bir şekilde anlatılarak, insan yüzüne *Seb’ül-Mesânî*, *Ümmü’l-Kur’ân* ve *Fâtihatü’l-Kitâb* denmesinin hikmetleri, insan yüzündeki yedi hattın mahalleri ile on dört, bunun da hal ve mahal ile kelime-i Muhammediyye’ye tekabül eden yirmi sekiz harfe tekabül ettiği üzerinde durulmuştur.

280 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no.3088/2, vr.19a-b.

Üçüncü Feyiz’de, sekiz rakamının medlûlâtı izâh edilmiş, neticede bundan kelime-i Âdemiyye olan otuz iki rakamının ortaya çıktığı ve Hz. Ali’nin “*Men ‘arefe nefseh fekad arefe rabbeh*” sözü ile de bunun kastedildiği üzerinde durulmuştur.

Dördüncü Feyiz’de Kur’ân’ın muhkemât ve müteşâbihâtı, Hurûfî bir bakış açısı ile ele alınmış, muhkemâtın maksadın on yedi harf, müteşâbihâtın maksadın da on bir harf olduğu ifâde edilmiştir.

Beşinci Feyiz’de, Hz. Peygamberin ne keyfiyetle zübde-i evlâd-ı Âdem olduğu ve peder-i aslî olan Âdem’den esmâ-i küllîyi nasıl miras aldığı üzerinde durulmuştur.

Hâtîme bölümünde, Kelime-i Muhammediyye’nin insan bedeninde anâsır-ı erbaa’ya taksîmi, anâsır-ı erbaa’dan her birinin zuhûru ve tasarrufunun kelime-i Muhammediyye’den yedi harfin hükmünde olduğu beyân edilmiştir.

Za’fî’nin bu risâlesi, Gülşeniyye tarikatının, başlangıç devresinde, Hurûfilik gibi çizgi dışı fikirlere açık olduğunu göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Za’fî’nin Hurûfiliği ve mensûbu olduğu Gülşeniyye tarikatının çizgi dışı fikirlere açık oluşu müstakil bir bahis halinde incelenecektir. Yine Azerbeycan ve İran’da doğan Hurûfliğin, XV. yüzyıldan itibaren Farsça’yı bırakıp Türkçe ile eser vermeye başladığı²⁸¹ göz önüne alındığında, Za’fî’nin bu risâlesinin Türkçe yazılmış Hurûfî literatürde de önemli bir yerinin olduğu anlaşılabacaktır. Ne var ki, görebildiğimiz kadarıyla Za’fî’nin bu risâlesinden, ne Türk edebiyâtının klasik kaynaklarında, ne Hurûfilik ile ilgili çalışmalarda, ne de Hurûfliğin Bektâşiliğin aslî bir inancı olması hasebiyle²⁸², Bektâşilik ile ilgili çalışmalarda, şu ana kadar söz eden olmuştur.²⁸³ Bu açıdan Za’fî’nin bu risâlesi üzerinde çalışılmaya değer niteliktedir.

b) Tâc Hakkında Risâle-i Mahsûsa

Bu eserin varlığından bizi haberdar eden Müstakîmzâde’dir. Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye* isimli risâlesinde, şâirimize mahsûs bir tâc olan Za’fiyye Tâci’ndan söz ederken, onun kendi tâcı hakkında bir *Risâle-i Mahsûsa* yazmış olduğunu söylemiş, ancak bu risâle hakkında daha fazla bilgi vermemiştir²⁸⁴.

Müstakîmzâde’den sonra aynı konuda bir risâle yazan Yahyâ Âgâh Efendi de, Müstakîmzâde’den naklen bu risâleye işaret etmiştir²⁸⁵. Ancak Yahyâ Âgâh Efendi, burada Za’fî’nin adına yer vermeden ve İbrâhîm-i Gülşenî’yi çağrıştıracak şekilde risâleyi, “Gülşenî Mısırî”ye nisbet etmiştir. Oysa Müstakîmzâde’nin

281 Abdûlbaki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1989, s. 25.

282 Gölpınarlı, a.g.e., s. 29.

283 Geçmiş bahislerde geçen klasik kaynaklarda Za’fî’nin bu eserinden söz edilmemişti. Çağdaş eserlerde ise ne Za’fî’den ne de bu eserinden söz edilmiştir. Bkz. Gölpınarlı, a.g.e.; Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İst. Devlet Mat. 1930; İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (I-V) Saypa, Ankara 1995.

284 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18a.

285 Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 88.

“...kendi mahlasına nisbet idüp Za’fa ile be-nâm kılmıştır ve tâcları hakkında Gülşenî mehûmun risâle-i mahsûsası vardır...”²⁸⁶

şeklindeki ifâdesinden, “Gülşenî merhûm” ile Za’fî’yi kastettiği açıktır. Kaldı ki burada risâle, “Gülşenî Mısırî”ye de nisbet edilmemiştir. Kanaatimizce, Müstakîmzâde’nin Za’fî’ye tâcî bahsinin ilk cümlesinde “Gülşenî Mısırî halîfelerinden Şeyh Ali Za’fî”²⁸⁷ şeklinde kurduğu cümle, Yahyâ Âgâh Efendî’nin risâleyi Gülşenî Mısırî’ye nisbet etmesini sağlamış olmalıdır.

Son olarak, yaptığımız bütün araştırmalara rağmen Za’fî’nin bu risâlesine ulaşamadığımızı belirtelim. Bu risâlenin gün yüzüne çıkarılmasıyla, tarikat giyim ve kuşam tarihi literatürü ciddî bir kazanım sağlayacaktır.

B. Za’fî-i Gülşenî’ye Aidiyyeti Kesin Olmayan Eserler

Burada zikredilecek eserlerin Za’fî-i Gülşenî’ye aidiyyeti husûsunda elimizde kesin bir karîne bulunmamaktadır. Bunların Za’fî mahlasını taşıyan başka bir şahsa ait olması da mümkündür. Şu ana kadar tesbît ettiğimiz verilere göre Türk Edebiyatı tarihinde Za’fî mahlasını taşıyan bir şâir daha mevcuttur. Ancak bu bilginin yer aldığı Arif Hikmet tezkiresinde, bu şâirin yazdığı şiirler, ya da eserler hakkında herhangi bir bilgi yer almamış, sadece onun Ayıntaplı ve müfessir olduğu ifâde edilmiştir²⁸⁸. Dolayısıyla burada zikredeceğimiz eserlerin bu Za’fî’ye ait olduğu husûsunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu eserlerin, Ayıntaplı Za’fî’ye, Za’fî-i Gülşenî’ye ya da varsa başka bir Za’fî’ye ait olması muhtemeldir.

1. Mevlid

Za’fî mevlidinin bulabildiğimiz tek nüshası, Ankara Milli Ktp. Yz. A Koleksiyonu 2249/2 numarada kayıtlı bir mecmuanın 14b-31a varakları arasında yer almakta olup, toplam varak sayısı 18’dir. Mecmua, bordo meşin bir cilt içerisinde olup, boyutu 230×150-155×87 mm., yaprak adedi 9a-34a arası, satır adedi her sayfada 19 satır, yazısı rik’a, kağıdı ise çiçek fligranlıdır. Mecmuada müstensih ve istinsâh tarihine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kapakları üzerinde yer alan Sultân II. Mahmut’a ait tuğradan hareketle, bu mecmuanın II. Mahmut döneminde (1808-1839) istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

Aynı mecmuada, Mevlid’in akabinde, Za’fî’nin Hudâ Rabbim adıyla bilinen manzûmesi ile isimsiz bir hicviyesi daha yer almaktadır ki aşağıda bunların üzerinde durulacaktır.

²⁸⁶ Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18a.

²⁸⁷ Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 17b.

²⁸⁸ Arif Hikmet, *Tezkire*, vr. 42b. Aynı husûs için bkz. Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 570; Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 540.

Mevlîd'in baş tarafında yer alan Âyete'l-Kürsî'den sonra, kırmızı mürekkeple yazılmış olan “Mevlidü'n-Nebî 'Aleyhi's-Selâm” başlığının altında “Kelâm-ı Hazret-i Za'fî ve's-Selâm” ifâdesi kullanılarak mevlîd'in müellifi belirtilmiştir. Ancak bu Za'fî'nin Za'fî-i Gülşenî olduğunu ima edecek başka bir kayıt da bulunmamaktadır. Za'fî-i Gülşenî'nin şâir olmasından ve Mevlîd'in başında yer alan “Hazret-i Za'fî” terkibindeki “hazret” ifâdesinin, Za'fî-i Gülşenî'nin mutasavvıf yönüne işaret eden bir kayıt olma ihtimâlinden hareketle, bu mevlîd, Za'fî-i Gülşenî'nin bir eseri olarak kabul edilebilir. Ancak gerek muhtevânın rindâne olmaması, gerekse mahlas beytinde şâirin adının geçmemiş olması, bu konuda ihtiyatlı davranmamızı gerekli kılmaktadır.

Za'fî Mevlîdi, sonda yer alan “dua”, “na't-ı rasûlullâh” ve “medhû'n-nebî” fasılları dahil olmak üzere toplam on beş bölümünden oluşmaktadır. Son iki bölüm hariç, her bölümün başında Kur'ân-ı Kerîm'den bir aşır ve her aşırın başında da, kırmızı mürekkeple yazılmış besmele ve sûre isimleri yer almakta olup, aşırdan sonraki kısımlar ise manzûmdur. Toplam beyit sayısı 607'dir.

Baş: سورة بقره بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم

Sonu: يوللرينده اهل دللر جغرشوب دير روز شب خير مقدم اي حبيب

Gördüğümüz kadarıyla, daha önceden Za'fî Mevlîdi'nden söz eden olmamıştır. Necla Pekolcay Türkçe Mevlîd Metinleri isimli doktora çalışmasında sadece İstanbul kütüphanelerindeki mevlîdleri incelediği için, doğal olarak bu mevlîdten söz etmemiştir²⁸⁹. Ancak daha sonra Anadolu'daki mevlîdler dâhil olmak üzere hazırladığı mevlîd listesinde de Za'fî mevlîdi yer almamıştır²⁹⁰. Hasan Aksoy da, Türkçe'de kaleme alınan 200 civarındaki mevlîdten, yapılan araştırmalar sonucunda yetmişinin şâirinin tesbît edildiğini ifade etmiş ve mevlîd şâirlerini yüzyıllara göre sıralamıştır²⁹¹. Ne varki bu listede de Za'fî Mevlîdi'nden söz edilmemiştir. Bu durumda, Za'fî Mevlîdi'ni, şâiri tesbît edilen yetmiş birinci mevlîd olarak saymak mümkün görünmektedir.

2. Hudâ Rabbim Manzûmesi

Hudâ Rabbim adıyla bilinen manzûme, daha evvel müellifinin kimliği hususunda kimi tartışmaların yapılmış olduğu bir manzûmedir. Bu manzûmenin Za'fî'ye de nisbet edildiği tarafımızdan tesbît edilmiş bulunmakta ve böylece manzûmenin müellifinin kimliği hususunda daha evvel yapılmış olan tartışmalara yeni bir boyut kazandırılmış olmaktadır.

Daha evvel manzûmenin kendilerine nisbet edildiği müellifler esas olarak Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676) ve İbrâhîm Hakkî-i Erzurûmî (1703-1780)'dir. Gerek

289 Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlîd Metinleri*, (İÜTE Doktora Tezi), İst.1950.

290 Pekolcay, *Mevlid*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 40-43.

291 Hasan Aksoy, “Mevlid”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 483.

Gaybî²⁹², gerek İbrâhîm Hakkî²⁹³ adıyla manzûmenin ayrı ayrı basımları yapılmış, ayrıca manzûme İbrâhîm Hakkî'nin *Ma'rifetnâme*'sinde de neşredilmiştir.²⁹⁴ Bununla beraber, yakın bir zamanda, Muhammed Nûru'l-'Arabî (1813-1887)'ye de nisbet edilen bir nüsha Bilal Kemikli tarafından tanıtılmıştır²⁹⁵.

Cumhuriyet döneminde yapılan araştırmalarda, manzûmenin yukarıda adı geçen müelliflerden hangisine ait olduğu hususu üzerinde ana hatlarıyla farklı iki görüş belirmiştir:

1. Görebildiğimiz kadarıyla konu üzerinde ilk kez görüş belirten İsmail Hakkı Uzunçarşılı'dır. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri* isimli kitabında, Kütahya'da yaygın olarak bilinen bir menkıbeden hareketle bu kaniya varmıştır. Uzunçarşılı'nın naklettiği menkıbe şöyledir:

*“Akâid-i sûfiyyesinden dolayı Gaybî Sun'ullâh Efendi'ye Kütahya ulemâsı zındıklık etiketi yapıştırmışlar ve sözü halkın ağzına kadar düşürerek zavallıyı ta'n ve teşnâ başlatmışlar; bu halden müteessir olan Gaybî sûfiyye rumûzâtını anlamayanlara karşı akâid-i dîniyyeyi rahnedâr edecek bir fikirde olmadığını izah için Kütahya halkınca Hudâ Rabbim ismi verilen manzûmesini neşreylemiştir.”*²⁹⁶

Uzunçarşılı, bazılarının bu manzûmeyi İbrâhîm Hakkî'ye nisbet ettiklerini de ifade ederek, Gaybî'nin İbrâhîm Hakkî'den çok daha evvel yaşadığından ve manzûmenin Kütahya halkınca anane olarak Gaybî'ye nisbet edildiğinden hareketle, manzûmenin İbrâhîm Hakkî'ye değil, Gaybî'ye ait olduğu şeklindeki kanaatini belirtir²⁹⁷.

2. İkinci görüş ise, Uzunçarşılı'nın görüşünün aksini savunan Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir. Gölpınarlı bu konuda şu mütalaalarda bulunur:

*“Bu şiir Marifetnâme sahibi İbrâhîm Hakkî'nin olup, mezkûr kitapta münderiçtir ve aslen 116 beyittir. Şu halde bu menkıbe Kütahya'da çok muahhar bir zamanda vücut bulmuştur. Maamafih Melâmîlikteki Şiilik temayüllerini bir halk rivayeti şeklinde ayrıca teyit etmekte olduğundan hiç de kıymetsiz değildir.”*²⁹⁸

Yakın dönemde konuyu gündemlerine alan Kadir Güler ve Bilal Kemikli gibi araştırmacıların ise, Uzunçarşılı'nın görüşünü tercih ettikleri ve manzûmenin aslında Gaybî'ye ait olduğu üzerinde durdukları görülmektedir. Adı geçen araştırmacılar, manzûmenin Gaybî'ye nisbet edildiği kütüphanelerdeki nüshalar, Kütahya Sancağı'nda Gaybî ismiyle yayınlanan nüsha, Kütahya halkı arasında manzûmenin Gaybî'ye aidiyeti hakkında yaygın olarak anlatılan menkıbe ve en önemlisi Gaybî'nin İbrâhîm Hakkî'den önce yaşamış olmasından hareketle, bu manzûmenin İbrâhîm

292 Gaybî Sun'ullâh, *Hudâ Rabbim*, Kütahya Sancağı 1307. (Bilal Kemikli, “Huda Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar”, *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitabevi Yay. İst. 2004, s. 155'ten naklen).

293 İbrâhîm Hakkî Erzurûmî, *Hudâ Rabbim*, Rıza Ef. Mat., yy. 1306; bir diğer baskısı. Matba'a-i Âmire, 1339.

294 Erzurum Hasankaleli İbrâhîm Hakkî, *Marifetnâme*, (Haz. Turgut Ulusoy), İst. 1987, s. 68-72.

295 Bilal Kemikli, a.g.m., s. 156.

296 Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İst. 1932, s. 238.

297 Uzunçarşılı, a.y.

298 Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 217.

Hakkî'ye değil, Gaybî'ye ait olduğu kanaatini taşımaktadırlar²⁹⁹.

Kemikli, İbrâhîm Hakkî'nin *Ma'rifetnâme*'sinde yer alan manzûmeyi ise, Hakkî mahlası ile yazılmış olması ve Gaybî'ye ait olduğu düşünülen nüshalara kıyasla birçok ilave beyit ihtivâ etmesi dolayısıyla, Gaybî'nin manzûmesine bir nazîre olarak değerlendirmiştir³⁰⁰.

Manzûmenin Kemikli tarafından tanıtımı yapılan ve Muhammed Nûru'l-Arabî'ye nisbet edilen nüshasına gelince, Kemikli, aynı metnin yazma nüshaları arasında görülebilmesi doğal kimi farklılıklar dışında, bu nüshanın İbrâhîm Hakkî nüshası ile aynı olduğu ve nüshanın başında yer alan “*Dîvân-ı Muhammed Nûru'l-Arabî*” ibâresinin ise bir temellük kaydı olması gerektiği sonucuna varmıştır³⁰¹.

Hudâ Rabbim manzûmesinin, daha evvel kimlere nisbet edildiği konusundaki tartışmaları böylece özetledikten sonra, şimdi Za'fî'ye nisbet edilen nüshalarından söz edebiliriz. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü, no. 1377; aynı kütüphane Yazma Bağışlar bölümü, no. 338 ve Milli Kütüphane Yz. A, no. 2539/2, 3094/4, 3162/3, 4211, 4714/14'te mevcut nüshalar Za'fî adına kayıtlıdır. Ayrıca yukarıda tanıtımını yaptığımız mevlidin bulunduğu Milli Ktp Yz. A 2249/3'te, Mevlid'den sonra manzûmenin bir nüshası daha yer almaktadır. Tüm bu nüshaların mahlas beyitlerinde de şairin adı geçmektedir.

Görüldüğü gibi *Hudâ Rabbim* manzûmesi, Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676), İbrâhîm Hakkî-i Erzürûmî (1703-1780) ve Muhammed Nûru'l-Arabî (1813-1887) dışında dördüncü bir kişi olarak Za'fî'ye de nisbet edilmiş bulunmaktadır. Bu manzûmenin bu şairlerden hangisine ait olduğu ve Za'fî'ye aitse bu Za'fî'nin kimliği ile ilgili olarak, manzûmenin varsa başka nüshalarının da tesbîti ve metin dahil olmak üzere eldeki tüm verilerin mukayese edilmesiyle, detaylı bir araştırmaya girilmesi sonucu kesin bir kanaata varmak bizce daha uygun görünmektedir. Bu ise konu üzerinde müstakil bir çalışmayı gerektirir. Burada bizim yaptığımız en önemli husûs, manzûmenin Za'fî'ye nisbet edilen nüshalarını gün yüzüne çıkartmış olmamızdır.

3. Hicviyye Tarzında Yazılmış İsimsiz Bir Manzûme

Hicviyye tarzında yazılmış olan bu manzûme, yukarıda tanıtımını yaptığımız Mevlid ve *Hudâ Rabbim* manzûmesinin birer nüshalarının da içinde yer aldığı Milli Ktp Yz. A 2249/4 nolu mecmuada, 35a-37a varakları arasında yer alan başlıksız bir manzûmedir. Manzûmenin mahlas beytinde Za'fî mahlası geçmemekle beraber, manzûmenin başında, mecmuada daha önce yer alan Mevlid ve *Hudâ Rabbim* manzûmesinin müellifine işaret edilerek söylenen “*Nazm-ı Dîgeri*” ifâdesinin yer

299 Kadir Güler, *Gaybî Sun'ullâh ve Hudâ Rabbim Risâlesi*, Yedi İklim, C. X, S. 68, Kasım 1995**sayfa-ya bak kemiklinin divanından*; Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2002, s. 46; Kemikli, a.g.m., s. 155.

300 Kemikli, a.g.m., s. 160.

301 Kemikli, a.g.m., s. 161.

almış olmasından hareketle, bu manzûmenin de Za'fî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Gerek mecmuadaki Huda Rabbim manzûmesinin, gerekse bunun hemen akabinde başında “Nazm-ı Diğerî” ifâdesinin bulunduğu hicviyye tarzındaki bu manzûmenin Allah kâfiyesi ile yazılmış olması, her iki manzûmenin tek kaleminden çıktığını gösteren diğer bir husustur. Ancak Hudâ Rabbim’de her beyitte kâfiye varken, bu manzûme birer beyit atlanarak kâfiyelenmiştir.

Manzûmede yer alan ve Bağdat’ın fethinden söz edilen

Nice feth olısar Bağdâd
İmâmlar eylemez imdâd

beytinden, manzûmenin Bağdat’ın feth edildiği sıralarda kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bağdat’ın Kânûnî döneminde fethedildiği (941/1534)³⁰², ancak IV. Murat döneminin hemen başında (1034/1624) tekrar geri alındığı ve IV. Murat tarafından nihâi olarak fethedildiği (1048/1638)³⁰³ bilinmektedir. Şu halde manzûme bu iki dönemden birinde kaleme alınmış olmalıdır.

Bu durumda manzûmenin şairi olan Za'fî'nin kimliğini tesbît etmek, manzûmenin hangi dönemde yazıldığıнын tesbît edilmesi ile ortaya çıkacak bir husûstur. Za'fî-i Gülşenî Kânûnî döneminde yaşadığı ve o dönemde başka bir Za'fî bilinmediği için, şayet manzûme Kânûnî döneminde yazılmışsa, Za'fî-i Gülşenî'ye; IV Murat döneminde yazılmışsa, başka bir Za'fî'ye ait olduğu büyük bir ihtimâl ile ortaya çıkar. Manzûmenin aşağıdaki beyitlerinde yer alan “Süleymân”ın Kânûnî Sultân Süleymân olması muhtemel ise de, bununla ilgili elimizde kesin bir karîne söz konusu değildir.

Nice nice Süleymânlar
Gelüp geçti şu dünyadan
Kıanı ecdâd-ı a' zâmuñ
Kime kaldı bu mülkü'llâh

Manzûme, daha ziyâde sosyal eleştiri içerikli olup, kadı, sadrazam, yeniçeriler, asesbaşı (polis müdürü) ve subaşı gibi farklı müesseselerin başında yer alanlar, değişik açılardan eleştirilmiş; daha sonra dönemin padişahına birçok nasihatlar yapılmış ve nihâyet tasavvufî yaşam tarzı övülmüştür.

94 beyitten müteşekkil olan manzûme,

الا اي قوم اسلامبول
بلوك تحقيق اولون اكاه

beyti ile başlamakta,

بتون دنيايه خدمتدر

302 *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yay., İst. 1996, C. II, s. 266.

303 *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. IV, s. 74.

beyti ile de son bulmaktadır.

4. Risâle-i Mecma’i’l-Mekâsıd

Bizzat görme imkanına kavuşamadığımız Farsça olarak yazılan *Risâle-i Mecma’i’l-Mekâsıd*’dan, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien*’in kataloğunda söz edilmektedir³⁰⁴. Burada verilen bilgilere göre, risâle 1993/23 nolu mecmuanın 183-189 varakları arasında yer almakta, Za’fi İbn Güleni (?) (ابن كلنجي) de risâlenin müellifi olarak gösterilmektedir.

Risâlenin kendisine nisbet edildiği Za’fi İbn Güleni (?) (ابن كلنجي)’nin, Za’fi-i Gülşenî olduğu husûsunda elimizde kesin bir kanıt olmamakla beraber, bu risâlenin giriş kısmının, Za’fi Dîvânı’nın giriş kısmı ile şekil ve muhtevâ açısından benzerlik göstermesi, risâlenin Za’fi-i Gülşenî’ye aidiyeti ihtimâlini yükseltmektedir. Aşağıda, risâlenin ve Za’fi Dîvânı’nın giriş kısımlarına yer verildikten sonra, her iki giriş arasındaki benzerlikler maddeler halinde gösterilecektir.

Risâlenin girişi:

بسم الله الرحمن الرحيم
305 سر صفحه صفحہ قدیم
جامع فحوای کتاب مبین
306 سر سخن صفحه متین

Za’fi Dîvânı’nın girişi:

بسم الله الرحمن الرحيم
307 جامع أسرار كلام قدیم
باعث فتح درعلم لدن
308 نقش نگارندهء دیر سخن
سر سخن دفتر دیوان حق
309 منتخب معنی دیوان حق

1. Şekil bakımından her iki giriş, beyit esasına dayalı olarak kaleme alınmıştır. Beyitler her ikisinde de kendi aralarında kâfiyeli olup vezinleri “Fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilün” şeklindedir.

2. Her ikisi Farsça’dır.

2. Her ikisinde, ilk beytin ilk mısrası Besmele’dir.

304 Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 495.

305 Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kadîm sahifelerin baş sözüdür.

306 O, kitâb-ı mübînin mânâlarının bütünüdür. O, metin sahifelerdeki sözün başıdır.

307 Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kelâm-ı kadîmin sırlarının bütünüdür.

308 O, ilm-i ledün kapısının açılmasına sebeptir. O söz kilisesinin/mabedinin işlenmiş nakşıdır.

309 O, Hak dîvânı defterinin baş sözü ve o dîvândaki manaların seçkisidir.

3. Her ikisinde, birinci beytin son kelimesi “kadîm” kelimesidir.

4. Risâlede ikinci, *Dîvân*’da üçüncü beyitte “ser-i sühan” ifâdesi yer almaktadır.

5. Muhtevâ açısından, her ikisinde Besmele’nin özellikleri ve sırları anlatılmaktadır. Örneğin, risâlede yer alan *جامع فحوای کتاب مبین* ifâdesi ile *Dîvân*’da yer alan *جامع فحوای کلام قدیم* ifâdesi, şekli benzerliklerin yanında, mana açısından da müterâdif ifâdeler niteliğindedirler. Zira *کلام قدیم* ile, *أسرار* ile, *فحوای* ile müteradif ve mütekâbil olarak kullanılmış, *جامع* ise her ikisinde aynen tekrar edilmiştir.

Görüldüğü gibi, Za’fi’ye nisbet edilen *Risâle-i Mecma’i’l-Mekâsıd* ile, Za’fi *Dîvânı*’nın baş kısımları arasında, her iki girişin tek kaleminden çıktığını gösteren önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Ayrıca risâlenin Farsça olması da, onun Za’fi’ye ait olduğunu nakzededen bir husus değildir. Zira, Za’fi, bir dîvânçeyi ve iki eserindeki mukaddimeleri Farsça yazan birisi olarak, bu dile son derece hâkimdir (Bkz. Farsça *Dîvânçe* bahsi). Risâlenin muhtevâsına baktığımızda da, ele alınan husûsların Za’fi’nin yabancıısı olmadığı tasavvufi konular olduğu görülecektir.

Netice itibarıyla beyan ettiğimiz bu husûslardan hareketle, bu risâlenin müellifi olarak gösterilen Za’fi’nin, Za’fi-i Gülşenî olması kuvvetle muhtemeldir.

Risâle yedi bölümden oluşmakta olup, bölüm başlıkları şunlardır.

1. Ehadiyyetin lugavî ve ıstılâhî manasını beyan hakkındadır. (در بیان احادیث (معنی لغوی و اصطلاحی) Vr. 184.

2. Vahdet beyanındadır. (در بیان وحدت) Vr. 184.

3. Vâhidiyyet beyanındadır. (در بیان واحدیت) Vr. 185.

4. Rûh beyanındadır. (در بیان روح) Vr. 185.

5. Ma’rifet-i kalb beyanındadır. (در بیان معرفت قلب) Vr. 185.

6. Ma’rifet-i nefis beyanındadır. (در بیان معرفت نفس) Vr. 187.

7. İlm-i te’vîl beyanındadır. (در بیان علم تاویل) Vr. 188.

İKİNCİ BÖLÜM

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Bu bahiste, Za'fî'nin Türk edebiyâtı tarihinde nerede durduğu, hangi akımı temsil ettiği, ya da hangi akımların tesirinde kaldığı; etkilendiği ve etkilediği şâirler ve son olarak kendi şiiri hakkındaki görüşleri işlenecektir.

I. TASAVVUF VE DÎVÂN EDEBİYÂTLARINDAKİ YERİ

Anadolu'da Yunus Emre ile temeli atılan Tasavvuf/Tekke Edebiyatı'nın, daha sonra Halk Tekke Edebiyatı ve Dîvân Tekke Edebiyatı şeklinde ikiye ayrıldığı kabul edilmektedir. Birincisi Hacı Bayram, Eşrefoğlu ve Kaygusuz Abdâl gibi halkın anlayacağı dille ve hece ölçüsüyle şiir yazarların meydana getirdiği edebiyât; ikincisi ise Mevlânâ, Âşık Paşa, Nesîmî, Ahmet Fakîh gibi münevverlerin diline uygun ve aruz ile şiir yazarların oluşturduğu edebiyâtı¹. Za'fî de Dîvân Tekke Edebiyatı kategorisine giren mutasavvîf dîvân şâirlerinden biridir.

Haluk İpekten, bu gruptaki şâirleri de iki kısımda mütâlâa eder: Birincisi Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî, Ahmed-i Yesevî, Niyâzî-i Mısırî, İbrâhîm Hakkî meşrebinde, tasavvufî hayâtı bizzat yaşayan, halkı irşâd eden şâirlerdir. Bunlar önce mutasavvîf, sonra şâirdirler. İkinci gruptakiler ise Fuzûlî ve Nâilî gibi, tasavvufu sanat yönünden değerlendirenlerdir. Bunlar için şiir ve sanat ön safta yer alır. Tasavvuf bunun içinde eritilmiştir. Bunlar önce şâir, sonra mutasavvîftırlar². Acaba mutasavvîf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin hangi yönü diğerini öncelemektedir. Bir başka ifâde ile Za'fî'de tasavvufî yön mü, yoksa sanatsal yön mü baskındır? Bu sorulara cevap verebilmek için, Za'fî'nin gerek tasavvuf edebiyâtı, gerek dîvân edebiyâtındaki yerini incelemek gerekir.

A. Tasavvuf Edebiyatındaki Yeri

Klasik dönem kaynaklarından Za'fî'nin şiirlerinin tasavvufî yönüne doğrudan işâret eden yegâne kaynak, Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sıdır. Ahdî, Za'fî'nin şiirlerini tettebbu ettiğini ifâde ettikten sonra, onlarla ilgili olarak “*Serâser eş'ârı tasavvuf ile müzeyyen ve cümle güftârı muvahhidâne ve mübeyyen vâki olmuştur.*” değerlendirmesini yapar. Daha sonra da “*Sâhib-i sülûka nâfidür.*” diye nitelendirdiği bir gazelini iktibâs ederek³, şiirinin sülûk yoluna girmiş tasavvuf ehli için faydalı olduğunu ifâde eder. Za'fî Dîvânı'nın müstensihî olarak kabul ettiğimiz yakın dönem edebiyâtçılarından Ali Emîrî de, onun zamanının ileri gelen şâirlerinden olduğunu ve şiirlerini de baştan sona mutasavvîfâne bir eda ile yazdığını belirtir⁴.

Hakikaten, Gülşenîyye tarikatının bir şeyhi olan Za'fî'nin, şiirlerini tam anlamıyla tarikatını irşâd için bir vâsita olarak telakkî ettiği görülmektedir. *Dîvân*'da gerek Gülşenîyye tarikatı, gerekse de bu tarikatın pîrleri İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî hakkında ne kadar zengin bir malzeme bulunduğu müstakil bahislerinde işlenmişti. Yine başta vahdet-i vücûd düşüncesi olmak üzere Za'fî'nin sahip olduğu tasavvufî düşünce de *Dîvân*'da önemli bir yer tutmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Za'fî'nin şiirinin didaktik

1 Seyit Kemal Karaalioglu, *Resimli-Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*, İnkilap ve Aka Yay., İst. 1980, C. I, s. 392.

2 Haluk İpekten, *Fuzûlî Hayâtı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ, Ankara 1991, s. 26.; Mustafa İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, Atatürk Üniv. Fen-Edb. Yay., Erzurum 1988, XVII.

3 Solmaz a.g.e., s. 399-400.

4 Emîrî, *Esâmî*, vr. 10/a-b; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

bir karakter arz ettiği; onun, şiiri, düşüncelerini yaymak için bir vâsıta kabul eden mutasavvıf şâirlerden olduğu görülür. Terkîb-i bend, tercî'-i bend ve murabbaları başta olmak üzere, gazellerinde de bu husus yer yer müşahade edilebilir. Gerek tezkirelerde gerekse birçok şiir mecmuasında, Za'fî'nin iktibâs edilen şiirlerinin bu türden olması, onun didaktik yönünün ne derece önemsendiğine işaret eder.

Bilindiği gibi kendisinden sonra gelen pek çok mutasavvıf şâiri etkileyen Yunus Emre (1320/1321) sade bir dil, ancak yüksek bir tefekkürle şiirler yazmıştır⁵. Yunus'un tesirleri Mevlevî tekkeleri dışındaki tüm tekke şâirlerinde görülür. Özellikle en alt tabakadaki halk kitlesine kadar inmek isteyen ve Babailik, Ahilik, Abdallık, Hurûfilik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik ve Hayderîlik akîdelerinden mürekkep bir itikâd karışımı olarak değerlendirilen Bektaşîliğe mensup şâirler, Yunus'un millî vezin ve sade bir eda ile yazılmış olan şiirlerinden çok etkilenmişler ve kendileri de bu tarzda, hatta Yunus'ununkinden daha şûh, daha zarif bir tarzda şiirler yazmışlardır⁶. Ancak Muhyiddîn Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıflardan mülhem Yunus'ta var olan yüksek tasavvuf felsefesi, Bektaşî şâirlerinde görülmez⁷.

Za'fî de hece ile yazdığı dört şiirini, tekke edebiyâtı nazım türü olan ilâhî, ya da Gülşenîlerdeki adıyla tapuğ nazım türü ile yazmıştır. Za'fî'nin hece vezni ile yazdığı bu şiirlerinde, Yunus Emre'nin tesirinin olmadığını söylemek güçtür. Gerçekten de Za'fî'nin ve Yunus'un aşağıdaki dörtlükleri arasında ne kadar büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir.

Yunus Emre:

Aşkın aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanarım dünü günü
Bana seni gerek seni⁸

Za'fî:

‘Aşk âteşi yakdı teni
Bulamaz oldum ben beni
Hep beklerem dün ü günü
Meded hey Allâhum meded (vr. 55b)

Ancak Za'fî'nin hece vezni ile yazdığı şiirleri, arûz vezni ile mukayese edildiğinde son derece azdır. Za'fî'nin Yunus'a benzeyen en önemli özelliği, ağır konuları sade bir dille anlatmasıdır. Za'fî'yi, Yunus'u takip etmede Bektaşî şâirlerinden ayıran husûs budur. Yunus'taki yüksek tasavvufî düşünce, Bektaşî şâirlerin aksine, Za'fî'de rahatlıkla görülür. Za'fî'nin birçok mecmua ve tezkirede de yer alan

5 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Külliyyâtı (Yunus Emre Dîvânı Tahlîl)*, MEB, İst. 2005, C. I, s. 93. Yunus'un etkilediği şâirlerden bazıları için bkz. a.g.e., s. 90 vd.

6 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 316, 351.

7 Köprülü, a.g.e., s. 324.

8 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, Akçağ, Ankara 1998, s. 332.

Bu mezâhir kim vücûd-ı muṭlaḳ ızhâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine ‘ arz-ı dîdâr eyledi
Şatdı ḥüsnin aldı ‘ aşkın arada bir kimse yok
Kendi aldı kendi şatdı kendi bâzâr eyledi (vr. 114b/1-2)

beyitleriyle başlayan gazeli bunun güzel bir örneğidir.

Ancak Za’fî’nin edebiyât anlayışında, Yunus Emre’nin yanı sıra, Bektaşilik, Melâmîlik, Kalenderîlik, Hurûfilik gibi muhtelif tasavvufi zümrelerin tesiri de görülür. Aşağıda Za’fî’nin bu akımlarla alakası üzerinde tek tek durulacaktır.

1. Melâmîlik Tesirleri

Sözlükte yerme anlamına gelen melâmet, tasavvuf terminolojisinde kınayanın eleştirisinden korkmamak anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvufta melâmet, dervîşin kendisini halkın gözünde kötü tanıtarak, herkesin beğenme ve saygısı yerine, hor görmesini isteyerek nefsini öldürmenin bir yoludur. Bu tarz bir anlayışı benimseyenlere Melâmî denir. Melâmîler bütün tasavvuf ekolleri arasında bulunabilmektedir. Hamdûn-ı Kassâr’ın ilk temsilcisi olduğu Melâmîlik, Hacı Bayram-ı Velî’nin kurduğu Bayramiyye’nin bir kolu olarak Anadolu’da, daha sonra özellikle XVI. yüzyılda Rumeli’de yayılmıştır⁹. Bu dönem, Gülşenîliğin de Rumeli’de yayıldığı dönem olması açısından dikkat çekmektedir.

Haddizatında Gölpinarlı’nın belirttiğine göre, Gülşenîler Melâmîliğe çok yakın durmuşlardır. Nitekim Melâmî kutbu Ahmed Sarbân (ö. 952)’in bulunduğu Hayrabolu’da tam on dört Gülşenî tekkesinin bulunması bunun bir delilidir¹⁰. Üstelik Ahmed Sarbân’ın Za’fî ile aynı dönemde yaşadığını ve Hayrabolulu (Rumelili) olduğunu göz önüne aldığımızda, Za’fî’nin ondan etkilenmiş olabileceği derhal ortaya çıkar. Gerçekten de her iki şâirin Mevlânâ’nın “Şâh selâmün ‘aleyk” nakarâtlı düvâzdeh türündeki kasîdesini tanzîr etmeleri, başka da düvâzdehler yazmaları (Bkz. Alevî ve Bektaşiliği bahsi) ve Şî’a akîdelerini, üstelik aynı kültürel ortam içerisinde terennüm etmeleri, aralarındaki etkileşimin göstergeleridir.

İşte Melâmîliğin Rûmeli’de yayıldığı zaman ve mekanı paylaştan Za’fî’nin, bu düşüncenin etki alanından kendisini kurtaramadığı görülmektedir. Nitekim Za’fî Divânı’nda Melâmî düşünceye açıkça rastlanabilmektedir. Şâir kendisini *melâmet ehli* olarak vasıflandırmış (89b, 116a) ve *melâmet tarîkının* kendisi için zarurî olduğunu (116b) ifâde etmiştir. Bir beyitte de Melâmî anlayışın önemine işaret ederek, selâmetin dünyayı mamûr etmekle değil, nâmûs ve ardan vazgeçip melâmeti tercih etmekle hâsıl olacağını (83b, 89b) ifâde etmiştir.

Şâire göre Melâmîlerin bir özelliği de, ehl-i fenâ olmalarıdır (116a, 89b). Şâir Melâmî ve âşık-ı rûsvâ olduğunu birlikte zikrederek (69b, 78b), Melâmîliğin diğer

9 Bkz. Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 314; Cebecioğlu, a.g.e., s. 424; Geniş bilgi için bkz. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*.

10 Gölpinarlı, *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay., İst. 1969, s. 215-216.

bir özelliğine işâret etmiştir ki, o da Melâmîliğin aşksız olamayacağı husûsudur. Aşağıdaki beyitte de melâmete aşkın bir özelliği olarak yer vermiştir .

Ey hem-nişîn-i miñnet ü endûh u derd olan
Meydân-ı ‘ aşk içinde melâmetle ferd olan (vr. 98a)

Şâir birçok beyitte de, kendisinin Melâmî olduğunu hatırlatarak, kaba sûfîyi (vr. 83b) ve zâhidi (vr. 69b, 116a) eleştirmiştir. Aşağıda bu beyitlerden bir tanesi örnek olarak yer almaktadır.

Yüri ‘ arz eyleme zâhid baña sen câme-i taķvâ
Benüm hâr-ı melâmetde ķalubdur şimdi dâmânım (vr. 84a)

2. Kalenderîlik Tesirleri

Kalenderîlik Cemâleddîn Sâvî (ö. 630/1232) tarafından kurulan bir tarîkattır. Bu tarîkata mensup kişilere kalender denmektedir. Melâmetîlik ve Kalenderîlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Kalenderîliğin bir sûfî zümre olarak ortaya çıkışı, Melâmetîlik akımının doktrin ve amelî açıdan farklılaşması sonucudur¹¹. Bu hususiyetlerinden olacak ki, Za’fî de aşağıdaki beyitte her iki kavrama birlikte yer vererek kendisinin hem Melâmî hem de Kalenderî olduğunu ifâde etmiş, ayrıca her iki meşrepte ortak bir özellik olarak *fenâyî* olmayı göstermiştir.

Biz bir melâmet ehli ķalender fenâyiyüz
Luţf eyle zâhid aınma selâmet ţarîķını (vr. 116a)

Kalenderîlerin en bâriz özelliği, zâhirî süsten vazgeçmek amacıyla saç, sakal, bıyık ve kaşları tıraş etmek anlamına gelen “çar-darb” (dört vuruş) denilen bir uygulamaya sahip olmalarıdır¹². Rumeli’de mevcut bir zümre olan Kalenderîlerin bu özellikleri, Rumelili pek çok şâirin şiirine yansımıştır¹³. İşte Rumelili bir şâir olan Za’fî de aşağıdaki beyitlerinde, Kalenderîliğin bu esastan söz etmiş ve tüm kıllarını Kalenderce tıraş ettiğini ifâde etmiştir. Şâir bunu sevgili ve aşk ile irtibâtlandırmıştır.

Sevel’den ol şanem-i tâze rûy u bed-hûyı
Ķalenderâne terâş eyledüm ķamu mûyı (vr. 115b)

İtdüm terâş ķaşı Ķalenderlik eyledüm
Meydân-ı ‘ aşķa başıdım ayaķ erlik eyledüm (vr. 85b)

11 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, s. 15; Pala, a.g.e., s. 267.

12 Pakalın, a.g.e., C. II, s. 148; Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s. 161-164.

13 Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Çeltik, a.g.t., s. 345-355.

Şâire göre, Kalender, baştaki bütün kılları tıraş ettiği gibi, aynen o şekilde gönülden de mâsivâyı tıraş eder. Bu husûsu ifâde ettiği aşağıdaki beytinden, şâirin çar-darb esasını, şekli olarak değil de, manevî bir anlam yükleyerek algıladığı da söylenebilir.

Mâ-sivâ nakşını idüp şafha-i dilden terâş
Gel Kalender-meşreb ol başında ‘akluñ var ise (vr. 107b)

Ayrıca şâir, düvâzdeh türündeki bir murabbainın (Mil.Ktp. Yz.A. 1641, vr. 125/b) “Çâr-darb u dakk u lak abdâl u uryân olmuşuz” şeklindeki nakarâtında da Kalenderîlerin çâr-darb prensibini benimsediğini ifâde etmiştir.

Burada şâir, çıplak olmak anlamına gelen “dakk u lak”¹⁴ ve “uryân” tabirleri ile de Kalenderîlerin diğer bir önemli husûsiyetine işaret etmiştir. O da, İslâm dünyasının hemen her yerinde, Kalenderîlerin melâmet felsefesinden hareketle, yarı çıplak bir kıyafetle dolaşmış olmalarıdır¹⁵. Aşağıdaki beyitte de şâir Kalenderîlerin bu özelliğini, tâc ve hırka giymediğini, baş açık ve yalın ayak dolaştığını söyleyerek dile getirmiştir.

Ne hâcet baña tâc u hırka çün ehl-i kabâyum ben
Baş açık yalın ayak bende-i âl-i ‘abâyum ben (vr. 101b)

Şâir bu beyitte ayrıca “bende-i âl-i ‘abâ” olduğunu ifâde etmiştir ki, bu da Kalenderîlerdeki Ehl-i Beyt sevgisine işaret eder. Gerçekten de, XV. yüzyıldan itibaren Kalenderîler üzerinde, Hz. Ali kültü, Hz. Hüseyin ve Kerbela ile ilgili matem geleneği şeklinde görülen ciddi bir Şîî tesiri görülmüştür¹⁶. İşte şâir burada Kalenderîlerin bu özelliğini de terennüm etmiştir. Özellikle, şâirin Kalenderîlerin iki önemli özelliğini; “çar-darb” ve yarı çıplak bir kıyafetle gezinmelerini benimsediğini ifâde ettiği yukarıda zikrettiğimiz murabbai, on iki imam övgüsü hakkında yazmış olması, Kalenderîlikteki Şîî tesirlerin Za’fî’de de aynen görüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Burada şâirin Kalenderîliği ve on iki imam sevgisini çok güzel bir şekilde sentezlediği görülmektedir.

Aşağıdaki beyitte de şâir, Kalender bir gedâ olduğunu söylemektedir ki bu da Kalenderîlerin tese’ül ya da cerr¹⁷ (dilenme) ile ifâde edilen diğer bir özelliğidir.

Neme yetmez benüm sîm-i sirişkümle ruḡ-ı zerdüm
Cihânı bir pula şatmış Kalender bir gedâyum ben (vr. 101b)

Şâirin düvâzdeh türündeki murabbain aşağıda yer alan bendinde “ehl-i tecrîd” olduğunu ifâde etmesi, Kalenderîliğin onun üzerindeki etkisini gösteren diğer bir husustur. Gerçekten de mücerred bir hayât sürmek Kalenderîlerin başta gelen

14 J.W.Redhouse, *Turkish and English Lexicon* (Tıpkıbasım), Çağrı, İst. 2001, s. 1636.

15 Ocak, a.g.e., s. 159.

16 Ocak, a.g.e., s. 138-143.

17 Bu özellikle ilgili geniş bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 167-168.

erkânındandır¹⁸. Şâirin ehl-i tecrîd olduğuna, nakarâtında Kalenderîlerin esâslarını terennüm ettiği düvâzdehinde yer vermesi anlamlıdır.

Biz mevâlî-meşrebüz ħubb-i ‘Alî’dür şânımız
La‘ net itmekdür Yezîd’e dînümüz erkânımız
Ehl-i tecrîdüz tevellâ eylemek iz‘ânımız
Çâr-çarb u dağğ u lağ abdâl u ‘uryân olmuşuz

Kalenderîlerin diğer bir ilginç özelliği vardır ki o da vecde girebilmek için âyinlerde esrar kullanma geleneğidir. Rumeli’de çokça bulunan Kalenderî/Abdâl zümrelerinden etkilenen Rumelili şâirlerin, şiirlerinde esrara çokça yer verdikleri görülür¹⁹. Za’fî Dîvânı’nda şâirin esrar kullandığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamakta ise de, Latîfi Tezkiresi’nde şâirin müptela derecesinde afyon kullandığına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmaktadır²⁰.

Latîfi, afyonun bulunmadığı bir dönemde ölümlü bir hâl alan şâirin, terkîbi afyonunkiyle aynıdır diyerek çareyi berş kutusunu yemekte bulacak kadar afyon tiryakisi olduğunu, hokka hokka yediği zaferân renkli berşin rengine büründüğünü ve sarı ve zayıf vücudunun mumyaya dönüştüğünü ifâde etmektedir. Latîfi’ye göre şâir, beş dirhem miktarındaki afyonu şeker helvası gibi çiğner tatlı tatlı yerd. Darb-ı mesel olacak bir tiryaki idi, ancak yine de o, tiryakilerin mühmel ve mülevvesi değil, rind ve pâklarındandı. Eğlenmek isteyenler, seyr ü temâşâ-yı acâyib için, ekâbir meclislerinde kendisine afyon yedirirlerdi. Berşin cevalân ve cevcevinde mezâyâ ve letâif söyler, şetâret ve letâfetler eyler idi. Ağzı şekerlendiği için, sinekler ağzının içine girer ve çıkarlardı. Kendisi de halet-i nez‘a varmış gibi, gözlerini gâh kapar gâh açardı. Latîfi, Za’fî’ye nisbet ettiği aşağıdaki iki beytin hasb-ı hâline işaret ettiğini söylemektedir:

Ey cefâ-ĥû baña cevır eylemez iseñ ölürüm
Cevrũn afyonına zîrâ katı mu‘tâd oldum
Leb müferraĥdur egerçi bize ĥâlũn yaraşur
Biz o tiryâkilerüz ki güzelüm ĥub severüz

Daha evvel geçtiği üzere (Bkz. Ölümü), Latîfi, şâirin ölümünü de afyon ile ilişkilendirmiş ve mutâd olduğu gıdasını alamayınca, rûhunun bedeninden mufâratat eylediğini ifâde etmiştir²¹.

Bir kere şâirin dînî ve tasavvufî yönü (Bkz. Za’fî Dîvânı’nda Dîn ve Tasavvuf) ile Latîfi’nin bu söylediklerinin birbirleriyle hiç bağdaşmadığını söylemek gerekir. Burada bir çıkış yolu olarak, başka bir şâire ait olan afyonkeşlik bilgisinin yanlışlıkla Za’fî maddesinde işlenmiş olduğu tasavvur olunabilir. Kaldı ki, Latîfi’nin Za’fî’nin

18 Ocak, a.g.e., s. 168.

19 Bkz. Çeltik, a.g.t., s. 357-371; Ocak, a.g.e., s. 175.

20 Canım, a.g.e., s. 366-367.

21 Canım, a.g.e., s. 366-367.

esrârkeş olduğunu kanıtlamak için zikrettiği yukarıda geçen iki beyit, ne divânında ne de incelediğimiz kadarıyla her hangi bir mecmuada yer almaktadır. Ancak Latîfî'nin verdiği bu bilgileri doğru kabul edecek olursak, bunu Kalenderîliğin şâir üzerindeki şiddetli tesiri ile izah etmekten başka bir seçeneğimiz kalmayacaktır.

Kalenderîlikle eş anlamlı olarak kullanılan abdâl tabiri²² de *Divân*'da kullanılmıştır. Abdâl, yalın ayak, başı açık bir şekilde gezgincilik yapan, kalenderîler gibi bıyık, saç ve kaşlarını tıraş eden, Şîlîğe ait kimi unsurlar taşıyan dervîş²³ anlamında kullanılmaktadır. Nitekim şâir de on iki imam övgüsü hakkında yazdığı bir murabbain (Mil.Ktp. Yz.A. 1641, vr. 125/b) yukarıda da yer verdiğimiz nakarâtında her iki kavramı birlikte kullanmıştır. Bu murabbain birinci bendi şöyledir:

Nutk-ı Hâkdur nutkumuz biz şahf-ı Kur'ân olmuşuz
Kör olan münkirlere naşşıla burhân olmuşuz
Şûretâ gerçi gedâ ma' nîde şulân olmuşuz
Çâr-çarb u dağk u lağ abdâl u ' uryân olmuşuz

Aşağıdaki beyitlerde de abdâl kavramı, Kalender meşrep, başı açık ve serserî dolaşan, aşk ile kendinden geçmiş, âlemdeki her şeyden tevellâ ve teberrâ edip bir mürşide bağlanan dervîş anlamlarında kullanılmıştır.

Ne perîsin ki yüzün görelî ey mâh-likâ
Ser-serî vâdi-i hayretde gezer abdâlüm (vr. 86a)

Ey perî yüzün görüp abdâlüm oldum cân ile
Varduğınca vechi var artırsa dilde hayretüm (vr. 89b)

Halk-ı ' âlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî'nün baş açık abdâlîyuz (vr. 70b)

Koyup bu hânkâh-ı gâmda tenhâ hiç añmazsın
Unutmak gerçi kim lâyıq degil sultânlar abdâlî (vr. 119b)

Abdâllar, Balkan ve Rumeli fetihlerine katılıp, daha sonra da oralara yerleştikleri²⁴ için, başta Usûlî ve Hayretî olmak üzere Rumeli şâirlerinin şiirlerinde²⁵ çokça geçmektedirler. İşte Rumeli şâirlerinin tüm özelliklerini taşıyan Za'fî de zaten etkilerinde kaldığı Usûlî ve Hayretî gibi, şiirlerinde abdâllardan söz eden diğer bir şâir olmuştur.

22 Geniş bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 81.

23 Pala, a.g.e., s. 12.

24 Ocak, a.g.e., s. 98, Çeltik, a.g.t., s. 333.

25 Hayretî ve Usûlî'de abdâl kullanımı için bkz. Çeltik, a.g.t., s. 333-342.

3) Hurûfilik Tesirleri

Horasan'ın Esterabâd şehrinde Fazlullâh-ı Naîmî-i Esterâbâdî (ö. 730/1330) tarafından kurulan Hurûfilik, Batınî bir mezhep olup esasî kelâm şeklinde tecellî eden Allah'ın harflerle ortaya çıktığı inancıdır. Hurûfilikte harflerle ilgili nazariyeler sonsuz olup, 4, 7, 14, 28 ve 32 rakamları önemli bir yer tutar²⁶.

Za'fî, dîvânında geçen aşağıdaki beyitte Fazlullâh'ın ismini açıkça zikretmiştir. Burada şâir, özündeki tekmîl-i nefsi Gülşenî'nin himmetiyle Fazlullâh'ın fazlına bağlamıştır.

Tâ senüñ Za' fî özüñ tañ mı kılup tekmîl-i nefş
Gülşenî'nüñ himmetiyle fazl-ı Fazlu'llâh'ı gör (vr. 63a)

Aşağıdaki beyitlerde de, şâir Hurûfî ıstılâhâtına uygun bir tarzda, Fazl-ı Hak diye isimlendirdiği Fazlullah'tan övgü ile söz etmiştir. Birinci beyitte ayrıca Fazlullâh'ın eseri Câvidân'ın ismi geçmektedir.

Fazl-ı Hâk'dan Za' fiyâ bulduñ hayât-ı câvidân
'Aynuña alma şaşkın sen münkirün inkârını (vr. 116a)

Mâye-i taklidden âyîneñi şâf itmege
Fazl-ı Hâk'dan feyz uran envâr-ı nûrullâhdur (vr. 61a)

Şâir, dîvânında yer alan aşağıdaki beyitte de, Hurûfilikte pîr-i sâni konumunda olan Nesîmî'den söz etmiştir. Burada şâirin kendisini Nesîmî'nin takipçisi olarak gördüğü ortadadır.

Tâze cân bulurdi kabrinde Nesîmî Za' fiyâ
Ger meşâmına irişse işbu nazm-ı hoş nesîm (vr. 90b)

Bir beytinde (vr. 97b) nice aşıkların dâr-ı aşkta asıldıklarını, asılanların sadece Hallâc-ı Mansûr ve Nesîmî olmadıklarını söyleyen şâir, aşağıdaki beyitte de, onların boş bıraktıkları meydanı kendisinin doldurduğunu ifade etmiştir.

Gerçi Manşûr u Nesîmî geldiler meydân ara
Şimdilik meydân benümdür eylerem da' vâ-yı 'aşk (vr. 76b)

Yukarıda geçtiği gibi, Za'fî'nin şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin müridi Usûlî, Nesîmî'nin etkisinde kalmışlar ve onun şiirlerini tanzîr etmişlerdi. İşte Za'fî de muhtemelen bunlara uyarak Nesîmî'nin

26 Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, T.K., Ankara 1989; Agah Sırrı Levend, *Dîvân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, s. 56-64; Pala, a.g.e., s. 226-227.

Ey saçuñ zât-ı ilâhî v'ey ruhuñ Allâh nûr
Rûzenüñ sırrı büyükdür 'ıduhâ cennât hûr²⁷
matlalı gazelini tahmîs etmiştir²⁸.

Za'fi Dîvânı'nda, Hurûfilerin harflere dayalı olan inanç sistemlerine uyan birçok beyit yer almaktadır. Aşağıdaki beyit bunlardan biridir.

Çâr-deh harfûñ rumûzın aňlayup esrârını
Aħmed'e nâzil olan Tâ-hâyı bildüm n'eydüğün (vr. 102a)

Bu beyitte 14 harfin remiz ve esrarını, ayrıca Ahmed'e nazil olan Ta-hâ'yı, yani Kur'an'ı anladığını ifâde etmektedir. Hurûfilikte 14 sayısı, Kur'an'daki sayısı 14 olan hurûf-ı mukattaa'ya işaret etmektedir. Ayrıca 14 önemli bir sayı olan 28'in yarısıdır. Onlara göre kudret-i ezeliyye kemâlini ve celâlini insan çehresinde göstermiştir. İnsan yüzünde bütün mevcûdâtın erkân-ı asliyyesinden olan 28 harfi bulmak mümkündür. Mesela dişler ilk aşamada 28'dir. Menâzil-i kamer de 28'dir. İnsanın yüzünde 4 kirpik, 2 kaş, 1 de saç vardır ki bunlar ana hattıdır ki 7'dir. Sonradan hasıl olan 2 yanaktaki sakal, 2 burundaki kıl, 2 taraftaki bıyık, 1 de çenedeki sakal ki bu da baba hattıdır, 7'dir. 7 + 7, 14 eder. Bunu hâl ve mahal itibarı ile 2 ile çarpınca 28 olur²⁹. Şâirin çâr-deh harfin esrâr ve remizlerinden maksadı, bu izahlar çerçevesinde olmalıdır.

Şâir aşağıdaki beyitlerde de dört, beş, altı, yedi ve dokuz rakamlarının işaret ettiği anlamları dile getirmiştir.

Çâr 'unşur heft deryâ nüh felek 'arş-ı mübîn
Penc 'âlemde olan bu şeş cihâtı söyleşem (vr. 89b)

Ža' fiyâ bu yedi çarḡ u yedi muşḡaf yedi ḡat
Yedi ḡur u yedi seyr ü ol yedi deryâ nedür (vr. 65b)

Şâirin Hurûfilik anlayışına uygun bir tarzda ifâde ettiği diğer bir husus da, nokta meselesidir. Hurûfilere göre kainatın sırrı Kur'an'da, Kur'an'ın sırrı Besmele'de, Besmele'nin sırrı Bâ (پ) da, Bâ (پ)'nin sırrı ise altındaki noktadadır. Bu nokta ise Hz. Ali'dir. Nokta her şeyin ve bütün harflerin aslıdır. Zira çizgiyi, sıra noktalar oluşturur.³⁰ Şâir, aşağıdaki beyitleri bu anlayışa uygun bir tarzda kaleme almıştır.

Kân-ı hayâsuñ bu gün noḡṡa-i bâsuñ bu gün
Şîr-i Ĥudâ'suñ bu gün şâh selâmun 'aleyk (vr. 4b)

27 Nesîmî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Nesîmî, *Dîvân*, (Haz. Hüseyin Ayan), Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 100-101.

28 Bkz. Mil. Yz. A, no. 1641, vr. 271a. Mil. Cönk 137, vr. 72.

29 Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 56.

30 Pala, a.g.e., s. 373.

Añladum bu kâlib-ı âdem neden endâzedür
Noğtadan fehmi eyledüm remz-i rumûzuñ varını (vr. 115b)

Gâh noğta geh elif geh harf u lafz u geh demüm
Başdan ayağa kelâmu'llâh-ı ism-i a'zamum (vr. 139b)

Dîvân şiirinde sevgilinin güzelliğ unsurları alfabe-deki harflere benzetilegelmiştir ki, bu Hurûfî olsun olmasın bütün dîvân şâirleri tarafından uygulanan bir gelenek olmuştur. Za'fî de, zaten Hurûfiliğin unsurlarını açık bir şekilde kullanmaktan çekinmeyen bir şâir olarak, bu geleneğe uymuş ve dîvânında alfabe-deki harflerin bir kısmını benzetmenin müşebbehün bih unsuru olarak kullanmıştır. Bu harflerin *Dîvân*'da nasıl kullanıldıkları, *Dîvân*'daki kullanılış sıklığı baz alınarak aşağıdaki sıra ile gösterilmiştir.

ELÎF (ل): Dîvân şiirinde elif harfi birçok anlamda kullanılmıştır. Za'fî Dîvânı'nda ise, üç yerde (vr. 109b, 110a, 118a), sevgilinin kendisiyle sîneye dâğlar çektiği ifade edilmiş; iki yerde (vr. 59a, 82b), sevgilinin boyunun düzgünlüğü ona benzetilmiş; bir yerde de (vr. 15b), noktası olmadığı ve kendisinden sonraki harfe bitişmediği için vahdeti sembolize etmesi hasebiyle Allah ile birlikte kullanılmıştır. Aşağıda her üç kullanım için birer örnek verilmiştir:

Dâl ebrû lâm zülfünle elif kaddün senün
Oldı bu Za'fî-i bî-çârenün katline dâl* (vr. 82b)

Za'fîyâ dâğ yakup n'ola çekersem elifi
Sînem üstine benüm nakş olınan âhi göre (vr. 110a)

Elif Allâh dinildi yâ âdem
Elife çün halife oldı bâ (vr. 15b)

DÂL (د): *Dal* harfi *Dîvân*'da, sevgiliden gelen sıkıntılar sonucunda, *elif* gibi dümdüz olan boyun iki büküm oluşu (vr. 59a, 117a, 118b), zülfün *dal* gibi büküm oluşu (vr. 121b) ve kaşın *dal* gibi kıvrımlı oluşu (vr. 82b) vesilesi ile zikredilmiştir.

Gûş urmadı efğânuma ol şûh-ı cefâ-kâr
Dâl oldı kadüm çeke çeke bâr-ı gamını (vr. 118b)

Dâl-ı zülfün ol elif-kad eyleyüp zencîr-i 'adl
Lebleri Nûşîrevânîlık resmini ad eyledi (vr. 121b)

Dâl ebrû lâm zülfünle elif kaddün senün
Oldı bu Za'fî-i bî-çârenün katline dâl* (vr. 82b)

YÂ (ي): *Ya* harfi *Dîvân*'da kullanıldığı her üç yerde de, sevgilinin kaşının bu harf gibi eğri oluşu münasebeti ile zikredilmiştir (vr. 117a, 121b, 80a).

Belâ vü derd-i 'aşkı çekmeden kıddüm kemân oldı
Göñül bir kaşı yâ'nun tîrine ya' nî nişân oldı (vr. 121b)

LÂM (ل): Bir beyitte (vr. 82b), saç, kıvrımlı oluşu ile *Lam* harfine benzetilmiş; diğer bir beyitte de, *lütuf* kelimesinin ilk harfi olması hasebiyle kullanılmıştır (vr. 6b).

Dâl ebrû lâm zülfünle elif kıddün senün
Oldı bu Zâ' fi-i bî-çârenün katline dâl* (vr. 82b)

Lâm-ı lutfıyla cihân halkı bulup sîn-i sürûr
Felek ü 'unşur ider lutfına anuñ îmâ (vr. 6b)

SÎN (س): *Dîvân*'da biri hemen yukarıda geçen beyitte olmak üzere iki yerde kullanılmış ve burada sürûr, diğer beyitte ise saâdet kelimesinin ilk harfi olarak zikredilmiştir.

Diş biler sîn-i sa' âdet ki öpe ayağını
'Ayn-ı 'izzetle olal'dan berü ol bî-hemtâ (vr. 6b)

RÂ (ر): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve kaş eğri olduğu için, bu harfe benzetilmiştir.

Derd içinde kaldı fikrüm râ kaşuñ fikriyle âh
Kaddiñe irmek hayâli kâmetüm dâl eyledi (vr. 121a)

MÎM (م): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve sevgilinin ağzı, küçük oluşu ile bu harfe benzetilmiştir (vr. 59a).

NÛN (ن): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve kaş eğri olduğu için bu harfe benzetilmiştir (vr. 59a).

CÎM (ج): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve zülf kıvrımlı olması dolayısı ile bu harfe benzetilmiştir. *Mîm*, *Nûn* ve *Cîm* harfleri, aşağıdaki beyitte bir arada kullanılmışlardır.

Dâl eyleyen elif kadümi şad belâ ile
Ol ağzı mîm ü kaşları nûn zülfî cîmdür (vr. 59a)

Yukarıda sayılan hususlar dışında, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 3088/2 numaralı mecmuada yer alan Za'fî'ye ait bir risâlede de, baştan başa Hurûfilik inancı anlatılmıştır. Bu risâle, mecmuanın başında yer alan ve Osmanlıca olarak yazılmış olan içindekiler kısmında da, Hurûfilîğe ait bir risâle olarak tavsîf edilmiştir. Bu risâlenin muhtevâsı, eserler bahsinde ele alındığı için, burada tekrar üzerinde durulmayacaktır.

Bunlara ilaveten, Bosnalı Vahdetî (1135/1722)³¹ gibi Hurûfî bir şâirin Za'fî'nin iki gazeline tahmîsler (Bkz. Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler bahsi) yazmış olması da, dikkat çekmektedir. Za'fî'de Hurûfilîğin tesirleri ile ilgili olarak tesbît ettiklerimiz, her iki şâir arasında ortak olan yönün Hurûfilik olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kanaatimizce, Vahdetî'nin daha sonra yaşadığını göz önüne aldığımızda, ondaki Hurûfilik akîdesinin kaynaklarından birini Za'fî'nin teşkil ettiğini söylemek kabildir.

Diğer bir Hurûfî şâir olan Mukîmî³² için de benzer mülâhazaları taşımak mümkündür. Zira Za'fî Dîvânı'nda yer alan bir gazelin (vr. 61a) baş tarafında “*Bu gazeli şâir Mukîmî tahmîs etmiştir.*”³³ şeklinde bir not düşülmüştür. Ancak yaptığımız taramalarda, Mukîmî'nin her hangi bir tahmîsi ile karşılaşılmamıştır. Ne var ki Vahdetî gibi Hurûfî bir şâir olan Mukîmî'nin sözü edilen bu tahmîsinin, şimdilik kaydıyla ulaşamadığımız bir yerde bulunması imkân dâhilindedir.

Acaba bu verilerden hareketle Za'fî'nin Hurûfî bir şâir sayılması mümkün müdür? Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı, eserlerinde esrâr-ı hurûfa ait îmâlara rastlanılan her şâiri Hurûfî saymanın çok yanlış olacağı³⁴ hususu üzerinde durmaktadırlar. Agah Sırrı Levend de, bütün mutasavvıfların harf ve noktanın fazîletine kani olduklarını, hatta bununla kalmayarak Hurûfilîğe ait birçok remiz ve ıstîlâhı benimseyerek eserlerinde kullandıklarını söyler³⁵.

Gölpınarlı, şiirlerinin kahir ekseriyeti sûfiyâne ve âşıkâne olan, eserlerinden Hurûfilik kokusu bile duyulmayan kişilerin; örneğin Seyyid Nizâmeddîn'in sırf

Yüzünde bist ü heşt harfî ilâhım
Acep nakşeylemiştir pâdişâhım

31 Tuhfe-i Nâilî'de geçtiğine göre bu mahlası taşıyan üç şâir vardır. Birincisi, mevliden Üsküplü ve mevtinen Edirneli ve 1135/1722'de ölen Vahdetî; ikincisi İstanbullu bir Halvetî dervîşi olan Vahdetî; üçüncüsü de 1079/1668 tarihinde vefat eden İstanbullu Kadî Hüsâmzâde Ahmed Vahdetî Efendî'dir. (bkz. Tuhfe-i Nâilî, C. II, s. 1156.) Bunlardan birincisi, Za'fî ile aynı coğrafyadan, ikincisi de aynı tarîkattandır. Kanaatimizce Za'fî'ye tahmîs yazan Vahdetî, birinci sırada zikredilen ve Bosnalı Vahdetî olarak bilinen Vahdetî olmalıdır. Bu Vahdetî'nin Za'fî ile aynı coğrafyayı paylaşması ve Za'fî gibi Hurûfilîğin etkisinde kalmış olması (Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 375; Gölpınarlı, *Hurûfilik*, s. 120) bizi bu kamya sürüklemektedir.

32 XVI-XVII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mukîmî'nin hurûfilik ile ilgili “*Vahdetnâme*” isimli eserini Gölpınarlı tanıtmaktadır. (Bkz. Gölpınarlı, *Hurûfilik*, s. 113-114)

33 Za'fî, *Dîvân*, vr. 61a.

34 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 328; Gölpınarlı, *Melamiler*, s. 102 vd.

35 Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 62-63.

beytini söylemiş olmasından dolayı Hurûfî sayılamayacağını söylemektedir. Gölpınarlı, bu tür beyitleri “bu da olsun” kabilinden söylenmiş sözler olarak değerlendirmektedir³⁶. Şu halde Za’fî’nin de, sırf harflerin esrârî ile ilgili beyitlerinden hareketle Hurûfî addedilmesi doğru olmaz. Zira onun da şiirlerinin kâhîr ekseriyeti âşıkâne ve sûfiyânedir.

Za’fî’nin, bizzat Fazlullâh’ı ve muakkibi Nesîmî’yi övmesi, Fazlullâh’ın *Câvidân-nâme*’sinden iktibâsta bulunması gibi hususlar da, tek başına onun Hurûfîliğine delalet etmeyebilir. Gölpınarlı’nın, benzer bir durumda olan Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendî’nin Hurûfî sayılıp sayılamayacağı hususunda, onun Hurûfî sayılamayacağı sonucuna varmış olması bizi bu kanaate sürüklemektedir. Gölpınarlı, Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendî’nin, Hurûfîliği biraz andıran iki beyit söylemiş olmasının yanı sıra, Fazlullâh’ın bir beytini okuyarak ondan istidlâlde bulunmasını, İbrâhîm Efendî’nin, ulemâ-yı rûsûm ve tarikatların çoğunun aksine, Fazlullâh’ı düşman görmediği ve vahdet erenleri arasında gördüğü şeklinde yorumlamakta ve İbrâhîm Efendî’nin Hurûfî sayılamayacağını ifâde etmektedir³⁷. Gölpınarlı, İbrahim Efendi’de görülen Hurûfîliğin bu izlerini, Hurûfîliğin Mevlevîlik ve Melâmîlik gibi bazı tarikatlara hulûl etmiş olmasına ve bu tarikatlara mensûp bazı kişilerin Hurûfîliğe mütemâyil olmasına bağlamaktadır³⁸.

Hurûfîliğin Za’fî’deki etkileri, eğer buraya kadar anlattığımızla sınırlı kalmış olsa idi, Gölpınarlı’nın İbrahim Efendi için vermiş olduğu hükmü biz de Za’fî için rahatlıkla verebilirdik. Ancak Za’fî’nin baştan sona Hurûfîlik inancını ele aldığı bir risâle te’lif etmiş olması, Hurûfîliğin onda “etkilenme” ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Yine Gölpınarlı tarafından kaleme alınan *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*’nda, Hurûfîlikle ilgili eser yazmış olan herkesin Hurûfî sayılması³⁹ da, bizi bu kanaate götürmektedir. Şu halde Za’fî’deki Hurûfîlik temâyülünün biraz daha derinden geldiği anlaşılmaktadır. Za’fî’nin bu temâyülünde içinden çıktığı sosyal ve kültürel ortamın da etkisinin olduğu muhakkaktır.

Az evvel ifâde edilen, Hurûfîliğin Mevlevîlik ve Melâmîliği etkilemiş olduğu yargısının, aslında Gülşenîyye tarikatı için de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim, Gülşenîyye tarikatı müntesiplerinin, başlangıç devresinde, benzer düşüncelerden dolayı mülhîdlik ve zındıklıkla suçlanmalarına yol açan kimi şeriat dışı fikirlere sahip olduklarını gösteren bazı rivayetler vardır. Mısır’da kadı olarak bulunan Şeyhülislâm Çivîzâde Mehmed (ö. 996/1587), Nesîmî’nin etkisinde kaldığı ve şiirlerine nazîreler yazdığı⁴⁰ bilinen İbrâhîm-i Gülşenî’nin *Ma’nevî*’sinde “Şerî’ata aykırı bir nokta yoktur” inancını güdenleri şiddetle kınayarak, İbrâhîm-i Gülşenî’nin zındık olduğunu, Gülşenî’nin ahvâlini iyice bildiği halde ona dervîş olanın dinsiz olacağını, kestiğinin yenemeyeceğini, onlarla evlenilemeyeceğini, imamlıklarının kabul edilmeyeceğini, onlarla kılınan namazın tekrar kılınması gerektiğini ve onun inançlarına sahip

36 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 102

37 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 103.

38 Gölpınarlı, *Melâmîler*, 103, 128.

39 Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*.

40 İbrahim Olgun, “Nesîmî Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, 1971, s. 198.

olanların yakalandıktan sonra dahi tevbelerinin kabul edilmeyeceğini muhtevî iki tane fetva vermiştir⁴¹.

Bu türden suçlamalarla İbrâhîm-i Gülşenî, 930/1523 yılında Kanûnî Sultân Süleyman tarafından İstanbul'a davet edilmiş, neticede hakkındaki iddiaların asılsız olduğu sonucuna varılarak Mısır'a dönmesine izin verilmiştir⁴².

Aşık Çelebî, Yenice Vardarlı Usûlî'den söz ederken, “Şeyh İbrâhîmîlere isnâd olunan ilhâd tohumunu, Rum'da evvel ol ekmiştir ve Nesîmiyyât türrehâtından getirdiği nihâl-i nihâd-ı dalâli ol dikmiştir. Nice olup bitmeyecekler gelip ol tohumu ekmeğe başlamışlar ve nice ber-hordâr olmayacaklar ol nihâle budaklar aşılamışlardır. Hak Te'âlâ tohumlarını çürüte ve köklerini kuruta.”⁴³ diyerek Çivizâde'ninki ile paralel bir görüş sergilemiştir. Nihâyet, sonraki yıllarda, Gülşeniyye tarikatı şeyhlerinden Karamânî, şer'-i şerife aykırı bazı şathiyyât izhâr etmekle suçlanmış ve Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Su'ûd Efendî'nin fetvâsiyle, 950/1543'de İstanbul'da idam edilmiştir⁴⁴.

Burada konu, Gülşeniyye tarikatının Hurûfilîği ya da ilhâdla suçlanması meselesi olmadığı için, yukarıda verilen bilgi ile iktifâ ediyoruz. Ancak bunlar, Hurûfî fikirlerine benzer fikirlerin Gülşenîlerde de görüldüğünü ve Gülşenîlerin niçin ilhâdla suçlandıklarını bir nebze de olsa ortaya koyan önemli hususlardır. Şu halde Za'fî'de de benzer fikirlerin olması normaldir. Kanaatimizce Za'fî'nin Geliboludaki tekkesinin dönemin Mısır Mollası tarafından harâb edilmesinin ve aynı kişinin Kâhire'de bulunan Gülşeniyye Âsitânesi'ni de harâb etmeyi taahhüd etmesinin⁴⁵ nedeni bu ithâmlar olmalıdır. Bu atmosfer bir arada düşünüldüğünde mesele biraz daha vuzûha kavuşmaktadır.

Meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fî'de görülen yoğun Hurûfî düşünceler, aslında Gülşeniyye tarikatının başlangıç dönemi ile ilgili olarak yapılagelen tartışmalara da bir açıklık getirecek niteliktedir. Zira Za'fî bu tarikatın ilk kuruluş dönemine şahit olan, Hurûfilik ile ilgili tartışmaların tarikatın ilk âsitânesinde yapıldığını haber veren ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olma gibi önemli bir konumda olan bir şahıstır.

4) Alevilik ve Bektaşîlik Tesirleri

Za'fî'nin Bektaşî gelenekle ortak birçok yönünün olduğu görülür. Bektaşî şâirler tarafından terennüm edilen manzûmelerde, Allah, Muhammed ve Ali üçlemesi, âl-i abâ, Fazlullâh'ın ulûhiyyeti, harflerin gizli mânâları, Hacı Bektaş-ı Velî, Pîr-i Abdâlân, Seyyid Gazi (Battal Gazi), Kızıl Deli Sultân, Balım Sultân gibi Bektaşî büyüklerinin menkıbelerine yer verilir⁴⁶. Za'fî'nin, şiirlerinde Fazlullâh ve muakkibi Nesîmî'den

41 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 323.

42 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 155-157; Emîrî, *Tezkire*, s. 299.; Nihat Azamat, “İbrâhîm-i Gülşenî”, *DİA İslâm Ansk.*, C. XXI, s. 301-304.

43 Filiz Kılıç, a.g.t., C. II, s. 145-146.

44 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 321. Karamânî'nin idam tarihi ile ilgili farklı görüşler için bkz. a.y.

45 Solmaz, a.g.e., s. 298. Geniş bilgi için bkz. “Doğumu ve Memleketi” bahsi.

46 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 324.

övgü ile söz etmesi, Nesîmî'ye tahmîs yazması (Mil. Ktp. Yz. A. 1641 vr. 271ab), şiirlerinde Hurûflîğin izlerinin görülmesi, Bektâşî şiirinin bir türü olan ve on iki imâmın övgüsü hakkında yazılan düvâzdeh türü ile Bektaşîlerin kendisini ulu kabul ettikleri Seyyid Gazi hakkında şiirler yazması, onun Bektaşî gelenek ile paylaştığı ortak özelliklerdir.

Za'fî'nin, günümüzde Eskişehir'in Seyitgazi ilçesinde türbesi bulunan Seyyid Battal Gazi hakkında yazdığı murabbain bir bendi aşağıya alınmıştır. Burada, şâirin Seyyid Gazi'ye, soyu Hz. Ali'ye ulaşan birisi olarak değer atfettiği görülmektedir.

Bihterîn-i evliyâ vü muḳtedâ-yı aşfiyâ
Reh-nümâ-yı tâlibân ibn-i 'Aliyy-i Murtezâ
Kevkeb-i necm-i hidâyet fahr-ı âl-i Muştafâ
Pâdişâh-ı baḥr u ber Sulṭân Seyyid Ġâzi'dür (vr. 22b)

Za'fî'nin Alevî ve Bektâşî gelenekle paylaştığı en önemli husus, on iki imam övgüsü hakkında yazılan ve düvâzdeh ismini taşıyan şiirler/nefesler⁴⁷ yazmış olmasıdır. Za'fî Dîvânı'nda ikinci sırayı alan ve kasîde nazım şekliyle yazılmış olan şiir bunlardan biridir. Münâcattan hemen sonra on iki imamın övgüsünün yer alması, on iki imama duyulan sevginin şâir nezdindeki derecesini göstermesi açısından önemlidir.

Şâir, bu kasîdesini, Abdûlbaki Gölpınarlı'nın ifâdesine göre⁴⁸ Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde yer alan ve on iki imam övgüsünü mutazammın düvâzdeh türünde yazılmış olan

شيرو ولي خدا شاه سلام عليك
معدن جود و سخا شاه سلام عليك⁴⁹

matlalı meşhur kasîdesine nazîre olarak “*Şâh selâmün 'aleyk*” nakarâtıyla yazmıştır. Mevlânâ'nın bu kasîdesine Tekirdağ/Hayrabolulu ikinci devre Melâmîlerinden Sârbân Ahmed (ö. 952/1545) tarafından da nazîre yazılmıştır⁵⁰.

Za'fî'nin *Dîvân*'da yer alan bu düvâzdehi, bir şiir mecmuasında⁵¹ da yer almaktadır. Bu düvâzdeh dışında, şâirin, bir şiir mecmuasında⁵² murabba nazım şekli ile yazılmış yedi bendlik düvâzdeh türünde bir şiiri daha bulunmaktadır. Yine katalog kayıtlarından öğrendiğimize göre⁵³, Almanya Göte Ktp. Şark Yazmaları bölümü, No.169, Vr. 59a'da da Za'fî'nin düvâzdeh türünde bir şiiri yer almaktadır. Buna ulaşma imkânını elde edemediğimiz için, bu düvâzdehin yukarıda sözünü ettiklerimizden ayrı üçüncü

47 Cebecioğlu, a.g.e., s. 177.

48 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 58.

49 Ey Allah'ın aslanı ve dostu, ey cömertliğin kaynağı olan şâh! Sana selam olsun.

50 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 58.

51 Mil.Yz. A, no. 4050, vr.57a.

52 Mil.Yz. A, no. 1641, vr.125/b.

53 Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha., Sr.Hoheit Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile, Liechtenstein, ty., s. 150.

bir düvâzdeh olup olmadığını bilemiyoruz. Her hâlükârda Za'fî'nin Alevî-Bektaşî geleneğe ait düvâzdeh türünü sıkça kullandığı anlaşılmaktadır. Bu düvâzdehlerin şiir mecmualarında yer almış olmaları da onların popülaritesini göstermesi açısından önemlidir.

Dîvân'da "Hüseyn" redifli gazelin (vr. 100a) de Hz. Hüseyin için yazıldığı, gazelin aşağıdaki beytinden anlaşılmaktadır.

‘ Aşkuñ şehîdi olalı tîğ-i firâk ile
Lâyık maķâmum olsa benüm Kerbelâ Hüseyn (vr. 100a)

Şâirin bu gazelin yanı sıra, Şîî, Alevî ve Bektâşîlerin inanç esaslarından birini teşkîl eden on iki imam hakkında birden fazla medhiye yazmış olması câlib-i dikkattir. Dahası bu şiirlerde Şîî akîdesini taşıdığını ifade ettiği yerler de bulunmaktadır. Örneğin şâir, murabba tarzında yazdığı düvâzdehinin aşağıya alıntıladığımız bendinde, Şîîlerin kendileri için kullandıkları mevâlî tabirini kullanarak kendisini mevâlîden göstermiştir. Alevî ve Bektâşî şiirinin en karakteristik unsuru olan hubb-i Ali ve Yezîd'e lanetten sonra da *ehl-i tevellâ*'dan olduğunu ifade ederek Şîîlere ait kavramları kullanmaya devam etmiştir.

Biz mevâlî-meşrebüz hubb-i ‘ Alî'dür şânımız
La‘ net itmekdür Yezîd'e dînümüz erkânımız
Ehl-i tecrîdüz tevellâ cylemek iz‘ ânumuz
Çâr-çarb u daķķ u laķ abdâl u ‘ uryân olmuşuz

Aşağıdaki bendin son mısrasında, Şîî inancı ile tamamen örtüşecek şekilde, Askerî'ye asker ve Mehdi'ye cân ile kul olduğunu ifade etmiştir.

Biz muhibb-i hânedânuz bende-i âl-i Resûl
Eylerüz her birisinün emrini cânan kabûl
‘ Askerî'ye ‘ asker hem Mehdi'ye cân ile kul
Çâr-çarb u daķķ u laķ abdâl u ‘ uryân olmuşuz

Yukarıda geçen "*bende-i âl-i Resûl*", ifâdesi, *Dîvân*'da yer alan aşağıdaki beyitte "*bende-i âl-i ‘abâ*" şeklinde geçmektedir.

Ne hâcet baña tâc u hırķa çün ehl-i kabâyum ben
Baş açık yalın ayak bende-i âl-i ‘ abâyum ben (vr. 101b)

Acaba, Ehl-i Beyt hakkında medhiye yazan, tevellâ'dan söz eden, ancak Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân hakkında herhangi bir medhiyesi, ya da beyti bulunmayan, dahası açık bir şekilde mevâlî-meşreb olduğunu söyleyen ve on ikinci

imam olan Mehdi'ye inandığını ifâde eden şâir, bu durumda Şiî akîdesini kabul etmiş mi oluyor?

Benzer bir durumda, yedi tane düvâzdeh imam medhiyesi yazmış olan ve buralarda Şiilerin Mehdi inancı ile Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin vasisi olduğu inancını taşıdığı anlaşılan ve aynen Za'fi gibi mevâlî tabirini kullanan Melâmîlerden Ahmed Sârbân (ö. 952/1545) hakkında, Abdülbaki Gölpınarlı'nın vardığı yargının bizim için bir ölçü teşkil edeceğini düşünüyoruz. Gölpınarlı, Ahmed Sârbân'ın Şiî inançlarını benimsemiş olmasına rağmen, hulefâ-yı selâseye teberrâ etmemiş olması, aksine üç yerde hulefâ-yı selâseden de söz etmiş olmasından hareketle, onun tam bir Şiî sayılamayacağı, *“İmâmet husûsunda Şîa akîdesini benimsemiş, Şîîliğe meyyâl büyük bir soft”* olduğu sonucuna varmıştır⁵⁴.

Za'fi'nin de aynen Ahmed Sârbân'da olduğu gibi tevellâ'da bulunmasına rağmen teberrâda bulunmadığını görüyoruz. Aksine, dîvânının dibâcesinde, *“Şerîat kubbesinin dört sütunu”, “dört seçkin yâr”* gibi ifâdelerle dört halîfeyi rahmetle anmış; aşağıdaki beyitte de *“çâr yâr”*a tevessül ederek dua etmiştir:

Yâ Rab be-ḥaḫḫ-ı a' zam-ı esmâ-i câmi' a
Yâ Rab be-ḥaḫḫ-ı Aḥmed ü Maḥmûd u çâr-yâr (vr. 8b)

Ayrıca Hurûfilîğe ilişkin risâlesinin (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 3088 numaralı mecmua) Farsça mukaddimesinde, dört halîfeyi tek tek övmüştür. Şu halde Ahmed Sârbân'da olduğu gibi, Za'fi'nin de tam bir Şiî olduğu söylenemez. Benzer şekilde nasıl ki, Hurûfilik ıstılâh ve remizlerini bazı yerlerde açık bir şekilde kullanmış olan şâirler için, Hurûfî bir şâir hükmünü vermek doğru değilse, bazı yerlerde Şîa'ya ait inanç esaslarını kullanan bir şâir için de Şiî bir şâir hükmünü vermek doğru olmaz. Yine nasıl ki Fazlullâh'ı öven bir şâir için, aslında Fazlullâh'ın da inanç dairesi içinde olduğunu kastettiği yorumu yapılabiliriyorsa, Şîa inanç esaslarını terennüm eden bir şâir için de, onun aslında Şîa'yı İslâm dairesi içerisinde gördüğü şeklinde bir yorum yapılabilir. Burada şâirin şiirlerinin kahir ekseriyeti ve diğer eserlerindeki tavrı önem arz eder.

Kanaatimizce, şâir bu fikirleri Şiî olarak değil, Şiîlikten etkilenmiş meşrepler olan Melâmî ve Kalenderî bir neşve içerisinde dile getirmiştir. Yukarıda da ifâde edildiği gibi, şâirin memleketi olan Rumeli'de Melâmîlik ve Kalenderîliğin yaygın olması, şâirin bu meşreplerin düşüncelerinin etkisinde kalmasını sağlamıştır. Nitekim Şîa inançlarını dile getirdiği murabbain nakarât beytinde (*Çâr-darb u dakk u lak abdâl u uryân olmuşuz*) Kalenderîliğe ait unsurlar olan Çâr-darb, dakk u lak, abdâl ve uryân tabirlerini kullanmış olması, şâirin Kalenderîlikten etkilenerek, Şiîliğe ait unsurları kullandığını göstermektedir. Yani, şâirde, Kalenderîlik ve Hz. Ali ile on iki imâm sevgisi iç içedir. Kalenderce bir edâ ile söylediği aşağıdaki beyitte de, âl-i abâ sevgisi işlenmiştir.

54 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 60-65.

Ne hâcet baña tâc u hırka çün ehl-i kabâyum ben
Baş açık yalın ayak bende-i âl-i ‘abâyum ben (vr. 101b)

Aynı mülâhazalar Melâmîlik için de geçerlidir. Şâir, Melâmîlikteki Şîilik temâyülünün etkisinde kalarak Şîiliğe ait unsurları kullanmış olmalıdır. Melâmîliğin Gülşenîliği etkilemiş olduğu, Za’fî Dîvânı’nda Melâmîlik ve Za’fî ile Melâmî kutbu Sarbân Ahmed arasındaki etkileşim yukarıda geçtiği için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Gülşenîyye tarikatının silsilesinin Hz. Ali’de son bulması⁵⁵ da, şâirin Hz. Ali merkezli olan Şîiliğe meyletmesinin bir sebebi olarak tasavvur olunabilir.

Ancak şâirin düvâzdeh türünü kullanmasında Rumeli’nin, özellikle de Yenice Vardarı’nın havasını solumuş olmasının etkisi olsa gerektir. Zira şâirin, müstakil bahsinde işleneceği üzere, kendilerinden çok etkilendiği ve vefatlarından sonra kendilerini rahmetle andığı Yenice Vardarlı Usûlî ve Hayretî (ö. 941/1534) de düvâzdeh türünde şiirler yazmışlardır.⁵⁶ Özellikle, Hayretî’nin Ca’ferî-mezheb bir Şîî olduğu⁵⁷ unutulmamalıdır.

Yine Hayretî sonraları Bektaşîliğe yönelmiş olduğu için en azından ilk döneminde olmak üzere, her iki şâirin (Hayretî ve Usûlî) aynı zamanda Gülşenîyye tarikatından olmaları⁵⁸ da, göstermektedir ki, Gülşenîyye tarikatının başlangıç devresine Hurûfîliğin olduğu gibi, Alevî-Bektâşîliğin de tesirleri olmuştur. Dolayısı ile kendileri gibi Gülşenî olan Za’fî’nin de bu etkilenmeden payını almış olması normaldir.

Sonuç olarak, Za’fî’nin Rumeli’de yaygın olarak bulunan Melâmî, Kalenderî, Abdâl, Hurûfî ve Alevî-Bektaşî zümrelerin etkisinde kaldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, şâir Gülşenîlik dairesinin dışına çıktığını asla düşünmez (Bkz. Tarikatı ve Mürşîdi bahisleri) Gülşenî dairede abdâl olduğunu ifade ettiği aşağıdaki beyit bu hususta bize bir fikir vermektedir. Ayrıca bu beyitte tevellâ ve teberânın Şîilerdeki anlamlarından farklı olarak kullanıldıkları da görülmektedir.

Halq-ı ‘âlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî’nün baş açık abdâlîyuz (vr. 70b)

B. Dîvân Edebiyâtındaki Yeri

Za’fî, kendi döneminde yazılmış tezkirelerin hemen hepsine girebilmiş bir şâirdir. Latîfî, Za’fî’nin şiir yeteneğini değerlendirirken “*Tabî’at-ı nazmiyyesi bed*

55 Silsile için bkz. Vicdânî, *Tomâr*, s. 17, 18, 48; Mehmed Şükrî a.g.e., vr. 20a; Muhammed Sâmî’, a.g.e., s. 15-16.

56 Usûlî ve Hayretî’nin düvâzdehleri için bkz. Usûlî, *Dîvân*, s. XIII; Hayretî, *Dîvân*, s. 12. Hayretî, düvâzdehinden önce, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin hakkında müstakil kasideler de yazmıştır. Bkz. Hayretî, a.g.e., s. 7-12.

57 Bu husus, Mehmed Çavuşoğlu ve Ali Tanyeri tarafından detaylıca anlatılmaktadır. Bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. XIII. Ayrıca bkz. Mustafa Kara, *Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatı*, s. 6.

58 Hayretî, *Dîvân*, s. XIV.; İsen, *Usûlî*, s. XI.

(kötü) degüldi.”⁵⁹ Kınalızade Hasan Çelebî dîvânından iktibâs ettikleri üç beyitle ilgili olarak “*Kem (eksik) ve lâik-i redd ü zem değildir.*”⁶⁰ ifâdesini, Beyânî ise “*Bu ebyâtı bed ve sezâver-i red degıldür*”⁶¹ ifâdesini kullanmışlardır. Tezkiresinde sadece kendi döneminde yaşayan şâirlere yer veren⁶² Bağdatlı Ahdî (ö. 1002/1593) ise, “*Zikr-i hayrın istimâ’ ettiğimiz fukarâ ve eş’âr-ı hûb-şi’ârın tettebbu ettiğimiz şu’arâ zümresindendir.*” ifâdesini kullanmıştır⁶³. Âşık Çelebî ise kendisine müstakil bir madde ayırmadığı Za’fî’nin şiiri hakkında değerlendirmede bulunmamakta, onun murabba husûsunda Yakînî’yi takib ettiğini ve aralarında muşâ’araların geçtiğini ifade etmektedir⁶⁴.

Görüldüğü gibi, Za’fî, Sehî Bey’nin *Heşt Behişt*’i dışında kalan XVI. yüzyıl tezkirelerinin tamamına girebilmiş bir şâirdir. Za’fî’nin Sehî Bey’in tezkiresinde yer almayışı, tezkirenin yazıldığı 945/1538 yılında henüz şöhrete kavuşmayan bir şâir oluşuna bağlanabilir. Gerçekten de Za’fî’nin en azından Vardar Yenicesi şehrengîzi ile İştîp şehrengizlerini, 1540’tan sonra postnişîn olan Ahmed-i Hayâlî hakkındaki şiirlerini, Âgehî’nin denizcilik terimlerinin kullanıldığı kasîdesine yazdığı tahmîsini (Bkz. İlgili bahisler), Sehî Bey tezkiresinin telif tarihinden sonra yazdığı; dolayısıyla şöhretini bu dönemde kazandığı düşünülebilir.

Za’fî’nin XVI. yüzyılda yazılan altı tezkireden beşine girebilmesi çok önemli bir veridir. Özellikle daha çok Bağdat ve çevresindeki şâirlere yer veren⁶⁵ Bağdatlı Ahdî’nin, kendisinden çok uzak bir coğrafyada yaşayan Za’fî’nin nâmını işitmesi ve şiirlerini tettebbu’ etmesi ve diğerlerine nazaran daha çok bilgi vermesi dikkat çekicidir. Netice olarak Za’fî’nin kendi dönemindeki tezkirelerde yer alması onun kendi döneminde tanınan bir şâir olduğunu gösterir. Bu tezkirelerde şiir eleştirisi mâhiyetinde yer alan bilgilere gelince, tumturaklı ifâdelerle olmasa da, Za’fî’nin şiir kabiliyetinin beğenildiği görülmektedir.

Esrâr Dede’nin *Tezkire-i Şu’arâ-i Mevlevîyye*’sini saymazsak, Za’fî kendi döneminden sonra yazılan tezkirelerde ise yer almamıştır. Nihâyet XX. yüzyıla gelince Gibb, Za’fî’den söz etmiş ve onu, Osmanlı şîrinin ikinci döneminin ikinci sınıf lirik ve mistik şâirlerinden saymıştır⁶⁶. Gibb bu dönemî, Osmanlı şîrinin zirvede olduğu 1450 ile 1600 yılları arasındaki yüz elli yıllık süre olarak tasavvur etmiştir⁶⁷.

Kanaatimizce Za’fî’nin XVI. yüzyıldan sonraki dönemlerde yazılan tezkirelerde yer almayışı, Za’fî’nin şiirine atfedilen değerle ilgili değildir. Bu, Za’fî Dîvânı’nın daha sonraki dönemlerde az istinsâh edilen bir dîvân olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Elimizde Za’fî Dîvânı’nın tek nüshasının bulunması da bu husûsu göstermektedir.

59 Canım, a.g.e., s. 367.

60 Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 577.; Beyânî, a.g.e., s. 154.

61 Beyânî, a.g.e., s. 154.

62 Mustafa İsen, “XVI.Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılarda Biyografi Geleneği”, *Ötelerden Bir Ses*, s. 22.

63 Solmaz, a.g.e., s. 399.

64 Filiz Kılıç, *Âşık Çelebî, Meşâ’irü’ş-Şu’arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE Doktora Tezi) Ankara 1994, s. 343.

65 İsen, a.g.m., s. 23.

66 Gibb, a.g.e., C. GibbII, s. 537.

67 Gibb, a.g.e., C. II, s. 306.

Ayrıca tezkirecilerin daha çok çağdaşları olan şâirlere yer verdiklerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Za'fî'nin gerek kendi döneminde, gerekse daha sonraki yüzyıllarda, şiirleri tedavülde olan, elden ele dolaşan ve beğeni ile okunan bir şâir olduğunu, mecmualarda yer alan şiirlerinden anlıyoruz. Zira bir şâirin şiirinin şiir mecmualarında yer alması, o şâirin şöhretine ve şiirinin beğenildiğine delalet eder. Zira mecmualar şâirin okunurluğunun ve popülaritesinin göstergeleridir⁶⁸. Çalışmalarımız sırasında yurt içi kütüphanelerinde içinde Za'fî'nin şiirlerine rastladığımız mecmua ve cönklerin bazıları şunlardır: Mil.Yz.A.Kol.799/1,1641, 1808, 2430, 2605, 3479, 3628, 3756, 4050, 4213; Mil.Yz.B.Kol.193; Mil.Yz.Cönk 18, 51, 74, 137; Sül. Ktp. Tarlan Kol. 59, 67; Sül. Ktp. Aşir Ef. Kol. 458; İBBK Osman Ergin Kol. 947/2; DTCF Ktp. Muzaffer Özak I Kol. 761 nolu mecmualar.

Za'fî'nin yurt içindeki kütüphanelerin yanı sıra, yurt dışındaki bir çok kütüphanede de, şiirlerinin bulunduğu mecmuaların varlığı ortaya çıkmıştır. Bunlar British Museum, Or. 3291⁶⁹ ve Add. 11,525⁷⁰; Viyana Kraliyet Kütüphanesi Arapça, Farsça ve Türkçe Yazmalar Bölümü, 1993/11⁷¹; Almanya Göte Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü, Poesie 169⁷²; Universitäts-und Landesbibliothek Bonn, So 209⁷³; Berlin Kraliyet Kütüphanesi 333⁷⁴ 334⁷⁵, 41/4⁷⁶; Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü Türkçe Yazmalar Kısım, L 115⁷⁷ nolu mecmualardır. Bunları bizzat görme imkânına kavuşamadığımız için, bilgiler kütüphane kataloglarından elde edilmiştir.

Yaklaşık 3400 beyitten müteşekkil olan Za'fî Dîvânı'nın hacmi küçümsenmeyecek bir derecededir. Buna rağmen, şâir bir beytinde, ahvâlinin tamamını kaleme almadığını ifade etmiştir:

Lâzım degil ki yazasan ahvâlünü tamâm
Za' fî bilür belâñı senüñ ehl-i derd olan (vr. 98a)

Bir dîvân şâiri olarak Za'fî mürettep bir *Dîvân*'da olması gereken bütün nazım şekillerini başarı ile kullanmıştır. *Dîvân*'da yer almayan müstezâd nazım şekli ile yazdığı bir gazel de Mil.Ktp. Yz.A. C. 74.9 ve C. 51.19 nolu cönklerde yer almaktadır.

68 Bkz.Yaşar Aydemir, *Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler* (Basılmamış Tebliğ metni), s. 2.

69 Catalogue of The Turkish Manuscripts in The British Museum, Charles Rieu, Otto Zeller Verlag-Osnabrück 1978, s. 186.

70 a.y., s. 210.

71 Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 491.

72 Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha., Sr.Hoheit Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile, Liechtenstein, ty., s. 150.

73 İslâm ische Handschriften Teil 1 Nordrhein-Westfalen, Manfred Götz, Stuttgart 1999, s. 353.

74 Verzeichniss Der Turkischen Handschriften Der Koniglichen bibliothek Berlin, C. III, s. 333.

75 a.g.e., C. III, s. 337.

76 a.g.e., C. I, s. 81.

77 Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enst. Türkçe Yazmalar Kataloğu, Ts. Abuladze, M. İluridze, Tbilisi 2004, s. 128.

Za'fi, *Dîvân*'ında yazdığı 394 gazelle, bu sahada üstün bir konumda olduğunu göstermiştir. O bu gazellerinde, dîn dışı diye tanımlanan dîvân şiirinde kullanılan mazmunların çoğunu kullanmış, garâmî-lâdînî ve lirik birçok gazel kaleme almıştır. Za'fi, gazellerinde dîvân şiirinin sanatlı dilini kullanmaktan da geri kalmamıştır. Nitekim şâir, aşağıdaki beytinde belâgata uyararak şiir yazmanın önemine dikkat çekmiştir.

Şi' r-i belîğ ile tütayam dirsen 'âlemi
Za' fi ri' âyet eyle belâgat tārîkını (vr. 116b)

Şâirin şiirde sanatın gerekliliği hususundaki düşünceleri için “Kendi Şiiri ve Şâirliği Hakkındaki Değerlendirmeleri” bahsine bakılmalıdır.

“Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler” bahsinde de detaylıca işleneceği gibi, Za'fî kendisinden önceki birçok dîvân şâirini tetkik eden ve onlardan da etkilenecek şiirler yazan bir dîvân şâiridir.

Za'fî'nin diğer bir önemli özelliği Farsça'ya son derece hâkim olmasıdır. Onun Farsça dîvânçesi, ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'il-Mekâsıd*'ı, Hurûfilîğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinin önsözünün tamamını, Türkçe dîvânının önsözünün ise bir kısmını Farsça olarak yazması, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Za'fî'nin Farsça'sı akıcı olup, onda herhangi bir zorlamaya yer yoktur. Bir şiir mecmuasında (Mil.Ktp. Yz.A. 4050, vr. 63b vd.) Farsça tercî-i bendlere ayrılan bir bölümde, Hâfız, Nesîmî ve Za'fî'den birer tercî-i bendin iktibâs edilmiş olması da, bu konuda bize bir fikir vermektedir. Zira bu, Za'fî'nin Farsça'sının beğenildiğini, hatta onun Hâfız ve Nesîmî ile aynı düzeyde görüldüğünü göstermektedir.

Za'fî, aralarında Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Çağatayca ve Oğuzca) ile mülemmalar yazan kudretli bir şâirdir. Şâirin dikkat çeken bir yönü de, birçok şehrengîz yazmış olmasıdır. Yine XVI. yüzyılda dîvân edebiyâtı için yepyeni bir çığır olan denizcilik alanında şiir yazan şâirlerden biri Za'fî olmuştur. O bu açılardan büyük bir sanatkar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda, sanatçı kimliğinin kanıtı olmak üzere, yazmış olduğu mülemmalar, şehrengîzler ve denizcilik diline duyduğu ilgi üzerinde detaylıca durulacaktır.

1) Mülemma Türü ve Çağatayca'yı Kullanması

Dîvân şiirinin sanatkârâne şekillerinden olan mülemma, İslâm edebiyâtlarında Arapça, Farsça ve Türkçe karışık dizelerden meydana getirilmiş şiirdir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Molla Câmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin Türkçe'ye yer verdikleri mülemmaları ile Sa'dî'nin Arapça-Farsça mülemmaları ünlüdür⁷⁸.

Za'fî'nin mülemma tarzında yazdığı üç kasidesi vardır. Bunlardan K.2 ve K.4 Arapça, Farsça ve Türkçe beşer beyitten toplam on beşer beyit. K.3 ise, Arapça,

78 Pala, a.g.e., s. 352, 353.

Farsça, Türkçe ve Çağatayca beşer beyitten toplam 20 beyittir. Hangi kasîdenin hangi beyitlerinin hangi dillerde yazıldığına ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda görülmektedir:

Mülemma	DİLLER								
	Türkçe Beyit.		Arapça Beyitler		Farsça Beyitler		Çağatayca Beyit		
	S	No.	S	No.	S	No.	S	No.	
K.2	5	5-6-9-11-13	5	2-7-10-12 15	5	1-3-4-8-14	-	-	15
K.3	5	1-5-9-14-18	5	2-6-10-16-19	5	4-8-11-13-15	5	3-7-12-17-20	20
K.4	5	1-3-8-10-13	5	2-6-9-11-14	5	4-5-7-12-15	-	-	15

Tablo: Mülemmalarda hangi beyitlerin hangi dillerde yazıldığını gösteren tablo

Farsça divânçede, ilk mısraları Farsça ve ikinci mısraları Arapça olmak üzere, iki dille yazılmış mülemma bir gazel daha bulunmaktadır (vr. 130b). Bununla birlikte Za'fi'nin mülemma tarzında yazdığı şiir sayısı dörde çıkmaktadır.

Mülemmanın kullanımı Za'fi'de biraz farklılık gösterir. Daha ziyade gazel nazım şeklinde kullanılan mülemma⁷⁹, Za'fi tarafından kasîde nazım şeklinde kullanılmıştır. Yine mülemmalar genelde iki, nadiren üç dil kullanılarak yazılmış olmalarına karşılık⁸⁰, Za'fi tarafından yazılan mülemmaların ikisinde Arapça, Farsça, ve Türkçe olmak üzere üç; birinde de bunlara ilaveten Çağatayca olmak üzere dört ayrı dil kullanılmıştır.

Za'fi'nin mülemmalarında dikkat çeken en önemli husus dört dilde yazılmış olan kasîdede (vr. 5b) Çağatayca'nın da kullanılmış olmasıdır. Osman F. Sertkaya, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği araştırmasında, Za'fi'nin bu mülemmaına da yer vermiş ve onu yayımlamıştır⁸¹.

Za'fi'nin burada Çağatayca'yı kullanmasını, XV. yüzyılda yaşamış ve Türk Edebiyât tarihinin en önemli şahsiyeti olarak kabul edilen Nevâî'nin, hem çağdaşlarına ve hem de kendisinden sonra gelenlere önemli derecede tesir etmiş olmasına bağlamak gerekir. Ali Nihad Tarlan “Nevâî'nin edebiyâtımız üzerindeki tesiri inkâr edilemez. Çünkü, Şeyh Gâlib'e kadar gelen şâirlerimiz, münhasıran Nevâî'yi anlamak için Çağatayca öğrenirler ve O'nun eserlerini okurlar; hatta tanzîr ederlerdi.”⁸² demektedir. XVI. asırdan XIX. asra kadar Osmanlı ve Âzerî şâirleri arasında Nevâî'ye Çağatayca nazîreler yazmak moda olmuştur. XVI. asırda I. Selîm'den başlayarak Hâfız-ı Acem, Niyâzî, Sâni, Azmî, Selâhî, Kürt Şükrü, Hazânî gibi bir takım şâirler,

79 Pala, a.g.e., s. 352.

80 Pala, a.g.e., s. 352.

81 Sertkaya, a.g.m., s. 13.

82 Ali Nihad Tarlan, “Ali Şîr Nevâî'nin Hayâtı ve Şiirleri”, *Ali Şîr Nevâî*, İst.1962, s. 59.

Nevâî'ye Çağatayca nazîreler söylemişler; mesnevîciler de onun mesnevîlerinden istifâde ettikleri için eserlerinin mukaddimelerinde ondan hürmetle bahsetmişlerdir⁸³.

Nevâî'nin tesiri ile Çağatayca şiir yazar diğer şâirlere örnek olarak Ahmed-i Dâî, Karamanlı Nizâmî, Bahtî, Cemîlî, Nazmî, Amrî, Zâtî, Fuzûlî, Kâtibî mahlası ile yazar Seydî Ali Reis, Fasîh Ahmed Dede, Şeyh Gâlib, Muvakkitzâde M. Pertev, Benlizâde İzzet Bey gibi şâirler sıralanabilir⁸⁴.

Netice olarak, bir XVI. yüzyıl şâiri olan Za'fî'nin de, çağdaşları olan diğer şâirler gibi, Nevâî tesirinde kalarak Çağatayca'yı kullandığı görülmektedir.

2) Şehrengîz Türü

Dîvân edebiyâtında bir şehir ile o şehrin mahbûbları hakkında yazılan manzûm eserlere şehrengîz denir⁸⁵. Şâirin Rumelili olduğu yönünde bizde kanaat oluşmasını sağlayan hususlardan biri de onun Rumeli'deki birçok şehirle ilgili şehrengîzler yazmış olması idi. Zira şehrengîz yazmak Rumelili şâirlerin başta gelen özellikleri arasında yer almaktadır. Türk Edebiyatında şehrengîz türünün ilk örneklerinden birini veren, hatta Şehrengîz türünün mucidi⁸⁶ sayılan Mesîhî⁸⁷ başta olmak üzere, Taşlıcalı Yahya (ö. 1582), Hayretî, İshâk Çelebî, Usûlî, Kerîmî, Fırdevsî, Feyzi Ali veya Tabîî, Âlî, İntizâmî, Vechî, Kâtibî, Hacı Dervîş, Neşâtî ve Hâdî Rumelili şehrengîz sahibi şâirlerdir⁸⁸.

Za'fî Dîvânı'nda toplam beş şehrengîz yer almaktadır ki, bunlardan üçü mesnevî, ikisi de muhammes tarzındadır. Mesnevî tarzında yazılan şehrengîzlerin ilki, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan⁸⁹ Vardar Yenicesi hakkındadır. Bu güne kadar Usûlî ve Hayretî'ninki olmak üzere Vardar Yenicesi hakkında iki şehrengîzin yazıldığı tesbît edilmişti⁹⁰. Za'fî'nin bu şehrengîzi, Vardar Yenicesi hakkında yazıldığı tesbît edilen üçüncü şehrengîz olmaktadır. Za'fî bu şehrengîzinin baş taraflarında, Vardar Yenicesi'nin kendisinden önce birçok şâir yetiştirdiğine dikkat çekmiş, özellikle de Usûlî ve Hayretî'den övgü ile söz etmiştir (vr. 37a). Za'fî'nin, Vardar Yenicesi şehrengîzinde özellikle isimlerini zikrettiği Usûlî ve Hayretî'nin, bu şehir hakkında kendisinden önce şehrengîz yazar iki şâir olmaları, bizi Za'fî'nin onların bu husûsiyetlerini bilerek isimlerini zikretmiş olduğu kanaatine sürüklemektedir.

83 Köprülü, M.Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", *Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003, s. 391; Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", *İA*, C. III, s. 305.

84 Göçkün, Önder, "Şeyh Gâlib'in Çağatayca Bir Gazeli", *Türk Edebiyatı Araştırmaları*, C. I, s. 150-151; Sertkaya, *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri I*, Edebiyat Fak. Mat., İst. 1970, s. 4.

85 Pala, a.g.e., s. 439.

86 Gibb, a.g.e., C. II, s. 449; Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul*, İst. Enst. Yay., İst. 1957, s. 16.

87 Şehrengîz türünün başlangıcı ve Mesîhî şehrengîzi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mine Mengi, *Mesîhî Dîvânı*, AKM Yay., Ankara 1995., s. 9-10.

88 Çeltik, a.g.t., s. 459; Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, s. 107.

89 İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", *Ötelerden Bir Ses*, s. 81.

90 İsen, "Usûlî'nin Yenice Şehrengîzi", a.g.e., s. 428.

Za'fî'nin mesnevî tarzında yazdığı diğer şehrengîzler ise, Kosova vilayetinin merkez sancağı olan Üsküp'e bağlı bir kaza olan ve Vardar nehri sahilinde yer alan⁹¹ İştîp⁹² ve Metun (Methone) şehirleri hakkında yazdığı şehrengîzlerdir. Metun, Mora'daki Medun kasabasının kadîm ismi olduğu gibi, Selânik Körfezi'nde de bu isimle kadîm bir kasaba bulunmaktadır⁹³. Şehrengîzde Metun'un etrafında hisâr olduğu ve hisarı da Bahr-ı Ummân'ın çevrelediği belirtilmişse de (vr. 47a) bu tanımlama hem Mora Yarımadası, hem de Selânik Körfezi için geçerli olduğundan, şâirin hangi Metun'u kastettiğini belirlememektedir. Ancak Selânik körfezi Yenice ve İştîp'e daha yakın olduğundan, buradaki Metun'un kastedilmiş olması daha mantıklı görünmektedir.

Vardar Yenicesi Şehrengîzi 114, İştîp Şehrengîzi 83 ve Metun Şehrengîzi 111 beyitten müteşekkildir. Her üç şehrengîz de, dibâce/girizgâh, güzellerin anlatıldığı bölüm ve sonuç olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. İştîp Şehrengîzi'nin sonunda beş beyitlik bir gazel de yer almaktadır.

Şâir, bu şehrengîzlerde, karşılaştığı mahbûblardan her birini üç-dört beyitle anlatmıştır. Vardâr Yenicesi Şehrengîzi'nde yer alan mahbûblar, Muhammed, Ali Koçu, Derzi Memî Şâh, İsâ, Kasap-zâde Mahmûd, Hüseyin, Mustafâ, Sefer Bâlî ve Receb Bâlî; İştîp Şehrengîzi'nde İbrâhîm-i sîm-ber, Ali Bâlî, İslâm, Muştî ve Sultân Mahmut'tur. Metun şehrengîzinde ise Memî Rûm Oğlu, Derbân-zâde Mustafâ, Düzdârroğlu Ahmed, Hasirci-zâde Mahmûd, Ubeydullâh, Durmuş, Ağâ-zâde Mahmûd Bâlî, Dervîş ve Ali Bâlî'dir.

Şâirin muhammes tarzında yazdığı iki şehrengîze gelince, bunlardan biri, Girit adasında İsfekiye sancağında bir kaza olan⁹⁴ Âbkır⁹⁵ şehri hakkında olup, on üç bendden müteşekkildir. Burada şâir, Mu'li, Memî Şâh, Hasan Bâlî, Abdurahmân, Hüseyin, Berber Ahmed, Berber Ali, Korkmaz ve Dervîş Alî isimli mahbûbları birer bendle anlatmıştır.

Şâirin muhammes tarzında yazdığı diğer şehrengîze gelince bu “*Der Sitâyîş-i Mahbûbân*” başlığını taşımakta olup, hangi şehir hakkında yazıldığı belirtilmemiştir. Şehrengîz, birinci bendde direkt mahbûb anlatımı ile başladığı için, şehir isminin de belirtildiği girizgâh kısmının istinsâh sırasında atlanmış olması gerekir. Şehrengîz dört bendden müteşekkil olup, her bendde bir mahbûb anlatılmıştır. Anlatılan mahûplar ise şunlardır: Muhammed (mahlası Hilâlî), Mu'li, Kadri, Tâvus oğlu Abdurahmân.

Dîvân'da ayrıca konusu itibâriyle şehrengîz türüne uyan başka şiirler de bulunmaktadır. Örneğin, “*Kurûn dil-berlerinüñ server-i hayli Hasan Bâlî*” (vr. 30a) nakarâtlı murabbada geçen Hasan Bâlî, “*Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrî Memî*

91 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. II, s. 972.

92 İştîp, antik ismi Schtipje'e uygun olarak dîvânda başına bir hemze ilavesiyle اشتفه şeklinde yazılmıştır. Sessiz ile başlayan yabancı isimlerin başına bir hemze getirmek, zaten var olan bir uygulamadır.

93 Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4152.

94 Sâmi, a.g.e., C. I, s. 9.

95 Dîvânda آبقرون şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da آبقرون şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

Şâh 'um” (vr. 27a) ile “*Gözlerüm nûrî güneş yüzli Memi Şâh 'um benüm*” (vr. 27b) nakarâtlı murabbalarda geçen Memi Şâh, şehrengîzlerde karşılaşılan mahbûbların anlatım tarzına uygun düşmektedir. Yine lakabı Muştı Ali olan Mustafa (vr. 50b), Takyeci Mustafa (vr. 50a) Mustafa (vr. 50a, 88b, 122b), İsmâil (vr. 82b, 83a), Ömer (vr. 62b), Memiş (vr. 72b), Mahmûd (vr. 73a), Mahmûd Bâlî (vr. 81a) ve Muharrem Çelebî (vr. 118) isimli mahbûbların anlatıldığı şiirler de bu türdendir. Bunların yanı sıra bazı beyitlerde de kimi mahbûbların isimlerinin geçtiği görülür. Bunlar, Mahmud (vr. 55b), Ali Bâlî (vr. 60a), Hasan (vr. 96b), İslâm (vr. 90b), Kostantin (vr. 96a), Memî Şâh (vr. 108a), Abdullah (vr. 110b), Hızır Bâlî (vr. 119b), Bâlî (vr. 119b) ve Sıyâmî (vr. 122b) isimli mahbûblardır.

Farklı yerlerde mükerrer olarak zikredilen Mustafâ, Mahmud, Hasan vb. mahbûbların tek bir kişiye mi, yoksa farklı kişilere mi delâlet ettiği hususu belli değildir. Bu mahbûbların kimliklerini belirlemek de güçtür⁹⁶. Buna ilişkin olarak, Za'fî tarafından yazılmış olan şehrengîzlerdeki mahbûblarla, aynı şehirlerin Za'fî ile çağdaş olan başka şâirler tarafından yazılmış olan şehrengîzlerdeki mahbûbların mukâyesesi neticesinde bir fikir elde edilebilir ise de, bu müstakil bir çalışmayı gerektirir.

Şehrengîzler bir yana bırakılacak olursa, şâirin diğer nazım şekilleri ile de, birçok mahbûb hakkında medhiye ya da mersiye türünde şiirler yazmış olması, onun mecâzî aşk ile alakadar olduğunu göstermektedir. Ancak Za'fî Dîvânı'nın tasavvufi muhtevâsı işlenirken görüleceği üzere, şâir birçok beytinde hakîkî aşkı terennüm ettiği için, onun mecâzî aşkı hakîkî aşka ulaşmada bir basamak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Benzer bir süreç, Za'fî'nin etkilenmiş olduğu şâirlerden biri olan Hayretî de de görülmektedir⁹⁷.

Za'fî'nin, şehrengîzlerinde mahbûblarını anlattığı şehirlerde hangi tarihlerde bulunduğu ile ilgili bilgiler, şâirin hayâtında yaptığı seyâhatlar bahsinde geçtiği için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Sonuç olarak Za'fî'yi, mesnevî tarzında üç, muhammes tarzında iki tane olmak üzere yazmış olduğu toplam beş şehrengîz ve şehrengîzlerdeki mahbûbların anlatım tarzına uygun olarak bir mahbûbu anlattığı gazelleriyle tam anlamı ile bir şehrengîz şâiri olarak tavsif etmenin yanlış bir hüküm olmayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Agâh Sırrı Levend tarafından Türk edebiyat tarihinde 46 olarak tesbît edilen⁹⁸ şehrengîz sayısı, Za'fî'nin yazmış olduğu beş şehrengîzle 51'e çıkmış olmaktadır. Bununla birlikte Türk edebiyat tarihinde yazılan şehrengîzlerin bu sayı ile sınırlı olmadığına muhakkak nazarı ile bakılmalıdır.

96 Yukarıda adı geçen mahbûblardan Sıyâmî'nin, İbrâhîm-i Gülşenî dergâhına gidip orada bir süre tasavvufî eğitim alan şâir Sıyâmî (Bkz. Ali Öztürk, a.g.m., s. 244.) olması ihtimâl dahilindedir.

97 Hayretî, *Dîvân*, s. XIV.

98 Bu şehrengîzler hakkında detaylı bilgi için bkz. Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengîzler*.

3) Denizcilik Dili

XVI. asırda Türk denizciliğinin büyük gelişme göstermesi, halk şiirine olduğu gibi dîvân şiirine de gemici hayâtının ve denizcilik ıstılahlarının yansımaya vesile olmuştur⁹⁹. Bu asrın tanınmış dîvân şâirlerinden Âgehî (ö. 985/1577), şiirlerinde bilhassa denizci tabirlerini kullanan bir şâir olarak temâyüz etmiştir¹⁰⁰. Gerçi bu konuda Yetîmî'nin daha önce yazılmış bir şiiri bulunmakla birlikte daha çok Âgehî'nin kasîdesi meşhûr olmuştur¹⁰¹. Âgehî, inceliğe ve zarâfete dayanan XVI. asır Osmanlı dîvân şiirine, o zamanlar kaba sayılan gemicilerin tabirlerini sokup bir yenilik, âdetâ bir moda ortaya koyan bir şâir olarak değerlendirilmektedir. Âgehî'nin düzgün ve zarîf mısraları birçok şâiri, onun bu şiirine tahmîsler ve nazîreler yazmaya teşvik etmiş ve kısa bir zaman için dahi olsa, bir edebiyât cereyânı geliştirmiştir¹⁰².

Âgehî'nin bu kasîdesine tahmîs yazanlardan biri de Za'fî'dir. A. Tietze, Za'fî'nin bu tahmîsini, Molla Muhammed-i Mısrî isimli diğer bir şâirin tahmîsi ile birlikte yayımlamış¹⁰³, Nihat Sami Banarlı¹⁰⁴ ve Amil Çelebioğlu¹⁰⁵ da Tietze'in bu çalışmasına işaret ederek Za'fî'nin tahmîsinden söz etmişlerdir.

XVI. yüzyılda ikinci bir Za'fî'nin olmayışı, tahmîsi yazan söz konusu Za'fî'nin, Za'fî-i Gülşenî olduğunu gösteren en önemli kanıttır. Ayrıca denizcilik terimlerinin Za'fî Dîvânı'na da yansımış olması, bunun diğer bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır. Bununla ilgili iktibâslara aşağıda yer verilecektir.

Âgehî'nin Gelibolu'da müderrislik ve kadılık yaptığını¹⁰⁶, Za'fî'nin de Gelibolulu olduğunu göz önüne aldığımızda, her iki şâir arasındaki bağ derhal ortaya çıkmaktadır.

Genel kanaat Âgehî'nin, bu kasîdesini Piyâle Paşa'nın Akdeniz seferi (962/1555) dönüşünden sonra yazdığı yönündedir¹⁰⁷. Tietze'ye göre, o, bu kasîdesini Piyâle Paşa'nın Akdeniz seferinden döndüğü 962/1555 ile Gelibolu sancak beyliğinden Cezayir Beylerbeyliği'ne terfi ettiği 965/1558 yılları arasında yazmış olmalıdır¹⁰⁸. Za'fî'nin ise tahmîsini ne zaman yazdığı hususunda elimizde herhangi bir belge yoktur. Ancak, Âgehî'nin Gelibolu'da müderrislik ve kadılık yaptığını göz önüne aldığımızda, Za'fî'nin onun görev süresi zarfında bu kasîdeyi yazdığı düşünülebilir.

Tietze, adı geçen makâlesinde, Za'fî ile Molla Muhammed-i Mısrî'nin tahmîsleri arasında yer yer görülen benzerlikler, her iki şâirin aynı ismi taşımaları ve Mısır'la olan irtibatlarından hareketle, aralarında yakın bir münâsebetin bulunduğunu ve

99 Köprülü, M.Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e., s. 394. Âgehî dışında bu alana ilgi duyan şâirler Trabzonlu Derûnî, Aşkî ve Bahriyelî Yetîmî'dir. Bkz.a.y.

100 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576.

101 Amil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, MEB, İst.1994, s. 46.

102 Tietze, a.g.m., s. 113.

103 Bkz. a.g.m., s. 129-133.

104 Banarlı, a.g.e., s. I, 577.

105 Amil Çelebioğlu, a.g.e. s., 46.

106 Pala, a.y.

107 Tietze, a.g.m., s. 113-114; Pala, "Âgehî Mansûr", *DİA*, C. I, s. 448.

108 Tietze, a.g.m., s. 113-114.

hatta her iki şâirin hakikatte bir tek şahıs olabileceğini ifâde etmektedir¹⁰⁹. Şâirin adı bahsinde bu husus üzerinde durulduğu için, burada Za'fî'nin adının Ali olduğunun ortaya çıkması ile her iki tahmîsin tek bir kaleminden çıkmış olamayacağı; Molla Muhammed-i Mısırfî'nin ise, Mısır Mollası olarak görev yapan Arabzâde Muhammed Efendî¹¹⁰ olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi tekrar edeceğiz.

Burada geçen Arabzâde, Mısır Kadısı iken görev yerine gitmek üzere yola çıkmadan önce Gelibolu'da Za'fî'nin başında bulunduğu Gülşeniyye Tekkesi'ni harâb eden ve Kâhire'ye vardığında oradaki Gülşeniyye Âsitânesi'ni de harâb etmeyi taahhüd eden, ancak denizde geminin batması sonucu ölen şahıstır (yıl: 969/1562)¹¹¹. Böylece hem Gelibolu'da görev yapmış olması hasebiyle Âgehî'nin, hem Gelibolulu olması hasebiyle Za'fî'nin, hem de Gelibolu'daki Za'fî'nin başında bulunduğu Gülşeniyye Âsitânesini yıkması hasebiyle, Arabzâde'nin ortak yönlerinin Gelibolu olduğu ortaya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz birbirlerini tanıyan bu üç şâirin, şiirlerinde ortak bir şekilde denizcilik terimlerini kullanmalarının asıl sebebi, Gelibolu ortak noktasında buluşmuş olmalarıdır.

Bilindiği gibi, Osmanlı'da ilk muntazam tersane Yıldırım Bayazıd döneminde Gelibolu'da yapılmıştır. Bu tersane 1515'te İstanbul Haliç Tersanesi'nin devreye girmesiyle, ikinci tersane konumuna düşmekle beraber, 1683 yılında yelkenli harb gemileri ihdâs edilinceye kadar önemini kaybetmemiştir¹¹².

İbn-i Kemâl'in, Kemâl Reis'den bahsederken Gelibolu hakkında söylediği şu sözler, denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyanının orada niçin geliştiği husûsunda bize bir fikir vermektedir:

*“Mevlidi Dâru'l-Gazve-i Gelibolu idi ki ol diyârın doğan oğlanları timsah gibi su içinde büyürler. Sabah ve akşam gemilerin silisresi âvâzesiyle uyurlar.”*¹¹³

Şu halde Fuat Köprülü ve Nihad Sami Banarlı'nın XVI. yüzyılda geliştiğini söyledikleri denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyanının merkezinin Gelibolu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu cereyanın orada yayılmasının nedeni ise, oranın önemli bir liman ve tersane şehri olmasından kaynaklanmıştır.

Hiç şüphesiz, mutasavvıf bir şâir olan Za'fî'nin kendi döneminde farklı bir çığırda şiir yazan birkaç şâir arasında yer alması, onun şiirdeki yaratıcılığını ve farklılığını gösteren önemli bir husustur. Banarlı'nın ifâdesine göre, Âgehî'nin kasidesi ile Za'fî ve Molla Muhammed tarafından bu şiire yazılan tahmîsler, aynı zamanda dönemin seyâhat edebiyâtı malzemeleri arasında yer almaktadırlar. Zira bu şiirler, şâirlerin donanma ile birlikte sefere katılmaları sonucu ortaya çıkan şiirlerdir¹¹⁴. Âgehî'nin Piyale Paşa ile Akdeniz seferine katıldığı yukarıda geçmişti. Za'fî'nin, şeyhinin

109 Tietze, a.g.m., s. 129.

110 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 3141; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 914.

111 Solmaz, a.g.e., s. 298.

112 Fevzi Kurtoglu, *XVI ıncı Asrın İlk Yarımında Gelibolu*, (Ayırbaşım Makâle) yy., ty, s. 293. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 394; *Osmanlı Tarihi*, C. II, s. 298; Feridun Emecen, “Gelibolu”, *DİA*, C. XIV, s. 2.

113 İbn Kemâl Târîhi, Millet Ktp. no. 32, C. VIII, vr. 46 (Kurtoglu, a.g.m, s. 293'ten naklen).

114 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.

ziyâretine, Molla Muhammed'in ise görev mahalline gitmek amacıyla deniz yoluyla Mısır'a gittiklerini de biliyoruz. Şu halde denizdeki bu seferler, bu şâirlerde bir denizcilik edebiyâtı doğmasını sağlamış olmaktadır.

Yine Banarlı'nın ifâdesine göre, bu şiirlerde kullanılan kelimeler, divân şiirine bir söz ve söyleyiş değişikliği getirmeleri bakımından da alaka görmüştür. Forsa, kenar, levend (ilevend), alavand, lenger, liman, alarga ve yelken gibi kelimeler, şiirin diğer mısralarında göze çarpan, çok sayıdaki denizcilik ıstılahlarından ancak birkaç tanesidir¹¹⁵. Bu şiirlerde aynı zamanda mahalli bir renk vardır¹¹⁶. Örneğin, levend kelimesinin ilevend telaffuzu, hem bir Rumeli ağzı, hem de Türkçe'nin "l" harfiyle başlayan yabancı kelimeler üzerindeki umumi tasarrufudur¹¹⁷. Hiç şüphesiz bu şiirlerin kaynağının Rumeli bölgesine giren Gelibolu olması, tesbât edilen bu dil husûsiyetleriyle de örtüşmektedir.

Denizcilik terimlerinin Za'fî'deki kullanımı hakkında bir fikir vermesi açısından, Za'fî Divânı'nda yer alan denizcilik terimleri ile yazılmış gazel (vr. 69a) ile bir başka gazelin bir beytine aşağıda yer verilmiştir:

Bendeñ gemiye girdi ele rûzgârumuz
Görmek naşîb ola mı rûy-ı nigârumuz
Keştî vücûd u yelkeni dil dûd-ı dil direk
Deryâ-yı hayret içre oluptur qarârumuz

Bir iki üç felek-zede vü bî-nevâlarûz
Derd ü belâ vü miñnet ü gam yâdgârumuz
Ey bâdı şurta gel meded eyle keremler it
Göster o gül yanaqlı sehî-ğad nigârumuz
İrmek müyesser ola mı maqşûda Za' fîyâ
Bilmem nic'ola ışıla mı rûzgârumuz(vr. 69a/1-5)

Çalkınup uyma hevâya rûzgâr elden çıkar
‘Ârif-i deryâ-dil ol bekleyerek lenger gibi (vr. 113b)

Aşağıda ayrıca Za'fî'nin Âgehî'nin kasîdesine yazmış olduğu 30 bendlik tahmîsin üç bendine de yer verilmiştir¹¹⁸:

115 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.

116 Köprülü, M. Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e. s. 394.

117 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.

118 Tahmîsin tamamı için bkz. Tietze, a.g.m., s. 129-133.

1	Yüri ey bahr-i melâhatde kapudanlık iden Bizi girdâb-ı ğam içinde belâlarda koyan Geçüp alarğa yanumdan düşe kırtıla hemân Çekdürüp fırkatañı bizden ırağ olduñ sen Baħr-i fırkatde niçe furtunalar çekdüm ben
21	Doğrı yoldan poçalatma olmayasın nefse şikâr Bir iki günlük ‘ömre cihânda ne şümâr Yelken altında yürüt düşmene yol virme i yâr Himmetüñ göncügin elden Salıverme zinhâr Keşti-yi şabruñı sakla alavand olmağdan
29	Ža‘ fıyâ baña bedel olmaya kırsan dirdüñ Bu ‘acebdür ki varup bir saneme dil virdüñ Rûzgâruñ elemin haşmuña çünkim dirdüñ Olsa deryâ kumu miğdârı kayurmaz derdüñ Sâ‘ ati var geçer ey Âgehî şabr it katlañ

Çağdaş Türk şiirinde deniz ile ilgili yazılmış şiirleri bir antolojide toplayan Abdülkerim Dinç’e göre, daha önce bu konuda herhangi bir araştırma yapılmamıştır¹¹⁹. Şu halde, Eski Türk Edebiyatı’nda deniz ile ilgili şiirleri içine alan bir antolojinin hazırlanması ve konu üzerinde bilimsel araştırmaların yapılması bir zarurettir.

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za’fî’nin, değişik konularda kalem oynattığı ve tam anlamıyla “dîvân şâiri” vasfını hak edecek tarzda şiirler yazdığı görülmektedir. Za’fî’nin edebî şahsiyeti ile ilgili olarak söyleyeceğimiz son söz, onun, tasavvufu hayatında yaşayan, ancak sanatında sadece tasavvufu sınırlı kalmayan bir şâir olarak tavsif edilmesi gerektiği şeklinde bizde hasıl olan kanaattir.

II. ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ ŞÂİRLER

A. Etkilendiği Şâirler

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za’fî, Hâfız-ı Şîrâzi (ö. 1389-1390), Câmî (ö. 898/1492), Ali Şîr Nevâî (ö. 907/1501-1502), Mevlânâ (ö. 672/1273), Dede Ömer-i Rüşenî (ö. 892/1486), Fuzûlî (ö. 963/1556), Nesîmî (ö. 807/1404), Necâtî Bey (ö. 914/1509), Yakînî (Kanûnî dönemi), Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Zatî (ö. 953/1546), Hayalî Bey (ö. 964/1556), Behiştî (ö. 971/1563), Hafız Sirozî ve Âgehî (ö. 985/1577)’nin şiirlerini okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, bizim burada sözünü ettiğimiz etkileşim, şekil bakımından bir etkileşimdir. Bu tür bir etkileşim, aslında Za’fî ile adı geçen şâirler arasında duygu ve düşünüş bakımından

119 Abdülkerim Dinç, *Deniz Şiirleri Antolojisi*, Akçağ Yay. Ankara 2001. s. XXXVI.

(vahdet-i vücûd, Hurûfîlik, tasavvufî kavramlar, Melâmîlik vs.) gerçekleşmiş olan etkileşimin de bir göstergesidir. Biz burada çalışmamızın muhtelif yerlerinde bu sonuncusunun üzerinde durulduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Yukarıda adları geçen ve Za'fî'nin etkilerinde kaldığı şâirleri kategorize edecek olursak, bir kısmının Rumelili, bir kısmının Hurûfî, bir kısmının Mevlevî, bir kısmının İranlı veya Farsça yazan, bir kısmının da bunların dışında kalan dîvân şâirlerinden oluştukları görülecektir. Bu şâirlerden bazılarının birden fazla kategori içerisinde yer aldıkları da unutulmamalıdır.

Rumelili şâirlerin bir kısmı da Rumeli'de yer alan Vardar Yenicesi'ndendirler. Za'fî, bunlardan Hayâlî Bey'in

İtmezem gül-zâr seyrin bülbül-i şeydâ gibi
Meskenüm Kâf-ı kanâ^c at olalı ^c anka gibi ¹²⁰

matlâ ile başlayan gazeline bir tahmîs (vr. 32a) yazmıştır. Bu tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları şunlardır:

İdeli kaşd-ı tecerrüd Hazret-i ^c İsâ gibi
Külbe-i aḫzânum oldı ḫârüm-i a^c lâ gibi
Göz yumup naḫş-ı cihândan merdüm-i dâna gibi

Za'fî'nin etkisinde kaldığı, Vardar Yeniceci diğer bir şâir de, Âgehî (ö. 985/1577)'dir. Za'fî, Âgehî'nin

Çekdürüp firḫatañı bizden ırağ olduñ sen
Baḫr-i firḫatde niçe furtunalar çekdüm ben¹²¹

matlâ ile başlayan denizcilik terimleri ile yazdığı kasîdesine de bir tahmîs yazmıştır ki, bu husûs üzerinde daha önce ayrıntılı bir şekilde durulmuştu.

Vardar Yeniceci diğer bir şâir de Usûlî'dir ki, Za'fî onun en güzel şiiri olarak değerlendirilen¹²² “peydâ” redifli gazeline, aynı redifli ve vezinli bir nazîre yazmıştır. Bu gazel Usûlî dîvânında gazeliyâtın ilk şiiri olduğu gibi, Za'fî Dîvânı'nda da gazeliyâtın ilk şiiridir. Usûlî'nin bu gazeline kendi döneminde 14 ayrı şâirin daha nazîre yazdığı tesbît edilmiştir.¹²³ Za'fî ile birlikte bu sayı on beşe çıkmış bulunmaktadır. Her iki gazelin matla beyitleri aşağıda yer almaktadır:

120 Hayâlî'nin tahmîs edilen bu gazeli için, bkz. Hayâlî, *Dîvân*, (Haz.Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yay., Ankara 1992, s. 299, (G. 605).

121 Âgehî'nin bu gazeli için bkz. Mil.Yz. A, no. 1694, vr. 21b-22a.

122 İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., s. XXIX.

123 İsen, a.g.e, s. 99-100.

Usûlî:

Vücûd-ı Mutlakın bahri ne mevci kim eder peydâ
Ene'l-Hak sırrını söyler eger mahfî eger peydâ¹²⁴

Za'fî:

Nişânüm bî-nişân idi [ki] olmazdan nişân peydâ
Mekânüm lâ-mekân idi değilken bu cihân peydâ (vr. 49b)

Za'fî, Vardar Yeniceî Hayretî (ö. 941/1534)'nin de etkisinde kalmıştır. Za'fî, Hayretî dîvânında peş peşe gelen “*sultânüm*” redifli iki gazele¹²⁵, üç gazelle (vr. 88a-b) nazîre yazmıştır. Bu gazellerin aşağıda yer alan müttekâbil beyitleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

Hayretî:

Cemâlûn gülşeni her lahza hândân ola şultânüm
Hezârân bülbül ol gülşende nâlân ola şultânüm¹²⁶

Za'fî:

Cemâlûn gülleri her lahza hândân ola şultânüm
Kemîne çâkerûn izzetle sultân ola şultânüm (vr. 88a)

Hayretî:

Çü irdi ʿîd-i ekber Hayretî bendeñ de öksüzdür
Vişâlûn hânına bir lahza mihmân eyle şultânüm¹²⁷

Za'fî:

Müsâfirdür eşigün yaşdanur bu ʿîd-i bî-dil
Vişâlûn tekyesine anı mihmân eyle şultânüm (vr. 88a)

Za'fî, Hayretî'nin “*âş ol bana*” redifli gazeline de, aynı vezin ve redifli bir nazîre yazmıştır. Her iki gazelin matla beyitleri aşağıda verilmiştir.

Hayretî:

Gel gel ey bülbül belâ küncinde hâldâş ol baña
ʿÂşık iseñ gel tarîk-ı gamda yoldâş ol baña¹²⁸

Za'fî:

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yoldaş ol baña
Kâr-ı aşkı başa iltelüm ayağdaş ol baña (vr. 50a)

Görüldüğü gibi, her iki beytin ilk mısraları arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Bu iki gazelle aynı vezin ve redifte olan bir gazel Vizeli Behiştî (ö.

124 *Usûlî Dîvânı*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1990, s. 97.

125 Hayretî, *Dîvân*, (Haz. M. Çavuşoğlu, A. Tanyeri), İÜEF, İst.1981, s. 307-308, (G.283, 284).

126 Hayretî, a.g.e., s. 307, (G.283/1).

127 Hayretî, a.g.e., s. 308, (G.284/5).

128 Bkz. Hayretî, a.g.e., s. 140, (G.13/1).

971/1563) tarafından da yazılmıştır¹²⁹. Behiştî'nin bu gazeli ile Za'fî'nin gazelinde yer alan birer beyit büyük benzerlik göstermektedir:

Behiştî:

Hâra sır keşf itme ey murğ-ı çemen gavğâyı қо
Gülşen-i Râz okıyalum gel sebağdâş ol baña¹³⁰

Za'fî:

Қalma cehl içre yûri üstâd-ı ' aşқа baş egüp
Derd dersin okıyalum gel sebağdâş ol baña (vr. 50a)

Gerek Za'fî'nin gerekse Behiştî'nin, Hayretî'den etkilenecek bu gazelleri yazdıkları aşikârdır. Zira Hayretî her ikisinden öncedir. Behiştî ile Za'fî'nin yukarıda geçen beyitleri arasında bulunan benzerliğe gelince, Behiştî'nin Za'fî'den önce olmasından hareketle, Za'fî'nin Behiştî'den de etkilenecek olabileceğini sonucuna varırız. Burada her iki şâirin yakın bölgelerde yaşadıkları da göz önünde bulundurulmalıdır (Vize ve Gelibolu).

Za'fî, son olarak zikredilen Vardar Yeniceî şâirlerden Usûlî ve Hayretî'den, Vardar Yenicesi şehrengîzinde de söz etmektedir. Za'fî'nin bu şehrin çıkardığı çok sayıda şâirden¹³¹ sadece Usûlî ve Hayretî'den söz etmesi, bu şâirleri beğendiğini ve hatta onlardan etkilendiğini; Özellikle, Usûlî'den “yâr-ı sâdıq” olarak söz etmesi de aralarında özel bir alakanın olduğunu göstermektedir.

Nicesi 'âlem-i ervâha gitmiş
Cenâb-ı Hâk ile birlige yetmiş
Huşûşan Hayretî miskîn ü 'âşık
Usûlî derd-mend ü yâr-ı şâdıq
Nezâket 'arşasınun pehlevânı
Belâgat mülkinün şâhib-kırânı
Mağâm ide Hudâ anlara cennet
Be-hâk-ı Muştâfâ sâlâr-ı ümmet (vr. 37a)

Za'fî'nin etkilerinde kaldığı, Vardar Yeniceî olmayan diğer Rumelili şâirlere gelince, bunlardan biri Hafız-ı Sirozî'dir¹³². Za'fî, divânında, Hafız Sirozî'nin aşağıda yer alan matlâna bir tesdis yazmıştır (vr. 32b). Za'fî, Sîrozî'nin bu matla beytini, tesdisinde nakarât olarak kullanmıştır.

129 Bkz Aydemir, a.g.e., s. 233, (G.15).

130 Bkz. a.y., (G.15/4).

131 Vardar Yeniceî diğer şâirler için bkz. Tolasa, a.g.e., s. 31; İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Divânı*, AÜFE Yay., s. 99-100.

132 Hafız-ı Sirozî, III. Murad dönemi şâirlerden olup, ilmiyyeye mensup iken, daha sonra kalenderce tekke ve camileri dolaşarak ömrünü harcayan bir şâirdir (Bkz.Ş.Sami, III, 1913).

‘ Âşıkklarûz belâ-zedeler mübtelâlarûz
‘ Âlemde bir maḥabbete ḳalmıṣ gedâlarûz

Sirozî’nin bu matla ile başlayan gazeline, Usûlî tarafından da bir nazîre yazılmıştır (Bkz. Usûlî Dîvânı, G.42).

Za’fî’nin etkisinde kaldığı Rumelili diğerk bir şâir de Edirneli Necâtî Bey’dır¹³³. Za’fî, dîvânında onun bir gazeline bir nazîre yazmıştır. Aşağıda bu gazellerin mahlas beyitlerine yer verilmiştir.

Necâtî Bey:

Ne üzilür ne kesilür saçunla ğamzenden
Gerek boğazla Necâtî ḳuluñ begüm gerek aş¹³⁴

Za’fî:

Ḳul oldu saña cân ile Zâ‘ fi-i ğunah-kâr
Bendeñdür efendi gerek ‘afv eyle gerek aş (vr. 73b)

Za’fî ile Behiştî’nin Hayretî’nin bir gazeline nazîreler yazdıkları ve Za’fî’nin de ayrıca Vizeli Behiştî’den etkilendiğı yukarıda ifâde edilmişti. Benzer bir şekilde her iki şâirin Necâtî Bey’den de etkilendikleri görölmektedir. Zira, Behiştî tarafından söylenen aşağıdaki beyit, Necâtî Bey’in yukarıda yer verilen beyti ile aynı çerçevede değerkendirilmiştir.¹³⁵

Dil şâh-ı ıṣṣa bende olup itdi ihtisâs
Gitmez bu ḳapudan gerek öldür gerekse aş¹³⁶

Burada Rumelili olan Za’fî ile Behiştî’nin diğerk Rumelili şâirler Hayretî ve Necâtî Bey’den, ayrıca Za’fî’nin de Behiştî’den etkilenmiş oldukları görölmektedir.

Şâirimizin etkisinde kaldığı bir diğerk Edirneli şâir de, Kânûnî döneminde yaşayan Yakînî’dır. Âşık Çelebî, Yâkînî’den söz ederken şu ifâdeleri kullanmıştır:

“...*Monla Za’fî ile musâhebeler ü mu’âşereler ü mu’âsırlar imiş. Bu tarza murabba’ı evvel Yakînî diyüp Za’fî dahı peyrevlük itmişdür.*”¹³⁷

Burada geöen Za’fî’nin, Za’fî-i Gülşenî olması gerektiğı husûsu daha evvel şâirin mahlası bahsinde geömişti. Âşık Çelebî, Yakînî’nin murabba’ına yer verdiğı hâlde, Za’fî’ninkine yer vermemiştir. Za’fî Dîvânı’nda Yakînî’nin murabba’ına benzer bir murabba yer almamakta, ancak aynı redifli (gördüm) bir gazel yer almaktadır (vr. 86a).

133 Necâtî Beg, *Dîvân*, (Haz. Ali Nihat Tarlan), MEB Yay., İst. 1997, s. XV.

134 Necâtî Beg, a.g.e., s. 265, (G.255/5).

135 Aydemir, a.g.e., s. 61.

136 Aydemir, a.g.e., s. 355, (G.233/1).

137 Filiz Kılıç, a.g.t., s. 343.

Za'fî'nin etkilendiği şâirlerin bir kısmı da Hurûfî şâirlerdir. *Dîvân*'ında Hurûfiliğin kurucusu olan Fazlullâh-ı Esterâbâdî'yi üç yerde (vr. 61a, 63a, 115b) zikretmiş, ayrıca Hurûfiliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinde (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, No. 3088/2) de, ondan söz etmiş ve Farsça olan bir beytini de iktibâs etmiştir. (vr. 25a)

Şâirimiz, Hurûfiliğin diğer bir önemli temsilcisi olan Nesîmî'yi de *Dîvân*'ında anmış, (vr. 76b, 97b, 90b), ayrıca yukarıda sözü edilen Hurûfiliğe ilişkin eserinde de (vr. 22a), Nesîmî *Dîvânı*'nın ilk beyti olan aşağıdaki beyti iktibâs etmiştir.

Deryâ-yı muhîtt cûşa geldi
Kevn ile mekân hûrûşa geldi¹³⁸

Za'fî, Nesîmî'nin

Ey saçuñ zât-ı ilâhî v'ey ruhuñ Allâh nûr
Rûzenüñ sırrı büyükdür 'îduhâ cennât hûr¹³⁹

matlaî ile başlayan gazeline de bir tahmîs yazmıştır. Za'fî'nin bu tahmîsi, *dîvân*ında olmayıp, şiir mecmualarında (Mil.Ktp. Yz.A. 1641 vr. 271ab ve Mil.Ktp. C.137, vr. 72) yer almaktadır. İbrahim Olgun da, Za'fî'nin Nesîmî'nin yukarıda bahsettiğimiz gazeline tahmîs yazdığından söz eder. Ancak bu tahmîsin hangi mecmuada yer aldığına dair bilgi vermez.¹⁴⁰ Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilâve mısraları şöyledir:

Ey ruhuñ levh-i ilâhî anda nakş olmuş suţûr
'Ârızuñ şerhindedür Tevrât u Furkân u Zebûr
Şûret-i insânda Hâksuñ eyledüñ Hâk'dan zuhûr

Za'fî'nin okuduğu ve etkilendiği şâirlerin bir kısmı da Mevlevî şâirlerdir. Bunların başında da Mevlânâ gelmektedir. Za'fî'nin, *Dîvân*'ında yer alan aşağıdaki beyitte, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden iktibâsta bulunmuş olması, *Mesnevî*'yi okuduğunu göstermektedir.

'Aşk özi olmak gereksin tâ bilesin 'aşkı sen
Mesnevî'de hoş dimişdür bu sözi monlâ-yı 'aşk (vr. 14b)

Za'fî, burada, “Biri, âşıklık nedir diye sorunca dedim ki, benim gibi olursan bilirsin” anlamına gelen şu beyti kastediyor olmalıdır:

پرسید یکی که عاشقی چیست
گفتم که چوما شوی بدانی¹⁴¹

138 Bkz. Nesîmî, *Dîvân*, s. 53.

139 Nesîmî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Nesîmî, a.g.e., s. 100-101.

140 İbrahim Olgun, a.g.m., s. 198.

141 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (Tah. R. Nicholson), Tahran 1376, s. 186.

Burada Mevlânâ, kendisinin âşık olduğunu ve kendisi gibi olduğu takdirde muhâtabının aşkı anlayabileceğini ifade etmiştir. Şâirimiz de, söz konusu ettiğimiz beytinde, aşkı anlamak için, aşk özü olan Mevlânâ gibi olmak gerektiğini ifade ederek, Mevlânâ'nın bu beytine işaret etmiştir.

Za'fî, Abdülbâkî Gölpinarlı'nın, Mevlânâ'nın, *Dîvân-ı Kebîr*'de

شيرو وليّ خدا شاه سلام عليك
معدين جود و سخا شاه سلام عليك

matlalı bir düvâzdeh yazmış olduğu yönünde verdiği bilgiye¹⁴² bakacak olursak, Za'fî'nin *Dîvân*'ında yer alan

Ey şeh-i 'âlem-penâh şâh selâmün 'aleyk
Ehl-i dile secde-gâh şâh selâmün 'aleyk (vr. 4a)

matlalı düvâzdehini, Mevlânâ'ninkine nazîre olarak yazmış olduğu ortaya çıkar. Zira her ikisi arasında vezîn ve redif (şâh selâmün 'aleyk) birliği bulunmaktadır. Ancak *Dîvân-ı Kebîr*'de Gölpinarlı'nın sözünü ettiği düvâzdeh değil, "*selâmün 'aleyk*" redifiyle yazılmış üç gazel yer almaktadır. Ayrıca bu üç gazelden hiç biri yukarıdaki matla ile başlamamaktadır.¹⁴³ Gölpinarlı'nın sözünü ettiği gazelin *Dîvân-ı Kebîr*'in başka bir nüshasında ye almış olması muhtemeldir.

Esrar Dede, Za'fî'den söz ederken, şiiirlerinin çoğunun Şâhidî Dede, Günâhî Dede gibi Mevlevî şâirler ve bunların emsâli şuara ve ihvân-ı zamanla nezâir ve bir birini tahmîs ve tercî üzere olduğunu ifade etmektedir¹⁴⁴. Ancak biz yaptığımız araştırmalarda, Za'fî'nin Şâhidî ve Günâhî'nin şiiirlerine yazdığı herhangi bir tahmîs, tesdîs ya da nazîresine rastlamadık. Şâhidî'nin Za'fî'nin bir gazeline yazdığı tahmîsi ise aşağıda yer alacaktır.

Za'fî'nin aşağıdaki beytinde sözünü ettiği Nahîfî, Mesnevî mütercimi Süleyman Nahîfî (ö. 1151/1738) olmamalıdır. Zira Mesnevî mütercimi olan Nahîfî, Za'fî'den sonraki bir dönemde yaşamıştır.

Kimisi Gülşenî'den feyz umar kimi Nahîfî'den
Kalanın bilmezem Za'fî benüm Mevlâ'yidür gönlüm (vr. 87b)

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Za'fî ile aynı dönemde yaşayan üç Nahîfî vardır. Biri, Gûyende Usta Şems adıyla tanınan şarkıcı Nahîfî¹⁴⁵; diğeri, Muhammed isminde,

142 Gölpinarlı, *Melâmîler*, s. 58.

143 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Külliyât-ı Şems ya Dîvân-ı Kebîr*, Tahran 1336, C. III, s. 138-140.

144 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

145 Şehî Bey, *Heşt Behişt*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1998, s. 138.

Hamîd vilâyetinden olan ve Anadolu’da Kadılık yapmış olan Nahîfî¹⁴⁶; biri de *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşeniyye*’de “Rodoslu Nahîfî Halîfe” olarak geçen ve İbrâhîm-i Gülşenî’nin halîfelerinden olan Nahîfî’dir¹⁴⁷. Kanaatimizce burada sözü edilen Nahîfî ilk iki Nahîfî değildir. Zira beyitteki Nahîfî, Gülşeniyye tarikatının piri ile birlikte zikrolunduğu için, onun da Gülşeniyye tarikatı ile bir ilgisinin olması daha mantıklı görünmektedir. Şu halde Za’fî’nin sözünü ettiği Nahîfî, kendisiyle aynı tarikattan olan İbrâhîm-i Gülşenî’nin halîfesi Nahîfî olmalıdır.

Za’fî’nin etkilendiği şâirlerin bir kısmı da İranlı şâirlerdir. XVI. yüzyılda Türk şâirlerinin çoğusunu etkileyen İran şâirlerinin başında Molla Câmî gelmektedir¹⁴⁸. Za’fî’nin de, Farsça Dîvânçe’sinde Molla Câmî’nin bir gazeline bir tahmîs yazarak (Dîvânçe, vr. 129a) ondan etkilendiği görülmektedir. Bu tahmîsin ilk bendi şöyledir:

أي چهرهء گلگونت
در غایت زیبایی
وي قد سرافرازت
چون سدره ز بالاي
با ابر و و خال و خد
با زلف مطراي
هر لحظه جمال خود
نوع ديگر آراي
کرد در غمت شيدا
صد عاشق هر جاي¹⁴⁹

Za’fî’nin Farsça dîvânçesi bahsinde geçtiği üzere, onun belki de en çok etkisinde kaldığı Fars şâiri Hâfız-ı Şîrâzî’dir. Za’fî, Farsça Dîvânçesinde Hâfız’ın iki gazeline tahmîs, iki gazeline de nazîre yazmıştır ki bunlardan Dîvânçe bahsinde söz edilmişti.

Za’fî’nin adı geçen gruplar dışında etkilerinde kaldığı dîvân şâirlerine gelince, bunlardan birisi Fuzûlî (ö. 964/1556)’dir. Şâirin aynı vezin ve redifle, Fuzûlî’nin su redifli kasîdesine bir nazîre (vr. 103b) yazmış olması, onun, Fuzûlî’yi okuduğunu ve ondan etkilendiğini göstermektedir. Aşağıdaki iki beyitte bu etkilenme açıkça görülmektedir.

Fuzûlî:

Âbgûndur günbed-i devvâr rengi bilmezem
Ya muhît olmuş gözümden günbed-i devvâre şu¹⁵⁰

146 Kınalızâde, a.g.e., C. II, s. 984.

147 Muhyî, *Menâkıb*, s. 404, 415, 469.

148 Köprülü, “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış”, a.g.m., s. 391.

149 Ey çehresi gül gibi kırmızı, güzelliğin zirvesinde olan! Ey benzerlerinden üstün olan boyu, yukarıdan bakıldığında Sidre ağacı gibi görünen sevgili! Kaşların, benlerin ve yüzün ile, koku saçan saçın ile her an cemalini farklı bir şekilde göstermen, yüzlerce kararsız âşık, senin yüzünden çektikleri gamdan dolayı şeyda ettin.

150 Fuzûlî, *Dîvân*, (Haz. Kenan Akyüz vd.), Akçağ, Ankara 1997., s. 31, (K.3).

Za'fî:

Âteş-i firkat kurutmasa yaşum deryâsını
Dideden Za'fî iderdi günbed-i devvâre şu (vr. 103b)

XVI. yüzyılda Nevâî'nin, birçok eserlerinin tercüme ve taklîd edildiği ve onun nüfûzu altında Çağatayca şiirler yazmanın Türkiye'de moda olduğu söylenmişti¹⁵¹. İşte, Za'fî de mülemma tarzında yazmış olduğu bir gazeline Çağatayca'yı kullanarak, Nevâî'nin tesirinde kalan şâirlerden olmuştur. Za'fî'nin bu gazeline yer alan Çağatayca beyitlerinden iki tanesine aşağıda yer verilmiştir:

Bâğ ara herkes kılup bir serv-ķâmetni kenâr
Sâye-veş üftâdalığ çağığa yetişdi 'azîm¹⁵²
Mâder-i eyyâmdın küyer zühûra zâtınû
Âferinîş yanağığa zeyn birür şekl-i nesîm¹⁵³ (vr. 5b)

Za'fî'nin etkilendiği diğerk bir şâir de, Balıkesirli Zâtî (ö. 953/1546)'dir. Za'fî, *Divân*'ında onun

İlâhî n'ola hâlûm ol meh-i hûrşîd-i tal'atsüz
Muķârîn olmadı devlet sitârem bir sa'âdetsüz¹⁵⁴

matlaî ile başlayan gazeline bir tahmîs yazmıştır (vr. 31b). Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilâve mısraları şunlardır:

Ne dirlik baña 'âlemde nigâr-ı hûb-şûretsüz
Açılmaz bu kıra bahtum benûm ol mâh-sîretsüz
Çeküpdür râhı 'aşkında belâ dil hadd ü gâyetsüz

İbrâhîm-i Gülşenî'nin pîri Dede Ömer-i Rûşenî ve Za'fî'ye ait olan aşağıdaki beyitler arasındaki muhtevâ benzerliği, Za'fî'nin Dede Ömer-i Rûşenî'yi de okuduğunu göstermektedir. Za'fî'nin *Divân*'da kendisinden ismen söz ettiği ve şeyhinin şeyhi olan Dede Ömer-i Rûşenî'den etkilenmiş olması son derece doğaldır.

Dede Ömer-i Rûşenî:

Hüsünün aksin ruh-ı dilberde peydâ eyledin
Çeşm-i âşıktan dönüp anı temâşâ eyledin

151 Köprülü, a.g.m., s. 391.

152 Bahçede herkes bir servi boylunun yanına gider. Gölge gibi aşırı düşkünlük çağına ulaşmıştı.

153 Zâtî'nin günlerin anasından (zamandan) zuhura gelmeye çabalar. Yaradılış da senin yanağına nesîm şeklinde bir süs verir.

154 Zâtî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Zâtî, *Divân*, (Haz. A. Nihat Tarlan.), Edebiyât Fak. Basımevi, İst. 1970, C. II, s. 57, (G.553).

Gerçi kim ma'şûksın âşık libâsın örtünüp
Cilve-i hüsnün girü kendün temâşâ eyledin¹⁵⁵

Za'fi:

Bu mezâhir kim vücûd-ı muṭṭak izhâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine 'arz-ı didâr eyledi
Şatdı hüsünin aldı 'aşkın arada bir kimse yok
Kendi aldı kendi şatdı kendi bâzâr eyledi (vr. 114b/1-2)

Hiç şüphesiz Za'fi'de gerek vahdet-i vücûd, gerekse Kalenderîlik vb. anlayışların oluşmasında, bu tür konularda büyük bir coşkunluğa sahip olan Dede Ömer-i Rüşenî'nin¹⁵⁶ etkisi olmuştur.

B. Etkilediği Şâirler

Za'fi'den etkilenen şâirlere gelince, bunların başında, tesbît edebildiğimiz kadarıyla Vahdetî¹⁵⁷ gelmektedir. Vahdetî, Za'fi'nin

Her ne söz kim söylenür 'ayn-ı kelâmu'llâhdur
Vâkıf olmayan bu sırra lâ-cerem güm-râhdur (vr. 61a)

matları ile başlayan gazelini tahmîs etmiştir. Bu tahmîs, Mil. Ktp. Yz.A, 2430/2 vr. 30a/b'de yer almaktadır. Tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları şunlardır:

Ḳudret-i Hâḳdan şudûr iden çü bismi'llâhdur
Ya' nî lafz-ı nokṭa hıfzı nûr-ı nûru'llâhdur
Gûş-ı cân ile işit ey dil ki emru'llâhdur

Za'fi Divânı'nda, bu gazelin baş tarafına “*Bu gazeli şâir Mukîmî tahmîs etmiştir.*” şeklinde bir not düşüldüğünü, ancak yaptığımız mecmua taramalarında bu tahmîse ulaşamadığımızı, ne var ki, bu tahmîse ulaşma ihtimâlinin her zaman için mümkün olduğunu şâirin Hurûflîği bahsinde ifade etmiştir¹⁵⁸.

155 Mustafa Özçelik, *Sûfi Şiirler*, Lamure, İst. 2005, s. 91.

156 Dede Ömer-i Rüşenî'nin bu konulardaki şiirlerinden örnekler için bkz. Abdülhakî Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 322.

157 Tuhfe-i Nâilî'de geçtiğine göre bu mahlası taşıyan üç şâir vardır. Birincisi, mevliden Üsküplü ve mevtinen Edirneli ve 1135/1722'de ölen Vahdetî; ikincisi İstanbullu bir Halvetî dervîşi olan Vahdetî; üçüncüsü de 1079/1668 tarihinde vefat eden İstanbullu Kadı Hüsâmzâde Ahmed Vahdetî Efendî'dir. (bkz. Tuhfe-i Nâilî, II, 1156.) Bunlardan birincisi, Za'fi ile aynı coğrafyadan, ikincisi de aynı tarikat-tandır. Kanaatimizce Za'fi'ye tahmîs yazan Vahdetî, birinci sırada zikredilen ve Bosnalı Vahdetî olarak bilinen Vahdetî olmalıdır. Bu Vahdetî'nin Za'fi ile aynı coğrafyayı paylaşması ve Za'fi gibi Hurûflîğin etkisinde kalmış olması (Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 375; Gölpinarlı, *Hurûfîlik*, s. 120.) bizi bu kanaata sürüklemektedir.

158 XVI-XVII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mukîmî'nin hurûfîlik ile ilgili “*Vahdetnâme*” isimli eserini Gölpinarlı tanıtmaktadır (Bkz. Gölpinarlı, *Hurûfîlik*, s. 113-114).

Vahdetî, Za'fî'nin

Bu eşyâ kaçrelerdür mevc-i esmâ zât-ı deryâdur
Ne deryâdur ki mevcinden anuñ bir kaçre eşyâdur (vr. 66b)

matları ile başlayan gazeline de bir tahmîs yazmıştır. (Mil.Ktp. Yz.A.1808, vr.41b-42a.) Bu tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları ise şunlardır:

Müsemâmâdan tecellî eyleyen envâr-ı esmâdur
Ne esmâdur ki her biri yine ‘ayn-ı müsemâmâdur
Peder kuvvet dehen Meryem hürûf-ı şavt-ı ‘Îsâdur

Za'fî'nin *Dîvân*'da yer alan bir gazeline tahmîs yazan bir başka şâir de Mevlevî Şâhidî Dede'dir. Şâhidî Dede'nin, Za'fî'nin

Hikmet-i innî ene'llâh'ı kelîm-i yâra şor
Sırrını ânestü nâr'ıñ tâlib-i didâra şor (vr. 66b)

mata'lı gazeline yazdığı tahmîsi, Mil. Ktp. Yz. A. 1641 vr. 304b'de yer almaktadır. Tahmîsin ilk bendinin ilave mısraları şunlardır:

Müşkilüñ var ise ey sâlik ulu'l-ebsâra şor
Tekye-i tevîdî herkes añlamaz ahyâra şor
Lî ma' allâhuñ rumûzın Aḥmed-i Muḥtâra şor

Zaten Esrâr Dede de, Za'fî ile Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî ve Günâhî arasında münâzara ve müşâaralar gerçekleştiği yönünde bilgi vermektedir¹⁵⁹. Biz araştırmalarımız esnâsında her ne kadar Şâhidî'nin bu tahmîsini tesbît edebildikse de, Günâhî'ye ilişkin olarak her hangi bir şiire rastlamadık.

Ahdî, tezkiresinden öğrendiğimize göre, Tab'î Efendî¹⁶⁰, “Gelibolı'dan olan Za'îfî Beg”in bir matlâna bir nazîre yazmıştır¹⁶¹. Buradaki Za'îfî'nin Za'fî olması gerektiği husûsu üzerinde daha önce durulmuştu (Bkz. Doğumu ve Memleketi bahsi). Aşağıda Za'fî *Dîvânı*'nda yer almayan bu matla beyti ile Tab'î'nin nazîre olarak yazdığı matla beyti yer almaktadır:

Za'fî:

Qıble yiter kûy-i dil-dârum baña
Saña ey Ka'be ırakdan merḥabâ

159 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

160 Tab'î Efendî, Gelibolulu olup, Bağdat'ta defterdârlık yaptı. 1020/1611 yılında Halep'te öldü (Bkz. Solmaz, a.g.e., s. 179-180; Tuman, a.g.e., C. II, s. 584).

161 Solmaz, a.g.e., s. 180.

Tab'î:

Bâde yiter la' l-i dil-dârum baña
Saña ey sâkî ırakdan merhabâ¹⁶²

Ahdî burada, Tab'î'nin bu nazîresini beğendiğini ifâde ederken, Za'fî'nin bu matlâna çok kimselerin nazîre yazmış olduğu bilgisini de vermektedir¹⁶³. Buradan da, bu bahiste zikrettiklerimizin dışında kalan başka şâirlerin de, Za'fî'yi beğendikleri ve onun etki alanına girdikleri anlaşılmaktadır.

III. KENDİ ŞİİRİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

Dîvân şiirine ilişkin değerlendirmeler daha çok tezkireciler tarafından yapılmakla beraber, bizzat şâirin kendisinin de bu konuda değerlendirmeler yaptığı görülür. Klasik şiirde bu konu medh ve fahr başlığı altında ele alınır. Bir sultânı, ya da bir veziri övme medh ise, şâirin kendi şiirini övmesi ise fahrdır. Şâirin kendi şiiri ile ilgili değerlendirmeleri iki türlü olmaktadır. Şâir ya kendini ve sözlerini harikulade vasıflarla tavsif ederek över; ya da Arap, Fars ve Türk şâirleri ile kendisini mukayese ederek daha yüksek olduğunu iddia eder¹⁶⁴.

Bu değerlendirmeler gazellerde çoğunlukla birer beyitle, mesnevî ve kasîdelerde de böyle olmakla birlikte, farklı üslup ve muhtevâda oldukları için bir kaç beyitle de dile getirilebilir. Hatta mesnevîlerde bunun için özel bölümlerin açıldığı da görülür¹⁶⁵.

Za'fî Dîvânı bu çerçevede incelendiğinde, şiir ve şâir hakkında önemli mütâlaalarının mevcûd olduğu görülür. *Dîvân*'daki 343 nolu gazel tamamen fahriye niteliğindedir. Za'fî'ye göre şiir inşâd etmekten maksat şâirin arz-ı hâl etmesi, yani içinde bulunduğu durumu söz ile dışarıya yansıtmasıdır.

‘ Arz-ı hâl itmekdürür gâyet ğaraz Za'fî hemân
Yoksa kim meşğûl olur bu nazm bu eş'âr için (vr. 99a)

Başta Mevlânâ olmak üzere birçok mutasavvıf şâirin “*Günlük dilin sığ ve dar imkanları yanında aktarmak istedikleri yüce manaya şiirsel dilin daha fazla imkan sağlamasından dolayı tercihen şiire yöneldikleri*”¹⁶⁶ görülür. İşte yukarıdaki beyti ile, Mevlânâ'ya büyük bir aşkla bağlı olduğu ilgili yerlerinde anlatılan Za'fî'nin de, hâl ile ifâde ettiği yüce manaları ancak şiirle arz edebildiği için, şiiri o hali ifâdede bir vâsıta telakkî ettiği görülmektedir.

162 Her iki beyit için bkz. Solmaz, a.g.e., s. 180.

163 Solmaz, a.y.

164 A. Sırrı Levend, *Dîvân Edebiyatı*, s. 545.

165 Harun Tolasa, “Dîvân Şâirlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, TDEAD, S.1, İzmir 1982, s. 16.

166 M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 70.

Şüphesiz ruhsal âlemdeki hâllerin sanatkârâne bir üslupla ve muhâtabı etkileyici bir tarzda ifâde edilmesi daha çok şiir yoluyla mümkün olmaktadır. Vezindeki ahenk, kâfiye ve redifle elde edilen nağme ve söz dizimindeki sanatlı üslup bunu sağlamaktadır. Aksi takdirde şiir bir meşgaledir ve sırf şiir yazmış olmak için şiirle uğraşılmaz. Bu beyitten, şâirin sanatı sanat için değil, belli bir amaç için kullandığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte bir bütün olarak *Dîvân* göz önüne alındığında, şâirin yer yer sanatını sanat için icra ettiği de vakidir. Ancak şâire göre, bu durumda şiirin belâgat ve fesâhat kurallarına tâbi olunarak yazılması gerekir. Bu husûs, dîvân şiirini halk şiirinden ayıran karakteristik husûsların başında gelmektedir. Za'fi'ye göre, şâir insanlar üzerinde etkili olmak ve alemde tanınmak isterse, bunun yolu belagat kurallarına uyarak şiir yazmaktan geçer.

Şi' r-i belîğ ile tutayam dirsen ' âlemi
Za' fi ri' âyet eyle belâgat ṯarîkını (vr. 116b)

Şâir, at üzerindeki binicinin sopa ile yerdeki topu fırlatarak oynadığı oyundan hareketle belagat ve fesâhat hususiyetini açıklamaktadır. Buna göre belagat ülkesinin meydanında yetenek/şiir tabiatı atına binip, zülf çubuğu ile fesahat topuna vurmaktır. Fesahat topuna en çok vuran kişi yarışı kazanmakta, dolayısı ile ülkenin en meşhur kişisi haline gelmektedir.

Esb-i ṯab' a binüben gösterelüm cevîânı
Ṯotalum mülk-i belâgatda bu gün meydânı
Oynadup g̱üy-i feşâhat olalum şöhre-i şeẖr
Vaşf-ı g̱isû-yı nigâr ile dizüp çevgâmı (vr. 112b/1-2)

Şâir bu konuda kendine güvenmektedir. bir yerde kendine hitâp ederek, nazım kılıcı ile fesâhat mülkünü fethettiğinden ve şiir meydanında pehlivan olduğundan söz etmektedir.

Tîğ-i nazmuñla yine Za' fi feşâhat mülkini
Feth idüp olduñ bu gün meydân-ı şi' re pehlevân (vr. 94b)

Şâir şiirini değişik ifâdelerle övmekten geri kalmamıştır. Kendisini “*murğ-ı hoş-elhân*” (güzel sesli kuş) olarak vasıflandıran (vr. 12b, 95a) şâire göre, sözleri, tâlib için “*feyz-i beşâret*”, ârif olan aşık için de remz ve işaretir. (vr. 65b) Şâirin şiiri için kullandığı önemli bir kavram da *iẖtira* 'dır. O, kısa bir zaman içerisinde birçok mânâlar, yani şiirler ürettiğini anlatırken bu kavramı kullanmaktadır. İhtira'da hep orijinal bir yön bulunur. Şâirin kastettiği de daha evvelden selefleri tarafından kullanılmış mânâları tıpa tıp kullanmak yerine, onlarda olmayan ve bizzat kendisi tarafından icat edilen manaları kullandığı hususiyetidir.

Şâir aşağıdaki iki beyitte, inci ve cevher saçan şiir tabiatından bahsetmekte, bu tabiatı dolayısı ile ihtirâ'larda bulunabildiğini ifade etmekte ve “*hezâr ahsante*” ve “*ahsante*” diyerek kendi kendini tebrik etmektedir:

Hezâr ahsente ey Zâ‘ fi senûñ tab‘ -ı dürer-bârûñ
Dehân-ı yâr vaşında hayâlât ihtirâ‘ eyler (vr. 60b)

Tab‘ -ı gevher-bârûña ahsente ey Zâ‘ fi senûñ
Az zamân içre kıılır bir nice ma‘ nâ ihtirâ‘ (vr. 74a)

Şâirin bir beytinde dile getirdiği hazır cevap oluşu da kısa bir sürede birçok manalar ihtirâ’ etme özelliği ile alakalı olarak düşünülebilir.

Sordum şifâ-yı haste-dili la‘ lüm em didi
Zâ‘ fî-i leb-fikâr ne hâzır cevâb imiş (vr. 72b)

Şâir, ihtirâ’ ile yakın bir anlam ifade eden *mübdi’ü’s-suver* kavramını da bu meyanda kullanmıştır. Aşağıdaki beytinden anlaşıldığına göre şâirin şiirlerine kendi döneminde yaşayanlar da teveccüh göstermiş ve şiirleri kendi döneminde epey kabul görmüştür. Bu dönemde insanlar kendisine *mübdi’ü’s-suver* lakabını takmışlardır. Buna göre şâirimizin şiirde harikalar yarattığı, muhatapları tarafından da kabul edilmiş olmaktadır. Gerçekten de şâirin şiir mecmualarında pek çok şiirinin yer almış olması, bu hususu teyid etmektedir.

Zâ‘ fiyâ şi‘ rûmi görenler hep
Beñzüme mübdi‘ ü’s-suver didiler (vr. 58a)

Bir beytinde de şâir layık olmadığı halde şiire el atanlara, ya da şâirlik taslayanlara çatmakta ve kendi şiirinin bu gibilerin ağzını muhkem bir şekilde kapattığını, bir nevi yazdığı mükemmel şiirlerle bu gibilere gereken cevabı verdiğini ifade etmektedir.

Renc engüştüyle dest-i şi‘ rüm ey Zâ‘ fi benüm
Nâ-sezây-ı ehl-i nazmuñ ağzını muhkem kıpar (vr. 58b)

Şâir, şiirini övme bâbında “*âb-ı hayât*” ve “*âb-ı hayvân*” terkiplerini de kullanmıştır. Ona göre Hz. İsa’nın sözü ile ölülerin hayât bulması gibi, kendi şiiri ile de ölü gönüller hayât bulmaktadır. Bu yüzden şâir kendisini ab-ı hayât, kelâmını ise âb-ı hayvân olarak nitelemektedir.

Dirilür mürde diller Zâ‘ fiyâ nuṭṭumla ‘Îsâ-veş
Anuñcündür direm tâliblere âb-ı hayâtum ben (vr. 139b)

Mesîhâ dinilürse n'ola Zâ' fî ben zamânümde
Kelâmum âb-ı hayvân olalı cân u cihânüm ben(vr. 101a)

Bir yerde de şâir şiirini “*hırz-ı imân*” olarak, yani imanın kendisi ile korunduğu şey, bir başka yerde de cân kulağına asılması gereken “*dürr-i meknûn*” olarak nitelemektedir.

Ol cemâl-ı müşhafuñ vaşf-ı hañıdur Zâ' fiyâ
Hırz-ı imân olsa n'ola nüsha-i eş'ârumuz (vr. 68b)

Gûş-ı câna bu nazmı mengûş it
Kim bu sözlerdürür dür-i meknûn (vr. 16a)

Şâir güzel nağmeli olan bülbül ile de kendisini kıyaslamakta ve kendi feryadını işittiklerinde âlem bahçesinin bülbüllerinin hâmûş/sessiz kesildiklerini ifâde etmektedir (vr. 60a). Aşağıdaki beyitte de şâir bu hususu kastetmektedir:

Lâl ola bülbül-i hoş-nağme işidürse eger
Nazm-ı rengînüm ile işbu lañif elhânı (vr. 112b)

Şâire bülbül gibi şiirler söyleten ise, âşık olmasıdır (vr. 116a). Gazellerinin âşıkâne olması sevgilinin zülf-i dil-âvîzine âşık olmasındandır (vr. 60b). Şâir şiirdeki kabiliyetini sevgiliye olan ilgisinden kazanmıştır. Şâirin sözünün nazım denizindeki bir elmas olması, onun sevgilinin inci gibi olan dişini ve yakut gibi olan dudağını vâsf etmesinden dolayıdır. Hatta sevgiliyi nitelediği için şâirin şiir kabiliyeti o derece yükselmiştir ki şiiri göğë kadar çıksa yeridir. O, sevgilinin yüzünü vâsf ettiği için meleklerin, şiirini vird edinmiş olmaları normal bir husustur.

Dürr-i dendân ile yâkût-ı lebûñ vaşf ideli
Bañr-ı nazm içre sözüm lü'lü-i meknûn oldı (vr. 115a)

Yeridür çıksa göğë nâme-i şi' rüm Zâ' fî
Vaşf idel'den beri ol hûri-şîfat insânı (vr. 112b)

Vird eylese şi' rüm yaraşur gökde melekler
Vaşf-ı ruñuñ ey hûr ki divânuma geçdi (vr. 121a)

Sevgilinin takındığı her tavır şâirde farklı bir etki bırakmaktadır. Gül gibi olan sevgilinin diken gibi olan kişilerle arkadaşlık kurması; Za'fî'nin dilinin tutulmasına ve böylece “*nâdire-güftâr*” olmasına; onun sevgilinin gamından dolayı perişan bir vaziyette olması da, sözlerinin perişan bir vaziyet almasına sebep olmuştur. Onun firâk

üzerine şiirler söylemesi, sevgili ile arasında olan mufâarakattan kaynaklanmaktadır. Kısacası şâirimizin şiirini nasıl işleyeceğini sevgilisi belirlemektedir.

Ža‘ finûn hem-dem-i hâr olalı maşşûdı güli
Dili tütüldü vü hem nâdire-güftâr oldu (vr. 115a)

Ġamuñla Ža‘ fî ülfet ideli dîvâne olmuşdur
Anuñ ma‘ zûr tût şâhum perişân olsa aqvâlî (vr. 119b)

Beni ayırdı felek zûlm ile dil-dârumdan
Ža‘ fiyâ n’ola disem derd ile eş‘ âr-ı firâk (vr. 76a)

Kendisinden önceki şâirlerle kendisini kıyaslama yoluna giden Za’fî, bu kıyaslamalarda genellikle geçmiş şâirlerin şiirini görmeleri hâlinde şiirini beğenip takdir etmekten kendilerini alamayacakları şeklindeki kanaatini dile getirmektedir. Onun isimlerini zikrettiği şâirler, Hüsrev, Câmî, Selmân, Nizâmî, Hassân, ve Nesîmî’dir. Bunlardan Nesîmî, Türk şâiri olup; Hüsrev, Camî, Selmân ve Nizâmî İranlı şâirlerdir. Hassân ise, Hz. Peygamber için medhiye yazmış olan Hassân b. Sâbit’tir. Hassân’ın içinde geçtiği beyitler aşağıda verilmiştir:

Neşr ü nazm ile muraşşa‘ bir dūr-i yek-dânesin*
Vezn-i şab‘ ile belâgatda bu gün Hâssân’sın (vr. 95a)

Hasan taşşîn iderse n’ola şî‘ rûm göricek Ža‘ fî
Hayâl-i fitne-engîz ile nazm içre kemâl oldum (vr. 84a)

Şâire göre Hüsrev ve Câmî’nin şiirinin kemâlini taşşîn etmeleri garip bir husus değildir (vr. 118b). Aynı şey Hassân için de geçerlidir (vr. 84a). Nizâmî, şiirini görmüş olsa bunun için nazm-ı nazîm tabirini kullanacak; hoş kokulu olan şiirinin nazmı (nazm-ı hoş nesîmî)

Nesîmî’nin burnuna gitse, Nesîmî kabrinde taze can bulacaktır.

Görse şîrîn kışşamı Hüsrev gibi taşşîn idüp
Şî‘ rûme dirdi Nizâmî Ža‘ fiyâ nazm-ı nazîm (vr. 89a)

Tâze cân bulurdı kabrinde Nesîmî Ža‘ fiyâ
Ger meşâmına irişse işbu nazm-ı hoş nesîm (vr. 90b)

Bu şâirlerden Za’fî’nin en çok alakalı olduğu kişi İranlı meşhûr şâir Selmân-ı Sâvecî’dir. Şayet şiirini görse, Selmân “*ahsante*” diyerek kendisini takdir edecektir. Bir beyitte giderek şiiri zarafetle söylediğini ifâde ettikten sonra, galiba Selmân’ın düzeyine eriştiğini ifâde etmekte, bir başka yerde de kendisini Selmân-ı sâni olarak

nitelendirmektedir. Za'fî'nin gözünde Selmân o derece yüce bir şahsiyettir ki, o ikinci Selmân olarak adlandırılmaktan iftîhâr duymaktadır.

Görse şî'r-i hasenüm söz ile Hüsrev beğenüp
Diye ahsente kemâline cihân Selmân'ı (vr. 112b)

Şî'ri giderek Zâ'fî zarâfetle dir olduñ
Gâlib var ise hâzret-i Selmân'a irişdüñ (vr. 79a)

Vaşf-ı lebünde Zâ'fî ferîd olsa tañ mıdır?
Bu reng ü bu hayâl ile Selmân-ı şânidür (vr. 60b)

Kendisinden son derece emin bir şekilde söz eden şâir, kendisine şiir sunduğu sultânın karşısında ise son derece mütevâzi bir tavır takınmaktadır. Bu, şâirin muktezâyı hâle göre tavır takınmış olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Sultâna ya da vezîre şiir sunuşunu anlattığı bir gazelin (vr. 80b-81a) ilk üç beyti aşağıya alınmıştır:

Manzûr-ı hîdmet oldı eyâ mîr-i kâm-kâr
Eş'âr-ı Zâ'fî oldı çü manzûr-ı hâzretüñ
Noşşânı var ise nazar eyle kemâline
K'oldur kadîmi 'âdet-i erbâb-ı devletüñ
Maṭbû'-ı hâş u 'âm ola maḳbûl-ı her diyâr
İmzâ olursa ger añâ 'üvân-ı raġbetüñ (vr. 80b/1-3)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZA'FÎ DÎVÂNÎ'NİN ŞEKİL VE DİL AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bu bölümde öncelikle Za'fî Dîvânı tanıtılacak, daha sonra da Za'fî Dîvânı şekil, dil ve ifade özellikleri açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

I. ZA'FÎ DÎVÂNÎ

Dîvân'da yer alan bir kasîdeden (vr. 9b-10a) şairin dîvânını Ferhâd Bey'e sunduğu anlaşılmaktadır. Kasîdede Ferhâd Bey'in isminin geçtiği beyit şudur:

Emîr Hüsrev-i mülk-i sühan faşîh u belîğ
Ki ya'ni hâzret-i Ferhâd şâh-ı zü'l-iqbâl (vr. 10a)

Şair bu kasîdenin sonlarında, daha önceden bir kîtaba başladığını, onu bitirmek için acele ettiğini, kitaba henüz isim vermediğini ve şâhdan yardım görürse kitabını bitirebileceğini ifade etmiştir.

Mısır'da hüküm süren Osmanlı valileri arasında Ferhâd Bey diye biri bulunmamaktadır¹. Dolayısıyla Za'fî'nin, dîvânını Mısır'ın dışında kalan bir yerde takdim ettiği anlaşılmaktadır. Za'fî ile aynı dönemde yaşayan ve Ferhâd Paşa ismini taşıyanlar ise tesbît edebildiğimiz kadarıyla üç kişidirler.

1. Kânûnî döneminde 928/1521 yılında Şam'da isyan çıkaran Canberd-i Gazâlî'yi öldürerek Şam'ı yeniden fetheden ve 931/1524'te idam edilen Ferhâd Paşa².

2. Kanûnî'nin vezirlerinden olup 982/1574'te vefat eden ve Ebu Eyyûb Ensârî civarında medfûn olan Ferhâd Paşa. Babası Macar mühtedilerinden olan bu Ferhâd Paşa, Şehzâde Sultân Mehmed b. Süleymân'ın kerîmesi Hümây Sultan ile evlenmiştir³.

3. Bunların dışında bir de Bosna beylerbeyliği yapan Ferhâd Paşa vardır. Bu kişi, 979/1571'den önce Bosna'da işbaşında bulunmuştur⁴. Bu kişi ile Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 990/1582 senesini gösteren bir belgede⁵ adı geçen İzvornik Sancağı Beyi Ferhâd aynı kişiler olmalıdır. Zira İzvornik Bosna vilâyetini oluşturan beş sancaktan biridir⁶.

Za'fî'nin dîvânını bunlardan hangisine sunduğu yönünde elimizde kesin bir kanıt yoktur. Ancak yukarıda adı geçen Ferhâd Paşalardan birincisi, Za'fî'den çok önce öldüğü için, *Dîvân*'ın kendisine sunulduğu Ferhâd Paşa'nın bu olması uzak bir ihtimâl olarak gözükmektedir. Şu halde geriye diğer iki seçenek kalmaktadır. Ancak şairin Rumeli bölgesi ile var olan kuvvetli bağından dolayı, dîvânını Bosna Beylerbeyi olan Ferhâd Paşa'ya sunmuş olma ihtimali daha ağır basmaktadır.

Za'fî Dîvânı'nın bulabildiğimiz tek nüshası, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzûm Eserler 254'te yer almaktadır. Bu nüsha adı cilt içinde, 139 varak, 17 satır, 220×162 ölçüsünde, yıldız filigranlı "*eser-i cedîd*" kağıdına rîk'a hatla yazılmıştır.

1 Nâsır el-Ensârî, *Hukkâmu Mısır Mine'l-Ferâine ile'l-Yevm*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1987, s. 105-119.

2 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. V, s. 3401.

3 Sâmî, a.y.

4 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611.

5 47 numaralı mühimme defteri, 1185 (A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 367'den naklen).

6 Sâmî, a.g.e., C. II, s. 853.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم
جامع أسرار كلام قديم⁷

Sonu:

اكتسابم نور احمد دندر اي ضعفي بنم
كم اودر چشم چراغ روشني و گلشني

Elimizde bu nüshanın XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarına ait bir nüsha olduğunu gösteren önemli iki karîne bulunmaktadır. Birincisi, nüshanın 1924'te vefat eden Ali Emîrî tarafından, zann-ı gâliyle istinsâh edilmiş olması⁸, ikincisi ve daha önemlisi de Osmanlı'nın son dönemlerinde basılan "*eser-i cedîd*" kağıdına yazılmış olmasıdır. Şu halde bu nüshanın Osmanlı'nın son dönemlerine ait bir nüsha olduğu kesin olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak Za'fî Dîvânı'nın başka bir nüshasının bulunmamış olması, önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira XVI. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında ölen Za'fî'nin ölümünden XX. yüzyılın sonlarına gelinceye dek geçen üç asırlık zaman zarfında, *Dîvân*'ın bir çok kez istinsâh edilmiş olması ve hiç olmazsa Ali Emîrî'nin mevcûd nüshayı istinsâh ederken yararlandığı nüshanın elde olması gerekirdi.

Ancak gerek Türkiye kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar, gerekse yurtdışında bulunan kütüphanelerin kataloglarından yaptığımız taramalar sonucunda mevcut nüsha dışında başka bir nüshadan söz edildiğine şahit olmadık. Ali Emîrî nüshasına kaynaklık teşkil eden nüshanın, Emîrî'nin İşkodra'da görev yaptığı sırada bulunduğu bir nüsha olması muhtemeldir. Her halükârda bu nüsha şimdilik kaydıyla elimizde değildir. Bu nüshanın, özel koleksiyonlarda bulunması da ihtimal dâhilindedir.

Şurası muhakkaktır ki, şayet Türkiye kütüphanelerinde Za'fî Dîvânı'nın birin üzerinde nüshaları olsaydı, böyle bir tabloyla karşılaşmamız mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla buradan Za'fî Dîvânı'nın özellikle İstanbul'da istinsâhı az olan bir dîvân olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Za'fî Dîvânı'nın İstanbul'da çok yaygın olmaması ve çokça istinsâh edilmemesinin bir nedeni olarak, Za'fî'nin Rumelili ve özellikle Kâhire'de bulunmuş olması düşünülebilir. Dolayısıyla, Za'fî Dîvânı'nın gerek memleketi olan Rumeli'de, gerekse mensûbu bulunduğu ve içerisinde çokça vakit geçirdiği Gülşeniyye Âsitânesi'nin bulunduğu Kâhire'de, başka nüshalarının bulunması her zaman için ihtimâl dahilindedir. Ancak gerek Mısır'daki el yazma eserler katalogunda, gerekse Bosna'daki Gazi Hüseyin Begova Kütüphanesi katalogunda herhangi bir nüshadan söz edilmemektedir.

7 Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kelâm-ı kadîmin sırlarının bütünüdür.

8 Bu bilgi, Ali Emîrî tarafından kurulmuş olan Millet Kütüphanesi'nin emekli müdürü M.Serhan Tayşi tarafından bizimle paylaşılmıştır. Tayşi, bu nüshadaki yazı ile Ali Emîrî tarafından istinsâh edilen diğer el yazma eserlerdeki yazı arasında var olan büyük benzerlikten hareketle bu kanaate varmıştır. Şüphesiz Ali Emîrî'nin yazı sitilini bilen Tayşi'nin bu kanaati bizim için önemlidir. Nüshayı inceleyerek bu kanaatini bizimle paylaşan M.Serhan Tayşi'ye şükranlarımı sunuyorum.

Çeşitli nedenlerle İstanbul’da tanınmayan şairlerin kaleme aldıkları dîvânların da çok yaygın olmaması normal bir durumdur. Za’fî’nin de gerek Rumelili olması, gerek Kâhire’de bulunmuş olması, onun İstanbul’da çok tanınmamış olmasının bir nedeni olmalıdır. Nitekim Gibb, Za’fî’yi lirik şiirler yazan ikinci sınıf şairler arasında görerek, onun bu yönüne işaret etmiştir. Aynı durumu, Za’fî ile çağdaş olan ve kendisi de Rumelili olan Behiştî’de de görüyoruz. Zira Behiştî dîvânının ancak iki nüshası tesbît edilerek⁹ edisyon kritiği yapılmıştır.

II. ŞEKİL ÖZELLİKLERİ

A. Tertip Şekli

Za’fî Dîvânı mürettep bir dîvân olup, dîbâce ile başlamaktadır. Dîbâce’nin baş tarafı Farsça, devamı Türkçe olarak yazılmıştır. Farsça kısımda, üç beyit hâlinde Besmele’nin sırları ve mensûr olarak Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e salât ve selâm yer almaktadır. Dîbâcenin Türkçe kısmında ise, iki selâm beyti, nesir ile dünyaya geliş, bir beyit ve nesir ile, dünyaya geldikten sonra Allah’ın azameti karşısında hayrete düştüğünü ve “‘âlem-i hayrette ba’zı hâle müte’allik kelimât-ı nâ-marbût tekellüm” eylediğini ifâde ediş; dostlardan bazılarının bu kelimât-ı nâ-merbûtu “*alâ vechi’t-tertîb tahrîr ve eş’âr-ı âlem-hayrânı ber vefk-ı kâfiye tastîr*” olunması için ısrarları üzerine, bunları “*rişte-i kâfiyeye nazm idüp tarz-ı şi’re*” koyduğunu ifâde ediş ve son olarak okuyanlardan hatalarının hoş görülerek tashîh edilmesinin rica edilişi yer almaktadır.

Tahir Üzgör tarafından Za’fî Dîvânı’nın dîbâcesi dâhil olmak üzere, Türkçe dîvân dîbâceleri üzerine bir araştırma yapılmıştır. Za’fî Dîvânı’nın dîbâcesinin, diğer dîbâceler arasındaki yerini göstermesi açısından, bu araştırmanın sonuçlarına değinmeyi faydalı buluyoruz. Söz konusu çalışmada, 492 dîvânın tanıtıldığı *İstanbul Kitaplıkları Yazma Dîvânlar Kataloğu*’nda, Türkçe dîbâceli olduğu ifâde edilen 51 dîvânın yerinde incelenmesi sonucu, dîbâce bulunmama, Arapça veya Farsça olma ve bir başkası tarafından kaleme alınmış olma gibi durumlardan dolayı bu sayının 36’ya düşmüş olduğu sonucuna varılmıştır¹⁰. Za’fî Dîvânı da 36 dîvândan birini teşkil etmektedir. Üzgör, araştırmasında, Türkçe dîbâceli dört dîvân daha tesbît etmiş, böylece sayı 40’a çıkmıştır. Buna göre, 496 Türkçe dîvândan sadece 40 tanesinde Türkçe dîbâce yazılmıştır ki bu, % 14’lük bir kesite tekâbül etmektedir.

Aynı çalışmaya göre, bu metinlerden sadece üçünde, dîbâce kelimesi yerine başka kelimeler kullanılmıştır. Bunlar Za’fî, Suûd ve Tâhirü’l-Mevlevî dîvânlarının dîbâceleridir. Bu üç dîbâceden birincisinde iki defa *mukaddimât* kelimesi kullanılmış, ikincisinde *iftitâh* ve üçüncüsünde de, *ifâde* kelimeleri başlık olarak kullanılmıştır¹¹.

9 Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, s. 74.

10 Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, s. 5.

11 Üzgör, a.g.e., s. 3.

Suûd ve Tâhîrî'l-Mevlevî dîbâcilerinin XX. asırda kaleme alındıklarını göz önüne aldığımızda, aynı araştırmanın sınırları çerçevesinde olmak üzere, Za'fî'nin, Osmanlı dönemi şâirleri arasında, dîbâce kelimesine karşılık olarak *mukaddimât* kelimesini kullanan tek şâir olduğu ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada, 40 dîbâceden üçünün manzûm, on dördünün mensûr, Za'fî'nin ki de dahil olmak üzere yirmi üçünün de manzûm-mensûr bir tarzda yazıldığı tesbît edilmiştir¹².

Yine Za'fî dîbâcesinin ayırt edici bir özelliği, besmele yerine geçen ilk üç beyitlik manzûme ile devamında gelen hamd ve salât ü selâm kısmının tümünün “Fârisî Nesir” başlığı altında Farsça, geri kalan kısmın ise “Türkî Nesir” başlığı altında Türkçe yazılmış olmasıdır. Oysa diğer dîbâcelerden üçünde Arapça ve Farsça'ya hiç yer verilmemiş, diğerlerinde ise Arapça ya da Farsça iktibâslarla yetinilmiştir.¹³ Za'fî, Türkçe dîvânın yanı sıra, Farsça dîvânçe de yazmış olmasına uygun bir tarzda, dîvânının dîbâcesinde, bu iki dili ortak olarak kullanmıştır. Za'fî'nin Türkçe yazmış olduğu Hurûflîğe ilişkin risâlesinin dîbâcesini de, bu iki dille yazmış olmasından hareketle, onun iki dille dîbâce yazmayı bir alışkanlık hâline getirdiği anlaşılmaktadır.

Aynı araştırmada, dîbâcede yer alan dîvânın tertip sebebi ile ilgili olarak, Za'fî'nin her hangi bir menfaat beklemeden, dostlarının ısrâr veya arzularına uyarak dîvânlarını cem' eden beş şâirden biri olduğu tesbît edilmiştir. Diğer şâirlerden 14'ünün, bir menfaat umarak, padişah veya mevki sahibi bir başka şahsın emir veya arzusu, ya da bir dileği yerine getirmek üzere dîvânlarını tertip etmiş oldukları; diğerlerinin ise dîbâcelerinde dîvân tertip sebebine değinmedikleri tesbît edilmiştir.¹⁴

Bu araştırma ile Za'fî Dîvânı'nın dîbâcesinin diğer dîbâceler arasındaki yeri ortaya çıkmış olmakta ve bu dîbâcenin, bir takım belirgin özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, mürettib tarafından şekil ve tür ayırımı yapılmadan şu şekilde tertîb edilmiştir: Dîbâceden sonra sırasıyla 1 münâcât, 15 kasîde, 2 tercî'-i bend, 3 terkîb-i bend, 24 murabba, 2 tahmîs, 1 tesdîs, 3 muhammes, 3 şehrengîz, ikinci şehrengîzden sonra 1 târîh manzûmesi, 391 gazel, gazellerin içerisine serpiştirilmiş 4 koşma, 1 müfred, 2 matla, 3 târîh beyti yer almaktadır. Kâf harfinin ilk gazeli (vr. 75a) ile on birinci gazeli (vr. 77a) mükerrer oldukları için, bunlar tek bir gazel olarak değerlendirilmiştir.

Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki nüshasında, Türkçe şâirlerden sonra belli bir tertîbe göre sıralanmış Farsça şâir kısmı vardır. Bu kısım bir dîvânçe oluşturacak kadar şâir kapsadığı ve buradaki şâirler mürettep dîvân tertîbine göre sıralandıkları için, tarafımızdan müstakil bir Farsça dîvânçe olarak değerlendirilmiştir.

Nüshanın son varakında “Za'fî'nin muahharan ele geçen gazelleri” başlığı altında ayrıca üç gazel daha yer almaktadır. Bu gazellerle, Dîvân'daki toplam gazel sayısı, 391'den 394'e çıkmaktadır.

12 Üzgör, a.g.e., s. 10.

13 Üzgör, a.g.e., s. 10.

14 Üzgör, a.g.e., s. 10-12.

B. Nazım Şekilleri ve Türleri

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin, müretteb bir *Dîvân*'da olması gereken bütün nazım şekillerini kullandığı görülmektedir. *Dîvân*'da yer almayan müstezâd nazım şekli ile yazdığı bir gazel de Mil.Ktp. Yz.A. C. 74.9 ve C. 51.19 nolu cönklerde yer almaktadır.

Bilindiği gibi tekke şâirleri, nazım şekli bakımından hem dîvân edebiyâtı (gazel, mesnevi vb.), hem de halk/âşık edebiyâtı nazım şekillerini (en çok koşma) kullanmışlardır. Tekke şâirlerinin bilhassa nazım şekli itibariyle dîvân şiiiri tarzında, fakat muhtevâ itibariyle tekke şiiiri türünde eserler verdikleri görülür¹⁵. Dîvân tarzında şiiirler yazan Za'fî de, daha çok dîvân edebiyâtı nazım şekillerini kullanmış olmakla beraber, bazı şiiirlerinde halk edebiyâtı nazım şekillerini de kullanmıştır. Aşağıda Za'fî'nin kullandığı nazım şekilleri ve türleri maddeler halinde ele alınacaktır.

a) Kasîdeler

Dîvân'da toplam 15 kasîde bulunmaktadır. Musammat tarzında yazılan birincisi kasîde, on iki imamın anlatıldığı düvazdeh türünde olup 20 beyit; mülemma tarzında yazılmış olan iki, üç ve dördüncü kasîdelerden ikincisi, kime yazıldığı söylenmeyen bir medhiye olup 15 beyit; üçüncüsü, Yavuz Sultân Selîme yazılan bir medhiye olup 20 beyit; dördüncüsü, surnâme olup 17 beyit; beşincisi, kime yazıldığı belli olmayan bir medhiye olup 27 beyit; altıncısı, Kanûnî'ye yazılan bir medhiye olup 14 beyit; yedincisi, hacdan gelen birisi için yazılmış olup 20 beyit; Ferhat Bey'e sunulan sekizinci ve dokuzuncu kasîdelerden sekizincisi 25; dokuzuncusu 23 beyit; onuncusu, fetihnâme türünde 21 beyit; on birincisi, surnâme olup 23 beyit; on ikincisi, Muhammed isimli birine yazılmış olup 18 beyit; on üçüncüsü, tevhid türünde yazılmış olup 25 beyit; on dördüncüsü, öğüt niteliğinde olup 13 beyit ve on dördüncüsü, aşk konulu olup 24 beyittir.

b) Tercî'-i Bend

Dîvân'da 5'er bendden oluşan iki tercî'-i bend yer almaktadır. Bendler vâsita beyitleri dâhil olmak üzere birincisinde dokuzar, ikincisinde ise yedişer beyitten müteşekkildir. Her iki tercî'-i bend de konu itibariyle vahdet-i vücûd hakkındadır.

c) Terkîb-i Bend

Dîvân'da beş bendden müteşekkil üç terkîb-i bend yer almaktadır. Vâsita beyitleri dahil olmak üzere bendler, birincisinde dokuzar, iki ve üçüncüsünde ise beşer beyitten müteşekkildir. Birinci terkîb-i bendin Mustafa adlı birinin ölümü üzerine yazıldığı anlaşılmakta, ikincisinde aşk, üçüncüsünde ise âlem ve yaratılışı anlatılmaktadır.

15 Abdurrahman Güzel, "Tekke Şiiri", *Türk Dili*, S. 445-450, 1989, s. 281.

d) Murabba

Dîvân'da her biri beşer bendden oluşan 24 murabba-ı mütekerrire yer almaktadır. Murabbalardan bir tanesi Seyyid Battal Gazi hakkında olup, diğerlerinin bir kısmı şeyhi, bir kısmı ise Memî Şâh ve isimleri zikredilmeyen mahbûblar hakkındadır.

e) Tahmîs

Dîvân'da yer alan iki tahmîsten ilki Zâtî'nin, ikincisi Hayâlî Bey'in gazelini tahmîstir. İkisi de beşer bendden müteşekkildir.

f) Tesdîs

Dîvân'da beş bendden müteşekkil olan Hâfız-ı Sirozî'ye ait bir gazelin matla beytine yapılan bir tesdîs yer almaktadır.

g) Muhammes

Dîvân'da üç muhammes-i müzdevic yer almaktadır. Birincisi 5, ikincisi 4, üçüncüsü de 13 bendden müteşekkil olan muhammeslerin ilki ta'ziyenâme, ikinci ve üçüncüler ise şehrengîz türünde yazılmışlardır.

h) Mesnevî

Dîvân'da biri münâcat, diğerleri şehrengîz türünde olmak üzere mesnevî nazım şekliyle yazılan toplam dört manzûme yer almaktadır. Bunlardan münâcât türünde olan 21, şehrengîz türünde olanlar da sırasıyla 114, 83 ve 111 beyitten müteşekkildir. İkinci Şehrengîzin sonunda beş beyitlik bir gazel de yer almaktadır. Şehrengîzlerle ilgili detaylı bilgi şâirin edebî şahsiyeti bahsinde verilmiştir.

ı) Gazel

Dîvân'da 394 gazel yer almaktadır. Gazellerin 360'ı 5 beyitli, 16'sı 7 beyitli, 7'si 6 beyitli, 5'i 9 beyitli, 3'ü 4 beyitli, 2'si 11 beyitli ve 1'i 15 beyitlidir. Rakamları orana dökerek olursak, *Dîvân*'daki gazellerin %91'inin beş beyitli, %4'ünün yedi beyitli, %2'sinin altı beyitli, %3'ünün de dokuz, dört, on bir ve on beş beyitli gazellerden oluştuğunu görürüz. 206 nolu gazelde mahlas beyti yoktur. Gazellerin konu itibarıyla daha ziyâde rindâne oldukları görülmektedir.

i) Kıt'a

Dîvân'da kıt'a nazım şekliyle yazılmış dört târih manzûmesi bulunmaktadır. Şâirin "Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi" bahsinde, bu manzûmelerin ne amaçla yazıldıkları

husûsunda değerlendirmelerde bulunulduğu için, bu konuda oraya mürâcaat edilmelidir.

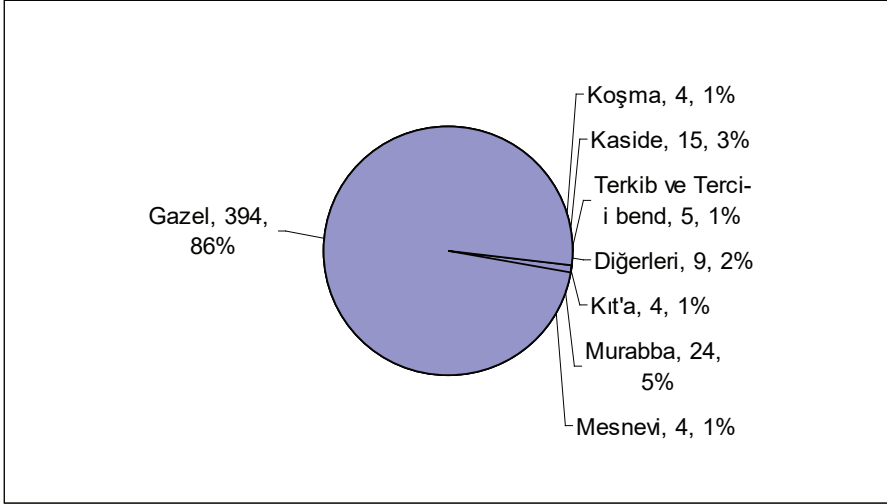
i) Matla ve Müfred

Dîvân'da iki matla ve bir müfred yer almaktadır.

j) Koşma

Za'fi halk edebiyâtı (âşık edebiyâtı) na ait olarak kullandığı tek nazım şekli olan koşma tarzında dört tane şiir yazmıştır (vr. 55b, 56b, 102a, 121a). Koşmalar, nazım türü olarak tapuğ tarzında yazılmışlardır. Tapuğ ise, Gülşenî tarikatında ilâhîye verilen addır¹⁶

Dîvân'da yer alan nazım şekillerinin hangi oranlarda kullanıldıkları, aşağıdaki grafikte görülebilmektedir. Grafikte kullanım sayısı az miktarda olduğu için, Muhammes (3), tahmîs (2), tesdîs (1), matla (2) ve müfred (1) nazım şekilleri “Diğerleri” başlığı altında bir arada gösterilmiştir.



Grafik1 : *Dîvân*'da kullanılan nazım şekillerinin oransal dağılımını gösteren grafik

C. Vezin

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fi'nin, şiirlerinde çoğunlukla dîvân şiirine has bir vezin olan arûz veznini kullanmakla birlikte, âşık edebiyâtı nazım şekli ile yazdığı dört koşmada hece veznini de kullandığı görülmektedir (vr. 55b, 56b, 102a,

¹⁶ Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ, yy., ty., s. 525.

121a). Za'fi'nin sūfi şair yönü göz önüne alındığında, onun hece vezniyle şiir yazmış olmasında garipsenecek bir husus olmaz. Zira tekke şâirleri hem hece hem de aruz ile eser vermişlerdir¹⁷. Ancak şiirlerinde çoğunlukla arûz veznini kullanmış olması, onun, dîvân edebiyâtı yönü ağır basan bir tekke şairi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bilindiği gibi, hece vezninin dîvân şâirleri tarafından dışlandığı ve hece ile şiir yazma geleneğinin mahallîleşme akımının etkisiyle XVIII. yüzyılda Nedim ile başladığı şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Halbuki, XVI. yüzyıldan başlamak üzere, dîvân şâirlerinin de, halk şâirlerinden etkilenecek, hece vezni ile şiir yazma eğilimi içerisine girdikleri görülmektedir. Bu yüzyılda hece vezni ile şiir yazan dîvân şâirleri olarak Meâlî (ö. 979/1511), Usûlî (ö. 945/1538), Karatovalı Za'îfî (ö. 963/1555), Âşık Çelebî (ö. 979/1571), Fevrî (ö. 979/1571) ve III. Murad (ö. 1004/1595)'ın isimleri zikredilmektedir¹⁸. Za'fi'nin de, XVI. yüzyılda hece vezni ile yazdığı dört şiiri ile, bu kategoriye dahil olan bir başka şâir olduğu görülmektedir.

Bu önemli noktaya işaret ettikten sonra, Za'fi'nin arûz vezni ile yazdığı şiirlerine göz atabiliriz. Aşağıdaki tabloda, *Dîvân*'da kullanılan bahirler, vezinler, bu bahir ve vezinlerin şiirlerde kaçar defa kullanıldıklarına ilişkin bilgiler bir arada verilmiştir. Şâirin Farsça şiirlerini müstakil bir dîvânçe olarak değerlendirmemize rağmen, şâirin bir bütün olarak arûz kullanımını görebilmek açısından, Farsça şiirler de değerlendirmeye alınmıştır.

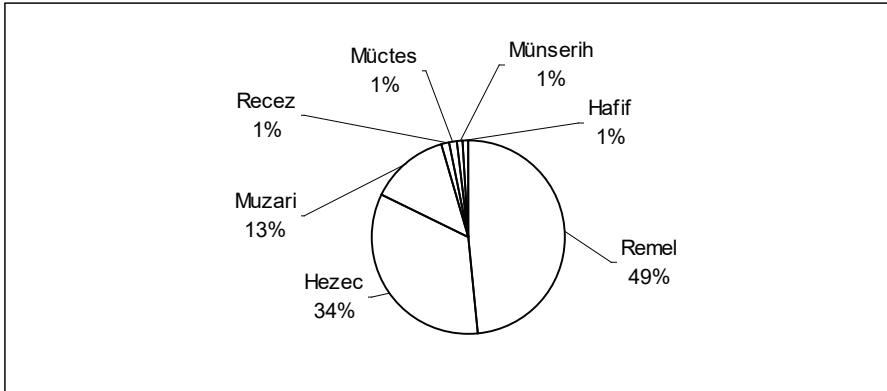
	BAHİRLER		KALİPLAR	KULLANIM SAYISI			
				Türk-çe Şiir	Fars-ça Şiir	Top-lam	Bahir Top.
1	Hezec	1	Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün	100	8	108	163
		2	Mefûlü mefâilü mefâilü feûlün	23	3	26	
		3	Mefâilün mefâilün feûlün	16	2	18	
		4	Mefûlü mefâilün mefûlü mefâilün	4	4	8	
		5	Mefûlü mefâilün feûlün	1	2	3	

17 Güzel, a.g.e., s. 489.

18 Bkz.Cemal Kurnaz, "Dîvân Şâirlerinde Hece Vezni İle Şiir Yazma Eğilimi", *Türküden Gazele*, Akçağ, Ankara 1997, s. 139-177; Mustafa İsen, "Dîvânlarda Hece İle Yazılmış Şiirler", *Ötelerden Bir Ses*, s. 388 vd.

2	Remel	1	Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün	166	9	175	234
		2	Feilâtün feilâtün feilâtün feilün	49	5	54	
		3	Fâilâtün fâilâtün fâilün	3	-	3	
		4	Feilâtün feilâtün feilün	1	1	2	
3	Muzârî	1	Mefûlû fâilâtû mefâilû fâilün	51	4	55	64
		2	Mefûlû fâilâtün mefûlû fâilâtün	9	-	9	
4	Recez	1	Müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün	3	3	6	7
		2	Müstef'îlâtün müstef'îlâtün	1	-	1	
5	Münserih	1	Müfteilün fâilün müfteilün fâilün	3	-	3	3
6	Müctes	1	Mefâilün feilâtün mefâilün feilün	-	6	6	6
7	Hafif	1	Feilâtün mefâilün feilün	2	4	6	6

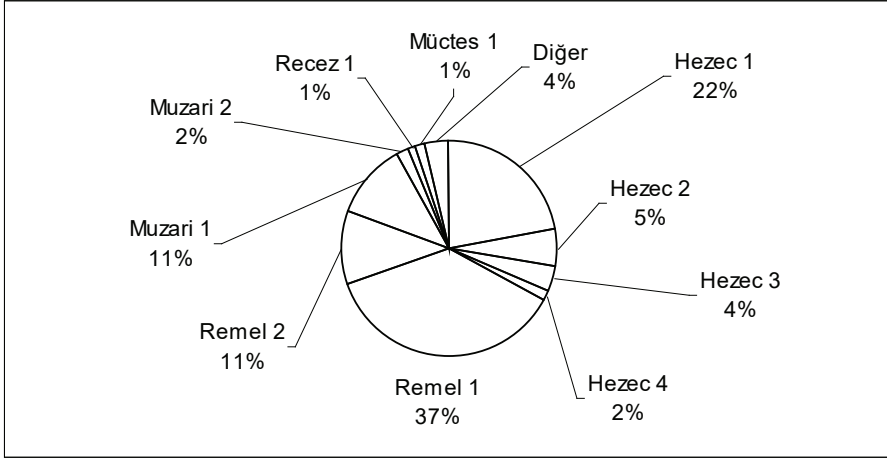
Görüldüğü gibi *Dîvân*'da arûz bahirlerinden 7 tanesi kullanılmıştır. Remel bahri % 49 oranı ile en çok kullanılan bahirdir. Hezec bahri % 34 ile ikinci ve Muzârî bahri % 13 ile üçüncü sırada yer almaktadır. Bu oranlar aşağıda grafik hâlinde sunulmuştur.



Grafik 2: *Dîvân*'da arûz bahirlerinin kullanılma oranlarını gösteren grafik

Aşağıdaki grafikte de *Dîvân*'da en çok kullanılan arûz kalıplarının oranları gösterilmiştir. Grafikte bahir isimlerinden sonra gelen rakamlar, o bahre ait bir kalıba işaret etmektedir. Hangi rakamın hangi kalıba işaret ettiğini görmek için, bir önceki sayfada verilen tabloya bakılmalıdır. Görüldüğü gibi % 37 ile Remel 1 (Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün), % 22 ile Hezec 1 (Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

mefâ'ilün) ve % 11 ile Remel 2 (Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün) ve Muzârî 1 (Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün) kalıpları en çok kullanılan kalıplar olarak ilk üç sırada yer almaktadırlar.



Grafik 3: *Divân'da arûz kalıplarının kullanılma oranlarını gösteren grafik*

Her iki grafikten ortaya çıkan doğal bir sonuç da, en çok kullanılan kalıpların, divân şiirinde yaygın olarak kullanılan bahirlerden gelmiş olmasıdır. Za'fi'nin en çok kullandığı "Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbının ait olduğu Remel bahri, aynı zamanda divân şiirinde en çok kullanılan bahir olma özelliğine sahiptir¹⁹. Bu uyum ikinci ve üçüncü sırayı paylaşan kalıplar ve bahirler arasında da mevcuttur.

Arûz veznini kullanma hususunda son derece başarılı olan şâirin, şiirlerinde yer yer bazı arûz kusurlarına da rastlanmaktadır. Her şâirde karşılaşılabilecek türden olan ve mazur görülebilen bu kusurların başında zihaf gelmektedir.

Yaşum şu gibi çağlar bir buy-ı serv-i revân için
Göñül kınarlar yudar bir verd-i hândân-ı cinân için (vr. 94a)

Gele mîr-i hayâlün deyü sultânım bu şâdiden
Yüreğ yağın yakup dil hayme-i tende ahîr kândîl (vr. 81b)

Divân şiirinde hoş görülebilen arûz kusurlarından imâleye de ara sıra başvurulmuştur. Aşağıdaki beyitlerde Türkçe hecelerde hiç yapılmaması gereken imâle-i memdûd vardır..

Seni sevmekle cürm itdiyse 'Afvî n'ola 'afv it sen
Efendüm pâdişehler bakmaz kıllar hatâsına (vr. 111a)

¹⁹ İpekten, *Nazım Şekilleri ve Arûz*, Dergâh Yay., İst. 2002, s. 215.

Şöyle urdı taşlar ol seng-dil-i dil-ber baña
Za‘ fiyâ cismüm benüm gûyâ ki pûlâd eyledi (vr. 112b)

Ben şu Mecnûnumla Leylâ-yı cemâla ‘âşıkem
Başda jûlide mû aña nişânumdur benüm (vr. 87a)

Dîvân şiirinde pek hoş görülmediği hâlde, yer yer ayn (ع) harfi ile başlayan kelimelere vasl yapıldığı da görülmektedir.

Şi‘r-i belîğ ile tutayam dirsen ‘âlemi
Za‘ fi ri‘ âyet eyle belâgat tarîkını (vr. 116b)

Vuşlat demi imiş kişiye dem didükleri
Yâr ile ‘işret eylemek ‘âlem didükleri (vr. 115a)

Mağâm-ı menzilûn zâhid senûn huld-ı berîn olsun
Kov ‘âşık hânkâh-ı perde-i gûşe-nişîn olsun (vr. 101a)

Bazı yerlerde, kelimeyi vezne uydurmak amacıyla, şeddeli Arapça kelimelerde şeddeyi oluşturan harflerden biri düşürülmüştür.

Baħr-ı sirişküm içre dilâ ol nigâr-ı mâh
Dendânı ‘aksidür dür-i meknûn didikleri (vr. 106b)

Her ki idindi kıble Ka‘be yüzünü mihrâb
Merve haķıçün oldu zemzem gibi şafâda (vr. 104a)

Bu ne bayram ola Za‘fi her kişi ‘ayş eyleye
Ben tenûr-ı gâmda yanup yakılup vîrân olam (vr. 86b)

Aşağıdaki beyitte de vezinden dolayı, “erini” kelimesinin ilk harfi olan hemzenin düştüğü görülmektedir.

Rabbi’rini didi Mûsâ len terânî didi Haķ
Zâhir oldu ikilikde kimse görmezmiş aña (vr. 139b)

Tükçe iki kelimedenden birincisinin son ve ikincisinin ilk harfleri sesli harf olduğunda, bu sesli harflerden birinin düştüğü görülmektedir.

Yârlık böyle m’olur ey gül-i ra‘nâ hele hoş
İdesin zevk u şafâ hâr ile tenhâ hele hoş (vr. 73a)

D. Kâfiye

En az iki mısranın sonunda tekrarlanan, yazılışları aynı ama anlamları farklı ses benzerliği demek olan kâfiye şiirdeki ahenk unsurlarından biridir. Yapı bakımından kâfiye, bütün çeşitleriyle Za'fî Dîvânı'nda kullanılmıştır.

a) Yarım Kâfiye: Mısra sonlarında redif dışında kalan yalnızca birer sessiz harfin benzerliğinden meydana gelen kâfiye türüdür. Dîvân edebiyâtında sınırlı bir şekilde kullanılan yarım kâfiye, Za'fî dîvânında da çok az kullanılmıştır.

Niçe züh'd ü riyâ zâhid bu bî-hâşıl 'amellerle
Bahâr eyyâmı câ'm-ı bâde nûş it bî-bedellerle (vr. 107a)

Görinmez ol meh-i nâ-mihrbânım iki ay oldu
Eger şerh eylesem derdüm tamâm olmaya yıllarla (vr. 107a)

b) Tam Kâfiye: Biri sesli diğeri sessiz iki harf benzerliğinden oluşan kâfiye demek olan tam kâfiye, Za'fî Dîvânı'nda çokça kullanılmıştır.

Fenâ fi'llâh'a sa'y eyle gönül kayd-ı bedenden geç
Baña nâmûs u 'ârî aña lûtf ile geçenden geç (vr. 54a)

Eşigün taşıdır 'uşşâka ma'bed
Benüm kıblem benüm Ka'bem Muhammed(vr. 56a)

Uzun â, û ve î ünlüleriyle biten Arapça ve Farsça sözcüklerle yapılan tam kâfiye türüne de *Dîvân*'da sıkça rastlanmaktadır.

Cân gözin açup eyle bu ekvânı temâşâ
Her zerrede hûrşîd-i cihân-tâb-ı hüveydâ (vr. 56a)

Şu kim 'aşk ile bînâ olmadı 'âlemde a' mâtur
Egerçi müfti-i a' lâ dahı olursa ednâdur (vr. 59a)

c) Zengin Kâfiye: Üç veya üçten daha fazla ses benzerliğiyle yapılan kâfiye türü demek olan zengin kâfiye *Dîvân*'da sıkça kullanılmıştır.

İki ' âlemden ferâgat eyledüm dîvâneysin
Yanmadan pervâne dengi dostlar pervâneysin (vr. 97a)

Çanğa çanğa şalınur meh-pâreler gördün mi hiç
Gûşe gûşe egleşür âvâreler gördün mi hiç (vr. 54b)

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yoldaş ol baña
Kâr-ı ‘aşkı başa iltelüm ayağdaş ol baña (vr. 50a)

Zengin kâfiyenin diğer bir şekli olan Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun bir ünlü ve bir ünsüz ile yapılan kâfiye türü de *Dîvân*’da sıkça kullanılmıştır.

Ey menba‘-ı mürüvvet ü ve’y ma‘den-i yakîn
‘Aql-ı selîm ü merdüm-i dâna vü pâk-dîn (vr. 7b)

Bir şehir ki nev-‘arûs-ı çarh idüp ‘arz-ı cemâl
Hüsni ile halk-ı cihânı eyledi âşüfte hâl (vr. 11a)

Kaçan peyveste ebrû olur ol kaşı kemân peydâ
Yürekde gamzesi zahmenden olur hep nişân peydâ (vr. 49b)

d) Cinâslı Kâfiye: *Dîvân*’da az da olsa ses bakımından aynı, anlamca ve kimi zaman vurguları da ayrı sözcüklerden veya söz öbeklerinden yapılan cinaslı kâfiye türüne de rastlanmaktadır.

Meger bir dem ki ‘âlem gülşen idi
Kılurdu nâle bülbül gül şen idi (vr. 46b)

Başumdan aşdı deryâ-yı günâhum
Velî olmaz anuñçün bir gün âhum (vr. 45b)

e) Tunç Kâfiye: Ses benzeşmesinin üçten fazla olması durumunda kâfiyeli kelimelerden birinin harflerinin tamamının diğer mısradaki kâfiyenin içinde yer almasıyla oluşan kâfiye türü demek olan tunç kâfiyeye de *Dîvân*’da rastlanmaktadır.

Olup ser-geştesi bu çarh-ı devvâr
Döner başında ‘aşkından eser var (vr. 37b)

Geliñüz murğ-ı dili kayddan âzâd idelüm
Dâmen-i hârm-i lâhûtı aña zâd idelüm (vr. 19b)

Bir Tecellîdür evvel ü âhîr
Gâh olur bâtın u gehî zâhir (vr. 16b)

Dîvân edebiyâtı kâfiyesinde yazılış, halk edebiyâtı kâfiyesinde ise okunuş esastır. Bir başka ifade ile *dîvân* edebiyâtında kâfiye göze, halk edebiyâtında ise kulağa hitâb eder. Bu husus *dîvân* edebiyâtı metinlerinin Arap alfabesi ile yazılmış olmasından

kaynaklanmaktadır. Çünkü Arap alfabesi kâfiyeli harflerin farklı telaffuzuna müsait bir özellik arz etmektedir²⁰.

Bu telaffuz farklılığını sağlayan birçok husus vardır. Bunların başında Arap alfabesindeki kimi harflerin kalın, kimilerinin de ince okunmaya müsait karakterleri gelmektedir. Dolayısı ile aynı harf, farklı mısralarda farklı şekillerde okunabilmektedir. Latin alfabesine aktarım yapılırken bu farklılık yazıya da yansımaktadır. Za'fî Dîvânı'nda da bunun çok örneklerine rastlanmaktadır:

Dâr-ı dünyâ bir meşakkât-ı hânêdür hem pür-te' ab
Râhat olmaz kimse hergiz bilmezem nedür sebeb (vr. 52b)

Ey cemâlûn nûrına nisbet ezel ' ayn-ı ebed
Oldı bu ma' nâya şahid kûl huve' llâhu ehad (vr. 56b)

Olup âvâresi derd ile pür-ğam
Delerken ğamze-i dil-dûzı sînem (vr. 38a)

Bu husûs özellikle hem kalın hem de ince olarak okunabilen Arap alfabesindeki Râ (ر) harfinin kâfiye olarak kullanıldığı yerlerde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Kimi şâh-ı cihân kimisi fakîr
Kimi şâd olur u kimi acır (vr. 16b)

Kâfiyedeki telaffuz farklılığı ayrıca Arap alfabesindeki Ye (ي) harfinin kâfiye harfi olarak kullanıldığı yerlerde görülmektedir. Bu harf Arapça bir kelimenin sonuna geldiği vakit uzun î, herhangi bir kelimenin sonuna ismin î hali olarak geldiğinde ise uzun olmayan ı veya i sesini vermektedir. Bu durum aşağıdaki örneklerde müşahede edilmektedir.

Ferah bulur kişinûn anda cânı
Revâdur diseler firdevs-i şânî (vr. 46b)

Geyüp dün ol meh-i nâ-mihr-bânum câme-i mâî
Münevver itdi hûrşîd-i ruh-ı envârı her câyı (vr. 113a)

Beni maḥrûm itme yâ ilâhî
Ki sensin cümleñ püşt ü penâhı (vr. 49a)

Arap alfabesindeki He (ه) harfinin kâfiye harfi olarak kullanıldığı kelimelerde de, kâfiyedeki telaffuz farklılığı açıkça görülmektedir. Kâfiye harfi olarak kullanılan He, şayet bir mısradaki kelimenin aslî bir ögesi, diğer mısradaki ise Türkçe bir kelimenin

20 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 262.

sonuna gelen ismin *e* hâli durumunda olursa, telaffuz farklılığı ortaya çıkmakta ve bu farklılık günümüz alfabesine aktarımda kendini göstermektedir.

Şadâ-yı hüsni irse n'ola Kâf'a
Gözi âhû-yı Çîn'dür zülfi nâfe (vr. 47a)

Yeni yetmişlerin ide güşûde
Olalar her zamanda güft ü gûda (vr. 37a)

Görüp pâzâr-ı hüsni zîyâde
Metâ'-ı cânımı virdüm mezâda (vr. 38b)

Arap alfabesindeki *Elif* (ا), *Vâv* (و), ve *Ye* (ي) harflerinin Arapça kelimeler ile Türkçe kelimelerde farklı işlevlere sahip olmaları, kâfiyeli olarak kullanılmaları durumunda, aynı harf olmalarına rağmen, biri uzun biri kısa sesle biten iki kelimenin aralarında kâfiyelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu durumda kısa olan kelimede imâle yapılarak, kâfiyeli kelimeler arasında bir denklik sağlanmaya çalışılmaktadır.

N'ola aña girerse çeşm-i câdû
Periler pîridür dirler açar şu (vr. 42b)

Deyüp her bir sege yanında ulu
İder seyr-i çemen ol çeşm-i âhû (vr. 47b)

Huşûşan kim Muhammed nâm dil-dâr
Nazîr aña ne hûr u ne melek var (vr. 37b)

Arapça'daki *Vâv* (و) harfinin Türkçe'deki *u*, *ü*, *o* ve *ö* seslerinin hepsini birden karşılamasından kaynaklanan telaffuz farklılıkları da görülebilmektedir.

Hevâ germ olduğınca serd olur şu
Ve ger serd olsa lâ-bud germ olur o (vr. 42b)

Dîvân'da birtakım kâfiye kusurlarına da rastlanmaktadır. *Şîn* (ش) harfinin dördüncü gazelinin (vr. 72b) ikinci beyti diğer beyitlerle kâfiyeli olarak kullanılmamıştır. Gazelin kâfiyesi “-âb” olduğu halde ikinci beyitte buna uyulmamış ve beyit “âsyâ imiş” kelime grubu ile son bulmuştur:

Ma' mûre-i zamâne ne gâyet harâb imiş
Dergâh-ı şeh didikleri bir köhne bâb imiş (vr. 72a)

Cû cû ögüdür âdemi gendüm gibi dirîğ
Dolâb-ı çarh gör ne ‘aceb âsyâ imiş (vr. 72b)

Kâf (ك) harfinin yirminci gazelinin (vr. 80b-81a) birinci beyti kendi arasında kâfiyeli değildir. Bu gazelin matla beyti yazım sırasında atlanmış olmalıdır.

Manzûr-ı hîdmet oldı eyâ mîr-i kâm-kâr
Eş‘âr-ı Zâ‘ fî oldı çü manzûr-ı hâzretüñ (vr. 80b)

E. Redif

a) Ek Redif: Redifin yalnızca bir ekten ibaret olduğu bu redif türü, Za’fî Dîvânı’nda sıkça kullanılmıştır.

Şu kim ‘aşk ile bînâ olmadı ‘âlemde a‘ mâdur
Egerçi müftî-i a‘ lâ dahı olursa ednâdur (vr. 59a)

Kaşr-ı felek ki râhat-ı pür şûr u bîmdür
Aldanmayıñ şafâsına ‘aql-ı selîmdür (vr. 59a)

Akan seyl-i sirişküm baħr-ı ‘aşk-ı bî-gerânıdur
Tenüm fülk-i belâ vü dūd-ı âhum bâd-bânıdur (vr. 59a)

b) Kelime Redif: Kelime hâlinde gelen bu redif türü, Za’fî dîvânında sıkça kullanılmıştır.

Kaçan peyveste ebrû olur ol kaşı kemân peydâ
Yürekde ğamzesi zaħminden olur hep nişân peydâ (vr. 49b)

‘Aceb mi devr-i zülfünde dökerse çeşm-i cân kevkeb
Ki zîrâ zulmet-i şebde olur lâ-bud ‘ayân kevkeb (vr. 52a)

Gördüm oynar hüsñ meydânında ol dil-dâr top
Başumı çevgân-ı ‘aşka eyledüm nâ-çâr top (vr. 52b)

c) Ek ve Kelime Redif: Hem ek hem kelimedden oluşan bu redif türü de Za’fî dîvânında sıklıkla kullanılmıştır.

Çanķa çanķa şalınur meh-pâreler gördüñ mi hîç
Gûşe gûşe egleşür âvâreler gördüñ mi hîç (vr. 54b)

Melâlet-i dile hicrân ğamı olur bâ‘ iş
Niteki şâdîma vuşlat demi olur bâ‘ iş (vr. 53b)

Bir vefâsuz hûbdur dil-dârı öğretmeñ baña
Cevri çok maḥbûbdur dil-dârı öğretmeñ baña (vr. 51a)

Redifte de görsellik ön planda olduğu ve Arap alfabesindeki harfler esas alındığı için, çoğu kez, tıpkı kâfiyede olduğu gibi, günümüz alfabesine aktarım ve telaffuz sırasında redifler arasında farklılıklar olabilmektedir. Örnek olarak aşağıdaki beyitte, birinci mısradaki “-ı olur bâ’is”, ikinci mısradaki ise “-i olur bâ’is” söz grubu arasında *ı* ve *i* harflerinden kaynaklanan bir farklılık vardır. Halbuki Arap harfleri ile bu her iki harfin karşılığı olarak aynı harf, yani *Ye* (ي) harfi kullanılmıştır.

Melâlet-i dile hicrân ğamı olur bâ’ is
Niteki şâdıma vuşlat demi olur bâ’ is (vr. 53b)

Nûn (ن) harfinin otuz dördüncü gazelinde de (vr. 97b) redifler bütün mısralarda *-den* eki iken (tekaddem’den, âlemden, cehennemden, âdemden) son mısradaki *-dan* olarak (gamdan) gelmiştir.

Cefâ-yı yârı yeg görsem ‘aceb mi lûtf-ı ‘âlemden
Belâ didüm belâsına anuñ ben mâ tekaddem’den (vr. 97b)

Ebed zârî müyesser olmayup bu dâr-ı dünyâda
Ḥam oldı kâmetüm Ğa’ fî bilâd-ı miḥnet ü ğamdan (vr. 97b)

Nûn (ن) harfinin otuz birinci gazelinde (vr. 97a) çift redif kullanılmıştır. Bu gazelin 1, 2 ve 5. beyitlerinde *-yin* eki redif olarak kullanılmışken (dîvâneyin, pervâneyin, hâneyin, uyanayın), 3 ve 4. beyitlerinde ise *-yum* eki kullanılmıştır (boyanayım, yanayım):

İki ‘âlemden ferâğat eyledüm dîvâneyin
Yanmadan pervâne dengi dostlar pervâneyin (vr. 97a)

Âh-ı âteş-bârdan ben bendeyi men’ eylemeñ
Dostlar dūd-ı siyâh ile koyuñ boyanayım (vr. 97a)

III. DİL VE İFÂDE ÖZELLİKLERİ

A. Rumelili Şâirlere Has Söyleyiş Tarzı

Za'fî'nin Rumelili şâirlerde görülen ortak husûsiyetleri taşıdığı ve bu yüzden de Rumelili olması gerektiği hususu üzerinde daha evvel durulmuştu. İşte Rumelili şâirlerde görülen özelliklerden biri de, bunların ortak bir söyleyiş tarzına sahip olmalarıdır. Daha evvel Rumeli şâirlerinin şiirlerinde mahallî bir renk görüldüğüne dikkat çeken Fuat Köprülü olmuştur²¹. Daha sonra yapılan çalışmalarda Köprülü'nün dikkat çektiği bu husus âdetâ isbatlanmıştır²². Bu çerçevede, Za'fî'de de Rumeli şâirlerinde görülen çeşitli mahallî kelimelere ve nazik ifâdelere rastlanmaktadır. Za'fî Dîvânı'nda görülen Rumelili şâirlere has diyebileceğimiz türden ifâdeler şunlardır:

Mahallî İfâdeler:

“Memî”:

Kendisi de Rumelili olan Âşık Çelebî, Riyâzî'yi anlatırken, adının Mehmed olduğunu, ancak Rumeli tab'ı üzerine kendisine “Memî Şâh” dendiği bilgisini vermektedir²³. Dolayısı ile *Memî Şâh* veya kısaca *Memî* ifâdesi bir Rumeli kullanımıdır. Diğer bir Rumeli şâiri olan Hayretî'de de görülen bu kullanıma²⁴, Za'fî Dîvânı'nda da rastlanmaktadır. Örneğin “Gözlerüm nûrî güneş yüzli Memî Şâh'um benim” (vr. 27b) ve “Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrî Memî Şâh'um” (vr. 27a) nakarâtlı murabbalarda bu kullanıma başvurulmuştur. Aşağıdaki beyitlerde de aynı kullanım vardır.

Bir tâze güzel sevdi gönül dâ'im ider âh
Kimdür dir isen nâm-ı şerîfine Memî Şâh (vr. 108a)

Birisi derzi dil-berdür Memî Şâh
İder endâzesüz cevri ü cefâ âh (vr. 38a)

‘Aşk ile ey dil Memî Şâh'ın okı şerh'in tamâm
Yâr-ı gendüm-gün u şîrîn-leb cemâlî bedr-i tâm
Cennet-i kûyî olupdur ‘âşıka Beytü'l-Harâm
Gelmedi gelmez anuñ mişli budur söz ve's-selâm
Şâhid istersen kemân-ebriûlar olmuş aña dâl (vr. 34a)

21 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 395.

22 Rumeli şâirlerinde görülen bu ortak ifâde tarzı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Halil Çeltik, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, s. 151-225. Ayrıca Rumelili şâirler olan Behiştî ve Ziyâî üzerinde yapılan çalışmalarda, bu söyleyiş tarzının dîvânlarına nasıl yansıdığı gösterilmiştir. (Bkz Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, s. 115-117.; Müberra Gürgendereli, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı*, Kültür Bak.Yay.Ankara 2002, s. 38-39.) Aynı söyleyiş tarzının Vardar Yeniceci Hayretî'deki görünümü için bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. 298, 325, 326).

23 Filiz Kılıç, *Âşık Çelebî Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*, s. 785.

24 Bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. 325-326, (G.313 ve G.314).

“Memiş”:

Za’fî Dîvânı’nda, aşağıda matla beytine yer verilen bir gazelde redif olarak kullanılan *Memiş* kelimesi, Mehmed kelimesinin farklı bir biçimde kısaltılmış şekli olmalıdır.

Ey semen-ten lâle-ḥad gül-berg-i ḥandânım Memiş
Ḥûblık bâğında vây serv-i ḥirâmânım Memiş (vr. 72b)

“Bâlî”:

Rumeli şâirlerinin isim ve sıfat olarak kullandıkları *Bâlî* kelimesinin²⁵, Za’fî Dîvânı’nda da kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime, yüce/yüksek anlamındaki *bâlâ* kelimesinden türetilmiştir. Aşağıda bu kelimenin kullanıldığı beyitlerden sadece birkaç tanesine yer verilmiştir.

Melâḥat bâğı içre serv dalı
Gül-i gül-gûn ‘izârım nâmı Bâlî (vr. 119b)

Diger-gûn oldu ḡâyetde dil-i pejmürdemün ḥâlî
‘Îlâc it şerbet-i la‘ lûnle luṭf eyle Ḥızır Bâlî (vr. 119b)

Serv dalıdır ḡad-i bâlâsı Maḥmûd Bâlî’nün
Gülşen-i cândur ruh-ı zîbâsı Maḥmûd Bâlî’nün (vr. 81a)

Kemân ebrûsına ḡurbânlar olduğum ‘Alî Bâlî
Bu gün meydân-ı ḡüsn içre iken dil-cûy-ı dil-geşdür (vr. 60a)

Samîmiyyet Bildiren İfâdeler:

Za’fî Dîvânı’nda ayrıca günlük konuşma dilinin senli benli ve samîmî ifâdelerine de sık sık başvurulmuştur.

“Güzelüm”:

Buṇa kim ḡa’îl olur ey lebi şîrîn güzelüm
Ben içem zehr-i belâ sen çekesen câm-ı şafâ (vr. 51b)

Jâle şanma görünenler şu seper ebr-i bahâr
Ḥâkdan şaḡlamaḡ için güzelüm dâmânun (vr. 77b)

Başup yüzüm üzre güzelüm dem-ḡadem itdün
Ayakda ḡomadun beni luṭf u kerem itdün (vr. 78a)

25 Çeltik, a.g.t., s. 173.

‘Uşşâk-ı bî-nevâ dir isen nâle kılmaya
Âheng-i cevri ço güzelüm başla bûselik (79a)

“...cığum”:

Mülk-i melâhat üzre benüm meh-likâcığum
Maşşûd-ı cân u maşşad-ı dil Muştafâcığum (vr. 63b)

İrmek müyesser ola mı şimşâd-ı kıddiñe
Bâlâlîğıyla sidre şıfat müntehâcığum (vr. 69a)

Cevr ü cefâyıla niçe bir cânuma cezâ
Rağm eyle ben şikesteye hey bî-vefâcığum (vr. 88b)

Bezm-i belâda gamze-i mestün hayâline
Pürdür şarâb-ı nâb ile cânâ kabâcığum (88b)

“İki gözüm”:

Neye gam-gîn olursuñ iki gözüm
Yâ nedensün müşevvişü’l-eğvâl (vr. 83a)

Benüm iki gözüm dil-ber şakın devletlü başuñçün
Koyup ayakda ‘uşşâkı varup şalınma illerle (vr. 107a)

“Begüm”:

Bilmeyüp da‘vâ-yı ‘aşkuñda begüm şadıķ beni
Görmeyüp bezm-i vişâluñ kurbına lâyıķ beni
Eyleyüp hüsni cihân-efrûziña ‘âşık beni
Cevriñi itdün ziyâde lutfuñı az eyledün (vr. 26b)

Gelmez iklîm-i leâfette şehâ senden yeg
Gülşen-i hüsni melâhatda begüm yegsün yeg (vr. 80b)

Lebün Nûşirevân oldı şaçuñdur ‘adl zencîri
Begüm ‘uşşâka dâd eyle ki ‘âlemde bir âd olsun (vr. 90a)

“Hey azizüm, hey ne, hey Allahum, hey dirîğâ, hey meded”:

Hey ‘azizüm müşterîyüz buseñe biñ cân ile
Yok dime lutf eylegil bozılmasun pâzârumuz (vr. 68b)

Fırkat beni helâk itdi meded hey Allâhum meded
Yakdı vücûdum hâk itdi meded hey Allâhum meded (vr. 55b)

Men‘ ider zulfuñ temâşâyı cemâlünden beni
Hey dirîğâ Ka‘be etrâfında mâr olmaķ ne güç (vr. 54a)

ĖarĖa virüp gözlerüm yaşı vücûdum zevrağın
Dostlar gir-d ba düşdüm hey meded bir  şin  (vr. 50b)

Pertev-i Őem  -i ruğu n n r Şanurdum c n 
Beni odlara yağup hey ne   aceb n r oldu  (vr. 80a)

P r-i   aŐkam Źa  fıya    âlem m r d md r tamâm
Hey ne Mecnûndur benüm yanumda Şimdi k h-ken (vr. 92a)

“Bre, bre hey, be hey”:

Bre serv-i rev num  sm   il
Bre Ėonce-dehânum  sm   il
   şvelerle beni helâk itd  
Bre zîbâ civ num  sm   il
  ret itd   g z  nle dil mülkin
Bre Ő  -ı zam num  sm   il
 ıluban c n  yolu a  urb n
Bre  aŐı kem num  sm   il (vr. 82b/1-4)

Bre hey yâr-ı cânum  br h m
Bre Ő  -ı zam num  br h m (vr. G.191/1)

Beni  asretten öldürdü y ri hey Ő hdan  or maz
Nedendür böyle in letmek be hey Allâh’dan  or maz (vr. 68a)

Be hey zâlim ne Őu  itdüm reh-i   aŐ n da bilmem hiç
Beni merdûd idüp her dem gidesin seyre n Őile (vr. 104a)

“Bir iki, bir iki   ”:

R m olup her kişiye bir iki gün g  lin alur
Gösterüp evvel güler yüz şâiri aldar imiş (vr. 72a)

Bir iki    felek-zede v  b -nev lar z
Derd   belâ v  mi net   Ėam y dg rumuz

“a”: “a” önlemi aşağıdaki beyitte sitem anlamında kullanılmıştır.

Cevr   cefâya baŐlama arturma z lm  i
   Őı ları ı hecr ile öldürme a   seyin (vr. 100a)

B. Sade ve Arkaik Türkçe

Dîvân'da, genel olarak dîvân şiirinin tumturaklı ve klişeleşmiş dili kullanılmış olmakla beraber, bazan, aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi, Arapça ve Farsça kelimelerden hâli ifâdelere de rastlanabilmektedir.

Nigârı görmeyeli Zâ' fîyâ bir ay oldu
Kime şikâyet idem her günü baña biñ yıl (vr. 81a)

Dîvân'da dil açısından dikkat çeken en önemli hususlardan biri de, günümüze oranla arkaik konumda olan pek çok Türkçe kelimenin kullanılmış olmasıdır. Aşağıda Za'fî Dîvânı'nda kullanılan sade ve arkaik Türkçe kelimelerin bir kısmına alfabetik olarak yer verilmiştir.

Al: Hile.

Baňa bu çarh-ı cefâ-pîşe 'aceb al itdi
Derd altında koyup kâmetümi dâl itdi (vr. 117a)

Assı: Kâr, yarar.

Var ise 'aqluñ ebed ayılma ey dil dünyede
Aşşı itmez çünkü bu pâzârda hüşyâr olan (vr. 97b)

Ayakdaş: İşleri elbirliği ile yürütenlerin her biri.

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yoldaş ol baňa
Kâr-ı 'aşkı başa iltelüm ayakdaş ol baňa (vr. 50a)

Belik: Nişan, hedef.

Şandûk-ı sîne olsa 'aceb mi delik delik
Tîr-i belâya ey kaşı yâ oldu çün belik (vr. 79a)

Burmak: Bükmek.

Zebûn idüp seni hâke şalar merd-i ecel Zâ' fî
Maḥabbet 'arşasında pençe-i Mecnûn-ı burduñ tuğ (vr. 53a)

Çak: Tamam.

Ey perî ḥammâm seyrin eylemek tenhâ neden
Yaşuma rahm itmeyüp çak böyle istignâ neden (vr. 99a)

Çerî: Asker.

Tutuşdum ğam çerîsiyle bu gün meydân-ı miḥnetde
Belâ tîğiyle cismüm ser-be-ser cânâ fikâr oldu (vr. 120b)

Dek gelmek: Denk gelmek.

Sidre gelse çenâra çemen içre n'ola ol serv
Şimşâdı şikest eyledi gülşende kıyâmı (vr. 122b)

Dik gelmek: Kafa tutmak.

Sidre kadiñe dik gele mi serv ü şanevber
Çep-dest birisi vü biri mâ'ili ancak (76a)

Doylamak: Ziyafet vermek, yedirip içirmek.

Hüsni-i hulkıyla cihânı doylar ol Yûsuf-cemâl
Cem' oluñ dervîşler kim şâhid-i ihsân çıkar (vr. 57b)

Dürüşmek: Bir işi sürdürmek ve o işin olması için çabalamak.

Eyledüm itdüm dürüşdüm gice gündüz şubh u şâm
Geldi ammâ istegüm ben girdüm illâ pür-kürab (vr. 53a)

Egin: Sırt, arka.

Başumda kisve vü eñnümde hırka
Gözüm yaşı virür dünyâyı garğa (vr. 45b)

Em: İlaç.

Sordum şifâ-yı haste-dili la' lüm em didi
Za' fî-i leb-fikâr ne hâzır cevâb imiş (72b)

Eslemek: Dinlemek.

Kâkül-i dil-bere tolaşma didüm eslemedi
Çıkmadı başa işi âhîri meftûn oldu (vr. 115a)

Eşme: Su pınarı.

Egerçi her suyuñ bir eşmesi var
Velâkin bunlaruñ ser-çeşmesi var (vr. 42b)

Evren:Ejderha.

Şakın zencîr-i zerrîn ile evren çekdiler şanma
Benüm âhumdan oldu ejder-i âteş-feşân peydâ (vr. 49b)

Göermek: Morarmak.

Beyâz-ı ruhlaruñ her kim görüp derdüñle derd olmaz
Gögersin seng-i gamdan sînesi zevkî sevâd olsun (vr. 96a)

Issı: Fayda.

Âdem nedâmet itdi dirler ki ıssı kıldı
Ben çok nedâmet itdüm kırtulmadum elemden (vr. 94a)

Issı: Sahip.

Hudâyâ fahr-ı ‘âlem hürmetiçün
Kerâmet ıssı Âdem hürmetiçün (vr. 44a)

İgen: Çok.

İgen fettân igen şûh-ı cihândur
Velâkin süfle-perver bir civândur (vr. 43a)

İgende: Çok.

Tâcuñ kıpar senüñ de şaķın işbu rûzgâr
İgende şişme bâd-ı gurûr ile çün habâb (vr. 52b)

İltmek: Ulaştırmak.

Zülf-i yâra beñzemez ger müşk-i Tâtârî şabâ
‘Arza-i gül-zâra iltüp sünbül üstine şaça (vr. 105a)

İrgürmek: Ulaştırmak.

Mecrûh kıldı ğamzeñ sinem ‘inâyet eyle
Ey cân tabîbi irgür ol hasteye devâyı (vr. 122b)

Kef geçmek: Güçten düşmek.

Aldı gönlüm âh kim bir dil-ber-i tersâ-beçe
‘Uzlet ü tecrîd ile ‘Îsâ görürse kef geçe (vr. 105a)

Kanzil: Âşık.

Özinden bî-haber efgân ile âfâķı tıldurdı
Maħabbet câmını nûş eyleyel’den kıanzil olmışdur (vr. 67b)

Kankı: Hangi.

Gelmez şümâra derdüm şerh eylesem tamâmı
Kankı birin diyem ki derdüm hesâba şığmaz (vr. 70a)

Kan etmek: Adam öldürmek.

Kîne-cû zâlimdürür her günde yüz biñ kıan ider
Hay ol inşâfsuz hûn-hârı öğretmeñ baña (vr. 51a)

Kayırmaz: Önemi yok.

Kayırmaz pîr olursa derd ü miñnet çekmeden ey dil
Bi-hamdi'llâh hele yârüm yetişdi nev-civân oldu (vr. 121b)

Kıya: Sert, haşin bakış.

Kıya bakışlarıyla sîne dürcinden alur cânı
Kıatı ' ayyârdur ol nergis-i şehlâsı Maḥmûd'un (vr. 77b)

Sencileyin: Senin gibi.

Gavvâş-ı ezel şimdiye dek baḥr-ı ' ademden
Çıkarmadı bir sencileyin dürr-i şemîni (vr. 118b)

Sepmek: *Serpmek*.

Jâle şanma görünenler şu seper ebr-i bahâr
Hâkdan şaklamağ için güzelüm dâmânun (vr. 77b)

Tan: Acaip.

Olupdur müşterisi şehir ü pâzâr
Olursam ben de tañ midur ḥarîdâr (vr. 38b)

Tapu: Huzur, makam.

Tapuñdan sürme Za' fi-i gedâyı
Şeff' i eyle anuñ Muştafa'yı (vr. 46a)

Od: Ateş.

Pertev-i şem' -i ruḥuñ nûr şanurdum cânâ
Beni odlara yakup hey ne ' aceb nâr olduñ(vr. 80a)

Öykünmek: Taklit etmek, özenmek.

Öykünür ' ârız-ı dil-dâra deyü lâlelerin
Tâcını virdi şafâ gülşen-i dehr içre yele(vr. 106a)

Uğrı: Hırsız.

Kûyına vardum şeb-i zulmetde pür tâb itdi seng
Uğrıya taş ekdirüp ya' nî ki irşâd eyledi (vr. 112b)

Uş: İşte.

Sirişküm sîm ü rûyum zer elümde naqd uş hâzır
Pes o dürr-i girân-mâye benüm nemden kaçâ nemden (vr. 97b)

Öne öne: İntizar etmek.

Görmek müyesser olmadı bir kez cemâlini
Aldum öne öne bu gün ol bî-vefâ yolın (vr. 92b)

Yahşılık: Güzellik.

Neden ey şûh-ı şen-gül böyle ğamdan nâ-tüvân olmak
Cihânda yahşılıklar var iken ney'ki yamân olmak (vr. 123a)

Yetürmek: Ulaştırmak.

Fırkat-ı yâr yetürdi başuma derd ü belâ
Bir yañadan yitügi şabr u qarâr ayrılığı (vr. 111b)

Yumak: Yıkamak.

Yuyalum nâm ile şânından cihânuñ destimüz
Gûşe-i mey-hânede bir yâr-ı kıllâş ol baña (vr. 50a)

Yügrüg: Hızlı giden:

Ser-âmed serveri dîvân-ı hüsnüñ
Baş açık yügrügi dîvân-ı hüsnüñ (vr. 48b)

C. Atasözleri

Tezkireciler tarafından *mesel-gûluk* olarak isimlendirilen dîvân şiirinde atasözü ve deyim kullanma geleneği, Rumeli bölgesinde Edirneli Sâfî mahlaslı Vezir Kasım Paşa (ö. 891/1486) ile başlamış ve yine Edirneli olan Necatî Bey (ö. 915/1509) ile de kemâl bulmuştur²⁶. XVI. yüzyılda özellikle Sakarya/Geyveli Güvâhî (ö. 933/1526'dan sonra), Pendnâme'sinde kullandığı atasözleri ile ön plana çıkmıştır²⁷. Şâirimizin etkisinde kaldığı Usûlî (ö. 945/1538) de, bu dönemde atasözlerini kullanan bir diğer şâir olmuştur²⁸.

Bu geleneğin yayıldığı çevrede yetişen Gelibolulu Za'fî'nin de, bu cereyana katıldığı görülmektedir. *Dîvân*'da Türkçe atasözlerinin yanı sıra birçok Arap atasözünün de Arapça olarak kullanılmış olması, Za'fî'nin şiirde atasözü kullanma

26 Canım, *Latîfî Tezkiresi*, s. 349. Her iki şâir için bkz. Rıdvan Canım, *Edirne Şâirleri*, Akçağ, Ankara 1995, s. 39-43 (Sâfî); 62-70 (Necatî Bey).

27 Mehmet Hengirmen, *Güvâhî Pendnâme*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 7-82.

28 İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay, s. XXXV.

husûsunu çok önemsedğini göstermesi açısından önemlidir. Za'fî, atasözünü alıntılarken, “*Meseldür; bu meseldür; meşhûrdur; hoş dimişler*”, ya da Arapça olarak “*fî'l-mesel*” gibi ifâdelerle, alıntı yaptığına dikkat çekmiştir. Za'fî'nin alıntıladığı Arapça atasözleri Arapça ve Farsça Unsurlar bahsinde işleneceği için, burada *Dîvân*'da yer alan Türkçe atasözlerinden tesbît edebildiklerimize yer verilecektir.

“Ahmaka dınmamak cevâb ancak”:

Şûfî ile cidâl itme şakın
Ahmağa dınmamak cevâb ancak (vr. 17a)

“Âr ider dervîş olandan pâdişâ”:

Ğadri dirler bir şacı Ğadr u cemâlidur Berât
Görmedi bir kimse anuñ gibi bir nâ-dîde zât
Nağ'-ı hüsünde beni ferzânelikle itdi mât
Ğadr ider Ğadrümce itmez ben gedâya iltifât
Bu meşeldür 'âr ider dervîş olandan pâdişâ (vr. 33b)

“Buluşur âdem olanlar âdeme”:

Bu meşeldür buluşur âdem olanlar âdeme
Pes niçün dil-ber perîlik eyleyüp bizden kaç (vr. 105a)

“Deryâ hebâba sığmaz”:

Ža' fî telâtum-ı 'aşk her dilde mümkün olmaz
Meşhûrdur bu ma' nâ deryâ hebâba sığmaz (70a)

“Hiç denmemiş hikâyet yok”:

'Ğaraž edâ-yı sebük-rûhdur hemân Ža' fî
Meşeldür bu ki hiç denmemiş hikâyet yok (vr. 77a)

“İki gönül bir ola pervâ neden”:

Seg raķîbün hûd haber-dâr olmadıydı dostum
Bu meşeldür iki gönül bir ola pervâ neden (vr. 99b)

“Kimine yimek kimisine emek”:

Her denî vaşl ile hürrem Ža' fî hicrândan melûl
Hoş dimişler kimine yimek kimisine emek (vr. 79b)

“Menziline iricek mihmân olur”:

Kûyuñe geldükde Ža' fî²⁹ olmaz 'aceb
Bu meşeldür menziline iricek mihmân olur (vr. 61b)

29 Kelime okunamadı.

“Olur hâm telh”:

Acılıklar eylese nâ-pühte zâhid ğam degil
Bu meşel meşhûrdur elbette olur hâm telh (vr. 55a)

D. Arapça ve Farsça Unsurlar

1) Arapça İfâdeler

Dîvân’da içinde Arapça ifâdelere rastlanan birçok beyit yer almaktadır. Mülemma türünde yazılan şiirlerde, bazı beyitlerin tamamı Arapça ya da Farsça olarak yazılmıştır. Mülemma tarzında yazılan kasidelerin ilkinde (vr. 5a) 2, 7, 10, 12 ve 15. beyitler; ikincisinde (vr. 5b) 2, 6, 10, 16 ve 19. beyitler; üçüncüsünde (vr. 6a) ise, 2, 6, 9, 11 ve 14. beyitler Arapça’dır.

Mülemma tarzında yazılan şiirlerin dışındaki şiirlerde de, Arapça birçok cümle ve cümlecige yer verildiği görülmektedir. Bunların başında ayet ve hadis iktibâsları yer almaktadır. Ancak ayet ve hadis iktibâsları müstakil bir bahiste işlendiği için, burada onlara yer verilmeyecektir. Bunların dışında kalan Arapça cümleler ise, çoğunlukla Arapça atasözü ve darb-ı mesellerden oluşmaktadır. Şâirin şiirde atasözünü kullanma cereyanının etkisinde kaldığı bir önceki bahiste geçmişti.

Kaṭ‘ eyle zülfün ḥaṭṭuñ güzelsün
El-ḥaṭṭu bâkî ve’l-‘ umru fânî³⁰(vr. 119a)

Yârim ağız vaşf-ı la‘ lûñ itmeden ‘ ayş-i tamâm
Gerçi zikru’l-‘ ayşî nişfu’l-‘ ayş³¹ dirler fi’l-meşel (vr. 81b)

Dâ’imâ fikr-i miyânun eylesem cânâ n’ola
Kim dimişler dostum lâ ḥayre illâ fi’l-vasaṭ³² (vr. 73b)

İden şarf ‘aşkına ‘ömrin kemâ hî³³
Bulur naḥven mine’l-‘ışkı’l-ilâhî³⁴ (vr. 37b)

30 الخط باقي والعمر فاني “Yazı kalıcı, ömür ise fanidir.”

31 ذكر العيش نصف العيش “Maişetten söz etmek, maişetin yarısıdır.”

32 لا خير إلا في الوسط “Her şeyin orta yolunda hayır vardır.”

33 كما هي “Olduğu gibi”

34 نحاو من العشق الإلهي “Bir mikdar aşk-ı ilâhî”

Ḥudâ itsün anı ‘uşşâka hem-dem
Budur telhîş-i söz va’llâhu a‘lem³⁵(vr. 48a)

Urursa sîneme tîr-i sa‘âdet
Hezâr aḥsente ³⁶ bâzusına kuvvet (vr. 48a)

Hâkdan kaldur bu ben bî-çâreye ol dest-gîr
Dest-gîrûn ola Ḥaḡ şâhâ ilâ yevmi’l-ḥisâb³⁷ (vr. 9b)

Ey şeh-i ‘âlem-penâh Şâh selâmun ‘aleyk
Ehl-i dile secde-gâh Şâh selâmun ‘aleyk (vr. 4a)

‘Âlemûn âşârı var şanma vücûd-ı müstakîl
Zât-ı Ḥaḡ’dur müstakîl her kârda fî külli şân ³⁸(vr. 102b)

Cefâ-yı yârı yeg görsem ‘aceb mi luṭf-ı ‘âlemden
Belâ didüm belâsına anuñ ben mâ teḡaddem³⁹den (vr. 97b)

Dîvân’da Arapça dilbilgisi kurallarına göre kurulmuş birçok Arapça tamlama da yer almaktadır.

Ḥâr ile hem-dem olup ol gül-i ra‘nâ Ża‘fî
Bülbül-i ḡaste-dili münkesirü’l-bâl itdi (vr. 117a)

Neye ḡam-ḡîn olursuñ iki gözüm
Yâ nedensuñ müşevvişü’l-eḡvâl (vr. 83a)

Ṭarfetu’l-‘ayn⁴⁰ içre naḡd-ı cânı alur sîneden
Mülk-i dil yaḡmacısı ‘ayyâreler gördüñ mi hîc (vr. 54b)

Şefî‘ eyle rasûlûn ben gedâya
İrişdür ḡuluñı fevḡa’l-‘ulâya⁴¹ (vr. 49a)

35 **والله أعلم** “En iyi bilen Allah”

36 **أحسن** “Güzel yaptın.”

37 **إلى يوم الحساب** “Hesap gününe kadar.”

38 **في كل شأن** “Her işte.”

39 **ما تقدّم** “Eskiden beri”

40 **طرفة العين** “Göz açıp kapayınca kadar.”

41 **فوق العلى** “Öteler ötesi, Allah’ın huzuru”

Dîvân'da Türkçe sentaksı içerisinde kullanılmış olan Arapça kelimeler için, dîvânın rastgele herhangi bir yerine bakmak kafidir. Denebilir ki, Arapça kelimenin kullanılmadığı bir beyit ya da bend yok gibidir.

Ey medâr-ı ma' delet sen zübde-i insânsın
Merdüm-i şâfi-nazarsın kâmilü'l-iz' ânsın (vr. 94b)

Ölürsem fırkat-ı dil-dâr ile bu râh-ı miñnetde
Gele vâ hasretâ âvâzesi hâk-i mezârumdan (vr. 93b)

Bâreke'llâh ey gül-i zîbâ nedür bu reng-i al
Lâl olur yüzün görürse bülbül-i şîrîn-meğâl (vr. 82a)

2) Farsça İfâdeler

Dîvân'da cümle ya da cümlecik halindeki Farsça ifâdeler, sadece Mülemma tarzında yazılan kasîdelerde görülmektedir. Bunların ilkinde (vr. 5a) 1, 3, 4, 8 ve 14. beyitler; ikincisinde (vr. 5b) 4, 8, 11, 13 ve 14. beyitler; üçüncüsünde (vr. 6a) ise, 4, 5, 7, 12, 17. beyitler Farsça'dır.

Farsça'nın dîvâna yansması, daha çok Farsça kelimeler, tamlamalar, terkîbler, kelimelerin başına ve sonuna gelen Farsça ekler, Farsça iki kelimeyi birbirine bağlayan *u* (و) bağlacı ile Türkçe sentaksı içerisinde kullanılmış olan Farsça kelimeler şeklindedir. Bunların *Dîvân*'da sayısız örnekleri olduğu için, burada sadece birkaç örnekle yetinilecektir.

N'ola kûh-ı belâda inlesem Ferhâd-veş Za' fî
Terahhüm görmedüm hergiz ben ol şîrîn dehânumda (vr. 104b)

Baş ege ayağına serv ü çenâr
Bağa gelsin eger ki cilve künân (vr. 92a)

Şarâb-ı ala teşbîh eyleyen la' l-i lebûn cânâ
Zihî dâniş zihî bîniş zihî rengîn hayâl itmiş (vr. 73a)

Kesilse başum u kanum dökülse tîg-i miñnetle
Yoluñda şâdıkum vallâhi şâhum dönmezem kaç' â (vr. 51b)

Ne dirlik baña ' âlemde nigâr-ı hûb-şûretsüz
Açılmaz bu kara bahtum benüm ol mâh-sîretsüz
Çekübdür râhı ' aşkıñda belâ dil hadd ü gâyetsüz
İlâh n'ola hâlüm ol meh-i hûrşîd-i tal' atsüz
Muğârin olmadı devlet sitârem bir sa' âdetsüz (vr. 69b)

Qâmet-i dil-dâra ey dil çoqdan eylerdük heves
Hamdû li'llâh olmadan pâ-mâl bulduñ dest-res (vr. 71b)

Hevâ-yı 'aşq olup bâşumda sevdâ
Şabâ gibi yelerdüm bî-ser ü pâ (vr. 36b)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZA'FÎ DÎVÂNÎ'NİN DİNÎ VE TASAVVUFÎ MUHTEVÂSÎ

Ali Emîrî'nin de tesbît ettiği gibi¹ şiirleri baştan sona mutasvıfâne olan Za'fî'nin dîvânında; din ve tasavvuf en baskın muhtevâ öğeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle dinî ve tasavvufî muhtevâ, çalışmamızda müstakil bir bölüm oluşturmuştur.

Bu bölümde i'tikâd, ibâdet ve tasavvufa ilişkin pek çok kavramın Za'fî Dîvânı'nda nasıl geçtiğinin ve şâirin bu kavramlara yaklaşım tarzının tesbîatine çalışılmıştır. Bu yapılırken bilgisayar ortamında oluşturduğumuz Dîvân metninden istifâde edilmiştir. Bu amaçla dîvânın tamamı okunmuş, metinde geçen kavramlar tek tek tesbît edilip bilgisayar ortamında tasnife tâbi tutulmuş, kavramların içinde geçtiği beyitler ilgili başlıklar altında kaydedilmiş ve son olarak her konu kendi içinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Burada bir husûsa daha işâret etmekte yarar görüyoruz. O da lirik gazeller yazan Za'fî'nin, i'tikâd ve ibâdet ile ilgili bir çok kavramı, gerçek anlamları dışında, özellikle temel felsefesi olan aşkı anlatmada kullanmış olmasıdır. Şüphesiz şâir bu kavramları işlerken, Müslûmânları bir ilmihâl kitabı düzeyinde bilgilendirmeyi amaçlamamıştır. Öyle olsa şâirin manzûm bir akîde, fıkıh ya da ahlâk kitabı telif etmesi daha mantıklı olurdu. Halbuki telif edilen eser, bütün özgünlüğü ile bir dîvândır ve dine ait olan bir çok kavram, benzerlerinde olduğu gibi burada da, farklı anlam kontekstlerinde kullanılmıştır. Kanaatimizce şâir bunu bilinçli yapmış ve ehl-i aşkın ıstılâhlarının çokluğundan söz ettiği aşağıdaki beytinde, bunları da ehl-i aşkın ıstılâhları çerçevesinde ele almıştır.

Ehl-i ' aşkuñ ıstılâhâtını şanma bî-mişâl
Yegdür ey hâce lûgât-ı mağrib ü kâmûsdan (vr. 98b)

Elbette ki zamân zamân i'tikâd ve ibâdete ilişkin kavramların kendilerine hâs olan anlam dünyâlarına da girilmiştir. İşte bu bölümde bu kavramların gerek kendi kontekstleri, gerekse farklı kontekstlerdeki kullanımları tarafımızdan tesbît edilip işlenecektir.

I. DİN

Za'fî Dîvânı'nda dinin i'tikâdî ve amelî boyutları ile ilgili olan kavramların nasıl ele alındıklarına geçmeden önce, en başta *Dîvân*'da din kavramının nasıl geçtiğine bakmamızın uygun olacağı kanaatindeyiz. Bir kavram olarak, akıl sahiplerini kendi irâde ve tercihleriyle, bizzat hayır olan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere sevk eden ilâhî bir kânûn² anlamına gelen din, bu anlamıyla *Dîvân*'da sadece bir yerde kullanılmıştır. Burada şâir, din ve dünyânın bir yerde aynı anda birlikte bulunamayacağını; kişinin dinini âbâd kılması ve bunun için de dünyâdan vazgeçmesi gerektiğini ifâde etmiştir.

1 Emîrî, *Esâmî*, vr. 10/a-b; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

2 Bekir Topaloğlu, "Din, İmân ve İslâm", *İslâm'da İnanç Esâsları*, İFAV Yay. İst. 1998, s. 16.; A. Hamdi Akseki, *İslâm dinî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, DİB Yay., Ankara 1973, s. 7.

Geç bu dünyâ-yı denîden dinüñi âbâd kıl
Din ile dünyâ şğıışmaz bir yere bî-iştibâh (vr. 109b)

Din kelimesi diğer beyitlerde, mecâzî aşk tabîrleri ile birlikte kullanılmıştır. Buralarda din, sevgilinin zülfünün dinsiz olması (vr. 121a), sevgilinin dininin olmaması (vr. 118a,)), sevgilinin saçını ağyâra zünnâr etmesinin dine sığmaması (vr. 108a), sevgilinin kâfir olan zülfünün havasını teneffüs etmekten dolayı dininin elden çıkması (vr. 83b) şeklinde kullanılmıştır.

Din ile ilgili diğer bir kavram olan *şeriat* da *Dîvân*'da *şer'-i şerîf* şeklinde geçmiştir. Aşağıdaki beyitte şâir, gönlünden *şer'-i şerîf*'i idrâk etmesini istemektedir.

Tevhîd işini berk idüp şer'-i şerîfi derk idüb
Ten cebhesini terk idüp 'uryân olayın varayın (vr. 95a)

Diğer bir beytinde de şâir, *şer'-i şerîf*'i kendisine telkîn etmesi için Allâh'a duâ etmektedir.

Ğuluñdur Ža' fi-i bîçâre miskîn
İdüp şer'-i şerîfüñ aña telkîn (vr. 41a)

Şâir, duâ ettiği diğer bir beytinde de, Allâh'tan kendisine hidâyet yolunu göstermesini istemektedir ki bu da Allâh'ın dinidir. Zira Fâtîha sûresinde de geçtiği gibi, hidâyet yolu kişiyi *sırât-ı müstakîm*'e, yani doğru yola götürür. Doğru yol da İslam dinidir (Bkz. Fâtîhâ 1/6-7).

Yollarda kaldı Ža' fi-i bî-dil meded şehâ
Göster delilüñ ile hidâyet ıarıkını (vr. 116a)

Şâir, “Hükmedenin hükümlerine içten uymaktayım. Ey insânların en hayırlısı! Din, hükümlere önem vermiştir.” anlamına gelen aşağıdaki Arapça beytinde, dinin hükümlerine olan bağlılığını ve dinin hükümlerine verdiği önemi ifâde etmektedir.

كنت محكوما لأحكام الحاكم بالخلوص
قد أهتمت دين يا خير الأنام في الحكم³
(vr. 6b)

İslâm dinine gelince, dinî bir mefhûm olarak *İslâm* kavramı *Dîvân*'da sadece sevgiliye hitâben, “Müslümân olduğunu söyleyen kişinin, öldürme eylemine girişmemesi gerekir. Çünkü bu dine sığmaz.” anlamındaki aşağıdaki beyitte geçmektedir.

3 Hükmedenin hükümlerine içten uymaktayım. Ey insanların en hayırlısı! Din, hükümlere önem vermiştir.

Be kâfir da‘vi-i İslâm’ı eylersin huşûşıyla
Beni cevri ile öldürmek şıgar mı hiç âyîne (vr. 106b)

Müslümân kavramı da *Dîvân*’da iki yerde kavramsal anlamı ile kullanılmıştır. Buralarda Müslümân kavramı, küfür ile yan yana, ama küfre zıt olarak kullanılmıştır. Bir yerde “Ayrılığın belâ ve şiddetini kâfir, Müslümân hiç kimse görmesin.” (vr. 24a) denmiş, aşağıdaki beyitte de, “Âşığın küfrü benlik olduğuna göre, onun Müslümân olması benliğinin ortadan kalkmasıdır.” denmiştir.

Şuya at küfrüni müselmân ol
‘Âşıkun küfri oldı mâ’vü menî (vr. 16b)

Ayrıca *Dîvân*’da Müslümânlar, kendileri ile danışılan ve dertleşilen kişiler olarak tavsîf edilmişlerdir. Şâirin “Ey Müslümânlar, sevgilinin cemâlini temâşâ eylemenin âşıklara yasak olmasına kim kâil olur?” (vr. 76b), “Sevgiliden ayrıldım, ne edeyim ey Müslümânlar!” (vr. 86b) şeklindeki ifâdelerinde; yine *tabib-i cân*’ın (cân doktorunun) hasta gönlü için ilaç olduğunu söyledikten sonra, Müslümânlara hitâb ederek, o ilacın kendisi için gerekli olduğunu, aksi takdîrde öleceğini ifâde etmesinde (vr. 84a) ve örnek olmak üzere sunduğumuz aşağıdaki beytinde bu husûs açıkça görülmektedir.

Yine bir dini yok zîbâ şanem sevdüm Müselmânlar
Kilîsâ-yı cihân içre olursam n’ola tersâyî (vr. 118a)

A. İ’tikâd

Dinin i’tikâdî boyutu, îmân konusunu teşkil eden meselelerle ilgilidir⁴. İ’tikâd kavramı *Dîvân*’da sadece bir beyitte geçmektedir ki burada şâir pâk (temiz) bir i’tikâd sahibi olduğunu ifâde etmiştir.

Fazl-ı Hudâ’ya ireli pâk i’tikâd ile
Biz boynı bağılu bende-i Şâh-ı vilâyetüz (vr. 69b)

Dîvân’da yer alan i’tikâd ile ilgili kavramlar şunlardır.

1. Allâh

Şâir, tevhîdin özünü oluşturan ve Allâh’ın bir ve samed olduğunu, ne başkasını doğurduğunu, ne de başkası tarafından doğurulduğunu ve O’na denk hiç kimsenin olmadığını ifâde eden İhlâs sûresinin tamamını bir gazelinde şu şekilde iktibâs etmiş,

4 Topaloğlu, “Allâh’a İmân”, a.g.e., s. 32.

Ey cemâlûn nûrına nisbet ezel ‘ayn-ı ebed
Oldı bu ma‘nâya şâhid kûl huve’llâhu eḥad⁵

Şân-ı pâkuñdur münezzeḥ zât-ı pâkuñdur ḳadîm
Hem ḳadîm u hem münezzeḥ sensin Allâhu’ş-şamed⁶

Lem yelid lem yûled⁷ olmuşdur şıfâtı zâtıñuñ
Anuñ içün lem yekün oldı lehü kufven eḥad⁸(vr. 56b/1-3)

ve aşağıdaki beytinde ifâde ettiḡi gibi, Allâh’ın birliğini ikrâr etmiştir:

Egerçi ‘âşiyem mücrim günah-kâr
Velâkin birliğüñe itdüm ikrâr (vr. 40a)

Şâire göre Allâh’ın şânı münezzeḥ, zâtı da kadîmdir (vr. 56b). Her konuyu en iyi bilen O’dur (vr. 48a). Benzeri olmayan, yüce Allâh, zâtında hiç bir şeye muhtaç olmayandır. Onun için ta’ayyün yoktur. O’nun somutlaştırılarak anlatılması mümkün değildir. Zira O, maddî âlemdeki hiçbir şeye benzemez (Şûrâ 42/11).

Zâtında ḡanîdür özi yok aña ta‘ayyün
Bî-çün u ḥudâ-vend-i tebârek ve te‘âlâ (vr. 13a)

Allâh kişiyi işlerinde müyesser kılar (vr. 123a). Allâh’ın işlerinin nihâyeti yoktur. Âyet-i kerîmede belirtildiḡi gibi (Rahman 55/29), Allâh her an bir işle ilgilidir ve her an yaratma halindedir. O, felsefecilerin dediḡi gibi, dünyâyı yarattıktan sonraistirâhata çekilmiş değildir.

Şu’ûnât-ı ilâhîde nihâyet yokdur ey ‘ârif
Okuyup külle yevmin âyetin fehmi ne ma‘nâdur (vr. 66b)

Bilgili şahıs Allâh’ı inkâr edene kulak asmaz. Zira münkir kişi Allâh’a arkasını döndükçe, ehl-i Hakk’ın îmânı artar.

Münkirüñ inkârını ḡuş eylemez dâna olan
Müdbirüñ idbârı ehl-i Ḥaḳḳ’a çün iḳbâldür (vr. 67a)

5 قل هو الله أحد “De ki: O, Allah birdir.” (İhlâs/112-1)

6 الله الصمد “Allah sameddir.” (İhlâs/112-2)

7 لم يلد ولم يولد “O doğurmamış ve doğmamıştır.” (İhlâs/112-3)

8 ولم يكن له كفوا أحد “Onun hiçbir dengi yoktur.” (İhlâs/112-4)

Vahdet-i vücûd felsefesine inanan şâirin Allâh ile ilgili mütâlaalarında, bu düşünce biçiminin izlerine de rastlanır. Şâire göre, bütün varlık bir olduğu için her yerde Allâh görülmektedir (vr. 71a, 110a). Gözün önünden perde kalkınca, Allâh'ın bütün âlemi kuşattığı görülür. Âlem, insân ve görünen bütün şekiller *mir'ât-ı Mevlâ* (Allah'ın aynası)

'dır. Ancak göremeyen münkir, bunu inkâr eder (vr. 59a, G. 66a, 62b). Tevhîde ulaşmak isteyen kişinin bakışını keskinleştirip varlığı bir görmesi gerekir (vr. 117a).

Âyet-i kerîmede (Kâf 50/16) belirtildiği üzere Allâh kuluna şah damarından daha yakındır. Şâir de bir beyitte bu âyete telmîhte bulunarak, Allâh'ın kuluna uzak olmadığını, ona yakın olduğunu belirtmiş ve bu kadar yakın olan Allâh'ı tanımak için uzaklara gitmemek gerektiğini ifâde etmiştir. Şâire göre, bize şahdamarımızdan daha yakın olan Allâh, tanınmalıdır.

Ğayre bakma Ža' fiyâ bilmek dilerseñ Rabbüñi
Şanma kim saña ırağ ola senüñ yanuñdadur (vr. 24b)

Dîvân'da Allâh'ın nûru mefhûmu önemli bir yer tutmaktadır. Şâire göre cân gözü ile nereye bakılsa, *nûr-ı Hudâ* görülür (vr. 19b). Altı yön *nûr-ı ilâhî* ile dopdoludur (vr. 20b). İnsânın yüzü *nûr-ı ilâhî*'nin alametidir (vr. 43a). *Nûr-ı Hudâ*, Hz. Peygamberin yüzüne tam olarak yansımıştır (vr. 122b). İnsân, *pertev-i hüdâ* (vr. 29b), *pertev-i nûr-ı Hudâ* (vr. 38b), *mazhar-ı Hudâ-yı Samed* (vr. 15a), *mazhar-ı envâr-ı Hudâ*'dır (vr. 7a). Allâh'a mazhar olmak için kişinin âyînesini temiz tutması gerekmektedir.

Her ki âyînesini itmedi pâk
Ža' fiyâ mazhar-ı Ĥudâ olmaz (vr. 71a)

Şâir, aşağıdaki beytinde *pertev-i Hudâ*'ya tâlip olduğunu (vr. 71a) ve Allâh nûrunun mânâsını okuduğu için, cihânın içinde cihânı süsleyen ne olduğundan haberdâr olduğunu ifâde etmiştir.

Oğuyup Allâh nûruñ ma' nisinden Ža' fiyâ
Bu cihân içre cihân-ârâyı bildüm n'eydüğün (vr. 102a)

Âyet-i kerîmede (Bakara 2/20) belirtildiği gibi Allâh her şeye kâdirdir. Allâh'ın kudret hisârının Hint Okyanusu'nu çevrelemiş olması (vr. 47a), yine Allâh'ın yerde ehl-i semânın sûretini ortaya çıkarması (vr. 122b), gezegenleri yaratması (vr. 37b), kış mevsiminin üzerine kâlem çekmesi (vr. 36b), insânı çamurdan yaratması (vr. 111b, 112a), Hz. İbrahim'in içine atılmış olduğu ateşi gül bahçesi haline dönüştürmesi *Dîvân*'da Allâh'ın kudreti için verilen örneklerdir.

Bu ne kudret bu ne tebdîl-i haķîkatdur görûn
Âteş-i Nemrûd'ı İbrâhîm'e gül-zâr eyledi (vr. 114b)

Beyitte, Allah'ın kudretinin *tebdîl-i hakikat* (fizik kurallarının değışikliğe uğraması) olarak tanımlandığı ve şâirin Allâh'ın kudreti karşısında hayranlık ve şaşkınlığını gizleyemediğı müşâhede edilmektedir. Şâir, “Zihî kudret ki kılmış sun'-ı yezdân” (vr. 47a), “Zihî kudret ki izhâr eylemiş Hak” (vr. 122b) ve “Hezâr ahsente” (vr. 101a) gibi ifâdelerle de bu duygusunu dile getirmiştir. *Dîvân*'da kudret için, *kudret-i Hak* (vr. 37b); kudretin taalluk ettiğı şey için, *sun'-ı Yezdân* (vr. 47a); kadir olan Allâh için ise *hattât-ı kudret* (vr. 36b), *yed-i kudret* (vr. 111b), *dest-i kudret* (vr. 112a), *kudret eli* (vr. 119b) tâbirleri kullanılmıştır.

Dîvân'da Allâh'ın sanatına ilişkin verilen örnekler ise, gül bahçeleri (vr. 42a), insânın kâmeti (vr. 119a), yüzü (vr. 75a, 119a) ve yüzdeki kaşlar (vr. 61a) ile ilgilidir. Bir beyitte şâir, *Nakkâş-ı ezel*'in kaleminin insân yüzünü çizmiş olmasından dolayı, insân yüzünün güzel ve mümtâz olduğunu ifâde etmiş (vr. 119a); aşağıdaki beyitte de, insânın yüzünü bir deftere, Allâh'ı da o defterde çizgiler çizen bir nakkaşa benzettikten sonra, Allâh'ın defteri hükmünde olan insân yüzünün elbette aydınlık olacağı şeklindeki inancını dile getirmiştir.

Hoş müferrih hatt-ı reyhânî yazılmış kaşlaruñ
Nice rûşen olmasun kim defter-i Allâh'dur (vr. 61a)

Şâir, Allâh'ın sanatı için *sun'-ı Hak* (vr. 75a), *sun'-ı ilâhî* (vr. 42a); sanatkar olan Allâh için de *Nakkâş-ı ezel* (vr. 119a) tâbirlerini kullanmış ve Allâh'ın sanatını *hezâr ehsante* (Ne kadar güzel yarattın) diyerek takdir etmiştir.

Seni var ise ey rûh-ı revân cândan yaratdı Hâķ
Hezâr ahsente ol cân-âferîne âferîn olsun (vr. 101a)

Netice olarak şâir, Allâh'ın kudret ve sanatı karşısında Allâh'a teslim olmuştur.

Lem ü lâdan geçûben diye hem-ân sellemnâ⁹
Fâni-i harf oluban bula fenâ içre fenâ (vr. 19b)

Dîvân'da geçen Allâh ile ilgili kavram ve terkîbler şunlardır:

1. Allâh: Arş-ı Allâh, Allâhu ekber, Allâh oku, bi'llâhi, ta'llâhi, hamdü li'llâh, kelâmu'llâh, va'llâhi, zikr-i Allâh.

2. Hudâ: Envâr-ı Hudâ, fazl-ı Hudâ, feyz-i Hudâ, Hudâ-yı lâ-yezâl, mazhar-ı Hudâ, mir'ât-ı Hudâ, nasr-ı Hudâ, nûr-ı Hudâ, pertev-i Hudâ, pertev-i Hudâ, pertev-i nûr-ı Hudâ, râh-ı Hudâ, sırr-ı Hudâ, şîr-i Hudâ.

9 سلمنا “Teslim olduk.”

3. Hak: Cemâl-i Hak, Cenâb-ı Hak, cezbe-i Hak, der-geh-i Hak, emr-i Hak, fazl-ı Hak, kudret-i Hak, mir'ât-ı Hak, vücûd-ı Hak.

4. İlâh: Esmâ-i ilâhî, esrâr-ı ilâhî, nûr-ı ilâhî, sun'-ı ilâhî, şü'ûnât-ı ilâhî.

5. Yezdân: Nûr-ı Yezdânî, rahmet-i Yezdân, sun'-ı Yezdân, Yezdân.

6. Rab: Rabb-i izzet, Rabb-ı kerîm, ilm-i Rabbânî.

7. Mevlâ: Mir'ât-ı Mevlâ, Hazret-i Mevlâ.

8. Diğer: Tanrı, şân-ı pâk, zât-ı pâk, hazret-i sultân, der-geh-i hazret, hazret, Vehhâbu'l-atâyâ, nutk-ı Vücûd-ı mutlak, hattât-ı ezel, ism-i a'zam, ezel kayyûmı, nûr-ı zâtı, Hû.

9. Allâh'ın sıfatları: Fettâh, Hakîm, Hâkim, Mennân, Hannân, Sultân, Sübhân, Kadîm, Kâdir, Kayyûm, Kahrâr, Rahîm, Râhim, Rahmân, Erham, Mukîm, Kâim, Ekvam, Mudâm, Dâim, 'Alî, 'Âlî, E'lâ, 'Alîm, 'Âlim, 'Allâm, Hakîm, Hâkim, Ehkam, Kerîm, Ekram, Kerîm, Zü'l-kerem, Mükrim, Hâlık, Hallâk, Feyyâz, Zü'l-Fazl, Kassâm, Semî', Sâmi', Câmi' Kadîr, Kâdir, Ekdar, Cevvâd, Vâhib, Mu'tî, Gâfir, Tevvâb, Azîm, Mu'zam, E'zam, Kebîr, Ekram, Ekber, Vahîd, Vâhid, Evhad, Ferîd, Müfred, Ferd, Rahmân, Hudâvend-i Cihân-ârâ, Nakkâş-ı Nigâristân, Bedîd-ârende-i eşyâ, Vâhibu'l-âmâl, Kerîmu's-se'n, Zu'l-fazl, Zu'l-ihsân, Zu'l-kerem, Cihân-dâr, Cihân-Perver, Hafizu'l-mülk, Hallâk-ı halâyık, Zu'r-rahme, Müşîr-i mülk-i bî-enbâz, Sultân-ı cihân-perver.

2. Melekler

Dîvân'da, İslâm inanç esâslarından biri olan ve bir beyitte (vr. 15b), Farsça'daki karşılığı olan *sürûş* şeklinde de geçen meleklerin nûrdan yaratılmış olma, insânlara benzememe, gece gündüz ibâdet edip dâimâ tesbîh, duâ ve zikir halinde olma gibi bilinen özelliklerine¹⁰ değinilmez. Sadece aşağıda yer alan beyitte melekler *rahm edici* olarak tavsîf edilmiştir.

Ol perînûn olalı dîvânesi hâlüm görüp
Raḥm idüp gökde melekler ağladı insân benî (vr. 117a)

Aşağıdaki beyitte de, kıyâmet gününde nebîlerin elinde livâ (bayrak) varken, meleklerin de o livânın altında saf kurup nidâda bulunacakları belirtilmiştir.

Dike her bir nebî anda livâyı
Melekler ideler şaf şaf nidâyı (vr. 46a)

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebî, "Melekler", İslâm'da İnanç Esâsları, s. 238.

Melek kavramı beyitlerde genellikle, ya güzel ve çekici olduklarına inanılan ve dışı cin demek olan perî¹¹ (vr. 27b, 33b, 43b, 62a, 86a, 105b), ya da güzel kokulardan yaratılmış cennet kızı demek olan hûrî¹² kelimeleri ile (vr. 27b, 97b) birlikte kullanılmıştır. Bu da İslâm kültüründe meleklerin güzelliğin sembolü olarak telakkî edildiğinin bir göstergesidir.

Huşûşan kim Muḥammed nâm dil-dâr
Nazîr aña ne hûr u ne melek var (vr. 37b)

Melekler güzelliğin sembolü rûhânî ve latîf varlıklar oldukları için, sevgili, meleğe kıyas edilegelmiştir. *Dîvân*'da, sevgilinin yüzü (vr. 27b, 43b, 51b, 62a, 84a, 97b, 105b), huyu ve ahlakı (vr. 43b, 120a), yaşamı (vr. 86a, 94b), görünüşü, (vr. 33b), güler yüzülüğü (vr. 47b) meleklerinkine benzetilmiştir. Bu benzetmeler melek-sadr, melek-sûret, melek-manzar, melek-rû, melek-hû, melek-behcet, melek-sîmâ, melek-sîret, melek yüzlü, melek-nâm gibi birleşik isimlerin kurulması yoluyla yapılmıştır. İki yerde de *istiare-i musarraha* sanatına başvurularak sevgili yerine melek tabîri kullanılmıştır:

Ra' d şanma na' reler uran dem-â-dem ey melek
Mest olup şevk-ı lebûnle çarḫa girmişdür felek (vr. 78b)

Vaşf-ı ruḫımı o melekûn görse Ža' fiyâ
Ta' vîz-i cân idine nüfûs-ı mücerrede (vr. 105b)

Dîvân'da melek çeşitlerinden ismi açık bir şekilde zikredileni, *Mukarrebûn* olarak da isimlendirilen *Kerrûbîn*¹³ melekleridir. Bir yerde (vr. 21a), *Kerrûbîn* meleklerinin gökte “Âsitân-ı ehl-i Hak'dur hân-kâh-ı Gülşenî” şeklinde bağırarak zikrettikleri ifade edilmiş; aşağıda yer alan beyitte de zikr eden sûfiler, arşı tavâf eden *Kerrûbîn* meleklerine benzetilmiş ve bu meleklerin arşı taşıdıkları ve onun çevresinde bulunduklarına (Bkz. Mûmin 40/7-8, el-Hâkka 69/17) işaret edilmiştir.

Ṭolınurlar cezbe-i zîkr ile her şeb şâf şâf
Gûyiya Kerrûbiler'dür kim kıılır 'arşı tavâf (vr. 22a)

Cennetin kapısında görevli olan *Rıdvân* isimli melek ise, *Dîvân*'da ismen zikredilen tek melektir .

Çün ümmet oldı Aḫmed'e Ža' fî-i bî-nevâ
Rıdvân elinden içdi cinân içre Kevşeri (vr. 117b)

11 Pala, a.g.e., s. 382.

12 Pala, a.g.e., s. 224.

13 Geniş bilgi için bkz. Çelebi, a.g.m., 246.

Ayrıca *Dîvân*'da görevleri, insânların fiillerini kaleme almak olan *Rakîb* ve *Atîd* isimli meleklerden, isim verilmeden bahsedilmiştir. Bilindiği gibi *Rakîb* insânın sağ tarafında yer alıp iyilikleri, *Atîd* ise sol tarafında yer alıp kötülükleri yazar. Şâir aşağıda yer alan beytinde bu meleklerin günahlarını yazmaları hâlinde, kıyâmet gününde durumunun kötü olacağını farkında olduğunu ifâde etmiştir.

Yazarlarsa melekler hasb-ı hâlüm
Nedür mahşer gününde bellü hâlüm (vr. 46a)

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre, Allâh, Hz. Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, bu isimlerin anlamlarını meleklerden sorar. Melekler de, Allâh'a hitâben, kendilerine öğretilenden başka bilgilerinin olmadığını itirâf ederler (Bakara 2/31-32). Şâir, aşağıdaki beyitte meleklerin esmânın sırlarını insândan öğrendiğini ifâde ederken, bu olaya telmîhte bulunmaktadır.

Sırr-ı esmâ bizdedür teslîm alur bizden melek
Nâzır-ı mir'ât-ı hûyuz mâ-sivâdan geçmişüz (vr. 70a)

İnsânların bildiği isimleri melekler bilmedikleri için, insânoğlu meleklerden daha bilgili bir konumdadır. Şâire göre bunun nedeni, yukarıdaki beyitte ifâde edildiği gibi, insânın *mâsivâ*'dan geçmiş olmasıdır. Bunun diğer bir nedeni de, âlemin bilgisi ile aklın insânda bir araya gelmiş olmasıdır (vr. 15b). Melekler Hz. Âdem'in ilminin hakkını teslîm ettikleri için, Hz. Âdem'in irfânı ve bilgisi müsellemdir.

Kıldı teslîm 'ilmüñe çü sürûş
Şahın-ı 'irfânda müsellemsin (vr. 15b)

'İlmüñe cümle melâik didiler sellemnâ
Pes niçün böyle iken biz dağı şeytan olalum (vr. 20a)

Son beyitte bütün meleklerin Allâh'n ilminin azametini teslîm ettikleri ve bu konuda insânların şeytana değil, meleklerle uymaları gerektiği ifâde edilmiştir. Burada aynı zamanda melek ile şeytan birbirlerine zıt varlıklar olarak takdîm edilmiştir. vr. 84a'da yer alan bir beyitte de bu husûsa işâret edildiği gibi, aşağıdaki beyitte de aynı husûs melek-dev vechesinden ele alınmıştır.

Olup her sūfle nâ-dâna qarîn ol
Melekdür dîve olmuş hem-nişîn ol (vr. 47b)

Dîvân'da meleklerle ilgili olarak dikkat çeken son husûs, şâirin şiirdeki kabiliyetini meleklerle ilişkilendirerek dile getirmiş olmasıdır. Buna göre şâirin şiiri o denli güzeldir ki melekler, sözlerini vird olarak sürekli okusalar sezâdır:

Vird eylese şî‘rüm yaraşur gökde melekler
Vaşf-ı ruhuñ ey hûr ki dîvânuma geçdi (vr. 121a)

3. Kitaplar

Za‘fî Dîvânı’nda, dört büyük semâvî kitaptan Tevrât ve İncil üzerinde hiç durulmamış, sadece bir beyitte Zebûr’dan söz edilmiş; en çok kendisinden bahsedilen ise, son kutsal kitap Kur’ân olmuştur.

Bilindiği gibi, Dâvûd (a.s.)’a indirilen Zebûr’da kutsal emirler yerine, ilâhî ve neşîdeler yer alır. Dîvân şiirinde, Hz. Dâvûd’un Zebûr’daki ilâhîleri güzel sesi ile okuması dolayısı ile Zebûr’dan bahsedilir¹⁴. Za‘fî Dîvânı’nda da, bülbülün, aşk Zebûr’u olarak nitelendirilen gülün sayfalarından muhabbet dersini aldıktan sonra kemâl derecesine vardığı ifâde edilir. Burada bülbül, Hz. Dâvûd olarak tasavvur edilmiştir. Hz. Dâvûd’un okuduğu kutsal Zebûr, bülbülün okuduğu ise aşk Zebûr’udur.

Maḥabbet fenninüñ dersin okıyup şafḥa-i gülden
Zebûr-ı ‘aşkı ezber eylemişdür kâmil olmuşdur (vr. 67b)

Son kutsal kitap Ku’rân, *Dîvân*’da on yerde geçmekle beraber, buralarda Kur’ân’ın klasik tarifine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Şâir, sûreten hâdis olmakla beraber, aslında kendisinin de Kur’ân gibi kadîm olduğunu ifâde ettiği aşağıdaki beytinde, kelâmî bir tartışma olan Kur’ân’ın hudûsu meselesinde, tavrını Kur’ân’ın hâdis değil, kadîm olduğundan yana koymuştur. Hiç şüphesiz kendisini Kur’ân gibi kadîm gören şâirin bu düşüncesi, kendisinde var olan vahdet-i vücûd düşüncesinden neş’et etmektedir.

Egerçi şûretâ ḥâdiş velî ma‘nen kadîm oldum
Ol insânım ki Ḳur’ân’la ezelden [tev’emânım]¹⁵ ben (vr. 101a)

Nitekim aşağıdaki beytinde de şâir, kendisinin *kelâmu’llâh-ı nâtık* (Allâh’ın konuşan kelâmı), sözlerinin de *âyet* olduğunu ifâde etmiştir. Şâirin kendisini *kelâmu’llâh* olarak görmesi ile, kendisinin Kur’ân kadar kadîm olduğunu ifâde etmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Şâir âdetâ kendisini müşahhas bir Kur’ân olarak takdîm etmektedir. Onunla Kur’ân arasındaki tek fark, insân olmasından kaynaklanan konuşma özelliğine sahip olması, yani nâtık olmasıdır. Ona göre bu yaklaşım tarzı tüm insânlar için geçerlidir:

Kelâmu’llâh-ı nâtıkdur vücûdum sözlerüm âyât
Anuñcün cânib-i Ḥaḳḳ’dan cihâna beyyinâtım ben (vr. 139b)

14 Pala, a.g.e., s. 502.

15 Metinde “tevânım” şeklinde yazılmıştır.

Kelâmu'llâh-ı nâtıkdur disem n'ola ben insâna
K'anun nûtkında oldu cümle esrâr-ı nihân peydâ (vr. 49b)

Şâir, *Ümmü'l-Kitab* (vr. 115b) ve *Nutk-ı Hak* (vr. 115b) olarak nitelendirdiği Kur'an'ın sırlarını anladığını ve onu sağ elinde tuttuğu için de *ashâb-ı yemîn*'den olduğunu ifade ederken, bu anlayışından hareket ediyor olmalıdır. Zira yukarıdaki beyitlerde de geçtiği üzere, kendisi *kelânullâh-ı nâtık* ve sözleri de *âyet* olan birisi, elbette ki Kur'an'ın sırlarına vâkıf olacaktır.

Tutmuşam elde kitâbum olup aşhâb-ı yemîn
Nûtk-ı Hâk'ı aňlayup bildüm nedür güftârını (vr. 115b)

Kur'an, *Dîvân*'da sevgili ya da mürşidin yüzünün kendisine benzetildiği bir unsur olarak da kullanılmıştır (75a, 105a). Kur'an'dan maksadın mürşidin yüzünün güzelliği olduğu ifade edilen aşağıdaki beyitte bu husûs görülmektedir:

Ža' fi-i üftâdeye ey secde-gâh-ı ehl-i Hâk
Muşhaf-ı hüsünüdürür îmân u Kur'an'dan garaž (vr. 73b)

Dîvân'da *Fâtihâ Sûresi'nin* isimlerinden olan *Seb'u'l-Mesânî* ve *Ümmü'l-Kitâb* kavramlarının her ikisi de, sevgilinin yüzünün kendilerine benzetilmesi sadedinde kullanılmıştır.

Ruğlaruñ seb'u'l-meşânî şûretüñ ümmü'l-kitab
Aña yer yer hâl-i müşkînüñ oluptur¹⁶ bâb (vr. 52a)

Oğuyup ümmü'l-kitabı aňladum esrârını
Bilmişem seb'u'l-meşânî dil-berüñ didârını (vr. 115b)

Bu iki kavramın dışında, *Kitâb* (vr. 115b), *Mushaf-ı Hak* (vr. 117a) ve *Nutk-ı Hak* (vr. 115b) gibi Kur'an'la ilgili başka kavramların da *Dîvân*'da kullanıldığı görülür.

Dîvân'da Kur'an'la ilgili olarak kullanılan kavramlardan biri de *sûre* kavramıdır. Şâir, bir yerde (vr. 23b) *Levh-i Mahfûz*'da bulunan *Rahmân* sûresi hakkı için şeyhine duâ etmiş, aşağıdaki beyitte de, sevgilinin dudağının *cân çeşmesi* olarak tanımlanmasını takdir ederek, *Kevser* sûresine yemin etmiştir. Burada *cân çeşmesi* ile *havz-ı kevser* arasında şâirin kurduğu muvâzene dikkat çekmektedir.

La' l-i yâra çeşme-i cândur diyen şâfi-nažâr
Sûre-i Kevşer hâkıçün hûb tefsîr eyledi (vr. 112a)

¹⁶ Metinde boş bırakılmıştır.

Rahmân ve *Kevser* sûresi dışında, *Dîvân*'da adı geçen sûre isimlerinin şunlar olduğu görülür: *en-Necm*, *el-Kamer*, *el-Fârikât* (vr. 53a); *Kâf*, *Tâ-hâ* (vr. 96b); *el-Hâmilât* (vr. 53a). Bunlara sûre isimleri makâmında kullanılan mukattaa harflerini de ilâve etmek gerekir (Bkz. Âyet ve Hadîs İktibâsı Bahsi).

Dîvân'da Kur'ân'la alakalı olarak yer alan diğer bir kavram da *âyet*'tir. Ancak âyetin kavramsal anlamı ile ilgili olarak *Dîvân*'da herhangi bir bilgi yoktur. Âyet kavramı, Kur'ân kavramında olduğu gibi, mecâzî aşk ifâdelerinin bir unsuru olarak kullanılmıştır. Şâire göre, sevgilinin yüzü mushaf, güzelliği âyet, yüzdeki benler de iki âyet arasında bulunan vakfelerdir (vr. 30a, 112a). Bazan aşkın kendisi (vr. 116b), bazan da sevgiliye kavuşma (vr. 25b) âyet olur. Ayrıca bir yerde yüzden *âyet-i nûr-ı ilâhî* (vr. 43a) olarak bahs edilmiştir. Genellikle de, sevgilinin yüzü ve yüzünün güzelliği mushafa, yüzündeki hatlar da mushaftaki âyetlere benzetilmiştir (vr. 73b, 77a, 86a, 90a, 105a, 117a, 111b).

Muşhaf-ı hüsnüñ açup âyet-i haţtuñ gördüm
Hamdü li'llâh ki yine hayli mübârek fâlüm (vr. 86a)

4. Peygamberler

Za'fî *Dîvânı*'nda Kur'ân'da adı geçen peygamberlerden on biri yer almıştır. Aşağıda bu peygamberlerin *Dîvân*'da hangi münâsebetlerle yer aldıkları husûsu üzerinde durulacaktır. Sıralamada alfabetik sistem baz alınmıştır.

a) Âdem

Bilindiği gibi semâvî dinlere göre Hz. Âdem, Allâh'ın yarattığı ilk insân ve ilk peygamber olup, kuru çamurdan şekil verilmiş bir balçıktan¹⁷ yaratılmıştır. Bu balçığa, uzun bir süre bekleddikten sonra şekil verilmiş, Allâh tarafından ilahî rûh üfürülmüş¹⁸ (Hicr 15/29) ve aşağıdaki beyitte bu olaya telmîhte bulunan şâirin ifâdesi ile Âdem'in cesedi şeref bulmuştur.

Âdemün şânında çünki Hağ didi sevveytühü¹⁹
Nefîa-i rûh-ı ilâhîden şeref buldı cesed (vr. 56b)

Dîvân'da Hz. Âdem ile ilgili olarak çok, “Allâh Âdem'e bütün isimleri öğretti.” anlamına gelen **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** (Bakara 2/31) âyetinde ifâde edilen Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi husûsu üzerinde durulmuştur²⁰. Aşağıdaki

17 Hz. Âdem'in yaratıldığı madde ile ilgili olarak Kur'ân'da geçen farklı kavramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, DİA, C. I, s. 358.

18 Bolay, a.y.

19 **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** “Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üfledim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.” (Hicr 15/29).

20 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Bolay, a.g.md., 360.

beyitlerde bu âyetin *Alleme'l-esmâ* (isimleri öğretti) kısmı iktibâs edilmiş ve Allâh'ın Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona bütün isimleri öğretmesi (Bakara 2/31), şâir tarafından görmeyen gözün uykudan uyanması (vr. 110a) şeklinde yorumlanmıştır. Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi ile Hz. Âdem *mazhar-ı esmâ* olmuş, böylece Hz. Âdem'in soyundan gelen insânoğlu da bu mazhariyetle şerefleşmiştir. Bundan dolayı Hz. Âdem'in hayırlı bir oğlu olmak isteyen kişinin *esmâ-i küllî*'yi öğrenmesi gerekir. Ayrıca bu, *insân-ı kâmil*'in menziline ulu bir dergâh olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilmiştir. Şâire göre Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin sırrı ile, kâmil insânın makâmının yüce olduğu anlaşılır:

Añladum bildüm rumûz-ı ' alleme'l-esmâ ile
Menzil-i insân-ı kâmil bir ulu dergâhdur (vr. 61a)

Mazhar-ı esmâdur Âdem sen de Âdem oğlın
Bil nedür esmâ-ı küllî olasın hayru'l-veled (vr. 56b)

Hâbdan bîdâr oldu çeşm-i nâ-bînâ yine
Âdem'e ta'îm olındı ' alleme'l-esmâ²¹ yine (vr. 110a)

Bilindiği gibi, Hz. Âdem yaratıldıktan sonra, Allâh tarafından cennete konmuş, sol eğe kemiğinden Havvâ'nın yaratıldığına inanılmış, kendilerine cennetin her nimetinden faydalanmaları; ancak yasak meyveden yememeleri emredilmiştir. Ancak şeytanın vesvesesi ile Âdem ve Havvâ yasak meyveden yemişler; bunun üzerine Allâh tarafından cezalandırılmışlar ve dünyâya gönderilmişlerdi. Âdem ve Havvâ şâirin tabîri ile ettikleri bu isyândan dolayı pişmanlık duymuşlar ve affedilmeleri için Allâh'a yalvarmışlar ve neticede Allâh tarafından affedilmişlerdir²². Aşağıdaki beyitlerde de şâir, bu olaya telmîhte bulunmuş ve Hz. Âdem'in pişmanlığının yararını gördüğünü, kendisinin ise ne kadar pişmanlık duysa bir türlü sıkıntıdan kurtulmadığını ifâde etmiştir.

Âdem için halk itmişken dıraht-ı gendümi
'İllet-i ' işyân idüp kendin günah-kâr eyledi (vr. 114b)

Âdem nedâmet itdi dirler ki ıssı kıldı
Ben çok nedâmet itdüm kurtulmadum elemden (vr. 94a)

Şâir, devir nazariyyesi²³ penceresinden bakarak, kendisinin Âdem ve Havvâ olduğunu (vr. 89b), Âdem ve Havvâ'nın sırrının kendisinde bulunduğunu (vr. 64b), daha âlem ve Âdem yaratılmadan evvel, kendisinin *âlem-i mutlak*'ta cennette sâkin olduğunu ifâde etmektedir.

21 و علم آدم الأسماء كلها “Allâh Âdem'e bütün isimleri öğretti.” (Bakara/2/31)

22 Bkz. M.Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, DİA, Ankara 1995, C. I, s. 34-39.

23 Devir nazariyyesi için bkz. Süleyman Uludağ, “Devir”, DİA, İst. 1994, C. IX, s. 231-232.

Ben ıtlâk ‘âleminde cennetu’llâh içre sâkindüm
Degildi ‘âlem ü Âdem dağı bâğı cinân peydâ (vr. 49b)

Son olarak aşağıdaki beytinde şâirin, duâ ederken Âdem ve Havvâ’ya tevessül ettiği görülmektedir.

İlâhî a‘zam-ı esmâ haqıçün
İlâhî Âdem ü Havvâ haqıçün (vr. 39b)

b) Hızır

Hızır, peygamber ya da velî olduğuna dair farklı rivâyetler bulunan bir şahsiyettir. Rivâyete göre, İskender-i Zülkarneyn’e kılavuzluk ederek, zulumât ülkesinde âb-ı hayât’ı aramaya çıkan Hızır ve İlyâs bu suyu bulmuşlar ve ondan içmişler; ancak İskender’e haber verdikten sonra bu suyu bir daha bulamamışlar. Böylece ölümsüzleşen Hızır ve İlyâs’ın, Allâh’ın emri ile dünyâda sıkıntıya düşenlerin yardımına koştuklarına ve Hızır’ın denizde, İlyâs’ın ise karada kıyâmete kadar bu görevi sürdüreceklerine inanılır²⁴.

Dîvân’da İlyâs’tan hiç bahsedilmemiş, ancak Hızır’ın kara-deniz ayırımı olmadan sıkıntıya düşenlerin yardımına koşma özelliği mevzu bahis edilerek sevgiliden söz edilmiştir. Şâire göre sevgili, zamanın Hızır’ı olup, dört gözle yolu beklenmektedir (vr.100b). Aynı şekilde şâirimiz, aşağıdaki beyitte, kendisinin bela denizinde sıkıntı içerisinde olduğunu ve Hızır’ın sıkıntıya düşenlerin yardımına koşması gibi, sevgilisi ya da mürşidinin de dilrubâlık etme vakitlerinin geldiğini ifâde etmiş,

Belâ baħrinde ey Hızrum meded kıl
Yeridür eyler isen dil-rubâlık (vr. 75b)

başka bir beyitte de, aşk denizine düştüğü halde sevgilinin Hızır gibi yardıma koşmadığından yakınmıştır:

Za‘fi-i üftâde düşdi baħr-ı aşka bî-mecâl
Dil-rubâlık itmedün Hızır iken ey ferħunde-fâl (vr. 25a)

Pek çok mutasavvıfın Hızır ile görüştiklerini ve ondan yardım aldıklarını ifâde etmiş olmaları gibi²⁵, Za’fi de Hızır’ın elinden âb-ı hayât’ı içmiş olduğunu ifâde etmiştir.

Hızruñ elinde içmiş idüm âb-ı zindegî
Zulmetde idi çeşmine hayvân hikâyeti (vr. 122a)

24 Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, Süleyman Uludağ, Cemâl Kurnaz, “Hızır”, *DİA*, İst. 1998, C. XVII, s. 406-412.

25 a.g.md., s. 410.

c) Hûd

Bilindiği gibi, “*Ben benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allâh’a dayandım.*” (Hûd 11/56) âyetinde Hz. Hûd’un peygamberin kendisini tehdit eden kavmine karşı, Allâh’a olan güveni anlatılmıştır. İşte aşağıdaki beyitte, âyetteki **تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ** *tevekkeltü ‘ale’llâh* kısmı iktibâs edilmiş ve âşığın da aşk yolunun sıkıntılarına karşı, Allâh’a tevekkül ettiği belirtilmiştir.

Ayak yerine baş koyuban cân u gönülden
Girdüm reh-i ‘aşkına tevekkeltü ‘ale’llâh (vr. 108b)

d) İbrâhîm

Dîvân’da, içinde Hz. İbrâhîm’in isminin geçtiği iki beyit yer almaktadır. Birincisi, Nemrûd’un, Hz. İbrahim’i ateşe atınca, Allâh’ın izni ile ateşin bir gül bahçesine dönüşmesi (Enbiyâ 21/69) hakkındadır. Şâir bu husûsu Allâh’ın kudretinin büyüklüğünün bir kanıtı olarak görmekte, ayrıca ateşin yakmamasını *tebdîl-i hakikat* olarak nitelendirip, olayın mucizevî yönüne işâret etmektedir.

Bu ne kudret bu ne tebdîl-i haqîkatdur görûn
Âteş-i Nemrûd’ı İbrâhîm’e gül-zâr eyledi (vr. 114b)

Şâir, Hz. İbrahim’den bahsettiği ikinci beytinde, Hz. İbrahim’in *Allâh’ın dostu* anlamına gelen *Halîlullâh* sıfatıyla anılmasından hareketle (Bkz. Nisâ 4/125) ondan bu vasfı ile söz etmiştir.

Îlâhî zât-ı bî-çûnüñ haqıçûn
Halîl’e virdigûñ hûnuñ haqıçûn (vr. 46a)

Beyitte Hz. İbrâhîm’in Allâh tarafından oğlu İsmâil’i kurban etmekle sınanması ve bu sınamadan yüzünün akıyla çıkması olayına telmîh vardır. Bilindiği gibi Hz. İbrahim, oğlu İsmail’i boğazlayacağı sırada, bir melek tarafından kendisine bir koç getirilir ve İsmail yerine o koçun kesilmesi istenir²⁶. Şâir beyitte, bu mucizevî olayın öznesi olan Hz. İbrâhîm’e tevessül ederek duâ etmiştir.

e) İsâ

Dîvân’da Hz. İsâ mucizeleriyle anılmıştır. Hz. İsâ’nın ölüleri dirilterek gösterdiği mucizeye işâret edilerek, sevgilinin de, onun gibi aşğa cân verdiği belirtilmiştir

26 Köksal, a.g.e., C. I, s. 189.

(vr. 22a, 38a, 117b). Hz. İsa'nın nutku (sözü) ile ölümler cân bulduğu gibi, sevgilinin nutku ile de âşık cân bulur. Bu çerçevede sevgili *İsa-nefes* (İsa gibi nefesiyle ölünün hayât bulduğu kişi) olarak tavsîf edilmiştir (vr. 119b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de müşâhede edilmektedir:

Nutķuñ işidelden dil ü cân buldı hayâtı
Bir ‘İsi-nefessin n’ola nâmuñ ola Yahyâ (vr. 51a)

Şâir, ayrıca sevgiliyi Hz. İsa gibi şifâ dağıtan biri olarak görmekte, ancak hasta gönlünün bir türlü şifâ bulmadığından yakınmaktadır.

Meded ey cân tabibi sen Mesîhâ’nuñ zamânında
Şifâya irmedi bir dem dil-i bî-mâra n’eylersin (vr. 101a)

Şâir, fahr bâbından olmak üzere, Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi gibi, kendi sözleri ve şiirinin de ölü gönülleri dirilttiğini (vr. 101a); vahdet-i vücûd ve devriye nazariyyesinden hareketle, dördüncü âsimânda Hz. İsa'ya komşu olduğunu (vr. 87a) ve kendisinin Hz. İsa'ya bu yönüyle benzediğini ifade etmiştir:

Dirilür mürde diller Za‘fiyâ nutķumla ‘İsâ-veş
Anuñçündür direm tâliblere âb-ı hayâtum ben (vr. 139b)

Tûr ile Mûsâ benüm Meryem ü ‘İsâ benüm
Âdem ü Havvâ benüm ibn-i fûlân olmışam (vr. 89b)

Şâir, aşağıdaki beytinde de, Hz. İsa'nın babasız doğduğuna işaret etmiştir.

Sensin ol ‘İsâ ki toğdı mâderinden bî-peder
Diñle bu ma‘nâyı tâ hall ola saña müşkilât (vr. 53a)

f) Lokmân

Peygamber ya da velî olduğuna dair rivâyetler olan Lokmân, hikmet ve hekimliğin pîri ve sembolü olarak bilinir. Dîvân şiirinde sevgili Lokmân'a benzetilerek hikmet ve şifâ dağıtan biri olarak anılır. Za‘fî Dîvânı’nda da sevgilinin hikmette Lokmân’dan daha üstün olduğu belirtilmiş; sevgilinin tatlı dudağı verdiği şifâ açısından Lokmân’ın şerbetine benzetilmiş; bir başka beyitte ise hatta ondan daha tatlı ve şifalı olduğu ifade edilmiştir:

Şerbet-i la‘lûñ görüp bî-çâre Za‘fî derdine
Ey tabîb-i cân seni Loķmân’a beñzettüm hele (vr. 105a)

Ey dil ʔabîbî derdüñî dermâna virmezem
Şîrîn lebûñî şerbet-i Loḳmân’a virmezem (vr. 90b)

Dîvân’da aşk hastalığına yakalanan kişinin tedâvisini Lokmân’ın bile bilmeyeceğı söylenerek, aşkın azameti dile getirilmeye çalışılmıştır.

Şu kim bîmâr olup derd-i nigâra mübtelâ oldu
Eger Loḳmân dağı olursa bilmeye devâsı ne (vr. 110b)

g) Muhammed

Dîvân’da Hz. Muhammed ile ilgili olarak kullanılan önemli kavramların başında *Nûr-ı Muhammedî*, diğer adıyla *Hakikat-ı Muhammediyye* gelmektedir. Mutasavvıflara göre, Hz. Muhammed’in nûru Allâh’ın yarattığı ilk şeydir²⁷. Mutasavvıflar bu konuda, “Allâh, cümle eşyadan önce peygamberin nûrunu kendi nûrundan yarattı.”²⁸ şeklinde rivâyet edilen bir hadîse dayanmaktadırlar. Za’fî’ye göre de, Allâh Hz. Muhammed’i ezeli nûrundan yaratmıştır (vr. 13a). Allâh onun zâtına tecelli etmiş ve neticede, aşk-ı mutlak ortaya çıkmıştır (vr. 114a). Yani Allâh kendinden bir parça olan *Nûr-ı Muhammedî*’ye âşık olmuştur. Sevme ve sevilme de bu hadiseden sonra başlamıştır. Daha önceden, âlem-i evvelde sevme ve sevilme yoktu (vr. 114a). Aşağıdaki beyitte de şâir, Allâh’ın Hz. Muhammed’e muhabbet duyduğunu ve Hz. Muhammed’in rûhu bu muhabbetten zuhûra geldiğı için de, Allâh’ın kendisine *mahbûbum* ve *matlûbum* diye hitâb ettiğini ifâde etmiştir.

Çün maḥabbetden zuhûra geldi rûh-ı Aḥmedî
Anuñ için Ḥaḳ aña maṭlûb u maḥbûbum didi (vr. 114a)

Şâire göre melâmet ehli olan kişilerin alınlarında Hz. Muhammed’in nûru âşikâr olur (vr. 37b). Şâirin kendisi, nûr-ı Mustafâ’ya âşıktır. Onun birikimi, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve şeyhinin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî’nin göz nûru olan Hz. Muhammed’in nûrundandır:

Biz tâlib-i pertev-i Ḥudâ’yuz
Biz ‘âşık-ı nûr-ı Muştafâ’yuz (vr. 71a)

İktisâbum nûr-ı Aḥmed’dendür ey Za’fî benüm
Kim odur çeşm-i çerâğ-ı Rûşenî vü Gülşenî (vr. 139b)

Şâirin Hz. Muhammed’e ümmet olması, cennette Rıdvân isimli melek tarafından kendisine Kevser suyu içirilmesi kadar mutluluk verici bir şeydir (vr. 117b). Ona göre Hz. Muhammed ümmetinden olmak bir ayrıcalıktır.

27 Cebecioğlu, a.g.e., s. 488.; M.Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 100.

28 İmâm Kastalânî, *Mevâhib-i Ledünniyye*, (Terc. Bâkî, Sad. H.Rahmi Yananlı), Dîvân Yay., İst. 1983, C.I, s. 27.

Kimi ‘Îsâ’ya ümmet oldu Ża‘ fı kimi Mûsâ’ya
Muhammed ümmetiyem ben benüm bir özge hâlüm var (vr. 64b)

Hız. Muhammed, şâir için kıble ve Kâbe; Hız. Muhammed’in eşîğinin taşı da âşıklar için mabed hükmündedir (vr. 56a). Şâir için *câh-ı sa’âdet* maksat değildir. Onun için en yüce maksat Hız. Muhammed’in kapısıdır (vr. 56a). Hız. Muhammed’den ayrı kalmış olması, şâiri takatsiz bırakmıştır:

Künc-i miñnetde n’ola hâlüm ilâhî bilmem
Ten-i bîmâruma fâķat ķomadı hecr-i nebî (vr. 118b)

Şâire göre, nebî dâru’ş-şifâsında (hastanesinde) hasta gönüllere şifâ verilmektedir (vr. 44a). Hastalıktan dolayı ölmüş olan gönlü yeniden diriltten Hız. Muhammed’dir. Hız. Îsâ’nın ölüleri diriltmesi gibi, Hız. Muhammed de duâsı veya sözleri ile gönülleri diriltmektedir:

Dil-i bîmâr ölmüşken dirilmek
Mesîhâ-yı lebûndendür mücerred (vr. 56a)

Şâir, sevgilinin yüzünü Hız. Muhammed’in yüzüne benzetmektedir. Ona göre, Hız. Muhammed’in yüzünü görmek isteyen kişinin, sevgili ya da mürşidin yüzüne bakması yeterlidir.

Her kim ki görmek isteye nûr-ı peyemberî
İtsün müşâhede bu gün ol rûy-ı enverî (vr. 117a)

Dîvân’da Hız. Muhammed’i konu alan âyetlerden de bazı iktibâslar yapılmıştır. “O, arzusuna göre konuşmaz.” anlamına gelen *وما ينطق عن الهوى* (Necm 53/3) âyetinden yapılan iktibâsla, Hız. Peygamberin sözlerinin Allâh sözü olduğu yönündeki anlam, vahdet-i vücûd anlayışına inanan şâir tarafından kendisi üzerinde tatbîk edilmiştir.

Femâ yanfık demine ireli Ża‘ fı bi-ķamdi’llâh
Kelâmu’llâh-ı nâfıkķdur özi Hâķķ ile gûyâdur (vr. 67a)

Hız. Peygamberin mir’âca çıkışını anlatan *فكان قاب قوسين او ادنى فاحي الى* “*Sonra Muhammed’e yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki birleştirlmiş iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allâh kuluna vahyini bildirdi.*” (Necm 53/8-10) âyetinden yapılan iktibâsla da, şâir vahdet-i vücûd anlayışını izâh etmiştir.

Qâbe kavseyni geçüp irdüm maqâm-ı vahdete
Bî-men ü mâ remz-i mâ-evhâyı bildüm n'eydügin (vr. 102a)

Mi'râc'ı anlatan diğeri bir âyet olan ما زاع البصر وما طغى “Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı.” (Necm 53/17) âyetinden de iktibâslar yapılmış ve sevgilinin gözündeki sürme âyetteki mâ zâğ (kaymadı) ifâdeleri ile anlatılmıştır (vr. 35a).

Gelmez gözime sürme-i mâ zâğ tûtiyâ
Hâk-i reh-i cenâbuñadur cümle nisbetüm (vr. 87b)

Şâir Hz. Muhammed'e ümmet olmak (vr. 44a), kıyâmet günü onun bayrağı altında asker olmak (vr. 39b) ve onun şefâatine nâil olmak (vr. 40a) için Allâh'a duâ etmiş; duâ ederken de *fahr-ı âlem hürmetiçün* (vr. 44a), *be-hakk-ı Mustafâ* (vr. 37a) ve Muhammed hakkı için diyerek, ona tevessül etmiştir.

Muhammed haqqıçün bî-çâre Za' fi'nün ilâhî sen
Maqâmın eyleyüp cennet enîsin Muştafâ eyle (vr. 108a)

Son olarak *Dîvân*'da Hz. Muhammed ile ilgili olarak Ahmed, livâ-yı Mustafâ, Mustafa, mabhûb, matlûb, Muhammed ümmeti, Muhammed-hulk, Muhammed hakkı, Muhammed ümmeti, nebî, nûr-ı Mustafâ, nûr-ı Ahmed, nûr-ı peyemberî, rûy-ı Mustafâ, rasûl, sâlâr-ı ümmet, salavat getirmek, server-i 'âlem, şefî', rûh-ı Ahmedî gibi isim ve sıfat tamlamalarının kullanıldığı görülür.

h) Mûsâ

Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği üzere Hz. Mûsâ, ailesiyle birlikte Medyen'den Mısır'a giderken, Tuvâ vadisinde bulunan Tûr dağına yaklaşıncâ, orada bir ateş görür ve ailesine “Bekleyin eminim ki bir ateş gördüm. Belki ondan size bir meşale getiririm veya ateşin yanında bir rehber bulurum.” (Tâhâ 20/10) der. Bu amaçla Tur'a çıkan Hz. Musâ orada Allâh'ın vahyine mazhar olur. İşte, bu olaya telmîhte bulunduğu aşağıdaki beytinde şâir, Hz. Mûsâ'nın *nâr* (ateş) diye zannettiği şeyin *nûr* çıkmasına kıyasla, nûra (vasl-ı yâra) ulaşmak isteyen kişinin de *nâr-ı gam*'ı (gam ateşini) görmesi gerektiğini ifâde etmiştir.

Nûra irmek isteyen yanmak gerek nâr-ı gama
Anuñ için gördi nûr-ı nâr şeklinde Kelîm (vr. 90b)

Aşağıdaki beyitte de şâir, âyetteki “آنت ناراً” *ânestü nâren*/bir ateş gördüm” (Tâhâ 20/10) ifâdesini iktibâs etmiş ve bunun sırrının ancak ve ancak *tâlîb-i didâr*, yani Allâh'ı görmeyi arzulayan kişi tarafından bilineceğini ifâde etmiştir.

Hikmet-i innî ene'llâh'ı kelîm-i yâra şor
Sırrını ânestü nâr'uñ tâlib-i didâra şor (vr. 66b)

Gerek yukarıdaki beyitte, gerek başka beyitlerde (vr. 90b) Hz. Mûsâ'ya *kelîm-i yâr* denmesi, kendisini takip eden Firavun ve ordusu bir mucize olarak denizde boğulunca, Hz. Mûsâ'nın kavmine bir kitap getirmek için Tûr dağına çıkması ve orada Rabbi ile konuşmasından dolayıdır. Musâ Peygamber, orada Allâh'a "*Rabbim! Bana kendini göster, seni göreyim.*" deyince, Rabbi "*Sen asla beni göremezsın. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse, sen de beni göreceksın.*" buyurur. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça eder. Musa da baygın düşer. Ayılınca der ki: "*Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*" (A'râf 7/143) *Dîvân*'da bu olaya iktibâs yolu ile işâret edilmiştir. Şâire göre, bu olayla, ikilik ve kesret âleminde Allâh'ın insân gözüyle görülemeyeceği gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır.

Nâr-ı ' aşk ile yanup kaçnûs-veş nûr olmuşam
Rabb'erini ' âleminde Mûsi-i Tûr olmuşam (vr. 90a)

Rabb'erini didi Mûsâ len terânî didi Hâk
Zâhir oldu ikilikde kimse görmezmiş añı (vr. 139b)

Dîvân'da Hz. Mûsâ'nın mucizelerine de değinilir. Tûr dağında vahiy alan Hz. Mûsâ, daha sonra Allâh'ın emri ile Firavun'a gidip, ona ilâhî vahiy tebliğ edince, Firavun ondan mucize ister. Hz. Mûsâ, Allâh'ın kendisine öğrettiği iki mucizeyi gösterir. İlk önce asasını yere atar, asa derhal bir ejderhaya dönüşür. Bunun üzerine Firavun sihirbazlarını çağırır. Sihirbazların yere attıkları ip ve odun parçaları halkın gözünde yılanlara dönüşür. Hz. Mûsâ ise, asasını yere atar, asası bir ejderhaya dönüşür ve sihirbazların yere attıkları her şeyi yutar (Şu'arâ 26/32). İşte şâir, Kur'ân'da anlatılan bu mucizeye telmîhte bulunarak, sevgiliyi Hz. Mûsâ'ya, sevgilinin zülfünü Hz. Mûsâ'nın asasına benzetir ve sevgilinin zülf asasıyla diğer yılanları zabt etmek istediğini ifâde eder:

Mûsâ-şîfat elinde zülfün tutup ' aşâyı
İster ki mu' cizeyle zabt ide ejdehâyı (vr. 122a)

Hz. Mûsâ'nın gösterdiği ikinci mucize ise *yed-i beyzâ*'dır. Bu olay o, elini koynundan çıkardığında, onun bir nûr topuna dönüşmesi şeklinde tahakkuk etmiştir. *Dîvân*'da sevgilinin eli, Hz. Mûsâ'nın eli gibi parlak bir cisim olarak tasavvur edilmiştir:

Gösterür Mûsâ-şîfat ey dil yed-i beyzâ-nigâr
Çıkşa koynından eli her parmağı virüp şu' â' (vr. 4a)

Muhammed-hulķ u Aħmed-nâm Yûsuf-ħüsn ü ‘Îsâ-dem
Yed-i beyzâ-yı Mûsâ şandum anda bir hoş el gördüm (vr. 86a)

Şâir bazı yerlerde, Hz. Mûsa ile Firavun’un mücâdelesini, vahdet-i vücûd ve devriyye nazariyyesi çerçevesinde yorumlamış ve buradan hareketle, kendisini Mûsâ olarak tanıtmıştır:

Birinûñ adını Mûsâ birinûñ Fir‘avn idüp
Kendünûñ emrini yine kendi inkâr eyledi (vr. 114b)

Tûr ile Mûsâ benüm Meryem ü ‘Îsâ benüm
Âdem ü Hıvavâ benüm ibn-i fûlân olmışam (vr. 89b)

Nâr-ı ‘aşķ ile yanup kaçnûs-veş nûr olmışam
Rabb’erini ‘âleminde Mûsâ-i Tûr olmışam (vr. 90a)

1) Süleymân

Hz. Süleymân, *Dîvân*’da daha çok hükümdâr yönüyle yer almıştır. Şâir, Süleymân bâr-gâhı/makâmı kavramını bu çerçevede kullanmıştır (vr. 53a). Yine şâir, sevgiliyi Süleyman peygamber gibi tahtta oturan bir kral (vr. 75a, 108a), kendisini ise o kralın mülkünde bir bende olarak tasavvur etmiş ve bu şerefe nâil olduğu için Allâh’a şükürler etmiştir. Şâirin nazarında, sevgilinin mahallesinde gedâlık yapmak, Süleyman peygamberin tahtında oturmaktan daha değerlidir.

Bir perî-sîretlü şâhuñ bende-i fermânıyuz
Hamdü li’llâh dostlar mülk-i Süleymânuz bu gün (vr. 99a)

Kûyuñ gedâlğını eyâ şehr-yâr-ı ħüsn
Tâc-ı kabâda taht-ı Süleymân’a virmezem (vr. 90b)

Süleymân peygamberin ordusu ile bir vâdiden geçerken, karınca reisinin karıncalara “Kaçınız, Süleyman’ın orduları sizi ezmesin.” (Neml 27/18) şeklindeki hitâbına telmîhte bulunan şâir, kendisini karınca kadar âciz ve zayıf, sevgilisini ise Süleyman peygamber kadar güçlü olarak tasavvur etmiştir.

Ayaqlarda ķoma Za‘fi-i mûrı
‘Înâyet kıl Süleymân-ı zamânım (vr. 84b)

Lanetli devin, Süleyman peygamberin makâmında oturamayacağının söylendiği aşağıdaki beyitte, Süleyman peygamberin kendisi sayesinde hayvanlar ve kuşlara

hükmettiği ve üzerinde *ism-i a'zam*'ın yazılı olduğu mühürlü yüzüğüne telmîh vardır. Rivâyete göre Süleyman Peygamber, abdesthâneye giderken bu yüzüğü hanımına emânet etmiş; bir cin de onun kılığına girerek hanımından bu yüzüğü almış; daha sonra yüzüğünü istemeye gelen Süleyman peygamber ise sahtekarlıkla suçlanıp saraydan çıkartılmıştır. Bunun üzerine dev, Süleymân peygamberin makâmında hüküm sürmeye başlamış, Süleyman peygamber ise bir sahil kasabasına gidip çalışmaya başlamış. Günlerden birinde Süleyman peygamber bir balıkçının tuttuğu balıkları taşımış, balıkçı da karşılık olarak para yerine ona iri biri balık vermiş, Süleyman peygamber de, Allâh'ın izni ile yüzüğünü balığın karnında bulmuş ve tekrar sarayına geri dönmüştür²⁹. Şâir bu sahtekar devin Süleyman peygamber olamayacağından hareketle, alçak insânların da âşık olamayacağı sonucuna varmıştır.

Da'vi-i 'aşk idemez 'âlemde her dîn-i le'îm
Bu mu'arrardur Süleymân olamaz dîv-i racîm (vr. 89a)

Şâir, Hz. Süleyman'ın yüzüğünden, işlevlerine uyan bir tabîrle *Hâtem-i kudret* olarak söz ettiği aşağıdaki beytinde, vahdet-i vücûd anlayışından hareketle, kendisinin Süleyman Peygamber'den de önce böyle bir kudrete sahip olduğu şeklindeki düşüncesini dile getirmiştir.

Destümde idi hâtem-i kudretle ins ü cân
Yazılmamışdı mihr-i Süleymân hikâyeti (vr. 122a)

Aşağıdaki beyitte, sevgililerin birbirlerine kavuşmaları, güneşe tapan ve Süleyman peygamberin daveti üzerine îmâna gelen Sebe Kraliçesi Belkıs ile Süleyman peygamberin evliliklerine işaret edilerek anlatılmıştır.

Hüsrev ü Şîrîn'dür cem' ola gûyâ bir yere
Ya Süleymân'dur ki Belkîs ile bulurlar vişâl (vr. 11b)

Son olarak, şâirin duâ ederken Hz. Süleymân'a tevessül ettiği görülür.

Süleymân-ı nebînüñ sa'vetine
Rasûl-i Muştâfâ'nuñ hürmetine (vr. 4a)

i) Yakûb ve Yusuf

Dîvân'da baba ve oğul olmaları hasebiyle Hz. Yakûb ve Hz. Yusuf'tan birlikte bahsedilmiştir. Hz. İbrâhîm'in torunu olan Yakûb peygamberin 12 çocuğundan Yusuf ve Bünyamîn bir hanımından, diğerleri de öteki hanımından dünyâya gelmişlerdi.

29 Pala, a.g.e., 425.

Yusuf'u kıskanan kardeşlerinin onu kuyuya atmaları üzerine, Hz. Yakûb, Yusuf'un hasretiyle *Beytü'l-hazen* (hüzün evi) denilen kulübesinde yıllarca ağlamış ve bu yüzden gözlerini kaybetmişti. Yıllar sonra Yusuf, babasına gömleğini gönderince, babası daha gömlek gelmeden kokusunu duymuş; gözleri açılmış ve hüzün evinden de kurtulmuştu (Bkz. Yusuf Sûresi).

Dîvân'da Hz. Yakûb ve Hz. Yusuf'tan söz edilen beyitlerdeki ortak tema, yukarıda anlatılan hâdiseye telmîhte bulunularak, sevgilinin Hz. Yusuf'a benzetilmesi ve sevgiliden ayrı kalan âşkın Yakûb peygamber gibi hüzün evine girmesi çerçevesindedir (vr. 73b, 98a). Şâire göre âşık, sevgilinin cemâlini görmek uğruna *beyt-i hazen*'de kalmaya râzıdır (vr. 24b, 75b, 112a). Sevgilinin gelmesi ile *beyt-i hazen* âşık için *darü's-safâ*'ya (neşe evi) dönüşür:

Gönül Ya' kûbına beytü'l-hazen dâru's-şafâ oldu
İrişdi sûy-ı Ken'ân'a meger kim bûy-ı pîrâhen (vr. 99b)

Kurtulup beyt-i hazenden irişüp nûr-ı başîr
Mısr-ı dil pâdişehi Yûsuf-ı Ken'ân gelse (vr. 111a)

Dîvân'da Hz. Yusuf ayrıca güzellik sembolü olarak da ele alınır. Sevgilinin Hz. Yusuf'a benzetilmesinin temel nedeni (vech-i şebek) her ikisinde var olan güzelliştir. *Dîvân*'da bir çok beyitte Hz. Yusuf'un güzelliğine işaret edilmiş, sevgilinin güzelliği onunkine benzetilmiştir. Sevgilinin güzelliği, muhâtabı, bu güzellik karşısında, Hz. Muhammed'e salavât getirmek durumunda bıraktığına göre (vr. 53a, 57b, 73b, 86a, 96b, 105a, 108a, 116a), Hz. Yusuf'un güzelliğinin bundan da daha yüksek bir derecede olması gerekir:

Bu hüsn ü hulk ile seni ey Yûsuf-cemâl
Her kim görürse vire şalavât Muhammed'e (vr. 105b)

Rişte-i zülfüñle ey Yûsuf-cemâlüm kıl meded
Kaldı dil çâh-ı zenehdânunda mahebûs-ı ebed (vr. 55a)

5. Âhiret

Kelime anlamı itibarıyla “son, sonra olan ve son gün” anlamlarına gelen âhiret, dinî terminolojide, dünyâ hayatını takip eden, ona benzeyen fakat daha değişik ve ölümsüz olan bir hayattan; ebediyyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hâllerden ibârettir³⁰. *Dîvân*'da ne âhiret, ne de aynı anlama gelen ukbâ kelimeleri, açık bir şekilde kullanılmıştır. Ebedî yer anlamına gelen *mülk-i bâkî* ve varılacak yer anlamına gelen *menzil-i maksûd*” terkîbleri âhireti ifade etmek üzere kullanılmışlardır. Şâire göre, *menzil-i fânî*’de, yani geçici yer olan dünyâda karar kılmamak, *mülk-i bâkî* olan âhireti cândan kastetmek, *menzil-i maksûd* için çalışmak gerekir:

30 Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, DİA, İst. ?, C. I, s. 543.

Mülk-i bâkîye ‘azm idüp cândan
Menzil-i fâniyi edinme maķar (vr. 18b)

Bir adım idüp dünyâyı iki bakma ‘âleme*
Menzil-i maķşûda sa‘y it irmeden peyk-i ecel (vr. 81b)

İnsân, dünyâda hangi makâma gelirse gelsin, ne kadar mal toplarsa toplansın, neticede ölüm geldiği (ölüm ile ilgili beyitler bkz. Âlem) ve âhiret yolculuğu kesin olduğu için, bu yolculuk için hazırlık yapmak gerekir (vr. 33a).

Âhiret yolculuğuna hazırlıkla ilgili olan Hz. Muhammed’in “*Ölmeden önce ölünüz.*”³¹ şeklindeki hadîsine de işâret edilen aşığıdaki beyitte, ölümün bu türüne *mevt-i irâdî* adı verilmiştir. Bu, ecel ile gelen ölümden farklıdır. Çünkü ecel ile gelen ölüm insânın elinde değildir. *Mevt-i irâdî* ise, insânın elinde olan bir ölümdür. Çünkü bundan maksat, insânın kendi irâdesi ile, nefsinin, kötü ahlâkını vb. öldürmesidir.

Nice kez ölmüş dirilmiş er gerekdür tâ ki ben
Za‘ fiyâ mevt-i irâdîden hayâtı söyleşem (vr. 89b)

Mevt-i irâdî’yi yaşayan bir kişi ölümden asla korkmaz. Hatta ölümü arzular. Şâir ölümü arzuladığını ifade ettiği bir beytinde, bu husûsu *vuslat-ı cânân* tabiriyle ifade etmiştir.

‘Ömrüm irişdi ģasret ile Za‘ fi âhire
Olmadı gitdi vuslat-ı cânân nidem nidem (vr. 83b)

Tanımında geçtiği üzere, âhiret yolculuğunda bir çok merhale bulunmaktadır. Za‘fi de *Dîvân*’ında bu merhalelere yer vermiştir. Şimdi Za‘fi *Dîvânı* çerçevesinde bu merhaleler üzerinde durulacaktır.

a) Kabir ve Berzâh

Kabir, ölen insânın bedeninin konuğu yerin; berzâh âlemi ise, kabre girmekle başlayan ve tekrar dirilmekle son bulan, dünyâ hayâtı ile âhiret hayâtı arasındaki geçiş sürecinin adıdır³². *Dîvân*’da berzâh kavramı hiç geçmemiş, kabir ise İslâm inancında yer alan tanımı dolayısı ile değil, sevgiliye ilişkin kimi unsurların îzâhı sadedinde yer almıştır. Şâire göre sevgili kabri üzerine geldiği vakit, kendisi muhabbet kokusunu alacak (vr. 91b) ve vücûdunun hücreleri sevinçten raks edecektir.

Râķş ura zerrelerüm ol yüzi ģurşîd eger
Bir ķadem ķabrüme başsa bedenüm ģâķ olıķ (vr. 76a)

31 Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, C. II, s. 291.

32 İlyas Çelebi, “Âhiret”, *İslâm’da İnanç Esâsları*, s. 265.

Aşağıdaki beyitte de *kabr-i ten* terkîbine yer verilerek, dünyâda rûhen ölmüş olan kişinin, aslında beden kabrinde medfûn olduğu husûsu vecîz bir şekilde ifâde edilmiştir.

Şanmañuz başum mezârum taşıdır cân mürdesi
Kabr-i tende defn olunduğın cihâna itdi fâş (vr. 72a)

b) Kıyâmet ve Mahşer

İslâm inancında, dünyânın son bulması, bütün insânların mahşerde hesap vermek üzere toplanmaları ve âhiret hayâtının başlaması sürecine *kıyâmet* adı verilir³³. *Dîvân*'da *kıyâmet* kelimesi bu anlamıyla kullanılmakla birlikte, mecâz anlamıyla da, vücûdun bir uzvunun güzelliğinin kemâlini ifâde etmek için de kullanılmıştır. Sevgili ayağa kalktığında âşığın başına kıyâmetler kopması (47a) ve sevgilinin *kıyâmet-kad*, kıyâmet-çeşm ü ebrû olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi.

Sen kıyâmet-kad ile haşr olmak ister haste-dil
Öldürür âhîr anı âh ol kıyâmet ârzû (vr. 103a)

Biri bezzâz-sitânda bir melek-rû
Sefer Bâli kıyâmet-çeşm ü ebrû (vr. 38b)

Kıyâmetteki durumu, şâiri endişeye sevk etmektedir. O, günahlarından sorulduğu takdîrde, kendisi gibi âsî birinin bulunmayacağını, o gün günahlarına dilinin şahitlik edeceğini, bu yüzden mükedder olacağını ve kendisini bu hâl üzere gören mahşer ehlinin şaşkınlıklarından hep birlikte tekbîr getireceklerini ifâde etmektedir (40a). Aşağıda yer alan beyitlerde de bütün günahların tek tek sorulacağı kıyâmet gününde, günahlarına bakıldığı takdîrde, cehennemden bir kuyuya atılmayı hakkeceğini ifâde etmektedir:

Gele şol dem ki ol rûz-i kıyâmet
Günahlar sorılır bir bir tamâmet
Nazar olına itdigüm günâha
Olam lâyıq atalar ka' r-ı çâha (vr. 49a)

Mahşer kavramına gelince, bu dirilmeden sonra insânların tümünün toplanacakları alanın ismidir. Toplanma işi de *haşir* kavramı ile ifâde edilir.³⁴ Haşir, *Dîvân*'da bir yerde, Arapça bir beyitte *fî'l-haşri ve'l-cezâ* (haşir ve cezâ gününde) şeklinde kullanılmıştır:

33 Çelebî, a.g.m., s. 276.

34 Çelebî, a.g.m., s. 294.

إجعل قصور جنتك مسكنا له
أستر بعين لطفك في الحشر و الجزا³⁵
(vr. 5a)

Dîvân'da mahşerde olup biten iki önemli husûs anlatılmaktadır: Birincisi meleklerin insânların dünyâda yaptıkları fiilleri kaydetmiş oldukları hesap defterlerini orada insânlara göstermeleri; ikincisi de insânların sevap ve günahlarının mîzânda tartılması. Bir beyitte şâir, meleklerin dünyâda iken yazdıklarının hesap günü açığa çıkması durumunda, hâlinin çok kötü olacağını bildiğini; diğer bir beyitte ise, mahşer günü sevap-günah terâzisinde günahlarının ağır basacağından endişe ettiğini ifâde etmektedir:

Yazarlarsa melekler hasb-ı hâlüm
Nedür mahşer gününde bellü hâlüm (vr. 46a)

Budur korkum ki haşr oldukda insân
Getürmeye günâhum keff-i mîzân (vr. 3b)

Mahşer, aynı zamanda *ehl-i mahşer* (vr. 40a)'in, birbirlerine davâcı olacakları, haksızlığa uğrayanların haklarını talep edecekleri bir mahkeme alanı olarak da tavsif edilebilir. Za'fi, bir beyitte, mahşerde davâcıların eteklere yapışacağına işâret ederken (vr. 109b); bir başka beyitte de, kendisine zulmeden sevgilisini, mahşer günü şikâyet edeceğini söyleyerek aynı husûsa dikkat çekmektedir:

Yarın mahşer olunca hâzret-i Hakk'a varup cânâ
Şikâyet eyleyem senden döğünüp iki taşıyla (vr. 104a)

Âhirette Allâh'ın görülmesi meselesi ihtilâflı bir kelâmî mevzû³⁶ olmakla beraber, şâir Allâh'ın cemâlini görmeyi arzulamakta ve bunun için duâ etmektedir. Dolayısı ile şâirin bu ihtilâflı konuda, Allâh'ın cemâlinin görülebileceğinden yana bir kanaat taşıdığı söylenebilir:

Yarın mahşerde ağ idüp cemâlin
Naşîb eyle aña vuşlat zülâlin (vr. 41a)

Mahşer günü Allâh'ın lütfu ve keremi olmasa, müminlerin son derece sıkıntıya gireceklerini bilen şâir, o günde Allâh'ın lütfunu istemekte ve rüsvâ olmaması için duâ etmektedir:

Umaram ben de luţfuñdan Kerîmâ
Yarın mahşer gününde itme rüsvâ (vr. 46a)

35 Cennetininköşklerini ona mesken kıl. Haşır ve ceza gününde onu koru.

36 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 1980, s. 183-189.

c) Cennet

Cennet, sık ağaçlı bahçe anlamında olup, âhirette müminlerin içinde ebedî olarak kalacakları yerin adıdır³⁷. Yaratıldıktan sonra cennete giren Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yiyerek günah işlemesine değinen şâire göre, Hz. Âdem bu yasağı çiğnediği içindir ki, bütün insanlar tek bir üflemeden peyda olmalarına rağmen, kimisi cennete, kimisi de cehenneme gitmektedir. Şâire göre, günah işleme ve neticesinde cehenneme girme husûsu, bu olayla başlamış olmaktadır. Hz. Âdem bu günahı işlememiş olsaydı, cehenneme gitme olayı da olmayacaktı. Zira kendisine ilâhî rûh üflenene ve günah işleyerek buna halel getirmeyen bir insânın, cehenneme gitmesi sözkonusu olamazdı. Ancak Hz. Âdem bu günahı işlemekle, cehennemi gerektirecek bir fiil işlemiş oldu ve bu gelenek, soyuna da yansıdı.

Âdem içün halk itmişken dıraht-ı gendümi
‘İllet-i ‘işyân idüp kendin günâh-kâr eyledi (vr. 114b)

Cümlesi bir nefhâdan peydâ iken hikmet budur
Kiminüñ yerini cennet kiminüñ nâr eyledi (vr. 114b)

Şâirin, mahşer gününde Allâh'ın cemâlini görmeyi arzuladığına ilişkin bir beyti (vr. 40a), mahşer konusunda geçmişti. Aşağıdaki beyitlerden hareketle, şâirin, cennette de Allâh'ın cemâlinin görülebileceğine inandığı³⁸ anlaşılmakta ve bunun için duâ ettiği görülmektedir. Şâire göre amaç, cennette Allâh'ı görmek ise, bu dünyâda sevgilinin güzelliğine bakmak gerekir. Zira sevgilinin güzelliği Allâh'ın güzelliğinin bir yansıması, başka bir deyişle Allâh'ın cemâl sıfatının onda tecellîsidir.

Yâr kûyında temâşâ-yı cemâle nâzır ol
Za‘ fiyâ cennetde maşşûduñ eger didâr ise (vr. 107b)

Başuma âteş yakup senden şikâyet ideyin
Rûz-i ferdâda görürsem hâzret-i Mevlâ yüzün (vr. 95b)

Dîvân'da, cennetin sevgili ile ilişkilendirildiği başka beyitler de vardır. Örneğin, sevgilinin yüzü cennet bahçelerine benzetilmiş (vr. 30a); sevgilinin mahallesini, âşığının cenneti (vr. 79a) ve *Beytû'l-harâm* (vr. 34a) olarak nitelendirilmiş ve sevgilinin cennet gibi olan mahallesini vatan edinenin, Allâh'ın rahmetine ermiş gibi olduğu ifade edilmiştir (vr. 79a):

Cennet dir ise kûyuña Za‘ fî ‘aceb degil
‘Âşıklarun maħalle-i dil-ber cinânıdur (vr. 63a)

37 İlyas Çelebi, “Âhiret”, *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 313.

38 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taftazânî, a.g.e., s. 183-189.

Cennet, sevgili ile olan muvâsalat; cehennem ise sevgiliden mufârakattır. Cennete gitmekten amaç, bağ ve bahçeleri değildir. Asıl amaç orada sevgiliye kavuşmaktır. Şâire göre, yâr olmadan, cennette bile huzur olmaz. Yâr, cennete tercih edilir (vr. 71b). Amacı sevgili olan için, sevgilisiz cennet cehennemden farksızdır (vr. 90b). Şâir, *Cennet içre azâb* deyimini, vuslat içerisinde hicrânı yaşamak için kullanmıştır (vr. 100a). Kanaatimizce şair, cennete tercih ettiğini söylediği sevgili ile Allah'ı kastediyor olmalıdır.

Şakın aldanma Zâ' fî cennetün bâğ u bahârına
Murâduñ vaşl-ı yâr olsun temâşâ-yı çemenden geç (vr. 54a)

Şûretde cennet ile cehennem didükleri
Ma' nîde vaşl-ı yâr ile hicrân beyânıdır (vr. 63a)

Bir beyitte, cennet'in kapısında görevli olan Rıdvân isimli meleğe ve Peygamberler'in ve sâlih insânların cennette suyundan içecekleri Kevser suyuna işâret edilmiştir:

Çün ümmet oldı Aḥmed'e Zâ' fî-i bî-nevâ
Rıdvân elinden içdi cinân içre Kevşeri (vr. 117b)

Dîvân'da, cennetle ilgili olan bir çok kavram daha kullanılmıştır. Bunlardan biri, *Tûbâ* ağacıdır. Tûbâ, Sidre'de bulunan (vr. 95b) ve kökü yukarıda, dalları aşağıda olmak üzere bütün cenneti gölgeleyen ilâhî bir ağaçtır³⁹. *Dîvân*'da, *Tûbâ* ağacı gölgesi ve boyu nedeni ile anılmıştır. Sevgilinin kadd-i bâlâsı, Tûbâ ağacına benzetilmiştir (vr. 30a, 37a, 61a). Âşığın gül bahçesinde sevgiliyi bir kez görmesi, onu Sidre ve Tûbâ'dan müstağni kılmaktadır (vr. 95b). Sevgili bahçede yürüse, Tûbâ ağacı ayağını öpmek için Firdevs Cenneti'nden uzanıp başını eğer:

Baş eger Tûbâ ayağın öpmege Firdevsden
Seyr içün gülşende reftâr itse ol serv-i revân (94b)

Tûbâ ağacının içinde yer aldığı Sidre ise, altıncı gökte olup, Mi'râc'ta Hz. Peygamberin Cibrâil'i gördüğü yerdir. Sidre'nin yanında cennetin olduğu ve cennetin nehirlerinin onun altından aktığı şeklinde rivâyetler vardır. Sidre, daha çok *Sidretü'l-müntehâ* şeklinde kullanılır ve onunla ulaşılabilir en yüksek makâm kast edilir. Bu yönüyle de, dîvân edebiyatında, Tûbâ ağacında olduğu gibi, sevgilinin uzun boyunu anlatmakta kullanılmıştır⁴⁰. *Sidre-sıfat müntehâcığum* (vr. 88b) tabirinde, sevgili, kendisine benzetildiği Sidre'nin sıfatı ile, yani, *Sidretü'l-müntehâ*'daki *müntehâ* (en son) ile isimlendirilmiştir. Za'fî Dîvânı'nda *sidre kad* (vr. 31a, 76a, 90b), *sidre*

39 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 473.

40 Pala, a.g.e., s. 417.

boylu (vr. 32b, 83a) ve *sidre-kâmet* (vr. 24a) gibi terkîblerle sevgilinin boyu ile Sidre arasında ilgi kurulmuştur. Âşık, sevgilinin boyuna baktığında Sidre'ye asla ihtiyaç duymaz (vr. 95b, 119b). Sidre ise, sevgilinin boyunu gördüğünde o kadar büyülenir ki, sevgilinin ayaklarını öpmek için eğilir.

Egdi başın Sidre vü Tûbâ ayağın öpmege
Kâmet-i mevzûnuñı gördükde ey zîbâ-nihâl (vr. 11b)

Cennet ile ilgili diğer bir kavram olan *İrem*, Şam veya Yemen'de eski Âd kavminin kralı Şeddâd tarafından cennete benzetilerek yapılan bahçenin adı olup, *Dîvân*'da *bülbül-i bâğ-ı İrem* tabîrinin içinde geçmiş ve bununla sevgili kastedilmiştir⁴¹.

Sine bâğın seyre gel ey bülbül-i bâğ-ı İrem
Şerhalar oldu elifler dâğ-ı sînem oldu derd (vr. 56a)

Hûr ya da *hûrî* ise cennetteki kızlara verilen addır. Bunların gül yanaklı, inci dişli, mercân dudaklı, selvi boylu, güzel huylu, gülden daha taze temiz kızlar oluşu, dîvân şiirindeki sevgilinin hûrîye benzetilmesine neden olmuştur⁴². Za'fî *Dîvânı*'nda da sevgili hûrîye benzetilmiş (vr. 110b); ondan hûrî (vr. 37b), hûrî sîretlû, hûrî-sıfat (vr. 97b) diye söz edilmiş; hatta hûrîler arasında bile bir benzerinin olmadığı ifade edilmiştir (vr. 37b). Bu açıdan şâir, sevgili sahibi olan bir kişinin, hûrîye ihtiyaç duymayacağını düşünür:

N'eylesün Firdevsi yâ hûrî alur mı 'aynına
Her kimün kim bir perî yüzlü melek cânânı var (vr. 62a)

Cennette *hûrî* bulmak isteyen kişinin *ben* ve *biz* demeyi terk etmesi, yani kibirli olmaması gerekir:

Tevhîde irem dirsən şâf it nâzarun bir gör
Bulmağ dilesen hûrî terk eyle men ü mâyı (vr. 117a)

Aşağıdaki beyitte şâir, kendisine uygun bir yâr bulamadığı için, cennette kendisine hûrî nasîb etmesi için Allâh'a duâ etmiştir:

Bu gün çün bulmadum bir yâr-ı şâdık
Yarın gilmân u hûrî it muvâfık (vr. 39a)

41 Pala, a.g.e., s. 247.

42 Pala, a.g.e., s. 224.

Beyitte geçen gılmân, tûyü ve bıyığı çıkmamış delikanlı anlamına gelen bir kelime olup, “cennet hizmetkârları” yerine kullanılır. Bunlar nûrdan yaratılmış gençlerdir. Genelde dişileri olan hûrî ile birlikte kullanılır⁴³. *Dîvân*’da bir yerde daha (vr. 61b) geçmektedir.

Şâir cennetle ilgili olarak, vahdet-i vücûd düşüncesinden neş’et eden fikirler de beyân etmiştir. O, daha Âdem ve âlem yaratılmadan kendisinin ıtlâk âleminde (ıtlâk âlemi için bkz. Âlem bahsi) cennette sâkin olduğunu, Sidre’de uçan bir kartal olduğunu, ayrıca bizzat Sidre ve Tûbâ olduğunu ifâde etmiştir:

Ben ıtlâk ‘âleminde cennetu’llâh içre sâkindüm
Degildi ‘âlem ü Âdem dahı bâğ-ı cinân peydâ (vr. 49b)

‘Arş-ı mu‘allâ benüm günbed-i minâ benüm
Sidre vü Tûbâ benüm nağl-ı revân olmuşam (vr. 90a)

Samîmî bir inanca sahip olan şâir, cennete girmeyi arzulamakta; hem kendisi, hem de başkaları için yaptığı duâlarda cenneti, köşklerini ve Kevser’i istemektedir:

Muhammed hâkîçün bî-çâre Zâ‘fî’nün ilâhî sen
Mağâmın eyleyüp cennet enîsin Muştafâ eyle (vr. 108a)

Dîvân’da sekiz kat cennetin isim ve sıfatları meyânında kullanılmış olan tabîrler şunlardır: Firdevs-i berîn, bâğ-ı Firdevs, huld-ı berîn, dâr-ı huld, bâğ-ı huld, gül-zâr-ı huld u selsebîl, gülşen-i Firdevs, nâim, dâru’s-selâm dâru’l-karâr, cennet-i me’vâ.

Cennet ile ilgili olarak kullanılan diğer bazı tabîrler de şunlardır: Cinân, cennetu’llâh, kusûru’l-cenneh (cennetin köşkleri), gül-zâr-ı cennet, ehl-i cinân, bâğ-ı cennet.

d) Cehennem

Cehennem âhiretteki azâb yurdudur. *Dîvân*’da bir yerde Farsça karşılığı olan *dûzeh* kelimesiyle de anılmıştır (vr. 90b). *Dîvân* şiirinde cehennem ayrılık acısını ifâde eder⁴⁴. Cennet bahsinde, şâirin, sevgiliden ayrılığın cehennemden farksız olduğu yönündeki görüşleri geçmişti (Bkz. vr. 63a, 71b, 90b, 100a). Buna ilâveten şâir, *Dîvân*’da ayrılığın verdiği sıkıntıyı, cehennem ateşi ile kıyaslamış ve cehennem ateşinin, içindeki hicrân ateşinin sadece bir şu’lesi olabileceğini ifâde etmiştir (vr. 55a, 71b). Ona göre, hicrân ateşi cehennem ateşinden daha ağır bir ateştir:

İgende zâhidâ ‘arz-ı cehennem itme ‘uşşâğa
Ki hicrân âteşi artıkdur anlara cehennemde (vr. 97b)

43 Pala, a.g.e., s. 178.

44 Pala, a.g.e., s. 95.

Şâire göre, cehennem ateşinden daha ağır olan diğer bir şey de, yolculuğun zahmetidir. Ne de olsa yolculuk, aynı zamanda ayrılığın başlangıcı ve devam eden sürecinin adıdır.

Zahmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden beter
Hoş dimişdür server-i ‘ âlem sefer ‘ aynu’s-sağar (vr. 21b)

e) Şefâat

İslâm inancında şefâat, Allâh’ın izin verdiği peygamberler, âlimler ve şehîdlerin, kıyâmet gününde, müminlerin günahlarının bağışlanması ya da yüksek derecelere yükselmeleri için, Allâh nezdinde tavassutta bulunmalarıdır⁴⁵. Bu inanca sahip olan Za’fî, kıyâmet günü Hz. Muhammed’in kendisine şefaati olması için duâ etmekte (vr. 40a, 46a) ve O’nun kendisine şefaati etmemesi durumunda, vaziyetinin kötü olacağından endişe ettiğini ifâde etmektedir:

Şeffî^ç eyle Rasûlün ben gedâya
İrişdür kuluñı fevka’l-^ç ulâya⁴⁶ (vr. 49a)

Müşeffî^ç olmasa yâ Rab Rasûlün
Ne olur hâli belli ben fuzûluñ (4v 0a)

6. Kader ve Kazâ, Hayır ve Şer

Kelime olarak bir şeyi ölçmek, biçmek anlamına gelen *Kader*, İslâm inancında, Allâh’ın bütün nesne ve olaylarıyla kâinâtı ezelde planlamasına denir⁴⁷. *Dîvân*’da bu anlamda Kader kavramı sadece aşağıdaki beyitte geçmektedir:

Her kim kader-i Hakk’a mu‘ ânidlik iderse
Şimşîr-i kazâ aña emân vermeye kaç^ç a (vr. 13a)

Kaderle eş anlamlı olarak kabul edebileceğimiz ve kâinâtta meydana gelecek bütün varlık ve olayların üzerinde yazılı bulunduğu kütük demek olan *Levh-i Mahfûz* kavramı⁴⁸ da *Dîvân*’da geçmektedir. Levhin dört kısmından ikincisi olan *Kitab-ı Mübîn*’e de bu isim verilmektedir⁴⁹. Nitekim bir âyette (Burûc 85/22), Kur’ân-ı Kerîm’in *Levh-i Mahfûz*’da tesbît edildiği bildirilir. Şâir de “*Levh-i Mahfûz üzre olan Sûre-i Rahmân hakı*” (vr. 23b) ifâdesi ile bu husûsa işâret etmiştir. Şâir, Âdem

45 İlyas Çelebi, “Âhiret”, *İslâm’da İnanç Esâsları*, s. 302.

46 فوق العلى “Öteler ötesi, Allâh’ın huzuru”

47 Bekir Topaloğlu, “Kader”, *İslâm’da İnanç Esâsları*, s. 143.

48 Y. Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, Ankara 2003, C. XXVII, s. 151.

49 Cebecioğlu, a.g.e., s. 399.

oğlunun vechini de *Levh-i Maḥfûz* olarak görmekte ve onu *Kible-i ulyâ* ve *Mushaf-ı Hak* olarak nitelendirmektedir:

Levh-i Maḥfûz vech-i Âdemdür
Bil anı sen de kıble-i ‘ulyâ (vr. 15a)

Vech-i Âdem Levh-i Maḥfûz oldu açuben gözin
Gel berü bu muşhaf-ı Ḥaḳ’dan okı âyâtunu (vr. 117a)

Şâir, sevgiliden gelen elem, keder, cevr ve cefâyı Allâh’ın takdîri olarak görmekte ve sıkıntılardan dolayı ümitsizliğe kapılmamaktadır. Ona göre, yârdan ayrı kalmak *Hâkim-i rûz-i elect*’in (elect gününün hâkiminin) bir takdîri olup, bu takdîre rızâ göstermek gerekir (vr. 67a, 76a, 112b). Zira, Allâh’ın hükmü ezelde muhkem olmuştur. Bu bir hikmettir; kimsenin aklı buna ermez.

Hakîm-i hâkimün hükmi ezelde muhkem olmuştur
İrüşmez kimsenün ‘aqlı buraya Za‘ fi hikmetdür (vr. 66a)

Kazâ kavramına gelince bu, planlanmış olan nesne ve olayların ezeldeki plan uyarınca yerine gelmesidir⁵⁰. Şâirin, Allâh’ın kaderine muânidlik eden hiç kimseye *Kazâ* okunun emân vermeyeceğini, *Kazâ* dellâlinin kendisini hicrân hocasına sattığını söylediği aşağıdaki beyitlerde bu anlam ifâde edilmiştir:

Her kim kader-i Ḥaḳḳ’a mu‘ânidlik iderse
Şimşîr-i kazâ aña emân vermeye kaç‘â (vr. 13a)

Şatdı dellâl-ı kazâ hâce-i hicrâna beni
Tırıcak ‘aşk fezâsında çü bâzâr-ı firâk (vr. 76a)

Kazâ ile yakından alakalı diğer bir tabîr de *ecel*’dir. Ecel, İslâm inancında, muayyen vadesinde ömrün son bulmasıdır. Allâh tarafından takdîr edilen eccl ne ileri ne de geri alınır (A’râf 7/34). Şâirin “top-ı eccl”, “dest-i eccl”, gibi ifâdeler kullanmasından hareketle (vr. 13b, 53a, 68b), onun, *eccl*’i insândan cânı zorla çekip alan bir kuvvete benzettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, *eccl* elçisi gelmeden kişinin öteki dünyâ için hazırlığını yapması gerekir (vr. 81b). Aşağıdaki beyitte o, içinde bulunduğu sıkıntıdan kendisini kurtarması için *eccl*’e seslenmiş ve ölümü arzuladığını ifâde etmiştir:

Ey eccl bi’llâhi luṭfuñdan meded eyle ḥalâş
Bu belâ ile kişi ‘âlemde var olmaḳ ne güç (vr. 54a)

50 Topaloğlu, a.g.m., s. 143.

Hayır ve şer, i'tikâdî ve tasavvufî anlamlarıyla *Dîvân*'da yer almamış, sadece sözlük anlamları itibârı ile hayır iyi; şer de kötü anlamlarında kullanılmışlardır. “*Hayru 'l-veled*” (vr. 56b), “*Lâ hayre illâ fi 'l-vasat*”⁵¹ (vr. 73b), “*Duâ-yı hayr*” (vr. 92b) “*Gerçi ki reh-i 'aşk şer ü şûr u hatardür*” (vr. 85a), “*Birdür şarâb-ı aşk ile cânâ kedû-yı ser*” (vr. 99a) ifâdeleri ve aşağıdaki beyitte bu husûs müşâhede edilmektedir.

Dil ü cânan idem ger hayra niyyet
Aña mâni^c olur bu nefis-i âfet (vr. 3b)

7. Diğer Kavramlar

a) İmân

İmân, bir şeye gönülden bağlanmak ve inanmak anlamına gelen bir kelime olup, i'tikâdî bir kavram olarak Cenâb-ı Hak'tan vahiy yoluyla alıp insânlara tebliğ ettiği kesinlikle bilinen konularda, Hz. Muhammed'i tasdik etmek, onun doğruluğuna kesinlikle hükmetmektir⁵². Şüphesiz ki imân bir kalb ve gönül hâdisesidir. Nitekim aşağıdaki beyitlerde geçen *kalbtaki imân* ve *sinedeki imân* ifâdeleri bu meyânda kullanılmıştır. Şâire göre imân, cân içinde bir cânıdır. Çünkü kalb beden için; imân da kalb için cân mesâbesindedir:

Ey Hüdâyâ mü'minün kalbindeki imân hâkı
Şân-ı pâk-i Hâzret-i Paşa'ya şîhhat yaraşur (vr. 23b)

‘Ârif-i nefis ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sineñdeki imânı gör (vr. 20a)

İmân, ifâdesini *Kelime-i tevhîd*'de bulan bir husûstur. Şâir, *Kelime-i tevhîd*'i *nefy* ve *isbât* yöntemi ile yorumlayarak, Allâh'a tam bir imânın, Allâh'ın dışında her şeyin varlığını *lâ* ile nefy etmek, varlıktan eser bırakmamak ve daha sonra da *illâ*'yı *lâ* ile cem' edip sadece Allâh'ın varlığını isbât etmek ile gerçekleştğini ifâde etmektedir:

Nefy idüp gayruñ vücûdın koma varlıktan eşer
Lâ-yı illâ ile cem' it gösterüp işbâtıñı (vr. 117a)

Allâh'a bu şekilde imân eden kişi, artık mümin vasfını kazanır. Şâire göre, insân bir özden gelmesine rağmen kimi mümin, kimi de kâfir olur. Cennet bahsinde geçtiği üzere, şâir bu husûsu Hz. Âdem'in cennette iken, yasak meyveden yiyerek günah

51 لا خير إلا في الوسط “Her şeyin orta yolunda hayır vardır.”

52 Topaloğlu, “Allâh'a İmân”, a.g.e., s. 34.

işlemiş olmasına bağlamaktadır. Şâir müminin îmânı ile kâfirin küfrünün zarûrî olduğunu; herkesin mümin, ya da herkesin kâfir olamayacağını düşünmektedir:

Özgedür bu ki bir hakikat iken
Kimi mü'min olur kimi kâfir (vr. 16b)

Kâfirün küfri zarûrî mü'minün îmânı hem
Her birin bir bend ile ya' nî girif-târ eyledi (vr. 114b)

Îmân sahibi, mü'min vasfını kazandığı gibi, tevhîd sahibi de, muvahhid vasfını kazanmaktadır. Şâire göre, tevhîd ehli olmak isteyen kişinin hâl ehli olması, başkasının küfrüne ya da îmânına bakmaması, onlarla ilgilenmemesi gerekir:

Olmağ istersen hakikatde muvahhid Za' fiyâ
Hâlûne meşgûl olup ne küfr ü ne îmâna bak (vr. 75b)

Şâir gönlüne hitâb ederek, ondan sağlam bir tevhîd akîdesine sahip olmasını istemektedir (vr. 95a). Böylesi, aşk ile olan îmândır (vr. 14b). Aşk fetvâsına göre, aşk ile tevhîd akîdesine sahip olmayan kişi kâfirdir (vr. 14b). Zâten îmânın, tahkîkî ve taklîdî olmak üzere iki türü vardır. Tahkîkî îmânda şüpheyi yer yoktur (vr. 62b). Şâir de, kendisinin vehm ve zandan uzak olduğunu ifade etmiş (vr. 90a), böyle olduğu için de kendisini *ehl-i yakîn* olarak tavsif etmiştir:

Yolumı pâk eyleyüp ehl-i yakîne irmişem
Vehm ü şekden geçmişem zann u gümândan fâriğem (vr. 91a)

Şâir, gerçek bir îmân ve pâk bir i'tikâd sahibi olduğu için, kendisinin Allâh'ın fazlına nâil olduğuna inanmaktadır:

Fazl-ı Hudâ'ya ireli pâk i'tikâd ile
Biz boynı bağılu bende-i Şâh-ı vilâyetüz (vr. 69b)

Şâirin îmânı vahdet-i vücûd anlayışıyla yoğrulmuştur. O, gayb ve şehâdet âlemlerinin ikisini bir gören, varlığı teke indirgeyen bir îmân anlayışına sahiptir:

Cân göziyle zâhidâ gayb u şehâdet 'âlemin
Bir görüp 'ayne'l-'ayân îmâna gelmişlerdenüz (vr. 71a)

Za'fî, tevhîd-i zât'ın âlemin özünü içinde topladığını ve bunu ancak mahv ehli olanların anlayacağını ifade etmektedir:

‘Kanı bir mahv ehli kim mahv-ı şîfâtı söyleşem
‘Âlemi icmâl iden tevhîd-i zâtı söyleşem (vr. 89b)

Aşağıdaki beyitte şâir, îmân, salâh ve takvâyı aynı mısırda bir arada kullanarak, salâh ve takvâsız bir îmânın tam olamayacağına işâret etmiştir:

Kılup inşâfı kabâ kıddine hayyât-ı ezel
Oldı efser aña îmân u şalâh u takvâ (vr. 7a)

Bu beyitten hareketle, Kelâmî bir tartışma olan amelin îmandan bir cüz teşkil edip etmediği meselesinde, şâirin, îmân-amel bütünlüğünden yana bir tavır sergilediği ve ameli îmânın bir parçası olarak gördüğü; yine diğer bir Kelâmî mesele olan îmânın amelle artıp artmayacağı hususunda⁵³ da, amelin îmânı artırdığı şeklinde bir inanca sahip olduğu söylenebilir. İman ve ameli bütünleştiren şâir, “*Ger çi kim yalan sığar mı bir yere îmân ile*” (vr. 24b) diyerek bu hususu pekiştirmiştir.

b) Küfür ve Şirk

Dîvân şiirinde küfür, sevgilinin saçının rengidir. Bu durumda îman da yüz olacaktır. Saç yüzü gizlediği ve örttüğü, nûru sakladığı için küfür diye nitelenir⁵⁴. Küfür kelimesinin dîvân şiirindeki bu kullanımı, onun örtmek anlamına gelen sözlük anlamı ile paralellik arz etmektedir. Bu kullanım, Za’fî Dîvânı’nda da mevcuttur. Bu meyânda, sevgilinin zülfünün sarkması, kâfirin dine kast etmesi olarak nitelendirilmiştir. *Dîvân*’da kâfir olarak nitelendirilen diğer bir şey de nefistir. Zira nefis gerçeği örterek kişinin onu görmesini, ona uymasını engellemektedir. Benlik de bu bakış açısı ile kâfir olarak tavsîf edilmiştir:

Ne vechi var ki yüz virdün nigârâ zülf-i pür-çîne
Bilürsin bulsa fırsat kaçd ider kâfir olan dine (vr. 106b)

Âb-ı hayvân lebleri derdiyle tenden cân çıkar
Küfr-i zülfinün gamıyla sîneden îmân çıkar (vr. 64a)

Zînet-i dehre virüp gönlünü dünyâ bâğuñ
Kâfir-i nefse uyup cennet-i me’vâ şanduñ (vr. 80b)

İ’tikâdî bir kavram olarak ise küfür, îmânın karşılığını ifâde eder. Yani kişinin, Allâh’tan vahiy yoluyla alıp din adına tebliğ ettiği husûslarda peygamberi tasdik

53 Bu konularda geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Amel”, *DİA*, İst. 1991, C. III, s. 14.

54 Pala, a.g.e., s. 293.

etmemesi, ona inanmamasıdır⁵⁵. Aşağıdaki beyitlerde görüldüğü üzere, bu gibilerine kâfir dendiği gibi münkir de denmektedir.

Şuya at küfrüñi müselmân ol
‘ Âşıkun küfri oldu mâ u meni (vr. 16b)

Fazl-ı Hâk’ dan Zâ‘ fiyâ bulduñ hayât-ı câvidân
‘ Aynuña alma şağın sen münkirün inkârını (vr. 116a)

Şâire göre kâfir, tevhîd akîdesine aşk ile sahip olmayandır. Kâfir *arş-ı a’lâ’yı* ziyaret etmeye layık değildir:

Niçün zâhid temâşâ-gâh olsun gülşen-i hüsnuñ
Ziyâret-gâh ide lâyıķ mı kâfir ‘ arş-ı a‘ lâyı (vr. 113a)

Her ki tevhîde irüp ‘ aşķ ile bulmaz ittiḥâd
Küfrine ḥükm eyler anuñ Zâ‘ fiyâ fetvâ-yı ‘ aşķ (vr. 14b)

Allâh’a herhangi bir şekilde ortak koşmak anlamına gelen⁵⁶ şirk kavramı da *Dîvân*’da kullanılmıştır. Şâire göre, *zalâm-ı şirk* (şirkin karanlığı), *tarik-i müstakîm*’in (doğru yolun) zıddıdır. Şâir *tarik-i müstakîm*’de gitmesi, *zalâm-ı şirk*’te de gümrâh olmaması için Allâh’a duâ etmektedir:

Ṭarîķ-ı müstakîme gösterüp râh
Zalâm-ı şirk içinde itme güm-râh (vr. 39b)

Şirk, daha ziyâde kendisini putperestlik şeklinde gösterir. Bununla ilgili olarak, şâirin dünyâya tapmayı, puta tapmakla eşdeğer tuttuğu ve bunu putperestlik olarak ifade ettiği görülmektedir. Şâire göre, kâfir ve Hristiyan olan birisi bile kişinin dünyâyı kendisine put yapmasını reva görmez:

Büt itdün kendiñe dünyâyı ya‘ nî büt-perest olduñ
Revâ görmez bunı va’llâhi hergiz kâfir u tersâ (vr. 51b)

Şâir bir beytinde de, *küfr-i hakîkî*’den haberdar olanların sayısının azlığından yakınmaktadır. Ona göre, *küfr-i hakîkî*’yi bilenler, *asl-ı garrâ* (Yüce Allâh) ile Lât ve Menât arasındaki farkı farkederler.

Ḳanı bir küfr-i ḥaķîķiden ḥaber-dâr ehl-i dil
Aşl-ı garrâyı diyem Lât u Menât’ı söyleşem (vr. 89b)

55 Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *DİA*, Ankara 2002, C. XXVI, s. 533.

56 Topaloğlu, “Allâh’a İmân”, a.g.e., s. 91.

c) Şeytan

İslâm literatüründe insânları saptırmaya çalışan azgın, kibirli ve gözle görülmeyen rûhânî varlık olarak tanıtılan şeytan⁵⁷, Za'fî Dîvânı'nda nefisle birlikte aynı misyonu yüklenen iki arkadaş olarak zikredilmiş ve bunlara uymamak salık verilmiştir. Ayrıca nefsin hevâsına uyan kişiler, şeytan olarak nitelendirilmiş; şeytana uymama irâdesini ise, ancak nefsini tanıyan kişilerin gösterebileceği belirtilmiştir:

Binüp nefs atına olup şitâbân
Refîk ü mûnisüm yanumda şeytân (vr. 45b)

Uymazuz emmâre-i nefsüñ hevâsına bu gün
Zâhidâ şanma senüñ gibi bizi şeytânlarûz (vr. 69a)

Uyma şeytâna nefsüñi tanı
Kendüñe mahrem itme Ehrimen'i (vr. 16b)

Şeytanın adı olan İblîs kelimesinin de kullanıldığı aşağıdaki beyitlerde, nefis şeytana benzetilmiş ve cân u gönülden Allâh'a teveccüh edildiği vakit, nefsin engeller çıkarttığı anlatılmıştır.

Yönelsem cânib-i Hakk'a gönülden
Teveccüh eyleyüp cân ile dilden
Gelüp iblîs-i nefsüm eyler idlâl
Aña tâbi⁶ olur bu tab⁶-ı meyyâl (vr. 39b)

Dîvân'da, *Kur'ân*'da anlatılan Hz. Âdem ve şeytan kıssasına da telmihte bulunulmuştur. Bilindiği gibi, Hz. Âdem'i yaratan Allâh, meleklerle Âdem'e secde edin emrini verdiğinde, şeytan kibirlenerek, kendisinin cin olduğunu ve ateşten yaratıldığını, bu yüzden de topraktan yaratılan Âdem'e secde etmeyeceğini bildirmiş ve Allâh'ın huzurundan kovulmuştur. Aşağıdaki beyitte, bu olaya telmihte bulunulmuş ve şeytanın Allâh tarafından huzurdan kovulmasının garip bir olay olmadığı ifâde edilmiştir. Zira Hz. Âdem'in yüzünde Allâh'ın âyetini görüp, secde etmemek mazûr görülebilecek bir olay değildir:

Ruhlarıñda âyet-i Hakk'ı görüp itmez sücûd
Vechi vardur n'ola merdûd olsa şeytânü'r-racim (vr. 90b)

Aşağıdaki beyitte de, Hz. Âdem soyundan gelen insânların, benliklerini yok etmeleri gerektiği, aksi takdirde bunların şeytandan farksız olacakları ifâde edilmiştir:

57 İlyas Çelebi, "Melekler", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 251.

Âdemem dir çokdur ammâ her biri şeytândur
Benlign maḥv eylemiş ‘ âlemde bir âdem ḫanı (vr. 139b)

Dîvân’da şeytan ile aynı kategoride olan başka bazı kavramlar da kullanılmıştır. Bunlardan biri olan *Ehrimen*, Zerdüşterin inandıkları kötülük tanrısıdır. şeytanlar ordusunu yönettiğine inanılan *Ehrimen*, aynı zamanda bir çirkinlik sembolüdür⁵⁸. *Ehrimen*, *Dîvân*’da iki beyitte kullanılmış olup, yukarıda geçen ve vr. 16b’de yer alan beyitte şeytan anlamında, aşağıda yer verilen beyitte ise, çirkinlik sembolü olarak kullanılmıştır:

Egerçi ḫüsn ile olmuş müselleme
Velâkin Ehrimenler birle hem-dem (vr. 47b)

Dev (dîv) de, *Dîvân*’da şeytan gibi kötülüğü simgeleyen kavramlardan biri olarak kullanılmıştır. Dev, kötülüklerle dolu esâtîrî varlıklar için kullanılır. Zerdüştininde kötülük rûhlarına bu ad verilir⁵⁹. Za’fî *Dîvânı*’nda âşığın rakîbî, dev’e benzetilir. Aslında bir dev olan rakîp, kendisini perî gibi gösterip sevgiliyi aldatır. Sevgili ise melek gibi olmasına rağmen dev ile hemnişin olur ve âşığı çileden çıkartır:

Yeridür göklere irse benüm feryâd u efgânüm
Ki olmuş dîv ile hem-dem melek-şûretlü insânüm (vr. 84a)

Uymağıl dîve perî deyü şaḫın itme ḫatâ
Görinür gerçi perî dîvdürür aşlı ammâ (vr. 19b)

Aşağıdaki beyitte, telmih yoluyla Hz. Süleyman’ın yüzüğünü çalan ve bir süre onun adına işleri yürüten dev’e işâret edilmiş ve devin Hz. Süleyman olamayacağı, onun sadece hîle yoluyla geçici bir süreyle makâmına geçtiği ve aynen bu şekilde, alçak birinin de âşık olamayacağı ifâde edilmiştir:

Da’vi-i ‘ aşk idemez ‘ âlemde her dîn-ı le’îm
Bu muḫarrardur Süleymân olamaz dîv-i racîm (vr. 89a)

B. İbâdet

Bu bölümde namaz, oruç vb. ibâdetlerin *Dîvân*’da ne şekilde yer aldıkları incelenecektir. Ancak tek tek ibâdetlere geçmeden önce, ibâdet mefḫûmunun *Dîvân*’da nasıl yer aldığına göz atmamız uygun olacaktır. Şâir, ibâdeti, *menzil-i maksûd*’a yani varılması amaçlanan yere ulaştırın bir yol olarak görmektedir. Ona göre, ibâdet

58 Pala, a.g.e., s. 146.

59 Pala, a.g.e., s. 128.

yolunun dışında başka bir yolda yürüyen kişi, gümrâhtır ve *menzil-i maksûd*'a varması da mümkün değildir (vr. 116a). Şâirin “*Menzil-i maksûd'a sa'y itirmeden peyk-i ecel*” (vr. 81b) ifâdesinde de, ibâdete işâret vardır. Yine bu ifâdeden, *menzil-i maksûd*'un Âhîret yurdu olduğu da anlaşılmaktadır. Bir beyitte (vr. 3b), ibâdet yolunu terk eden ve meâsi/günah yoluna giren kişilerin, Allâh ile dostluk kuramayacaklarını belirtmiş olmasından hareketle, şâirin mutasavvıfların adeti olduğu üzere, ibâdet ile asıl olarak Allâh'a ulaşmayı amaçladığını da söyleyebiliriz.

İlgili beyitlerin mefhûmundan şâirin, yaptığı ibâdeti yeterli görmediği anlaşılmaktadır. O, Allâh'a lâıyk amellerde bulunmadığını ve bu yüzden kıyâmette başına neler geleceğini bilmediğini (vr. 39b), *sû-i amel* (kötü amel) içerisinde olduğundan dolayı ümitsizlik içerisinde olduğunu (vr. 40a), gece gündüz sürekli günah işlediğini ve bu şekilde Allâh ile dostluk kuramayacağını ifâde etmektedir:

Gice gündüz işüm dâ'im me' âşi
Olam mı bu 'amelle Tañrı hâsı (vr. 3b)

Durumunu bu şekilde tesbît eden şâir, daha sonra, duâyâ başlamaktadır. O, Allâh'tan dilini hezl ve halelden saklaması ve O'na lâıyk amel için kendisini müyesser kılmasını; *salâh-ı tâat*'a, yani sâlih ame le kendisini alıştırmasını istemektedir. Burada şâirin ibâdeti, kula taalluku açısından, *sû-i 'amel* ve *salâh-ı tâat* şeklinde iki kısma ayırdığı, kendisinin de ikinci kısımdan olmak istediği görülmektedir:

Dilini şakla hezl ile hâlelden
Müyesser it saña lâıyk 'amelden
Şalâh-ı tâ'atuñla eyle me'nüs
Ki ol sû'-i 'amelden şöyle me'yûs (vr. 40a)

Şâirin yaptığı ibâdeti bu kadar yetersiz görmesi, aslında, büyük insanların âdeti olduğu üzere, tevâzûdan kaynaklanmaktadır. Yaptığı ibâdetlerde kendisine engeller çıkartan nefsini anlattığı bir beytinden, aslında şâirin ibâdetine düşkün olduğu anlaşılmaktadır. Za'fî'nin, gerek Dîvân dibâcesinin en başındaki ilk beyitte, gerekse bir gazelin aşağıda yer alan matla' beytinde, besmeleyi tam metni ile zikretmesi, onun ibâdet niyetiyle, her işten önce besmele çekme sünnetine ne kadar riâyetkâr olduğunu göstermektedir:

Kaçan kim dergeh-i Hâkk'a tıtam yüz
Olup kârüm 'ibâdet gice gündüz
Hevâ yolında tırup nefs-i 'âmı
Geçürmez hâzreti tıtar yaqamı (vr. 3b)

Ey cemâlûñ âyeti ser şafha-i metn-i qadım
Başladum şerhine bismillâhirrahmânirrahım (vr. 90a)

Za'fî, bilinçsizce yapılan ibâdete karşı bilinçli bir duruş sergilemiştir. Aşağıdaki beyitlerden, onun riyâ ile, ibâdetin rûhu ve anlamı anlaşılmadan, dünyâda maddi bir karşılık, âhirette de sadece cenneti umarak yapılan ibâdete karşı olduğu anlaşılmaktadır. Şâir bu şekilde yapılan ibâdeti *bî-hâsıl*, yani kendisiyle bir şeyin elde edilemeyeceği ibâdet olarak nitelendirmiştir. Burada onun eleştirisine marûz kalanlar, dinin rûhunu anlamayan zâhidlerdir. Ona göre, insân-ı kâmilin nefesinden bir ibâre işitmek, nice yıllar ibâdet ederek kambur olmaktan daha iyidir. Yine ona göre sevmenin kendisi de bir ibâdetdir. Ancak zâhidler bu husûsları anlamaktan uzaktırlar: (Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Zühd bahsi)

Niçe zühd ü riyâ zâhid bu bî-hâsıl 'amellerle
Bahâr eyyâmı câm-ı bâde nûş it bî-bedellerle (vr. 107a)

Nice yıllar 'ibâdet eyleyüp kıddüñ ham itmekden
Dem-i insân-ı kâminden işitmek bir 'ibâret yeg (vr. 79b)

Arada nesne yok sevme sevilme bir 'ibâdetdür
Hemân bir zevk-ı rûhânîdürür maflûb sevmekden (vr. 100a)

Bir beyitte ilim ve ameli birlikte zikreden şâirin, amelsiz ilmin bir işe yaramadığı kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâirin îmân-amel ilişkisi ile ilgili düşüncelerine, îmân konusunda yer verildiği için, burada tekrar o husûsların üzerinde durulmayacaktır:

Hacc ekber oldu haccuñ u sa' yuñ kabûl hem*
'İlm ü 'amelle zâhir ü bâtın bulup dışâr (vr. 8b)

İrmesün âyîneñe zengâr-ı âhumdan hâlel
Gûş it cânâ naşîhat kıl vefâ ile 'amel (vr. 81b)

1. Kelime-i Şehâdet

İslâm dininin ilk şartı, Allâh'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanmaktır. Bu inancı ifâde eden cümleye *Kelime-i şehâdet* denmektedir. *Dîvân*'da *Kelime-i şehâdet* lafzen kullanılmamış olmakla birlikte, tevhîd ve vahdet konularının işlendiği beyitlerde telmih yoluyla ona işâret edilmiştir (vr. 20a, 23b, 69b, 75b, 89b, 114b). Ancak buralarda daha ziyade *Kelime-i şehâdet*'in, Allâh'tan başka ilâh olmadığını ifâde eden birinci kısmı işlenmiştir:

Olmağ istersen hâkîkatde muvaḥḥid Za' fiyâ
Hâlûñe meşgûl olup ne küfr ü ne îmâna bağ (vr. 75b)

Dîvân'da, *Kelime-i şehâdet*'in her iki kısmına, nefy ve isbâtın işlendiği bir beyitte işâret edilmiştir. *Nefy ü isbât*, kalb ile yapılan gizli zikrin bir çeşididir. Kelime-i tevhîdin *Lâ ilâhe* kısmına nefy, *İllallâh* kısmına ise isbât denir. *Lâ ilâhe* derken bütün

mâsivâ kalbten temizlenir. *İllallâh* derken de, Allâh'ın zâtının bekâsı kalbe nakş edilir⁶⁰. Za'fî, *Kelime-i tevhîd*'i nefy ü isbât bakış açısıyla yorumlayarak, Allâh'a tam bir îmânın, Allâh'ın dışında her şeyin varlığını *lâ* ile nefy etmek, varlıktan eser bırakmamak ve daha sonra da *illâ*'yı *lâ* ile cem' edip, sadece Allâh'ın varlığını isbât etmek ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir:

Nefy idüp ğayruñ vücûdın koma varlıktan eşer
Lâ'yı illâ ile cem' it gösterüp işbâtunu(vr. 117a)

2. Namaz

İslâm'ın beş temel şartından biri olan namaz, *Dîvân*'da önemle üzerinde durulan bir konudur. Za'fî, kendileriyle namazın sırrını paylaşacağı ve mi'râca erip nefsinin ıslâh eyleyen kimselerin azlığından yakındığı aşağıdaki beytinde, namazı, hadîste de geçtiği gibi, müminin mîracı olarak görmekte ve namaza verdiği önemi göstermektedir:

Çanı bir mi' râca irüp nefsin ıslâh eylemiş
Şavmuñ esrârın diyem sırr-ı şalâtı söyleşem (vr. 89b)

Gece gündüz çektiği zikir, tesbîh ve kıldığı namaz ile vuslatı talep ettiğini belirttiği aşağıdaki beytinden de şâirin, namaza müdâvim bir şahıs olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak namaz esnâsında, şeytanın vesveseleri ve uygun olmayan düşünceler, onu rahatsız etmektedir:

Zîkr ü tesbîh ü namâzı Zâ' fi'nün her rûz u şeb
Cân u dilden künc-i vaşla irmege eyler taleb (vr. 30b)

Elimi bağlayup tursam namâza
Gider 'aqlum hevâ-yı söz ü sâza (vr. 46a)

Dîvân'da namaz çeşitlerinden Cumâ namazı (vr. 92a) ve gıyâbî cenâze namazının adları geçer. Sevgilinin zülfü, âşığı yerle bir ettiği için, âşığın kabri üzerinde gıyâbî cenâze namazı kılınır:

Kabrüm üstine meger ğâ'ib namâzın kılalar
K'eyledi zülfün hevâsı hâk ile yek-sân beni (vr. 56a)

Dîvân'da her biri değişik bir vecheden namazla alâkalı olan mihrâb, minber, secde-i şükür, câmi, seccâde, mescid, secde, kible gibi tabîrler aşk kavramını izâh sadedinde kullanılmışlardır. Şâire göre, sevgilinin alnı kible, kaşları mihrâbtır (vr.

60 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, a.g.e., 476-477.

67b). Sevgilinin cemâli, kible-i cân, hâss ve âmm için bir secde-gâhtır (vr. 31a). Bu kibleye karşı çınar ağacı bile vakfeye durur. Bu yüzden, bâd-ı sabânın çınar ağacını bükememesi garip değildir:

Kible-i hüsnüñe karşı vakfeye tırdı çenâr
Tañ degil bâd-ı şabâdan kâmeti olmasa ham (vr. 88b)

Âşık, kaşları mihrâb gibi olan sevgili için secdeye varır (vr. 114a). Bu secde bazan *secde-i şükran*, yani şükür secdesi şeklinde olur (vr. 34a). Âşık, vuslata ermesi için secdede duâ eder ve duâsının kabûl edilmesi için secdesini uzatır:

Ola kim vuşlat naşîb ola du‘ â-yı hayr idüp
Za‘ fiyâ kıldurma başuñ secde-i mihrâbdan (vr. 92b)

Sevgili o kadar etkileyicidir ki, cuma hatîbi, mihrâb olan ebrûsuna karşı namaza durduğunda, namazını şaşırır ve bundan dolayı *secde-i sehv*’e varır (vr. 92a). Bir beyitte, teşhîs sanatı ile, câmiye gelen sevgiliyi gören mihrâb ve minbere, şaşkınlıklarından dolayı ağız açtırılmıştır (vr. 92a).

Dîvân’da geçen câmi, gönül mülkündeki aşk câmisidir ve burada âlem-i kübrâ görülebilir.

Seyr eyle gönül mülkin gez câmi‘-i ‘aşk içre
Bul mışr-ı vücûduñda ol ‘âlem-i kübrâyı (vr. 117a)

Zâhidlerin bilinçsizce kıldıkları namazı eleştiri babında, aşağıdaki beyitte de, seccade ve mescit tabîrleri kullanılmıştır:

Yüri ‘arz eyleme zâhid baña seccâde vü mescid
Beni ço kendi hâlüm üzre lutf eyle mekânımda (vr. 104b)

3. Oruç

İslâm’ın şartlarından biri olan oruç, *Dîvân*’da, Arapça’daki ismiyle *savm* (vr. 89b) ve Farsça’daki ismiyle *rûze* (vr. 71b) olarak yer almıştır.

Aşağıdaki beytinde şâir, kendisiyle orucun sırrını paylaşacağı kimselerin azlığından yakınmaktadır. Zira orucun görünen boyutunun yanında bir de görünmeyen bir boyutu var ki, bunun sırrına herkes vâkıf olamaz. Bu beytinden, onun oruca müdâvim birisi olduğu da anlaşılmaktadır:

Çanı bir mi' râca irüp nefsin ıslâh eylemiş
Şavmuñ esrârın diyem sırr-ı şalâtı söyleşem (vr. 89b)

Dîvân şiiirinde oruç, sevgili ile olan mufârakat, vuslat ise bayram olarak telakkî edilmiştir⁶¹ ki, bu kullanıma Za'fî Dîvânı'nda da rastlanmaktadır (vr. 39a). Firkat orucu öyle bir günde tutulan oruçtur ki, o günün akşamı olmaz (vr. 77a). Bu oruç, âşığın belini bükür ve onu fizikî olarak zayıflatır ve vuslat bayramına da ulaşmaz (vr. 84a, 106a, 120b):

‘İd-i mâtemdür bize dil-dârumuz zîrâ ki biz
Rûze-dâr-ı firkatuz vuşlatdurur bayramumuz (vr. 71b)

Ancak şâir için firkat orucu son bulur ve o vuslat bayramına ulaşır. Bu dîvân şiiirindeki âşık için istisnâî bir durumdur. Dîvân şiiirindeki âşık, sevgilisine ulaşmaz. Zira vuslatta aşk son bulur⁶². Burada, mutasavvıf olan şâirin vuslattan maksadı, şeyhine varması olarak telakkî edilebilir:

.Hamdü li'llâh ki rûz-ı ‘îd oldu
Rûze-i derd ü ğam ba‘îd oldu (vr. 117b)

Dîvân'da bir oruç türü olarak sadece Meryem orucunun ismi geçmektedir. Meryem orucu Hristiyan ve Yahudilerce yılda bir gün hiç konuşmadan tutulan oruçtur⁶³:

Eger olmazsa ‘îd-i vaşlı hem-dem
Dutayam miñnet ile şavm-ı Meryem (vr. 39a)

4. Hac

Dîvân'da İslâm'ın şartlarından biri olan Hac ibâdeti ile ilgisi bulunan Hacc-ı ekber, Kâ'be, Beytül-harâm, tavâf, sayd-ı harem, kible, Merve, Safa, Zemzem, ihrâm gibi mefhumlar, sadece âşkı ifâdede bir araç olarak kullanılmıştır.

Za'fî Dîvânı'na göre, sevgili Ka'be-i maksûd, sevgilinin yüzü âşıkların Kabe'si, eşiği de kibledir (vr. 113b). Âşık sevgilisinin bulunduğu yeri Ka'be edinir; onun mahallesinde Hac ve tavâf yapar, böylece hacı olur (vr. 34a, 113b). Kâ'be ile olan vuslat, sevgili ile olan vuslattır (vr. 115a). Sevgilinin Ka'besinde sa'y edip cânını feda etmek, âşık için mutluluğun ta kendisidir (vr. 50b). Sevgili, Harem-i Şerîf'te avlama

61 Pala, a.g.e., s. 378.

62 İskender Pala, *Kitab-ı Aşk*, Alfa, İst. 2006, s. 19-20.

63 Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmûnlar ve İzâhı*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Akçağ, Ankara 2000, s. 394.

yasağından haberi yokmuşçasına, zülfü ile âşığın cânını alır (vr. 88b). Âşık cân verir, ihramı da ona kefen olur:

Ṭotalum Ka‘be-i ruḥsârını görmişsen ey tâlib
Ṭavâfa saña yol virmez o zülf-i mâra n’eylersin (vr. 101a)

Ebû Leheb’ten Ka‘be’yi koruması nasıl beklenemezse, rakîpten de sevgiliyi koruması beklenemez. O yüzden rakîbin sevgilinin mahallesinde beklemesine izin verilmemelidir (vr. 52a). Sevgilinin yüzünü temâşâ etmeye engel teşkil eden zülfler, Kâ‘be’yi tavâf etmeye engel teşkil eden yılanlar gibidir (vr. 54a, 101a).

Dîvân’da Merve ve Safâ üzerinden kelime oyunları yapılmış, genelde Merve ile birlikte kullanılan Safâ, tevriyeli olarak Safâ tepesi ve mutluluk anlamlarında kullanılmıştır (vr. 32a, 50b, 88b, 104a, 139b):

Ṭavâf-ı Ka‘be-i kûyuña sa‘y itdüm Şafâ ile
Kefen boynumda iḥrâm oldu cân ḳurbânım İsmâ‘îl (vr. 83a)

Dîvân’da bir Hac çeşidi olarak, sadece arefesi Cuma gününe rastlayan Kurban bayramı anlamına gelen *Hacc-ı ekber* yer almaktadır:

Hâşıl eylerdüñ şevâb-ı ḥacc-ı ekber bî-gümân
Ka‘be-i kûyuña ḳıblem eylesin ḳurbân beni (vr. 113b)

C. Önemli Gün ve Geceler

Dîvân’da, kandil geceleri olarak da bilinen önemli gün ve gecelerden bazılarına işâret edilmiştir. *Mi‘râc* ile ilgili olarak, aşağıdaki beyitte, Kur‘ân-ı Kerîm’de ifâde edildiği gibi (Necm 53/8-10), Hz. Peygamberin Mi‘râc’ta iki yay arası kadar, hatta daha kısa bir mesâfe ile Allâh’a yaklaşmış olduğuna,

Ḳâbe ḳavseyni geçüp irdüm maḳâm-ı vahdete
Bî-men ü mâ remz-i mâ-evḥâyı bildüm n’eydüğün (vr. 102a)

aşağıdaki beyitte de, Mi‘râc’da farz kılındığı için mü’minin mi‘râcı olarak nitelendirilen namazın bu yönüne işâret edilmiştir.

Ḳanı bir mi‘râca irüp nefsin işlâḥ eylemiş
Şavmuñ esrârın diyem sırr-ı şalâtı söyleşem (vr. 89b)

Mi‘râc’ın dışında bir de *İsrâ* var ki, *Dîvân*’da buna da değinilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde şâir, *şeb-i İsrâ*’nın (İsrâ gecesinin) sırrını anlamak için, sevgilinin zülfüne

gönül bağladığını ifade etmiş ve Hz. Muhammed’e bir ihsân olarak verilen İsrâ gecesi hakkı için duâ etmiştir.

Zülf-i tene dil virdüm ben günü kara ‘âşık
Tâ bilmek için Za‘ fî sırr-ı şeb-i İsrâyı (vr. 116b)

Levh-i mahfûz üzre olan Sûre-i Raḥmân ḥaķı
Muştafa’ya Leyletü’l-İsrâ olan iḥsân ḥaķı
Ey Hudâyâ mü’minün ḳalbindeki imân ḥaķı
Şân-ı pâk-i Ḥazret-i Pâşâ’ya şihḥat yaraşur (vr. 23b)

Kadir ve Berât geceleri de *Dîvân*’da isimleri geçen mübârek gecelerdendir. Şâire göre, gaflet uykusunda yatan kişi, Kadir ve Berât gecelerinin kıymetini bilmez. Bu gecelerin kıymetini, ancak bîdâr/uyanık olan âşıklar bilir. Beyitte geçen bîdâr kelimesi, tevriyeli olarak, hem bu mübarek gecelerin uyumadan ibâdetle geçirilmesi, hem de manevî uyanıklık anlamında kullanılmıştır:

Hâb-ı ğafletde yatan bilmez nedür Ḳadr ü Berât
Gel anı bilmek dilersen ‘âşık-ı bîdâra şor (vr. 66b)

Ayrıca, sevgilinin zülfü *Kadir*, cemâli ise *Berât* (vr. 31b, 33b) olarak nitelendirilmiştir. Bu meyanda, sevgilinin zülf ve yüzünü hayâl etmekle geçen vakit, âşığın sevgili için, içinde *Kadr* ve *Berât* geçen güzel duâlar etmesine vesile olmaktadır.

Gice gündüz ruḥ u zülfün ḥayâlin baña yâr itdün
Şebün Ḳadr ü Berât olup günün nev-rûz u ‘îd olsun (vr. 101b)

D. Âyet ve Hadîs İktibâsı

Kitaplar bahsinde, Kur’ân-ı Kerîm ile ilgili bir kavram olarak *âyet*’ten söz edilirken, *Dîvân*’da geçen ilgili beyitler üzerinde durulmuştu. Ancak içinde âyet kavramının yanında bir de hadîs kavramının geçtiği bir beyit var ki, burada sevgilinin güzelliği âyete, aşk da hadîse benzetilmiş ve nasıl ki âyetler hadîsler ile tefsîr ediliyorsa, aynen o şekilde sevgilinin güzellik âyetinin de aşk hadîsi ile izâh edilmesi istenmiştir.

Bize gel âyet-i ḥüsnini tefsîr eyle ey vâ‘iz
Ḥadîs-i ‘aşḳdan söyle n’idersin keşf-i Keşşâfı (vr. 112a)

Bir kelimeyi, bir cümleyi tam, yarım veya manâsı ile alıp aktarma anlamına gelen iktibâs ise, Türk edebiyâtında yenileşme dönemine kadar âyet ve hadîslerden seçilen ibârelerin aktarılması/alıntılanması şeklinde kullanılmıştır⁶⁴.

64 İktibâs hakkında geniş bilgi için bkz. Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*,

Za'fî Dîvânı'nda iktibâsın, tam, nâkıs ve manâ şeklindeki her üç türünün de örneklerine rastlamak mümkündür. Aşağıda iktibâsın bu her üç türüne Za'fî Dîvânı'ndan birer örnek verilecektir.

Tam iktibâs, söz içerisinde zikredilen âyet-i kerime veya hadîs-i şerifin tam bir mana ifâde edecek şekilde bütününün alınmasıdır:

Zât-ı Hâk'dan ğayrı fânî olduğın ey dil 'ayân
Küllü şey'in hâlik illâ vechuhu eyler beyân (vr. 102b)

Beyitte geçen **كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** “Onun zâtından başka her şey yok olacaktır.” (Kasas 28/88) âyet-i kerîmesinden tam bir mana ifâde edecek şekilde iktibâs yapılmıştır.

Nâkıs iktibâs, vezin veya başka sebeplerden dolayı, asıl mânânın bozulmaması ve tamâmen anlaşılması şartıyla iktibâsta artırma, eksiltme yahut kelimelerin yerlerinde değiştirme yapmaktır:

Oldı Naķî reh-nümâ ehl-i dile pîşvâ
Kâşif-i kûl innemâ Şâh selâmun 'aleyk (vr. 4b)

Beyitteki “*kul innemâ*” ifâdesi pek çok âyetin bir parçasını teşkil etmektedir⁶⁵. Bunlardan **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ** “*De ki: Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim.*” (Kehf, 18/110) âyet-i kerîmesi buraya uygun düşmektedir.

Metinde kullanılan lafzın, Kur'an ve hadîste aynen yer almadığı, fakat bu manâya gelen farklı ibârelere dayandırılarak yapılan iktibâslar da vardır ki bu türe de, “manâ yolu ile yapılan iktibâs” adı verilmektedir. Aşağıdaki beyitte, “*Allâh'ın adı ile başlanmayan her önemli işin sonu hayırsız olur.*”⁶⁶ anlamına gelen hadîs manâ yoluyla iktibâs edilmiştir.

Her iş ki ola zîkr-i Hâk ile râm
Ebed kalmaya nâķış ol ola tâm (vr. 39b)

Bu girişten sonra artık *Dîvân*'da yer alan âyet ve hadîs iktibâsları üzerinde detaylıca durabiliriz.

1. Âyet İktibâsı

Dîvân'da âyetlerden yapılan iktibâsları konularına göre birkaç kısımda mütâlaa etmek mümkündür.

Akçağ, Ankara 2003., s. 177-181.

65 Bu âyetlerden bir kısmının künyeleri şunlardır: En'âm 6/19, 109; A'râf 7/33, 187, 203; Yûnus 10/20; Ra'd 13/36, Kehf, 18/110; Enbiyâ 21/45.

66 İmâm Nevevî, Riyâzu's-Sâlihîn, (Tahrîc. M. Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998, s. 481.

a) Allâh'ın Varlığı ve Birliği

Kendilerinden iktibâs yapılan âyetlerin önemli bir bölümü Allâh'ın varlığı, birliği ve bunun delilleri hakkındadır. *Dîvân*'da yer alan bu iktibâslar aşağıda sıralanmıştır.

1. Bir gazelde (vr. 56b) Kur'ân-ı Kerîm'in ve tevhîdin özü olan İhlâs sûresi tümüyle iktibâs edilmiştir: **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ اللَّهُ الصَّمَدُ قُلْ** “De ki: O, Allâh birdir. Allâh sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.” (İhlâs 112/1-4):

Ey cemâlûn nûrına nisbet ezel ‘ayn-ı ebed
Oldı bu ma‘nâya şâhid kıl huve’llâhu ehad
Şân-ı pâkuñdur münezzeh zât-ı pâkuñdur kadîm
Hem kadîm u hem münezzeh sensin Allâhu’ş-şamed
Lem yelid lem yûled olmışdur şifâtı zâtıñuñ
Anuñ için lem yekün oldı lehü kufven ehad (vr. 56b/1-3)

2. “O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtıdır. O, her şeyi bilendir.” anlamına gelen **هُوَ** (Hadîd 57/3) âyetindeki ilk kısım, tam olarak iktibâs edilmiştir. Şâir, âyette sıralanan özelliklere sahip olan Allâh’a inandığı için, sonsuz bir güven içerisinde:

Çün huve’l-evvel huve’l-âhîrden⁶⁷gayrı yok
Nâzır-ı imrûz olup ferdâyı bildüm n’eydügin (vr. 102a)

3. “Onun zâtından başka her şey yok olacaktır.” anlamına gelen **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** (Kasas 28/88) âyeti tam olarak iktibâs edilmiştir. Âyet, şâirin ifâdesi ile zât-ı Hak’tan gayrının fânî olduğunu ifâde etmektedir:

Zât-ı Hâk’dan gayrı fânî olduğın ey dil ‘ayân
Küllü şey’in hâlik illâ vechehü eyler beyân (vr. 102b)

4. “Hâşâ. O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.” **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** (En’âm 6/100) âyeti, nâkıs iktibâs yoluyla *Dîvân*'da yer almıştır. Şâir bu münâsebetle, sevgilinin güneş ile kıyaslanamayacağını, onun güneşten de daha güzel olduğunu ifâde etmiştir.

Zulm idüp ruhsârını hûrşide teşbîh itdiler
Okudum sübhânehü ‘ammâ yekûlu’z-zâlimûn (vr. 93a)

⁶⁷ Metinde boş bırakılmıştır.

5. “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?” anlamına gelen **الم تر الى** رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (Furkân 25/45) âyeti *Divân*’da nâkıs bir iktibâs olarak yer almıştır. Âyetteki zıll/gölge kelimesinden hareketle, vahdet-i vücûd anlayışının bir izâhı olan âlemin Allâh’ın bir gölgesi olduğu şeklindeki düşünce temellendirilmek istenmiştir:

Cümlesi izlâl u esmâdur bu eşyâ bil yakîn
Keyfe medde’z-zilla’dan müfhem okı ey nükte-dân (vr. 102b)

6. “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selîm sâhipleri için gerçekten açık ibretler vardır.” anlamına gelen **انْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** (Al-i İmrân 3/190) âyetinden alıntılanan “*ulu’l-elbâb*” (akl-ı selîm sahipleri) ifâdesi, nâkıs bir iktibâs olarak aşağıdaki beyitte yer almıştır. Beyitte aşka yâr olan Vâmık ve Mecnûn’un deli değil, aksine âyette kendilerinden akıl sahipleri olarak bahsedilip övülen kişilerden oldukları ifâde edilerek, âşıkların da Allâh’ın övgüsünü hak eden kişiler oldukları ifâde edilmek istenmiştir:

‘ Aşka yâr olduklarından Vâmık u Mecnûn mısın
Şanmañuz dîvâneler anlar ulu’l-elbâb’dur (vr. 67b)

7. “Elbette bunda basîret sahipleri için büyük bir ibret vardır.” anlamına gelen **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** (Al-i İmrân 3/13, Nûr 24/44) âyeti de nâkıs bir iktibâsla *divân* da yer almıştır. Âyette geçen “*ulu’l-ebşâr*” (basîret sahipleri) ifâdesi, şâir tarafından dünyâyâ vahdet gözü ile bakanlar olarak yorumlanmıştır.

Her ki vahdet dîdesin açdı cihâmı gördi yek
Râst-bîn olur belâ Zâ‘ fî ulu’l-ebşâr olan (vr. 98a)

8. Şâir, “Göklerde ve yerde bulunan herkes, O’ndan ister. O her an yaratma halindedir.” anlamına gelen **يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** (Rahmân 55/29) âyetindeki “*külle yevmin*” (her gün) ifâdesine nâkıs bir iktibâs olarak yer vermiş ve bu âyeti, Allâh’ın işlerinde nihâyet yoktur şeklinde yorumlamıştır. Âyette, Allâh’ın diriltmek, öldürmek, değerli veya değersiz kılmak, zengin veya fakir yapmak, isteyene vermek vb. işlerde, her an kâinatta tasarruf ettiği anlatılmaktadır⁶⁸.

Şü’ûnât-ı ilâhîde nihâyet yokdur ey ‘ ârif
Okuyup külle yevmin âyetin fehmi it ne ma‘nâdur (vr. 66b)

9. “Bir şey yaratmak istediği zaman, O’nun yaptığı ol demekten ibarettir. Hemen olur verir.” anlamına gelen **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (Yâsîn 36/82) âyetinden “*kün feyekûn*” kısmı alıntılanmış, ve kâinattaki her şeyin Allâh’ın emri olan “*kün*” (ol) ifâdesi ile ortaya çıktığı ifâde edilmiştir. Âşığın sevgilinin gamını çekmesi

68 Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV, yy. 1998, s. 531.

de, “kûn” emri ile alna yazılan bir yazı olarak yorumlanmıştır.

Görinen zâhiren bu deñlü şü’ûn
Emr-i Hâk’dur dinildi kûn fe-yekûn (vr. 17a)

Ol kemân-ebrû gamından Zâ‘ fiyâ döndürme yüz
Alnuña yazı imiş çün emr-i Kâf u Nûn’da (vr. 67a)

10. “Doğu da Allâh’ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allâh’ın yüzü (zatı) oradadır.” anlamına gelen **ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله** (Bakara 2/115) âyetinin son kısmı alıntılanmıştır:

Olma hâlî secdeden bir dem yüz urup hâzrete
Her ne menzilde olursañ şemme vechu’llâhı gör (vr. 63a)

11. “Sana gerçeği getirdik. Biz hakikaten doğru söyleyenleriz.” anlamına gelen **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** (Hicr 15/64) âyetinin son kısmına bir kelime (nahnu/ biz) ilâvesi ile iktibâs sanatı uygulanmıştır. Şâir aşk davâsında sâdık olduğunu ifâde etmek için, âyetteki “ve innâ lesâdikûn” (Biz hakîkaten doğru söyleyenleriz) ifâdesini kullanmıştır.

Sıdkla da‘ vâ-yı ‘aşkuñ okuruz biz gerçi kim
Şanmasın kâzib bizi innâ le-nañnu’ş-şâdikûn (vr. 93a)

12. Aşağıdaki beyitte de, “O, arşa istivâ eden Allâh’tır.” anlamına gelen **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** (A’râf 7/54) âyetindeki, “İstevâ” ifâdesi, nâkıs bir iktibâs olarak yer almıştır.

Gösterüp engüşt-i zülfün mu‘ ciz-i şakku’l-ķamer
İstevâ ‘ arz eyledi hâzâ şırâtu’l-mustaķim (vr. 90b)

b) Hurûf-ı Mukattaa

Dîvân’da en çok iktibâs edilen âyetlerden bir kısmı, sûre başlarında yer alan, alfabedeki harflerden oluşan ve *hurûf-ı mukattaa* ismini alan âyetlerdir. Bunlar anlamlı kelimeler olmadıkları için, kendileri ile neyin kastedildiğini en iyi Allâh bilir⁶⁹. *Dîvân*’da, bu âyetler sevgilinin güzelliği unsurlarını beyân etmede kullanılmış, bu unsurlar söz konusu harflerin şekillerine benzetilmişlerdir. *Dîvân*’da yer alan bu âyetler aşağıda gösterilmiştir.

1. **ح** “*Hâ-mîm*” (Mümin, Fussilet, Şûrâ, Zuhuf, Duhân, Câsiye, Ahkâf sûrelerinin ilk âyeti):

69 Geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, TDV, Ankara 1993, s. 134 vd.

Çeşm ü ebrûnuñ beyânıdır okınan şâd u nûn
Zülfüñ ağzuñ vaşfidur Qur'ân'da olan hâ u mîm (vr. 90a)

2. الم “*Elif lâm mîm*” (Bakara, Al-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokmân ve Secde sûrelerinin ilk âyeti.):

Elif lâm kâmetüñ zülfüñ cemâlüñ Kâf ve'l-Qur'ân
Cebînüñ sırrıdır ey şun'-ı Hâk maşşûd Tâ-hâ'dan (vr. 96b)

3. طه “*Tâ-hâ*” (Tâ-hâ 20/1) Hem yukarıda geçen beyitte, hem de aşağıdaki beyitte iktibâs edilmiştir.

Çâr-deh harfün rumûzın aňlayup esrârını
Ahmed'e nâzil olan Tâ-hâ'yı bildüm n'eydüğün (vr. 102a)

4. كهيعص “*Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd.*” (Meryem 19/1):

Kâf-hâ-yâ-‘ ayn-şâd itdi cemâlüñ şerhini
Fehm ider bu nükteyi dâna olan kalb-i selîm (vr. 90a)

5. ق والقرآن المجيد “*Kâf. Şerefli Kur'ân'a and olsun.*” (Kâf 50/1) İktibâsın yapıldığı beyitlerden birinde (vr. 65a), *Kâf* harfi tevriyeli kullanılıp, uzak anlam olarak Anka kuşunun üzerinde durduğu dağ, yakın anlam olarak da alfabedeki harf kastedilmiştir. Bir başka beyitte de, *Kâf*'tan kastedilenin zülfün güzelliği olduğu ifade edilmiştir:

Kâf ve'l-Qur'ân sırrın aňladınsa tâlibâ
Cism ile ma' düm olan ol ism ile ' anka nedür (vr. 65a)

Elif lâm kâmetüñ zülfüñ cemâlüñ kâf ve'l-Qur'ân
Cebînüñ sırrıdır ey şun'-ı Hâk maşşûd Tâ-hâ'dan (vr. 96b)

c) Sûre Başlarındaki Yeminler

Özellikle sûre başlarında yer alan ve kasem içeren bir çok âyet, *Dîvân*'da iktibâs edilmiştir. Aşağıda bu iktibâslar sıralanmıştır.

1. ن والقلم وما يسطرون “*Nûn. Kâleme ve kâlem tutanların yazdıklarına and olsun.*” (Kâlem 68/1) Aşağıdaki beyitte “yazılan şey” anlamına gelen “*mâ yesturûn*” ifâdesi iktibâs edilerek, levhin üzerine kâlem ile kader yazıldığında, ilk olarak yazılan şeyin, sevgilinin güzelliği olduğu ifade edilmiştir.

Yazdığında dest-i kudret levha harf-i kâf-nûn
Nağş-ı hüsnüñ eyledi dîbâce-i mâ yeşürün (vr. 93a)

2. “Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına yemin ederim.” (Şems 91/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen **وَالشَّمْسُ**, “Karanlığı ile etrafı bürüyüp örttüğü zaman geceye yemin ederim.” (Leyl 92/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen **وَالَّيْلُ** ve “Kuşluk vaktine yemin ederim.” (Duhâ 93/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen **وَالضُّحَى**: Birinci âyetin iktibâs edildiği beyitlerde (vr. 50a, 50b, 68b) sevgilinin yüzü güneşe, ikinci âyetin iktibâs edildiği beyitlerde (vr. 38b, 50a), sevgilinin siyah saçı, gece anlamına gelen *leyl* kelimesine ve üçüncü âyetin iktibâs edildiği beyitlerin ikisinde (vr. 38b, 50a) sevgilinin alnı, birinde de (vr. 50b) yüzü kuşluk vaktine benzetilmiştir:

Ve’-ş-şems okur isem n’ola yüzüne ey güneş
Ve’l-leyli geldi zülfine alnuña ve’đ-đuḥâ (vr. 50a)

Ol dil-rubâ ki ruḥları ve’ş-şemsi ve’đ-đuḥâ
Muştı ‘Alî’dür aña laḳab nâm-ı Muştafâ (vr. 50b)

Görmek için âf-tâb-ı hüsnüñi her şubḥ-dem
Sûre-i ve’ş-şems’dür ey mâh-rû evrâdumuz (vr. 68b)

Saçı ve’l-leyli alnı ve’đ-đuḥâ’dur
Cemâli pertev-i nûr-ı Hudâ’dur (vr. 38b)

Ol dil-rubâ ki ruḥları ve’ş-şemsi ve’đ-đuḥâ
Muştı ‘Alî’dür aña laḳab nâm-ı Muştafâ (vr. 50b)

3. **وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ** “*Battığı zaman yıldız and olsun.*” (Necm 53/1), **وَالْقَمَرُ فَالْفَارَقَاتُ فَرَقَا** “*Güneşi takip ettiğinde aya yemin ederim.*” (Şems 91/2), **إِذَا تَلِيهَا** “*Hak ile batılı birbirinden iyice ayırt edenlere yemin ederim.*” (Murselât 77/4). Her üç âyetin iktibâs edildiği aşağıdaki beyitte, sevgilinin yüzündeki ben gökyüzündeki yıldız, alnı aya (kamer) benzetilmiş; *fârikât*’tan maksadın da istivânın sırrı olduğu ifâde edilmiştir.

Noḳta-i ḥâlûndürür ve’n-necm ü alnuñ ve’l-kamer
İstivânûñ sırrıdır Qur’ân’daki fe’l-fârikât (vr. 53a)

4. **وَالنَّازِعَاتُ غَرَقَا** “*Söküp çıkaranlara and olsun.*” (Nâzi’ât 79/1) Âyetteki “*nâzi’ât*” kelimesi iktibâs edilerek, kelimenin diğer anlamı olan tartışma anlamı, sevgilinin güzelliğini ifâdede kullanılmıştır:

Başdan ayağa kelâmu’llâh’suñ ey nûr-ı Haḳ

Kim nizâ‘ eyler cemâlûn âyet-i ve’n-nâzi‘ ât (vr. 53a)

5. **فالحاملات وقرا والذاريات ذروا** “*Tozdurup savuranlara, yükünü yüklenenlere and olsun*” (Zâriyât 51/1-2). Aşağıdaki beyitte, ayetteki “*hâmilât*” ifâdesi iktibâs edilmiştir.

Sendedür maḥmûl-ı ḥâşıl oluban maḥmal kitâb
Anuñ için geldi şânuñda senüñ ve’l-hâmilât(vr. 53a)

d) Yaratılış

Dîvân’da yaratılış ile ilgili pek çok âyet iktibâs edilmiştir. Hz. Âdem’in yaratılışı ile ilgili âyetler bunların başında gelmektedir. “Kıyâmet gününde biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şâhit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da evet buna şâhit olduk dediler.” anlamına gelen **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا** **مَنْ بَنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا** (A’raf 7/172) âyeti, *Dîvân*’da “*elestü âlemi*” diye anılmış (65a) ve âyette geçen *belâ* kelimesi, sevgiliden gelen sıkıntı için bir onay anlamında kullanılmış (vr. 50a, 110b), ayrıca *belâ* kelimesi tevriyeli olarak, onaylamak olan yakın anlamının dışında bir de sıkıntı anlamına gelen uzak anlamı kastedilerek kullanılmıştır:

Biz belâ didük belâ-yı ‘ aşkuña rûz-ı ezel
Dönmezüz biz gerçi kim birdür bizüm ikrârumuz (vr. 68b)

Ḳâlû belâ’da ‘ aşkuñ için biz belâ didük
Geldüñ bu ‘ âleme daḥı tıtduḳ belâ yolın (vr. 93b)

“Biz insânı en güzel biçimde yarattık.” anlamındaki **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** (Tîn 95/4) âyetinden de “*fî ahsen-i takvîm*” kısmı iktibâs edilmiş ve bununla insânın en güzel şekilde yaratılmış olması kastedilmiştir.

Nûriyla tolu ‘ âlem kanı ki göre âdem
Fî aḥsen-i takvîmi ol şûret-i zîbâyı (vr. 116b)

Yaratılışla ilgili diğerk bir âyet de, “Biz hakikaten insânoğlunu şân ve şeref sahibi kıldık.” anlamına gelen **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** (İsrâ 17/70) âyetidir. Bazı beyitlerde âyetdeki “*Kerramnâ*”, bazılarında da “*Le kad kerramnâ*” ifâdeleri iktibâs edilmiş ve insânoğlunun yaratılış itibarıyla kerâmet/asâlet özelliğine işâret edilmiştir (vr. 19b, 66a, 139b):

Evvel ol pâdişeh ‘ arz idelüm ḥamd ü şenâ

Âdem'i eyledi tekrîm deyüp kerramnâ (vr. 6b)

e) Peygamberler

Za'fî Dîvân'ında dînî muhtevâdan bahsederken, Dîvân'da kendilerinden söz edilen on bir peygamber (Hz. Âdem, Hızır, Hûd, İbrâhîm, İsâ, Lokmân, Muhammed, Mûsâ, Süleymân, Yakûb ve Yusuf) ile ilgili olarak gerekli bilgiler verilmiş ve ilgili âyetler iktibâs edilmişti. Bu açıdan burada tekrar iktibâs edilen âyetlerin metinlerine yer vermektense, sadece bu âyetlerin künyelerini zikretmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz: **Âdem:** (Bakara 2/31, Hicr 15/29), **İbrâhîm:** (Nisâ 4/125, Enbiyâ 21/69), **Süleymân:** (Neml 27/18), **Mûsâ:** (A'râf 7/143, Tâhâ 20/10, Şu'arâ 26/32), **Hûd:** (Hûd 11-56) ve **Muhammed:** (Necm 53/3, 8-10, 17).

f) Değişik Konular

Dîvân'da yukarıdaki konuların dışında kalan muhtelif konularda yapılmış iktibâslar aşağıda sıralanmıştır.

1. **منه آيات محكمات هن أم الكتاب و آخر متشبهات** “Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitab'ın esâsıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.” (Al-i İmran 3/7), **ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم** “And olsun ki biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve Kur'ân'ı verdik”. (Hicr 15/87) âyetlerindeki *seb'u'l-mesânî* ve *ümmü'l-kitâb* ifâdeleri iktibâs edilmiş ve bunlarla sevgilinin yüzü kastedilmiştir (vr. 52a, 115b). Aşağıda yer alan beyitte de, Hz. Âdem'in çamur ve sudan yaratılmış olmasındaki hikmetin, *seb'u'l-mesânî*'nin sırrı ile anlaşılabilceği ifade edilmiştir.

Ža' fî kaçan ki buldum seb' u'l-meşânî sırrın
Bildüm nedür kerâmet tahmîr-i hâk u mâda (vr. 109b)

2. Kur'ân-ı Kerîm'den bahseden **وآتيناك بالحق وأنا لصادقون** “Sana gerçeği getirdik. Biz hakikaten sâdıklardanız (doğru söyleyenleriz).” (Hicr 15/64) âyetinden yapılan bir iktibâsla şâîr, aşk yolunda sâdık olduğunu ifade etmiştir.

Şıdqla da' vâ-yı ' aşkuñ okuruz biz gerçi kim
Şanmasın kâzîb bizi innâ le-(nañnu)'ş-şâdikûn (vr. 93a)

3. **وان كل لما جميع لدينا محضرون** “Elbette onların hepsi kıyâmet gününde karşımızda hazır bulunacaklar.” (Yâsin 36/32) âyetini nâkıs olarak iktibâs eden şâîr, âşğın gıybetini yapan kaba zâhidin, kıyâmet gününde bu suçundan dolayı Allâh'ın huzurunda hesap vereceğini ifade etmiştir.

Ġaybet eylersen deyü zâhid bize teşnî' i қо
Gel berü da' vâñı gör kullun ledeynâ muhđarûn (vr. 93a)

4. Ayın yarılması mucizesinden bahsedilen aşağıdaki beyitte, **وان اعبدونى هذا** *“Ve bana kulluk ediniz, sırât-ı müstakîm (doğru yol) budur demedim mi?”* (Yâsîn 36/61) âyetinden *sırât-ı müstakîm* kısmı iktibâs edilmiş ve bu mucizeyle İslâm dininin en doğru yol olduğunun isbât edildiği anlatılmıştır.

Gösterüp engüş-i zülfün mu‘ ciz-i şaqqı’l-ķamer
İstevâ ‘ arz eyledi hâzâ sırâtu’l-mustakîm (vr. 90b)

5. Şâir, aşağıdaki beytinde *“Dek ki: Ey kendi nefisleri üzerine haddi aşan kullarım! Allâh’ın rahmetinden ümit kesmeyin.”* anlamına gelen **قل يا عبادي الذين اسرفوا على** *Allâh’ın rahmetinden ümit kesmeyin.”* anlamına gelen **قل يا عبادي الذين اسرفوا على** (Zümer 39/53) âyetinden tam bir iktibâs yaparak, en sıkıntılı durumlarda bile Allâh’tan ümidini kesmediğini ifâde etmiştir.

Ümidüm kesmezem oldumsa güm-râh
Ki var lâ taknetû min raḥmeti’llâh (vr. 4a)

6. Şâir, aşağıdaki beytinde **الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون** *“O sabredenler kendilerine bir bela geldiği zaman: Biz Allâh’ın kullarıyız ve biz ona döneceğiz derler.”* (Bakara 2/156) âyetinin ölen bir kişinin ardından okunan *“innâ ileyhi râci’ün”* kısmını iktibâs ederek, sevgili mahallesinde sevgili için cânını verdiğini ifâde etmiştir.

Cânını kûyuñda virdi Ğa‘ fî hoş fikr eyledi
Tutdı irkenden yerin innâ ileyhi râci’ ün (vr. 93b)

7. Aşağıdaki beyitte de *“Şüphesiz ki ben Allah’ım.”* anlamına gelen **إِننى أنا الله** (Tâhâ 20/14) ayeti iktibâs edilmiştir.

Hikmet-i innî ene’llâh’ı Kelîm-i yâra şor
Sırrını ânestü nâr’uñ tâlib-i didâra şor (vr. 66b)

8. **النجم الثاقب** *“O (Tarık Yıldızı), karanlığı delen yıldızdır.”* (Târık 86/3). Bu âyetin iktibâs edildiği beyitte, teşhîs sanatı uygulanarak, Târık yıldızının sevgilinin ayağına altın saçtığı ifâde edilmiştir:

Degildür necm-i şâķib atılan her şeb benüm mâhum
Nişâr-ı ḥâk-pâyüñçün olupdur zer-feşân kevkeb (vr. 52a)

9. Aşağıdaki beyitte pek çok âyette⁷⁰ değişik kontekstlerde geçen **قُلْ إِنَّمَا** âyeti iktibâs edilmiştir.

Oldı Naķî reh-nümâ ehl-i dile pîşvâ
Kâşif-i ķul innemâ Şâh selâmun ‘aleyk (vr. 4b)

2. Hadîs İktibâsı

Dîvân’da iktibâs edilen hadîsler tasavvuf ehli arasında yaygın olarak kullanılan hadîsler⁷¹ olup, aşağıda yer almaktadır.

1. **كُنْتَ كُنْزًا مَخْفِيًّا** “*Ben bir gizli hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı (varlık âlemlerini ve insânı) yarattım.*” (Keşfü’l-Hafâ, II, s.132).

Pûte-i ‘aşķ içre ķâl itdüm veli hâl eyleyin
Küntü kenzen Zâ‘ fiyâ şimdi beyânumdur benüm (vr. 87a)

2. **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** “*Neşsini bilen Rabbini bilir.*” (Keşfü’l-Hafâ, II, s.262).

Men ‘aref sırrın ne bilsün zâhid-i efsürde-dil
Gel berü sâlik anı bu vâķıf-ı esrâra şor (vr. 66b)

3. **رَبِّ أَحْبَبْنِي** “*Rabbim, bana fakirliķi sevdire.*”⁷²

Ṭut ʔarîķ-ı meskenet miskinlik eyle iṭtiyâr
Rabbi eḫbibnî didi ķünkü rasûl-i kird-kâr (vr. 20a)

4. **سَفَرُ عَيْنٍ سَقَرٌ** “*Yolculuk zahmetin ta kendisidir.*” Aclûnî’de bu hadîsle aynı anlama gelen **السَّفَرُ قَطَعْتَ مِنَ الْعَذَابِ** “*Sefer, azâbın bir parçasıdır.*” (Keşfü’l-Hafâ, I, s.453) şeklinde bir hadîs geçmektedir.

Zahmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden betir
Ḥoş dimişdür server-i ‘âlem sefer ‘aynu’s-saķar
Ḥaķ budur kim eyledi endûh u ģam câna eşer
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşķil kârdur (vr. 21b)

70 Geçtiķi âyetlerin bir kısmı için bkz. En’âm 6/19, 109; A’râf 7/33, 187, 203; Yûnus 10/20; Ra’d 13/36, Kehf 18/110; Enbiyâ 21/45

71 Bu hadîslerin kaynakları ve sıhhat dereceleri için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri-nin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

72 “*Allâhum beni fakir olarak vefat ettir; zengin olarak vefat ettirme. Beni miskinlerle haşret.*” Mealindeki bir hadîs için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 398.

5. لحمك لحمي “Vücudunun eti, vücudumun etidir.”⁷³

Leħmuke leħmî saña didi rasûl-i Ĥudâ
Maẖhar-ı nûr-ı ĥudâ Şâh selâmun ‘aleyk (vr. 4a)

6. Dîvân’da manâ yoluyla pek çok hadisin iktibâs edildiği görülmektedir. Örnek bâbından olmak üzere zikredecek olursak;

Her iş ki ola zıkr-i Ĥaķ ile râm
Ebed kılmaya nâķış ol ola tâm (vr. 39b)

beytinde “Allâh’ın adı ile başlanmayan her önemli işin sonu hayırsız olur.”⁷⁴ anlamına gelen hadisin;

Ey iren vaĥdet demine terk idüp mâ’ vü menî
Faĥr idüp faĥr ile olan genc-i ‘aşķuñ maĥzeni (vr. 21a)

beytinde, الفقر فخری “Fakirlik benim övüncümdür.”⁷⁵ anlamına gelen hadisin;

Göñül ‘anķâ-şıfat ķâf-ı ķanâ‘ at gûşesin ister
Uşandı ķayd-ı ‘âlemden ferâġat gûşesin ister (vr. 65b)

beytinde de, “Kanaat tükenmeyen bir hazinedir.”⁷⁶ anlamına gelen hadisin manen iktibâs edildikleri görülecektir. Sonuç olarak Za’fî Dîvânı’ndaki hadis iktibâslarının, âyet iktibâslarından çok daha düşük bir oranda gerçekleştiği görülmektedir.

II. TASAVVUF

Sözlükte, Arapça “yün giymek” anlamına gelen, ve kısaca “İslâm geleneğinde içsel arınma ve temizliğe önem vererek hakîkati kavramaya ve kurtuluşa ulaşmaya çalışan, Allâh insan ilişkisinde mistik yaklaşımları ön plana çıkaran düşünce sistemi”⁷⁷ olarak tanımlanabilecek⁷⁸ olan tasavvuf, aynı zamanda “fıkıh-ı bâtın” olarak da isimlendirilmektedir. Nasıl ki insânın dış hareketlerini tanzîm eden zâhirî fıkıh varsa, aynı şekilde, insânın manevî dünyâsını tanzîm eden bâtınî fıkıh da vardır⁷⁹.

73 Taberânî, el-Mu‘cemü’l-Kebîr, (Tah. Hamdi Abdulmecid es-Selefî), Musul 1983, C. XII, s. 18.

74 İmâm Nevevî, a.g.e., s. 481.

75 Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 87.

76 Aclûnî, a.g.e., C. II, s.102.

77 Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 362.

78 Tasavvufun İslâm âlimleri tarafından yapılmış olan çeşitli tanımları için bkz. Eraydın, a.g.e., s. 36-44; Cebecioğlu, a.g.e., s. 629-634.

79 Abdulbari en-Nedvî, Tasavvuf ve Hayât, (Ter. Mustafa Ateş), İrfân Yay., İst. 1974, s. 36; M. Emîn Er,

Za'fî Dîvânî'nda tasavvuf kavramına yer verilmemiş olmakla beraber, tasavvuf ile doğrudan ilgili yüzlerce kavram kullanılmış, gerek ameli, gerek felsefî tasavvuf detaylı bir şekilde işlenmiştir. *Dîvân*'da tasavvufî mevzûlar dîvân şiirine hâs bir metotla işlenmiş, bazan dinen yasak olan bir çok kavram bu mevzûlar anlatılırken mecâzen kullanılmıştır. Aşağıdaki beytinde şâir, ehl-i aşka hâs ıstılâhların olduğundan bahsederken, bu husûsa da işâret etmiş olmalıdır.

Ehl-i ' aşkuñ ıstılâhâtını şanma bî-mişâl
Yegdür ey hâce luğât-ı mağrib ü kâmûsdan (vr. 98b)

Şâirin içtiği şarabın gerçek şarâb olmadığı, Farsça dîvânçesinde yer alan ve “Ey Za'fî! Gülşenî meclisinden mâdem ki şarâb içtin, dil ile çekeceğin vird, kadeh duâsını okumak olsun” anlamına gelen aşağıdaki beytinden de anlaşılmaktadır. Zira şâir, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî 'den olsa olsa aşk şarabını içer.

بزم گلشنی ضعیفی چو باده نوش شدی
بساز ورد زبان خواندن دعای قدح
(vr. 132b)

Za'fî Dîvânî'nda yer alan tasavvufî ıstılâhlar, gruplandırılarak aşağıda işlenecektir.

A. Dört Kapı

Tasavvufta dört kapı olarak isimlendirilen dört mertebe bulunmaktadır: Şeriat, tarikat, hakikat ve ma'rifet. Bu mertebeler, İslâm'ı yaşama ve anlamada, takvâ boyutunda olmak üzere derinleşme sonucu teşekkül etmiştir⁸⁰. Sûfiyye, bunların ilkinin avam, ikincisinin havas, üçüncüsünün havâssu'l-havâs, dördüncüsünün ehass-ı havâssu'l-havâs'a ait olduğunu söylerler⁸¹. Bu mertebeleri bir bütün olarak görmek gerekir. Her biri, diğer birini tamamlar tarzda sıralanmıştır. Tarikat şeriatın sırrı, hakikat de tarikatın sırrıdır. Mar'rifet ise, bunların neticesidir⁸². Dört kapının her birinin on makâmı vardır. Kırk makâm, bunların toplamına delalet eder⁸³.

1. Şeriat

Şeriat, her Müslümânın normal gündelik hayâtında yaşadığı İslâm'dır. Bu mertebe yerine getirilmeden diğer mertebelere ulaşılamaz⁸⁴. Za'fî de, şeriat kavramını kullandığı iki beytinden birinde bu husûsa değinerek, hakikat yoluna girmek için önce

Fıkıh-ı Bâtın-Kalb Temizliğinin Esâsları, Arı Sanat, İst. 2003, s. 8.

80 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

81 Cebecioğlu, a.g.e., s. 243.

82 Eraydın, a.g.e., s. 315.

83 Dört kapı ve kırk makâm hakkında geniş bilgi için, Esad Coşan, *Hâcî Bektâş-ı Velî Makâlât*, Schâ Neşriyât, Ankara ty., s. 112-121.

84 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

şeriat yolundan geçmek gerektiğini ifade etmiştir.

Ey dil gerekse saña hâkîkât tarîkını
Dâ'im ri' âyet eyle şerî' at tarîkını (vr. 116a)

Şeriat kavramına yer verdiği ikinci beytinde ise şâir, *seccâde-i şeriat*'a lâyık ve müstahak bir sultandan söz etmiştir. Şâirin, ideal bir sultanı, şeriatı uygulayan, ilmi sayesinde muktedâ, rehber olan, kerem ve fazilet ile seçkin bir kimse olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır

Seccâde-i şerî' ata lââyık u müsteḥak
‘İlm ile muḳtedâ kerem ü fazl ile güzîn (vr. 7b)

2. Tarikat

Tarikat, Arapça yol anlamına gelen bir kelime olup, tasavvuf terminolojisinde şeyh denilen bir öğretmen nezâretinde, mürid veya tâlibin Allâh'a ulaşma, yani sürekli Allâh tefekkür ve bilincini kazanma konusunda, takip ettiği usûle veya metoda denir⁸⁵. Cürcânî, tarîkatı, menzilleri katetmek ve makâmlarda yükselmekle Allâh'a giden yola girenlere özgü olan sîret şeklinde tarif etmiştir⁸⁶. Dört mertebenin ikincisi olarak tarikat, dinde daha az takvâ cihetine ağırlık verenlerin yaşadığı ve ulaştığı incelikler⁸⁷.

Dîvân'da tarîk-ı meskenet, tarîk-ı aşk, tarîk-ı müstakîm, mahabbet tarîkı, selâmet tarîkı, ibâdet tarîkı, hidâyet tarîkı, hakikat tarîkı, vahdet tarîkı, irâdet tarîkı, kanâat tarîkı, şöhret tarîkı, nedâmet tarîkı, melâmet tarîkı, halvet tarîkı, belâgat tarîkı gibi tabirler hâlinde geçen tarîk kelimesi daha ziyade lügat anlamı ile kullanılmıştır. Ancak aşağıdaki beyitte geçen *gayret-i tarîk* ifâdesindeki tarîk kelimesi, ıstılâh anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Gayret-i tarîk, tarîkatı aşırı bir şekilde sevmeyi, tarîkatı önemsemeyenlere içinden buğz etmeyi ifade eder.

Bir yaña fakr u bir yañadan gayret-i tarîk
Kaldum arada ‘âciz ü âvâre ben kemîn (vr. 7b)

Aşağıdaki beyitte geçen *tarîk-ı ehl-i Hak* ifâdesinden de, tarîk kelimesinin hem lügat, hem de ıstılâh anlamının kastedilmiş olması mümkün görünmektedir.

Tarîk-ı ehl-i Hakk'ı şanuban bâṭıl çevirmek yüz
Benüm añladuğum budur ki gâyetde baṭâletdür (vr. 57a)

Şâir, aşağıdaki beyitte geçen *bâr-ı tarîk* ifâdesiyle, kinâye yoluyla, tarîkatta bir

85 Cebecioğlu, a.g.e., s. 627.

86 Cürcânî, a.g.e., s. 144.

87 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

şeyhin nezâretinde Allâh’a vuslat için çıkılan manevî yolculuk anlamına gelen seyr ü sülûk⁸⁸ yükünü kastetmiş olmalıdır. Şâirin, zayıflığından ötürü yükü kaldıramaması da, kinâyeli *bâr-ı tarîk* ifâdesinin hakîkî anlamıdır.

Bâr-ı tarîkı çekmege istersem esteri
‘ Ayb olmasun ki üstür-i cismüm za‘îf ü zâr (vr. 8b)

3. Hakikat

Arapça bir kelime olan hakikat, bir şeyin aslı, esâsı ve mâhiyeti (Bkz. vr. 13a, 13a, 16a, 16b, 114b, 114b,); gerçek, doğru vb. manalara gelmektedir. Dört mertebenin üçüncüsü olarak hakikat, şeriat ve tarikat aşamalarını geçen kişinin, dini, takvâ ve verâ derecesinde titizlikle uygulaması sonucu vardığı aşamanın adıdır⁸⁹.

Dîvân’da bu kavramla ilgili olarak, tebdîl-i hakikat (vr. 114b), hakikat tarîkı (vr. 116a) ve mecmû’-ı hakâyık (vr. 65b) gibi terkîblerin kullanıldığı da görülmektedir. Yine, gülün dâima taze olarak kalmaması, gülde hakikatin olmaması şeklinde ifâde edilmiştir (vr. 25b). Aşağıdaki bendde görüldüğü gibi, sevgilinin ağyar ile beraber olması, yani devamlılığa sahip olmaması onun hakikat üzere olmamasıdır. Dolayısıyla, hakikat üzere olmak aynı zamanda vefâlî olmaktır.

Râm olup ağyâr ile seyrân idersin sû-be-sû
Yoğimiş sende haķîkat zerrece ey mâh-rû
Çavl-i haķdur işbu söz dirsem ‘aceb mi rû-be-rû
Bir vefâsuz dil-rubâ bir dil-ber-i cevvarsın (vr. 29a)

Mâsivâ, yâni alâkalar, hakikate ulaşmanın önünde engeldir. Allâh’tan başka olan her şeye alâka, Hakk’a ait olana da hakikat denmiştir⁹⁰. Şâire göre, hakikattan maksat Allâh’tır. O, bu düşüncesine binâen, Allâh’tan gayrıya ya da mâsivâyâ meyletmediğini, sadece tek hakikat olan Allâh’a âşık olduğunu ifâde etmektedir.

Degil meylüm benüm gayra haķîkat üzredür ‘aşkum
Benüm cânüm benüm rûhum gerekdür baña didâruñ (vr. 78a)

Vahdet-i vücûd anlayışına inanan şâire göre, âlem aslında yok hükmündedir. Âlem, tek hakikat olan Allâh’ın vücûdunun gölgesidir. O yüzden âleme hakikat gözü ile bakmak yanlıştır. Tek hakikat vardır ki o da Allâh’tır. Âlemde hakikat nâmına hiçbir şey yoktur. Olsa olsa âleme mecâzen hakikat denebilir. Hakikatı’l-hakâyık (hakikatların hakikatı), bütün hakikatleri içine alan ahadiyyet (taayyünsüzlük, zât) makâmıdır. Bu makâma cem’ makâmı ve vücûd makâmı denir⁹¹.

88 Cebecioğlu, a.g.e., s. 565.

89 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

90 Eraydın, a.g.e., s. 314.

91 Eraydın, a.y.

Zât-ı Hakk'ı uñdur vücûd ancak hakikat Zâ' fiyâ
İ' tibârîdür vücûd-ı mâ-sivâ izlâldür (vr. 67a)

Hakikat umma Zâ' fi sen bu dehr-i süfle-perverden
Hakikat görmedüm zîrâ ben özge kendü yârımdan (vr. 93b)

Zâ' fi, farklı görünseler de, âlemdeki bütün eşyanın aslında tek bir asıldan geldiğini ifade ederken, bu aslı hakikat diye isimlendirmektedir. Hadd-i zâtında o asıl Allâh'tır. Dolayısı ile hakikatten maksat Allâh olmaktadır. Bu hakikatı görmek için irfân gözü ile kâinâta bakmak gerekir:

Hakikat bu ki mecmû' -ı hakâyık bir hakikatdur
Muhalif gösteren anları ancak nakş u şûretdür (vr. 65b)

İkilik kanda kaldı belki tevhide dahı yer yok
Hakâyık ittihad itdi görinen 'ayn-ı vahdetdür (vr. 66a)

'İrfân gözi ile nazâr itdünse hakikat
'Âriflerün itdügi işârâta ne dirsın (vr. 98b)

Yukarıda da ifade edildiği gibi, şeriat tarıkata, tarikat da hakikate götüren birer mertebedir. Dolayısıyla hakikata varmak isteyen öncelikli olarak ve daima şeriata riayet etmesi lazımdır. Şâir de aşağıdaki beyitte bu hususu ifade etmiştir.

Ey dil gerekse saña hakikat tarikını
Dâ'im ri'âyet eyle şerî' at tarikını (vr. 116a)

4. Ma'rifet

Ma'rifet, şeriat, tarikat ve hakikatten sonra gelen en son mertebedir. Dîni, takvâ cihetiyle titiz bir şekilde yaşamının, manâ açısından kişide ifade ettiği bilgi planındaki sonuca ma'rifet denir. İlim ile ma'rifet bir imiş gibi görünmesine karşın, aralarında ince bir fark vardır: İlmin zıttı cehil iken, ma'rifetin zıttı inkârdır. İlim kesbî iken, ma'rifet vehbidir⁹². *Dîvân*'da ma'rifet, dürr-i maârif (vr. 103b), irfân, irfân sahibi, ârif ve ehl-i irfân hep bu çerçevede kullanılmışlardır. Konuyla ilgili olarak *Dîvân*'da kullanılan diğer tabirler ise şunlardır: Ma'rifet-i nefis, sohbet-i irfân, irfân gözü, kesb-i irfân, meclis-i irfân, mir'ât-ı kalb-i ârif, dil-i ârif, irfân gözü, tâlib-i irfân.

Ma'rifetin en önemli noktası "*Nefsini bilen, Rabb'ini bilir*."⁹³ rivâyetinde ifâdesini bulan ve *ma'rifet-i nefis* olarak bilinen, insanın Rabb'ini bilmesinin kendi nefsinin bilmesine bağlı olduğu hususudur. "İnsanda Allâh tarafından üfürölmüş bir ruh vardır.

92 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

93 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, C. II, s. 262.

Bu rûhun insân bedenindeki faâliyeti sonucu, iç gözlem veya enfûsî seyir ile onun ait olduğu yer hakkında, ma'rifet denilen bir tür bilgi husûle gelir. İnsânın hakîkatı olan bu rûh, ârifâne bilme ile bilinirse, onu üfleyene ait bilgi de, kendiliğinden ortaya çıkar.”⁹⁴ Za'fî de bu gerçeğe işaret ederek, insânı ma'rifet-i nefse davet etmektedir. Şâire göre nefsini tanıyan, içindeki *âlem-i kübrâ*'yı (büyük âlem) da tanır ve böylece Allâh'ın varlığı konusunda yakîne ulaşmış olur.

Gel ma'rifet-i nefse çalışı nefsünü tanı
Çün sendedür ol istediğini 'âlem-i kübrâ (vr. 13a)

Şâir, nefsin bilinmesini sağlayan şey için *irfân gözü* (vr. 98b) ve bu terkinin Farsça'daki karşılığı olan *dîde-i irfân* (vr. 20a) kavramlarını kullanmıştır. Yani Allâh'ın insâna üflediği rûh, hakîkî gözle değil, ma'rifet gözü ile görülür. Ona göre bu gözle bakıp, irfân kesb eden kişi kâmil insândır. Kâmil insân da, Allâh'ı bilen insândır. O, kendisini de ma'rifet ehli olarak görmekte ve dünyâyâ bu amaçla geldiğini ifâde etmektedir:

Ma'rifetdür kârumuz 'âriflerüz dâânâlarüz
Biz bu fânî 'âleme 'irfâna gelmişlerdenüz (vr. 70b)

Kesb-i 'irfân idelüm kâmil-i insân olalum
Âb u gil perdesi içre niçe mihmân olalum (vr. 19a)

Şâire göre irfândan anlamayan kişi zâhittir. Onun meclis-i irfâna karışmaması gerekir. Zira bilgililer arasında bilgisiz kişinin yeri yoktur.

Deyün zâhide kim meclis-i 'irfâna karışma
Dâânlar arasında o nâ-dânı n'idürler (vr. 57b)

Ma'rifetin bazı özellikleri *Dîvân*'da şu şekilde belirtilmiştir: Vahdet bilincinden insânı uzaklaştıran şey benliktir. Benlik de ancak irfân sahibi kişilerin sohbetine katılmakla ortadan kalkar (vr. 139b). Dolayısıyla ehl-i irfânın sohbetinde bulunmak, kişide tevhîd bilinci oluşturur. Ârif, lâ-mekân sahrâsında gezinerek mekândan soyutlanır (vr. 111a). Ârif, boş konuşmaz, sözünü tartıya vurduktan sonra konuşur (vr. 111a), kıssadan hisse alır (vr. 95a), dünyâyâ itibar etmez (vr. 110a), dünyâ gelini ile oynaşmaz (vr. 33b). Ârifin kalbi, İskender'in aynası gibidir (vr. 109b). Ehl-i irfân yanında eskimiş bir giysi ile alımlı bir elbise arasında fark yoktur (vr. 16b). Âşıkların derdini ancak ârif anlar (vr. 122b). Fenâyâ ulaşmak için tâlib-i irfân olmak ya da irfânın peşinden koşmak gerekir:

Çün fenâdur gârazın evvel ü âhırde dilâ
Biz dağı fânî olup tâlib-i 'irfân olalum (vr. 19b)

94 Cebecioğlu, a.g.e., s. 413.

Za'fi'ye göre ârifin kalbi sâf bâde, yani sâf aşk ile dolarsa, sevinçle dolar (vr. 71a). Allâh, ârifin kalbine tecellî etmiş, onun gönlü bu tecellinin bir aynası olmuştur. Oradan Allâh'ın cemâlî görülür. Bu yüzdendir ki, ârifin sözleri, Allâh kelâmına muvâfık olur:

Zâhid dil-i 'ârif gibi mir'âta ne dîrsin
Mir'ât-ı Tecellî kılan ol zâta ne dîrsin (vr. 98b)

Kalb-i 'ârif kim cemâl-i Hâk için mir'ât olur
Nuṭkı Hâk'dur sözleri hep ma'ni-i âyât olur (vr. 64b)

Şâire göre sadece ârifâne bir bakışla, sûret âleminin ötesindeki *hâsıl-ı mânâ* anlaşılabilir (vr. 76b). Kezâ, ancak ârif, bütün âlemin Allâh'ın isimlerinin mazharı olduğunu, Allâh'ın sanatının her zerrede peydâ olduğunu ve her an âlemin devrân içerisinde olduğunu anlar:

Cümle 'âlem mazhar-ı esmâ-yı Hâk olmuş 'ayân
'Ârif isen şun'-ı Hâk her zerrede peydâ imiş (vr. 72a)

Her işün encâmına olur bilürsen i'tibâr
'Ârif ol her lahzada devr eyleyen devrânı gör (vr. 20b)

B. İnsândaki Letâif

İnsân iki yönlü bir varlıktır. Biri, gözle görünen, cismi ve kesâfeti olan yönüdür ki, bu bedensel yönüdür. Diğer ise cismi ve kesâfeti olmayan yönüdür ki, bu da manevî yönüdür. Cân, rûh, kalb, kalbin Türkçe'deki karşılığı olan gönül ve yürek, Farsça'daki karşılığı olan dil ve sîne gibi insânın bu manevî yönünü ifâde eden bir çok kavram bulunmaktadır ki bunlara letâif⁹⁵ denir. Bir kısmı diğer bir kısmının müterâdifî olan bu kavramların *Dîvân*'da genel olarak iki farklı anlamda kullanılmış oldukları görülmektedir:

1. Öteki cânlılarda da mevcut olan, yaşamın kendisine bağlı olduğu, cânlıyı diri ve ayakta tutan kudret. Buna hayvanî cân ya da rûh denilir. Aşağıdaki beyitlerin ilkinde rûh ve cân, ikincisinde rûh, akabindeki bendde ise dil ve cân, bu anlamıyla, yani “cânlıyı diri tutan kudret” anlamıyla kullanılmışlardır.

Cân n'ola benüm rûh-ı revânım senüñ olsun
'Âşık mıdur ol kim yoluña virmeye cânı (vr. 116a)

'Âşık-ı şâdıklarûz şâhum bizi şanma yalan
Rûhumuz daḥı dilerseñ yoluña ölsün hemân (vr. 30b)

95 Letâfet, letâfet-i hamse ve letâif-i sitte için bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 398.

Pâdişâhum bendeñüm fermân senüñ
Dil nedür yoluñda bâş u cân senüñ
Haste-i bî-çâreyem ihsân senüñ
Derd senüñ derdli senüñ dermân senüñ (vr. 26b)

2. Letâifin *Dîvân*'da kullanıldığı ikinci mana ise, insânda var olan ilâhî cevher anlamıdır. Nûrdan ve kudretten birleşmiş bu cevhere Allâh'ın insâna üflenmiş rûhu demek mümkündür. Şâir, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatırken, bu husûsu “*Nefha-i rûh-ı ilâhîden şeref buldı ceseğ*” (vr. 56b) diyerek dile getirmiştir. Buna ilâhî rûh/cân demek mümkündür. Ayrıca Za'fî *Dîvânı*'nda yukarıda sözü edilen kavramların hepsi, inanç, duygu, sevgi, samîmiyyet vb. soyut anlamları ifâde etmede kullanılmışlardır. Bu güzel hasletlerin letâifteki ilâhî cevherle bir ilgisinin olduğu muhakkaktır.

Aşağıdaki beyitte aşk kimyası ile tertemiz olan kalbten ve bu yüzden iksîr-i ilahî köşesi olan dilden bahsedilirken, dil ve kalb aynı anlamda kullanılmışlardır:

Kîmyâ-yı ‘aşk ile şâfi zer itdün qalbümüz
Genc-i iksîr-i ilâhîdür dil-i vîrânumuz (vr. 69b)

Aşağıdaki beyitte ise gönül, cân ve dil kavramları samîmiyyet anlamında kullanılmışlardır.

Yönelseñ cânib-i Hakk'a gönülden
Teveccüh eyleyüp cân ile dilden (vr. 39b)

Bu kavramların yanı sıra, sır, nefis gibi insânın manevî yönünü ilgilendiren ve letâiften sayılan başka kavramlar da vardır ki, aşağıda bütün bu kavramların *Dîvân*'da nasıl kullanıldıkları husûsu üzerinde teker teker durulacaktır.

1. Rûh

Rûh biyolojik cânlılık anlamında kullanıldığı gibi, mücerred insân latîfesi, histen daha latif bir cisim vb. bir çok anlamda da kullanılır⁹⁶. Za'fî *Dîvânı*'nda bir çok beyitte rûh, cânlıyı diri tutan kudret anlamında kullanılmıştır. “*Rûhumuz dahı dilersen yoluna ölsün hemân*” (vr. 30b) mısırasında bu husûs açıkça görülmektedir. Bu anlamıyla rûh, genellikle aynı anlama gelen cân ile birlikte kullanılmıştır. Örneğin, *benüm cânum*, *benüm rûhum* gibi tabirlerde cân ve rûh aynı cümlede eşanlamlı olarak kullanılmıştır (vr. 78a, 85b). Yine cân, mürde cismi dirilttiği gibi rûh da bu işi yapar (vr. 22a). Aşağıdaki beyitte hem rûh hem cân mürşit yolunda kurban edilmek istenmiştir:

96 Cebecioğlu, a.g.e., s. 522. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 323.

Cân n'ola benüm rûh- ı revânım senüñ olsun
‘ Âşık mıdır ol kim yoluña virmeye cânı (vr. 116a)

Dîvân’da insân rûhunun ilâhî boyutuna işâret eden beyitler de mevcuttur. Aşağıdaki beyitte, *rûh-ı Ahmedî* tabîri ile ifâde edilen Hz. Muhammed’in rûhunun, Allâh’ın ona duyduğu muhabbet sonucu yaratıldığı ifâde edilmiştir.

Çün maḥabbetden zuhûra geldi rûh-ı Aḥmedî
Anuñ içün Ḥaḳ aña maḥlûb u maḥbûbum didi (vr. 114a)

Aşağıdaki beyitte de, Hz. Âdem’in cesedinin, ilâhî rûhun üfürmesi sonucu ortaya çıktığı ifâde edilmiştir:

Âdem’üñ şânında çünki Ḥaḳ didi sevveytühü⁹⁷
Nefḥa-i rûh-ı ilâhîden şeref buldı cesed (vr. 56b)

Bir de vahiy meleği Cebrâil hakkında kullanılan *Rûhu’l-kudûs* tabiri var ki, aşağıdaki beyitte, aşk neyinin, *Rûhu’l-kudûs*’ün nefhası/üflemesi olduğu ifâde edilmiştir.

Tâze cân bulmak dilerse cân kulağıyla işit
Nefḥa-i Rûhu’l-kudûsdür zâhidâ mer nây-ı ‘ aşk

(14a) *Dîvân*’da rûhun manevî boyutuyla ilgili beyitler de bulunmaktadır. “*Hemân bir zevk-ı rûhânîdürür matlûb sevmekden*” (vr. 100a) mısırâsında sevgi, rûha ait bir zevk olarak nitelendirilmiştir. Rindlerin yaşadıkları cezbe de, rûha ilişkin bir hâldir:

Rindân-ı ḥarâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ cezbe-i rûhânî yâ vecd ile ḥâl añlar (vr. 66b)

Aşağıdaki beyitte, şâir sevgiliden ya da pîrden gelen cevri ve cefâyı rûhunun gıdası olarak telakkî ettiğini ifâde etmiştir.

Gıdâ-yı rûh ider cevri ü cefâñı Zâ‘ fi-i bî-dil
Dime kim pâdişâhum ben anı gâmdan helâk itdüm (vr. 85b)

Bazı beyitlerde de (101a, 93b, 112a), *rûh-ı revân* terkîbi sevgili anlamında kullanılmıştır.

97 فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين “Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.” (Hicr 15/29).

N’ola ey rûh-ı revân göndereseñ peykânunñ
Mürde cismüme benüm tâ ki gelüp cân olsun (vr. 93a)

Dîvân’da rûh kelimesinin içinde geçtiği tabîrler şunlardır: Câm-ı rûh-efzâ, cezbe-i rûhânî, gıdâ-yı rûh, nefha-i rûh-ı ilâhî, nefha-i rûhu’l-kudüs, nesîm-i rûh-efzâ, rûh u beden, rûh-ı Ahmedî, rûh-ı kûh-ken, rûh-ı pâk, rûh-ı revân, rûh-ı sâni, rûh-ı uşşâk.

2. Kalb

Biyojik olarak insân göğsünün sol tarafında bulunan ve çam kozalağına benzeyen bir et parçası olan kalb; tasavvufî bir ıstılâh olarak Rabbânî ve rûhânî olan latîf bir şey, insânın mâhiyeti, madde ile manânın birleştiği yer, akıl, rûh, Allâh’ın tecellî ettiği mahal, ilâhî latîfe gibi çok yönlü manâlar ifâde eder⁹⁸. Za’fî *Dîvânı*’nda kalbin daha ziyâde ıstılâh anlamı ile ilgili olarak kullanıldığı görülür. Şâire göre, îmân (vr. 23b) ve huzur (vr. 87a) kalbte bulunur. Ârifin kalbi Allâh’ın cemâline mir’ât olur (vr. 64b). Kalb Allâh’ın nûruna mazhar olur. Kalb cânânın sırrı ile mahremdir (vr. 15b). Kalb âlemini seyreyleyen, kesrette vahdeti bulur (vr. 76b). Allâh’tan gayrisi kalbte yer almamalı (vr. 85b), kalb levhası her an kıblenümâ olmalı (vr. 19b), ârifin kalbi her nazarda Mevla’nın mazharı olmalıdır:

Geydügi şâl-ı fenâ sincâb u ya hârâ gerek
Kalb-i ‘ârif her nazarda mazhar-ı Mevlâ gerek (vr. 20b)

Şâire göre önemli olan kişinin kalb-i selîm (vr. 90a) sâhibi olmasıdır. Burada şâir, “(Kıyâmet gününde) ancak Allah’a kalb-i selîm ile gelenler (fayda bulur)” (Şuarâ 26/89) âyetine ve “Allâh sizin cisim ve şeklinize bakmaz, o sizin kalbinize bakar.”⁹⁹ hadîsine atıfta bulunmuştur. Kalbte vefâ olması gerekir. Bu olmadıktan sonra insânlar arasında iyi biri olarak bilinmenin hiçbir önemi yoktur:

Şûretâ deyr-i cihân içre bulunmaz mişli
Şafha-i kalbi velî naqş-ı vefâdan sâde (vr. 108a)

Dîvân’da kalb ile ilgili olarak yer alan tabîrler şunlardır: Âyîne-i kalb, deyr-i kalb, kalb-i a’dâ, kalb-i ârif, kalb-i selîm, kalb âlemi, levh-i kalb, nuhâs-ı kalb, safha-i kalb.

3. Cân

Cân, rûh ve kalb anlamlarında kullanılan Farsça bir kelimedir¹⁰⁰. Dolayısıyla cân kavramı da insânı diri tutan kuvvet anlamını ifâde ettiği gibi, insânın manevî boyutu ile ilgili anlamları da barındırmaktadır.

98 Cürçânî, a.g.e., s. 182; Cebecioğlu, a.g.e., s. 341.

99 İmâm Nevevî, a.g.e., s. 42.

100 Cebecioğlu, a.g.e., s. 116.

Dîvân şiirinde sıkça yer alan, sevgili uğrunda cânın kurban edilmesi mefhûmunun içindeki cân kavramı birinci anlamdadır. Bazan sevgiliye ait bir unsur, âşığın mürde (ölü) cismine taze bir cân olur (vr. 43b, 93a, 119b). Bazan da şarâb zevki için cân verilir (vr. 68a, 99a). Za'î Dîvânı'nda ayrıca vr. 12b, 13b, 18b, 18b, 22b, 25b, 34b, 34b, 38a, 38a, 38b, 43a, 43a, 48b, 50b, 51b, 52b, 52b, 54b, 60a, 60b, 62b, 64a, 68b, 68b, 70a, 72a, 74a, 88b, 88b, 90b, 91a, 93b, 98a, 101b, 104a, 107b, 108a, 115b, 118a, 120b, 120b ve 121b'de yer alan beyitlerde cân kavramı birinci anlamıyla kullanılmıştır.

Dîvân'da bir çok beyitte cân kavramının, dil ile birlikte ve soyut anlamları ifade etmede kullanıldığı görülmektedir. Vr. 5b, 19a, 48a, 51a, 51a, 53b, 56b, 63b, 64a, 71a, 75b, 94a, 110a, 115a, 118b ve 120b,'de yer alan beyitlerde cân ve dil kavramları birlikte kullanılmış ve kendileri için bir yüklemle tek bir hüküm verilmiştir ki, bu da bu iki kavramın buralarda aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Örnekler: “*Dil ü cân titreşüp havfından anun el-emân söyler*” (vr. 63b), “*Dil ü cân buldı hayâtı*” (vr. 51a), “*Cân u dil zevk ile safâlar ide*” (vr. 19a), “*Vaslına gerçi cân ile dil müşterî idi*” (vr. 110a), “*Kurtulmadı dil ü cân hergiz gam u elemden*” (vr. 94a). Rahat, cân ve dilde olur (vr. 53b). Cânda sürûr, dilde sa'âdet olur (vr. 60a). (Benzer kullanımlar için bkz. vr. 5b, 19a, 54b, 64a, 71a, 94a).

Dîvân'da cân, dil dışındaki diğer letâîf ile de kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte cânın mekânı olarak sinenin gösterilmesi, buradaki cânın kalb, dil, yürek ile ilgisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir:

Kıya bakışlarıyla sîne dürcinden alur cânı
Kâtı ‘ ayyârdur ol nergis-i şehlâsı Maḥmûd’uñ (vr. 77b)

Cân ve gönülün birlikte kullanıldıkları beyitlerin bir kısmında ayne'l-yakîn bilgi ve inanma,

Bir perî sîretlü ‘ ayyâr-ı cihândur pür-ḥiyel
Cân u dilden Ḥaḫ budur âşüfte-ḥâl oldum aña (vr. 33b)

çoğunluğunda (vr. 4a, 23a, 34b, 38a, 54b, 77b, 78a, 78a, 108b, 108b) ise, içtenlik ve samîmiyyet kastedilmiştir.

Ola ki üstümüze fetḫ ola ebvâb-ı fütûḫ
Zâ‘ fiyâ cân u gönülden diyelüm yâ Fettâḫ (vr. 54b)

Samîmiyyet anlamı şâirin kullandığı *cândan* ifadesinde de vardır. Şâire göre, mülk-i bâkîye *cândan* azmetmek ve menzil-i fânîde karar kılmamak gerekir (vr. 16a). Şâir aşağıdaki beyitlerde de *cândan* mürîd olmayı ve dervîşlik yaparak irâde eğitiminden geçmeyi salık vermektedir.

Cândan mürîd olup eşigine onlaruñ
Dervîşlik ile şağla irâdet tarîkını (vr. 116a)

Pîr-i ‘Aşkuñ dergehine sürüben cândan yüzüñ
Ža‘ fıyâ ‘ömriñi şarf it olasuñ monlâ-yı ‘aşk (vr. 76b)

Cânın aynel-yakîn bilgi, içtenlik ve samîmiyyet anlamlarında kullanımı, onun manevî boyutu ile ilgili bir kullanımdır. Cânın bu boyutu ile ilgili olarak *Dîvân*’da daha pek çok beyit bulunmaktadır. Şâire göre Allâh sevgisinin yeri, tıpkı kalbte olduğu gibi, cândır (vr. 113b). İmânın yeri de cândır. Nasıl ki cân beden için gerekliyse, imân da cân için gereklidir. O yüzden imân, cân içindeki cândır. Bunu görmek için arif-i nefis olmak gerekir.

‘Ârif-i nefis ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sîneñdeki imânı gör (vr. 20a)

Tefekkürün yeri de cândır. Mûcid-i eşyânın, ma’dûmu niçin yarattığına cân revzeninden nazar kılınır (vr. 62b). Sırr-ı Esmâ insânın cânındadır. O yüzden Esmânın sırlarını başkalarında değil, cânda aramak gerekir:

İsteme sen ‘âlem ile sırr-ı esmâdan haber
Ya‘ ni cândan iste ey tâlib ki ol cânuñdadur (vr. 66a)

Şâire göre sevgilinin nefesinden cân şâd olur (vr. 43a). Sevgili cânı, ferah-şâd eyler (vr. 19b, 46b, 109a). Seven cân ve gönüldür (vr. 54b). Cân ve dil, zevk ve sefâ yapar (vr. 19a). Dil ü cân, hasret ateşinden yanar (vr. 64a). Aşk yolunda cân u dilden geçilir (vr. 71a). Dest-i cevri ile dilberin zülfü gibi dil ve cân iki parçaya ayrılır (vr. 5b). Dil ü cân sürekli belâ, dert ve gam ile muttasıftır (vr. 94a). Şâir, cânının dert, elem, mihnet, endûh ve gama mübtela olmasından yakınmaktadır (vr. 121a, 122a). Ona göre beden cân için bir kafestir. Cân o kafesin karanlığından usanmakta, ancak ölümle kurtulabilmektedir:

Uşandı cân zulumât-ı kâfesden n’eyleyem yâ Rab
Çalınsa kûs-ı rihlet mülk-i tenden çık sefer virse (vr. 110b)

Şâirin pîrinden uzak düşmesi, cânında sıkıntıların peydâ olmasına yol açmıştır (vr. 21b). Şâir şeyhi Gülşenî ve şeyhinin şeyhi Ruşenî’ye cânını bağlamış, bu yüzden de kendinden geçmiştir.

Ruşenî’den Gülşenî’ye Ža‘ fıyâ virdünse cân
Mest ol ayık olan çün dem-be-dem bî-hûşdur (vr. 64a)

Dîvân'da cân ile ilgili olan bir takım deyimler sık sık kullanılmıştır. Aşağıda bu deyimler üzerinde durulacaktır:

Cân gözü: Şâire göre cân gözü açık olmadan, Allâh'ın kâinatta çizdiği nakışlar görülemez (vr. 82a). Kâinât cân gözü ile temâşâ edildiği takdirde, onun her zerresinde *hurşîd-i cihântâb* (cihânı aydınlatan güneş) görülür (vr. 12b). Ancak bu takdirde cennete girilebilir (vr. 76b). Cân gözü ile nereye bakılsa Allâh'ın nûru görülür (vr. 19b). Cân gözü ile temâşâ yapabilmek için aşk saykalı ile gönül pasını silmek gerekir (vr. 19b). Şâir, cân gözü ile hem gayb âlemini hem de şehâdet âlemini apaçık bir şekilde gördüğünü ve neticede sağlam bir îmâna kavuştuğunu ifade etmektedir (vr. 71a). Cân gözünün açılması şâir tarafından salık verilmektedir:

Açup göziñi uyar cânuñu bu ğafletden
Ki toĝdı kevkeb-i ' izz ü sa' âdet ü iķbâl (vr. 9b)

Cân kulağı: Cân kulağı ile maddî kulağın işitmediği hitâplar işitilir (vr. 4a). Aşk Cebail'in kalbe üflemesidir. Bu aşkla yeni bir cân bulmak isteyen kişinin bu üflemeyi cân kulağıyla işitmesi gerekir (vr. 14a). Cân kulağının Farsça karşılığı olan *gûş-ı cân* deyimini de *Dîvân*'da kullanılmıştır (vr. 16a).

Cân dimağı: Cân dimağı ile sevgilinin kokusu duyulur (vr. 39b, 18b). Cân dimağı, dimâĝ-ı cân şeklinde de kullanılmıştır (vr. 88a).

Dîvân'da *cân ile* kelime grubunun yer aldığı beyitlerde (vr. 39a, 47b, 47b, 47b, 62b, 63a, 89b, 73b, 73b, 105a, 116a) samîmiyyet anlamı vardır. Şâir, sorgusuz sualsiz bir şekilde bütün samîmiyyeti ile Allâh'a teslim olduğunu,

Ķâl u ķili terk idüp ser-pâ berehne nâm-dâr
Cân ile teslîm olup çûn u çerâdan geçmişüz (vr. 70b)

ve Seyyid Gazi dergâhına bütün samîmiyyet ve arzusu ile çâker olmak istediğini anlatırken bu ifâdeyi kullanmıştır:

Yüz sürüp bu âsitân-ı mülk-i ' izzet şâhına
Cân ile Ža' fi kemîne çâker ol dergâhına
Geç vücûduñdan eger varmak dilersen râhına
Pâdişâh-ı baħr u ber Sultân Seyyid Ğâzi'dür (vr. 22b)

Cân, *Dîvân*'da bazı yerlerde (17b, 43b 122a, 122b), sevgili anlamında kullanılmıştır ki, aşağıdaki beyit bunun bir örneğidir:

Rûz-ı ' id irdi bi-ħamdi'llâh ki ħandânuz bu ğün
Yâr ile yâr olmuşuz cân ile cânânuz bu ğün (vr. 99a)

Cân, bir çok yerde de (vr. 52a, 63b 66b, 71b, 73a, 73a, 73b, 76a, 78b, 80a, 81b, 81b, 83a, 88b, 91b, 99a, 104a, 108b, 111b) *cânâ* (ey cân) şeklinde sevgiliye hitâb halinde kullanılmıştır.

Kemân ebrûlarıyla gâmezlerden çekdiğüm derdi
Raķîb-i saħt-rûya şorma cânâ gel çekenden şor (vr. 65a)

Aşağıdaki beyitte, cân kelimesi şeyh ya da mürşit anlamında kullanılmıştır:

Mürde diller devr-i ‘adlûnde bulurlarsa hayât
Tañ degil zîrâ efendi nâm ile bir cânsın (vr. 94b)

Aşağıdaki beyitte geçen *cân-ı mübtedî*, tarîkata yeni giren mürîd anlamında kullanılmıştır:

Hîç hîç olmakdan özge tâlibe yokdur murâd
Müntehâ-yı feyzüñ umar işbu cân-ı mübtedî (vr. 114a)

Bazı beyitlerde (vr. 42b, 83a, 121a) de cân, dost ve arkadaş anlamlarında kullanılmıştır:

Zâhidâ zerķ u riyâ ile bizüm yok kârumuz
Tâlib-i zevķ u şafâ bir kaç muşâhib cânlarûz (vr. 69a)

Dîvân’da cân kelimesinin içinde geçtiği diğerk terkîb ve kelime grupları şunlardır: Cân âlemi, cân dimâğı, cân gözü, cân murğı, cân mürdesi, cân u cihân, cân u gönül, cân tabîbi, cân kulağı, cân-ı mübtedî, cân-ı şîrîn, cân-pâresi, çeşme-i cân, dil ü cân, dimâğ-ı cân, gûş-ı cân, gülşen-i cân, haste-i cân, hisâr-ı cân u dil, iklim-i cân u dil, leb-i cân-bahş, maksûd-ı cân, merâm-ı cân, meşâm-ı cân, metâ-ı cân, murğ-ı cân, nakd-i cân, rişte-i cân, sâki-i cân, kible-i cân, ümîd-i cân, yâr-ı cân.

4. Gönül

Gönül, kalbin Türkçe karşılığıdır. Za’fî, gönlünü *arş-ı Rahmân* olarak nitelendirmiştir (vr. 12a). Ona göre, gönlün Allâh’ın cemâline tecellîgâh olabilmesi için gönül âyînesini aşk ile temizlemek gerekir (vr. 83a). Gönlün pasını saykal-ı aşk siler (vr. 19b). Gönül, aşk mülkünün padişahı, bela ve gam da askeridir:

Gönül kim mülket-i ‘aşkuñ baş açık pâdişâhidur
‘Alemdür âteş-i âhı belâ vü gam sipâhidur (vr. 60a)

Âlem-i kübrâ, gönül mülkündedir (vr. 116b). Fenâ fillâh'a ulaşan gönüldür (vr. 54a). Vahdet-i harfe ulaşması için gönlün kibirden uzaklaşması gerekir.

Vahdet-i harfe irüp ölmek dilerseñ ölmeden
Za' fi-i bî-çâre tek mâ ile menden geç gönül (vr. 82b)

Bu takdîrde gönül gözünden ten hicâbı kalkar (vr. 4b). Yine bu takdîrde gönül kul olmaya lâayık en büyük sultân olur (vr. 30a).

Şaire göre, gönlün dünyâ zevkine meyletmemesi (vr. 62b), dünyâyâ aldanmaması (vr. 82b), dehr saltanatına bakmaması gerekir (vr. 110a). Gönül zühitten yüz çevirmemelidir (vr. 3b). Gönülde kana'at ve ferâgat olmalıdır (vr. 65b). Gönül ehlinin, içinde bulunduğu hâle bakması ve istikbâli düşünmemesi gerekir (vr. 82b). Gam ve sıkıntı gönülden eksik olmaz (vr. 18a, 67b, 91a, 91b, 105b,) Gönül hecrden/ayrılıktan uzak olmalıdır (vr. 77b). Gönlün hevâ-yı nefsi terk etmesi gerekir (vr. 82b).

Dîvân'da geçen gönül ile ilgili bazı terkîbler şunlardır: Gönül gözü, gönül âyinesi, gönül murğı, gönül şehbâzı, gönül bağı, gönül mülkü, gönül ma'mûresi.

5. Dil

Gönülün Farsça'daki karşılığı olan dilin, *Dîvân*'da gönül anlamında kullanıldığı ve daha ziyâde manevî boyutu üzerinde durulduğu görülmektedir. Za'fi'ye göre, dil ilahî iksirin yeridir (vr. 69b). Dilde *esrâr-ı ilmu'llâh* (İlâhî ilme ait sırlar) bulunur (vr. 87a). Bu yüzden safha-i dilden şek ve şüpheyi gidermek (vr. 52b); vahdete ulaşarak, mâsivâyı dilden atmak (vr. 68a, 19a), dünyâyâ dil bağlamamak (vr. 20a, 110b) ve sûrete dil vermemek (vr. 20b) gerekir.

Var ise 'aqluñ ebed ayılma ey dil dünyede
Aşşı itmez çünkü bu pâzârda hüşyâr olan (vr. 97b)

Hasta dilin dermânı mürşididir (vr. 113b). Ehl-i dile kulluk etmek gerekir. Bu şekilde cehd eden kişi kâmil olur (vr. 65b). Dergâha bağlı olmak isteyen her dil için, *zîkr-i Allâh* gerekir (vr. 39b). Dil kanaatkar olmalıdır (vr. 51b). Muhabbetin yeri dildir (vr. 86a). Dil-i vîrâne, aşk ile âbâd olur (vr. 19b). Ancak telâtum-ı aşk, her dilde mümkün olmaz (vr. 70a). Dil, aşk yolunda sonsuz zahmetler çeker (vr. 31b, 57a, 48b). Dil-i güm-geşte, dâima zâr u giryândır (vr. 105b). Bu hususlar aşağıdaki beyitlerde de ifâde edilmiştir:

'Âşık-ı bî-çârenüñ şanmañ ki tende cânı var
Dide-i giryân ile ancak dil-i büryânı var (vr. 62a)

Bulmadı ğamdan rehâ hergiz dil-i nâ-şâdumuz
Olmadı sâkin belâ bezmindeki feryâdumuz (vr. 68b)

Şâire göre, sevgili cefâyâ devam etse bile, dilin rızâ yolunu terk etmemesi, yani cefâyâ rıza göstermesi gerekir:

Terk eylemezse yâr-ı perî-veş cefâ yolın
Elden bırakma sen dağı ey dil rızâ yolın (vr. 93b)

Bî-dil kavramı, *Dîvân*'da âşık anlamında kullanılmıştır.

Sen ger çi perî-rûlar arasında meleksin
Bî-diller arasında benüm bî-ser ü bî-pâ (vr. 51a)

Dîvân'da dil ile ilgili olarak geçen terkîbler şunlardır: Âh-ı dil-i gümrâh, âsûde-dil, âşık-ı dil-haste, deryâ-dil, dil mülki, dil tıflı, dil-ârâm, dil-âzâr, dil-cûy-ı dil-geş, dil-haste, dil-i ham-gîn, dil-i âşüfte, dil-i bî-âr, dil-i bî-çâre, dil-i bî-hûş, dil-i bîmâr, dil-i bîmâr, dil-i büryân, dil-i dîvâne, dil-i mahzûn, dil-i mecrûh, dil-i miskîn, dil-i nâ-şâd, dil-i pejmürde, dil-i rûsvâ, dil-i sûzân, dil-i şûrîde, dil-i vîrâne, dil-i zâr, dil-i zühhâd, ehl-i dil, fakîr-i dil-şikeste, fikr-i dil-dâr, gamze-i dil-dûz, gül-zâr-ı dil, hisâr-ı dil, rencîde-dil, kâm-ı dil, levh-i dil, maksûd-ı dil, makâm-ı dil-güşâ, mısır-ı dil, murg-ı dil, mülk-i dil, nahcîr-i dil, pâk-dil, sâfi dil, serv-i dil-ârâ, tabîb-i dil, üftâde-dil, Za'fî-i bî-dil, zâhid-i efsûrde-dil, zülf-i dil-âvîz.

6. Sır

Sır, lügatte gizli şey, kök, kıymetli vb. anlamlara gelmektedir. Istilâhta ise, kalbe konulan Rabbânî bir latife olarak tanımlandığı gibi, rûhtan daha yüce ve daha latîf bir rûh boyutu olarak da tanımlanmaktadır. Nasıl ki rûh muhabbetin, kalb ma'rifetin yeri ise, sır da müşâhedenin yeridir¹⁰¹.

Za'fî, âlemdaki vahdeti bir sır olarak nitelendirerek, bunun bir emr-i zevkî olduğunu, âlemde vahdet vardır denerek bu sırâ vâkıf olunamayacağını ifâde etmiştir (vr. 64b). Şâirin, yaşanarak anlaşılabilen husûsların aynı zamanda sırlar ile de dolu olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Şâire göre, esmânın da sırları bulunmaktadır ve Allâh *sırr-ı Esmâ*'yı ta'lîm etmiştir (vr. 15a). Gülşenî dergâhına gelmenin şartlarından biri de *sırr-ı Esmâ*dan haberdar olmaktır (vr. 21a).

Şâirin sırlarla ilgili olarak üzerinde en çok durduğu husûs, sırlara ancak aşk ile vâkıf olunabileceği konusudur. Ona göre, aşkın keyfiyyet-i ahvalini bilmeden kimse vâkıf-ı esrâr olamaz (vr. 97b). Aşkı yaşamayan bir insân aşkın sırrını hiçbir zaman

101 Cürcânî, a.g.e., s. 121; Cebecioğlu, a.g.e., s. 569.

anlayamaz (vr. 14b). Şeb-i İsrâ'nın sırrını anlamak, âşık olmaya bağlıdır (vr. 116b). Bu açıdan aşk çok önemlidir. Merd-i nâ-dân, ya da vâkıf-ı sırr-ı mahabbet geçinen küçük insânlar aşkın sırlarını anlayamaz. (vr. 118b) Bu husûs aşağıdaki beyitte de dile getirilmiştir:

Şakın fâş eyleme esrâr-ı 'aşkı merd-i nâ-dâna
Maḥabbet gencine Ža' fi senüñ sîneñ kilid olsun (vr. 101b)

Aşk yüzünden çektiği sıkıntılar, şâiri, sırlarla dolu bir hale büründürmüştür (vr. 26a, 28b, 92b). O, esrâr-ı aşk ile hayran bir vaziyettedir (vr. 48b) ve muhabbet ve aşkın sırrına vukûfiyyet açısından kendisini Ferhâd ve Hüsrev'den daha üstün görmektedir (vr. 65a). Onun, aşkın sıkıntılı yolunun tozu olması, genc-i mahfî'yi/gizli hazineyi bulmasını ve *vâkıf-ı esrâr* olmasını sağlamıştır:

Râh-ı miñnetde ğubâr olalıdan Ža' fi sen
Genc-i mahfîyi bulup vâkıf-ı esrâr olduñ (vr. 79b)

Za'fi, ma'sûktan gelen cevır ve sıkıntıya tahammül ederek elde ettiğİ bu sırları gizlemesi gerektiğİne inanmaktadır (vr. 108b). O, bu husûsta şatahât türünden ifâdeler de kullanmış ve tâlibe seslenerek, sırr-ı Esmâyı âlemden istememesi gerektiğİni; bunun kendisinde olduğunu, meleklerin bile bu sırrı kendisinden teslim aldığını ifâde etmiştir:

Sırr-ı Esmâ bizdedür teslim alur bizden melek
Nâzır-ı mir'ât-ı Hû'yuz mâ-sivâdan geçmişüz (vr. 70a)

Şâir, kendi gönlünün de *esrâr-ı ilmullâh* (Allah nezdindeki ilmin sırları) ile dolu olduğunu (vr. 87a), *Ümmü'l-kitab* (vr. 115b), *Seb'u'l-mesânî* (vr. 109b) ve on dört harfin sırlarını bildiğİni ve anladığİni (vr. 102a), sırr-ı Hudâ'nın (vr. 89b), Âdem ve Havvâ'nın sırlarının kendisinde olduğunu (vr. 101b) dile getirmiş; ayrıca lâ-taayyun âleminde sırr-ı mübhem olduğunu ve bu yüzden kimsenin kendi ahvâlini anlayamayacağını ifâde etmiştir:

Kimse temyîz eylemez keyfiyyet-i ahvâlümü
Lâ ta' ayyün 'âleminde ben ki sırr-ı mübhemüm (vr. 139b)

Dîvân'da bir de *esrâr-ı ilâhî* kavramına yer verilmiştir. Za'fi'ye göre, ilâhî sırlara ancak fenâ makâmına ulaşmış kalender-meşrep kişiler vâkıf olabilirler. Kaba sofî ise ne bu gibilerin haline, ne de *esrâr-ı İlâhî*'ye vâkıf olur. Aynı husûs, sadece dış görünüme önem veren *zâhid-i efsürde-dil* ile, dinin sadece amelî hükümleri ile ilgilenen *fakîh-i şehîr* için de geçerlidir. Ne zâhid *men aref* sırrını bilir, ne de fakîh, *vâkıf-ı esrâr-ı hikmet* tir:

Semâ^c u nağmemüz şofî bizüm zerķ u riyâ şanma
Buña vâķıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür (vr. 60a)

Men ‘aref¹⁰² sırrın ne bilsün zâhid-i efsürde-dil
Gel berü sâlik anı bu vâķıf-ı esrâra şor (vr. 66b)

Anlamazsın zâhidâ keyfiyyet-i esrârumuz
Nice demler tekye-i hayretde olmazsan muķîm (vr. 89a)

Ža^c fi bizümle baķş idemezse faķîh-i şehr
Olmaz ‘acep ki vâķıf-ı esrâr-ı hikmetüz (vr. 69b)

Şâir, bazı âyetlerin sırlarından da söz etmiştir. Ona göre *Ta-hâ*’dan maksat Hz. Peygamberin alnının sırrıdır (vr. 96b). *fe’l-fârikât* da istivânın sırrıdır (vr. 53a). *Anestü nâr*’ın sırrını ise ancak *tâlib-i didâr* bilir (vr. 66b). Şâire göre, sırlı sözler *dîvâne sâlikte* bulunur (vr. 89a). “*Ârif-i sırr-ı ezel vâķıf-ı esrâr-ı ebed*” (vr. 75a)’den maksadın, sırlı sözleri bilen *tâlib-i didâr* ve *dîvâne sâlik* olması muhtemeldir.

Dîvân’da sır ve esrâr ile ilgili olarak yer alan ifâdeler şunlardır: Ârif-i sırr-ı ezel, esrâr-ı ilmu’llâh (vr. 87a), esrâr-ı aşk (vr. 48b, 101b), esrâr-ı âşık (vr. 71b), esrâr-ı nihân (vr. 49b), esrâr-ı ilâhî (vr. 60a), esrâr-ı safâ (vr. 69a), hâlet-i esrâr (vr. 92b), keyfiyyet-i esrâr (vr. 26a, 89a), kâse-i sır (vr. 18b, 61a, 63a, 85a, 95a, 101b), mahabbet sırrı (vr. 65a), râz-ı Âdem, sırr-ı Havvâ (vr. 64b), râz-ı aşk (vr. 65a, 75a), savmun esrârı, sırr-ı salât (vr. 89b), seb’u’l-mesânî sırrı (vr. 109b), sırr-ı Hudâ (vr. 89b), sırr-ı mübhem (vr. 139b), sırr-ı aşk (vr. 14b), sırr-ı vahdet (vr. 64b), sırr-ı esmâ (vr. 15a, 21a, 66a, 70a), sırrı fâş etmek (vr. 62a), sırr-ı Âdem (vr. 15b), sırr-ı cânâne (vr. 15b), sırr-ı şeb-i İsrâ (vr. 116b), şakku’l-kamer sırrı (vr. 61a), vâķıf-ı müşkilât-ı nüsha-i sır (vr. 15b), vâķıf-ı esrâr-ı ebed (vr. 75a), vâķıf-ı esrâr (vr. 66b, 79b, 97b), vâķıf-ı esrâr-ı hikmet (vr. 69b).

7. Nefs

Arapça bir kelime olan nefis, lügatte rûh, akıl, beden, cevher vb. anlamlara gelir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak nefis, kendisinde irâdî hareket, his ve hayât kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevherdir. Kötülüğü emreden manâsında anlaşıldığı gibi, Allâh tarafından insâna üflenen rûh-ı Rahmânî ve ilâhî ben manâsında da kullanılır¹⁰³.

Aşağıdaki beyitte nefis, lügat manâsına uygun olarak, bir şeyin cevheri anlamında kullanılmıştır:

102 من عرف نفسه فقد عرف ربه “Nefsini tanıyan Allâh’ı da tanır.”

103 Cebecioğlu, a.g.e., s. 472. Nefs ile ilgili kavramlar için bkz. Cürçânî, a.g.e., s. 239-240.

Cümle eşyâ baħr-i vahdet içre müstağrak hemân
Her biri nefsinde vâhiddür deyü ikrâr ider (vr. 62b)

Hadîs olduğu tartışmalı olan ancak mutasavvıflar arasında son derece yaygın olan “*Nefsini bilen, Rabb’ini bilir.*”¹⁰⁴ ifâdesindeki nefsten maksat, Allâh tarafından insâna üflenene ilâhî rûhtur. İnsânın hakikatı olan bu rûh, ârifâne bilme ile bilinirse, onu üfleyene ait bilgi de, kendiliğinden ortaya çıkar¹⁰⁵. Nefsini bilme *ma’rifet-i nefis* tabîri ile karşılanmıştır ki, şâir insânı buna davet etmektedir:

Gel ma’rifet-i nefse çalış nefsünü tanı
Çün sendedür ol istediğün ‘âlem-i kübrâ (vr. 13a)

‘Ârif-i nefis ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sineñdeki îmânı gör (vr. 20a)

Şâire göre kişinin nefsinin tanıması, bu konuda gâfil olmaması gerekir. Nefsini tanıyan kişi zafere ulaşır (vr. 16a, 16b). Nefsini bilen, ulvî âlemde kudsîler/melekler ile birlikte gezinir:

‘Ârif-i nefis olmuşuz bildün ne şândur şânumuz
‘Âlem-i ‘ulvîde kudsîlerle seyrânımız (vr. 69b)

Şâire göre, kişinin nefsinin bilmesi aşkı bilmesine bağlıdır. Âşık olmayan nefsinin bilmez:

‘Âşık olmayınca kişi tanımaz nefsin tamâm
Nefsünü bilmek dilersen olıgör dâna-yı ‘aşk (vr. 14a)

Kötülüğün emredicisi anlamındaki nefse gelince *Dîvân*’da buna da yer verilmiştir. Kötülüğün emredici nefis, *Dîvân*’da seg-i nefis (vr. 45b), rûbeh-i nefis (vr. 113a), nefis-i âfet (vr. 3b), nefis-i zâlim (vr. 45b), nefis-i şûm (vr. 39b), nefis-i şûm u dîn (vr. 3b), iblîs-i nefis (vr. 39b), kâfir-i nefis (vr. 80b) gibi tabîrlerle kullanılmıştır. Bu tabîrlerde nefis âfet, zâlim, şûm, dîn, kâfir olarak nitelendirilmiş; köpek, tilki ve İblîs’e benzetilmiştir. İblîs, diğer adıyla şeytan nefsin yol arkadaşıdır:

Binüp nefis atına olup şitâbân
Refik ü mûnisüm yanumda şeytân (vr. 45b)

104 Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, C. II, s. 262.

105 Cebecioğlu, a.g.e., s. 413.

Bu nefis kâfirdir. Zira o, dünyâyı olduğu gibi görmeyi engellemekte, dünyâyı olduğundan farklı bir şekilde, cennet olarak göstermektedir. Yani insânın gönül gözüne bir perde koymaktadır:

Zînet-i dehre virüp gönlünü dünyâ bâğuñ
Kâfir-i nefse uyup cennet-i me'vâ şanduñ (vr. 80b)

Dîvân'da geçen *hazz-ı nefsânî* (nefsin arzusuna uygun tat) tabîri ile de, kötülüğü emredici nefis kastedilmiştir:

Murâd eglencedür ey dil cihânda hûb sevmekden
Degildür hazz-ı nefsânî ğaraż maĥbûb sevmekden (vr. 100a)

Kötülüğü emredici nefis, kişiyi hevâ ve hevese uymaya yönlendirir (vr. 3b). Kişiyi dalâlete sürükler (vr. 39b). Tab'-ı meyyâl da ona tabî olur (vr. 39b). Böylece zühd ve salâh (güzel davranışlar) ile ilgili yapılan niyetleri bozar (vr. 3b). Şâire göre nefsânî çizgi ile pâk bir aşk aynı yerde durmaz. Ya aşktan ya da nefse uymaktan vazgeçmek gerekir. Aşk, yukarıda geçtiği gibi, ilâhî rûh anlamındaki nefsi bilmeye, tanımaya vesile olduğu gibi, aşk sayesinde nefsânî tat ve arzular da ortadan kalkar:

Hazz-ı nefsânîyle bir yerde şığışmaz 'aşk-ı pâk
Yâ hevâ-yı nefsi terk eyle ya andan geç gönül (vr. 82b)

Şâir nefisinden son derece şikâyetçi olup yaptıklarından yakınmaktadır. Şâir cân u gönülden bir hayır yapmak istediği vakit, derhal nefis-i âfet onu engellemiştir. (vr. 3b). Bu açıdan şâir, nefisinden yakınmıştır:

Meded bu gerdiş-i gerdûn elinden
Fiĝân bu nefis-i şûm u dîn elinden (vr. 3b)

Hudâyâ ne'yleyem bî-çâre kıaldum
Hevâ-yı nefisile âvâre kıaldum (vr. 46a)

Şâire göre, nefisini ıslâh edenler azdır. O, bu azlıktan şikâyet etmektedir:

Kanı bir mi' râca irüp nefsin ıslâh eylemiş
Şavmuñ esrârın diyem sır-ı şalâtı söyleşem (vr. 89b)

Kötülüğü emredici nefis, nefsin mertebelerinin ilki olan *nefs-i emmâre*'dir. *Dîvân*'da nefsin bu mertebesine işâret edilmekte, zâhidin aksine, âşığın böyle bir nefse uymadığı ifade edilmektedir:

Uymazuz emmâre-i nefsüñ hevâsına bu gün
Zâhidâ şanma senüñ gibi bizi şeytânlarüz (vr. 69a)

Bir de bütün olgunluk özelliklerini elde etmiş, irşâd durumuna geçmiş nefis olan *nefs-i kâmile*’ye işâret edilmiş ve bu *tekmîl-i nefis* ifâdesi ile dile getirilmiştir. Şâir, aşağıdaki beytinde, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ’nin himmeti ile nefsini kemâle erdirdiğini ifâde etmiştir:

Tâ senüñ Za‘ fî özün tañ mı kı lup tek mîl-i nefis
Gülşenî’nün himmetiyle fâzl-ı Fazlu’llâh’ı gör (vr. 63a)

C. Makâmât ve Ahvâl

Makâm, lügatte, ikâmet edilen yer, durak, (Bkz. vr. 37a, 40a, 51b, 101a, 108a, 112a) memûriyet, ermişlerden birinin mezârı sanılan yer manalarına gelir. *Dîvân*’da bir yerde müzik makâmı anlamında kullanılmıştır:

‘Andelîb-i câna edvâr-ı makâmât öğredüp
Sen gül-i zîbâ hevâsına nevâ-sâz eyledi (vr. 119a)

Tasavvuf ıstılâhında, kulun tekrâr etmek sûretiyle kazandığı ve kendisinde özellik haline getirdiği edep ve ahlâk, ya da kulun riyâzet ve mücâhede ile ulaştığı dereceye verilen addır¹⁰⁶. Makâmlar tevbeden başlar ve sırasıyla inâbe, zühd, tevekkül vs. devâm eder¹⁰⁷.

Tasavvufî anlamıyla makâm kavramı, Za’fî Dîvânı’nda da yer almıştır. Za’fî, seyr ü sülûkta aşılacak makâmlara işâret ettiği aşağıdaki beytinde, *iskât-ı izâfât*’a çalışmamak gerektiğini ifâde etmiştir. Bundan maksat, seyr ü sülûk yolundaki makâmları iskât etmemek, onları atlamamak olmalıdır:

Za‘ fî şağın iskât-ı izâfâta yapışma
Zîrâ ki sülûk içre makâmâta ne dîrsin (vr. 98b)

Diğer bir beytinde de şâir, bu makâmları iskât etmediğini, her makâmı anlayıp müşâhede ettiğini ve sonuçta lâhûtî âlemde Allâh’la birlikte olduğunu ifâde etmiştir:

Her bir makâmı anlayup itdün müşâhede
Biz sâkinân-ı perde-i lâhût-ı hâzretüz (vr. 69b)

¹⁰⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 410.

¹⁰⁷ Eraydın, a.g.e., s. 153-154.

En yüksek makâm *makâm-ı mahmûd* olarak gösterilmiştir¹⁰⁸. *Dîvân*'da doğrudan sözü edilen makâmlar, vâhidiyyet makâmı (vr. 15a), makâm-ı vahdet (vr. 102a) ve lâ-taayyün (vr. 100b) makâmlarıdır ki, her üçü de vahdet-i vücûdu göstermektedir. Ancak vahdet-i vücûd, makâmdan ziyâde makâmın mukâbili olan *ahvâl* tanımına daha uygun düştüğü için, bu konu ahvâl bahsinde işlenecektir. Bununla birlikte *Dîvân*'da makâm kelimesine nispet edilmeden kendilerinden söz edilen pek çok tasavvufî makâm var ki bunların bir kısmı aşağıda işlenecektir.

Makâm kavramının mukâbilinde yer alan ahvâl kavramına gelince, bu, içinde bulunulan zaman veya durum demek olan hâl kelimesinin çoğuludur. Bir tasavvuf terimi olarak ise hâl, kendiliğinden kespsiz kalbe doğan manâ, cezbe, baygınlık, coşkunluk demektir. Hâl kavramının *Dîvân*'da cezbe ve vecd kavramlarıyla birlikte kullanılmış olması (vr. 34a, 98b), hâlin ıstılâhî anlamı ile paralellik arz etmektedir. Aşağıdaki beyitte cezbe, vecd ve hâl kavramlarının her üçü birlikte kullanılmıştır.

Rindân-ı ıharâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ cezbe-i rûhânî yâ vecd ile hâl añlar (vr. 66b)

Makâm ile hâl arasında bazı farklar vardır ki öncelikle bunları açıklamakta yarar vardır. Hâller vehbidir. Makâmın aksine hâl çalışılarak elde edilemez. Hâl çift çift gelir. Kabz ve bast, fenâ ve bekâ, sekr ve sahv gibi. Makâm ise tevbe, tevekkül, teslim gibi ferd ferd teşekkül eder¹⁰⁹.

Tasavvufta hâl ehli ve kâl ehli diye iki gruptan bahsedilir. Kâl ehli mânevî hâllere sahip olmayan, işin sadece lafını eden kişiler iken; hâl ehli, gerçeği bulan, ma'rifete eren ve bu şekilde tevhitî yaşayan kişilerdir¹¹⁰.

Dîvân'da aşk bir hâl (vr. 121b), âşık da ehl-i hâl (vr. 98b) olarak ifâde edilmiştir. Ehl-i hâl olan âşıktaki aynı zamanda vecd ve cezbe-i rûhânî gerçekleşir (vr. 34a, 66b, 98b). Âşıktaki zevk ve semâ ondaki hallerden bazılarıdır:

‘Âşıkuñ zevk u semâ’ ı şanma sen beyhûdedür
Añlamazsın zâhidâ ‘âşıqda çok hâlât olur (vr. 65a)

Ehl-i aşkın karşısında ise, ehl-i akl yer alır (vr. 67a). Burada kâl ehlinin, aynı zamanda akıl ehli oldukları görülür. Ehl-i aşkın yaşadığını, ehl-i aklın yaşaması imkansızdır. Ehl-i hâlin karşısında yer alan diğer bir tip de zâhittir (vr. 67a). Aşağıdaki beyitlerde de bu husûslar ifâde edilmiştir:

Ehl-i ‘aşka hâl olan ‘aql ehline olur muhâl
‘Aql ile yâr olamaz her kim ola şeydâ-yı ‘aşq (vr. 14a)

¹⁰⁸ Eraydın, a.y.

¹⁰⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 42.

¹¹⁰ Cebecioğlu, a.g.e., s. 245.

Ṭa‘n iderse zâhid-i zâhir perest olmaz ‘aceb
Ehl olmayan añlar mı senüñ hâlâtını (vr. 116b)

Dilinde kâli olup da gönlünde hâli olmayan kişi muhabbetten dem vursa bile, bu kuru bir iddiadan öteye geçmez (vr. 59a). Seyr ü sülûk yolunu bitirmek için kâli terk etmek gerekir. Zira o yolda dert ve belâ vr. vardır (vr. 122a). Kâl ehli, hâli müşâhede etme mertebesine ulaşamaz.

Ḳâliyle kalan aḥmak irmez şühûd-ı hâle
Zîrâ şafâ-yı şıdkuñ hergiz zebâna şıgmaz (vr. 70a)

Vahdetin sırrı kâl ile ifâde edilemez. O ancak hâl ile anlaşılır. Onu tatmak gerekir. O yüzden vahdet anlayışı delîl ile isbât edilemez (vr. 69b). Aşağıdaki beyitte de bu husûs ifâde edilmiştir:

Sırr-ı vahdet emr-i zevkîdür denilmez kâl ile
Yoksa bu ma‘nâ delîl ile kaçan isbât olur (vr. 64b)

Ehl-i hâlin bir takım özellikleri vardır: Ehl-i hâlin söylediği sözler, ehl-i kâlin söylediği sözler gibi anlamsız değildir. Sözlerinden, kişinin hâl ehli olduğu anlaşılır. Ehl-i hâlin diğer bir özelliği ise, içinde bulunduğu hâl ile ilgilenmesi, mâzide olup bitenden ve müstakbelde olacak olandan dolayı gam yememesidir:

Ḳâl kim hâl ehli söyler kâl şanma hâldür
Sûz-i güftârı anuñ hâl olduğına dâldur (vr. 67a)

Ehl-i hâl ol yime müstakbel ğamını ki şaḡın
Añma mâzî hâlini ya‘nî geçenden geç gönül (vr. 82b)

Ehl-i kâlin en önemli özelliği ise, dünyâ işleri ile ilgili *kîl u kâl* (dedikodu) içinde bulunmalarıdır (vr. 58a, 99b). *Dîvân*’da, *ehl-i vukûf*’un kîl u kâla ihtiyâcı olmadığı ifâde edilerek, bu tabîr ehl-i hâl yerinde kullanılmıştır. Bir beyitte, *kîl u kâl* ile birlikte, Farsça karşılığı olan *güft ü ğû* ve *çend ile çûn* tabîrleri de kullanılmıştır ki, şâire göre, bunların sonu gelmez. O yüzden en iyisi bunları terk etmektir:

Ne‘ylesün kîl ü kâlî ehl-i vuḳûf
‘Ârife her varaḳ kitab ancak (vr. 17a)

Ṭa‘ fîyâ güft ü ğûya ğâyet yok
Niçe bir kîl ü kâl u çend ile çûn (vr. 16a)

Şâir, ehl-i hâlî çok önemsemekte ve onlara büyük bir saygı duymaktadır:

Ehl-i hâlûn ayağı toprağıyuz
‘Arşa-i ‘aşk içinde hâküz biz (vr. 67b)

Makâm ve hâl hakkında giriş mâhiyetindeki bu bilgileri verdikten sonra, şimdi *Dîvân*’da yer alan ilgili kavramların izâhâtuna geçebiliriz.

1. Makâmât

a) Duâ

Allâh’a yakarış olan duâ aynı zamanda zikrin tamamlayıcı bir unsurdur. Duâda kul ve Allâh, başka bir deyişle isteyen ve kendisinden istekte bulunulan olmak üzere iki taraf vardır. *Dîvân*’da kulun duâsı ile ilgili olarak bir çok tabîr geçmektedir: Duâ etmek (vr. 11a, 18a, 108b), duâ-yı hayr etmek (vr. 92b), duâyâ ikâmet etmek (vr. 44a), cenâb-ı devlete duâ etmek (vr. 50b), duâ-yı devlete el kaldırmak (vr. 95a), duâ irsâl etmek (vr. 107b), duâyâ başlamak (vr. 48b), el duâyâ kaldırmak (vr. 5a, 6a, 8a, 12b, 45b), el açmak (vr. 18a, 39b), dergâha el açmak (vr. 9b), senâ etmek (vr. 18a), recâ etmek (vr. 18a), cânib-i Hakk’a yönelmek ve teveccüh etmek (vr. 39b), arz-ı hâcât etmek (vr. 18a), ağlaşıp inleşip nidâ etmek (vr. 18a), mihrâbta secdeden başı kaldırmamak (vr. 92b), der-geh-i Hakk’a el açarak duâ etmek (vr. 98a) dest-i duâyı dergeh-i Hakk’a küşâd etmek (vr. 81a).

Şâir duâ ederken yirmi yedi yerde (vr. 3b, 23b, 24a, 31b, 33b, 33b, 35a, 38a, 39b, 39b, 39b, 40a, 40a, 47b, 45b, 46a, 48b, 49a, 52b, G.201/1, G.239/1, G.243/1, 96b, G.317/5, 118b, 120b, 18a) *Yâ İlâhî* veya *İlâhî*; yirmi üç yerde (6a, 8b, 20a, 23b, 37b, 39a, 40a, 47a, 48b, 59b, G.142/2, 76b, 84a, G.190/1, G.220/1-90a, 92a, G.291/1, G.297/4, G.311/3, 110b, 117a, G.399/2 37b) *Yâ Rabbî*, bir yerde de (54b) *Yâ Fettâh* diyerek Allâh’a nidâ etmiştir. Şâire göre, ins ve cin *âmin* diyerek duâsına iştirâk etmektedir:

Za‘ fîyâ kaldır el du‘â içün
Diye âmin tâ ki ins ile cân (vr. 97a)

Dîvân’da geçen duâ mevzuları ise farklıdır. Za‘fî’nin çocuğun uzun ömürlü olması (vr. 33b), sultanın saltanatının sürekli olması (vr. 81a), fîrkat, aşk ateşi, gönül hastalıkları gibi bütün sıkıntılarından kurtulmak (vr. 55b), sevgili ile buluşmak ve onunla vuslata ermek (vr. 17b, 39b)

gibi çeşitli konularda duâ ettiği görülmektedir. Şâire göre sevgiliye gönderilecek en güzel armağan ona aşk ile duâ göndermektir (vr. 107b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de ifâde edilmiştir:

Gedâdur çün bulunmaz tuhfesi sulţânuma lâyıķ
Du‘ â irsâl ider Ża‘ fi řapuña armağan içün (vr. 94b)

Şâir, Hz. Peygamber’e ümmet olmak; son nefeste devlet ehli olmak, yani î mânlı gitmek (vr. 38a) için de duâ etmiştir. Ayrıca o, Allâh’tan merhamet (vr. 4a), himâye (vr. 18a), inâyet (vr. 40a), şerîatın ışığının yolunu aydınlatmasını (vr. 40a) ve kendisini hidâyet yoluna sevk edecek bir rehber istemektedir:

Yollarda kaldı Ża‘ fi-i bî-dil meded şehâ
Göster delîlün ile hidâyet tarîķını (vr. 116a)

Şâir, aşağıdaki beyitte de diliyle duâ ederken gönlünün başka şeyler düşündüğünden yakınmaktadır:

Du‘ âya her kaçan kim kaldıram el
Dilüm söyler gönülde fikr-i mühmel (vr. 45b)

Şâir, duâlarının kabul olunacağına dair büyük bir iyimserlik içerisinde. Ona göre, Allâh’ın rahmet deryâsı o kadar sonsuzdur ki, asla önüne set kurulamaz (vr. 46a). Allâh’ın yardımı olmazsa selâmete ulaşmak mümkün olmaz (vr. 46a). “*Bana duâ edin, kabul edeyim*” (Mümin 40/60) âyetini ma’nen iktibâs eden şâir, kulun görevinin duâ etmek olduğunu, Allâh’tan beklenenin ise yapılan duâyâ icâbet etmek olduğunu ifade etmektedir:

Anı maħrûm gönderme kapuñdan
Du‘ â kıldan icâbet Hâzretünden (vr. 4a)

Şâire göre kul duâ ettikten sonra, Allâh onu tevfiķ eyler, muvaffak eder (vr. 46a), hidâyete erdirir (vr. 116a), ona inâyet yetiştirir (vr. 17b, 40a), merhamet eder (vr. 40a), duâsını müstecâb eyler (vr. 6a) ve ona yeni kapılar açar (ebvâb-ı fütûh):

Ola ki üstümüze fetħ ola ebvâb-ı fütûħ
Ża‘ fiyâ cân u gönülden diyelüm yâ Fettâħ (vr. 54b)

Şâire göre gönül ehlinin Allâh’a duâ etmesi ve onun dergâhını övmesi gerekir (vr. 18a). O, âsitân-ı Gülşenî’ye baēlı olmayı, duâlarının kabul edilmesi için bir vesile olarak düşünmektedir:

Âsitân-ı Gülşenî dervîşı olduñ cânla
Hâķ kabûl eyler muķarrar Ża‘ fiyâ da‘ vâtuñı (vr. 117a)

Bununla birlikte şâir duâsının kabul olması için ayrıca duâ etmektedir (vr. 4a). Bu husûs aşağıdaki beyitte de görülmektedir:

El du‘ âya kaldırıp hatm itdüm âhîr kışşayı
Müstecâb eyle keremden anı yâ Rabb-ı Kerîm (vr. 6a)

b) Fakr

Fakr, maddî ve manevî fakirlik olmak üzere iki türdür. Maddî fakirlik izâhtan vârestedir. Manevî fakirlik ise, dünyâdan ve mâsivâdan hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, mâlik olunan şeyleri Hakk’ın rızâsına sunmak ve O’nun yolunda bezl etmektir. Tasavvufta esâs olan maddî fakirlik değil, manevî fakirliktir. Manen fakir olan, beşerî sıfatlardan sıyrılıp, kendini bir şeye mâlik görmeyen kimsedir. Bunlar mal, mülk ve mansıba sahip olsalar bile hiçbirine gönül bağlamazlar¹¹¹.

Manen fakîr olan kişi, maddî boyutuyla da fakir olabilir. Şâir aşağıdaki beytinde bu husûsa işâret etmekte ve sûrette her ne kadar fakir olsa da manen aslında zengin ve padişah olduğunu ifâde etmektedir:

Şûretde fakîr-i dil-şikeste
Ma‘ nîde ganî vü pâdişâyuz (vr. 71a).

Şâir, maddî fakirlikten şikâyet etmek yerine, bunun bir övünç kaynağı olarak addedilmesi gerektiği inancındadır. Bilindiği gibi, bu husûsla ilgili olarak Hz. Peygamber’den “*Fakirlik benim övüncümdür*”¹¹² şeklinde bir hadîs rivâyet edilir. Şâir de bazı beyitlerinde (vr. 4b, 21a) bu rivâyete işâret ederek fakr ile fâhîr olduğunu ifâde etmiştir. Şâire göre fakr ile fahr etmek vakâr ehli olan insânların bir vasfıdır:

Sen dahı fahr eyle fakr ile budur aşl-ı vakâr
Saña qalmaz bu cihân mülkin bilürsen pâ-y-dâr (vr. 20a)

Fakr kavramına ıstılâh olarak yüklenen diğer bir anlam ise, varlıktan kurtulup Allâh’ta fânî olmak, ya da Allâh’tan başka hiçbir şeye ihtiyâç duymamaktır¹¹³. Şâir de bir çok yerde fakr ve fenâ kavramlarına birlikte yer vermiştir. O, ömür binasının sağlam olmadığını; köhne bir ribât olan âleme gelen hiç kimsenin orada karar kılmadığını görünce, fenâ ve fakr köşesini tercih etmiş (vr. 32b); ömrü boyunca fakr ve fenâ içerisinde yaşamıştır (vr. 7b). Ona göre, merdüm-i kâmil olan, fakr u fenâyâ mübtelâdır (vr. 13b). Râh-ı maksûda, fena, fakr ve melâmet ile ulaşılır (vr. 65b). Mutluluk zamânenen değil, fakr ve fenâ yolundan istenir:

111 Bkz.Eraydın, a.g.e., s. 182. Fakirliğin hâlleri için bkz. Gazâlî, İhyâ-u Ulûmî’ d-Dîn, (Çev. Ali Arslan), Merve Yay., İst. ty, C. IV, s. 378.

112 Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 87.

113 Cebecioğlu, a.g.e., s. 204.

Devlet sa‘ âdet isteme ‘Za‘ fi zamânen
Gösterdiler ezelde çü fakr u fenâ yolın (vr. 94a)

Fakr kavramı, *Dîvân*’da *aşk* (vr. 58a, 61b) ve *gayret* (vr. 7b) kavramları ile de birlikte kullanılmıştır. Bunlar birbirlerini tamamlayacak tarzda kullanılmışlardır. *Dîvân*’da fakr kavramı ile birlikte kullanılan diğer bir kavram da *istiğna*’dır. Şâire göre fakrı talep eden kişinin istiğnâ sâhibi olması, yani Allâh ile yetinmesi gerekir.

Ṭâlib-i fakr u fenâ olanda istiğnâ gerek
Her ne deñlü bende ise başına Dârâ gerek (vr. 20b)

c) İstiğnâ

Zenginlik, ihtiyaçsızlık anlamında Arapça bir kelime olan istiğnâ, (vr. 63b, 98a, 99a, 121b) beyitlerinde bu anlamıyla kullanılmıştır. Bir tasavvuf istilâhı olarak ise, Allâh’a vâsıl olanın onunla yetinmesi hâline verilen addır¹¹⁴. Bu durumda başka şeye ihtiyaç duyulmaz. Aşağıdaki beytinde şâir, fakr ve fenâyı talep eden kişinin istiğnâ vasfına sahip olması gerektiğini ifâde ederek, istiğnânın adı geçen makâmlara ulaşmada bir basamak teşkil ettiğine dikkat çekmiştir. Öte taraftan bu üç vasfın bir arada zikredilmesi, bu vasıfların birbirlerine yakın anlamlar içermesinden de kaynaklanmaktadır:

Ṭâlib-i fakr u fenâ olanda istiğnâ gerek
Her ne deñlü bende ise başına Dârâ gerek (vr. 20b)

Şâir aşağıda yer alan beytinde de otokritik yaparak, içinde bulunduğu istiğnâsızlık hâlini, zillet olarak vasıflandırmış ve bundan dolayı Allâh’tan utandığını ifâde etmiştir:

Utan Allâh’dan fîkr eyle hâlûn ey dil-i rûsvâ
Nedendür bunca zillet yok mıdır zâtuñda istiğnâ (vr. 51a)

d) Kanâat

Kanâat, Arapça bir kelime olup lügatta iknâ olmak, yetinmek gibi anlamlara gelir. Tasavvufta yaşamak için zarûrî olan ihtiyaçlar dışında kalan bütün nefsî arzulardan uzak durmaktır¹¹⁵. Cürcânî, kanâatı hakikat ehlinin me’lûfâtın (alışılmış şeylerin) yokluğunda sâkin olması¹¹⁶ şeklinde tarif etmiştir.

Za’fi’ye göre, kanâatkâr kişi azla yetinmeyi bildiği için, gedâlıktan/dilenmekten ve başkasının eline bakmaktan ferâgat eder. Bundan daha güzel bir haslet de yoktur. Zira dilenmek âlemde en büyük şenâattır:

114 Cebecioğlu, a.g.e., s. 322.

115 Cebecioğlu, a.g.e., s. 347.

116 Cürcânî, a.g.e., s. 182.

Ne  an   at gibi bir k r-ı ferâgat bulunur
Ne gedâlık gibi      de   n   at bulunur (vr. 63b)

Ona göre, vahşi kuş gibi bir d  ne için tuzağa düşmektense, kan  atkar davranmak daha iyidir (vr. 79b). Aşağıdaki beyitte “*Aşk Ank sı’nı avlamak için “K    at k f”ını mesken tutmak gerekir. Aksi takdirde bu ku u avlamak mümkün değildir.*” diyen    ir, aşka giden yolun kan  attan geçtiğine inanmaktadır:

Mesken  n K  f-ı   n   at itmeyince m  st  hil
D  m-ı taklîd ile   ayd olmaz dilâ    Ankâ-y      a   (vr. 14b)

   ir “K    at yo  imiş sende, yolun p  k eyle gel ey dil” (vr. 51b)   eklinde gönlüne seslenerek, kanâat ile ilgili olarak özeleştiri yapmaktadır. Kan  at   şâirin, cihânın nak   larından yüz çevirmesi; bülbül-i şeydâ gibi g  l bahçelerini seyr etmemesi gibi sonuçlar doğurmuştur (vr. 32a).     ire göre, kanâatı kendisine meslek edinen kişi, Hz.   sa gibi tecerrüd makâmına ulaşır ve dünyâya sultân olur:

         at mücerred    sultân-ı dehr olur
Her kim ki p   e   ıldı   n   at   ar   ını (vr. 116b)

Dîvân’da çoklukla zikredilen *K  f-ı kanâat* terkîbi, tevriyeli olarak iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır (Bkz. vr. 14b, 32a, 50b, 65b, 79b): Kanâat K  f’ı anlamına gelen bu terk  bden, kanâat kelimesinin başındaki *K  f* harfi anlaşıldığı gibi, Ankâ kar  nesinin zikredilmesi suretiyle, K  f Dağı da anlaşılmaktadır. Böylece sınırsızlıktan ve büyüklükten kinâye olarak kullanılan K  f Dağı’na benzetilmek sûretiyle, kan  atın ne kadar sınırsız ve büyük bir haslet olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Burada aynı zamanda, Hz. Peygamberin “*Kana’at tükenmeyen bir haz  nedir.*”¹¹⁷ anlamındaki hadîsine de işaret vardır. Ayrıca bu tabirle nasıl ki Anka ku u, Kaf Dağı’nı arzulamakta

ise, şâirin gönlünün de, kanâatı arzuladığı dile getirilmek istenmektedir. Bu tabirin içinde geçtiği beyitlerden birine aşağıda yer verilmiştir:

G     l    ank     fat     f-ı   n   at g    sin ister
Uşandı kayd-ı           ferâgat g    sin ister (vr. 65b)

Beyitte geçen *Ankâ sıfat* tabiri kanâat sâhibi anlamında kullanılmıştır. Gerçekten de kanâat sahipleri için, kinâye olarak *Ankâ meşreb*, *Ankâ tabiat*   eklindeki t  birlerin kullanımı, eski edebiy  ta sıkça rastlanan bir husustur.¹¹⁸

Anka ku u nasıl ki kalabalıktan kaçıp, K  f Dağı’nın tenh  l   ını kendisine mesken tutuyorsa,    ir de kan  at  kar olarak şu          kesretten ve m  siv      tan

117 Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 102.

118 Cebecioğlu, a.g.e., s. 59.

uzaklaşp vahdet tenhâliğına varmaktadır (vr. 83b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de ifâde edilmiştir:

Kılup pervâze keşret gülşeninden bülbül-i tab‘ um
İdindi menzilin Kâf-ı kanâ‘ at nitekim Êanķâ (vr. 50b)

e) Mezellet

Sözlükte itaatkârlık, boyun eğme, rezillik ve küçük düşme anlamlarına gelen mezellet¹¹⁹, *Dîvân*’da tevâzu göstermek ve nefisle mücâdele etmek anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki beytinde “*Ey Za‘fî, pîrin kapısının toprağı meskenin olduğu için gam yeme, zira ehl-i dil olan kişiler daima mezelleti arzu eder.*” diyen şâir, pîrin kapısını mesken edinmeyi mezellet ile eş tutmuştur. Buradan anlaşılmaktadır ki, şâir pîrin kapısını tevâzu gösterilen ve nefisle mücâdele edilen bir makâm olarak görmektedir:

Ğam yime Ža‘ fî olursa ħâk-i devlet meskenüñ
Ehl-i diller dâ‘imâ eyler mezellet ârzû (vr. 103a)

Aşağıdaki beyitte şâir, *hak-i mezellet*’i fânî dünyânın şaşaasına tercîh ettiğini ifâde etmiştir.

Bu fânî dâr-ı dünyâdan beķâ fehmi itmeyüp hergiz
Anuñcün Ža‘ fîyâ ħâk-i mezellet ihtiyâr itdüm (vr. 83b)

Aşağıdaki beyitte de şâir, dünyâyâ yüz çeviren ehl-i mezelletin, kûy-ı fenâyı tercîh ettiğini ifâde etmiştir. Buna göre mezellet ehli, şâir tarafından aynı zamanda fenâ ehli olarak tasavvur olunmaktadır:

Biz mezellet ehliyüz kûy-ı fenâ besdür bize
Kâĥ-ı evvân olmasun lâzım degil keyvânımız (vr. 69b)

f) Rızâ ve Teslîmiyyet

Rızâ, Arapça’da râzı olmak, memnûn kalmak anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvuf ilminde, kalbin, hükmün akışı altında sükûnet içinde bulunması hâli, ya da hüküm ve kazâyâ itirâzda bulunmama hâli olarak tarif edilir¹²⁰. Rızâ ile yakın anlamlı olan diğeri bir kavram da teslîmiyyettir. Teslîmiyyet boyun eğmek anlamında Arapça bir kelime olup, bir tasavvuf istilâhı olarak, Allâh’ın emrine bağlanıp boyun eğmek,

119 Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, yy., ty., s. 296

120 Cebecioğlu, a.g.e., s. 517.

uygunsuz itirâzı terk etmek, başa bela indiğinde içte ve dışta değişme olmaksızın sâbit durmak veya kazâyı rızâ ile karşılamak şeklinde tarîf edilmiştir¹²¹.

Yakın anlamlı olan her iki kavramın Za'fî Dîvânı'nda da, birlikte zikredildiği görülmektedir. Bir yerde, içinin teslîm, rızâ ve sevgi ile dolu olduğunu (vr. 113b) ifâde eden şâir, bir başka yerde de Allâh'ın hükümlerine cân ile teslîm olup “çûn u çerâ” dan (nasıl ve niçinden) uzak olduğunu (vr. 70b) ifâde etmiştir. O, mâsivâyı gönülden atıp, vahdet anlayışına sahip olmayı; rızâ ve teslîmiyyetin gönlü kaplamasını ideal bir durum olarak görmektedir:

İrişüp vahdete dilde kıomaya nakş-ı sivâ
Kıplaya cân u gönül mülkini teslîm ü rızâ (vr. 19b)

Allâh'tan gelene rızâ göstermek ile ilgili verilebilecek hiçbir örnek, fîrkat ve cefâyâ gösterilecek rızâ kadar cân alıcı olamaz. Şâire göre yâr cefâ yolunu terk etmediği gibi, âşık da rızâ yolunu terk etmez (vr. 93b). O, *Hâkim-i rûz-i elest* 'in kendisi için yâr hecrini/ayrılığını takdîr ettiğini ve kendisine düşenin de buna rızâ göstermek olduğuna inanmaktadır:

Za' fîyâ göster rızâ kim hâkim-i rûz-i elest
Her zamân bir yâr hecrin saña takdîr eyledi (vr. 55b)

g) Zikir

Sözlükte anmak, hatırlamak, unutmamak gibi anlamlara gelen zikir, tasavvufta mürîdin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına, Allâh'ı, Esmâ-i Hüsnâ ve kelime-i tevhîd gibi belirli kelime ve cümleleri tekrarlayarak anması demektir. Sûfinin seyr ü sülûku zikirle gerçekleşir¹²².

Dîvân'da zikrin Allâh ile olan ilgisi sadedinde, zikr-i Allâh (39b, 39b), zikr-i ehad (vr. 56b), zikr-i Hak (vr. 39b), zâkir-i Mevlâ (vr. 72a) gibi terkîbler kullanılmıştır. Bunlara cezbe-i zikir (vr. 22a) terkîbini de ilâve edecek olursak, *Dîvân*'da içinde zikir kavramının geçtiği terkîbler ortaya çıkmış olacaktır.

Şâire göre, Allâh dergâhında hâs insânlardan olmak isteyen gönlün, sarf ettiği her sözünde Allâh'ı anması (zikr-i Allâh) gerekir (vr. 39b). Allâh'ın zikredilmesi ile başlanan her sözün kıymeti o kadar büyüktür ki, o *arş-ı Allâh* 'a layıktır (vr. 39b). Aşağıdaki beyitte, Allâh'ın adı ile başlanmayan her işin sonunun hayırsız olacağı şeklindeki hadîsin¹²³ mefhûm-ı muhâlifî ifâde edilerek, her eylemden önce besmele çekerek Allâh'ın adının anılmasının önemine işâret edilmiştir:

121 Cürçânî, a.e.g., s. 59.

122 Cürçânî, a.e.g., s. 109; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1995, s. 588-89.

123 İmâm Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, s. 481.

Her iş ki ola zîkr-i Hâk ile râm
Ebed kılmaya nâkış ol ola tâm (vr. 39b)

Şâir, bu anlayışına uygun bir tarzda, dîvânının dîbâcesini besmele ile başlatmış, yine aşağıdaki matla'da da besmeleye yer vermiştir:

Ey cemâlûn âyeti ser şafha-i metn-i kâdîm
Başladum şerhine bismillâhirrahmânirrahîm (vr. 90a)

Buraya kadar anlatılanlar, şâirin dil ile yapılan zikre bakış açısı olarak tasavvur olunabilir. Nitekim *Dîvân*'da bu anlamda *vird-i zebân* (dil virdi) kavramı da geçmektedir (vr. 32b). *Dîvân*'da daha bir çok yerde geçen vird kavramı, Tasavvuf terminolojisinde, her gün rutin olarak okunması görev haline getirilen duâ veya zikir anlamına gelen ve genel olarak Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflere dayanan bir çeşit zikirdir¹²⁴. Bu kavram *Dîvân*'da, bir yerde çoğul olarak *evrâd* (vr. 68b), diğer yerlerde de tekil olarak *vird* şeklinde geçmiştir. Virdin devamlılık özelliğine "*Virdüm olmuşdur direm bu mısra'ı her demde ben*" (vr. 27b) ve "*Bu mısra'ı dir vird idüben derd ile her bâr*" (vr. 28b) gibi ifâdelerde işâret edilmiştir.

Şâir, "*Şâh selâmun aleyk*" (vr. 4b), "*ve's-Şems*" sûresi (vr. 68b), "*Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm*" (vr. 27b), "*İbrâhim efendüm yüzi gül gonce-dehânum*" (vr. 28b) ve "*Âşıklarûz belâ-zedeler mübtelâlarûz âlemde bir mahabbete kalmış gedâlarûz*" (vr. 32b) gibi ifâdeleri vird olarak okuduğunu ifâde etmektedir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber, diğerleri ise sevgili ya da mürşit için okunan virdlerdir. Yine doğrudan olmasa da, dolaylı olarak *Yâ fettâh*" zikrinin de bir vird olarak okunduğu anlaşılmaktadır:

Ola ki üstümüze fetğ ola ebvâb-ı fütûğ
Zâ' fiyâ cân u gönülden diyelüm yâ Fettâğ(vr. 54b)

Şâir, vahdet-i vücûd inancını da zikir ile ilişkilendirmiştir. Ona göre, keskin bir vahdet inancına sahip olmak için daima Allâh'ı zikr etmek gerekir (vr. 56b). Vahdet denizinde müstağrak olan bütün eşya içinde Allâh'ı *vâhiddir* diyerek ikrâr eder:

Cümle eşyâ bağr-i vahdet içre müstağrak hemân
Her biri nefsinde vâhiddür deyü ikrâr ider (vr. 62b)

Zikrin bu çeşidi *zebân-ı hâl* ile yapılan zikir olarak anılmaktadır ki, *Dîvân*'da bu kavrama da yer verilmiştir:

124 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 248; Cebecioğlu, a.g.e., s. 702.

Vird idüp dir cümle-i eşyâ zebân-ı hâl ile
Şân-ı pâk-i Hazret-i Pâşâ'ya şîhhat yaraşur (vr. 23b)

Şâir, “*Hîç bir şey var mı kim ana müsebbih olmaya*” diyerek bütün mevcudâtın Allâh’ı tesbih ettiğini ifâde etmektedir (vr. 62b) ki, bu husus “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız.*” (İsrâ 17/44) âyet-i kerîmesinde de açıkça ifâde edilmiştir. Şâire göre, kuşların nâlesi boşuna değildir. Onlar, *zîkr-i Hak* terennüm ederler. Dolayısıyla onlar, *zakir-i Mevlâ*’dır:

Şanmañuz beyhûdedür her dem tıyûruñ nâlesi
Zîkr-i Hâk söyler dilinde zâkir-i Mevlâ imiş (vr. 72a)

Aşağıdaki beyitte, şâir bir zikir çeşidi olarak sema’ yaptığını ve bunda riya olmadığını ifâde etmiştir. Şâirin Mevleviyye tarîkatı ile olan irtibâtı bahsinde detaylıca işlendiği gibi, onun semâ yapmasını, gerek kendisinin, gerekse mensûbu olduğu Gülşenîyye tarîkatının Mevlevîliğinin etkisinde kalmış olmasına bağlamak gerekir.

Semâ’ u nağmemüz şofi bizüm zerğ u riya şanma
Buña vâkıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür (vr. 60a)

Şâir hemen her konuda yaptığı gibi, zikri de aşk ile irtibâtlandırmıştır. Onun, sevgilisini yâd etmeden, gönülden gelerek Allâh’ı zikretmesi mümkün değildir (vr. 45b). Onun yaptığı zikir, tesbihât ve kıldığı namazlar vuslat içindir (vr. 30b). Tâlipler bu yüzden aşk ile arşı tavâf eden Kerrûbîn melekleri gibi zikir cezbesine kapılmaktadırlar (vr. 22a)

h) Zühd

Lügatte rağbet etmemek anlamına gelen zühd, bir tasavvuf ıstılâhı olarak kişinin dünyâdan yüz çevirmesi, dünyâ sevgisini gönlünden atması ve âhiret sevgisine yönelmesidir¹²⁵. Dünyânın fânî olduğu, dünyâya meyletmemek gerektiği ile ilgili bir çok beyit âlem konusunda işlendiği için ayrıca burada ele alınmayacaktır. (Örneğin bkz. vr. 32b, 50b, 52b, 53a, 59b, 59b, 79b, 82b, 85a, 93b, 113a) Ancak bu beyitlerde her ne kadar dünyâ kötüleniyorsa da, doğrudan zühd kavramına temâs edilmemiştir. *Dîvân*’da sadece bir yerde, ıstılâh anlamına uygun olarak zühd kavramına yer verilmiştir:

Dil ü cândan idem ger hayra niyyet
Aña mâni’ olur bu nefsi-i âfet
Bozar ol niyyet-i zühd ü şalâhı
Gönül bulmaz mezâlimden felâhı (vr. 3b)

125 Gazâlî, İhyâ, C. IV, s. 427 vd.; Cebecioglu, a.g.e., 717.

Görüldüğü gibi, nefsin, zühd ve sâlâha olan niyetini bozduğunu söylerken şâirin maksadı, dünyâ sevgisini gönülden atmaya ve âhirete yönelmeye nefsin sürekli engeller çıkarttığıdır.

Zühdün yukarıda yapılan tanımına uyan kişiye zâhid denir. Ancak dîvân edebiyatında genelde zâhid, dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve îmânı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır¹²⁶. Dolayısıyla zâhid, hem olumlu bir anlam taşıyan sûfi, hem de olumsuz bir anlam taşıyan sofu mukâbilinde kullanılmış olmaktadır¹²⁷.

Za'fî Dîvânı'nda da zâhid kavramı daha ziyade olumsuz anlamıyla ele alınmıştır. Zâhid, *Dîvân*'da hüşk/sert (vr. 85a), sâlûs/riyâkâr (vr. 62b, 98b), hod-bîn/kendini beğenmiş (vr. 52a), şeytan (vr. 69a), nâ-pühte/pişmemiş (vr. 55a), zâhir-perest (vr. 116b), zerk ve riyâ sahibi (vr. 69a) olarak nitelendirilmiştir. Zâhid, kendisi gibi olmayanları ta'n eder (vr. 116b), halvette iken şath ve tâmât ile uğraşır (vr. 65a), aşkın keyfiyyetini idrâk edemez (vr. 122b), âşığın sözünü (vr. 70a) ve onda ne gibi hâller olduğunu anlayamaz (vr. 65a). Zâhide göre aşk kuru bir davâ olup, âşığın inleyişi boşunadır (vr. 80b). Zâhid, nefesine uyarak gönlünü dünyânın bağ ve zînetine verir; dünyâyı cennet-i me'vâ sanır (vr. 168); onun gönlü cennetin gül bahçelerindedir (vr. 67b). Zâhid, manâ âlemini suğrâ diyerek ihmâl eder, madde âlemini ise kübrâ sanır:

‘ Âlem-i ma‘ niye suğrâ deyü ihmâl itdün
Şûretün ‘ âlemini ‘ âlem-i kübrâ şandun (vr. 80b)

Şâire göre zâhid doğru yola gelmez. Bazan yolunu şaşırarak yanlışlıkla aşk yoluna girer (vr. 63a). Zâhidin amelleri neticesizdir, fayda vermez (vr. 98b, 107a). Zâhid, tevbe ettim dese bile ona inanmamak gerekir:

Dir ise tevbe itdüm varmağa mey-ğâneye zâhid
İnanma hergiz anuñ sözine Za' fî yalan söyler (vr. 63b)

Şâire göre, acı şeyler yapması ve nâ-pühtelik (pişmemiş) zâhide yaraşır. Zira ham olan şey elbette ki acı olur:

Acılıklar eylese nâ-pühte zâhid ğam degil
Bu meşel meşhûrdur elbette olur ħâm telh (vr. 55a)

Son derece menfî sıfatlara sahip olan zâhid, gülşen-i hüsnü (güzellik bahçesini) temâşâ etmeye lâyık değildir. Şâire göre, bu tıpkı kâfirin *arş-ı â'lâ*'yı ziyâret etmeye lâyık olmaması gibidir:

126 Pala, a.g.e., s. 501.

127 Sûfî ve Sofu ayırımı için bkz. M.Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, 118.

Niçün zâhid temâşâ-gâh olsun gülşen-i hüsnüñ
Ziyâret-gâh ide lâîk mî kâfir ‘arş-ı a‘lâyî (vr. 113a)

Dîvân’da zâhîde muâırz olan ve ondaki olumsuz vasıfların aksine olumlu vasıflar taşıyan bazı tipler ele alınmıştır ki, bunların başında âşık gelmektedir. Şâire göre, zâhidin âşıkların sırlarını anlaması için, uzun bir süre hayret tekyesinde ikâmet etmesi gerekmektedir (vr. 89a). Âşık, zâhid gibi *emmâre-i nefis*’in hevâsına uymaz (vr. 69a). Zâhid, asâ olarak ince misvakına dayanırken, âşık kavî olan Sübhân’ına dayanır (vr. 62a). Zâhidin aksine âşık, aşk şarabı ile *âlûde-dâmân-ı mey-âşâm*’dır (vr. 101b). Aşk erbâbının semâ ve nefhası hoş bir hâldir. Zâhidin bunu tatmaması büyük bir cehâlettir (vr. 57a). Şâire göre, nâmusundan vazgeçen şûrîde bir âşık olmak, zühd ve riyâ ile yıllarca vakit geçirmekten daha iyidir:

Nice yıl zühd ü riyâyıla geçen sâlûsdan
Yegdür ol şûrîde ‘âşık kim geçer nâmûsdan (vr. 98b)

Zâhidin karşısında yer alan diğer bir tipler ise âriflerdir. Zâhid, âriflerin irfân gözü ile ettikleri işâretlerden (vr. 98b), Allâh’ın isimlerinin tecelligâhı olan ve bu isimler için bir ayna görevi gören ârifin gönlünden habersizdir:

Zâhid dil-i ‘ârif gibi mir’âta ne dîrsin
Mir’ât-ı tecellî kılan ol zâta ne dîrsin (vr. 98b)

Dîvân’da zâhidin karşısında yer alan diğer tipler, rind (vr. 75a), ehl-i harâbât (vr. 60a), ehl-i melâmet (vr. 89b, 116a) ve Kalender (vr. 116a)’dır.

Şâir, kendisini olumsuz zühd anlayışından uzak görmektedir. Ona göre, bezm-i ezelde kendisine sunulan kadehle böylesi bir zühd anlayışı gönlünden atılmıştır:

Şunalı câm-ı şafâ şâki-i bezm-i ezeli
Kalmadı dilde ebed tevbe vü zühd ile şalâh (vr. 54b)

Şâir, zâhidin yaptığı ibâdete itibar etmemekte, onun, câme-i takvâya (vr. 84a), seccâde ve mescide (vr. 59b) yaptığı dâvetini kabul etmemektedir:

Yüri ‘arz eyleme zâhid baña seccâde vü mescid
Beni ço kendi hâlüm üzre lûtf eyle mekânımda (vr. 104b)

Şâir, menfî özelliklere sâhip olan zâhîde bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre, zâhidin zühd ve takvâdan vazgeçip, isminin özünü anlaması ve müsemma ile bağlantısını kurması (vr. 96a); âlemin nakşını apaçık bir şekilde görmesi için cân gözü ile sevgilinin cemâlini izlemesi (vr. 82a); aşk cezbisi ile cehd edip benliğini

yok etmesi (vr. 77a); nereye bakarsa orada pertev-i Mevlâ'yı görmesi; esmânın mazharı olan eşyânın yaratılışına bakması (vr. 76b); kalb âlemindeki âlem-i kübrâyâ bakarak kesrette vahdeti bulması (vr. 76b); cennetten nasiplenmek isterse cân gözünü açarak dünyânın nakışlarına bakması (vr. 76b) ve bilgili kişi bilgisizlerin arasında bulunamayacağından bilgisiz zâhidin meclis-i irfâna karışmaması (vr. 57b) gerekir. Zâhid, bir mağaraya girip uzlete çekileceğine, gönlünü sâf etmeli, yüzünü sevgilinin kapısına sürmelidir:

Dilûn şâf eyle ey zâhid girüp bir gâra n'eylersin
Yüzün sür şu gibi turma der-i dil-dâra n'eylersin (vr. 101a)

2. Ahvâl

Makâmât ve ahvâl bahsinin giriş kısmında ahvâl kavramı hakkında gerekli bilgi verildiği için, burada tekrâra gidilmeyecek, ahvâl kapsamına giren bazı kavramların Za'fî Dîvânı'nda nasıl yer aldığı aşağıda izah edilecektir.

a) Aşk

Aşk birisini, bir mesleği, bir yolu, cânla-gönülle, kendini fedâ edercesine sevmek, ona bağlanmak, onsuz yaşayışı harâm bilmektir. Sûfiler aşkı, *aşk-ı hakîkî* (gerçek aşk) ve *aşk-ı mecâzî* (geçici aşk) olmak üzere ikiye ayırırlar. *Aşk-ı mecâzî*, birisini delicesine sevmektir ki bu aşk, sevgiliyle buluştuktan sonra küllenmeye başlar. *Aşk-ı hakîkî* ise yaratana duyulan aşktır. Sûfiler geçici aşkla ilgili olarak, "*Mecâzî aşk, hakîkî aşkın köprüsüdür.*" demişler ve âşığın varlığını erittiği için mecâzî aşkı da bir bakıma hoş görmüşlerdir¹²⁸.

Aşk ahvâldendir. Şâir de, âşıkta pek çok hâlât olduğunu ifade eder ki vecd. (65a, 98b), zikir, semâ', zevk ve şevk (vr. 21a, 65a) bunlardandır. Aşağıdaki beyitte de bu husûsa işâret edilmiştir:

Semâ' u nefhası erbâb-ı 'aşkuñ hoşca hâletdür
Anı zevk itmek bi'llâhi zâhid hoş cehâletdür (vr. 57a)

Bir hâl olması hasebiyle aşkı tanımlamak zordur. Aşkın fehvâsı/özü aşk kelimesinin kendilerinden oluştuğu harfler olan *Ayn*, *Şin* ve *Kâf* harfleri değildir. Aşkın sırrına tam anlamıyla vâkıf olmak için âşık olmak; aşkı bilmek için de, aşkın özü olmak, yani aşkı içten yaşamak gerekir:

'Âşık ol tâ sırr-ı 'aşka olasuñ vâkıf tamâm
'Ayn u şin ü kâf şanma zâhidâ fehvâ-yı 'aşk (vr. 14b)

128 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, (Ter.Ariv Erkan), Bahar Yay., İst.1997, 162.

‘ Aşk özi olmak gereksin tâ bilesin ‘ aşkı sen
Meşnevî’de hoş dimişdür bu sözi Monlâ-yı ‘ aşk (vr. 14b)

Aşk o kadar derin bir mevzûdur ki, onun tanımı fasıl ve bâblara sığmaz (vr. 70a). Aşkın ne olduğunu söz ile ifâde mümkün değildir (vr. 14a). Herkes kendi düzeyine göre aşkı tanımlamaya çalışır; fakat aşk kimseye rûşen/aydın görünmediği için hakîkî anlamda kimse aşkı tanımlayamaz (vr. 14b). Şâir bu husûsu aşağıdaki beyitte de dile getirmiştir:

Kendi mîkdârınca her-kes şerh-i ‘ aşk eyler velî
Kimseye rûşen görünmez şâhid-i zîbâ-yı ‘ aşk (vr. 14a)

Şâire göre, aşkın tanımlanamazlığı, onun akıl ile idrak edilemez özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira şâir, aşk ve akıllı birbirlerinin zıddı iki mefhûm olarak tasavvur etmektedir. Ona göre aşkın şeydâsı olan kişi asla akıl ile dost olamaz (vr. 14a). Aşk ehline hâl olan, akıl ehline muhâl olur (vr. 14a, 67a). Akıllı ile yetinen kişi dânâ (bilgili) değil, aslında denî (aşağılık) bir kişidir O yüzden devlet ve irfân bulmak isteyen kişinin aşk âlemine ayak basması gerekir:

Gel ‘ âlem-i ‘ aşka bulasın devlet ü ‘ irfân
‘ Aklıyla kalan oldu denî olmadı dânâ (vr. 13a)

Bir beytinden (vr. 90a), şâirin akıl ve aşk mücadelesinde, ibreyi akıldan yana kullandığı bir süreçten geçtiği anlaşılmaktadır. Bu sürecin sonucunda o, gerçeği anlamış ve kendisini yok olmaktan kurtarıp gençleştirecek olan aşk tarafına tekrar geri dönmüştür. Bu mücâdelenin sonucunda şâir, kendisindeki aşkın yalan bir aşk olmadığını, kendisinin âşık-ı sâdık olduğunu (vr. 30b) ve dünyâda bu türden âşıkların sayısının çok az olduğunu (vr. 27a) anlamıştır.

Aşkın tanımlanması zor olmakla birlikte; aşka âşıkların alametleri, özellikleri ve âşık olmanın şartları cihetinden yaklaşıldığı takdirde, aşkın ne olduğu ve ne olmadığı husûsunda bir fikir sahibi olma imkânı her zaman için mevcuttur. Şâir bu husûsa da işaret etmiştir:

‘ Âşıkun zâhiren nişânı olur
Sende var ise göster âşârın (vr. 15b)

Bu meyanda aşkın bazı özellikleri ve şâirin bunlarla ilgili olarak yaptığı bazı benzetmelerin şunlar olduğu görülür: Aşk sevdası rastgele bir yerde karâr etmez. O, herkesi gölgesine almayan bir hümdâr (vr. 14a). Aşk sonsuz bir sahrâdır. O yüzden bir menzilde duraklamayıp menzilleri aşmaya çalışmak ve menzil-i maksûda ulaşmak gerekir (vr. 14a). Aşk yolunun nihâyeti zâten yoktur, bidâyeti bile belki olmaz (vr. 77a). Dünyâda vâkıf-ı esrâr olduğunu zanneden kişiler aşkın keyfiyetinin ne olduğunu bilmezler (vr. 97b, 118b). Aşk kişiyi sultân eder (vr. 14b, 109b). Alçak insânlar aşk

iddiasında bulunamazlar (vr. 89a). Aşk kuşunu, alçak kişiler avlayamazlar. O, bilgili bir kuş olduğu için, hileye başvurmak da fayda etmez:

Nice şayd eylesün şeh-bâz-ı ‘aşkı her denî ey dil
Tutulmaz dâm-ı tezvîr ile ol bir murğ-ı dânadur (vr. 59a)

Aşk ehlinin yanında dünyânın hiçbir kıymeti yoktur. Âşığın gözünde bütün âlemin yarım çöp kadar bile değeri yoktur. Bu vasıf, aşk ehli için yüceliktir (vr. 57a). Âşık, dünyâda serverlik eyler (vr. 85b). Ehl-i aşk olanda zerk, tezvîr ve riyâ olmaz (vr. 14a). Âşığın nâmûs ve ârı salması (vr. 103b) ve âr şişesini taş a vurup kırması gerekir (vr. 17b). Âşık kişide *neng ü nâm* (şöhret tutkusu) ve kibir olmaz (vr. 14a, 19a, 102b). Aşk şarabıyla temiz bir gönle sahip olmak isteyen enâniyetten vazgeçmesi gerekir:

Şarâb-ı ‘aşk ile şâfi-dil olmak istesen şûfi
Enâniyyet humârın def’ idüp ân ile menden geç (vr. 54a)

Âşık olmayınca kişi nefsini iyice tanıyamaz. Nefsini bilmek isteyen kişinin aşkı bilmesi lazımdır (vr. 14a). Hür olmak isteyen kişinin âşık olması gerekir. Aşk mevlâsına bende olan kişi hür olur (vr. 14b). Vâmık ve Mecnûn, dîvâne değildirler. Aksine onlar âşıktırlar ve bu yüzden de “*ulu’l-elbâb*” (akl-ı selîm sahipleri)’dırlar (vr. 67b). Âşık kişi dehr-i dünün tâcından ve ona itaat etmekten fariğdir (vr. 85a). Gaflet uykusunda yatan kişi Kadr ve Berat’ın anlamlarını bilmez. Bunu ancak bîdâr olan âşık bilir (vr. 66b). Âşığın mezar toprağının her zerresi, ziyaretçiye aşkın deminden haber verir (vr. 79a). Felekler âşıkların âhından korkarlar. Ay ve güneş âşıkların âhının okuna karşı siperdirler:

Siper itmişdürür mîhr ile mâhî âh-ı ‘uşşâka
Efendüm şanma eflâkı ki tîr-i âh’dan kırılmaz (vr. 68a)

Âşık olmanın bazı şartları vardır: Âşık olmak isteyen kişinin süflîye meyletmemesi (vr. 14a); aşkın sırlarını anlamak isteyen kişinin, bilgili olması (vr. 101b); aşk mollası olmak isteyen kişinin de, pîr-i aşkın dergâhına cândan yüz sürüp, orada ömür geçirmesi gerekmektedir (vr. 76b). Âşık olmanın şartlarından biri de kanâat sahibi olmaktır:

Meskenün kâfi kanâ‘at itmeyince müstahtil
Dâm-ı taklîd ile şayd olmaz dilâ ‘Ankâ-yı ‘aşk (vr. 14b)

Dîvân’da âşığın ma’sûk yüzünden çektiği zahmetler ve elemeler *mihnet* kavramı ile ifâde edilmiş ve bu husûsun üzerinde çokça durulmuştur. Şâire göre firkatın ilk gecesî, şeb-i mihnettir (vr. 87a). Âşığın ma’sûktan mufâarakatı, mihnetin önde gelen sebebidir. Nitekim firkat, şâiri mihnete düşürmüş (vr. 83b, 91a), onu *bâlîn-i mihnet*’e (mihnet yastığına) yatırmış (vr. 93b), boynunu bükmüş (vr. 97b, 121b), bülbül gibi *hâr-ı mihnet*’in (mihnet dikeninin) üzerinde feryat etmesine (vr. 91b), neticede sahrâ-

yı mihnette âvâre ve serserî olarak gezmesine (vr. 28b) yol açmıştır. Şâirin aşağıdaki beyitte dile getirdiği âşğın mâcerâsından maksadı bu husûslar olmalıdır:

Diñmese ðan mı gözlerüm yaşı
‘ Âşıka mâcerâ mı eksik olur (vr. 57a)

Şâire göre, vuslata ermek isteyen kişinin mihnetten başka bir seçeneği yoktur (vr. 103a). O, serâ-yı kûy-ı mihneti, serîr-i mülk-i izzete tercih edecek kadar mihneti önemsemektedir (vr. 79b). Ona göre, sıradan ma’mûr bir gönül, künc-i mihende oturamaz. Mihnete layık olması için öncelikle gönlün vîran bir vaziyette olması lazım gelir:

Künc-i miñende Ža‘ fiyâ itmez dil-i ma‘ mûri câ
Lâyık budur kim evvelâ vîrân olayın varayın (vr. 95b)

“*Reh-i aşk şer ü şûr u hatardır*” (vr. 85a) diyen şâire göre, aşk çarşısı tehlikelidir (vr. 39a). Aşk yoluna girenin, katığı dert ve gamdan başka bir şey değildir (vr. 31b). Âşğın sînesi bela okuna bir nişânedir (vr. 60b). Aşk-ı nigâr kime rehberlik ettiyse, o kişinin makâmı âdem; mülkü zârî, dert ve gamdır (vr. 117b). Âşık dert ve belâ sonucunda gözlerinden yaşlar akıtır (vr. 121b). Şâire göre, âşğın aşk tennûrunda yanıp, kül olarak kalması gerekir. (vr. 20b) Zira aşk ateşiyle yanmak âşıkların ezelden âdetidir (vr. 97a). O, nûr ve nâr kelimeleri arasında iştikâk sanatına başvurarak, sevgilinin güzelliğinin nûrunu gören âşğın, aşk ateşine düşerek nâra/ateşe dönüştüğünü ifade etmiştir (vr. 115a). Âşğın figân ve nâlesi boşuna değildir. O, bu yolla muhabbeti tahsil eder:

Degildür kâr-ı beyhûde figân u nâle-i ‘ uşşâk
Mağabbet kârınuñ taşşiline bu özge âletdür (vr. 57a)

Dîvân’da aşkın mihneti ile ilgili olarak yer alan bazı terkîbler de şunlardır. Aşk tennûru, âteş-i aşk, belâ vü derd-i aşk, belâ-yı aşk, bîmâr-ı aşk, gam-ı aşk, maktûl-ı aşk, nâr-ı aşk, pûte-i aşk, rûsvâ-yı aşk, âşık-ı üftâde, âşık-ı şûrîde, âşık-ı bî-çâre, âşık-ı zâr, âşık-ı giryân, âşık-ı dil-haste.

Şâire göre aşk derdinin dünyâda devâsı olmaz. (vr. 71a) Lokman Hekîm bile bu derdin çâresini bilmez (vr. 110b). Aşkın dermânı yine aşkın dert ve belâsıdır:

‘ Aşk hâlini sorar isen
Derd ü belâdur yân yûri
Aña dermân arar isen
Derd ü belâdur yan yûri (vr. 121b)

Ancak şâire göre, aşk derdinin dermânını verecek olan, o derdi veren Allâh’tır (27a). Âşğın dayandığı tek mercî onun güçlü ve sübhân olan Allâh’ıdır:

Sen ‘aşâña dayanursın zâhidâ misvâk ile
‘Âşık-ı dil-âstenün dahı kıvî sübhânı var (vr. 62a)

Buraya kadar Za’fî Dîvânı’nda aşk ve mihnet ilişkisinin nasıl işlendiği üzerinde duruldu. Ancak aşkta nihâî nokta, aşk uğrunda cânı fedâ etmek olduğu için, bu husûsun da *Dîvân*’da ne şekilde yer aldığı üzerinde durmak gerekir. Za’fî Dîvânı’na göre, cânlar aşk meydânında bedâvâdır (vr. 121b). Âşık, korkusuzdur ve öleceği için gam yemez (vr. 76a). Âşık, ma’şûktan değil, cihândan ayrılmayı tercih eder (vr. 60b). Erbâb-ı safânın maksadı, ma’şûkun yolunda şehîd düşmektir (vr. 38b). Pervânenin ateş uğrunda ölmesi, âşığın cânını fedâ etmesi için bir timsâldir:

Yakdığı pervânenün meclisde perr ü bâlini
‘Âşık olmışdur cemâlün şem‘ine bes yanadur (vr. 61b)

Şâir aşk uğrunda ölenleri aşkın şehîdi (vr. 100a), asıldıkları darağacını da aşk dârı (vr. 80b, 97b) olarak nitelendirmiş ve aşk darağacında asılanların Dârâ gibi güçlü insânlar olduklarını ifade etmiştir (vr. 13a). Aşk uğrunda ölenlerden söz ederken de, nice âşıkların dâr-ı aşkta asıldıklarını, asılanların sadece Nesîmî ve Mansûr olmadıklarını (vr. 97b) söylemektedir. Şâirin kendisi de, yâr zülfüyle aşk dârına asılarak Mansûr gibi dünyâda bir ad eylemek arzusunda olduğunu (vr. 109b), ve aşk Ka’be’si yolunda cânını verdiğini ifade etmektedir (vr. 88b). O, bu husûsları aşağıdaki beyitlerde de ifade etmiştir:

Endûh u belâ vü gam ile terk-i ser itdüm
‘Aşkuñla şehâ cân u cihândan güzër itdüm (vr. 84b)

İtme bahâne Zâ‘fî vir cânı bî-bahâne
Meydân-ı ‘aşk içinde çünkü bahâne şıgmaz (vr. 98a)

Şâire göre, aşk uğrunda cânlarını fedâ edenler, mükâfat olarak “*asl-ı yâr*’ı bedava bulurlar:

Reh-i ‘aşk içre cismin hâk idenler irdi iksîre
Alanlar nağd-ı cânâ vaşl-ı yârı râygân buldı (vr. 119b)

Şâir *Dîvân*’da aşk ve gönül ilişkisine de yer vermiştir. Ona göre gönül aşk mülkünün padişahıdır (vr. 60a). Gönül sevgilinin kûyuna vardığında ağyardan korkmaz. Zira gönül aşk padişahıdır, gece bekçisi ona ne yapabilir?:

Kûyuña varduğda dil havf eylemez ağyardan
Pâdişâh-ı ‘aşkdur n’eyler aña cânâ ‘ases (vr. 71b)

Aşk cılası gönül pasını siler (vr. 19b). Neticede gönül aşk kimyâsı ile altın gibi parlar (vr. 69b). Gönül âyînesini aşk cılası ile pâk etmek, tecellî-i Cemâl-i Hak için bir hazırlıktır (83a). Virâne gönül aşk ile âbâd olur:

Gülşen-i kıudsda evâtânımız yâd idelüm
Dil-i virânemüzi ‘aşk ile âbâd idelüm (vr. 19b)

Gönül aşk ateşi ile yanar (vr. 92a, 22b). Aşk-ı yâr ile ülfet eden gönle felâh müyesser olmaz (vr. 54b). Âşığın gönlü, belâ sahrâsı içinde figân eder (vr. 48a). Gönlün mihnet ile dostluk kurmasını sağlayan aşktır (vr. 79b). Her gönülde telâtum-ı aşk gerçekleşmez:

Za‘ fî telâtum-ı ‘aşk her dilde mümkün olmaz
Meşhûrdur bu ma‘ nâ deryâ hebâba şıgmaz (vr. 70a)

Şâir, aşkın âlemin yaratılışı ile olan ilgisi üzerinde de durmuştur. Buna göre, âlemin yaratılmasının amacı aşktır. Allâh, âleme âşıktır (vr. 111b). Aşk muayyen bir yerle sınırlı değildir. Bütün âlem aşk ile doludur (vr. 121b). Bütün zerreler aşk ile sergeştedir (vr. 98b). Bu açıdan âleme aşk ile bakmak gerekir. En yüksek makâmdeki müftü bile olsa, âleme aşk ile bakmayan kişi kördür (vr. 59a, 65b). Ancak âlemdeki bu aşkı görmek için *bînâ-yı aşk* olmak, yani aşkı görebilen bir göze sahip olmak gerekir:

Toludur ‘aşk ile ‘âlem ‘âşık olanlar görür
Sen dahı görmek dilersen olıgör bînâ-yı ‘aşk (vr. 14a)

Allâh, Hz. Âdem’i de aşkıyla yaratmış, ona tecellî edince aşkı zâhir olmuş ve Hz. Âdem mücessem hâle gelmiştir (vr. 114a). Allâh, Hz. Âdem’in alnına *mahzen-i aşk* (aşk hazînesi) ibâresini yazmıştır:

Yed-i kudret ki gil-i âdemi tahmîr itdi
Maḥzen-i ‘aşk deyü alnına taḥrîr itdi (vr. 111b)

İnsânoğlunu aşkıyla yaratan Allâh’a, insânoğlu da âşık olmuştur. Bu, Allâh’ın *rûz-ı evvel*’de (ilk günde), insânlarla sözleşmesinde vukû bulmuştur. Şâir *elest bezmi* olarak da bilinen ma’nevî âlemdeki bu toplantıda, Allâh’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” şeklindeki sorusuna işâret ederek; bu soruya *belâ*, yani evet şeklinde cevap verenlerin aslında, orada Allâh’a olan aşklarını ikrâr ettiklerini, ancak bununla beraber *belâ* kelimesinin diğer anlamı olan dert ve sıkıntıya katlanmayı da onayladıklarını ifade etmektedir. Dolayısı ile kimin *rûz-ı ezel* hissesi aşk olduysa, onun *hân-ı gam*’dan (gam sofrasından) yemeğe mu’tâd olması gerekir (vr. 78a). Şâir aşağıdaki beyitte olduğu gibi, bir çok beyitte de (vr. 50a, 54b, 68b, 110b) bu husûsu dile getirmiştir:

Qâlû belâ'da 'aşkuñ için biz belâ didük
Geldün bu 'âleme dahı tıttuq belâ yolın (vr. 93b)

Şâirin aşk anlayışında, vahdet-i vücûd anlayışının da izleri görülür. Bu meyanda şâir, aşk yolunda muvahhidlerden olduğunu (vr. 70a) ve aşk ile tevhîde ermek gerektiğini (vr. 14b); içindeki aşk denizi ne zaman dalgalansa, içindeki mâsivâ fikrini, bir çöpü dışarı attığı gibi dışarı attığını (vr. 14a) ifâde etmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak şâir, *âşık-ı sâdık* 'ların gözünde, Allâh'ın eserleri olmaları hasebiyle Ka'be ve puthâne arasında hiçbir fark olmadığını ifâde eder:

Ka'be vü büt-hâne birdür 'âşık-ı şâdıklara
Sen özün şâf eyle kim her gûşe oldu câ-yı 'aşk (vr. 14a)

Şâir, âlemin Allâh'ın bir gölgesi olduğu inancından hareketle, âleme âşık olan Allâh'ın aslında, bir nevi kendisine âşık olduğu kanaatini taşımaktadır. O, bunu aşağıdaki beyitte "*Aşık u ma'sûk özîdür*" diyerek ifâde etmektedir. Yani Allâh aynı anda hem âşık, hem de ma'sûktur. O güzelliğini yaratmış ve güzelliğine âşık olmuştur. Ancak o güzellik aslında kendisini gösterdiği için, Allâh kendisine âşık olmuştur.

'Âşık u ma'sûk özîdür ortada hiç nesne yok
Hiçden geldi zühûra Ahmed olup mühtedî (vr. 114a)

Dîvân'da şâirin en çok üzerinde durduğu kavramlardan birinin aşk olduğu göze çarpmaktadır. Mesela 24 beyitlik bir kasîde (vr. 14a) *aşk* redifi ile yazılmıştır. *Dîvân*'da aşk ile ilgili pek çok terkîb yer almaktadır ki, aşağıda bunların bir kısmına yer verilmiştir:

Ankâ-yı aşk, arsa-i aşk, asl-ı aşk, âşık, âşık-ı şeydâ, âşık-ı sâdık, âşık-ı bî-bâk, âşık-ı pervâne, âşık-ı mestâne, zevk u şevk-ı âşıkân, âşık-ı bîdâr, âşık-ı rûsvâ, âşık-ı ser-mest, âşık-ı miskîn, âşıkân-ı kûy-ı vefâ, aşk, aşk âyeti, aşk dârı, aşk ehli, aşk sahrâsı, aşk fezâsı, aşk kûhu, aşk meydânı, aşk-ı ilâhî, aşk-ı mutlak, aşk-ı pâk, aşkın şehîdi, bağ-ı aşk, bâde-i aşk, bahr-ı aşk, beled-i aşk, bezm-i aşk, bînâ-yı aşk, câm-ı aşk, câmi'-i aşk, câ-yı aşk, cem'i aşk, cezbe-i aşk, cevher-i aşk, cevğân-ı aşk, da'vâ-yı aşk, dâna-yı aşk, dârâ-yı aşk, dâr-ı aşk, defter-i aşk, derd-i aşk, deryâ-yı aşk, deyr-i aşk, âlem-i aşk, ehl-i aşk, erbâb-ı aşk, esrâr-ı aşk, fenn-i aşk, fehvâ-yı aşk, ferdâ-yı aşk, fetvâ-yı aşk, gavgâ-yı aşk, gül-şen-i aşk, gül-zâr-ı aşk, hâce-i aşk, hadîs-i aşk, hâtem-i aşk, hevâ-yı aşk, hil'at-i aşk, iklim-i aşk, inşâ-yı aşk, Ka'be-i aşk, kâmet-i bâlâ-yı aşk, kâr-ı aşk, kemân-ı aşk, kîmyâ-yı aşk, kitab-ı aşk, genc-i aşk, libâs-ı aşk, manâ-yı aşk, mahzen-i aşk, makâl-ı aşk, meczûb-ı aşk, mekteb-i aşk, menzil-i a'lâ-yı aşk, mezheb-i aşk, metâ'-ı aşk, mevlâ-yı aşk, Monlâ-yı aşk, mülket-i aşk, mülk-i aşk, mürşid-i aşk, nây-ı aşk, nefir-i aşk, pâdişâh-ı aşk, pâs-bân-ı aşk, pâzâr-ı aşk, pertev-i aşk, Pîr-i aşk, râz-ı aşk, reh-ber-i aşk, reh-i aşk, rişte-i aşk, rumûz-ı aşk, sahbâ-yı aşk, sâlik-i aşk, san'at-ı aşk, saykal-ı aşk, sevdâ-yı aşk-ı yâr, sûk-ı aşk, sultân-ı aşk, şâh-ı aşk, şarâb-ı aşk, şeh-bâzı aşk, şerh-i aşk, şeydâ-yı aşk, tâb-ı aşk, tarîk-ı aşk, tekye-i

aşk, tevsen-i aşk, üstâd-ı aşk, yed-i beyzâ-yı aşk, Za'fî-i bî-dil (âşık anlamında), zebûr-ı aşk, zemzem-i aşk, zîbâ-yı aşk , zünnâr-ı aşk.

b) Fenâ ve Bekâ

Fenâ lügatte, yok olma, zevâl, devamsızlık; bekâ ise devam, sebât, bulunduğu hâl üzere kalma¹²⁹ manâlarına gelir. Fenâ ve bekâ *Dîvân*'da bir çok beyitte, lügat anlamlarına uygun olarak kullanılmış olup, insân ve Allâh'ın dışındaki her şey fânî (vr. 67b, 102b), dünyâ ise fenâ mülkü (vr. 112a, 109b) olarak nitelendirilmiş ve bâd-ı fenânın ömür bahârını yele verdiği (vr. 106a) teşbîhi yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte de hem fenâ hem de bekâ, lügat anlamlarına uygun olarak birlikte kullanılmışlardır:

Beķası yok bu cihânuñ ķo salţanat fikrin
Fenâyâ vardı hezârân hezâr tîĝ ü ķalem (vr. 89a)

Tasavvuf ıstılahında fenâ, kişinin kötü sıfatlardan arınması, bekâ da güzel vasıfların insânda bulunmasıdır¹³⁰. Mutasavvıflara göre kul insân olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk edince, fenâyâ ererek tam hale gelir ve olgunlaşır. Ancak, giden kötü sıfatların ve ahlakın yerini, Allâh'ta mükemmel olarak bulunan ilâhî sıfatlar ve huylar alır¹³¹. “*Fenâdan el çek ey Za'fî bekâyâ irmek istersen*” (vr. 32a) mısraında fenâ ve bekâ kavramları ıstılâhî anlamlarıyla kullanılmışlardır.

Şâire göre, âşık fenâ ile kurtuluşa erer (vr. 108a). Fenâ bulmayan kişi yârin cemâlini bulmaz, Allâh'a ulaşamaz. Bunun için *kayd-ı beden* 'den geçmek, yani insâna ait kötü sıfatları terk edip, Allâh'ın sıfatlarını taşımak gerekir:

Görmez cemâl-i yâri şü kim bulmaya fenâ
Kayd-ı beden kişiye bir ulu hicâb imiş (vr. 72b)

Şâire göre fenâ dünyâ saltanatına tercih edilir. Şahın tâcındansa fenâ tacı yeğdir (vr. 109b). Fenâ, *serîr-i tâk-ı izzet* 'ten de yeğdir (vr. 59b). En büyük sa'âdet fenâ tacını giymektedir (vr. 63b). Mezellet ehli için kûy-ı fenâ yeterlidir (vr. 69b). Râh-ı maksûda fenâ yolundan (vr. 65b), fenâ mülküne de muhabbet yolundan gidilir:

Mülk-i fenâyâ yol bulayam dir isen eger
Za'fî unutma pîr-i maķabbet tārîķını (vr. 116b)

Dîvân'da fenânın fakr, Melâmet ve Kalenderlik (Bu kavramlar için bkz. ilgili bahisler) ile birlikte kullanıldığı görülmektedir (vr. 63b). Aşağıdaki beyitte fenâyî, Melâmet ve Kalender tabîrleri birlikte ve kuru zühd anlayışının mukâbilinde

129 Fenâ için bkz. Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, 1005; Bekâ için bkz. a.g.e., 296.

130 Eraydın, a.g.e., 196.,

131 Cebecioğlu, a.g.e., 208.

kullanılmışlardır. Beyitte geçen fenâyî, fenâyî kendilerine meslek yapanlar anlamındadır.

Biz bir Melâmet ehli Kâlender fenâyîyüz
Luţf eyle zâhid aňma selâmet ʔarîķını (vr. 116a)

Aşğıdaki beyitte de şâir fenâ, fakr ve Melâmeti, râh-ı maksûda götüren üç husûs olarak birlikte kullanmış; daha sonra gelen bend ve beyitte ise, fenâ, fakr ve zilleti tercîh ettiğini, ezelde buna yönlendirildiğini ifâde etmiştir.

Selâmetle varılmaz gördi âhir râh-ı maķşûda
Fenâ vü fakr ile şimdi melâmet gûşesin ister (vr. 65b)

Ża‘ fiyâ gördüñ binâ-yı ‘ömrüñ olmaz üstüvâr
Bir ribât-ı köhnedür ‘âlem gelen tutmaz karar
Eyleyüp künc-i fenâ vü fakr u zillet ihtiyâr
Zerre deñlü kılmaduñ dehre Hayâlî i‘tibâr
Topuñ ağsun göklere mihr-i cihân-ârâ gibi (vr. 32b)

Devlet sa‘ âdet isteme Ża‘ fi zamânen
Gösterdiler ezelde çü fakr u fenâ yolın (vr. 94a)

Şâir, aşğıdaki beyitte fânî olmayı, tâlib-i irfân olmaya giden bir yol olarak değerlendirmektedir. Gerçekten de kendisindeki kötü sıfatlardan arınıp Allâh’ın sıfatları ile sıfatlanan kişi, ârif kişidir. Çünkü Allâh’ın sıfatı ile sıfatlanan kişi, Allâh’ı tanımış demektir.

Çün fenâdur ğarâzın evvel ü âhirde dilâ
Biz daķı fânî olup tâlib-i ‘irfân olalum (vr. 19b)

Bir de *fenâ fi’llâh* kavramı vardır ki bu, beşerî sıfatların Hakk’ın sıfatlarında kaybolması anlamına gelir¹³². Şâire göre, gönlün *fenâ fi’llâh* için çalışması ve beden kaydından geçmesi gerekir:

Fenâ fi’llâh’a sa‘ y eyle gönül kayd-ı bedenden geç
Baňa nâmûs u ‘ârî aňma luţf ile geçenden geç (vr. 54a)

Fenânın en yüksek mertebesine, fenâyâ erme şuûrunun kaybolmasıyla ulaşılır. Buna tasavvuf istilâhında fenânın fenâ bulması anlamına gelen *fenâu’l-fenâ* ismi

132 Cebecioğlu, a.g.e., 210.

verilir. Bu halde sâlik, Hakk'ın tecellîlerini müşâhedenin cezbesi içinde olur¹³³. Bu durumda sâlik derhâl teslim olur ve *lem* ve *lâ* gibi soru edatlarını kullanarak hiçbir soru sormaz. Za'fî, bu gibilerini *fânî-i harf* olarak nitelendirmiştir. Fânî-i harf olan kişi *fenâ içre fenâ* olur. Bundan maksat sâlikin aynı zamanda birer harf olan soru edatları ile Allâh'ın yaptıklarını asla sorgulamamasıdır:

Lem ü lâdan geçübün diye hemân sellemnâ¹³⁴
Fânî-i harf oluban bula fenâ içre fenâ (vr. 19b)

Dîvân'da fenâ ile ilgili olarak şu terkîb ve deyimlere yer verilmiştir: Bâd-ı fenâ (vr. 106a), fânî insân (vr. 67b), fânî-i harf (vr. 19b), Fenâyî (vr. 116a), fenâ bezmi (vr. 81b), fenâ-yı bî-nevâ (vr. 71a), fenâ mey-hânesi (vr. 101b), fenâ mülkü (vr. 112a), fenâ fi'llâh (vr. 54a), fenâ pâzârı (vr. 108a), fenâ tâcı (vr. 63b), kûy-ı fenâ (vr. 59b, 69b), mâl-ı fenâ (vr. 89b), mülk-i fânî (vr. 49b), mülk-i fenâ (vr. 116b), tâc-ı fenâ (vr. 109b).

Bekâ ile ilgili olarak geçen ifâdeler ise, dehr-i bî-bekâ (vr. 93b) ve *Dîvân*'ın dîbâcesinde yer alan tâk-ı bî-bekâ ifâdeleridir. Bu da göstermektedir ki, *Dîvân*'da bekâ ve fenâ kavramlarından daha ziyâde fenâ kavramı üzerinde durulmuştur.

c) Gayret

Arapça'da faaliyet ve kıskanma anlamına gelen gayret, aşırı sevgiden kaynaklanan bir husûs olup sevgide vefâyı ifâde eder¹³⁵. Kendi hakkına başkasının ortak olmasını kerîh görmek¹³⁶, azîz ve kutsal bir şeye tecâvüz edildiğini görmekten doğan asîl ve temiz duygu şeklinde de tanımlanmıştır¹³⁷. Kulun gayreti *fillâh*, *lillâh* ve *alallâh* olmak üzere üç kısımdır. İlk iki kısım İslâm'ın emirlerine aykırı bir durum görünce, buna el ve dil ile karşı çıkmak, imkân yoksa kalben buğz etmek şeklindedir¹³⁸. Aşağıdaki beyitte gayret bu anlamına uygun bir tarzda kullanılmıştır.

Sen dahî Âdem oğlının yârâ
Yok mudur yoksa sende gayret-i ced (vr. 15a)

Aşağıdaki beyitteki *gayret-i tarîk* ifâdesi ile de şâir, tarîkata olan sevgisini ve tarîkata yapılan saldırılara karşı çektiği sıkıntıyı dile getirmiştir:

Bir yaña fakr u bir yañadan gayret-i tarîk
Kaldum arada 'âciz ü âvâre ben kemîn (vr. 7b)

133 Eraydın, a.g.e., 197.

134 سلمنا "Teslim olduk."

135 Cebecioğlu, a.g.e., 228.

136 Cürçânî, a.g.e., 168

137 Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 283

138 Cebecioğlu, a.g.e., 228.

Şâiri gayrete sevk eden diğer bir husûs da, sevgilinin ağyâra yüz vermesi (vr. 61a, 113a), ednâ birinin sevgili ile dolaşmasıdır (vr. 61a). Şâir, sevgilinin ağyârı kapısından kovması ile şâd olmaktadır:

Sürüp ağyârı kapuñdan ebedî merdûd it
Beni şâd eyle şehâ ğayretine a‘ dânuñ (vr. 77b)

Şâirdeki gayreti ortadan kaldıran, onu yok eden tek husûs ise aşktır.

Geydüm libâs-ı ‘ aşkı kuşatdum kuşağımı
Virdüm fenâya ğayret ile ‘ âr şûretin (vr. 92b)

d) Keşf

Keşf, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmîn etmek gibi anlamları olan Arapça bir kelimedir. Tasavvufta, sâlik için bir şeyi örten perdenin kalkması, manevî gözle/basîret gözüyle perdenin arkasındaki gaybî mânâlara ve manevî hakîkatlara muttalî olmak anlamlarını ifâde eder¹³⁹.

Aşağıdaki beyitte şâir, gayb âleminin kendisine ayân olduğunu ve bu yüzden kendisinin keşf ehli bir insân olduğunu ifâde ederken, keşfî istilâh anlamına uygun olarak kullanmıştır:

Şûret-i a‘ yâna nâzır olmasa ‘ aynüm n’ola
‘ Âlem-i ğaybî bu gün cev cev ‘ ayânumdur benüm (vr. 87a)

Dîvân’da sekiz yerde keşfin kendisi ile gerçekleştiği *cân gözü* deyimine rastlanmaktadır. Bu deyimden geçtiği yerlerde muhtevâ itibariyle şu husûslar dile getirilmiştir: Cân gözü ile, gayb ve şehâdet âlemlerini bir görmek ve ayne’l-ayân îmâna gelmek gerekir (vr. 71a). Cân gözünü açıp ekvânı temâşâ etmek gerekir, ya da ekvân ancak cân gözü ile hakîkî mânâda temâşâ edilebilir (vr. 12b). Cân gözünü açıp nukûş-ı sûret-i havrâya bakmak gerekir (vr. 76b). Cân gözü ile nûr-ı Hudâ’yı görmek gerekir, ya da nûr-ı Hudâ ancak cân gözü ile görülebilir (vr. 19b). Cân gözü ile dost ve sevgilinin gül sîması temâşâ edilir (vr. 34a, 82a). Sevgilinin yüzünün nûru sayesinde cân gözü açılır ve safâ bulur (vr. 23a).

Şâire göre keşf edilen, rumûz-ı âlem-i kübrâ ve künûz-ı a’zam-ı eşyâdır. (vr. 65a) Bu meyanda şâir, *keşf-i esrâr* tabirini de kullanmıştır (vr. 19a). Ona göre, *kün* emrindeki *Kef* harfi gaybı, *Nûn* harfi ise şehâdeti göstermektedir (vr. 17a). Aşağıdaki beyitte, şâir, “*Kef* ve *Nûn* harflerinin remizlerini anla, ta ki zahir ve batın sana keşf olunsun.” diyerek, keşfin gerçekleşmesi için *kün* emrinin hakikatinin anlaşılması gerektiğine işâret etmiştir.

139 Cürcânî, a.g.e., 188; Cebecioğlu, a.g.e., 366.

İki farķuñ rumûzını fehm it
Tâ saña keşf ola zuhûr u buñûn (vr. 17a)

e) Mahv

Arapça bir kelime olan mahv, sözlükte yok etmek, izâle etmek, ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. “*Mahv olup cevır ü cefâ*” (vr. 7a) ve “*Mahv oldu felekde güneş ü encüm ile mâh*” (vr. 108b) ifâdelerinde geçen mahv bu anlamda kullanılmıştır.

Bir tasavvuf ıstılâhı olarak mahv, içkiden sarhoşluk gibi, kulun aklı başından gidecek ve ondan, aklının hiç müdâhelesi olmayan fiiller ve sözler hâsıl olacak biçimde, âdetin vasıflarının (normal hareketlerin) kaldırılmasıdır¹⁴⁰. Bir de *mahvu'l-cem*’, yani cem’e ait mahv vardır ki bu hakîkî mahv olup, çokluğun tekte fânî olmasıdır. Bu, varlığın a’yâna olan izafesinin kaldırılmasıdır¹⁴¹. *Dîvân*’da cem’e ait mahv, varlık demek olan “su ve menî”nin terki, mahv-ı vücûd ve varlığın mahvı şeklinde geçmiştir:

Vâsıl-ı makşûd olup terk eyledüm mâ’u menî
Hâşılı mahv-ı vücûd itmekde buldum ben beni (vr. 139b)

Varlığın mahv idüp fenâya irse
Sâlike benliği hicâb ancağ (vr. 17a)

Lâ mevcûde illâ hû, aslında mahv-ı vücûdun diğer bir ifâde tazıdır. Zira bu ifâdede varlık kesretten mahv edilip, sadece Allâh’a izâfe edilmektedir. Yukarıdaki beyitlerde ifâde edildiği gibi, bu makâma ulaşması için sâlikin kendisi ile Hak arasında bir hicâb olan benliğini, ya da “*mâ’vü menî*/su ve menî”yi (varlığını, yani kibri) terk etmesi gerekir. (Benliğin mahv edilmesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Benlik bahsi)

Mahv kavramı ile ilgili olarak şâirin değindiği diğer bir husûs, *mahv-ı sıfât* ile *tevhîd-i zât* ve *ayn-ı zât* mertebelerine ulaşıldığı husûsudur. Aşağıdaki beyitlerde şâir, bu kavramlara işâret etmekte ve bu kavramları kendileri ile hasbîhâl edeceği kimselerin azlığından yakınmaktadır

Egerçi zât-ı Hakk’a şûretâ zâhid şıfâtum ben
Şıfâtum mahv idüp ma’inde lâkin ‘ayn-ı zâtum ben (vr. 139b)

Kanı bir mahv ehli kim mahv-ı şıfâtı söyleşem
‘Âlemi icmâl iden tevhîd-i zâtı söyleşem (vr. 89b)

Sâlik, fiillerin, sıfatların bir zuhûru olduğunu hisseder ve tek sıfatın zuhûr mahallerinin kabiliyet ve derecesine göre çeşitli şekillerde meydana geldiğini

140 Cürcânî, *Ta’rifât*, 205.

141 Cebecioğlu, a.g.e., 408-409.

anlar. Buna tevhîd-i sîfât (sıfatları birleme) denir. Sonunda sıfatların, zâtın zuhûru olması bakımından zâtтан başka bir şey olmadığını müşâhede eder. Bu, tevhîd-i zât (zâtı birleme) demektir. Bu, aynı zamanda cem' mertebesidir¹⁴². Şâir, *mahv-ı sîfât* 'ı, *tevhîd-i sîfât* ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Zira her ikisi de, sâliki *tevhîd-i zât* 'a götürmektedir. Tevhîd-i zât, cem' mertebesi olarak isimlendirildiği gibi, şâirin tabîriyle *ayn-ı zât* olarak da isimlendirilebilir.

f) Muhabbet

Muhabbet, Arapça'da sevgi ve aşk anlamına gelen bir kelime olup, mutasavvıflarca genel olarak Allah ve peygamber sevgisini ifade eder¹⁴³. Aşağıdaki beyitlerde de, Hz. Muhammed'in rûhunun muhabbetten zuhûra geldiği husûsu ve kâinâtın yaratılışında bu muhabbetin oynadığı rol üzerinde durulmuştur:

Çün maḥabbetden zuhûra geldi rûḥ-ı Aḥmedî
Anuñ için Ḥaḳ aña maḥlûb u maḥbûbum didi (vr. 114a)

Çün baḥr-ı ezel bâd-ı maḥabbetden urup mevce
Her mevcede yüz biñ ḳaṭarât eyledi peydâ (vr. 13a)

Muhabbet, Za'fî Dîvânı'nda daha ziyâde aşk ile benzer bir kullanıma sahip olmuştur. Nasıl ki aşkta cân vermeye kadar giden bir fedâkârlık varsa, muhabbetde de bu vardır. Hallâc-ı Mansûr'un asıldığı darağacı *dâr-ı aşk* diye nitelendirildiği gibi (vr. 97b), *dâr-ı muhabbet* diye de nitelendirilmiştir:

Bu maḳşûdum ola âḥir yoluña cân virmekden
Murâdum senden ey dil-ber muḥabbetdür benüm maḥzâ (vr. 51b)

Aşmağa dâr-ı maḥabbetde dil-i Maṇşûr'ı
Heves-i zûlf-i dil-âvîzûñ oluptur sebebi (vr. 118b)

Dîvân'da aşk ve muhabbet ilişkisi üzerinde detaylıca durulduğu görülür. Şâir, muhabbeti, daha ziyâde aşka götüren bir basamak olarak görme eğiliminde olmakla beraber, bazen de aşkı muhabbete götüren bir araç olarak takdîm etmektedir. Şâire göre, muhabbetin sırrına vâkıf olan kişi, aşkın da sırlarını idrâk eder (vr. 118b). Aşkın sırları, sînedeki muhabbet hazînesinde saklıdır. Bu sırların bilgisiz insânlara ifşâ edilmemesi lazım gelir (vr. 101b). Zira mihr ve muhabbet ehli olan kişilerin câhil insânlarla işleri olamaz. Çünkü bunlar irfân sahibi kişilerdir (vr. 99a). Muhabbet rûzgârı aşk ateşinin üzerindeki külü savurur ve böylece aşk ateşi ortaya çıkar (vr. 55a). Zâhid, muhabbet sâkîsinin sunduğu kadehten içmediği sürece aşkın keyfiyetini idrak edemez:

¹⁴² Eraydın, a.g.e., 191.

¹⁴³ Gazâlî, a.g.e., C. IV, s. 575 vd.

Keyfîyyet-i ‘aşkı nice idrâk ide zâhid
Sâkî-i maḥabbetden eger içmese câmı (vr. 122b)

Şâire göre, aşk neyi yanık sesi ile muhabbeti terennüm ettiği vakit, mecliste bulunanlar mest olup aşktan kendilerinden geçerler (vr. 14a). Pir-i aşktan aşk âyetini okuyanın mihr ve muhabbet yoluna girmesi garip değildir:

‘Aşk âyetini okumuşam pîr-i ‘aşkdan
Tutsam ‘aceb mi mihr ü maḥabbet tarîkını (vr. 116b)

Şâir, muhabbet kuşunun başına konduğunu, netîcede âşık olduğunu ve dertlere düşâr olduğunu (vr. 59a), sînesindeki dâğın, muhabbetin bir alâmeti olduğunu (vr. 62b), buna rağmen muhabbetin tâc ve kemerini dünyâ şâhlığına tercîh ettiğini (vr. 110b), cisminden eser bile kalmasa, muhabbet nakşının gönlünden silinmemesini arzulayacağını (vr. 78b), kendisinin muhabbet denizinde bir dürr-i semîn (vr. 87a), mihr ve muhabbet meydânında ise bir at olduğunu (vr. 88a) ifâde etmiş, aşağıdaki beyitte de, kendisini *mîr-i muhabbet* olarak nitelendirmiştir:

Mîr-i maḥabbetüm sipehüm leşker-i nücûm
Bir bâr-gâhdur baña bu çarḥ-ı nîl-gûn (vr. 96b)

Şâire göre, muhabbet yolundan gidebilmek için güçlü bir iradeye sahip olmak gerekir (vr. 116a). Mahbûb sevmekten maksat hazz-ı nefsanî değildir (vr. 100a). Aşk-ı pâk ile hazz-ı nefsanî bir gönülde birlikte yer almazlar. Gönlün birinden ferâgatta bulunması gerekir (vr. 82b). Zira sevmek ve sevilme bir ibâdetdir. İbâdet ise nefsanî arzulardan çok uzaktır:

Arada nesne yok sevme sevilme bir ‘ibâdetdür
Hemân bir zevk-ı rûhânîdürür maḥlûb sevmekten (vr. 100a)

Dîvân’da muhabbet ile ilgili şu terkîbler yer almaktadır: Bâd-ı mahabbet (vr. 13a, 55a), bahr-ı mahabbet (vr. 87a), bezm-i mahabbet (vr. 14a), bûy-ı mahabbet (vr. 91b), dâr-ı mahabbet (vr. 118b), genc-i mahabbet (vr. 59a), hâl-i ehîbbâ (vr. 99b), mahabbet arsası (vr. 104a), mahabbet genci (vr. 101b), mahabbet mecmeri (vr. 100a), meclis-i mahabbet (vr. 99a), meydân-ı mahabbet (vr. 53a), mîr-i mahabbet (vr. 96b, 110b), murğ-ı mahabbet (vr. 59a), mihr ü mahabbet tarîkı (vr. 116b), pâzâr-ı mahabbet (vr. 86a), pergâr-ı mahabbet (vr. 92b), pîr-i mahabbet tarîkı (vr. 116a), rumûz-ı mahabbet (vr. 72b), sâkî-i mahabbet (vr. 122b), vâkıf-ı sırr-ı mahabbet (vr. 118b), zencîr-i mahabbet (vr. 77b), zünnâr-ı mahabbet (vr. 111b).

g) Şevk

Şevk, arzulama ve özleme anlamına gelen Arapça bir kelime olup, tasavvufta,

muhabbet neticesinde gerçekleşen, kalbin sevgilisine kavuşmak üzere çekilişini veya sevgili anıldığında kalbin heyecânlanmasını ifâde eden bir kavramdır¹⁴⁴. *Dîvân*'da bu anlama uygun bir tarzda, Gülşenî dergâhındaki âşıkların, pîrlerine karşı şevk ve özlem içerisinde oldukları ifâde edilmiştir:

Her gice zîkr ü semâ' vü zevk u şevk-ı ' âşîkân
Zühreye dem-sâz olur çarha çıkar âh u figân
Dir bunu bâm-ı felekde çağrışup Kerrûbiyân
Âsitân-ı ehl-i Hâk'dur hân-kâh-ı Gülşenî (vr. 21a)

Âteş-i zevk u semâ' u şevk ile pür-nûr olup
Lâ ta' ayyûn perdesinden nâzır u manzûr olup
' Aşk ile geh zâkir ü geh zîkr ü geh mezkûr olup
Yandı fâlibler meded devletlü sulţânım meded (vr. 22a)

Görüldüğü gibi yukarıdaki bendlerde şevk, zikir, zevk ve semâ' ile birlikte kullanılmıştır. Bunların müşterek yönü, hepsinin yaşanarak anlaşılan husûsiyetler olmaları, başka bir deyişle makâm değil, birer hâl olmalarıdır. Aşağıdaki beyitte, bu husûs daha açık bir şekilde müşahede edilebilmektedir:

Hayrete vardum görüp ol zevk u şevk u hâleti
Âhîri erbâb-ı meclisden dönüp kıldum su'âl (vr. 11b)

Dîvân'da aşkın şevk ile olduğu husûsu, bir çok beyitte dile getirilmiştir. Şâire göre, aşk uğruna şevk ile abdâl olunur (vr. 22b, 48b). Âşık, şevk ateşi ile yanar (vr. 22a, 77b). Sevgilinin güzelliğinin nûrunu görünce, cân ve gönül şevke gelir ve aşk ateşinin içine düşer:

Nûr-ı hüsnûn göricek şevke gelür cân u gönül
Düşüben âteş-i ' aşkuñ içine nâr oldu (vr. 115a)

Güzelliğin şevki ile toplanılır (vr. 22b), visalın şevki ile de cân verilir (vr. 22b, 108a). Sevgilinin şevki ile dil ve cân vâlih ü şeydâ olur (vr. 51a). Aşağıdaki beyitte şâir, bir gül yüzünün şevki ile gam ateşinde bülbül gibi kül olduğunu ifâde etmiştir.

Yine bir gül-ruhuñ şevkıyla Zâ' fî âteş-i gamda
Yanup bülbül şîfat derd ile ol miskîn kül olmuştur (vr. 67b)

Şevk, aşağıdaki beyitte de gam ve kederin zıttı olarak mutluluk anlamında kullanılmıştır.

144 Gazâlî, a.g.e., C. IV, s. 623.; Cebecioğlu, a.g.e., s. 608.

Cihânuñ şevkına şâd olma ğam çekme melâletden
Ki hâl-i âdemî gâh şâdi vü gâhî melâletdür (vr. 57a)

h) Tecrîd, Tecerrüd ve Ferâgat

Tecrîd soyutlamak anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak tecrîd, kalbten Allâh'tan başka her şeyi uzak tutmak, ya da Allâh'tan gayrısını kalbten atmak anlamına gelir. Tecerrüd ise, Arapça'da soyunmak anlamına gelen bir kelimedir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak ise, Allâh'tan gayri her şeyden sıyrılıp, Allâh'a yönelmek anlamını ifâde eder. Bu durumda olanlara *ehl-i tecrîd* denir¹⁴⁵.

Tecrîd, *Dîvân*'da *gül-zâr-ı âlem*'den ilişkiyi kesmek şeklinde ifâde edilmiştir. Şâire göre, *gül-zâr-ı âlem*'den ilişkiyi kesmek, bela, dert ve sıkıntıdan sonsuza dek kurtulmanın reçetesidir (vr. 83b). Aşağıdaki beyitte de şâir, aynı husûs üzerinde durmuştur.

Ta'alluk kaç' iden gül-zâr-ı 'âlemden benüm servüm
Belâ vü derd ü ğamdan tâ ebed âzâd imiş bildüm (vr. 83a)

Şâire göre, tecrîd gerekli bir şeydir. Zira ancak bu takdîrde mutlak varlığa ulaşılır ve *ferd-i hüveydâ* olunur (vr. 13a). Şâir tecrîdin gerekliliğini aşağıdaki beyitte de ifâde etmiştir.

Hil'at-ı dîbâ gerekmez terk [ü] tecrîd ol meded
Degmesün dâmânûña maşşerde dest-i dâd-hâh (vr. 109b)

Şâir kalbini, nakş-ı gayrdan yani mâsiva'llâhtan pak ettiğini (vr. 85b) ve bu şekilde kalbinde küdüret bırakmadığını ifâde etmektedir (vr. 85b). Kevndeki hiçbir şey şâirin gözüne görünmemekte, şâir bu mekânı terk edip "*lâ-mekân*" âleminde oturmaktadır (vr. 101a). Şâir dehrin sultânlığından, sultânlığın tâcından, güzel ve pahalı elbiselerden, ad ve sandan vazgeçmiş, gedâ hırkasını giymiş ve ayağı çıplak bir vaziyette âlem-i tecrîd'in sultanı olmuştur (vr. 94a). Şâire göre, dünyâdan vazgeçebilmenin tek yolu ise aşktır (vr. 84b, 86a).

Dîvân'da tecrîd ile ilgili olarak kullanılan önemli bir kavram da *tecrîd-i vakt*'tir. Aşağıdaki beyitte, dünyânın *kıl u kâl*'ından vazgeçildiği ve *tecrîd-i vakt* olduğu ifâde edilmiştir. Bu kavramın, vakti, dünyâ ile alakalı önemsiz şeylerden soyutlamak ve boş şeylerle geçirmemek anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Cihânuñ kıl ü kâlından geçüp tecrîd-i vakt olduñ
Yaraşur eylesen Zâ' fi ferâgat gûşesin mesken (vr. 99b)

145 Cürçânî, a.g.e., s. 56; Cebecioğlu, a.g.e., s. 641.

Şâirin *Dîvân*'da tecrîd ile aynı anlama gelmek üzere kullandığı diğer bir kavram da ferâgattır. Şâire göre, ferâgat köşesini mesken tutmak gerekir (vr. 99b). Şâir, nakş-ı gayrı terk ettiğini, resm-i cihândan (vr. 91a) ve kesret âleminden fâriğ olduğunu (vr. 91a), her iki âlemde de ferâgat eylediğini (vr. 97a) ifâde etmektedir. Şâir gönlünün kayd-ı âlemde usandığını, ferâgat köşesini istediğini ifâde etmekte (vr. 65b) ve bunun gerekli olduğuna inanmaktadır. (vr. 50b). Âlemde ferâgat eden şâirin gıdası, ekmek ve su yerine dert ve gam olmuştur (vr. 70b, 100a). Şâir, ferâgat köşesini me'vâ tutmuştur (vr. 51b). Ona göre, ferâgatın en güzel şekli ise kanâattır:

Ne kanâ' at gibi bir kâr-ı ferâgat bulunur
Ne gedâlık gibi ' âlemde şenâ' at bulunur (vr. 63b)

Şâire göre çarhın bahçelerinde çiçek toplamaktansa, ferâgat köşesinde derd-yâb olmak (vr. 59b), alçak bilgisizlere varıp baş eğmektense ikbâl-ı âlemde ferâgat etmek (vr. 79b) daha iyidir. Şâir ayrıca ferâgat gülşeninde mesken tutmak isteyenleri, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin âsitânına davet etmektedir:

Tutmak istersen ferâgat gül-şeninde meskeni
Âsitân-ı ehl-i Hâk'dur hân-kâh-ı Gülşenî (vr. 21a)

Tecerrüde gelince, *Dîvân*'da, kullanıldığı bütün yerlerde tecerrüd, Hz. Îsâ ile birlikte zikredilmiştir. Bunun nedeni, Hz. Îsâ'nın evlenmeyerek mücerred bir hayât yaşamış olduğuna inanılıyor olmasıdır. Bu beyitlerin hepsinde ortak olan ana tema, Hz. İsa gibi tecerrüde ulaşmak gerektiği, dünyâ malının ve zevklerinin terk edilmesi gerektiği husûslarıdır. Şâire göre, Hz. Îsâ gibi dünyâ malından tecerrüd etmek gerekir (vr. 54a). Hz. Îsâ, nasıl ki bu dünyâdan elini eteğini çekmiş ve hiç evlenmemişse, sâlikin de kadın gibi çekici olan bu dünyâdan elini eteğini çekmesi gerekir:

Dilâ merd ol şakın aldanma nakşına bu dünyânın
Tecerrüd kaçd idüp 'Îsâ gibi bu kıca zenden geç (vr. 54a)

Şâire göre dünyâ *dâr-ı tecerrüd*, yani tecerrüde bulunulması gereken bir yerdir. Dünyâ nakşına göz yuman ve ona aldanmayıp mert olanlar *merdüm-i dâna* (bilgin kişi)'dir. Kâmil insân da, mülk ve mala meyl etmez. Kârûn'un helâka uğramasının tek nedeni dünyâ malıdır (vr. 32a, 117b). Tecerrüd yapabilmek için kanâat yolunu meslek kılmak gerekir:

'Îsâ-şîfat mücerred ü sulţân-ı dehr olur
Her kim ki pîşe kıldı kanâ' at tîrîkını (vr. 116b)

Şâir, kendisinin de tecerrüd ehli olduğunu ifâde ederken, Hz. İsa gibi tecerrüde yöneldiğini, cihânın nakşına göz yumduğunu ve Anka gibi Kâf-ı kanâatı mesken

tuttuğunu söylemektedir. (vr. 32a). Şâir ayrıca Hz. Îsâ gibi dünyâyâ arkasını döndüğü için dördüncü gökte Hz. Îsâ'ya komşu olduğunu ifade etmektedir:

Zen-i dünyâyâ hergiz bakmadum dâr-ı tecerrüdde
Çıkuþ bu çarḥ-ı çârüm üzre ‘Îsâ’ya qarîn oldum (vr. 87a)

1) Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd, Allâh'ın varlığının dışında başka varlık olmaması, Allâh'ın zâtının dışında kalan eşyanın (mâsivâ/kesret) vücûdunun itibârî olması, yani eşyanın hakîkatte kendi başına bir varlığının olmaması; varlıklarının tek gerçek varlık olan Allâh'a nisbetle olması şeklinde izah edilen tasavvuf felsefesine ait düşünce sisteminin adıdır¹⁴⁶.

Denebilir ki *Dîvân*'da en çok işlenen konu vahdet-i vücûddur. Başta tercî'-i bend ve ve terkîb-i bendler olmak üzere dîvânın pek çok yerinde bu konu işlenmiş, bazı şiirlerde (vr.12b, 89b, 90a, 102b, 139b, 114b) tamamen vahdet-i vücûd anlatılmıştır. Aşağıda vahdet-i vücûda ilişkin kavramların *Dîvân*'da nasıl yer aldıkları detaya girilmeden işlenecek ve yukarıdaki tarif açılmaya çalışılacaktır.

1a) Kesret-Vahdet

Vahdet-i vücûd anlayışına sâhip olan mutasavvıflar, vahdet ile kastedilenin Cenâb-ı Hakk'ın birliği olduğunu ifade etmişlerdir¹⁴⁷. Şâire göre, vahdet akıl ile anlaşılacak bir husûs değildir (vr. 83b). Vahdet-i vücûd, bir hâldir. Ehl-i hâl olmayan, kendi bilgisi ile vahdeti anlayamaz (vr. 69b). Vahdet, yaşanarak anlaşılan bir husûstur, söz ile ifade edilemez ve delil ile isbât edilemez:

Sırr-ı vahdet emr-i zevkîdür denilmez kâl ile
Yoksa bu ma' nâ delil ile kaçan isbât olur (vr. 64b)

Şâire göre, vahdet meyinden kana kana içmek gerekir (vr. 95b). Vahdete ulaşmak için de daima *ehad* zikrini çekmek (vr. 56b), enâniyyet ve kibri terk etmek; enâniyyete bulaşmamak için de âriflerin sohbetine katılmak gerekir (vr. 21a, 82b, 139b). O, insanların gaflet uykusunda olduklarını ve bu şekilde vahdet-i vücûdu anlamalarının mümkün olmadığı inancındadır:

Nice fark eylesünler zât ile zıllı gel inşâf it
Yaturlar hâb-ı gafletde bu ‘âlem halkı nâ’imdir (vr. 67a)

Şâir, vahdetin mertebelerine işâret ederek, vahdetin mertebelerini gerçek mânâda bilen tâliblerin az olduğunu; önemli olanın bu mertebelerden haberdâr olmak olduğunu,

146 Geniş bir tarif için bkz.Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, (Haz. Ethem Cebecioğlu), DİB, Ankara 2003, s 65 vd.

147 Cebecioğlu, a.g.e., s. 681.

aksi takdîrde taklîdî bir vahdet anlayışının ortaya çıkacağını (vr. 102b, 102b) ifâde ettikten sonra, kendisinin bütün makâmı anlaşıp müşâhede ettiğini ifâde etmiştir:

Her bir maqâmı aňlayup itdüň müşâhede
Biz sâkinân-ı perde-i lâhût-ı hâzretüz (vr. 69b)

Şâirin işâret ettiği vahdet makâmlarından biri, aşağıdaki beytinde değindiği *vahdet-i şühûd* makâmı olmalıdır.

‘Ayn ile idüp şühûdî kılarüz Hakk’ a sücûdî
Biz bir bilürüz vücûdî bize Gülşenîler dirler (vr. 56b)

Kesret kavramı ise, vahdet-i vücûd anlayışını izahta kullanılan en önemli kavramlardan bir tanesi olup, âlemdeki çokluğu ifâde eder. Şâir, kesretin vahdetin zıttı olduğunu ve kesrette kalmayıp, kesretteki vahdeti görmek gerektiğini ifâde etmektedir (vr. 16b, 116b, 91a, 96b). Ona göre, nerede olursak olalım vahdet gözü ile nazar edip her şeyde *aynu’llahı* (vr. 63a) ve her yerde *vechu’llahı* görmek gerekir:

Olma hâlî secdeden bir dem yüz urup hâzrete
Her ne menzilde olursañ şemme vechu’llâhı gör (vr. 63a)

Şâir âlemdeki kesretin müstakil bir vücûdunun olmadığını, başka bir ifâde ile vahdet-i vücûd anlayışını bir takım temsillerle izâh etmiştir. Ona göre kesret, şarâb üzerindeki hava kabarcıklarına benzer. Kabarcıkların varlığı müstakil olmadığı gibi, kesretin varlığı da müstakil değildir (vr. 17a). Vahdet bir deniz gibidir. Bütün eşya (kesret) o denizin içindedir ve vahdet denizini ikrar eder (vr. 62b). Kesret sayılara benzer. Zira sayıldığında sayıların sonu gelmez. Oysa sayılar hakîkatte birdir:

Görmez misin a‘dâdî hâkîkatda eḥaddür
‘Add eylesen ammâ ki olur lâ-yetenâhâ (vr. 13a)

Şâire göre, nasıl ki gül ve diken aslında tek bir ağaç olmasına rağmen farklı olarak algılanıyorsa (vr. 114b), tıpkı bunun gibi farklı olarak algılanan âlemdeki varlıklar da aslında birdir. Aynen bu şekilde, eşya gözle sayıldığında taaddüd ediyorsa da, hakîkatte ayn-ı vâhiddir. Yani vâhid olan Allâh’ın kendisidir. (vr. 16a, 16b). Ona göre, *vâhid-i kesîr-nümâ* (çok görünen tek) kesret sûretinde taaddüd etmiştir (vr. 15a). Za’fî, “*O sensin, sen de osun. Her ikisi de birbirlerinden ayrılamayan bir tektir.*” anlamına gelen *Dîvân*’daki ilk tercî-i bendin Arapça nakarât beytinde, Allâh ile kesret âlemindeki eşyanın ittihâd ettiğini açıkça ifâde etmiştir. Aşağıdaki beyitte de, hakikatlerin ittihâd ettiğini ve görünen her şeyin tek olduğunu belirtmiştir:

İkilik kanda kaldı belki tevâhîde dahı yer yok
Haķâyık ittiḥâd itdi görinen ‘ ayn-ı vahdetdür (vr. 66a)

Allâh ile kesret âlemindeki eşyanın ittiḥâdına inanan şâir, bu inancını somutlaştırarak anlatmıştır. Ona göre Hüsrev ile Şîrîn ya da Vâmık ile Azrâ, birbirlerini sevip bakiştıkları vakit, aslında hem nâzır olan hem de manzûr olan Allâh’tır (vr. 12b). Tâlib ve matlûb Allâh olduğu hâlde, Allâh kendisini gizleyerek kimini tâlib kimini de matlûb eylemiştir (vr. 114b). Allâh, birinin adını Mûsâ, birininkini de Firavn koyup, kendi emrini yine kendisi inkâr eylemiştir:

Birinûn adını Mûsâ birinûn Fir‘avn idüp
Kendünûn emrini yine kendi inkâr eyledi(vr. 114b)

Allâh yaratmış olduğu mezâhire baktığı zaman, aslında kendisine arz-ı dîdâr eylemektedir. Allâh güzelliğini satmış, karşılığında aşkını satın almış ve kendi güzelliğine kendisi âşık olmuştur. Alan, satan ve pazarlığı yapan kendisidir:

Bu mezâhir kim vücûd-ı muṭlaķ izḥâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine ‘arz-ı dîdâr eyledi
Şatdı ḥüsnin aldı ‘aşkın arada bir kimse yok
Kendi aldı kendi şatdı kendi bâzâr eyledi (vr. 114b/1-2)

İnsânların ağzından çıkan her söz ayn-ı kelâmu’llâhtır (vr. 61a). Söyleyen ve söyleten hakîkatte birdir (vr. 89b). Bu açıdan Mansûr gibi *Ene’l-Hak* demekle bir sakınca yoktur (vr. 13a). Vahdet-i zâtıyla her şey *Ene’l-Hak* diye nidâ eder (vr. 12b). Manâ âleminde *Ene’l-Hak* sırrını söyleyen Allâh’tır. Ancak şeklî olarak Mansûr’a söyletilmiştir:

Kendi iken ma‘nide râz-ı ene’l-Ḥaķ söyleyen
Şûretâ Manşûr’a isnâd itdi ber-dâr eyledi (vr. 114b)

Za’fî, ârizî sıfatlarını mahv edip, manâ âleminde Allâh’ın zâtı ile aynı olduğunu (vr. 139b), noktada saklanıp sırr-ı nihân olduğunu (vr. 90a), arz ve semânın, sırr-ı Hudânın, nûr-ı hüdânın (vr. 89b), heft deryânın (vr. 90a) kendisinde olduğunu, arş-ı mu’allânın, günbed-i mînânın, Sidre ve Tûbâ’nın kendisi olduğunu (vr. 90a), âdem-i mânâ ve mazhar-ı Esmâ olduğunu (vr. 90a) ifade etmektedir. O, vahdet dâru’ş-şifâsına ulaştığına (vr. 114b), vahdet-i zâtı bulduğuna (vr. 70a), sözlerinin baştan ayağa kelâmu’llâh-ı nâtık (vr. 90a) ve Allâh’ın âyetleri (vr. 139b) olduğuna inanmaktadır. Şâir, aşağıdaki beyitte de bu türden düşüncelerine yer vermiştir.

Gâh nokṭa geh elif geh ḥarf u lafz u geh demüm
Başdan ayağa kelâmu’llâh-ı ism-i a‘zamum (vr. 139b)

Şâir, kesret âlemini, ikilik ile de ifâde etmiştir (vr. 117a). Ona göre, vahdeti amaçlayan kişinin âleme ikilik ile bakmaması gerekir (vr. 13a, 16a, 91a, 116a). Hakk'ın cemâlinin her yerde apaçık bir şekilde görülmesinin şartı budur (vr. 75a). O, vahdet gözünü açıp cihânı bir görenleri *rast-bîn* (doğru gören)" ve *ulu'l-ebşâr* (basîret sahibi)" olarak nitelemiştir:

Her ki vahdet dîdesin açdı cihânı gördi yek
Râst-bîn olur belâ Ża' fî ulu'l-ebşâr¹⁴⁸ olan (vr. 98a)

Şâir, ikilikte kalmamayı Gülşeniliğe intisâbın bir şartı olarak da addetmektedir (vr. 21a).

ib) Mâsivâ

Vahdet-i vücûd anlayışında Allâh'ın zâtının dışındaki her şey mâsivâ diye tabir edilir. Mâsivâ, yukarıda izâh ettiğimiz kesret kavramı ile paralel bir şekilde izâh edilmektedir. Vahdet-i vücûdçulara göre, mâsivâ yok hükmündedir. Zira vücûdu başkasından olan vücûd, müsteâr/ödünç bir vücûddur. Yani kendi kendisine kâim değildir. Kendi zâtıyla ademdir. Onun vücûdu başka vücûda nispetledir. Böyle bir vücûda gerçek vücûd denemez¹⁴⁹.

Bununla ilgili olarak şâir, mâsivânın vücûdunun hakikî değil, itibarî olduğunu (vr. 67a); âlemdeki eşyânın vücûdunun müstakil olmadığını, her işte her zaman müstakil olanın zât-ı Hak olduğunu (vr. 102b) ifâde etmiştir.

Ayrıca şâir mâsivâ nakşını gönlünden attığını (vr. 39b, 68a), temel prensibinin mâsivâ isbâtını nefy etmek olduğunu (vr. 70a) ifâde etmiştir. “*Nâzır-ı mir'ât-ı Hû'yuz mâ-sivâdan geçmişüz*” (vr. 70a) diyen şâir, mâsivâyâ bakarken, mâsivânın sûreti ve şekline değil, onun Allâh'ı gösteren yönüne baktığını ifâde etmiştir. Zira mâsivâ, Allâh'ı gösteren bir ayna mesâbesindedir. O, aşağıdaki beyitte de aynı husûsa işâret ederek, mâsivâyı üzerindeki arızî sıfatlardan arındırarak, ondaki Allâh'a ait olan yönü görmek gerektiğini ifâde etmiştir:

Kıl nazar vahdet göziyle görme 'aynu'llâhî kör
Geç şîfât-ı mâ-sivâdan 'ayn-ı zâtu'llâhî gör (vr. 63a)

Şâirde böyle bir anlayışın oluşmasını sağlayan faktör, pîre teslim olmasıdır (vr. 139b). Şâire göre, mâsivâ fikrinin bir çöp gibi dışarı atılmasını sağlayan diğer bir faktör de aşktır (vr. 14a). Mâsivâ fikrini ortadan kaldıran bu iki faktör de, *Dîvân*'da en çok işlenen konulardandır (Bkz.ilgili bahisler).

148 **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** “Elbette bunda basîret sahipleri için büyük bir ibret vardır.” (Al-i İmrân/3-13, Nûr/24-44)

149 Eraydın, a.g.e., s. 100.

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, insânoğlu ve âlemdeki her şey (mâsivâ) Allâh'ın bir pertevidir. Şâire göre, hakka'l-yakîn mertebesine ulaşanlar bu pertevin ne kadar açık ve ortada olduğunu görürler (vr. 12b, 96a). Cân gözü ile ekvânı temâşâ edenler, her zerrede cihanı aydınlatan güneşin apaçık bir şekilde yer aldığını görürler. O güneş, Allâh'ın zerredeki pertevidir:

Cân gözin açup eyle bu ekvânı temâşâ
Her zerrede hûrşîd-i cihân-tâb-ı hüveydâ (vr. 56a)

Vahdet-i vücûd anlayışında, mâsivâ gerçek varlık olan Allâh'ın varlığının bir gölgesidir. Aşağıdaki beyitte şâir, hakîkî vücûdun Allâh'a ait olduğunu, mâsivânın vücûdunun ise itibârî ve Allâh'ın vücûdunun gölgesi olduğunu ifâde etmiştir:

Zât-ı Hakk'ındur vücûd ancak hakîkat Zâ' fiyâ
İ' tibârîdür vücûd-ı mâ-sivâ izlâldür (vr. 67a)

1c) Esmâ ve Sıfâtın Tecellîsi

Lügatta zâhir olmak anlamına gelen tecellî, bir tasavvuf ıstılâhı olarak gayptan gelen ve kalbte ortaya çıkan nûrlar şeklinde tanımlanmaktadır¹⁵⁰. Şâir de bu tanıma uygun olarak, ârifin kalbinin Allâh'ın cemâline mir'ât/ayna olduğunu ifâde etmiştir (vr. 64b, 98b). Âşığın içinin hoşhurûş olması/coşması (vr. 22a), gönlün mest ve bîhûş olması (vr. 64a) tecellî sayesinde. Şâire göre, tecellî olmasa şeker ve bal zehir olur; tecellî olursa zehir bal olur (vr. 64a). Tecellîye mazhar olan kalb, tesellî bulur (vr. 12b). Tecellî ölü cisme taze bir cân verir:

Tecellî eyledikçe Zâ' fiyâ ol nûr-ı Yezdânî
Olur bu mürde cismümde benüm bir tâze cân peydâ (vr. 49b)

Şâir, tecellîyi aşk ile ifâde etmiştir. Ona göre, yârın güzelliğinin tecellîsine hazırlık olarak, gönül âyînesini aşk cılası ile temizlemek gerekir (vr. 83a). Tâlibin aşk yolunda tecellî dışında başka bir tesellîsi olamaz. Bunun dışında ne varsa boştur:

Tecellîde tesellî bulmağa sa'y it yûri tâlib
Kalanı bu tarîk-ı 'aşkda bir qurı gâvğâdur (vr. 67a)

Dîvân'da Allâh'ın kalbe tecellî etmesinin yanı sıra bir de âleme tecellî etmesinden söz edilmiştir. Şâire göre, Allâh icmâlini tafsîle getirmek istediğinde, bir şekilde tecellî eder (vr. 13a). Allâh'ın tecellîsi bazen zâhir bazen de bâtın olur (vr. 16b). Âlem tecellîden dolayı mesttir (vr. 66b). Şâir, “O, her an bir işteditir.” (Rahmân 55/29)

¹⁵⁰ Cürçânî, a.g.e., s. 56; Cebecioğlu, a.g.e., s. 638.

âyetine işâret ederek, Allâh'ın her an mütecellî olduğunu, aynı şekilde iki kez tecellî etmediğini ve her bir tecellisinin farklı olduğunu ifâde etmektedir (vr. 67a). Ona göre gören göz, Allâh'ın her an bir tecellî içerisinde olduğunu görür. O'nun tecellisinde tekrar yoktur:

Nev-be-nevdür görinen ân içre bu deñlü şü'ûn
Şanma sen anı tecellisinde tekrâr eyledi(vr. 114b)

Dîvân'da, tecellînin iki türü olan zât ve sıfat tecellîlerinin ikisinden de söz edilmiştir. Zât tecellîsi, Hz. Muhammed'in Allâh'ın tecellisine mazhar olmasıdır ki buna tecellî-i ulûhiyyet de denir¹⁵¹. Şâire göre, Hz. Muhammed'in peykeri Allâh'ın nûrunun tecellisine ayna olmuş (vr. 15a), nûr-ı Zülcelâl, Hz. Muhammed'e tecellî ettiğinde, aşk-ı mutlak ortaya çıkmıştır. Daha önceden âlemde olmayan sevmeye ve sevilme ya da aşk, Allâh'ın Hz. Muhammed'e *mahbûbum* diye hitâb etmesi ile ortaya çıkmıştır (vr. 114a)

:
Çün tecellî eyledi zâtına nûr-ı Zû'l-celâl
Zâhir oldu 'aşk-ı muṭlaḳ oldu pes a'ḳ dâdı (vr. 114a)

Dîvân'da zât tecellisine oranla daha çok sıfatların tecellîsi üzerinde durulduğu görülmektedir. Esmânın tecellisinin de sıfatların tecellisine dâhil olduğu kabul edilmiştir. Zira Allâh'ı bize tanıtan manâ ve kavramlara yerine göre sıfat ve yerine göre isim denilmiştir. Ancak genelde esmâ, sıfatlara tâbi tutulmuştur¹⁵². Nitekim aşağıdaki beyitte şâir, esmâ ve sıfatın tecellisini bir arada zikretmiştir:

Gel 'âlem-i tafṣîle gör ḥilḳat-ı eşyâyı
Esmâ vü şîfât ile şerḥ eyle müsemmâyı (vr. 116b)

Allâh'ın isim ve sıfatları genel olarak Cemâl ve Celâl başlığı altında değerlendirilir¹⁵³. Şâir de, *Dîvân*'da hem Cemâl hem de Celâl sıfatlarının tecellisinden söz etmiştir. Güneşin ışık vermesi, Allâh'ın Cemâl sıfatının tecellisinin bir gereğidir (vr. 6b). Kays (Mecnûn), Leylâ'nın yüzüne değil, Allâh'ın Cemâl sıfatının Leylâ yüzündeki tecellisine âşık olmuştur (vr. 59a). Şâire göre, Hakk'ın Cemâl sıfatının tecellisini her yerde açık bir şekilde görmek için, ikilik perdesinden vazgeçmek gerekir:

Görmek istersen Cemâl-i Ḥaḳḳ'ı her yerden 'ayân
Geç ikilik perdesinden merd ol merdâne baḳ (vr. 75a)

¹⁵¹ Cebecioglu, a.g.e., s. 639.

¹⁵² Bekir Topaloğlu, "Allâh'a İmân", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 115 vd.

¹⁵³ Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 123; A. Nihat Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, Akçağ, Ankara 2001, s. 20.

Allâh'ın Celâl sıfatına gelince şâir buna sadece bir yerde değinmiş ve Celâl sıfatının tecelli etmesi ile vücûdun yandığını ifâde etmiştir (vr. 82a). Şâirin daha ziyâde Cemâl sıfatına değinmesi, Allâh'ın Cemâl sıfatları ile daha çok tecellî ettiğine inanmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de üç tanesi hariç, Esmâ-i Hüsnâ'nın tamamının Allâh'ın Cemâl sıfatı ile ilgili olması¹⁵⁴, Allâh'ın tecellîsinin de daha ziyâde Cemâl sıfatı ile olduğu husûsunu teyit etmektedir.

Şâire göre, şehâdet âleminde ortaya çıkan müsemmâ, Allâh'ın isimlerinin tecellîsi sonucu oluşmuştur. O, bu husûsu görmeyenleri kör olarak nitelemiştir (vr. 102b). Allâh'ın isimleri ile o isimlerin tecellîsi sonucu ortaya çıkan müsemmâ, zâhiren ayrı görünseler de hakikatte birdirler (vr. 67a). Müsemmâ ismi gösteren bir âynadır. Sûrette farklı görünseler de, hakikatte birdirler (vr. 12b). Za'fî'nin bu bakış açısı; isim ile müsemmâyı bir görmesi, sahip olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin bir sonucudur. Nitekim o, aşağıda yer alan beytinde müsemmâyı kesret ile eşdeğer tutmuş ve isim ile müsemmâya vahdet gözü ile bakmak gerektiğini ifâde etmiştir:

Müsemmâ şekline aldanma 'ârif kılma kesretde
Okı vahdet göziyle cümle-i esmâ-yı eşyâdan (vr. 96b).

Mümkinâtın varlığı hakîkî ve dâim değildir. Mümkinât esmânın bir gölgesi olup esmâ ile kâimdir (vr. 67a, 67a). Esmâ olmasa bu âlemin sebâtı olmaz. Âlem bir hânedir, esmâ ise onun sütûnlarıdır (vr. 67a). Allâh'ın zâtı bir derya, esmâ bu deryanın dalgası, eşya da dalganın bir damlasıdır (13a, 102b). Başka bir ifâde ile esmâ, zâtın gölgesi; eşya da, esmânın gölgesidir. Buna göre eşya, gölgenin gölgesidir:

Bu eşyâ kaçrelerdür mevc-i esmâ zât-ı deryâdur
Ne deryâdur ki mevcinden anuñ bir kaçre eşyâdur (vr. 66b)

Şâire göre, âlemin tamamı ve yaratılmış olan bütün eşya mazhar-ı esmâdır (vr. 65a, 72a 76b). Nihâyet eşyanın tamamı, esmânın ta kendisidir (vr. 102b). Esmâ da zâtın kendisidir:

Niçe ahvâl var ki zıll-ı zât iken esmâ degil
Zâtdur esmâ¹⁵⁵ bu te'vîlden virür nişân (vr. 102b)

Böylece yukarıda eşyânın, esmânın gölgesi; esmânın da Allâh'ın zâtının gölgesi olduğunu söyleyen şâir, burada ise eşyadan esmâya giden, esmâdan da Allâh'ın zâtına giden bir itihâttan söz etmiş olmaktadır.

¹⁵⁴ Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 123.

¹⁵⁵ Metinde boş bırakılmıştır.

Şâire göre, *sırr-ı esmâ* tâlibin kendisindedir. Tâlibin onu başka yerde aramaması gerekir (vr. 66a). Esmânın mazhariyyetine nâil olmak için ârif olmak gerekir (vr. 72a). Zâhidin kalbi, ârifin kalbi gibi, mir'ât-ı tecellî olamaz (vr. 98b). Kalbin esmâya mazhar olması için, gönlü gam pasından temizlemek gerekir:

Jeng-i gâmdan şaykal itdünse dilâ mir'âtunu
Mazhar-ı esmâ-yı Hâk bulduñ muḳarrar zâtunu (vr. 116b)

Tecellî sonucunda ârifin sözleri, *nutk-ı Hak* ve *ma'nî-i âyât* olur (vr. 64b). Gülşenî dergâhına varmanın şartlarından biri de, esmânın sırlarından haberdar olmaktır (vr. 21a). Bir Gülşenî olan şâir, kendisini de mazhar-ı esmâ olarak görmekte (vr. 90a), Esmâ-i Hüsnâ'nın büyük çoğunluğu (vr. 64b) ile *sırr-ı esmâ*'nın kendisinde olduğunu ve mâsivâdan geçtiğini (vr. 70a) ifâde etmektedir. Bu husûs aşağıdaki beyitte de görülmektedir.

Geh şifâtum gâh esmâ gâh eşyâ gâh zât
Mâddeyüm şûretde vü ma' nide nûr-ı aḳdemüm (vr. 139b)

Şâir, *ism-i a'zam*'a da işâret etmiş ve a'zam ve câmi' olan esmâ (vr. 8b) hakkı için duâ etmiştir. Aşağıdaki beyitte de bu husûs müşâhede edilmektedir:

Îlâhî a'zam-ı esmâ ḥaḳıçün
Îlâhî Âdem ü Havvâ ḥaḳıçün (vr. 39b)

D. Tarîkat İle İlgili Kavramlar

1. Şeyh ve Pîr

Arapça'da önder, kabîle başkanı, yaşlı adam anlamına gelen şeyh, *Dîvân*'da bu anlamlarına uygun olarak şeyh-i zamân (vr. 8a), şeyh ü şâb (vr. 9a)

ve şeyh-i şehîr (vr. 122a), tabîrleri içinde kullanılmıştır. Tasavvufî bir kavram olarak şeyh; dervîş yetiştirmeye icâzetli olan kişiye denir¹⁵⁶. *Dîvân*'da toplam on bir kez kullanılan şeyh kelimesi, aşağıdaki dörtlüklerde kavramsal anlamına uygun olarak kullanılmıştır.

Şeyḥ İbrâhîm'dür pîrümüz
Biñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşenîler dirler (vr. 56b)

¹⁵⁶ Cürcânî, a.g.e., s. 135.

Şeyh Ahmedüñ kemteriyüz
‘Aşk ehlinüñ mehteriyüz
Biz sözümüzüñ eriyüz
Bize Gülşeniler dirler (vr. 57a)

Aşağıda matla’ beytine yer verilen *şeyhümüz* redifli gazelde (vr. 70b) de şeyh kavramı, tasavvuf önderi anlamında kullanılmıştır.

Reh-nümâ-yı sâlik-i râh-ı hüdâdur şeyhümüz
Pîşvâ-yı tâlib-i nûr-ı Hudâ’dur şeyhümüz (vr. 70b)

Dîvân’da şeyh ile eşanlamli olarak kullanılan diğer bir kelime de Farsça’da yaşlı anlamına gelen *pîr* kelimesidir. Bu kelime, pîr-i ehl-i aşk, pîr-i aşk, fazl-ı pîr, pîr-i kâmil, dergâh-ı pîr, pîr-i emîr-i hoş-nihâd, pîr-i muğân, pîr-i mey-gede, pîr-i mânâ gibi tabîrler içerisinde kullanılarak *Dîvân*’da toplam 34 kez geçmektedir. Aşağıdaki beyitlerde pîr, şeyh gibi tarikat önderi anlamında kullanılmıştır.

Pîrümüz oldu Gülşenî
Anuñ pîridür Rûşenî
Terk eyledük mâ’ vü menî
Bize Gülşeniler dirler (vr. 57a)

“Pîr-i kâmil zübde-i ehlî’l-henâdur şeyhümüz” (vr. 70b) mısrasında şâir, şeyhini *pîr-i kâmil*, diğer yerlerde (vr. 21a, 72a) de *pîr-i aşk* olarak nitelendirmiş ve pîrinin fazîletinden feyiz bulduğunu (vr. 21a) ifâde etmiştir. Şâire göre, pîrin âsitânından uzak kalmak ateşten azaptır. Pîrden cüdâ düşmek tahammül edilemez bir iştir (21b). Pîr-i aşka baş eğip teslim olmak ve inkârı bırakmak gerekir (vr. 21a). Mürîdin özünü pîre teslim etmesi (vr. 19a) ve aşağıdaki beyitte ifâde edildiği gibi, pîre nasıl ve niçin gibi sorular sormaması gerekir.

Pîre teslim it özin çûn u çerâdan vaz gelüp
Ehl-i ‘aşk içre fakîh olmaz cevâbıyla su’âl (vr. 82b)

Şâir, pîri İbrâhîm-i Gülşenî ’ye bende olmayı, şâh-ı âlem olmak ile eşdeğer tutmakta (vr. 139b), pîrin âsitânına teslim olduğu için, gönlünden vâridatın eksik olmadığına inanmaktadır:

Âsitân-ı pîre teslim olalıdan Za’ fiyâ
Hamdû li’llâh kim degil eksik gönülden vâridât (vr. 53a)

Şâir için pîre teslim olmak ile mâ-sivâyı terk etmek birbirleriyle bağlantılı husûslardır:

Mâ-sivâdan geçmişem Za‘ fi olup teslîm-i pîr
Gülşeni’ye bendeyem ammâ ki şâh-ı ‘ âlemüm (vr. 139b)

Farsça’da baş keşiş anlamına gelen *pîr-i muğân* ve meyhanecibaşı demek olan *pîr-i mey-gede* tabirleri de mecâzen kâmil mürşit ve kutb-ı âlem anlamında kullanılan kavramlardır. Her iki kavram da aşk şarabı sunan ve Allâh sevgisini insânlara öğretmeye çalışan mürşitler için kullanılır¹⁵⁷. Bu kavramlar vr. 63b, 65b, 77a ve 105a’da yer alan beyitlerde ve “*Âlemde ancak pîr-i muğânın âsitânında rahat vardır.*” denen aşağıdaki beyitte bu anlamda kullanılmışlardır.

Eger bâlîn-i râhat ister isen deyr-i ‘ âlemde
Hele ben bildiğüm pîr-i muğânun âsitânıdır (vr. 59a)

Dîvân’da geçen insân-ı kâmil (vr. 61a), kâmil-i insân (vr. 19a) ve merdüm-i kâmil (vr. 13b, 32a) ifâdelerinden maksat, şeyh ve pîr olmalıdır. Zira tasavvuf düşüncesinde şeyh ve pîrin kemâl derecesinde oldukları tasavvur edilmektedir. Nitekim *Dîvân*’da da pîr, kâmil sıfatı ile nitelendirilmiştir (vr. 70b). Şâire göre insân-ı kâmilin menzili ulu bir dergâhtır (vr. 61a). Aşağıdaki beyitlerde ifâde edildiği gibi, insân-ı kâmilin sesinden birkaç nasihat işitmek, nice yıllar bilinçsiz bir şekilde yapılan ibâdetten daha faziletlidir. Zira bu şekilde kesb-i irfân etmekle kâmil insân olunur.

Nice yıllar ‘ ibâdet eyleyüp kıddün ham itmekden
Dem-i insân-ı kâmilden işitmek bir ‘ ibâret yeg (vr. 79b)

Kesb-i ‘ irfân idelüm kâmil-i insân olalum
Âb u gil perdesi içre niçe mihmân olalum(vr. 19a)

2. Tâlib

Tasavvufta sülûk yoluna girenler, hedefe ulaşana kadar ulaştıkları derecelere göre sırası ile tâlib, mürîd, sâlik, vâsıl ya da sûfî şeklinde isimlendirilirler. Tasavvuf okuluna kaydını yaptırma durumunda olanlara ve ilk derecede yer alanlara tâlib denir. Önceleri tâlib olan kişi hemen tasavvuf okuluna alınmaz, bir süre durumu incelenir, sınamaya tabi tutulur, başarılı olduğu takdirde esâs ders verilir¹⁵⁸. Za’ fi de bir beytinde, tâlib için *cân-ı mübtedî* ifâdesini kullanarak tâlibin bu anlamına işaret etmiş ve bununla da kendisini kastetmiştir.

Hiç hiç olmakdan özge tâlibe yokdur murâd
Müntehâ-yı feyzun umar işbu cân-ı mübtedî (vr. 114a)

157 Cebecioğlu, a.g.e., s. 502.

158 Cebecioğlu, a.g.e., s. 685.

Şâir, mürşidinden uzak düşmesinden dolayı içine girdiği dert ve sıkıntı içerisinde iken tâlibin şâd ve mutlu olamayacağını ifade ettiği diğer bir yerde (vr. 21b) de, kendisinden tâlib olarak söz etmiş ve tasavvufun seyr ü sülûk yolunda henüz ilk basamakta olduğuna işaret etmiştir. Ancak diğer bazı yerlerde, tam tersine, kendisini mürşit yerine koyarak, tâlipten sözünü dinlemesini istemiş; sözünün tâlibe feyiz verdiğini ve kendisinin tâlib için âb-ı hayât olduğunu ifade etmiştir:

Diñle sözüm tâlibe feyz-ı beşâretdürür
‘Ârif olan ‘âşıka remz ü işâretdürür (vr. 65b)

Dirilür mürde diller Zâ‘ fiyâ nuṭkumla ‘Îsâ-veş
Anuñcündür direm tâliblere âb-ı hayâtum ben (vr. 139b)

Şâirin kendisi hakkında yaptığı bu farklı değerlendirmeler üzerinde duracak olursak, onun, kendisini tâlib olarak nitelendirmesini tarikat hilâfetini almadan önceki dönem, tâlibe feyiz akıttığını ifade etmesini de tarikat hilâfetini aldıktan sonraki dönem ile ilintilendirebilir ve birbirleri ile çelişen bu ifadeleri uzlaştırabiliriz. Ancak şâirin bu ifadelerini devir nazariyyesinden hareketle sarfettiği sözler olarak da değerlendirmek mümkündür.

Şâir, kendisinden “İbn-i Aliyy-i Murtezâ” diye söz ettiği kişiyi, *reh-nümâ-yı tâlibân* diye vasıflandırarak, âdetâ tâliblerin bir *yol göstericiye* olan ihtiyacını dile getirmiştir (vr. 22b). Daha sonra talibleri, kendi tarikatı olan Gülşeniliğe davet etmiş, ancak tarıkata kabul edilmeleri için esmânın sırrına vâkıf olmalarını ve vahdet-i vücûd inancına sahip olmalarını şart olarak ileri sürmüştür (vr. 21a). Bununla beraber şâir, kendi dönemindeki tâliblerden şikâyet etmiş ve vahdet-i vücûdun hakikatını anlayan tâliblerin az olduğunu, taklîd ile vahdet-i vücûdun anlaşılamayacağını, tâliplerin gerçek anlamda vahdet-i vücûdu anlamaları için bunun mertebelerini bilmeleri gerektiğini, fakat bu mertebelerden haberdar olan tâliblerin sayısının çok az olduğunu ifade etmiştir:

Kanı bir tâlib merâtibden ḥaber-dâr ola ol
Şimdiki tâliblerün bildiği vahdetdür hemân (vr. 102b)

Gerçi vahdetdür velî ḥikmet merâtib bilmedür
Zâ‘ fiyâ taklîd ile vahdet sözi olur yalan (vr. 102b)

Şâir “*Yandı tâlibler meded devletlü sultânım meded*” nakarâtı ile yazdığı murabbada (vr. 22a), tâliplerin bazı özelliklerine yer vermiş ve onları, zevk, semâ’ ve şevk ateşi ile yanan, lâ-taayyün perdesinin ötesine geçen, Kerrûbîn melekleri gibi aşk ile zikreden, tecellî kadehinden şarâb içerek âlem kaydından kurtulan ve aşk ateşi ile aşk tennûrunda yanıp çaresiz bir şekilde ağlayan kişiler olarak nitelendirmiştir (vr. 22a). Aşağıda bu murabbain iki bendine yer verilmiştir:

Âteş-i zevk u semâ' u şevk ile pür-nûr olup
Lâ ta' ayyûn perdesinden nâzır u manzûr olup
‘Aşk ile geh zâkir ü geh zıkr ü geh mezkûr olup
Yandı tâlibler meded devletlü sulţânım meded

Âteş-i ‘aşk ile yanup yakılıp sûzân olup
Ža‘ fi-i bî-çâre ağılarsa n’ola giryân olup
‘Aşk tennûrında nâr-ı şevk ile büryân olup
Yandı tâlibler meded devletlü sulţânım meded (vr. 22a)

3. Mürîd ve Dervîş

Tâlib’in bir üst derecesinde olan mürîd, tasavvuf terminolojisinde Allâh’a vuslatı arzu eden, Allâh’ın ahlâkıyla ahlâklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimi verecek bir mürşide bağlanan kişiye denir¹⁵⁹. Şâir, cihân halkının cân ve gönülden mürşidine mürîd olduğunu ifade ettiği aşağıdaki bendde, mürîd kelimesini ıstılâhî anlamına uygun olarak kullanmıştır.

Mâh-tâbum âf-tâbı kılma ebr içre nihân
‘Alleme’l-esmâ¹⁶⁰ rumûzın keşf idüp göster [‘iyân]
Cân ile dilden mürîdüdür bu gün halk-ı cihân
Himmet it devletlü sulţânım zühûr eyyâmıdır (vr. 23a)

Bilindiği gibi tasavvufta mürîdde olması gereken bir takım vasıflardan söz edilir¹⁶¹. Bir beyitte şâir, bu vasıflardan birine işâret ederek, mürîde *ey mürîd-i murâd* diye hitâb etmiş ve mürîd olan kişinin *murâd*’ın peşinden gitmemesi gerektiğine (vr. 19a) işâret etmiştir. Bu husûs Cürcânî tarafından “*Mürîd, irâdesinden soyunan, irâdesini yok edip ancak Allah’ın dilediğini dileyen kimsedir.*”¹⁶² şeklinde ifade edilmiştir. Aşağıdaki beyitte de şâir aynı husûs üzerinde durmuş ve *murâd*’ı terk etmesini kendisinden istemiştir. Şâire göre mürîd, ancak *murâd*’ını terk ederek iki cihânda mutlu olabilir:

Terk it murâdı Ža‘ fi-i bî-dil mürîd olup
Olmak dilerseñ iki cihân içre kâm-yâb (vr. 52b)

Şâirin mürîdi kendisinden alıkoyduğu ve olumsuz olarak gördüğü murâddan maksadı, tasavvuf terminolojisinde “*tûl-i emel*” olarak isimlendirilen ve hoş

159 Cebecioğlu, a.g.e., s. 454.

160 و عِلْمُ آدَمِ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا “Allâh Âdem’e bütün isimleri öğretti.” (Bakara 2/31).

161 Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Emin Erbilî, *Tenvîru’l-Kulûb*, (Ter. Halil Gönenç), Eser Neş., İst. 1984, s. 673 vd.; Uludağ, a.g.e., s. 388.

162 Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 207.

görülmeven dünyevî hevâ, istek ve arzular; hatta cennet ve şeyhlik gibi istekler olmalıdır.

Şâir, *Dîvân*’da kendisinin mürid oluşu ile ilgili olarak birbirleriyle çelişen ifadelerle yer vermiştir. Bir yerde pîr-i aşka mürid olduğunu (vr. 101b) söyleyen şâir, aşağıda yer alan beyitte ise, tam tersine kendisinden pîr-i aşk olarak söz etmiş ve âlemin tümünün kendisinin müridi olduğunu ifade etmiştir.

Pîr-i ‘aşkam Zâ‘ fiyâ ‘âlem müridümdür tamâm
Hey ne Mecnûndur benüm yanumda şimdi kûh-ken (vr. 92a)

Yukarıda geçtiği üzere tâlibte de benzer bir durum söz konusu idi. Şâir bazen tâlib olduğunu, bazan da tâlibe feyiz akıttığını ifade etmişti. Dolayısıyla orada tâlib ile ilgili yaptığımız yorumu burada mürid ile ilgili olarak da yapabiliriz. Yani şâirin bazen mürid olduğunu, bazen de âlemin kendisine mürid olduğunu ifade etmiş olması, onun mürid ve halife olduğu farklı iki döneme ait sözler olarak düşünülebilir.

Dîvân’da mürid kavramı ile yakın anlamlı olan dervîş kavramına da yer verilmiştir. Dervîş muhtaç, yoksul ve dilenci anlamına gelen Farsça bir kelime olup, tasavvufî anlamda bir tarîkata ve şeyhe bağlı olan mürid demektir. Aşağıdaki beyitte mürid ve dervîş kavramları istilâhî anlamlarına uygun olarak birlikte kullanılmışlardır.

Cândan mürid olup eşigine onlaruñ
Dervîşlik ile şaķla irâdet tarîķını (vr. 116a)

Dervîş kavramı, *Dîvân*’da toplam olarak üç yerde kullanılmış olup, buralarda dervîş kişiye ait bir takım özelliklere işaret edilmiştir. Buna göre dervîş, irâdesine sahip çıkan gerçek bir müridir (vr. 116a). Dervîş, aynı zamanda âşıktır. Dervîş, bu gününe bakar, zâhid gibi yarına bakmaz. Dervîşin himmeti yüksek olur (vr. 20b). Dervîşler dış görünümüne önem vermezler. Bu bağlamda *Dîvân*’da, bazı dervîşlerin saçlarını uzattıklarına işarette, “saçı dervîşliğine dâl olmuş” şeklinde bir ifade kullanılmıştır:

Biri bir dil-rubâdur nâmı Dervîş
Dil-i ‘uşşâķa her demde urur rîş
Şaķı dervîşliğine dâl olmuş
Niceler şevķına abdâl olmuş (vr. 48b)

4. Sâlik

Sülûk yolunda tâlib ve müridten sonra gelen mertebe sâlikin mertebesidir. Tasavvufîta mânâ olgunluğunu elde etmek üzere tasavvuf yoluna giren kişiye sâlik denir¹⁶³. Cürcânî, sâliki “*Makâmlar üzerinde ilmi ve tasavvuru ile değil de, hâli ile*

163 Cebecioğlu, a.g.e., s. 616.

*yürüyən kimsedir.*¹⁶⁴ şeklinde tarif etmektedir. *Dîvân*'da sâlikte bulunması gereken husûslar üzerinde durulmuştur. Şâire göre sâlik bâtil yola girmez (vr. 67a), isim ve müsemmânın sûrette bir, mânâda farklı olduğunu bilir (vr. 102b). Sâlikin sözleri sırlarla doludur (vr. 89a). Sâlik, tıpkı yukarıda dervîş için ifâde edildiği gibi, vaktini boşa geçirmez, her anını değerlendirir:

Sâlik odur ki vaktini zâyî^c geçürmeye
Her ân u sâ^c atini hisâb u şümâr ide (vr. 111a)

Şâir, bir beytinde kendisini *sâlik-i bî-illet* olarak nitelendirmiş ve bu yüzden *pür-kuvvet* (güçlü) olduğunu ifâde etmiştir (vr. 90a). Aşağıdaki beytinde ise, bilinçli sâlikin ma'ârif incisinden haber almak istediği takdirde, kendi sözüne kulak vermesini salık vermiştir. Bundan da, şâirin, birincisinde sâlik olduğu, ikincisinde ise sâlike yön verdiği farklı dönemlerinde bu beyitleri kaleme aldığı anlaşılmaktadır ki tâlib ve mürid bahislerinde de aynı husûsa temâs edilmişti.

Ey sâlik-i şâhib-nazar gûş it sözimi olma ker
Dürr-i ma'ârifden haber almak dilersen gel berü (vr. 103b)

Sâlikin belli bir metotla Allâh'a doğru, yani kemâlâta doğru ma'nevî planda yaptığı yolculuk olan¹⁶⁵ sülûk kavramı ise, bu anlamıyla *Dîvân*'da bir yerde geçmiştir. Sülûk kavramının geçtiği aşağıdaki beyitte şâir, ma'nevî yolculukta sâlikin vardığı makâmlara işâret etmiştir.

Zâ^c fi şağın iskât-ı izâfâta yapışma
Zîrâ ki sülûk içre mağâmâta ne dirsın (vr. 98b)

5. Sofi

Arapça'da yünlü elbise giyen kişi anlamına gelen *sûfi*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak Hakk'a vâsıl olan, ya da nefsinden fânî olup Allah ile bâki olan kişi anlamını ifâde eder¹⁶⁶. Bu kavram, dîvân edebiyâtında ise *sofu* şeklinde kullanılır¹⁶⁷ ve aynen zâhitte olduğu gibi, sürekli ta'n edilir. Münevver ve rindler onları hasım telakkî ederler¹⁶⁸.

Za'fi de, dîvânında bu geleneğe uymuş ve özellikle aşktan anlamaması açısından sofuyu eleştirmiştir. Şâir, alaycı bir tavırla, ahmak olarak nitelediği sofunun âşıkları yermesini (vr. 76a), âşığın mahbûbuna (vr. 89a) ve şarabına (vr. 102b) karışmasını eleştirmiş ve en güzelinin sofı ile cidâl etmemek olduğunu, ahmaka verilecek en güzel cevabın söylediklerine kulak asmamak olduğunu ifâde etmiştir:

164 Cürcânî, a.g.e., s. 120.

165 Cebecioğlu, a.g.e., s. 587.

166 Cürcânî, a.g.e., s. 140-141; Cebecioğlu, a.g.e., s. 581.

167 Sûfî ve Sofu ayrımı için bkz. M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 118.

168 A. Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmûnlar ve İzâhı*, s. 468.

Şofî ile cidâl itme şaşkın
Ahmağa dınmamak cevâb ancak (vr. 17a)

Şâire göre, sofu şarâb içtiğinden dolayı âşığı yerse bile, âşık bunu inkâr etmemelidir (vr. 102b). Âşıkların dinledikleri ilahî ve zikirler karşısında semâ'a durmaları ve yedikleri birkaç lokma riyâ değildir. Âşığın durumu ilâhî sırlarla doludur. Ancak sofu bunu anlayacak kapasitede değildir (vr. 60a). Âşık, sofunun aksine dünyâ salâhı ile selâmet hasıl olacağına inanmaz ve melâmet yolunu tercih eder:

Salâh-ı dehr ile şofî selâmet olmadı hâşıl
Geçüp nâmûs u 'ârumdan melâmet ihtiyâr itdüm (vr. 83b)

Şâir, sofuya tavsiyelerde de bulunmuştur. Şâire göre, şayet sofu aşk şarabını içerek saf ve temiz bir gönle sahip olmak isterse öncelikli olarak onun enâniyetten ve kibirden vazgeçmesi gerekir:

Şarâb-ı 'aşk ile şâfi-dil olmak istesen şofî
Enâniyyet humârın def' idüp ân ile menden geç (vr. 54a)

6. Vâsıl

Dîvân'da sadece bir beyitte geçen ve Allâh'a ulaşan kişi anlamına gelen *vâsıl-ı Hak* terkîbi içerisinde geçen bu kavram, tasavvufta manevî sülûk yollarından biri ile makâmları geçen, ihsân mertebesine varıp Hakk'a ulaşan kişi¹⁶⁹ anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi, vâsıl-ı Hak, amacı açısından sûfî ile paralellik arz etmektedir.

Şâir, söz konusu beyitte mürşidini vâsıl-ı Hak olarak nitelendirmiş, devamla onun mest-i müstağrak (ma'nevî âlemde kendinden geçmiş) olduğunu ve aklın onun bu hâlini idrâk etmekten âciz olduğunu ifade etmiştir.

Vâsıl-ı Hak mest-i müstağrak 'uqûl irmez aña
Pîr-i kâmil zübde-i ehlü'l-henâdur şeyhümüz (vr. 70b)

7. Ârif

Arapça irfân sahibi anlamına gelen ârif, bir tasavvufî istilâh olarak Allâh'ı gerçek yönüyle bilen kişi anlamında kullanılmaktadır. Ârif, âlimden farklıdır. Zira âlim olmak okuyup bellekle mümkündür. Fakat irfân, Allâh vergisidir¹⁷⁰. Bir başka deyişle âlim, ilmini bir tahsil ve çalışma sonucu elde eder. Ârif ise, irfâna

169 Cebecioğlu, a.g.e., s. 747-748.

170 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 160.

ilhâm ve hâl ile ulaşır¹⁷¹. Ayrıca “ilim” sadece bilmeyi ifâde eder; bu bakımdan âlim, benimsemeden de bilmiş olabilir. “İrfân” ise aynı zamanda içselleştirmeyi ve içten benimsemeyi de ifâde ettiği için ârif, âlimden farklıdır. *Dîvân*’da ârif ile eşanlamlı olmak üzere *ehl-i irfân* ve *tâlib-i irfân* tabirleri de kullanılmıştır. Ma’rifet konusunda bu tabirler hakkında geniş bilgi verildiği için burada tekrara gidilmeyecektir.

Ehl-i yakîn kavramı da, ârif ile yakın anlamı bir kavram olup, *Dîvân*’da 87a’da ve aşağıdaki beyitte olmak üzere iki yerde kullanılmıştır.

Yolumı pâk eyleyüp ehl-i yakîne irmişem
Vehm ü şekden geçmişem zann u gümândan fâriğem (vr. 91a)

Ârif kişi, matlûbuna ulaştığı sırada, kalbi farklı bir hâl alır ki, buna *tahayyür* denir¹⁷². Aşağıdaki beyitte bu anlamına uygun olarak sevgili ile birlikte olduğu sırada, âşkın tahayyür âleminde, şaşkınlığından dolayı kendinden geçmiş bir vaziyette olduğu ifâde edilmiştir.

Tahayyür ‘âleminde mest ü sekrân
Hevâ-yı serv-şadler birle pûyân (vr. 39b)

8. Miskîn

Arapça’da zelîl, hor, zavallı kimse anlamına gelen *miskîn*, bir tasavvuf istilâhı olarak, varlık duygusundan sıyrılan, varlığı yokluğa çeviren ve kendisinde hiçbir varlık görmeyen kişi anlamına gelir¹⁷³.

Dîvân’da, varlık çarşısına yönelip oradan bir şeyler elde edeceğini uman, ancak sonuçta bir şey elde edemeyen kişi *miskîn* olarak vasıflandırılmıştır. *Miskîn*, vücûd çarşısında bir şey elde edemez. Zira görünen mevcûdat, adem/yok hükmündedir. Bu sırta ermeyip ademden istifâdeyi uman kişi elbette *miskîndir* ve zavallıdır.

‘Azim iden sûk-ı vücûda eyleyüp ümmîd-i sûd
Âhîri *miskîn* ‘âdem mülkine riğlet bağladı (vr. 111b)

Miskîn kavramının *Dîvân*’daki kullanımından ortaya çıkmaktadır ki, bu kavramın aşk kavramı ile kuvvetli bir bağı vardır. Zira şâire göre, kişiyi *miskîn* kılan husûsların başında, mezellet (vr. 118b), mihnet (vr. 86a) ve fîrkat (vr. 46b, 66b) gelmektedir. Aşk ile ilgili olan bu kavramlar da göstermektedir ki, şâir *miskîn*liği aşk ile irtibâtlandırmakta ve böylece *miskîn*lik âşkın bir vasfı olmaktadır. Zâten başka beyitlerde şâir, *âşık-ı miskîn* tabirini de kullanmaktadır. Şâir bu tabiri, mahbûbun gayra sevgi göstermesi,

171 Cebecioğlu, a.g.e., s. 60

172 Cebecioğlu, a.g.e., s. 622.

173 Cebecioğlu, a.g.e., s. 440.

âşık ise cefa etmesi (vr. 51b) ve mahbûb gülerken âşığın onun derdi ile ağlaması (vr. 102a) bağlamında kullanmıştır. Şâire göre bülbül nasıl ki gülün derdi ile miskîn ise, âşık da mahbûbun derdi ile miskîndir (vr. 67b). Şâirin, Hayretî (ö. 941/1534)’den söz ederken, onu hem âşık hem de miskîn olarak vasıflandırması da, onun her iki kavramı birbirleriyle irtibatlı olarak gördüğünü göstermesi açısından önemlidir:

Huşûşan Hayretî miskîn ü ‘âşık
Uşûlî derd-mend ü yâr-ı şâdık (vr. 37a)

Şâir, kendisini de miskîn olarak görmektedir. O, kullukta çaresiz olduğunu, bu yüzden Allâh’ın dergâhına gittiğini ve reddedilmesinin Allâh’a layık olmadığını anlattığı (vr. 40a, 55b); dert, gam, âh, zâr ve mihnet içerisinde olduğunu belirttiği (vr. 26b) bir siyak içerisinde, kendisini miskîn olarak vasıflandırmıştır. Aşağıdaki beyitte de mahbûbuna zevk ve safâ salonlarını; kendisine ise, belâ çöllerini layık gördüğünü ifâde ederken bu kavramı kullanmıştır:

Îâ‘ be-i zevk u şafâ ola saña menzil-geh
Zâ‘ fi miskîne maķâm ola beyâbân-ı belâ (vr. 51b)

Dîvân’da bir beyitte, miskînlik ile aynı kökten gelen *meskenet* kavramı da kullanılmıştır. Aşağıda yer alan bu beyitte meskenet, miskînlik ile birlikte zikredilmiş ve meskenet tarîkının tercih edilmesi istenmiştir. Burada Hz. Peygamberin **الفقر** **أحبني رب** “*Rabbim, bana fakirliği sevdirdir*”¹⁷⁴ anlamına gelen hadîsinin de iktibâs edilmiş olması göstermektedir ki şâir, meskenet, miskînlik ve fakirliği aynı siyâkta kullanmıştır.

Tut tarîķ-ı meskenet miskinlik eyle ihtiyâr
Rabbi eķbibnî¹⁷⁵ didi çünkü rasûl-i Kird-kâr (vr. 20a)

9. Rind

Rind, Farsça bir kelime olup, “kayıtsız, lâübâlî, akıllı ve münkir kişi” anlamlarına gelir. Rind kişi, kalender-meşrep ve ehl-i dildir.

Kendisini *Za’fi-i rind* (vr. 106a) ve *rind-i meynûş u sîne-çâk* (gönlü yaralı meynûş rind) (vr. 67b) olarak nitelendiren şâirin rindâne bir yaşam tarzını benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıdaki beytinde şâir, rindlerin meclisine katılmayı arzuladığını ve orada mutlu olacağını ifâde etmiştir:

174 “Allâhım beni fakir olarak vefat ettir, zengin olarak vefat ettirme. Beni miskinlerle haşret.” Mealindeki bir hadîs için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 398.

175 **رب أحبني** “Rabbim, bana fakirliği sevdirdir.” Bkz. a.y.

Mihr-i hûrşîde irüp cânı feraḥ-zâd idelüm
Hem-dem ü hem-nefes-i meclis-i rindân olalum (vr. 19b)

Rindler, zâhirde Melâmîler gibidirler. Şâirin *Divân*'da *rind-i melâmet* (vr. 71a) tabirini kullanılmış olması da rindlik ile Melâmîliğin birbirleriyle olan alakasını göstermektedir. Ayrıca *Divân*'da rindlerin Melâmîlerde de görülen harâbât, meyhâne ve şarâba ilgi gösterdiklerine dikkat çekilmiş (vr. 59b, 66b, 71a) ve rindlerin şarâb için cân vermelerinin garip olmadığı (vr. 68a) ifade edilmiştir. Aşağıdaki beyitte *rindân-ı harâbât* tabiri kullanılarak, rindlerin dünya malını değil, rûhî cezbe ve vecd hâlini anladıkları ifade edilmiştir: Rindler dünyânın mal ve mülküne önem vermezler. Onlar için önemli olan hâlet-i rûhiyyeleridir. Bu, rindleri batıda dünyâyâ önem vermeyen bohem tarzı hayât sürdürenlerden ayıran en önemli husûstur. Batıda bohem, hayvan gibi yaşar, hayvan gibi ölürken, rindler iç estetiğe ve kalblerini her türlü pislikten arındırmaya önem verirler¹⁷⁶.

Rindân-ı harâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ cezbe-i rûhânî yâ vecd ile hâl añlar (vr. 66b)

Şâire göre zâhidlerle karşıt bir safta yer alan (vr. 75a) rindlerin bir özelliği de, hakîkî aşkın yanında mecâzî aşktan da dem vurmalarıdır. Nitekim bir beyitte, rindlerin la'l/ dudak ve zülfe olan arzularından dolayı karaya büründüklerinden (siyeh-pûş olmaları) bahsedilmektedir. Siyeh-pûş olma özelliği aynı zamanda rindlerin kıyafetlerine ilişkin bir ipucu da vermektedir. Rindler için önemli olan iç dünyâları olduğu için, kıyafetleri hep gelişigüzel olmuştur:

Rindler la'l-i lebûn yâdıyla mey-nûş oldılar
Zülf-i pür-çînûn hevâsıyla siyeh-pûş oldılar (vr. 59b)

10. Tekke, Hankâh, Dergâh, Âsitân

Farsça bir kelime olan tekke, bir şeye dayanma anlamında olup, *Divân*'da “*Yetmez mi tekyelenmeğe bu köhne âsyâb*” (vr. 52b) mısrasında bu anlamıyla kullanılmıştır.

Bir tasavvuf kavramı olarak ise tekke, tasavvuf erbâbının oturup kalkmalarına, sülûk çıkarmalarına, âyin yapmalarına mahsûs yerlere verilen isimdir¹⁷⁷. Tekke, *Divân*'da, tekye-i aşk (vr. 51b, 85a), tekye-i hayret (vr. 89a), visâl tekyesi (vr. 88a), tekye-i gam (vr. 92b) gibi tabirlerin içerisinde, kavramsal anlamının dışında kullanılmıştır. Tekye-i gam tabirinin içinde geçtiği beyit, örnek olmak üzere aşağıda alıntılanmıştır:

¹⁷⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 520.

¹⁷⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 646.

Ḳala ḥayretde eger dinlese Mecnûn Zâ‘ fi
Tekye-i ğamda benüm ḥâlet-i esrârundan (vr. 92b)

Tasavvuf terminolojisinde küçük tekkelere zâviye; büyüklerine hânkâh, dergâh ve merkezî pozisyonda olanlara da âsitâne ismi verilegelmiştir¹⁷⁸. Bunlardan hânkâh, ehl-i aşkın hânkâhı (vr. 108b) ve hânkâh-ı gam (vr. 119b); zâviye, zâviye-i mihnet (vr. 51b); dergâh ise dergeh-i Hak (vr. 3b, 81a), dergeh-i pîr-i muġân (vr. 65b), pîr-i aşkın dergehi (vr. 76b) ve dergeh-i cânân (vr. 78b) şeklinde *Dîvân*’da kullanılmıştır. Adı geçen yerlerde, dergâh kelimesinin, *dergeh* şeklindeki kullanımına şahit olmaktayız ki bu, vezin gereği uzun hecenin kısa olarak okunması sonucu ortaya çıkan bir kullanımdır. Ancak aşağıdaki beyitte kelimenin uzun olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu beyitte sözü edilen dergâh, Kâhire’deki Gülşenî dergâhı olmalıdır.

Yüzüm dergâhdan dönsün Ḥudâ’dan olayam nevmîd
Kemîneñ olduğımı bilmez isem devlet-i ‘âlî (vr. 119b)

Âsitân kavramına gelince, bu kavramla şâir bir çok yerde Gülşenî dergâhını kastetmiş, bu meyânda âsitân-ı Gülşenî (vr. 21a, 66b, 70b, 117a) ve âsitân-ı pîr (vr. 53a) ifâdelerini kullanmıştır. Gülşenî âsitânı, şâir için en ulu dergâhtır (vr. 27b). Orası ehl-i Hakk’ın âsitânıdır (vr. 21a). Gülşenî âsitânından uzak kalmak, ateş içinde azap görmek kadar zordur (vr. 21b). Gülşenî âsitânı, seg-bân (padişâhın av köpeği muhâfızı)¹⁷⁹ olunmaya lâıyk bir yerdir (vr. 77b). Orada topraktan bile daha kemter olmak gerekir (vr. 21a). Gülşenî âsitânı hakkında bu düşüncelere sahip olan şâir, Gülşenî âsitânına teslim olduğu için, gönlünden vâridât eksik olmadığına inanmaktadır:

Âsitân-ı pîre teslim olalıdan Zâ‘ fiyâ
Ḥamdü li’llâh kim degil eksik gönülden vâridât (vr. 53a)

11. Abâ, Kabâ, Hırka, Tâc

Abâ dervişlerin giydiği bir elbise olup kökeninin Hz. Peygamber’e kadar uzandığı söylenir. Geniş fakat kısa, dizden biraz aşağı inen, üst tarafında baş ve yanlarında kollar için birer delik bulunan bir çeşit gömlektir¹⁸⁰.

“*Terk idüp tâc u kabâ vü atlası geydi ‘abâ*” mısraında da görüldüğü gibi (vr. 27b), şâir, abâyı, tâc, kabâ ve atlasın karşısı olarak kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte şâirin abâyı, *libâs-ı fâhir*’e tercîh ettiğini ifâde etmesi, onun, abâyı mütevâzî bir giysi olarak gördüğünü göstermektedir.

¹⁷⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 646.

¹⁷⁹ Osmanlılarda, piyâde askere sekbân denmiştir. Av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbikan verilen bu isim bir şeref ve meziyyet olarak addedilmiştir (Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146).

¹⁸⁰ Cebecioğlu, a.g.e., s. 9.

Libâs-ı fâhîr u sincâb-ı şâhîden ‘abâ yegdür
Serîr-i tîk-ı ‘izzetden dilâ kûy-ı fenâ yegdür (vr. 59b)

Kabâ ise dervîşlerin giydiği hırkaya denir ki, tasavvufta varlık ve dünyâ süsü yerine kullanılır¹⁸¹. Yukarıda da, şâirin mütevâziliğin sembolü olan abâyı, kabâyâ tercîh etmiş olduğu söylenmişti. Şu halde şâir, kabâ’ya libâs-ı fâhîr ve dünyâ süsü şeklinde bakmakta ve ona olumsuz bir anlam yüklemektedir. Nitekim o, bir çok beyitte kabâ’nın bu özelliğine işâret etmiş ve bu yüzden kabâ’yı terk ettiğini ifâde etmiştir. Buralarda (vr. 69a, 90b) *tâc u kabâdan geçmek* tabîri kullanılmıştır ki, aşağıda bu kullanımın bir örneği yer almaktadır.

Tâlib-i peymâneyüz zerķ u riyâdan geçmişüz
Sâkin-i vîrâneyüz tâc u kabâdan geçmişüz (vr. 70a)

Ancak bir istisnâ olarak şâir, aşağıdaki beyitte, abâyâ yüklemiş olduğu anlamı kabâyâ da yüklemiş ve kendisini ehl-i kabâ olarak nitelendirmiştir.

Ne hâcet baña tâc u hırķa çün ehl-i ķabâyum ben
Baş açık yalın ayak bende-i âl-i ‘abâyum ben (vr. 101b)

Hırka kavramına gelince bu, dervîşlerin giydiği yakasız ve kollu cübbedir. Şeyh tarafından mürîde duâ ile giydirilen hırka, şeyhe bir bağıllık ifâdesi taşır. Dervîşlerin hırka giydikten sonra dünyâ nimetlerinden el çekmeleri dolayısıyla bu hırkalara *hırka-i tecrîd* (soyutlanmışlık hırkası) denmiştir¹⁸². Aşağıdaki beyitlerde, hırkanın tecrîd ifâde eden bu özelliğine işâret edilmiştir:

Bu dehr-i bî-beķâ sulţânlığından göz yumup Ża‘ fî
Gedâlar hırķasın geydüm geçüp ad ile şânımdan (vr. 93b)

Başuñ çek hırķaya aķvâlüne meşķûl olup Ża‘ fî
Ne şübheñ var ise ğayriye şorma cümle benden şor (vr. 65a)

Başumda kisve vü egnümde hırķa
Gözüm yaşı virür dünyâyı ğarķa (vr. 45b)

Tâca gelince, şâir bunu muhabbet tâcı (vr. 110b) ve fenâ tâcı (vr. 63b, 109b) tabîrlerinin içinde mecâzî anlamda kullanmış, çektiği âhı ise *tâc-ı semmûrî* şeklinde ifâde ederek, ona, samur kürkünden yapılmış tacın değeri kadar değer biçmiştir:

181 Pala, a.g.e., s. 257.

182 Pala, a.g.e., s. 216.

Pâdişâh-ı mülk-i ‘aşkam tâc-ı semmûrumdur âh
Bâr-gâhum tîğ-ı minâ ‘asker-i eşküm sipâh (vr. 107a)

F. Âlem

Âlem, Arapça bir kelime olup kâinat, mahlûkât, güneş sistemi ve çevresinde dönen gezegenler; cihân, dünyâ, insânlar, halk, cemaat, cemiyet gibi anlamları vardır¹⁸³. Bir terim olarak ise âlem, “*Varlıklardan Allâh’tan başka her şey*”¹⁸⁴ şeklinde tarif edilmiştir. *Dîvân*’da dehr, çarh, dünyâ, cihan, felek ve kâinat kelimeleri âlemle eşanlamlı olarak kullanılmışlardır. Nitekim mihr-i âlem, mihr-i cihân, mihr-i felek terkîblerinde görüldüğü gibi, aynı kavram (mihr) her üç kelimeye izafe edilmiş ve her üç terkîb ile de güneş kastedilmiştir. Bâğ-ı âlem, bağ-ı cihân; deyr-i âlem, deyr-i cihân; gül-zâr-ı âlem, gül-zâr-ı dehr; gül-şen-i dehr, gül-şen-i âlem; kayd-ı âlem, kayd-ı cihân; nakş-ı çarh, nakş-ı âlem; pîr-i çarh, pîr-i felek; zen-i çarh, zen-i dünyâ; şâh-ı âlem, şâh-ı cihan terkîbleri de aynı gözle incelendiğinde görülecektir ki dehr, çarh, dünyâ, cihân, felek ve kâinat kelimeleri birbirlerinin yerlerine kullanılmışlardır. *Dîvân*’da bu kelimelerden âlem 157, çarh 64, felek 60, dehr 53, cihân 51, dünyâ 48, kainat da 1 kez kullanılmıştır.

İslâm dinine göre, âlem Allâh tarafından yaratılmış olan her şey olup, Allâh’tan ayrıdır. Mutasavvîflar ise âlemi, Allâh’ın tecellisi ve belirtisi olarak görmüşler ve aşağıda işlenecek olan çeşitli kısımlara ayırmışlardır¹⁸⁵.

Aşağıdaki beyitte Za’fî, dinî inanca uygun olarak, âlemin sonradan ve yoktan yaratılmış olduğu husûsunu ifâde etmiştir:

Hırz-i cân olsa n’ola nâmı anuñ dillerde
‘Âlemi levh-i ‘adem üzre kılupdur inşâ (vr. 6b)

Dîvân’da âlemin çeşitli husûsiyetleri üzerinde durulmuştur. Şâire göre, âlem hicrân ve firkata düşürür, gaddârdır (vr. 24b, 76a). Bu gaddârlık, insânın belini bükecek derecededir. (vr. 97b, 117a). Dehrin vefâsı yoktur (vr. 103b, 110b). Çarh, zamanı geldiğinde insânı yutan bir yılan gibidir (vr. 58b, 72a). Dünyânın kimseye sevgisi yoktur, şâh-ı âlem de olsa yüz bin cefa çektirir:

Mihri yokdur kimseye itmez beğâ dünyâ-yı dün
Şâh-ı ‘âlem de olursa çekdirür yüz biñ cefâ (vr. 13b)

Şâir, dünyânın başına getirdiklerinden (vr. 69b), gerdiş-i zamânın murâdının aksine gerçekleştiğinden (vr. 84b, 92a, 99b) şikâyet etmektedir. Çarh-ı bî-emân, şâiri murâdına erdirmemiş, onu belâ bezminde feryâd ve figân içerisine sokmuştur (vr.

183 Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 923.

184 Cürcânî, a.g.e., s. 149.

185 Pala, a.g.e., s. 27.

94b). Şâir, çarhı bir değirmene benzetmiş ve çarhın insânı buğday gibi öğüttüğünü ifâde etmiştir:

Cû cû öğüdür âdemi gendüm gibi dirîğ
Dolâb-ı çarh gör ne ‘acep âsyâ imiş (vr. 72b)

Şaire göre dünyâ bir meşakkathânedir. Orada rahat yoktur (vr. 52b). Mihnethâne olan dünyâda misâfir olan insân, asla rahat yüzü görmez (vr. 114a). İnsanlar orada mal, devlet, mansıb ve makâm sevgisi yüzünden ömürlerini boşa harcarlar (vr. 109b). İlk görünüşte dünyâ güzel görünür, ancak neticede öyle olmadığı ortaya çıkar (vr. 110a). İnsânlar dehri ilkin gül-şen-i zibâ sanırlar, ancak o gûşe-i külhândır (vr. 80b). Süfle-perver olan dehr, bir sihirbâzdır (vr. 72a). Dehr, insânları çeşitli şekillerde oyuna getiren bir muş’a’biz/hokkabazdır. (vr. 16b). Dünyâ hilekârdır (vr. 117a), aldatıcıdır (vr. 86a). İnsânların bir iki gönlünü alır, onlara itaat eder, ilkin güler yüz gösterir, daha sonra ise aldatır (vr. 72a, 106b). Çarh kimine sevgi, kimine de zulüm gösterir:

Kimine çarhuñ işi mihr ü vefâ
Kimine renc ile ‘itâb ancak (vr. 17a)

Dehr, Leyla’sına âşık olan, gerçek anlamda Mecnûndur (vr. 66a). Zen-i dünyâda vefâ olmaz (vr. 71a). Zen-i dünyâya gönül veren kendinde değildir. Bu kişi gam ve hüzünden kurtulamaz:

Zen-i dünyâya dil viren ‘acep mağbûn olmuştur
Ebed kurtulmadı gamdan katı maḥzûn olmuştur (vr. 59b)

Âlem, bir rüyâ ve hayâl gibidir (vr. 17a), fânî ve lâ-bekâdır (vr. 13b, 13b, 70b, 83b, 89a, 109b). Kişinin yeri ister külhan köşesi olsun, ister kral tahtı olsun, neticede dünyâ fenâ bulacaktır (vr. 109b) Dehr-i dünun bekâsı olmadığı için, ondan tamâmen sakınmak gerekir (vr. 19a). Dünyâ köhne bir ribâttır. İnsânlar oraya misafir olarak gelmişlerdir. Ancak gelen orda karar kılmaz (vr. 32b, 64a, 105b). Dünyâ bir harâbedir. Güven yeri değildir. Bu yoldan geçenin yükünün hafif olması daha iyidir (vr. 33a). Bu ribât-ı köhne, menzil-i sükûn olamaz:

Götür ayağı menzil-i maḥşûda baş kâdem
Kim bu ribât-ı köhne değil menzil-i sükûn (vr. 96b)

Tasavvufî bakış açısına göre âlemin yaratılışının aşk ile olduğu husûsu, aşk bahsinde geçtiği için, burada tekrara gidilmeyecektir. Ancak burada Za’fî Dîvânı’na göre, tasavvufta âleme yüklenen muhtelif anlamlar üzerinde durulacak ve âlemin çeşitlerinden bahsedilecektir. Aşağıdaki beyitte *penç âlem* (beş âlem)’den söz edilmiştir ki, bu tasavvuf literatüründe “*avâlim-i hamse*” olarak bilinmekte ve mutlak

gayb âlemi, rûhlar âlemi, misâl âlemi, cisimler âlemi ve mertebe-i câmia'dan meydana gelmektedir¹⁸⁶.

Çâr 'unşur heft deryâ nüh felek 'arş-ı mübîn
Penc 'âlemde olan bu şeş cihâtı söyleşem (vr. 89b)

Dîvân'da tasavvufî anlamda âleme ilişkin olarak yer alan kavramlar, aşağıda gruplandırılarak ele alınacaktır.

Âlem-i Gayb ve Âlem-i Şehâdet:

İnsan gözü ile bakılamayan her âlem âlem-i gaybdır. Âlem-i şehâdet ise görülebilen âlem demek olup, zât-ı mutlakın, parçalanma ve bölünme kabul eden cisimlerin şekilleri ile hâriçte zuhûrudur. Onun için bu âleme *âlem-i kevn ü fesâd* (olma ve bozulma âlemi) denir. Çünkü cisimlerin şekilleri bir yandan oluşum halinde, diğer yandan da bozulma durumundadır¹⁸⁷. Za'fî, *Dîvân*'da bu âlemlerden söz etmiş ve gayb âlemine vâkîf olduğunu (vr. 70b), kâinâtta ki a'yâna ait şekillere gözlerinin takılmadığını, gayb âleminin dalga dalga gözlerinin önünde olduğunu (vr. 87a), her iki âlemi cem' ettiğini (vr. 64b), bunları cân gözü ile bir görerek Allâh'a îmân ettiğini ifâde etmiştir:

Cân göziyle zâhidâ gayb u şehâdet 'âlemin
Bir görüp 'ayne'l-'ayân îmâna gelmişlerdenüz (vr. 71a)

Âlem-i gayb ve âlem-i şehâdetin diğer bir ifâde tarzı da *lâ-ta'ayyün* ve *ta'ayyün* âlemleridir.

Lâ-ta'ayyün ve Ta'ayyün Âlemleri:

Mutlak gayb hazreti, lâhût âlemi, âlem-i itlâk gibi isimlerle de anılan lâ-taayyün âlemi, Cenâb-ı Hakk'ın isimler ve sıfatlar mertebesine inmeden evvel, isim ve sıfatların tümünün, ilâhî zâtta mahv ve müstehlek olduğu makâm şeklinde tarîf edilmektedir. Bunun mukâbilindeki ta'ayyün âlemi ise, his ve şehâdet âlemi olan olma bozulma (kevn ü fesâd) âlemidir¹⁸⁸. Aşağıdaki beyitte şâir, ta'ayyün âleminin, gözle görünen şekil ve sûretlerden müteşekkil olduğunu ifâde etmiştir.

Bu ta'ayyün 'âleminde görünen şekl ü şüver
Maẓhar-ı esmâ olan hulkîyyet-i eşyâ nedür (vr. 65a)

Lâ-taayyün âlemi ise, *Dîvân*'da şathiyye türünden dile getirilen ifâdeler içerisinde geçmiştir. Şâir, tâliblerin, lâ-taayyün perdesinden nâzır ve manzûr olduğunu (vr. 22a); kendisinin ise bu âlemde bî-nişân olduğunu (vr. 100b), yani fenâyâ erdiğini, lâ-taayyün

186 Cebecioğlu, a.g.e., s. 68.

187 Cebecioğlu, a.g.e., s. 48-49.

188 Ferit Kam, a.g.e., s. 93-94.

âleminde olduğu için, nakş-ı gayr (Allâh dışında kalan her şey)’den fâriğ olduğunu (vr. 91a), ayrıca lâ-taayyün âleminde sırr-ı mübhem olduğunu ifâde etmiştir:

Kimse temyîz eylemez keyfîyyet-i ahvâlümü
Lâ ta‘ ayyün ‘ âleminde ben ki sırr-ı mübhemüm (vr. 139b)

Şâirin lâ-taayyün ve gayb âlemi anlamında kullandığı diğer bir kavram da *lâ-mekân* âlemidir. Şâir kevn ve mekândan, yani gözle görünen şehâdet âleminde fâriğ olduğunu, Sidre’de bir kuş olduğunu ve lâ-mekân âleminde uçtuğunu (vr. 91a); mekânı terk ettiğini ve mekânının la-mekân (mekânsızlık) olduğunu ifâde etmektedir:

Gözime şûret-i kevnini görünmez bu ekvânûn
Mekân u kânı terk itdüm mekîn-i lâ-mekânüm ben (vr. 101a)

Şâire göre, his ve şehâdet âleminde kevnî gerçek anlamda bilen, lâ-mekân sahrâsından geçen kişidir.

Ekvâna ‘ ârif o kişidür Ža‘ fiyâ ki o
Şahrâ-yı lâ-mekânda mekândan güzâr ide (vr. 111a)

Dîvân’da ayrıca âlem-i ulvî (vr. 69b), ıtlâk âlemi (vr. 49b) ve âlem-i evvel (vr. 114a) lâ-taayyün; âlem-i tafsîl (vr. 20a, 116b) ve âlem-i kevn (vr. 15a) de ta‘ayyün âlemi anlamında kullanılan diğer kavramlar olarak göze çarpmaktadır.

Âlem-i Kesret ve Âlem-i Tevhîd:

Kâinâtta ki çokluk, âlem-i kesret; bu çokluğun karşısında yer alan birlik de, âlem-i tevhîd ile ifâde edilmiştir. Şâire göre âlem-i tevhîdi anlamak için, hâl ehli olmak gerekir. Âlem-i kesret de, ehl-i tevhîd için ikiliktir:

Ehl-i hâle ırmeyen vahdet deminde bensizin
Kanda añlar ‘ âlem-i tevhîdden ‘ irfânümüz (vr. 69b)

Añma zâhid baña keşret ‘ âlemin luğf eylegil
Ehl-i tevhîde ikiliktür ben andan fâriğem (vr. 91a)

Âlem-i Kübrâ ve Âlem-i Suğrâ:

Âlem-i kübrâ büyük âlem, âlem-i suğrâ ise küçük âlem anlamına gelir. Zâhiren büyük âlem kâinât, küçük âlem de insândır. Ancak kâinât, ağacın çekirdekte dürülü olduğu gibi insânda dürüldür. Dolayısı ile zahiren küçük âlem olan insân, aslında büyük âlemdir. Zira âlem, kâmil insân için yaratılmıştır¹⁸⁹. *Dîvân*’da âlem-i kübrânın

189 Cebecioğlu, a.g.e., s. 48.

insânın içinde bulunduğu husûsu bir çok beyitte dile getirilmiştir (vr. 20b, 64b, 116b). Şâire göre, sâlikin âlem-i kübrânın remizlerini bilmesi gerekir (vr. 65a). Bu da ma'rifet-i nefse bağlıdır. Zira kişinin kendi nefsi, âlem-i kübrânın mahallidir. Bu açıdan nefsinin bilen, âlem-i kübrânın remizlerine vâkıf olur:

Gel ma'rifet-i nefse çalışıñ nefsüñi tanı
Çün sendedür ol istediğün 'âlem-i kübrâ (vr. 13a)

Âlem-i Mâ'nâ ve Âlem-i Sûret:

Dîvân'da mâ'nâ âlemi, âlem-i kübrâ; sûret âlemi de âlem-i suğrâ anlamında kullanılmıştır. Bir beytinde şâir, insânların görünüşe aldanarak sûret âlemini âlem-i kübrâ, kendi iç âlemlerini de âlem-i suğra olarak düşündüklerini ve bu yüzden de âlem-i suğrayı ihmâl ettiklerini, oysa durumun tersi vaziyette olduğunu (vr. 80b) ifade etmiş; bir başka beytinde de, sûret âlemini dünyâ nakşı olarak değerlendirerek, sûret âlemine değil, mâ'nâ âlemine bakmak gerektiğini ve bu bakışın da ârifâne bir bakış olması gerektiğini (vr. 76b) belirtmiştir. Şâire göre, insân kâlibının bedî ve sanatkârâne yönünü bilen, mâ'nâ âlemine vakıf olur ve mâ'nâ âlemindeki gizli hazineleri bulur:

Tılısmât-ı bedî' -i kâlîba her kim beyân buldı
İrişdi 'âlem-i mâ'nâya hem genc-i nihân buldı (vr. 119b)

Son olarak *Dîvân*'da âlemin bir çeşidi olarak kullanılan kalb âlemi de âlem-i kübrâ ve mâ'nâ âlemi anlamında kullanılmış ve kalb âlemini keşf eden kişinin, âlem-i kübrâyı da keşfedeceği belirtilmiştir:

Gir vücûduñ şehrine seyr eyle kalbûñ 'âlemin
Buluban keşretde vaḥdet 'âlem-i kübrâya bak (vr. 76b)

Beyitlerde âlem ve eşanlamlıları ile ilgili olarak kullanılan diğer bazı terkîbler şunlardır: Âf-tâb-ı âlem, âlem kal'ası, âlem-i aşk, âlem-i hâb, âlemin âsârı, asmân-ı âlem, bâm-ı felek, bânû-yı çarh, bârû-yı çarh, binâ-yı kâinât, burc-ı felek, bülbülân-ı bağ-ı âlem, bünyâd-ı âlem, câmi-i çarh, cân âlemi, cân u cihân, cihân âlâyişi, cihân halkı, cihân pâzârı, cihân Selmân'ı, cihân serverleri, civânlık âlemi, çarh kandîli, çarh-ı atlas, çarh-ı bed ehter, çarh-ı bî-emân, çarh-ı cefâ-pişe, çarh-ı çârûm, çarh-ı devvâr, çarh-ı gaddâr, çarh-ı geç reftâr, çarh-ı melâhat, çarh-ı minâ, çarh-ı nîl-gûn, çarh-ı pür-zulem, çeşm-i cihân, Dârâ-yı cihân, dâr-ı dünyâ, dehr jengi, dehr ma'mûresi, dehr sarrâfi, dehr zehri, devr-i âlem, dolab-ı çarh, dünyâ nakşı, dünyâ-yı denî, dünyâyı dîn, emîr-i kulle-i çarh, esb-i çarh, etfâl-ı cihân, fahr-ı âlem, fânî âlem, felek âlâyişi, felek kasabı, felek ü unsur, feleğin çemberi, felek-rif'at, fûrûğ-ı mihr-i âlem, gavvâs-ı dehr, geşt-zâr-ı çarh, halk-ı âlem, hurşîd-i cihân, cihân sultânları, ikbâl-ı âlem, kasr-ı felek, kebş-i felek, kilîsâ-yı cihân, kulle-i felek, gûşe-i çarh, pîl-i çarh, kutb-ı çarh, lutf-ı âlem, maksûd-ı âlem, monlâ-yı dehr, mülk-i cihân, nev-arûs-ı çarh, nüh felek, hâce-i cihân, öz âlemi, pehlevân-ı çarh, resm-i cihân, rumûz-ı âlem, rûsvâ-yı cihân, sadr-ı

felek, salâh-ı dehr, sahrâ-yı âlem, sayyâd-ı felek, ser-efrâz-ı cihân, server-i âlem, sultân-ı dehr, sûr-ı âlem, şûh-ı cihân, temâşâ-gâh-ı âlem, kandil-i felek, üstâd-ı çarh, ribât-ı çarh, zehr-i kahr-ı dehr.

G. Benlik

Dîvân'da gurur, tekebbür, hod-perestlik, enâniyyet ve nâm u nişân gibi ifâdelerle yer alan benlik, büyüklük demek olup, İslâm dininin yasakladığı davranışlardan bir tanesidir. Ehl-i tasavvuf, bu yasaktan son derece kaçınmış, hatta *ene* (ben) demeyi bile edebe aykırı saymışlardır. Bu meydana “Eûzu billahi min ene” (Ben demekten Allâh’a sığınırım) ifâdesi kullanılmıştır¹⁹⁰.

Bilindiği gibi Hz. Âdem ve şeytan kıssası, içinde kibirle ilgili önemli prensipler barındırmaktadır. Büyüklük taslayan ve Allâh’ın emrine karşı çıkan şeytan, Hz. Âdem’e secde etmeyerek (Bkz. Bakara 2/34), Hz. Âdem de yasak ağacın meyvesini yiyerek günah işlemiştir. Şeytanın günahı tekebbür, Hz. Âdem’ininki ise nefsânî arzu ile ilgiliydi. Netîcede Allâh nefsânî günahı affetmiş, ancak kibirden kaynaklanan günahı affetmemiştir. Şâir, aşağıdaki beyitte bu olaya telmîhte bulunarak, benliğini yok etmeyen insânların zâhiren Âdemî olsalar da, aslında birer şeytan olduklarını, şeytanın günahı olan tekebbürün çok kötü bir günah olduğunu, benliğini yok eden insânların son derece az olduğunu ifâde etmiş ve bundan dolayı bir yakınma içerisine girmiştir.

Âdemem dir çokdur ammâ her biri şeytândur
Benlîgin maḥv eylemiş ‘âlemde bir âdem kıanı (vr. 139b)

Aşağıdaki beyitte de, şâir, tavus kuşu kıssasına işâret ederek, kibirli davranış gösterilmemesi gerektiğini ifâde etmiştir. Rivâyete göre, cennette çok güzel bir kuş olan tavus, güzelliği ile gururlanmış; Allâh da onun gururunu kırmak için ayaklarını ve sesini çirkin yaratmıştır¹⁹¹. Şâir, bu kıssadan hisse alarak hod-perest değil, Hak-perest olmak gerektiğini, yani kişinin kendisini değil, Allâh’ı büyük görmesi gerektiğini ifâde etmiş, aksi takdirde Allâh’ın, hod-perest kişiyi cezalandıracağını ifâde etmiştir.

Hak-perest ol ḥod-perest olma tekebbürlük idüp
Hıṣṣa alduṣa işidüp kıṣṣa-i ṭâvûsdan (vr. 98b)

Şâir, malı ile kibirlenen, ancak daha sonra Allâh tarafından bunun cezasını çeken Kârûn’u da bu meydana zikrederek, Kârûn gibi kibirlenen değil, fakirlere saygı gösteren bir kişi olmak gerektiğini ifâde etmiştir.

‘Ucb ile Kârûn gibi maḡbûn-ı kibr olma şaḡm
Her gedâya ḥürmet it her bendeye merdâne baḡ (vr. 77a)

190 Cebecioğlu, a.g.e., s. 96.

191 Pala, a.g.e., s. 456.

Aşağıdaki beytinde şâir, kibri denizde su üzerinde gerçekleşen hava kabarcıklarına benzeterek, nasıl ki rüzgarın oluşturduğu kabarcıklar tekrar denize karışarak yok oluyorsa, gurur rüzgarı ile şişen kişinin de bu dünyâda pâyidâr olamayacağını ifade etmiştir.

Tâcuñ kıpar senüñ de şaķın işbu rûzgâr
İgende şişme bâd-ı ğurûr ile çün habâb (vr. 52b)

Şâirin, sûflerin elbisesi olan abâyı, *libâs-ı fâhir* 'e terciħ ettiği, yukarıda geçmişti. Bunun nedeni, *libâs-ı fâhir* 'in insânı benliğe sevk eden unsurlardan bir tanesi olmasıdır. Mütevâziliğin sembolü olan abâ ise insânı tevâzûya sevk eder:

Libâs-ı fâhir u sincâb-ı şâhiden ‘abâ yegdûr
Serîr-i fâķ-ı ‘izzetden dilâ kûy-ı fenâ yegdûr (vr. 59b)

Şâire göre, ulaşılması benliğin terk edilmesine bağlı olan bazı husûslar vardır ki bunlardan bir tanesi cennetteki hûrilerdir. Benliği terk etmeden hûrî elde edilemez (vr. 117a). Gönlün aşk şarabı ile dolması (vr. 54a) ve fenâya ermek, benliği terk etmeye bağlıdır (vr. 17a). Benliği terk etmeden elde edilemeyen en önemli şey ise tevhîddir. “*Mâ’ vü menî/su ve menî*”yi, yani varlığı terk etmek, nâm ve nişândan vazgeçmek, kişiyi, vahdete ulaştırır (vr. 21a, 99b). Benlik kişiyi Allâh’tan uzaklaştırır. Çünkü büyüklüğü hak eden tek varlık Allâh’tır. Kibirlenen kişi Allâh’a şirk koşmakta ve neticede böyle bir insânın tevhide ulaşması da mümkün olmamaktadır. Şâir, “Bezm-i vahdetten sakın dûr itmesün benlik seni” (vr. 139b) diyerek bu husûsu açık bir şekilde ifade etmiştir. Şâir ayrıca, benliği terk ettikten sonra mahv-ı vücûd ettiğini ve böylece tevhide ulaşarak vâsıl-ı maksûd olduğunu ifade etmiştir:

Vâsıl-ı makşûd olup terk eyledüm mâ’ vü menî
Hâşılı mahv-ı vücûd itmekde buldum ben beni (vr. 19b)

Cân u cihândan geçüp cân u cihân olmışam
Benligümi mahv idüp cümleye cân olmışam (vr. 89b)

Şâire göre, benliği yok etmenin yolu, aşk cezbesine kapılmak (vr. 77a, 75b) ve âriflerin sohbetine katılmaktır (vr. 139b). Benliği terk ederek tevhide ulaşmak için şâirin tavsiyesi, müntesibi olduğu ve ehl-i Hakk’ın âsitânı olarak nitelendirdiği Gülşenî dergâhını mesken edinmektir (vr. 21a). Aşağıdaki dörtlükte de bu husûs ifade edilmiştir.

Pîrümüz oldu Gülşenî
Anuñ pîridür Rûşenî
Terk eyledük mâ’ vü menî
Bize Gülşenîler dirler(vr. 57a)

Son olarak şâirin benlikten kurtulmak için Allâh’a duâ ettiği görölmektedir.

Benligi yâ Rabbi al eyle beni benden ĥalâş
Kûçe vü pâzârda oldum ‘aceb rüsvâ-yı ‘aşķ (vr. 76b)

SONUÇ

Bir XVI. yüzyıl Osmanlı şairi olan Za'fî-i Gülşenî'nin hayâtını, eserlerini, edebî şahsiyetini ve dîvânının şekil ve muhtevâ açısından incelenmesini konu edinen çalışmamızda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Bu araştırmada, şâirin adından söz eden sadece iki kaynak tesbît edilmiştir. Bunlar Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye* ve Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserleridir. Yapılan araştırmalar sonucu, Ali Emîrî tarafından şâirin adının Muhammed olduğu şeklinde verilen bilginin yanlış olduğu ortaya çıkmış, dolayısıyla Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye*'sinde şâirin adının Ali olarak geçtiği kayda itibâr edilmiştir.

2. Şâirin Za'fî olan mahlası, Osmanlı dönemi kaynaklarında Za'îfî olarak da istinsâh edilmiş; bu da son dönem çalışmalarında aynı şâirden farklı kişiler olarak bahsetme gibi bir sonucu beraberinde getirmiştir. XVI. yüzyılın mahsullerinden olan Latîfî Tezkiresi ile Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında, farklı nüshalarında olmak üzere şâirin hem Za'fî hem de Za'îfî olarak yer aldığı görülmektedir. Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru's-Şu'arâ*'sında şâir Za'îfî olarak yer almış; Kınalızâde Hasan Çelebî ile Beyânî tezkirelerinin tenkitli neşirde esas alınan nüshalarında şâirden Za'îfî olarak söz edilmiştir. XVIII. yüzyıl mahsûllerinden olan Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye*'si ile Müstakîmzâde'nin *Mecelletü'n-Nisâb* ve *Risâle-i Tâciyye* isimli eserlerinde şâir gerçek mahlası ile yer almıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yazılan Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm* ve Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi* adlı eserlerinde şâirimizden Za'îfî, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde ise Za'fî olarak söz edilmiştir.

Son dönem çalışmalarında da benzer bir durum söz konusu olmuştur. *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Mustafa İsen'in *Usûlî Dîvânı*, Mustafa Kara'nın *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazmış olduğu *Gülşenîyye* maddesi, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Himmet Konur'un *İbrâhîm-i Gülşenî* isimli eserleri ile Ali Öztürk'ün. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* isimli doktora çalışmasında şâirden Zaîfî; *İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Katalogu*, Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* ve A. Tietze'nin, *XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âğehî Kasîdesi ve Tahmisleri* isimli çalışmalarında ise Za'fî olarak söz edilmiştir. *Tuhfe-i Nâilî* ile *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde ise şâir, hem Za'fî hem Zaîfî olarak yer almıştır.

Hiç şüphesiz şâirin nerelerde Zaîfî olarak geçtiğinin tesbît edilmesi, Za'fî hakkında daha kuşatıcı bir bakışı getirmesinin yanında, birden fazla olan Zaîfî mahlaslı şairlerin birbirlerinden ayırt edilmelerinde de sınırlandırıcı bir katkı sağlayacağı için son derece önemlidir.

3. Za'fî'nin mensubu olduğu aileyle ilgili olarak Ali Emîrî tarafından yapılmış olan ciddi bir yanlışlık çalışmamızda tashih edilmiştir. Emîrî, Za'fî'yi, *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534)'nin büyük oğlu

Muhammed olarak tanıtmış ve kendisinden sonra bir çok kişi bu bilgiyi tekrarlamıştır. Ancak Za'fi'nin adının Muhammed değil Ali olduğu, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Za'fi mahlasını taşıyan bir oğlunun olmadığı ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu Muhammed'in Za'fi'den 70 küsur yıl önce öldüğü, dolayısıyla bu iki kişinin ayrı şahsiyetler olduğu çalışmamızda ortaya konmuştur. Za'fi'nin ailesi ile ilgili olarak, bir beytinden hareketle Türkmen bir aileye mensûb olduğunu ve ona ait kabul ettiğimiz bir eserinin Za'fi İbn Güleni (?) (ابن كلنجي) üzerine kayıtlı olmasından hareketle de babasının Güleni (?) diye bilindiğini söyleyebiliriz.

4. Za'fi'yi İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtan Ali Emîrî, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Diyarbakırlı olmasından hareketle onu *Esâm-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserine alarak Diyarbakırlı saymış ve bu bilgi de bir çok araştırmacıya kaynaklık teşkil etmiştir. Ancak Za'fi'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olmadığına ortaya çıkması, onun Diyarbakırlılığını da boşa çıkarmıştır. Ne var ki gerek klasik kaynaklarda, gerekse son dönem çalışmalarında, görebildiğimiz kadarıyla Ali Emîrî dışında şairin memleketinden doğrudan söz eden olmamıştır. Çalışmamızda bir takım verilerden hareketle öncelikle onun Rumelili olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Za'fi'nin, Rumeli şairleri tarafından icad edilen ve neredeyse bütün Rumelili şairler tarafından kullanılan şehrengîz türünü başarıyla kullanarak, Rumeli'deki beş şehir hakkında birer şehrengîz yazmış olması; hemen hemen bütün Rumelili şâirlerde görülen aynı söyleyiş tarzına sahip olması, yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılma alanı bulan Melâmetîlik, Kalenderîlik, Hurûfilik ve Alevîlik-Bektâşîlik gibi akım ve düşüncelerin etkisinde kalması; mensûbu olduğu Gülşeniyye tarikatının o dönemde Rumeli'de yaygın bir tarikat olması, etkilerinde kaldığı ya da bir şekilde irtibat halinde olduğu Hayretî, Usûlî, Günâhî Agehî, Hafız-ı Sirozî gibi şairlerin Rumelili olmaları ve dîvânını sunduğu Ferhad Bey'in zann-ı gâlipile Bosna'da görev yapan Ferhad Bey olması gibi husûslar şâirin Rumelili olması gerektiğini ya da Rumeliyle çok güçlü bir bağının olduğunu düşünmemizi sağlamıştır.

Daha sonra Ahdî'nin Gülşen-i Şu'arâ'sında Dânişî maddesinde geçen ve Gülşeniyye tarikatı mensûbu olarak kendisinden söz edilen Gelibolulu Za'ifi'nin, Za'fi-i Gülşenî olduğu, burada bir istinsâh hatasının bulunduğu; dolayısıyla onun memleketinin Gelibolu olduğu sonucuna varılmıştır. XVI. yüzyılda hem Gelibolulu, hem de Gülşenî olan başka bir şairin bilinmeyişi; Za'fi'nin Rumelili olması gerektiğini zaten tesbît etmiş olmamız ve Za'fi'nin de içinde bulunduğu denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyânının Gelibolu'da geliştiğinin ortaya çıkması bu sonuca varmamızı sağlamıştır.

5. Za'fi'nin hayâtına damgasını vuran en önemli husûs onun Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatıdır. Za'fi, Kâhire'ye giderek bizzat Gülşeniyye tarikatının kurucusu olan İbrâhîm-i Gülşenî'den hilafet almış, Gelibolu'da bir Gülşenî Tekkesi'nin başında bulunmuş, İbrâhîm-i Gülşenî'n ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde de Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne olan bağlılığını devam ettirmiş, âsitânede kendisine bir hücre tahsis edilmiş ve öldüğünde (974-978/1566-1570) de o hücrenin zemin katındaki fiskiyye olarak tabir edilen dehlîzde gömülmüştür. Gülşeniyye Tarikatı literatüründe İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olarak Za'fi'ye ve

onun başında bulunduğu Gelibolu'daki Gülşeniyye Tekkesi'ne ilk kez bu çalışmada yer verilmiştir. Za'fi Dîvânı'nda Gülşeniyye tarîkatı, Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi, İbrâhîm-i Gülşenî ve oğlu Ahmed-i Hayâlî, İbrâhîm-i Gülşenî'nin pîrleri hakkında çok önemli bilgiler mevcut olup, bu açıdan Za'fi Dîvânı, Gülşeniyye tarîkatının başlangıç dönemi için önemli bir kaynak niteliğini taşımaktadır.

6. Za'fi, kendi adına nisbet ederek oluşturduğu ve tarîkat giyim kuşam tarihinde önemli bir yeri olan *Za'fiyye* adlı bir tâcın da sahibidir. XVIII. yüzyılın iki önemli siması Müstakîmzâde ve Şeyh Gâlib tarafından bu tâcdan söz edilmesi ve XIX. yüzyılda Âgâh Efendi tarafından bu tacın çiziminin yapılmış olması Za'fi'nin bu dönemlerde bile bilinen bir şeyh olduğunu ve kendi tâcının o güne kadar Gülşenîler arasında canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir.

7. Za'fi, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin Mevlânâ'dan etkilenmiş olmasının da etkisiyle, kendi tarîkatı Gülşeniyye tarîkatı dışında Mevleviyye tarîkatı ile de önemli bir yakınlık kurmuştur. Za'fi, Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî, Şuhûdî, Günâhî ve Arşî ile irtibât halinde olmuş, hatta bu yüzden Esrâr Dede tarafından *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'ye alınmıştır. Mevlevîlik ile Gülşenîlik arasında var olan etkileşim, ciddi bir boyutta gerçekleşmiştir. Za'fi'nin bu yönünün ortaya çıkartılması ile, her iki tarîkat arasındaki etkileşim yargısının daha da kuvvet kazandığı görülmektedir.

8. Gelibolulu olan Za'fi, kendi deyimiyle seyahati meslek edinen bir şair olarak, yaşadığı dönem için birbirlerinden uzak sayılabilecek pek çok bölgeyi dolaşmıştır. Kosova vilayetinde Üsküp'e bağlı bir kaza olan İştîp, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan Vardar Yenicesi, Selânik körfezindeki Metûn, Bosna'daki İzvornik, Girit adasındaki İsfekiye sancağında bir kaza olan Âbkır, Muğla, Karesi (Balıkesir), Aydın, Saruhan, Seyitgazi, İstanbul ve Kahire şairin gezdiği, ya da uğradığı şehirler olarak karşımıza çıkmaktadır.

9. Za'fi, XVI. yüzyılda özellikle Rumeli'de yaygın olan Melâmîlik, Kalenderîlik, Abdâllık, Hurûfilik, Alevîlik ve Bektâşîlik gibi bir takım heteredoks tasavvufî akımların etkisinde kalan bir şairdir. O, adı geçen akımların hemen hepsinde görülen Hurûfilik ile ilgili bir de eser vermiştir. Za'fi'nin mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının başlangıç dönemlerinde-ki Za'fi de bu dönemde yaşamıştır-ilhâd ve zındıklıkla suçlandığı göz önüne alındığında, Za'fi'nin bu akımlardan etkilenişi daha da izâh edilebilir bir hâl almaktadır. Bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fi'nin bu akımlardan etkilenişi, Gülşeniyye tarîkatının bu yönüyle ilgili yapılan tartışmalara önemli bir katkı ve açılım sağlayacak niteliktedir. Za'fi'nin Geliboludaki tekkesinin dönemin Mısır Mollası tarafından harâb edilmesinin nedeni de benzer ithâmlar olmalıdır.

10. Mutasavvıf bir dîvân şairi olan Za'fi, güçlü bir sanatçı kişiliğe sahiptir. Bu meyanda onun Arapça, Farsça, Türkçe'nin Anadolu ve Çağatay lehçeleriyle yazdığı mülemmaları; ikisi muhammes, üçü mesnevî tarzında olmak üzere yazdığı beş şehrengîzi dikkat çekmektedir. Âgâh Sırrı Levend tarafından Türk edebiyat tarihinde 46 olarak tesbît edilen şehrengîz sayısı, Za'fi'nin yazmış olduğu beş şehrengîzle 51'e

çıkılmış olmaktadır. Ayrıca Za'fî'nin Vardar Yenicesi Şehrengîzi ile, bu güne kadar Usûlî ve Hayretî'ninki olmak üzere bu şehir hakkında yazıldığı tesbît edilen iki şehrengîze, bir yenisi daha eklenmiş olmaktadır.

11. Za'fî, kendi döneminde yeni bir edebîyat akımı olarak gelişen denizci terimleri ile şiir yazar şairlerden biri olmuştur. O, Âgehî'nin meşhûr kasîdesine tahmîs yazmanın yanında, Dîvân'ında da bu terimleri kullanmıştır. Onun, kendi döneminde önemli bir liman şehri olan Gelibolu'dan olması ve Mısır'a gidişlerinde deniz yolunu kullanması, denizcilik terimlerini kullamasında etkili olmuştur. Çalışmamızda ayrıca, Za'fî'nin yanı sıra, bu akımın diğer temsilcileri olan Âgehî ve Molla Muhammed-i Mısırî'nin de aynı dönemde Geliboluda bulundukları ve bu edebiyât akımının merkezinin Gelibolu olduğu da ortaya konmuştur.

12. Za'fî'nin diğer bir önemli özelliği Farsça'ya son derece hâkim olmasıdır. Onun Farsça dîvânçesi, ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'il-Mekâsîd*'ı; Hurûflîğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinin önsözünün tamamını, Türkçe Dîvân'ının önsözünün ise bir kısmını Farsça olarak yazması, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

13. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za'fî, Hâfız-ı Şîrâzi, Câmî, Ali Şîr Nevâî , Mevlânâ, Dede Ömer-i Rûşenî, Fuzûlî, Nesîmî, Necâtî Bey, Yakînî, Hayretî, Usûlî, Zatî, Hayalî Bey, Behîştî, Hafız Sirozî ve Âgehî'nin şiirlerini okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Za'fî'nin gazellerine tahmîs yazan Vahdetî ve Şâhidî'yi ve bir matlâma nazîre yazan Tab'î'yi de ondan etkilenen şairler olarak sayabiliriz. Ayrıca Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sından öğrendiğimize göre, Tab'î'nin nazîre yazdığı matlaa başka şâirler de nazîre yazmışlardır.

14. Çalışmamızda Za'fî'ye nisbet edilen beşi manzûm, üçü mensûr olmak üzere sekiz eser tesbît edilmiştir. Ancak bu eserlerin bir kısmının şairimiz olan Za'fî-i Gülşenî'ye ait olduğu husûsunda elimizde kesin karîneler olmasına rağmen, diğer bir kısım eser için ise, kesinlik arzeden bir karîneye sahip değiliz. Bu açıdan eserler, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısım hâlinde işlenmiştir.

Za'fî'ye aidiyeti kesin olan eserler, Türkçe Dîvân, Farsça Dîvânçe, Za'fî Pir Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiş olan ve görebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu çalışmada tanıtılan Hurûflîğe ilişkin bir risâle ile şâirin kendi tâcî hakkında yazdığı risâlesidir.

Diğer eserlere gelince, her ne kadar bu eserlerin kendisine nisbet edildiği ikinci bir Za'fî bilinmiyorsa da, biz bu eserleri, Za'fî'nin Gülşenîliğini ima eden bir kayıt içermedikle için, ihtiyâtlı davranarak, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyeti kesin olmayan eserler olarak nitelendirdik. Bunlar daha önceden Erzurumlu İbrâhîm Hakî ve Sun'ullâh-ı Gaybî'ye aidiyeti husûsunda bir takım tartışmalar yapılan ve bu çalışmamızla Za'fî'ye de nisbet edildiği ortaya çıkan *Hudâ Rabbim* manzûmesi, *Risâle-i Mecma'il-Mekâsîd* isimli Farsça tasavvufî bir risâle, Mevlid ve hicviyye tarzında yazılmış bir manzûmeden ibârettir.

15. Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, müretteb bir dîvân olup Türkçe-Farsça, nazım-nesir karışık bir dîbâce ile başlamış, daha sonra müretteb tarafından şekil ve tür ayırımı yapılmadan şu şekilde sıralanmıştır: 1 münâcât, 15 kasîde, 2 tercî'-i bend, 3 terkîb-i bend, 24 murabba, 2 tahmîs, 1 tesdîs, 3 muhammes, 3 şehrengîz, ikinci şehrengîzden sonra 1 târîh manzûmesi, 391 gazel, gazellerin içerisine serpiştirilmiş 4 koşma, 1 müfred, 2 matla, 3 târîh beyti. Şair daha ziyade dîvân edebiyâtı nazım şekillerini kullanmış olmakla beraber, dört şiirinde halk edebiyâtı nazım şekillerinden koşmayı kullanmıştır. Bir Gülşenî olan şairin koşmalarını Gülşenî istilâhî ile tapuğ (ilâhî) nazım türünde kullandığı görülür.

16. Genel olarak şiirlerinde arûz veznini kullanan şair, koşmalarını hece vezni ile yazmıştır. Böylece şair, XVI. yüzyıl gibi erken bir dönemde, hece vezni ile şiir yazan şairlerden biri olmuştur. Remel bahri % 49 oranı ile *Dîvân*'da en çok kullanılan bahirdir. Hezec bahri % 34 ile ikinci ve Muzârî bahri % 13 ile üçüncü sırada yer almaktadır. % 37 ile Remel'den (Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün), % 22 ile Hezec'ten (Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün) ve % 11 ile Remel'den (Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün) ve Muzârî'den (Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün) kalıpları en çok kullanılan kalıplar olarak ilk üç sırada yer almaktadırlar.

17. *Dîvân*'da, genel olarak dîvân şiirinin tumturaklı dili kullanılmış, Arapça ve Farsça pek çok kelime, kelime grubu ve cümleye yer verilmiş, ayet ve hadislerden iktibâslarda bulunulmuştur. Bununla birlikte, özellikle günümüze göre arkaik olan pek çok Türkçe kelimenin ve ayrıca bir çok atasözünün de *Dîvân*'da yer aldığı görülmektedir. Bir dil ve ifâde özelliği olarak, Za'fî'de de Rumeli şâirlerinde görülen memî, memîş, bâlî, güzelüm, "...cığum", iki gözüm, "a", begüm, hey azizüm, hey ne, hey Allahum, hey dirîğâ, hey meded, bre, bre hey, be hey, bir iki, bir iki üç gibi çeşitli mahallî kelimelere ve nazik ifâdelere rastlanmaktadır.

18. Za'fî, *Dîvân*'ında yer alan 394 gazelde, dîvân şiirinde kullanılan mazmûnların çoğunu kullanmış, garâmî ve lirik birçok gazel kaleme almış; buralarda rindâne ve kalenderâne bir tavır takınmıştır. Murabbalarında daha ziyade tarikatını ve şeyhini anlatan şair, tercî'-i bendlerde ve genel olarak *Dîvân*'da, vahdet-i vücûd başta olmak üzere felsefî olsun olmasın tasavvufî bir çok konuyu işlemiştir. Bunun yanında dînin temel kavramlarının hemen hepsi gerek gerçek anlamlarında, gerekse farklı anlam kontekslerinde kullanılmıştır. Za'fî *Dîvânı*'nda dînî ve tasavvufî muhtevâ, müstakil bir bölüm hâlinde detaylı bir şekilde çalışmamıza konu teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. YAZMALAR

- Ali Emîrî, *Esâmi-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Küt., Tarih, no. 781/1.
- *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Küt., Ali Emîrî Tarih, no. 750.
- Arif Hikmet, *Tezkire-i Şu'arâ*, Millet Ktp., Tarih, no.789.
- Mecmua, Mil.Ktp. Cönk137.
- Mecmua, Mil.Ktp. Yz.A., no. 1641.
- Mecmua, Mil.Ktp. Yz.A., no. 4050.
- Mecmua, Mil.Ktp. Yz. A., no. 3756.
- Mecmua, Mil.Ktp. Yz. B., no. 193.
- Mecmua, Mil.Yz.A., no. 3479.
- Mecmua, Mil.Yz.A., no. 4213.
- Mecmua, Süleymaniye Ktp. Aşir Ef., no. 458.
- Mehmed Şükrî b.İsmâil, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selîm Ağa Ktp., Hüdâî Efendi, no.1908.
- Müstakîmzâde, Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye*, Mil. Yz. A., no. 3913.
- Za'îfî, *Dîvân*, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzûm Eserler, no. 254.
- Mevlid, Milli Ktp. Yz. A., no. 2249/2.
- Hicviyye Tarzında Yazılmış İsimsiz Bir Manzûme, Milli Ktp. Yz. A., no. 2249/2.
- Hurûfîlik *Risâlesi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef., no. 3088/2.
- *Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd*, Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, no. 1993/23.

B. KİTAPLAR

- Abuladze, Ts., (M.İluridze) *Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enst. Türkçe Yazmalar Kataloğu*, Tbilisi 2004.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ Müzîlû'l-İlbâs 'Amma'stehere Mine'l-Ehâdîsi 'Alâ Elsineti'n-Nâs*, (I-II), Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire 1351.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddîn, *Ahterî-i Kebîr*, İst. 1302.
- Ak, Coşkun, *Şâir Padişahlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001.
- *Muhibbî Dîvânı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987.
- Âli, Gelibolulu, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısımı*, (Haz. Mustafa İSEN), AKM Yay., Ankara 1994.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1998.

- Aydemir**, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*, MEB Yay., Ankara 2000.
- Arslan**, Mehmet, *Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler*, AKM Yay., Ankara 1999.
- Ahmet** Cevdet Paşa, *Belagat-ı Osmaniyye*, (Haz.Yrd.Doç.Dr.Turgut KARABEY, Yrd.Doç.Dr. Mehmet ATALAY), Akçağ, Ankara 2000.
- Akarsu**, Kamil, *Rumelili Zaiî-Hayâtı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânından Seçmeler*, MEB Yay., İst. 1993.
- Akseki**, Ahmet Hamdi, *İslâm Dînî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, DİB Yay., Ankara 1973.
- Atasoy**, Nurhan, *Dervîş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, Kültür Bak.Yay., Ankara 2005.
- Banarlı**, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (I-II), MEB Yay., İst. 2001.
- Belîğ**, İsmail, *Nuhbetü’l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti’l-Eş’âr*, (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), AKM Yay., Ankara 1999.
- Beyanî**, Mustafa b. Cârullâh, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ*, (Haz.İbrahim Kutluk), TTK Yay., Ankara 1997.
- Beysanoğlu**, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, (I-III), San Matbaası, Ankara 1997.
- Bilgegil**, M.Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İst.1989.
- Bilgin**, Azmi, *Ümmi Sinan Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2000.
- Canım**, Rıdvan, Latîfi *Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000.
- *Edirne Şâirleri*, Akçağ, Ankara 1995.
- Catalogue of The Turkish Manuscripts in The British Museum*, Charles Rieu, Otto Zeller Verlag-Osnabrück 1978.
- Cebecioğlu**, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İst. 2004.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Coşan**, Esad, *Hâcî Bektâş-ı Velî Makâlât*, Sehâ Neşriyât, Ankara ty.
- Cürcânî**, Seyyid Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, (Ter.Arif Erkan), Bahar Yay., İst. 1997.
- Çelebioğlu**, Amil, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, MEB Yay., İst.1994.
- Dilçin**, Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu yay. Ankara 1983.
- *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu yay. Ankara 2000.
- Devellioğlu**, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara 2003.
- Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien*, Gustav Flügel, Wien, 1865.
- Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha.*, Sr.Hoheit Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile, Liechtenstein, ty.
- Diñç**, Abdülkerîm, *Deniz Şiirleri Antolojisi*, Akçağ Yay. Ankara 2001.
- Emîrî**, Ali, *Tezkire-i Şu’arâ-i Âmid*, Matba’a-i Âmidî, İst 1327.
- Ensârî**, Nâsır, *Hukkâmu Mısır Mine’l-Ferâ’ine ile’l-Yevm, Dâru’ş-Şurûk*, Kahire 1987.
- Er**, M.Emîn, *Fıkh-ı Bâtın-Kalb Temizliğinin Esasları*, Arı Sanat, İst. 2003.

- Eraydın**, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay. İst. 1994.
- Erbilî**, M.Emin, *Tenvîru'l-Kulûb*, (Ter. Halil Gönenç), Eser Neş., İst. 1984.
- Ergun**, Sadettin Nüzhet, *Bektaşî Şâirleri*, İst. Devlet Mat. 1930.
- Erzurûmî**, İbrâhîm Hakkî, *Hudâ Rabbim*, Rıza Ef. Mat., yy.1306
- *Hudâ Rabbim*, Matba'a-i Âmire, İst. 1339.
- *Marifetnâme*, (Haz.Turgut Ulusoy), İst.1987.
- Esrar Dede**, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye* (Haz.İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000.
- Fuzûlî**, *Dîvân*, (Haz.Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur), Akçağ Yay. Ankara 1997.
- Gazâlî**, Muhammed Ebû Hâmid, İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn, (Çev.Ali Arslan), Merve Yay., İst. ty.
- Gibb**, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi* (Ter.Ali Çavuşoğlu), Akçağ, Ankara ty.
- Gündüz**, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998.
- Güzel**, Abdurrahman, *Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ, yy., ty.
- Gürgendereli**, Müberra, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı*, Kültür Bak.Yay. Ankara 2002.
- Hâfız**, *Dîvân*, Ahter Mat., İst.1304.
- Hayâlî**, *Dîvân*, (Haz.Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yay., Ankara 1992., s.299.
- Hayretî**, *Dîvân*, (Haz.Mehmet Çavuşoğlu, Ali Tanyeri), İ.Ü.E.F., İst.1981.
- Hengirmen**, Mehmet, *Güvâhî Pendnâme*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.
- Heyet**, Osmanlı Ansiklopedisi, (I-VII), İz Yay., İst. 1996.
- Gölpınarlı**, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay. İst.1992.
- *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitapevi, İst. 1989.
- *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay., Ankara 1973.
- *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay., İst. 1969.
- İA**: Millî Eğitim Bakanlığı *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., 1939-1988.
- İpekten**, Haluk, *Nazım Şekilleri ve Arûz*, Dergâh Yay.İst. 2002.
- *Fuzûlî Hayâtı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ, Ankara 1991
- Haluk, (M. İsen, R. Toparlı, N. Okçu, T. Karabey), *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988.
- Haluk, (M. İsen, F.Kılıç, İ. H.Aksoyak, A. Eyduran), *Şâir Tezkireleri*, Grafiker Yay. Ankara 2002.
- İsen**, Mustafa, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., Erzurum 1988.
- *Latîfî Tezkiresi*, Kültür Bak. Yay. Ankara 1990.
- Islamische Handschriften Nordrhein-Westfalen*, Manfred Götz, Stuttgart 1999.
- İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu*, İst. 1947.

- İslâmbolî**, Yahyâ Âgâh b. Sâlih, *Tarîkat Kıyafetleri*, (Haz. M. Serhan Tayşi, Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap Yay., İst. 2006.
- Kam**, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, (Haz.Ethem Cebecioğlu), DİB Yay., Ankara 2003.
- Karaalioglu**, Seyit Kemal, *Resimli-Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*, İnkilap ve Aka Yay., İst. 1980.
- Karahan**, Abdulkadir, *Figânî ve Dîvânçesi*, İst.Ünv.Edebiyât Fak.Yay., İst.1966.
- *Fuzûlî Muhîti, Hayâtı ve Şahsiyeti*, Kültür Bak.Yay., Ankara 1995.
- Karaman**, Hayrettin vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, TDV Yay., yy 1998.
- Kastalânî**, İmâm, *Mevâhib-i Ledünniyye*, (I-II), (Terc. Bâkî, Sad. H. Rahmi Yananlı), Dîvân Yay., İst. 1983.
- Kemikli**, Bilal, *Sun'ullah-ı Gaybi Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2002.
- Kılıç**, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İst. 2005.
- Kınalı-Zade, Hasan Çelebî**, *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, (Haz.İbrahim Kutluk), T.T.K. Yay., Ankara 1989.
- Koçin**, Abdulkakim, *Za'îfî Gülşen-i Mülûk*, Akçağ, Ankara 2005.
- Konur**, Himmet, *İbrâhîm-i Gülşenî -Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İst. 2000.
- Köksal**, M.Asım, *Peygamberler Tarihi*, (I-II), DİA Yay., Ankara 1995.
- Köprülü**, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ, Ankara 2003.
- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2003
- *Eski Şâirlerimiz, Dîvân Edebiyatı Antolojisi*, İst. 1934.
- Kurnaz Cemal**, *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, MEB Yay., İst.1996.
- *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müsterekleri Üzerine Bir Deneme*, Akçağ, Ankara 1997.
- Kurtoğlu**, Fevzi, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, İst. 1938.
- Külekcî**, Numan, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ, Ankara 2003.
- La'î**, Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî, Dârut'-Tibâ'ti'l-Âmire*, İst.1289.
- Latîfî**, *Latîfî Tezkiresi*, (Haz.Mustafa İSEN), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990.
- *Tezkire-i Latîfî, İkdâm Mat.*, İst. 1314, 228.
- Levend**, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, T.T.K. yay., Ankara 1998.
- *Dîvân Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İst. 1984.
- *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul*, İst. Enst. Yay., İst. 1957.
- Mehmed Tahîr**, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (I-III), (Tıpkıbasım), Bizim Büro Yay., Ankara 2000.
- Mengi**, Mine, *Mesihî Dîvânı*, AKM Yay., Ankara 1995.
- Mevlana Celaleddin-i Rûmî**, *Mesnevi*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1993.
- *Külliyât-ı Şems Dîvân-ı Kebîr*, (I-VIII), Tahran 1336.

- Mutçalı**, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, yy., ty.
- Mübârek**, Ali Paşa, *el-Hutatü'l-Tevfikîyyetü'l-Cedide*, (I-VI), Bulak, 1305/1987.
- Muhyî-i Gülşenî**, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (Yayınlayan: Tahsin Yazıcı), TTK Yay. Ankara 1982.
- Müstakîmzâde**, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay. Tıpkıbasım, Ankara 2000.
- Nâcî**, Muallim, *Osmanlı Şâirleri*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Akçağ. Ankara 2000.
- Necâfî Beg**, *Dîvân*, (Haz. Ali Nihat Tarlan), MEB Yay., İst. 1997.
- en-Nedvî**, Abdulbari *Tasavvuf ve Hayât*, (Ter. Mustafa Ateş), İrfan Yay., İst. 1974.
- Nesîmî**, *Dîvân*, (Haz. Hüseyin Ayan), Akçağ Yay., Ankara 1990.
- Nevevî**, İmâm, *Riyâzu's-Sâlihîn*, (Tahrîc. M.Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Ocak**, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, TTK, Ankara 1999.
- *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003.
- Onay**, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz. Cemal KURNAZ), Akçağ, Ankara 2000.
- Özçelik**, Mustafa, *Sûfî Şiirler*, Lamure, İst. 2005.
- Özmen**, İsmail, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (I-V), Saypa, Ankara 1995.
- Öztuna**, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar*, (I-V), Kültür Bak. Yay., Ankara 1996.
- Pakalın**, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (I-III), M.E.B., İst. 2004.
- Pala**, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M yay. İst. 2003.
- *Kitâb-ı Aşk*, Alfa, İst. 2006.
- Pekolcay**, Necla, *İslami Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş*, Kitabevi, İst. 1996.
- *İslami Türk Edebiyatı*, Kitabevi, İst. 1996.
- *Mevlid*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Redhouse**, James.W., *Turkish and English Lexicon*, (Tıpkıbasım), Çağrı, İst. 2001.
- Rûmî**, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (Tah. R. Nicholson), Tahran 1376.
- Sâlih**, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, Bulak 1262.
- Sâmi'**, Muhammed, *Esmâr-ı Esrâr*, Cemal Efendi Mat., İst. 1316.
- Sâmî**, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Tıpkıbasım), Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996.
- *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı yay. İst. 2001.
- Sehî Bey**, *Heşt Behîşt*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1998.
- Sertkaya**, Osman F., *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri II*, Edebiyat Fak. Mat. İst. 1971.
- Solmaz**, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, AKM Yay., Ankara 2005.
- Şemlelîzâde**, Ahmed Gülşenî, *Şîve-i Tarikat-ı Gülşenîyye*, (Haz. Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1982.

- Taberânî**, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (I-XX), (Tah. Hamdi Abdulmecid es-Selefi), Musul 1983.
- Taftazânî**, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 1980.
- Tarlan**, Ali Nihat, *Fuzuli Dîvânı Şerhi*, Akçağ, Ankara 2001.
- Tatçı**, Mustafa, *Yunus Emre Külliyyâtı* (Yunus Emre Dîvânı Tahlîl), (I-V), MEB Yay., İst.2005.
- *Yunus Emre Dîvânı*, Akçağ, Ankara 1998.
- TDEA**: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi - Devirler İsimler Eserler Terimler*, (I-VII), Dergâh Yay., İst. 1977-1990.
- Tolasa**, Harun, *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ün. Mat., İzmir 1983.
- *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ün. Mat., İzmir 1983, 25, 105, 204, 213. Aynı eserin bir diğer baskısında 198, 207. (Bkz. Akçağ Yay. Ankara 2002.
- Tuman**, Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (I-II), (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001.
- TYDK**: *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu*, MEB Yay., İstanbul 1947-1969.
- Uludağ**, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1995.
- Usûlî**, Dîvân, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1990
- Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, TTK Yay. Ankara 1948.
- *Osmanlı Tarihi*, (I-VIII), TTK Yay. Ankara 1983.
- *Kütahya Şehri*, İst.1932.
- Vassaf**, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (I-V), (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İst. 2006.
- Vicdânî**, M. Sâdık, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Mat., İst. 1338-1341.
- Yıldırım**, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- Yılmaz**, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- Zâtî**, Dîvân, (I-III), (Haz. Ali Nihat Tarlan.), Edebiyât Fak. Basımevi, İst. 1970.
- Zillioğlu**, Mehmed, (Evliya Çelebî), *Seyâhatnâme*, Devlet Basımevi, İst. 1938, X, 245.

C. MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Aksoy**, Hasan, “Mevlid”, *DİA*, (C. XXIX), 482-484), Ankara 2004
- Aydemir**, Yaşar, “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler” (Basılmamış Tebliğ Metni).
- Azamat**, Nihat, “İbrâhîm-i Gülşenî”, *DİA*, (XXI, 301-304), İst., 2000.
- Bolay**, Süleyman Hayri, “Âdem”, *DİA*, (I, 358-363), yy., ty.

- Çelebî**, İlyas, “Melekler”, “Âhiret” *İslâm’da İnanç Esasları*, İFAV Yay. İst. 1998.
- Çelebioğlu**, Amil, “XIII-XV (İlk Yarı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İst. 1998.
- Emecen**, Feridun, “Gelibolu”, *DİA*, (C. XIV, s. 1-6), İst. 1996.
- Fayda**, Mustafa, “Ahmed”, *DİA*, (C. II, s. 29-30), İst. 1989.
- Göçkün**, Önder, “Şeyh Gâlib’in Çağatayca Bir Gazeli” *Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Selçuk Üniv. Yay., Konya 1991, (I, II.)
- Güler**, Kadir, “Gaybî Sun’ullâh ve Hudâ Rabbim Risâlesi”, *Yedi İklim*, X, 68, Kasım 1995.
- Güzel**, Abdurrahman, “Tekke Şiiri”, *Türk Dili*, S. 445-450, Ankara 1989.
- İsen**, Mustafa, “XVI.Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılarda Biyografi Geleneği”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ 1997.
- “Usûlî’nin Yenice Şehrengîzi”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ 1997.
- “Osmanlılarda Şehir ve Kültür”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.
- “Dîvân Edebiyatında Mahlasdaş Şâirler”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.
- “Tezkirelerin Işığında Dîvân Edebiyatına Bakışlar-Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.
- “Balkanlarda Türk Edebiyatı”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.
- Kara**, Mustafa, “Balkanlarda Tasavvuf Edebiyatı”, *UÜİFD*, C. 10, S. 2, 2001.
- “Gülşeniyye”, *DİA*, (XIV, 256-259), İst. 1996.
- Kemikli**, Bilal, “Huda Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar”, *Dost İlimden Gelen Ses*, Kitabevi Yay. İst. 2004.
- Koç**, Mustafa, “16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, *Kutadgubilig*, I/7.
- Köprülü**, M.Fuad “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının Tekamülüne Umumi Bir Bakış”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003.
- “Çağatay Edebiyatı”, *İA*, (C. III, s. 270-323), MEB Yay., İst. 1945.
- Kurnaz**, Cemal, “Dîvân Şâirlerinde Hece Vezni İle Şiir Yazma Eğilimi”, *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müsterekleri Üzerine Bir Deneme*, Akçağ, Ankara 1997.
- Kurtoğlu**, Fevzi, *XVI ıncı Asırın İlk Yarımında Gelibolu*, (Ayrıbasım Makâle) yy., ty.
- Pala**, İskender, “Âğehî Mansûr”, *DİA*, (C. I, s. 448-449), yy., ty.
- Sinanoğlu**, Mustafa, “Küfür”, *DİA*, (XXVI, 533-536), Ankara 2002.
- Tarlan**, Ali Nihad, “Ali Şîr Nevâî’nin Hayâtı ve Şiirleri”, *Ali Şîr Nevâî*, İst.1962.
- Tietze**, Andreas., “XVI.Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Ağehî Kasidesi ve Tahmisleri”, *Türkiyat Mecmuası*, IX, 1946-51.

Topaloğlu, Bekir, “Dîn, İmân ve İslâm”, “Kader”, *İslâm’da İnanç Esasları*, İFAV Yay. İst. 1998.

..... “Âhiret”, *DİA*, (I, 543-548), İst. ty.

Timurtaş, Faruk Kadri, “Türkiye Türkçesinin Ana Hatları”, *Makaleler-Dil ve Edebiyât İncelemeleri*, (Haz. Mustafa ÖZKAN), Türk Dil Kurumu yay. Ankara 1997.

Tolasa, Harun, “Dîvân Şâirlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, *Türk Dili ve Edebiyâtı Araştırmaları Dergisi*, S.:1, İzmir 1982.

Olgun İbrahim, “Nesîmî Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, Yıl:1971.

Öztürk Ali, “Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Dîvân Şâirleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (6/15), Ankara 2005.

Uludağ, Süleyman, “Amel”, *DİA*, (III, 13-16), İst. 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, (XXVII, 151), Ankara 2003.

D. TEZLER

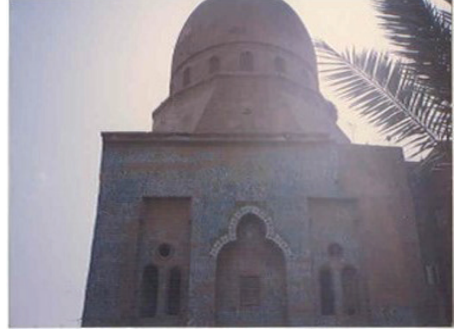
Çeltik, Halil, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. doktora tezi), Ankara 2004.

Kılıç, Filiz, *Aşık Çelebî Meşâ’irü’ş-Şu’arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE, Doktora Tezi) Ankara 1994.

Öztürk, Ali, XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf (Doktora tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Ankara 2003.

Pekolcay, Necla, *Türkçe Mevlid Metinleri*, (İst.Ünv.Türkiyât Enst. Doktora tezi), İst.1950.

- EK -



Za'fi'nin içinde medfûn olduğu Kahire'deki Gülşeniyye tarikatının ilk âsitânesinden fotoğraf kareleri. Fotoğrafları bize verme lûtfunda bulunan Himmet Konur'a teşekkür borçluyum.

Ali Emiri tarafından İbrahim Gülşeni'nin oğlu Muhammed ile karıştırılarak yanlışlıkla Diyarbakırlı olarak gösterilen Za'fî-i Gülşenî Gelibolulu bir Rumeli şâiridir. XVI. yüzyılın Rumeli'si önemli divân şâirlerini çıkartmış olmasının yanı sıra, Gülşenîlik, Melamîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik gibi önemli akımların da merkezi haline gelen bir bölgedir. Böyle bir ortamda yetişen Za'fî, Rumelili şâirlerin şiir tarzını benimseyen ve İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb eden mutasavvıf bir divân şâiri olmasının yanında, Hurûfîlik ve vahdet-i vücûda dair eserler veren bir münevver olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Za'fî-i Gülşenî, dönemindeki Çağatayca şiir yazma rûzgarına kapılan, yepyeni bir şiir akımı olarak ortaya çıkan denizci terimleri ile şiir yazma geleneğine uyan, şehrengîz şâiri vasfını hakkecek derecede beş tane şehrengîz kaleme alan; Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Anadolu ve Çağatay) ile mülemma yazabilen kudretli bir şâir olmasının yanı sıra, Rumeli, Ege, İstanbul ve Mısır gibi farklı coğrafyalar arasında mekik dokuyan bir seyyah olarak da dikkat çekmektedir. O, bu sonuncu özelliği çerçevesinde özellikle Mevlevîlerle ciddi ilişkiler kurmuş ve Esrâr Dede tarafından yazılan Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye'de Mevlevî olarak gösterilmiştir.



Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

