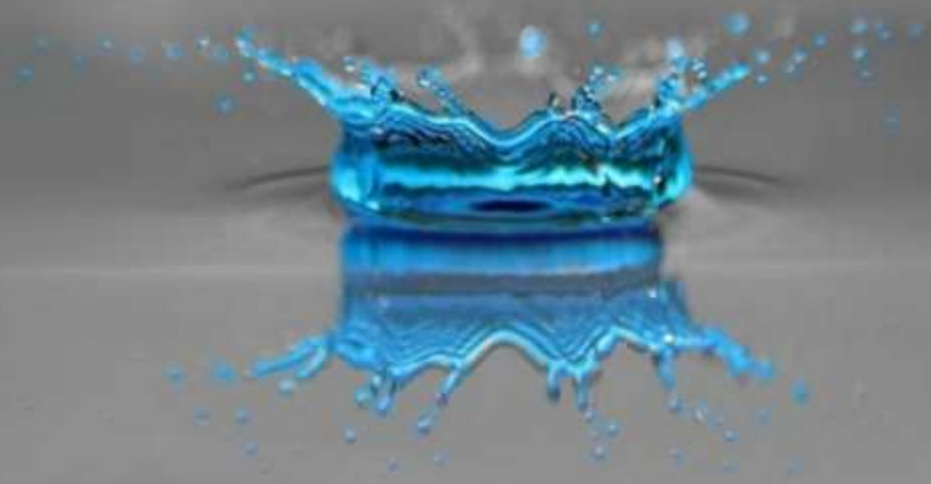
All Sciences Academy



Klasik Türk Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi

Kökeni, Sembolizmi, Tahlili

Dr. Murat ASLAN

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ABIHAYAT HİKÂYESİ
Kökeni, Sembolizmi, Tahlili

DR. MURAT ASLAN[1]

1 Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, murataslan@yyu.edu.tr rumelilimurataslan@gmail.com ORCID: 0000-0001-8376-3780

Klasik Türk Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi, Kökeni, Sembolizmi, Tahlili

DR. MURAT ASLAN

Dizayn: All Sciences Academy Design
Basım Tarihi: February 2026
Yayıncı Sertifika Numarası: 72273
ISBN: 978-625-8676-50-1
Doi: https://doi.org/10.5281/zenodo.18728632

© All Sciences Academy

www.allsciencesacademy.com
allsciencesacademy@gmail.com

Oğlum Balamir’e…

İÇERİK

KISALTMALAR 11

ÖNSÖZ 12

PREFACE 14

ÖZET 16

ABSTRACT 17

GİRİŞ 18

GILGAMIŞ DESTANI İLE DİĞER SÜMER METİNLERİNDE ÖLÜMSÜZLÜK ARAYIŞI VE ABIHAYATA DAİR İZLER 22

TEVRAT'TA, HİNT MİTOLOJİSİNDE ANTİK YUNAN-LATİN METİNLERİNDE ABIHAYAT VEYA ÖLÜMSÜZLÜK İÇKİSİ 31

SAHTE-KALLİSTHENES'İN BÜYÜK İSKENDER TARİHİ ADLI ESERİ 39

HIZIR'IN HİKÂYEYE DÂHİL OLMASI 52

ARAP VE FARS EDEBİYATINDA ABIHAYAT HİKÂYESİ 65

1. Arap Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi 65

2. Fars Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi 66
2.1. Farsça Divanlarda Abıhayat Hikâyesi 66
2.2. Farsça Mesnevilerde Abıhayat Hikâyesi 70

TÜRKÇE İSKENDERNAMELERDE ABIHAYAT HİKÂYESİ 79

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ABIHAYAT SEMBOLİZMİ 82

1. Abıhayat 86

2. Hızır 89

3. İskender 90

4. Karanlıklar Ülkesi 93

TÜRKÇE DİVANLARDAKİ ABIHAYAT HİKÂYESİNİN TAHLİLİ 95

1. Abıhayat İle İlgili Unsurlar 96
1.1. Din ve Tasavvuf 96
1.1.1. Amel 97
1.1.2. Besmele 97
1.1.3. Derviş 97
1.1.4. Feyiz 98
1.1.5. Hikmet 98
1.1.6. Hurufilik ve Hurufiler 99
1.1.7. Hz. Ali 101
1.1.8. Hz. Hüseyin 101
1.1.9. Hz. Muhammed 101
1.1.10. Hz. Yusuf 102
1.1.11. İlham 102
1.1.12. İrşat 102
1.1.13. Kelime-i Tevhit 103
1.1.14. Kur'an 103
1.1.15. Ledün İlmi 103
1.1.16. Marifet 104
1.1.17. Mevlevilik ve Mevleviler 104
1.1.18. Nefis 105
1.1.19. Ney 105
1.1.20. Rahmet 106
1.1.21. Sır 106
1.1.22. Şefaat 106
1.1.23. Şeriat 107
1.1.24. Şeytan 107
1.1.25. Tecelli 107
1.1.26. Vahdet 107
1.1.27. Vahiy 108
1.1.28. Zikir 108
1.1.29. Zülâl-i Muhammed 109
1.2. Toplumsal Yaşam 109
1.2.1. Adalet 109
1.2.2. Berş 110

1.2.3. Cetvel 110
1.2.4. Cifir 110
1.2.5. Fetih 111
1.2.6. Hatırlanma 111
1.2.7. Himaye, Himmet, İhsan, Kerem 111
1.2.8. Hüküm, Emir 112
1.2.9. İlaç 113
1.2.10. İlim 113
1.2.11. Kadeh 114
1.2.12. Kahve 115
1.2.13. Kaide 115
1.2.14. Kalem 116
1.2.15. Kılıç, Hançer 116
1.2.16. Kitap 118
1.2.17. Mana 119
1.2.18. Mektup 119
1.2.19. Mil 119
1.2.20. Mürekkep 120
1.2.21. Müjde 122
1.2.22. Ölüm 122
1.2.23. Padişah 122
1.2.24. Sohbet 122
1.2.25. Söz 123
1.2.25.1. Hz. Muhammed'in Sözü 123
1.2.25.2. Memduhun Sözü 123
1.2.25.3. Sevgilinin Sözü 123
1.2.25.4. Şairin/Âşığın Sözü: Şiir 126
1.2.26. Şair 130
1.2.27. Şarap 131
1.2.28. Vatan Sevgisi 136
1.3. İnsan ve Aşk 136
1.3.1. İnsan 136
1.3.1.1. İnsanın Maddi Unsurları: Kan 137
1.3.1.2. İnsanın Değerleri ve Manevi Özellikleri 138
1.3.1.2.1. Cömertlik ve İyilik 138
1.3.1.2.2. Güzel Ahlâk 141
1.3.1.2.3. Fıtrat, Yaratılış 141
1.3.1.2.4. Kanaat 141
1.3.1.2.5. Karakter, Mizaç, Yaratılış 142
1.3.1.2.6. Olgunluk 142
1.3.1.3. İnsanın Doğal Eğilimleri 142
1.3.1.3.1. Arzu, Şevk 142
1.3.1.3.2. Keyif 143
1.3.2. Aşk 143
1.3.2.1. Aşkın Unsurları 146

1.3.2.1.1. Gönül ... 146
1.3.2.1.2. Gönül Ateşi ... 146
1.3.2.1.3. Güzellik ... 146
1.3.2.1.4. Öpücük ... 147
1.3.2.1.5. Sevgili ... 147
1.3.2.1.6. Sevgilinin Güzellik Unsurları ... 150
1.3.2.1.6.1. Ağız ve Dudak ... 150
1.3.2.1.6.1.1. Sevgilinin Ağzı ve Dudağı Abıhayattır ... 151
1.3.2.1.6.1.2. Ağız ve Dudak Abıhayattan Üstündür ... 155
1.3.2.1.6.1.3. Abıhayata Benzeyen Ağız ve Dudaklar İyileştiricidir, Dirilticidir ... 157
1.3.2.1.6.1.4. Abıhayat Dudakların/Ağzın Talibi Yalnızca İnsandır ... 158
1.3.2.1.6.1.5. Abıhayat Dudaklar Âşığı Öldürür ... 159
1.3.2.1.6.1.6. Dudaklar Abıhayat Gibi Gizlidir ... 160
1.3.2.1.6.1.7. Abıhayat Dudaklar Susamış Âşığı Suya Kandırır ... 160
1.3.2.1.6.2. Ayvatüyü/Sakal ... 161
1.3.2.1.6.3. Baldır ... 161
1.3.2.1.6.4. Çene ve Boyun ... 161
1.3.2.1.6.5. Diş ... 162
1.3.2.1.6.6. Gamze ... 162
1.3.2.1.6.7. Göğüs ... 163
1.3.2.1.6.8. Kaş ... 163
1.3.2.1.6.9. Kirpik ... 163
1.3.2.1.6.10. Ter ... 163
1.3.2.1.6.11. Vücut ... 164
1.3.2.1.6.12. Yüz ve Yanak ... 164
1.3.2.1.7. Tebessüm ... 165
1.3.2.1.8. Utanma ... 165
1.3.2.2. Aşkın Hâlleri ... 165
1.3.2.2.1. Hayal ... 166
1.3.2.2.2. Kavuşma ve Ayrılık ... 166
1.3.2.2.3. Keder, Hüzün, Gam, Gussa ... 168
1.3.2.2.4. Sevgili Yolunda Ölüm ... 169
1.3.2.2.5. Vefa ... 169
1.4. Doğa ... 170
1.4.1. At ... 170
1.4.2. Burçlar ... 170
1.4.3. Gölge ... 170
1.4.4. Gündüz ... 171
1.4.5. Güneş ... 171
1.4.6. Hava ... 171
1.4.7. Kan ... 171
1.4.8. Portakal ... 171
1.4.9. Serap ... 172
1.4.10. Su ... 172

1.4.10.1. Ağız Suyu ... 172
1.4.10.2. Akarsu ... 173
1.4.10.2.1. Aspozi Çayı ... 174
1.4.10.2.2. Büyük Menderes Nehri ... 174
1.4.10.2.3. Dicle Nehri ... 174
1.4.10.2.4. Kızılırmak ... 175
1.4.8.10.2.5. Meriç Nehri ... 175
1.4.10.2.6. Nil Nehri ... 175
1.4.10.2.7. Tuna Nehri ... 175
1.4.10.3. Deniz ... 175
1.4.10.3.1. Akdeniz ... 176
1.4.10.4. Çeşme, Çeşme Suyu ... 176
1.4.10.5. Fıskiye ... 178
1.4.10.6. Gözyaşı ... 178
1.4.10.7. Kaynak Suyu ... 179
1.4.10.8. Kevser ... 179
1.4.10.9. Sulama Suyu ... 180
1.4.10.10. Yağmur ... 181
1.4.10.11. Zemzem ... 182
1.4.11. Toprak ... 182
1.4.12. Yemiş ... 183
1.4.13. Zehir ... 183

2. Hızır İle İlgili Unsurlar ... 184
2.1. Din ve Tasavvuf ... 185
2.1.1. Hurufiler ... 185
2.1.2. Hz. Muhammed ... 185
2.1.3. Lütuf ... 186
2.1.4. Mevleviler ... 186
2.1.5. Mürşit ... 186
2.1.6. Şeriat ... 187
2.1.7. Tevekkül ... 188
2.2. Toplum ... 188
2.2.1. Düşman ... 188
2.2.2. Kadeh ... 188
2.2.3. Kalem ... 188
2.2.4. Kılıç, Hançer ... 189
2.2.5. Mum ... 189
2.2.6. Okuyucu, Söyleyici ... 190
2.2.7. Padişah ve Devlet Adamları ... 190
2.2.8. Sarhoş, İçki Düşkünü ... 191
2.2.9. Subaşı ... 191
2.2.10. Şair ... 191
2.2.11. Vatansever ... 191
2.3. İnsan ve Aşk ... 192

2.3.1. Âşık 192
2.3.2. Ayvatüyleri/Sakal 194
2.3.3. Ben 196
2.3.4. Can 197
2.3.5. Dudak 197
2.3.6. Düşünce 197
2.3.7. Gönül 197
2.3.8. Saflık, Samimiyet, Kalp Temizliği 199
2.3.9. Sevgili 199
2.4. Doğa 200
2.4.1. Bulut 200
2.4.2. Çimenlik ve İlkbahar 200

3. İskender İle İlgili Unsurlar 201
3.1. Din ve Tasavvuf 201
3.1.1. Hz. Ali 201
3.2. Toplum 201
3.2.1. Gece Bekçisi 202
3.2.2. Kadeh 202
3.2.3. Kılıç 202
3.2.4. Padişah ve Devlet Adamları 202
3.3. İnsan ve Aşk 203
3.3.1. Âşık 203
3.3.2. Can, Gönül 204
3.3.3. Sevgili 205

4. Karanlıklar Ülkesi İle İlgili Unsurlar 205
4.1. Din ve Tasavvuf 205
4.1.1. Allah 205
4.1.2. Günah 206
4.1.3. Nefis 206
4.1.4. Siyah Nur 206
4.2. Toplum 207
4.2.1. Evin İç Mekânı 207
4.2.2. Hokka 207
4.2.3. Kara Elbise 207
4.2.4. Kara Gün, Talihsizlik 208
4.2.5. Kın 209
4.2.6. Körlük 209
4.2.7. Meyhane 210
4.2.8. Mürekkep 210
4.2.9. Perde 210
4.2.10. Savaş Meydanı 211
4.2.11. Şair 211
4.2.12. Yazı 211

4.3. İnsan ve Aşk 212
4.3.1. Âh Dumanı 212
4.3.2. Ayrılık ve Kavuşma 212
4.3.3. Ayvatüyleri/Sakal 214
4.3.4. Beden 215
4.3.5. Gam, Elem 216
4.3.6. Gönül 217
4.3.7. Saç 217
4.4. Doğa 219
4.4.1. Dünya 219
4.4.2. Gece 219
4.4.3. Gölge 219
4.4.4. Yeraltı 220

SONUÇ 221

REFERANSLAR 226

DİZİN 242

ÖZGEÇMİŞ 248

KISALTMALAR

d.: Doğumu
G.: Gazel
K. Kaside
M.: Mesnevi
MÖ: Milattan önce
MS: Milattan sonra
MUR.: Murabba
ö.: Ölümü
TY.: Tuyuğ

ÖNSÖZ

Sözlüklerde ve tahlil çalışmalarında abıhayat çoğunlukla sıradan bir mazmun olarak ele alınır ancak abıhayat hikâyesi sanılandan daha önemlidir. İskender'in Karanlıklar Ülkesi'ne girip abıhayatı araması Türk, Fars ve Arap kültürlerine başka kültürlerden girmiştir. Dolayısıyla abıhayat hikâyesi klasik Türk edebiyatındaki kültürel etkileri ortaya çıkarma hususunda dikkate değer bir örnektir. Ayrıca bu hikâye, İslam kültürünün insana ve dünyaya yaklaşımını, hayatı anlamlandırış biçimini ortaya koyan niteliktedir. Bu nedenlerden ötürü abıhayat hikâyesi kökeniyle, sembolizmiyle ve klasik Türk edebiyatındaki anlam dünyasıyla müstakil olarak ele alınacak kıymettedir.

Bu çalışmaya başlanmasına karar verilmesi, klasik Türk edebiyatı geleneğine birtakım soruların yöneltilmesiyle mümkün olmuştur. Makedonyalı Büyük İskender nasıl oldu da klasik Türk edebiyatında adı geçen en büyük hükümdarlardan biri hâline geldi? İskender abıhayatı aramaya niçin çıktı? İskender ile Hızır'ı bir araya getirme fikrinin temelleri nerededir? Abıhayat nedir? Ölümsüzlük bahşeden nesne olarak niçin su seçilmiştir? Abıhayat neden Karanlıklar Ülkesi'ndedir? Hızır abıhayatı elde ederken İskender neden ölümsüzlük veren suya ulaşamadı? Abıhayat hikâyesinin sembolik bir anlamı var mı? Abıhayat hikâyesinin gelişim evreleri nelerdir? Klasik Türk şairlerinin abıhayat hikâyesini yaygın şekilde kullanmalarının sebebi nedir? Klasik Türk edebiyatının anlam ve hayal evreninde abıhayat hikâyesinin sınırları nelerdir? Bu sorulara cevap verme gayesiyle başlanan araştırmada ilginç sonuçlara varılmış, abıhayat hikâyesinin kültürel etkileşim ve kültürel farklılıklar bağlamında ele alınması gerektiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, basit bir mazmunun derinlemesine araştırılması sonucunda klasik Türk edebiyatı estetiğinin, şiir anlayışının ve kültürel temellerinin nasıl ortaya koyulabileceğini gösteren bir örnektir.

Yalnızca mazmunlaşan tek bir hikâyeyi konu alan bu çalışma, konunun geniş bir alana yayılması dolayısıyla makale sınırlarını aşmaktadır. Bu durum araştırmayı kitap çapında gerçekleştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Aksi hâlde araştırma konusuyla ilgili tartışmaların, kaynak tanıtımlarının, içerik analizlerinin ve öne sürülen iddiaların delillerinin gerektiği gibi ortaya konulması mümkün olmazdı.

Bu kitabın klasik Türk edebiyatında abıhayat mazmununa dair bir kaynak teşkil etmesi ve yeni akademik araştırmalara ilham olması umulmaktadır.

Kitabın yazım sürecinde araştırmalarımı, bulgularımı ve fikirlerimi hocam Prof. Dr. Recep DEMİR ile paylaştım. O da bana düşünceleri, eleştirileri ve tasviyeleriyle yol gösterdi, yardımcı oldu. Kendisine teşekkür ederim. Eşim Rumeysa KESKİN ASLAN, bir klasik Türk edebiyatı uzmanı

olarak çalışmamı okudu ve değerli katkılarda bulundu. Rahat bir ortamda çalışmamı sağladı, kısa süreli de olsa aileme karşı ihmalkârlığım karşısında sabır gösterip fedakârlıklarda bulundu. Müteşekkirim. Annem Bedriye ASLAN ve Babam Bayram ASLAN'ın sevgisi ve inancıysa hep benimle beraberdi. Ne kadar teşekkür etsem azdır.

Dr. Murat ASLAN

PREFACE

In dictionaries and analytical studies, the Water of Life is often treated as a commonplace metaphor, but the story of the Water of Life is more significant than commonly believed. Alexander's search for the Water of Life in the Underworld entered Turkish, Persian, and Arabic cultures from other cultures. Therefore, the story of the Water of Life is a noteworthy example of revealing cultural influences in classical Turkish literature. Furthermore, this story reveals the Islamic culture's approach to humanity and the world, and its way of understanding life. For these reasons, the story of the Water of Life deserves to be examined independently, considering its origins, symbolism, and the world of meaning within classical Turkish literature.

The decision to begin this study was made possible by posing a number of questions to the classical Turkish literary tradition. How did Alexander the Great of Macedonia become one of the greatest rulers mentioned in classical Turkish literature? Why did Alexander set out in search of the Water of Life? Where do the foundations of the idea of bringing Alexander and Khidr together lie? What is the Water of Life? Why was water chosen as the object that bestows immortality? Why is the Water of Life in the Land of Darkness? Why did Khidr obtain the Water of Life while Alexander could not reach the water that grants immortality? Does the story of the Water of Life have a symbolic meaning? What are the developmental stages of the Water of Life story? Why did classical Turkish poets widely use the story of the Water of Life? What are the limits of the story of the Water of Life within the realm of meaning and imagination in classical Turkish literature? This research, undertaken with the aim of answering these questions, has yielded interesting results, revealing that the story of the Water of Life should be examined within the context of cultural interaction and differences. Therefore, this study serves as an example of how a simple metaphor can reveal the aesthetics, poetic understanding, and cultural foundations of classical Turkish literature through in-depth research.

This study, which focuses solely on a single story that uses the metaphor of the Water of Life, exceeds the scope of an article due to the broad reach of the subject. This necessitates conducting the research at the book level. Otherwise, it would not be possible to adequately present the discussions, source introductions, content analyses, and evidence for the claims made regarding the research topic. It is hoped that this book will serve as a source on the Water of life metaphor in classical Turkish literature and inspire new academic research.

During the writing process of this book, I shared my research, findings, and ideas with my professor, Prof. Dr. Recep DEMİR. He guided and helped me with his thoughts, criticisms, and suggestions. I thank him for that. My

wife, Rumeysa KESKİN ASLAN, as a specialist in classical Turkish literature, read my work and made valuable contributions. She provided a comfortable working environment and showed patience and made sacrifices in the face of my short-term neglect of my family. I am grateful. The love and faith of my mother, Bedriye ASLAN, and my father, Bayram ASLAN, were always with me. I cannot thank them enough.

Dr. Murat ASLAN

ÖZET

Klasik Türk edebiyatı geleneği, edebî mazmunları kullanarak sınırlı bir konu çerçevesinde ve belirli kelimelerin kullanılmasıyla orijinal manalara (bikr-i mazmun) ulaşmayı esas alır. Geleneğin kabul ettiği mazmunlardan birisi abıhayattır. Abıhayat mazmunu, İskender'in abıhayatı arama serüvenine dayanır. Bu serüven Farsça ve Türkçe İskendernamelerde anlatılır. Fakat hikâyenin temelleri Türk, Fars ve Arap kültürlerinde yani İslam kültüründe değildir; Yahudi, Yunan ve Sümer kültürlerine uzanmaktadır. Bu nedenle çalışma ilk olarak abıhayat hikâyesinin kökenine ve gelişimine odaklanmaktadır. İslam kültüründe oluşup dört temel öğeye (abıhayat, İskender, Hızır, Karanlıklar Ülkesi) sahip olan abıhayat hikâyesi Fars ve Türk şairleri tarafından sembolik niteliğe kavuşturulmuştur. Hikâyenin dört öğesinin sembolize ettiği anlamlar İslam kültürünün insanı ve hayatı yorumlayış biçimini ortaya koyacak özelliktedir. Bu husus, abıhayatın veya gençlik pınarının Batı kültüründe ele alınış tarzıyla karşılaştırıldığında daha da belirginleşmektedir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci amacı abıhayat hikâyesinin sembolik değerini belirlemektir. Fars ve Türk edebiyatı açısından abıhayat hikâyesi ve hikâyenin unsurları bir sembolden fazlasıdır. Şairler bu hikâyeyi karşılaştırma ve benzetme unsuru olarak yaygın bir şekilde kullanmışlar, hikâyenin mazmun hâline gelmesini sağlamışlardır. Bundan dolayı neredeyse her Türk şairi abıhayat mazmununu kullandığı şiir örnekleri ortaya koymuştur. Buradan hareketle son abıhayat hikâyesinin klasik Türk edebiyatındaki anlam ve hayal evreni belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın örneklemi İskendernameler ile klasik Türk edebiyatının her döneminden seçilmiş olan 125 adet divandan ibarettir. Çalışmada içerik analizi, divan tahlili ve şerh yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler – Klasik Türk Edebiyatı, İskendername, Abıhayat, Kültürel Etkileşim, Yahudi Kültürü, Sümer Kültürü, Sahte-Kallisthenes

ABSTRACT

The classical Turkish literary tradition is based on using literary metaphors to achieve original meanings (bikr-i mazmun) within a limited thematic framework and through the use of specific words. One of the metaphors accepted by this tradition is the Water of Life (Abıhayat). The Water of Life metaphor is based on Alexander's quest for the Water of Life. This quest is recounted in Persian and Turkish Iskendername (Alexander the Great) poems. However, the foundations of the story are not in Turkish, Persian, and Arabic cultures, that is, Islamic culture; they extend to Jewish, Greek, and Sumerian cultures. Therefore, this study first focuses on the origin and development of the Water of Life story. The Water of Life story, which originated in Islamic culture and possesses four fundamental elements (Water of Life, Alexander, Khidr, Land of Darkness), was given a symbolic character by Persian and Turkish poets. The meanings symbolized by the four elements of the story reveal the way Islamic culture interprets humanity and life. This becomes even more apparent when compared to how the fountain of life, or the water of life, is depicted in Western culture. Therefore, the second aim of this study is to determine the symbolic value of the story of the water of life. From the perspective of Persian and Turkish literature, the story of the water of life and its elements are more than just symbols. Poets have widely used this story as an element of comparison and metaphor, transforming it into an allegorical figure of speech. Therefore, almost every Turkish poet has produced examples of poems using the metaphor of the elixir of life. Based on this, an attempt has been made to determine the meaning and imaginative universe of the Water of Life story in classical Turkish literature. The sample of the study consists of Iskendername poems and 125 divans selected from every period of classical Turkish literature. Content analysis, divan analysis, and commentary methods were used in the study.

Keywords – Classical Turkish Literature, Iskendername, Water of Life, Cultural Interaction, Jewish Culture, Sumerian Culture, Pseudo-Callisthenes

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlığın temel problemlerinden biri ölüm olmuştur. Hayatta kalma arzusu ve ölümü geciktirme çabası tıbbi araştırmalara zemin hazırlarken düşüncede ölümsüzlüğe dair fikirlerin oluşmasını sağlamıştır. Toplumların çoğu insanın maddi bedenden daha fazlası olduğuna inanarak ölümden sonraki öte dünyaya inanmış, buna dair mitolojik anlatılar geliştirmiştir. Yine de maddi planda ölümsüzlük arayışları devam etmiştir. Tabiatı gözleme yoluyla canlı varlıkların suya ihtiyacını fark eden bazı insanlar, ölümsüzlüğün sırrının suda olabileceğini düşünmüşlerdir. Bazıları ise sudan farklı olarak bir yiyeceğin veya bir içeceğin ölüm problemini ortadan kaldırabileceğini hayal etmişlerdir.

Dünya mitolojisi incelendiğinde neredeyse her toplumun ölümsüzlüğe ulaşma konusunda bazı anlatılara sahip olduğu görülmektedir. Su veya belirli bir besinle ölümsüz olma hikâyelerine Zerdüşt, Hint, Çin, Japon ve Türk mitolojileri örnek olarak verilebilir.

Zerdüşt mitolojisinde içenlere ölümsüzlük veren homa adlı bir içkiden bahsedilir. Soaşyant, ölenlerin dağılmış parçalarını toplar. Ahuramazda bu parçalara şekil verir. Vücut ile ruh buluştuktan sonra Hadhayans yani göksel boğa kurban edilir. Bu kurbanın yağıyla beyaz homa yapılıp insanlara içirilir. Homayı içenler ölümsüz olur (Bilgin, 1996: 102-103).

Hint mitolojisine göre tanrılarla şeytanlar birleşip okyanusu sallarlar. Bunun sonucunda Dhanvantari elinde bir kupayla ortaya çıkar. Kupanın içinde ölümsüzlük suyu bulunmaktadır. Şeytanlar ölümsüzlük suyundan içmek isteyince Tanrı Vişnu kupayı kaçırır. Bu sırada kupadan dört damla abıhayat yeryüzündeki dört şehre düşer. Buraları Allahabad, Nasik, Haridvar ve Uccain'dir. Mitolojide geçen bu olayı anmak üzere on iki yılda bir söz konusu şehirlerde Mahâ Kumbh Mela bayramı kutlanmaktadır (Kaya, 2011: 60-61).

Çin mitolojisinde Kahraman Yi'nin bir tür hayat iksiriyle sonsuz yaşama kavuştuğu anlatılır. Kahraman Yi, İmparatoriçe Dovager tarafından verilen hakla, yalnızca önemli büyücülerin girmeye yetkisi olan Kunlun'a[1] girmeye hak kazanmıştır. Ayrıca İmparatoriçe Dovager, verdiği hayat iksiriyle Kahraman Li'yi ölümsüzlüğe kavuşturmuştur (Lianshan, 2015: 44).

Japon mitolojisine göre Kannon-Bosatsu Hindistan'dan Çin'e, Çin'den de Japonya'ya göç etmiştir. Çin'den Japonya'ya gelirken cinsiyet değiştirip kadın olduğuna inanılır. Merhamet pınarı olan Kannon-Bosatsu, bazen,

[1] Kunlun, ölümsüzlerin meskeni olan bir dağdır (Lianshan, 2015: 170).

yanında bulunan yaşam suları şişesinden su saçarak ölümsüzlük dağıtır (Ashkenazi, 2018: 96-97).

Bahaeddin Ögel'in verdiği bilgilere göre Türk mitolojisinde de abıhayata dair anlatılar bulunmaktadır. Altay efsanelerinde bulunan bir anlatıya göre, zirvesi göğün on ikinci katına dek ulaşan Dünya Dağı adlı efsanevi dağın üzerinde bir kayın ağacı bulunmaktadır. Kayın ağacının alt tarafında yer alan kutsal bir çukur abıhayatla doludur. Tata adındaki bir kutsal ruh abıhayata bekçilik yapmaktadır. Anlatının ilgili kısmı şu şekildedir:

> Büyük bir dağ yükselir, on iki gök katından,
> Dağda bir kayın vardı, yaprakları altından,
> Kayının altındaysa, küçük bir çukur vardı,
> Bir karış bile değil, o kadar yüzlek dardı.
> Bu çukur hep doluydu, kutsal hayat suyuyla,
> İçen ölmez olurdu, ebedî bir duyuyla,
> Altın bir kâse vardı, bu suyun tam başında,
> Bir de bekçi konmuştu, kim bilir kaç yaşında,
> Ak Sakal Tata denir, bu bekçinin adına,
> Tanrıça konmuş idi, bu kayının altına. (Ögel, 1993: 107)

Türk mitolojisinde İslamiyet sonrasına ait bir başka anlatıya göre Tanrı ilk insanı yaratır ve bir köpeği onun başına bekçi olarak bırakır. Ne var ki köpek ilk insanı korumakta başarısız olur. Şeytan, bir fırsatını bulup insanın üstüne tükürür. Bu nedenle insan hasta olur. Onu hastalıktan kurtarmak üzere Tanrı, bir karga aracılığıyla ilk insana abıhayat suyunu gönderir. Ancak karga yanlışlıkla bu suyu döker. Böylece insan abıhayattan mahrum kalır ve ölümlü bir hâle gelir (Toyşanulı, 2020: 24). Moğol, Altay ve Hakaslar; ardıç, çam ve dağ servisi gibi ağaçların yaprak dökmeyip her zaman yeşil kalmalarını karganın taşıyıp da ağzından düşürdüğü abıhayata bağlamaktadır. Buna göre karganın düşürdüğü abıhayat, bahsi geçen ağaçların üzerine damlamıştır. Böylece ağaçlar ölümsüzlüğe kavuşmuştur. Yaprak dökmemelerinin ve daima yeşil kalmalarının sebebi budur (Toyşanulı, 2020: 57). Kazak mitolojisinde İskender, ölümsüzlük suyunu bulup matarasına koyar. Karga bu matarayı gagalayıp deler. Mataradan dökülen su ardıç ile çam ağaçlarını sular. Bu sayede ardıç ile çam ölümsüz olur, asla yapraklarını dökmeyip her zaman yeşil kalır. Yine Kazak mitolojisinde kirpi, Hz. Süleyman'ı ölümsüzlük suyunu içmemesi hususunda uyarır çünkü eğer bu suyu içerse acı çekecektir. Böylece kirpi, insan hayatını sınırlandıran akıl sahibi bir canlı olarak belirir (Toyşanulı, 2020: 207-208).

Bahsi geçen anlatılar tarihsel olarak farklı zamanlara ait olup ölümsüzlük arayışının ve buna bir su veya yiyecekle ulaşılmasının pek çok toplumda görüldüğünü delillendirecek niteliktedir. Söz konusu anlatılar arasında herhangi bir etkileşim olup olmadığı veya anlatıların kökeni başka bir konudur. Bu mitolojik hikâyelerden bahsedilmesinin amacı, su veya herhangi bir besinle ölümsüzlüğe ulaşma fikrinin evrensel oluşudur.

Ölümsüzlük arayışına dair hikâyeler yakın dönemde de görülür. Bunların en dikkat çekici olanlarından biri klasik Türk edebiyatında geçen abıhayat hikâyesidir. Bu hikâyenin pek çok varyantı bulunmakla beraber ana hatlarıyla şöyledir: Büyük İskender ölümsüzlük suyunu bulmak üzere Hindistan taraflarına sefer düzenler. Hızır, İskender'in veziri konumundadır ve ona rehberlik etmektedir. Aranan su yani abıhayat Karanlıklar Ülkesi adlı bir mağara içerisindedir. İskender ordusuyla bu mağaraya girer. Hızır, bir kaynakta abıhayatı bulup içer. İskender'e haber vermek üzere kaynağın başından ayrılır fakat daha sonra bu kaynağı bulamaz. Neticede Hızır abıhayatı içip ölümsüzlüğe kavuşurken İskender abıhayattan mahrum kalıp ölüme mahkûm olur (Onay, 2019: 211-212; Pala, 2011: 3-4; Şentürk, 2022: 388-393; Yıldırım, 2008: 427-435).

Özellikle İskendernamelerde anlatılan bu hikâye mazmun hâline gelerek divanlara da konu olmuştur. Pek çok divanda abıhayat hikâyesine dair bir veya birkaç beyit bulmak mümkündür. Bu sayede hikâye, klasik Türk edebiyatı geleneğine yerleşmiş ve geleneğin mitolojik evreninin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

Dikkat edileceği üzere abıhayat hikâyesi dört temel unsura sahiptir. Bunlar İskender, Hızır, abıhayat ve Karanlıklar Ülkesi'dir. İslam kültürü etkisinde gelişen klasik Türk edebiyatında söz konusu dört unsurdan üçünün doğrudan İslamiyet'ten kaynaklanmadığı açıktır. Dolayısıyla İslamiyete ait olmayan öğelerin kaynakları ve dört unsurun nasıl bir araya geldiği merak konusudur. Bu çalışmada ilk olarak dört unsurun temelleri araştırılacaktır. Ardından, teşekkül eden hikâyenin klasik Türk edebiyatına nasıl girdiği ve şairler tarafından hangi bağlamlarda ele alındığı incelenecektir.

Araştırmada cevaplanması amaçlanan sorular şunlardır: Abıhayat hikâyesinin kökeni nedir? bu hikâye divanlarda hangi anlam ilgileriyle yer almaktadır? Şairler abıhayat hikâyesinin dört unsurunu sembolik açıdan kullanmışlar mıdır? Hikâyede İskender neden abıhayata kavuşamamıştır? Hızır niçin abıhayata ulaşıp ölümsüz olmuştur? Abıhayat nedir? Abıhayat niçin Karanlıklar Ülkesi'ndedir?

Bu çalışmanın konusu ile ilgili en dikkate değer eser Zülfi Güler'in *Divan Şiirinde Ab-ı Hayat* kitabıdır (2022). Eser, bu konuda yazılmış ilk kitap olması dolayısıyla önemlidir. Kitapta yazar, abıhayatın klasik Türk şairleri tarafından hangi unsurlarla ilişkili olarak şiirlerde kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Yirmi dokuz divanın örneklem olarak seçildiği çalışmada tespit edilen şiir örnekleri, abıhayat hikâyesine dair klasik Türk edebiyatındaki hayal evrenini yeterli ölçüde yansıtmamaktadır. Ayrıca yazar, kitabın asıl konusu olan abıhayat hikâyesinin kökenine, gelişimine ve sembolik değerine dair yeterli bilgi vermemektedir. Konuyla ilgili bir diğer çalışma Ahmet Yaşar Ocak'ın *Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* adlı monografisidir (2019). Bu çalışmada yazar Hızır'ı din, tasavvuf, tarih, edebiyat ve folklora nasıl

yansıdığını ortaya koymuştur. Hızır'ın abıhayat hikâyesinin dört unsurundan biri olması dolayısıyla Ocak, bu konuya da önemli bir yer ayırmıştır. Ne var ki bu önemli çalışma bu konuda bir edebiyat incelemesini gereksiz kılacak ölçüde ayrıntılı değildir. Yazar, Hızır'ın İskendernamelerde ve divanlarda nasıl yer aldığından birkaç şiir örneği kullanarak ana hatlarıyla bahsetmiştir (Ocak, 2019: 191-199). Arent Jan Wensinck (1987) ve Hellmut Ritter'in (2011) eserleri bu çalışmaya yol gösterici olmuştur. Melike Gökcan'ın Sahte-Kallisthenes ile Genceli Nizâmî'nin eserlerini mukayese ettiği makale oldukça dikkat çekicidir (2020). Albert Mugrdich Wolohojian'ın Ermeniceden (1969), Richard Stoneman'ın Yunancadan (1991) ve Ernest A. Wallis Budge'nin Süryaniceden yaptığı çeviriler (1889) Sahte-Kallisthenes'in eseriyle Fars ve Türk edebiyatlarındaki İskendernamelerin karşılaştırılmasını mümkün kılmış, kolaylaştırmıştır. İsimleri zikredilmese de klasik Türk edebiyatında Hızır, İskender ve abıhayata dair pek çok çalışma vardır. Bunların önemli bir bölümünü makaleler oluşturmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi abıhayat konusu geniş bir Alana yayılmaktadır. Dolayısıyla bu konuyu kitap çapında; kökeni, sembolizmi ve şiirlerde ilişkili olduğu unsurlar bağlamında; geniş bir örneklemle araştırma ihtiyacı duyulmuştur.

Bu çalışmaya göre abıhayat hikâyesi kültürler arası etkileşim sonucunda ortaya çıkmış bir kurgudur. Hikâyenin dört öğesi farklı kökenlere dayanmakta olup İslam kültüründe bir araya getirilmiştir. Anlatı, Arap ve Fars edebiyatlarına girerek şairler tarafından geliştirilmiştir. Özellikle Fars edebiyatında hikâyenin dört unsuru sembolik anlamlar kazanmıştır. Genceli Nizâmî, *İskendername* adlı eserini yazarken Sahte-Kallisthenes'in metnini kaynak olarak kullanmış, böylece müfessirlerin abıhayat hikâyesine dair anlatımlarını bir bütün hâline getirmiştir. Genceli Nizâmî'nin eserini örnek alan Ahmedî (ö. ?) gibi Türk şairler aracılığıyla bu hikâye klasik Türk edebiyatına girmiştir. Hikâye yalnızca mesnevi sahasında kalmamış, divanlara da geçmiştir. Fars şairlerini örnek alan Türk şairleri, Fars şiirinde olduğu gibi hikâyenin dört unsurunu hem sembolik manada kullanmış hem de bu hikâyeye dair türlü anlam ilgileri kurarak hayal evrenini genişletmişlerdir.

Abıhayat hikâyesinin kökenine dair *Gılgamış Destanı*, Sümerlilerin mitolojik metinleri, Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*, *Kur'an, Kur'an* tefsirleri, Genceli Nizâmî ile Ahmedî'nin *İskendername*'leri gibi metinler nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Hikâyenin klasik Türk edebiyatına nasıl yansıdığını ortaya koymak amacıyla farklı yüzyıllara ait 125 adet divan örneklem olarak seçilmiştir. Bu divanlarda abıhayat hikâyesine dair şiir örnekleri derlenmiş, konularına göre tasnif edilmiştir. Tasnif Mehmet Çavuşoğlu (2017), Harun Tolasa (2001), Cemal Kurnaz (2012) gibi araştırmacıların divan tahlillerine göre düzenlenmiştir. Her bir alt başlıkta yer alan unsurlar alfabetik olarak sıralanmıştır. Şiir örnekleri klasik tahlil ve -gerektiğinde- şerh yöntemleriyle ele alınmıştır.

GILGAMIŞ DESTANI İLE DİĞER SÜMER METİNLERİNDE ÖLÜMSÜZLÜK ARAYIŞI VE ABIHAYATA DAİR İZLER

Tarihin en eski yazılı anlatılarından biri olan *Gılgamış Destanı* dostluk, başarı, cinsellik, kahramanlık ve ölümsüzlük arayışı gibi insani durumlardan bahseden bir eser olup son derece dikkat çekicidir. Bu destan belirli bir yazar tarafından tek seferde ve diğer metinlerden bağımsız bir şekilde değil, metinler arası ilişkiler bağlamında oluşturulmuştur. Samuel Noah Kramer'e göre destan, Sümerce bazı metinlerden hareketle Sami toplumları tarafından Babilce/Asurca diliyle yaratılmış olup Akadca, Hurrice ve Hititçeye de çevrilmiştir. Dolayısıyla bu metin "bütün Yakın Doğu'da incelenmiş, çevrilmiş, taklit edilmiştir" (Kramer, 2002: 227-246). Hintlilerin *Mahabharata*'sından ve Yunanlıların *İlyada*'sından yaklaşık bin beş yüz yıl önce yazılan *Gılgamış Destanı*'nın (*Gılgamış Destanı*, 2017: V) kendi coğrafyasındaki kültürleri yüzyıllar boyunca etkisi altına aldığı anlaşılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, Antik Yunan mucizesinin kaynakları arasında Sümerlerin de var olduğunu belirtir. Ona göre Yunan mitolojisindeki yeryüzünün yaratılışı, tufan olayı ve insanların yayılışına dair anlatılar köklerini *Gılgamış Destanı*'ndan almaktadır (Ülken, 2007: 19-23). Dünya kültürleri açısından önemi şüphesiz olan *Gılgamış Destanı*'nın bu çalışmada yer alması, ölümsüzlük arayışına dair bilinen ilk yapıt olması dolayısıyladır. Gılgamış'ın ölümsüzlüğü niçin aradığını tam manasıyla anlamak için onun tüm hikâyesini bilmek gerekmektedir. Bu nedenle *Gılgamış Destanı*'na dair bir özetin verilmesi uygun olacaktır.

Gılgamış, Uruk kentinin kralıdır. Üçte ikisi tanrı ve üçte biri insan olan Gılgamış, yiğitliğiyle genç erkeklerin canını alan ve çapkınlığıyla kızların ırzına geçen biri olması dolayısıyla halk tarafından Gök Tanrılarına şikayet edilir. Gök Tanrıları ise Gılgamış'ı Uruk Tanrısı Anu'ya havale ederler. Tanrı Anu, Gılgamış'ı yaratan Büyük Tanrıça Aruru'ya Gılgamış'ın mücadele edeceği bir insan yaratmasını emreder. Aruru da kilden bir adam yaratır ve ona Enkidu adını verir. İlk başlarda yaban hayatı yaşayan, ceylanlarla otlayıp hayvan sürüleriyle su içen Enkidu bir çobanın korkmasına neden olur. Babasının tavsiyesiyle Gılgamış'a giden çoban, Enkidu'nun tehlikesinden ancak bir yosma sayesinde kurtulabileceğini öğrenir. Şehirden bulduğu bir yosmayı Enkidu'ya götürür. Altı gece ve yedi gün boyunca yosmayla yatan Enkidu, masumiyetini kaybettiğinden olsa gerek, yaban hayvanlarının kendisinden kaçtığını görür. Artık eski hayvansı gücünü de kaybetmiştir. Bunun üzerine yosma Enkidu'yla konuşmaya başlar. Enkidu olağanüstü bir şekilde yosmanın dilini kavrar ve kendisi de konuşur. Ardından yosmanın davetiyle Uruk kentine gider. Burada yaşayan birinden, yeni evlenen gelinle ilk gece yatma hakkının Gılgamış'a ait olduğunu öğrenir ve bu duruma çok kızar. O gün yeni evlenen bir gelinin kapısına gidip Gılgamış'ı bekler. Gılgamış gelince onunla dövüşür fakat bu dövüşte kimse galip gelemez. Kısa

süre sonra Gılgamış ve Enkidu arkadaş olurlar (*Gılgamış Destanı*, 2017: 3-20).

Bir gün Gılgamış Enkidu'yu sedir ormanlarının bekçisi olan Humbaba'yı öldürüp ülkeyi onun kötülüğünden kurtarmaya davet eder çünkü Humbaba insanların ağaç kesmelerine izin vermemektedir. Enkidu ilk başlarda razı olmasa da Gılgamış'ın cesaretli yaşamaya dair sözleri sayesinde bu daveti geri çevirmez. Güneş Tanrısı Şamaş ile Uruk'un yaşlıları her ne kadar bu tehlikeli girişimi onaylamasalar da iki arkadaş kararlarından dönmeyip baltalarıyla hançerlerini hazırlarlar ve sedir ormanlarına girerler. Uzun yolculukları sırasında Gılgamış bazı tehlikeli rüyalar görür ama Enkidu bunları daima hayra yorar. Nihayet Humbaba'yla karşılaşırlar. Gılgamış önce Humbaba'nın heybetinden ve sözlerinden korkar ama Enkidu'nun cesaret vermesi üzerine yapmaya karar verdiği işi bitirmek ister. Ardından iki arkadaş Humbaba'yı öldürürler. Ormandan kestikleri ağaçları Fırat üzerinden Nippur'a götürürler. Bir sal yapıp Humbaba'nın kesik başını taşırlar (*Gılgamış Destanı*, 2017: 20-54).

Bir gün Tanrıça İştar Gılgamış'a evlilik teklifi yapar. Gılgamış, İştar'ın, âşıklarına yaptığı kötülükleri bir bir sayarak bu teklifi reddeder. Buna çok kızan Tanrıça İştar, babası Anu'dan Gök Boğası'nı ister. Tanrı Anu, Gök Boğası'nı İştar'a verir. İştar Gök Boğası'nı Uruk'a getirip Gılgamış ile Enkidu'nun başına bela eder. İki arkadaşın zorlu mücadelesinin ardından Gök Boğası öldürülür (*Gılgamış Destanı*, 2017: 57-63).

Tanrılar Humbaba ve Gök Boğası'nın öldürülmesi dolayısıyla önce Gılgamış'ı, sonra Enkidu'yu suçlarlar. Sonunda asıl suçlunun Enkidu olduğuna karar verip onu ölüme mahkûm ederler. Enkidu ölünce Gılgamış derin acılar çekip yas tutar. Lacivert taşıyla Enkidu'nun altından bir heykelini yaptırıp ona cenaze töreni düzenler (*Gılgamış Destanı,* 2017: 67-82).

Enkidu'nun ölümü Gılgamış'a kendisinin de öleceğini hatırlatır. Ölüm korkusuyla dolan Gılgamış bu soruna bir çözüm bulmak için tanrılardan yardım ister:

> Gılgamış gönüldeşi Enkidu için acı yaşlar döktü, ıssız yazılarda dolaştı. "Ah, ölecek miyim, Enkidu gibi mi olacağım ben de? Yüreğime bun girdi, ölüm korkusu çekip dolanırım yaban yazıda. Ubar-Tutu oğlu Ut-Napiştim'i bulayım diye çıktım yola, var gücümle yürüdüm, bir dağın eteğine ulaştım gece, aslanlar gördüm, ödüm koptu; başımı kaldırdım Ay Tanrısı Sin'e yakarmak için, ama Tanrılar başı İştar'a yöneldi yakarışlarım: Kurtar beni bu korkulardan!" (*Gılgamış Destanı,* 2017: 85).

Ölümsüzlük arayışındaki Gılgamış, kapısında Akrep Adamlar'ın beklediği Muşu Dağı'na gider. Bu dağın zirvesi göklerde, temelleri cehennemdedir. Akrep Adam Gılgamış'a Muşu Dağı'na gelme sebebini sorarlar. O da şöyle yanıt verir: "Benim uzun uzun yollar tepişim atam Ut-

Napiştim'i bulmak içindir. Bir tanrılar toplantısına katıldı o, ölümsüzlüğe erdi; soracaklarım var ondan ölüm üstüne, yaşam üstüne" (*Gılgamış Destanı*, 2017: 86). Akrep Adam Gılgamış'a şunları söyler: "Yürüyen olmamıştır şimdiye dek bu yolu, dağın geçidinden geçen olmamıştır; karanlıktır içerisi on iki konak boyunca, öyle karanlıktır ki göz gözü görmez" (*Gılgamış Destanı*, 2017: 87). Gılgamış, Akrep Adam'ın gösterdiği yoldan giderek Muşu Dağı'nın karanlık geçidini aşar, ağaçların akikten meyveler ve lacivert taşından yapraklar taşıdığı bir bahçeye gelir. Tanrı Şamaş Gılgamış'a aradığı sonsuz hayata asla kavuşamayacağını söyler ama Gılgamış arayışından vazgeçmez (*Gılgamış Destanı*, 2017: 87-93).

Gılgamış, bir deniz kıyısında yaşayan içkicibaşı Siduri'yle karşılaşır. Ona kendini tanıtır, Gök Boğası'yla Humbaba'yı öldürdüğünü belirtir. Siduri Gılgamış'a niye yüzünün süzülmüş, yanaklarının çökmüş, üzüntülü ve yorgun olduğunu sorar. Gılgamış, arkadaşı Enkidu'nun ölümünden sonra ölüm korkusuyla dolduğunu, bundan dolayı ölümsüzlüğü aradığını belirtir. Siduri ise insanın yazgısının ölümlü olduğunu, bu nedenle kısıtlı yaşam süresi içinde eğlenmek, sevmek ve mutlu olmak gerektiğini ifade eder:

> Nereye koşuyorsun böyle, Gılgamış? Eline geçmeyecek aradığın yaşam. Tanrılar insanoğlunu yarattıklarında yalnız ölüm oldu ona verdikleri, kendi ellerinde tuttular yaşamı! Karnın dolu olsun yeter Gılgamış, sen ona bak, gece gündüz eğlenmene bak, gününü gün et, keyfini sür, çalgılarla gece gündüz gül oyna, hep güzel giysiler olsun üstünde, başın temiz olsun, bedenin yıkanmış olsun, elinden tutan yavruna bak, karın mutluluğu tatsın göğsünde, budur insanoğlunun tek yapacağı. (*Gılgamış Destanı,* 2017: 96)

Gılgamış Siduri'nin tavsiyelerine önem vermez çünkü ondaki ölümsüzlük arzusu geçici bir heves değil varoluşsal bir arayıştır. Bundan ötürü ısrarla Siduri'den Ut-Napiştim'e giden yolu tarif etmesini ister. Siduri, Tanrı Şamaş dışında kimsenin geçemediği Ölüm Denizi'ni geçmesini, Ölüm Suları'na varmasını, burada Ut-Napiştim'in kürekçisine ulaşmasını söyler. Ut-Napiştim'e gidebilmek ancak onun kürekçisinin aracılığıyla mümkündür. Gılgamış yola düşer, Ölüm Denizi'ne gelince buradaki vasıta olan Taştan Şeyler'i kırar. Orada Ut-Napiştim'in kürekçisi Ur-Şanabi'yi görür. Ur-Şanabi'den Ut-Napiştim'e giden yolu öğrenmek ister. Ur-Şanabi, Taştan Şeyler'in kırılması sebebiyle Gılgamış'ın yüz yirmi sırık getirmesini söyler çünkü Ölüm Suları, Taştan Şeyler olmadan geçilemez. Ur-Şanabi, Ölüm Suları'nı geçmek için Taştan Şeyler'in yerine sırıkları kullanacaktır. Gılgamış'ın sırıkları kesip getirmesinden sonra Ur-Şanabi, ona eşlik etmek üzere sırıkları alıp gemiye biner, Ölüm Denizi'ne açılır. Ölüm Suları'na geldiklerinde sırıkları kullanarak Ölüm Suları'nı geçerler. Kıyıda Ut-Napiştim'i görürler. Ut-Napiştim Gılgamış'a Siduri ile Ur-Şanabi'nin sorduğu soruları tekrar sorar. Gılgamış, arkadaşı Enkidu'nun ölümünden sonra ölümsüzlüğü aramaya çıktığını, bu konudaki soruları yanıtlaması için

ölümsüz Ut-Napiştim'e geldiğini anlatır. Ut-Napiştim, insanların ölmek zorunda olduğunu, buna rağmen yaşamak gerektiğini söyler. Büyük tanrılar, Yazgı Tanrıçası Mammitu ve Anunnakiler insanlara hem yaşamı hem ölümü vermeyi, ancak ölümün zamanını saklamayı kararlaştırmışlardır. Gılgamış, tıpkı kendisi gibi bir insan olan Ut-Napiştim'in tanrılar toplantısına nasıl girip de ölümsüzlüğü kazandığını öğrenmek ister. Bunun üzerine Ut-Napiştim tanrıların bir sırrını Gılgamış'a anlatır. Buna göre, Fırat nehri kıyısındaki Şuruppak kentine oturan büyük tanrılar tufana karar vermişlerdir. Gizlilik yemini içmiş olan Ea, bu yeminini bozarak, sazdan bir duvar aracılığıyla tanrıların tufan kararını Ut-Napiştim'e aktarır. Ut-Napiştim'e evini yıkıp ondan bir gemi yapmasını, geminin üstünü bir çatıyla kapatmasını ve içine her canlıdan birer örnek koymasını emreder. Böylece yaşam soluğu korunacaktır. Ut-Napiştim halkın ve işçilerin yardımlarıyla devasa bir gemi yapıp kendi ev halkını, altın ve gümüşlerini, evcil hayvanlarını ve yaban hayvanlarını gemiye koyar. Uğursuz zaman gelince Ut-Napiştim de gemiye biner. Yeryüzündeki tanrılar göğe, Anu'nun yanına kaçıp uyurlar. Yeryüzünde tufan etkili olur. Tanrıça İştar ve diğer tanrılar tufan kararını aldıkları için pişmanlık duyarlar. Felaket altı gün yedi gece boyunca sürer. Yedinci gün tufan biter, Ut-Napiştim'in gemisi Nizir Dağı'na oturur. Dağdaki yedinci günde Ut-Napiştim önce bir güvercin, ardından bir kırlangıç salar. İkisi de konacak bir yer bulamayınca geri döner. Üçüncü kez salınan kuş kargadır. Karga gider ve bir daha geri dönmez. Bu işaretten hareketle Ut-Napiştim suların çekildiğini ve artık yeryüzünün yaşanabilir hâle geldiğini anlayarak tüm hayvanları serbest bırakır. Tanrılara kurban keser. Tanrıça İştar Ut-Napiştim'in sunularından pay almak üzere yeryüzüne iner ve Enlil haricindeki bütün tanrıları davet eder. Enlil'in dışlanmasının sebebi tufan çıkarma düşüncesini ortaya atıp bundan pişmanlık duymamasıdır. Ne var ki Enlil de yeryüzüne iner ve yaşamı kurtaran birinin olması dolayısıyla tanrılara kızar. Onun istemiş olduğu şey, tüm canlıların ortadan kalkmasıdır. Ea Enlil'e cezanın suç işleyene verilmesi gerektiğini, insanların topluca ortadan kaldırılmasının yanlış olduğunu, tufan cezasındansa suçluların aslanlar tarafından parçalanmasının veya kıtlıkla öldürülmesinin tercih edilebileceğini bildirir. Ardından Ut-Napiştim'e bir rüya gördürdüğünü, onun da tufan hadisesinden bu şekilde haberdar olup önlem aldığını söyler. Ut-Napiştim hakkındaki nihai kararı tanrılara bırakır. Bunun üzerine Enlil gemiye çıkıp Ut-Napiştim ile karısını kutsar. Önceden insan olan bu kişiler artık Enlil'in isteğiyle tanrılar gibi olurlar yani ölümsüz hayata kavuşurlar. Ut-Napiştim ile karısı uzağa, ırmakların döküldüğü yere yerleştirilirler. Ne var ki Gılgamış'a aradığı ölümsüzlüğü verebilmek için tanrılar tekrar toplanmayacaklardır. Ut-Napiştim, Gılgamış'a bu aşamada altı gün ve yedi gece uykusuz kalmasını söyler. Gılgamış ise oturduğu gibi yorgunluktan uyuyakalır. Yedi gün boyunca uyuyan Gılgamış, Ut-Napiştim tarafından uyandırılınca sanki çok kısa bir zaman için uyuduğunu zanneder. Tekrar her yerde görünen ölümden nasıl kurtulacağını, ne yapması gerektiğini sorar (*Gılgamış Destanı,* 2017: 97-115).

Ut-Napiştim Ur-Şanabi'ye seslenerek yol boyunca elbiseleri ve bedeni kirlenen Gılgamış'ı yıkamasını söyler. Ur-Şanabi emredileni yaparak Gılgamış'ın yıkanmasını ve yeni giysiler giymesini sağlar. Sonra Ut-Napiştim Gılgamış'a insanoğlunun bilmediği bir sırdan, ölümsüz olmayı sağlayacak bir bitkiden bahseder:

> Çok acılı, çok yorgun geldin buraya Gılgamış, sana ne versem ki yurduna dönerken? Bir gizi açayım sana Gılgamış, insanoğlunun bilmediği bir gizi: Bir ot var, kökü dikenli bir ot, dokunmayagör, parmaklarına batar, böğürtlen dikeni gibidir dikenleri, işte ele geçirirsen bu otu, ölümsüz yaşamı avucunda bil. (*Gılgamış Destanı*, 2017: 116)

Ölümsüzlük veren bitkiden haberdar olan Gılgamış hemen ayaklarına ağır taşlar bağlayıp çukur kazarak toprak altındaki denizin dibine iner ve dikenlerine aldırmadan bu bitkiyi eline geçirir. Ayaklarındaki taşları çözünce deniz tarafından kıyıya fırlatılır. Ur-Şanabi'ye bitkiyi göstererek şöyle söyler: "Ölüm korkusuna birebirdir bu bitki, en yüce sağaltıya kavuşur insan onunla. Büyük-Alanlı-Uruk'a götüreceğim onu, etkisini anlamak için birine yedireceğim, adı 'gençleşen yaşlı adam' olacak, sonra da kendim yiyip döneceğim ilk gençliğime" (*Gılgamış Destanı*, 2017: 117).

Dönüş yolunda Gılgamış yıkanmak üzere içi su dolu bir çukura girer. Orada bulunan bir yılan ölümsüzlük bitkisinin kokusunu alır, gidip bitkiyi kapar. O anda gömlek değiştirir ve çekip gider. Bunu gören Gılgamış oturup ağlar ve ölümsüzlük bitkisine ulaşmak için çektiği çilelerin boşa gittiğini düşünür. Onun tüm çabası yılana yaramıştır. Çukur kazmak için kullandığı araçların dibe düşmesi yüzünden Gılgamış'ın tekrar bir kuyu açıp ölümsüzlük bitkisini ele geçirmesi de imkânsızdır. Ayrıca kayığı kıyıda bırakmış, bitkinin bulunduğu yerden ise hayli uzaklaşmıştır. Sonunda Gılgamış çaresiz bir şekilde Uruk'a dönmek zorunda kalır. Ur-Şanabi Uruk'a dek ona eşlik eder (*Gılgamış Destanı,* 2017: 117-118).

Gılgamış Destanı, dünyanın ölümlü olduğunu ve zamanı gelince kendisinin de öleceğini idrak eden bir adamın bu kesin sondan kurtulma çabası içerisinde ölümsüzlüğü arayışını anlatan bir metindir. Gılgamış'ın ölümden kaçınıp sonsuz bir hayata talip olması aslında tüm insanların arzusudur. Ölümle mücadele insanlığın belki de ilk ve en zorlu problemi olmuştur. Tarihin ilk yazılı metinlerinde bu problemin bir destan şeklinde uzun uzun anlatılması, tüm insanlarda bulunan ölüm korkusunun ve ölümsüzlük isteğinin Gılgamış karakteri özelinde ifade edilmesidir. Gılgamış'ın hikâyesi söz konusu arzuyu detaylı bir şekilde işlemekle birlikte oldukça önemli bir yere değinmektedir: Ölümsüz tanrıların istemesi dışında hiçbir insan ölümden kurtulamayacaktır. Ölüme karşı verilen savaş, umutsuz bir çabadan başka bir şey değildir. Bu noktada Siduri'nin tavsiyeleri önem kazanmaktadır. Siduri'ye göre ölümsüzlük, tanrılara ait bir özelliktir ama tanrılar bu özelliği insanlara bağışlamamışlardır. İnsan için ölüm kesindir. Bu

nedenle kısa dünya hayatı içinde yemek, içmek, eğlenmek, sevmek, sevilmek ve mutlu olmak ile yetinilmelidir. İnsanın yapacağı tek şey sınırlı ömrünü güzel bir şekilde geçirmekten ibarettir.

Yukarıdaki paragrafta *Gılgamış Destanı*'nın mesajı genel olarak açıklansa da bu eserde bazı ilginç yönler mevcuttur. Daha önceleri pek çok gencin canına kıyan ve onların ölümlerine şahit olan Gılgamış neden Enkidu'nun ölümünden sonra ölümsüzlüğü aramaya çıkmıştır? Gılgamış zaten çevresindeki insanların ölümlü olduğunu bilmektedir ve buradan hareketle kendisinin de öleceğini düşünmüş olmalıdır. Rivayete göre Buddha'nın ölümsüzlüğü aramaya çıkması için tek bir cenaze törenine şahitlik etmesi yetmiş iken (Güngören, 1988: 53) Gılgamış neden Enkidu'nun ölümüne dek beklemiştir? Bu konuyu anlamak için iki şekilde düşünülebilir: Öncelikle Gılgamış, Tanrıça Ninsun'un oğludur ve üçte ikisi tanrı, üçte biri insan olan bir varlıktır. Bundan dolayı o, kendisini sıradan bir halk gibi görmemiştir. Güçlü, kuvvetli ve halktan üstün olan Gılgamış; tanrılar tarafından yaratılıp yeryüzüne gönderilen, tıpkı kendisi gibi güçlü olan Enkidu'nun ölümüyle ölüm olgusunun farkına varmıştır. O, kendisi ile Enkidu arasında güç ve yaratılış bakımından bir benzerlik görmüştür. Bu nedenle o, kendisine benzeyen Enkidu'nun ölümünün ardından, her ne kadar üstün ve güçlü olsa da tıpkı Enkidu gibi öleceğini düşünmüş olmalıdır. Diğer taraftan Gılgamış, Enkidu'nun ölümüyle ilk kez çok sevdiği birini kaybetmenin acısını yaşamış ve ölümün manasını kavramıştır. Böylece ölümden kurtuluşun yollarını aramaya karar vermiştir. Metinle ilgili bir başka ilginç nokta toplumun ölümsüzlüğü imkânsız görmesidir. Siduri'nin öğütleri bunun delilidir. Yine de Ut-Napiştim'in ve karısının durumu toplum tarafından biliniyor olmalıdır. Ölümsüzlüğe kavuşan iki insanın var olması ölümlüler için sonsuz hayatı elde etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Bununla beraber insanlar ölümlü hayatlarına razı olmuşlar, ölümsüzlüğün sırrını aramak üzere Ut-Napiştim'e başvurmamışlardır. Bu hususdaki tek istisna Gılgamış'ın çabası gibi görünmektedir. Tanrıların yazdığı kaderi aşma çabasını ilk olarak Gılgamış'ın göstermesi son derece dikkat çekicidir.

Gılgamış Destanı'na göre ölümsüzlük ya -Ut-Napiştim'in durumundaki gibi- tanrıların isteğiyle ya da -Gılgamış'ın örneğinde- denizin altında bulunan bir bitki sayesinde ele geçirilebilir. Diğer Sümer metinlerine bakıldığında ölümsüzlük bağışlayan tek unsurun bitki olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela Tanrıça İnanna Ölüler Diyarı'na gitmek üzere yeryüzünü ve gökyüzünü terk eder çünkü Gugalanna'nın cenaze törenine katılmak istemektedir. Gugalanna, İnanna'nın kız kardeşi ve aynı zamanda Ölüler Diyarı'nın hükümdarı olan Ereşgikal'in kocasıdır. İnanna, Ölüler Diyarı'nda ölmemek için Tanrı Enki'ye sığınır ve yardımcısı Ninşubur'a, Enki'ye iletmesi için şunları söyler:

"Saygıdeğer Enki, aklı engin,
Hayat suyunu ve taamını bilen,

Kesinlikle yeniden döndürecektir yaşama beni!"
Ve İnanna aşağıdaki dünyaya doğru yola çıktı. (Bottero ve Kramer, 2021: 315)

İnanna, Ölüler Diyarı'nda hayatını kaybeder ama hayat suyu ve hayat yiyeceği ile tekrar yaşama döndürülür:

Sonra içlerinden biri hayat taamını
Döktü üzerine,
Öteki de hayat suyunu
ve İnanna yeniden hayata döndü. (Bottero ve Kramer, 2021: 323)

Sümer Kral Destanları'nda da Lugalbanda'nın yaşam bitkisinden yiyip hayat suyundan içtiği zikredilmektedir. *Gılgamış Destanı*'ndan bilindiği üzere Lugalbanda, Gılgamış'ın koruyucu tanrısıdır fakat *Gılgamış Destanı*'nda Lugalbanda'nın ölümsüzlük suyundan içtiği ve ölümsüzlük bitkisinden yediği anlatılmaz. *Sümer Kral Destanları*'ndaki ilgili kısım şöyledir:

Lugalbanda, yaşam bitkisinden yedi,
Yaşam suyundan içti,
Yaşam bitkisinden yediği zaman,
Yaşam suyundan içtiği zaman,
Kenarda bir toynağını yere bastı,
Oradan dağ eşeği gibi indi,
Tanrı Sakkan'ın koşan eşeği gibi dağları, ovaları aştı,
Koşuyordu, o büyük, güçlü dağ eşeği,
Zarif, koşmaya yatkın eşek, dörtnala koşuyordu. (*Sümer Kral Destanları*, 2021: 52)

Bir başka mitolojik anlatıya göre Göklerin Tanrısı Anu, Ea'nın oğlu Adapa'yı göğe davet eder. Ea, oğlunun Anu tarafından ölüm eti ve ölüm suyuyla kandırılıp öldürülebileceğini söyler. Anu ise Adapa'ya yaşam eti ile yaşam suyu ikram eder. Anu'dan şüphelenip babasını dinleyen Adapa, Anu'nun ikramlarına el sürmez. Bu nedenle ölümsüzlüğe erişmekten mahrum kalır (King, 2019: 150-153).

Bu örneklerden hareketle Sümer mitolojisinde hayat suyunun yani abıhayatın var olduğu anlaşılmaktadır. İlk yazılı metinlerden olmaları dolayısıyla Sümer anlatılarının, abıhayata dair ilk örneklerin görüldüğü eserler olduğu açıktır.

O hâlde ölümlü bir insanın ölümsüzlüğü araması ilk olarak *Gılgamış Destanı*'nda görülür. Ölümlü insanları sonsuz hayata kavuşturan abıhayat ise *Gılgamış Destanı*'nda yer almayıp diğer Sümer metinlerinde bulunur.

Bu çalışmanın konusu olup Büyük İskender, Hızır, Karanlıklar Ülkesi ve abıhayat unsurlarına dayanan efsane; söz konusu dört unsurdan ikisini Sümer metinlerine borçludur. Ut-Napiştim'e ulaşmak için Gılgamış'ın geçmek zorunda kaldığı Muşu Dağı'nın karanlık geçidi, abıhayat hikâyesinin

mekânı olan Karanlıklar Ülkesi'nin kaynağıdır. Büyük İskender'in ölümsüzlüğe kavuşma arzusu ise Gılgamış'ın hedefiyle paraleldir. Bununla beraber abıhayat unsuru *Gılgamış Destanı*'nda yer almaz. Bunun yerine destanda ölümsüzlük veren dikenli bir bitkiden bahsedilir. Destanda Gılgamış'ın Ur-Şanabi'yle birlikte geçtiği Ölüm Suları, ölümsüzlük veren abıhayatın zıttını oluşturmaktadır. Bir damlasının dahi değmesi sonucunda ölüm getiren bir suyu hayal eden Sümer kültürü, bir damlasıyla sonsuz hayat veren abıhayatı da kurgulamış olmalıdır. Abıhayata dair delillerse öteki Sümer metinlerinde bulunmuştur. O hâlde abıhayat hikâyesindeki abıhayat unsurunun *Gılgamış Destanı*'na değil de diğer Sümer metinlerine dayandığı söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, abıhayat hikâyesindeki iki unsurun İslam kültürü tarafından doğrudan Sümer metinlerinden alınmamış olduğudur. Sümer kültürüyle İslam kültürünün birbiriyle etkileşime girmesini sağlayan bağlantı noktası Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'dir. Üçüncü bölümde bu metin ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Abıhayat hikâyesinin iki unsurunun Sümer metinlerine dayandırılması fikri kimi araştırmacılar tarafından desteklenmektedir. Bu araştırmacılardan bazıları doğrudan İslam kültüründeki abıhayat hikâyesinin kaynakları arasında *Gılgamış Destanı*'nın var olduğunu ileri sürerken bazıları da *Gılgamış Destanı* ile Sahte-Kallisthenes'in eseri arasındaki metinler arası ilişkiye dikkat çekmektedir. her halükârda ileri sürülen düşünceler, abıhayat hikâyesinin iki unsurunun Sümer metinlerinden kaynaklandığı görüşünü destekleyecek mahiyettedir. Arent Jan Wensinck, İslam kültürünün Hızır ile abıhayatı ilişkilendirmesinden hareketle Kehf suresinin üç kaynağından birinin *Gılgamış Destanı* olduğunu ileri sürer (1987: 458). *Kur'an*'ın metinler arası ilişkiler sonucunda yazılmış ve "kutsal olmayan" bir eser olduğunu ima eden bu düşünce aslında Wensinck'in doğrudan Kehf suresine yönelik değil de bu surenin müfessirler tarafından yorumlanmasına dairdir (Ocak, 2019: 66) çünkü *Kur'an'*da ne Hızır adı zikredilmekte ne de abıhayat geçmektedir. Hızır'ın ölümsüz olduğuna dair bilgi de bir halk inanışından ibarettir. Bunun yanında İslam kültüründeki abıhayat hikâyesinin oluşumunda müfessirlerin katkısı inkâr edilemez. Wensinck'in iddiası da bir anlamda abıhayat hikâyesinin kökenine dair olup bu çalışma dâhilinde önemlidir. Edward Washburn Hopkins (1905: 7-8), Bruno Meissner (1894: 19), Richard Stonesman (1991: 21), Frank Jacob ve Gilmar Visoni Alonzo (2015: 53-58) ise *Gılgamış Destanı*'nı Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi'*nin kaynağı olarak görmeleri nedeniyle bu çalışmanın iddiasını dolaylı olarak desteklemektedirler. Ahmet Yaşar Ocak da *Gılgamış Destanı*'nın Sahte-Kallisthenes'e ait metne kaynaklık etmiş olabileceğini düşünür (1988: 2).

Gılgamış Destanı ve diğer Sümer metinlerinin yazılmasıyla Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'nin yazıldığı dönem arasında binlerce yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Bu nedenle Sümer metinlerinin Sahte-

Kallisthenes'i etkilemesi için ara dönemde birtakım metinler veya sözlü anlatılar olmak zorundadır. Bir sonraki bölümde, Sümer metinleriyle *Büyük İskender Tarihi*'nin yazıldığı dönemlerin arasında yer alan bazı metinlere dikkat çekilecek, ayrıca söz konusu eserlerin dışında kalıp kültürel etkileşime zemin hazırlayan sözlü kültürün muhtemel etkisine değinilecektir. Sahte-Kallisthenes'in eserinden daha sonra yazıya geçirilmiş dahi olsa Mezopotamya çevresinde yazılıp abıhayattan ve ölümsüzlük arayışından bahseden metinlerin bir şekilde köken olarak Sümer metinlerine dayandığı düşünülmekte, bu nedenle Somadeva'nın *Masal Irmaklarının Okyanusu* (2011) gibi eserlerinden bahsetmek gerekli görülmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde ölümsüzlük veren su veya içkinin, Sümer metinlerinden yüzlerce yıl sonra yazıya geçirilmiş olan Antik Yunan ve Hint metinlerinde bulunduğu görülmüştür. Coğrafi bakımdan Yunan ve Hint bölgelerinin arasında bulunan Mezopotamyanın hem Yunan hem Hint kültürüne tesir etmesinin imkân dâhilinde olduğu açıktır. Ayrıca Mezopotamya civarında teşekkül eden Yahudi kültürünün temel kitabı *Tevrat*'ta da abıhayata dair izler görülmektedir.

TEVRAT'TA, HİNT MİTOLOJİSİNDE ANTİK YUNAN-LATİN METİNLERİNDE ABIHAYAT VEYA ÖLÜMSÜZLÜK İÇKİSİ

Sümer metinlerinde bulunan bazı hikâyelerin *Tevrat'*ta yer aldığı bilinmektedir. Mesela *Gılgamış Destanı*'ndaki Ut-Napiştim'in anlattığı tufan hikâyesi *Tevrat*'ta anlatılan Nuh tufanı kıssasıyla büyük ölçüde benzer niteliktedir (*Kitabı Mukaddes*, 1981: 5-8). Bu önemli benzerliğin sebeplerine dair tartışma bu çalışmanın konusu dışındadır. İster *Tevrat*'ın ve dolayısıyla *Kur'an*'ın Sümer metinlerinden etkilenmiş kutsal-dışı metinler olduğu düşünülsün ister hem Sümer metinlerini hem de semavi kitapları etkileyen ortak olayların olduğuna inanılsın, bu kitaptaki araştırmanın niteliği değişmeyecektir. Sümer metinlerindeki bazı hikâyeler ve motifler daha sonraki kutsal kitaplarda yer almaktadır. Bunlardan biri de abıhayat kavramıdır. Önceki bölümde bahsedildiği üzere Gılgamış, deniz altında bulunan bir bitki vesilesiyle ölümsüzlüğe erişmek istemiştir. Ölümsüzlük suyuna dair bahisler ise *Gılgamış Destanı* dışındaki anlatılarda yer almaktadır. Böylece abıhayat kavramının yazılı olarak ilk kez Sümer metinlerinde ortaya çıktığı kesinleşmiştir. Tabii ki abıhayata dair anlatıların sözlü kültürde çok daha eskiye gittiğini varsaymak mümkündür. Yakın Doğu'ya ait Sümer metinlerinin zamanla çevre kültürlere yayıldığı, Anadolu'ya ulaştığı bilinmektedir. Yine Yakın Doğu'ya ait bir din olan Museviliğin kutsal kitabında Sümer mitolojisine dair izler bulmak hayli ilginçtir. Söz konusu izlerden biri abıhayat bahsidir. Çok yaygın olmamakla birlikte *Tevrat*'ta abıhayatı sembolik olarak ele alan bazı ifadeler bulunmaktadır. Mesela *Tevrat*'taki "Süleyman'ın Meselleri" bölümünde hikmetin ve Rab korkusunun abıhayat olduğu ifade edilmektedir: "İnsan ölüm tuzaklarından ayrılsın diye, hikmetlilerin öğretişi hayat pınarıdır" (*Kitabı Mukaddes*, 1981: 640). "İnsan ölüm tuzaklarından ayrılsın diye, Rab korkusu hayat pınarıdır" (*Kitabı Mukaddes*, 1981: 641). "Mezmurlar" bölümünde ise Rab, hayat kaynağı olarak anlatılır: "Çünkü hayatın kaynağı sendedir; senin nurunla nur görürüz" (*Kitabı Mukaddes*, 1981: 559).

Yakın Doğu'dan Uzak Doğu'ya geçildiğinde, Hint kültüründe ölümsüzlük veren bir içkiden bahsedildiği görülür. Korhan Kaya'nın verdiği bilgilere göre MÖ 1500'lü yıllarda oluşmaya başlayıp MÖ 4. yüzyıldan sonra yazıya geçirildiği tahmin edilen *Rigveda* (*Rigveda*, 2018: VIII-X), bu konuda oldukça dikkat çekici bir kutsal kitaptır. Hinduizmin kutsal metinlerinden *Rigveda*'da ölümsüzlüğü sağlayan soma adlı bir içkiden bahsedilir. Kürşat Demirci'nin ifadesiyle "Soma bir tanrı olduğu kadar aynı zamanda tanrılara ölümsüzlük sunan bir içkidir. Daha doğru bir ifade ile o ilahlaştıran bir içki çeşididir" (Demirci, 1991: 58-59). Tanrıları ölümsüz kılan soma insanların da uzun yaşamasını sağlar. Ayrıca "düşünceyi canlandırır, savaşta cesareti arttırır, hastalıkları uzaklaştırır" (Demirci, 1991: 59). Korhan Kaya'nın verdiği bilgiye göre *Rigveda*'da soma için yazılmış yüz yirmi adet ilahi

bulunmaktadır (Kaya, 1998: 14). *Rigveda*'da somaya dair sözlerden bazıları şunlardır:

> Biz soma içtik, ölümsüz olduk; ışığa gittik, tanrıları bulduk. (*Rigveda*, 2018: 659)

> Suda yüzen damlaların İndra'ya keyif verir, onu aşka getirir. Tanrılar seni ölümsüzlük için içerler. (*Rigveda*, 2018: 796)

> Tüm tanrılar ondan içmek isterler, o insanlar tarafından sıkılıp sütle karıştırılır. O bin tane akıntısıyla akar, süzgece, koyun yünlerine doğru akar. Sularla saflaştırılıp sütle karıştırılmış hâlde, sonsuz hayat vericiliğiyle güçlüce akar. (*Rigveda*, 2018: 800)

> Kralın, Vivasvân'ın oğlunun barındığı bu ülkede beni ölümsüz yap. Orada göğün gizli mabedi vardır, orada taze sular akar. Ak İndu, İndra için ak. (*Rigveda*, 2018: 803)

Somadeva tarafından 11. yüzyılda yazılan *Masal Irmaklarının Okyanusu* (*Kathâsaritsâgara*) adlı masal derlemesi abıhayata dair pek çok hikâye içermektedir. Bunlardan biri, İndra'nın, oğlu Cayanta'ya arkadaş olması için Vişvakarman'a altın ve mücevherden yaptırdığı bir ceylana abıhayatla can verme öyküsüdür:

> İndra'nın Cayanta adlı sevgili bir oğlu vardı. Bir gün henüz küçük olan çocuk periler tarafından yeryüzüne götürüldü. Çocuk orada bir prensin bir ceylanla oynadığını gördü. Cennete geri döndüğünde, oynayacak bir ceylanı olmadığı için babasının önünde ağladı. İndra da Tanrı Vişvakarman'a altın ve mücevherden bir ceylan yaptırdı, abıhayat serpip hayat verdirdi. Cayanta onunla oynadı, sevindi, yavru ceylan da cennette dolaştı, gezdi. (Somadeva, Cilt 2, 2011: 590)

Hint mitolojisinde yer alan bir başka ölümsüzlük içkisi amritadır. Mitolojiye göre amrita, okyanusların çalkalanmasıyla oluşmuş bir ölümsüzlük içkisi olup Vishnu'nun kuşu Garuda tarafından ele geçirilir (Kaya, 2003: 37). Garuda bu içkiyi annesini özgürlüğe kavuşturmak için çalmıştır ama Tanrı İndra'yla içki için yaptığı savaşı kaybetmiştir. Böylece amrita, İndra tarafından geri alınmıştır (Kaya, 2003: 87). *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nda ise Garuda'nın öyküsü ayrıntılı bir şekilde şöyle anlatılır:

> Garuda bunu duyunca hemen çalkalanan okyanusa gitmiş ve abıhayat elde etmek için bütün gücünü ortaya koymuş. Onun gücünü gören Tanrı Vishnu, memnun kalmış ve "Senden memnun kaldım, dile benden ne dilersen," demiş. Annesinin köle olmasına çok öfkelenmiş olan Garuda, Vishnu'ya, "Bütün yılanlar benim yiyeceğim olsun," demiş. Vishnu kabul etmiş ve Garuda yiğitliğiyle abıhayatı elde etmiş. Olanları duyan İndra şöyle seslenmiş: "Kuşların kralı, abıhayatı aptal yılanlara verip ziyan etme, onlara kaptırmadan geri getir." Garuda bunu kabul etmiş, sevinçle hareket edip, bir kaba koyduğu abıhayatla yılanların yanına gitmiş. Budala yılanlara uzaktan seslenmiş: "İşte size abıhayatı getirdim, annemi serbest bırakın. Eğer korkuyorsanız onu

> darbha otlarının üstüne koyuyorum, annemi alır almaz gideceğim, siz de o zaman abıhayatı alırsınız." Yılanlar kabul etmişler. Garuda abıhayat dolu kabı darbha otlarının üstüne koymuş, onlar da annesini serbest bırakmışlar. Annesini kölelikten kurtaran Garuda oradan uzaklaşmış. Ancak tam yılanların abıhayatı almak üzere oldukları sırada İndra gökten yere inmiş ve yılanların şaşkın bakışları arasında abıhayat dolu kabı kapıp götürmüş. Yılanlar belki bir damla düşmüştür ümidiyle darbha otlarını yalamışlar. Yılanlar bu yüzden dillerini çıkartıp dururlar ve bir şey bulamadıklarından uçları çataldır. Bu, açgözlülükle alay etmenin bir işaretidir. Böylece yılanlar ölümsüzlük iksirini alamamışlar. Düşmanları Garuda ise Vishnu'nun lütfuyla üzerlerine dalışlar yapıp onları teker teker yemiş. (Somadeva, Cilt 1, 2011: 199-200).

Bu öyküde abıhayatla yılanların ilişkilendirilmesi Gılgamış'ın ölümsüzlük bitkisini bir yılana çaldırmasını hatırlatmaktadır ancak bu benzerlik Somadeva'nın derlemesinde *Gılgamış Destanı* etkisinin olduğunu söylemek için yetersizdir.

Yine *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nda abıhayat vesilesiyle hastalıktan uzak ve ölümsüz bedenlere sahip olunacağı belirtilmektedir: "O nedenle şüpheye hiç gerek yok, bu kral yaşlılık ve hastalıktan uzak, göksel bir bedene sahip olacaktır. Bundan başka, hepiniz Dânavasınız, sadece Rasâtala'ya girmekle ve abıhayat içmekle hastalıktan uzak kutsal bedenler kazanacaksınız" (Somadeva, Cilt 1, 2011: 457). *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nda abıhayat kavramının çeşitli mecazlar ve benzetmeler aracılığıyla kullanıldığı da görülmektedir. Mesela bağlılık gösteren kadın abıhayattır: "Tabiatları gereği, onlar için hiçbir şey kötü değildir. Böyle olunca da kadının hem abıhayat hem de zehirden yaratıldığını söylerler. Çünkü o, bağlılık gösterdiğinde abıhayattır, ayrılık yarattığında ise zehirdir" (Somadeva, Cilt 1, 2011: 340). Mutluluk veren sözler abıhayata benzetilir: "Kız bu abıhayat gibi sözleriyle beni mutlu ettikten sonra sustu" (Somadeva, Cilt 1, 2011: 196). Kalingasenâ'nın kızının güzel bedeni tıpkı abıhayat gibidir: "Onun gözlere abıhayat gibi gelen bedenine bakan herkes, Aşk Tanrısı'nın karısı Rati'yi gördüğünü sanmış" (Somadeva, Cilt 1, 2011: 335). Maravâhanadatta için annesinin şefkat dolu bakışları abıhayattan başka bir şey değildir: "Çok geçmeden annesinin abıhayat gibi bakışları altında kendi şehrine girmiş" (Somadeva, Cilt 1, 2011: 357). Âşık olan bir kadın için, sevdiği genç Brahman'ın dokunuşları abıhayat gibi ölümsüzlük bağışlar:

> Ondan yana bakarken, aniden kazığından kurtulmuş çılgın bir fil çıkageldi. Hizmetçilerim korktu, ben de korktum. Bunu gören genç adam koştu, beni kollarına alıp kalabalığın ortasına taşıdı. Dostum, inan bana, abıhayat gibi dokunuşlarıyla öyle bir ölümsüz hâle geldim ki o anda ne fil, ne korku kaldı, kim olduğumu, nerede olduğumu unuttum. (Somadeva, Cilt 2, 2011: 427)

Râhu'nun hikâyesi, ölümsüzlük suyu bağlamında önemlidir. Râhu, dört kollu ve kuyruklu bir mitolojik varlıktır. Gizlice tanrılara ait olan ölümsüzlük suyundan içerek suç işlemiş, bunun üzerine Vishnu tarafından başıyla iki kolu kesilerek cezalandırılmıştır. Ne var ki Râhu, bir kez ölümsüzlük kazandığı için yaşamını yitirmemiş, boşlukta parçalanmış bir hâlde yaşamaya devam etmiştir (Kaya, 2003: 87).

Hint mitolojisinde sular Âpah adıyla tanrılaştırılmıştır. Âpah hem göğe hem de yere ait olup her şeyin yaratıcısıdır. Sularını herkese şefkatle dağıtan Âpah maddi ve manevi kirleri temizleyip sağlık, kudret, zenginlik, uzun ömür ve ölümsüzlük bağışlar (Kaya, 2003: 38-39).

Sümer metinlerinin Hint mitolojisine etki ettiğini söylemek temelsiz bir iddia olacaktır ancak *Rigveda*'nın yazılmaya başlandığı dönem ile Sümer metinleri arasında yaklaşık 2000 yıllık bir süre bulunduğu göz önünde bulundurulursa böyle bir etkinin mümkün olduğu görülecektir. Yine de böyle bir varsayımı delillendirecek yeterli sayıda metin mevcut değildir ya da henüz bulunamamıştır. Sümerlilerin ölümsüzlük suyuyla yiyeceğinin sözlü kültür yoluyla Hindistan'a ulaştığı varsayılsa bile bunu kanıtlamak imkânsızdır. Bununla beraber hem Sümerlilerde hem de Hint kültüründe ölümsüzlük suyuna/içkisine dair anlatıların bulunması önemli bir benzerliktir. Yine de arada bazı farklılıkların varlığı gözden kaçmamaktadır. *Gılgamış Destanı*'ndaki ölümsüzlük bitkisi, her ne kadar bir yılana kaptırılmış olsa da, ölümlü insanların ulaşabileceği bir şeydir. Diğer Sümer metinlerinde geçen ölümsüzlük suyu ise genellikle tanrılar dünyasına aittir. *Rigveda*'daki soma en başta su değildir; bir bitkinin öz suyunun sütle karıştırıldığı, koyun yününden süzüldüğü ve suyla seyreltildiği kutsal bir içkidir. Ayrıca bu içki tanrılar dünyasına aittir. Diğer Hint anlatılarında geçen ölümsüzlük suyu ise tanrılara ait olup ölümlülerin bundan içmesine izin verilmez. Râhu'nun hırsızlığının cezalandırılması bunun delilidir.

Çeviriler yoluyla Mezopotamya civarına ve Anadolu'ya geçen Sümer anlatılarının Antik Yunan ve Latin kültürünü etkilemiş olması Hint kültürüne nüfuz etmesinden çok daha olağandır. Ticari faaliyetler, savaşlar, göçler ve ilim seferleri Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve Yunanistan'ın kültürel etkileşimine zemin hazırlamıştır. Büyük İskender'in Hindistan'a dek uzanan seferi ise Batı ile Doğu kültürlerinin kaynaştığı Hellenistik dönemi ortaya çıkarmıştır (Davies, 2011: 124-125). Böylece yazılı metinler ve sözlü anlatılar Akdeniz çevresinde yaygın bir şekilde bilinir hâle gelmiştir. Abıhayata veya gençlik pınarına dair hikâyeler de söz konusu anlatılardandır.

Gençlik veren ve yaşlanmayı geciktiren bir su kaynağına dair hikâye Herodotos'un (ö. İÖ 430-420?) *Tarih*'inde yer almaktadır. Herodotos'a göre göre Pers kralı Kambyses, İkhthyophagosları Etiyopya kralına elçi olarak gönderir. Etiyopya kralı İkhthyophagoslara, hediye olarak getirdikleri erguvanın nasıl dokunduğunu, bükülmüş altınların (takıların) ne işe

yaradığını, kokunun nasıl elde edildiğini, şarabın nasıl yapıldığını sorar; hediyeler arasında ise yalnızca şarabı beğenir. Ardından Perslerin neyle beslendiğini ve ortalama kaç yıl yaşadığını öğrenmek ister. İkhthyophagoslar Perslerin buğdaydan yapılan ekmekle beslendiğini ve yaklaşık seksen yaşına dek yaşadıklarını söyler. Etiyopya kralı bu ömür süresini beğenmez, gübreyle beslenenlerin tabii ki bu kadar az yaşayacaklarını; hatta şarap içmeseler Perslerin seksen yaşına dahi varamayacaklarını belirtir (Herodotos, 2012: 222). Soru sorma sırası İkhthyophagoslara gelince onlar da krala Etiyopya halkının ne ile beslendiğini ve ne kadar yaşadığını sorarlar:

> Şimdi soru sormak sırası İkhthyophagoslara gelmişti, nasıl ve ne ile ve ne kadar yaşadıklarını kraldan sordular. "Hemen herkes," dedi, "yüz yirmi yaşı bulur; bu yaşı aşanlar da olur; haşlanmış et yerler ve süt içerler." Çaşıtlar şaşıp kaldılar, bu kadar nasıl yaşıyorlar diye. O zaman onları alıp bir kaynağa götürdü, bu kaynağın suları insan derisini daha parlak yapıyordu, zeytinyağı sürülmüş gibi ve onlara öyle geldi ki, sanki biraz da menekşe kokuyordu. Anlattıklarına göre kaynağın suyu o kadar hafifti ki, üzerinde hiç bir şey yüzmüyordu, odun bile, hatta bundan da hafif şeyler bile, içine ne düşse, dibine çöküyordu. Eğer bu su dedikleri gibiyse uzun ömürlü olmaları da bundan ileri gelmeliydi, çünkü her şeye bunu kullanıyorlardı. (Herodotos, 2012: 222-223)

Ölümsüzlük suyuna dair diğer bir hikâye Akhilleus'a dairdir. Mitolojiye göre Akhilleus, annesi Thetis tarafından, ölümsüz olması için Styks ırmağına daldırılır. Bu esnada Tethys Akhilleus'u topuğundan tutar, Styks'in suları Akhilleus'un topuğuna değmez. Bu nedenle topuğu hariç olmak üzere Akhilleus'un hiçbir yerini kılıç kesmez, hiçbir yerine ok işlemez (Can, 1994: 392-393). Rodoslu Apollonius (ö. İÖ 235?) ise Akhilleus'un bedeninin Thetis tarafından ambrosia adlı bir içkiyle ovularak ölümsüz kılınmak istendiğini anlatır:

> Peleus büyük bir acıyla sarsıldı, çünkü o zamanlar
> daha küçük bir bebek olan soylu Akhilleus yüzünden
> zifaf odasını ve birlikte yattıkları yatağı öfke içinde
> terk ettiği günden beri onu görmemişti. Genç kadın
> geceleri oğlunun ölümlü bedenini ateşin alevlerinde
> yakıyor, sonra da onu ölümsüz yapmak ve nefret
> uyandıran yaşlanmasını durdurmak için gün boyunca
> yumuşak tenine ambrosia sürüyordu. (Rodoslu Apollonius, 2018: 159)

Bir başka mitolojik hikâye ise Latin şair Ovidius'un (ö. 18) *Dönüşümler* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde zikredilmektedir. Ovidius'a göre Glaukos bir balıkçıdır. Bir gün tuttuğu balıkları saymak üzere kimsenin el sürmediği bir çimenliğe oturur. Balıkları çimenlerin üzerine yaydıktan sonra, ölmüş balıkların dirildiğini fark eder. Canlanıp çırpınmaya başlayan balıklar denizin yolunu bulup kaçar. Glaukos, olayı şaşkınlıkla izledikten sonra bunun sebebinin tanrıların isteği mi yoksa bitkilerin özleri mi olduğunu merak eder.

Hiçbir bitkide ölüleri canlandıracak bir güç olmadığını düşünerek çimenleri koparıp yer. Ardından bedeninde bazı değişimlerin ortaya çıktığını fark eder. İstemsizce karaya veda edip denize dalar. Deniz tanrıları da Glaukos'u arındırıp bir deniz tanrısı hâline getirirler. Böylece Glaukos, ölümlü bir balıkçı olarak geldiği çimenlikten ölümsüz bir deniz tanrısı olarak ayrılmış olur. Bir gün Glaukos, görüp âşık olduğu Scylla'ya hislerini ifade eder ama Scylla Glaucus'un görünümünden korkar. Glaucus da niçin korkunç göründüğünü anlatmak amacıyla olağanüstü bir bitki yiyerek nasıl insandan tanrıya dönüştüğünü Scylla'ya şu sözlerle ifade eder:

> "Ey bakire, ben ne bir hilkat garibesi ne de vahşi bir hayvanım,
> ben, suyun tanrısıyım" der; "daha büyük yetkisi yoktur denizde
> Proteus'un, Triton'un, Athamas'ın oğlu Palaemon'un.
> Buna rağmen daha önce bir ölümlüydüm ama kesinlikle derin
> denizlere tutkun; o zaman da onların içinde talim yapıp dururdum.
> Çünkü bazen ağlarımı götürüp balık avlardım
> bazen bir kayada oturup oltamla misinamı yönetirdim:
> yeşil çayıra yakın kıyılar vardır, bir bölümünün
> sularla, bir bölümünün çimenle çevrelendiği,
> ne boynuzlu düvelerin ısırıp yemesiyle zarar verdiği
> ne sizin, ey uysal koyunlar ve kıllı keçiler, kopardığınız
> ne çalışan bir arının, oradan çiçekler toplayıp taşıdığı
> ne de gelin başı için taçların yapıldığı
> ve hiçbir zaman orak taşıyan ellerin kesmediği. İlk kez ben,
> o çimende oturdum, ıslak ağlarımı kuruturken,
> yakaladığım balıkları sırasıyla saymak için.
> Çimenin üstüne koydum, şans eseri ağlarıma
> ya da kıvrık iğneme saf saf takılan balıkları.
> Belki olayı uydurduğumu sanırsın
> (ama uydurmanın bana ne yararı var?);
> çimene değdikten sonra ganimetim hareket etmeye, böğürlerini
> kıpırdatmaya ve sanki denizde gibi, karada hoplamaya başladı.
> Engellerken ve aynı zamanda hayret ederken, bütün sürü
> kendi sularına kaçtı, hem yeni efendisini hem kıyıyı geride bıraktı.
> Şaşkına döndüm ve uzun süre kuşku içinde, sebebin ne olduğunu
> düşündüm, acaba bir tanrı mı
> yoksa bir bitkinin özü mü bunu yaptı diye.
> 'Yine de, hangi bitki bu güce sahip ki?' dedim, elimle
> Çimenleri kopardım ve kopardıklarımı dişimle ısırdım.
> Boğazım, bilmediği özleri güçlükle içmişti,
> aniden içten içe göğsümün titrediğini ve yüreğimin,
> ikinci unsurun tutkusuyla ele geçirildiğini hissettiğimde.
> Yerimde duramadım ve 'Elveda kara' dedim,
> 'hiç dönmemek üzere' ve bedenimi suların altına daldırdım.

Denizin tanrıları beni kabul edip ortak onura layık olduğumu düşündüler
ve ölümlü olarak taşıdığım ne varsa, benden çekip almaları için
Oceanus'a ve Tethys'e yalvardılar. Ben, onlar tarafından arındırıldım
ve günahtan arındıran büyülü şarkı, dokuz kez benim için söylendikten sonra
bedenimi, yüz nehrin altına koymam buyruldu;
gecikmeden farklı kaynaklardan akıp gelen nehirler
ve bütün sular, başımın üstüne boca edildi." (Publius Ovidius Naso, 2020: 371-372)

Glaukos'un efsanesinde ölümsüzlük veren bitki, *Gılgamış Destanı*'nda ölümsüzlüğü arayan Gılgamış'a Ut-Napiştim tarafından tavsiye edilip denizin altında yer alan bitkiyi anımsatmaktadır. Ölü balıkların canlanması motifi ise kitabın ileriki bölümlerinde incelenecek olan Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi* ile *Kur'an*'ın Kehf suresindeki Hz. Musa ve Hızır kıssasını hatırlatmaktadır.

Yine *Dönüşümler*'de Medea'nın bazı sözleri gençlik pınarına dairdir: "Şimdi özsulara ihtiyacım var, sayelerinde yaşlılığın onarılıp gençliğe dönmesi ve ilk yıllarını elde etmesi için" (Publius Ovidius Naso, 2020: 182). Metnin ileriki kısmında Medea, Glaukos'un yiyip ölümsüz olduğu çimleri kaynatarak bir özsu elde eder ve bununla Aeson'u hayata döndürüp gençleştirir:

Medea bu şeyleri görür görmez, kılıcını çekip yaşlı adamın
boğazını açar ve eski kanın çıkmasına izin verip,
özsuyla doldurur. Aeson bunları içtikten sonra
ya ağzından alarak ya da yarasından, aklar yerleşen
sakalı ve saçları siyahlaşır hemen,
zayıflığı kaçıp gider, hem solgunluğu hem bakımsız görünüşü;
çukur kırışıklar, yenilenen etle dolar
ve organları bayram eder: Aeson hayret eder ve bir zamanlar,
bundan kırk yıl önce böyle göründüğünü hatırlar. (Publius Ovidius Naso, 2020: 184)

Romalılara ait bir başka mitolojik hikâyeye göre Jüpiter, "Gençlik Tanrısı Juventa'yı abıhayat çeşmesi biçimine" dönüştürmüştür (Korkmaz, 2010: 374).

Verilen örnekler abıhayata dair anlatıların Yakın Doğu ile sınırlı kalmadığını ve Akdeniz havzasına yayıldığını göstermektedir. Bahsi geçen hikâyelerin *Gılgamış Destanı*'ndan ve diğer Sümer metinlerinden etkilenmediğini söylemek için hiçbir sebep yoktur. Hatta Ovidius'un anlatıları, ölümsüzlük veren şeyin bir bitki olduğunu ifade etmekle doğrudan veya dolaylı yolla *Gılgamış Destanı*'ndan etkilenildiğini göstermektedir. Edward Washburn Hopkins de Yunan mitolojisine ait bir abıhayat anlatısı

olmadığını, bu efsanenin Batı kültürüne Doğu'dan geçtiğini belirtmektedir (Hopkins, 1905: 7-8). Bahsi geçen Yunan ve Latin metinlerini okuyanların veya mitolojik anlatılara aşina olanların bunları sözlü kültüre taşıdığı düşünülürse Akdeniz havzasında abıhayata dair hikâyelerin oldukça yaygın olduğu anlaşılır. Bunun bir delili büyük ihtimalle bir Mısırlı olup Sahte-Kallisthenes adıyla anılan ama hayatı konusunda herhangi bir şey bilinmeyen meçhul bir yazarın kaleme aldığı *Büyük İskender Tarihi* adlı efsanedir.

SAHTE-KALLİSTHENES'İN BÜYÜK İSKENDER TARİHİ ADLI ESERİ

Büyük İskender Tarihi, yanlışlıkla İskender'in dostu olan Kallisthenes'e (ö. MÖ 327) atfedilen Yunanca bir efsanevi anlatıdır. Günümüzde bu eserin yazarı Sahte-Kallisthenes (Pseudo-Callisthenes) olarak anılmaktadır. *Büyük İskender Tarihi* Latince, Ermenice, Süryanice, İbranice ve Etiyopya dili gibi dillere çevrilmiş; hem Batı'da hem de Doğu'da etkili olmuştur. Eser birebir çevrilmeyip mütercimler tarafından serbest bir şekilde ve genellikle metne bazı orijinal kısımlar eklenerek tercüme edilmiştir. Bu nedenle Budge'ye göre metin, her yeni çeviride birtakım değişikliklere maruz kalmıştır. Mısırlılar İskender'in Mısırlı olduğunu iddia etmişlerdir, Orta Çağ Avrupasında ise İskender, mümin bir Hristiyan kimliğine bürünmüştür (Budge, 1889: XXXV-XXXVI).

Sahte-Kallisthenes tarafından yazılan ilk metin Yunanca olup MS 200'lü yıllara tarihlenir. Bu metnin yirmi adet el yazması mevcuttur ve bunların çoğunda yazarın ismi belirtilmemiştir. Sahte-Kallisthenes'in eseri 3. veya 4. yüzyılda Julius Valerius tarafından Latinceye çevrilmiştir. Valerius'un çevirisi, 4. yüzyıla ait olup yazarı bilinmeyen *Itinerarium Alexandri* adlı esere kaynaklık etmiştir. Sahte-Kallisthenes'ten yapılan *Historia Alexandri Magni regis Macedoniare, de prœliis* adlı Latince çeviri ise 9. veya 10. yüzyılda yaşamış olan Başrahip Leo'ya aittir. Sahte-Kallisthenes'in Ermenice tercümesi 5. asırda yaşamış olan Horenli Musa'ya atfedilir ve bu çevirinin orijinal Yunanca metne en sadık çeviri olduğu düşünülmektedir (Budge, 1889: LII-LVII). Sahte-Josephus veya Joseph ben Gorion, 9. veya 10. yüzyılda Başrahip Leo'nun çevirisini İbranice'ye tercüme etmiştir. Bir diğer İbranice çeviri ise 13. yüzyılda yaşamış olan Granadalı Samuel ben Judah'a aittir (Budge, 1889: LXXXIV-LXXXV). *Büyük İskender Tarihi*, varsayımdan ibaret olan Arapça bir versiyon aracılığıyla Etiyopya diline de tercüme edilmiştir. Etiyopya versiyonu ile Süryanice versiyon arasındaki benzerlikler dikkat çekmektedir. Etiyopya versiyonunun mütercimi bilinmemektedir ancak onun bir Hristiyan rahibi olabileceği tahmin edilmektedir (Budge, 1889: XC).

Büyük İskender Tarihi'nin çevrildiği bir diğer dil Süryanicedir ancak bu çeviriyi kimin yaptığı bilinmemektedir. Mütercimin bir Hristiyan rahibi olduğu düşünülmektedir. Tercümenin tarihi belli değildir ancak Budge eserin 7-9. yüzyıllara ait olabileceğini öne sürmektedir. Budge'nin yaptığı içerik analizine göre eser Yunanca ve Latince metinden bazı farklılıklar göstermektedir. Buradan hareketle Budge, eserin Yunanca ve Latince versiyonlarından farklı bir versiyonundan hareketle kaleme alındığını düşünmektedir. Budge, Profesör Wright'ın, Süryanice versiyonu Sahte-Kallisthenes'in Yunanca metninden hareketle yazılmış bir Arapça tercümeye dayandırdığını belirtmektedir. Budge bu düşünceye katılır, hatta *Büyük İskender Tarihi'*ndeki isimlerin Süryanice metinde doğrudan Yunanca

metinden değil de Arapça tercümeden hareketle yazıldığına dair bazı deliller belirtir. Bu delillerden yola çıkarak Sahte-Kallisthenes'e ait *Büyük İskender Tarihi'*nin Süryanice çevirisinin, anadili Arapça olan bir Hristiyan rahip tarafından yapıldığını öne sürer. Bununla beraber Sahte-Kallisthenes'in Arapça tercümesi henüz bulunamamış olup yalnızca bir varsayımdır (Budge, 1889: LVII-LXII).

Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi* hem Batı hem de Doğu kültürünü derinden etkilemiş bir eser olarak son derece önemlidir. Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki abıhayat hikâyesi büyük ölçüde bu eserin anlattıklarına dayanır. Bu niteliklerinden dolayı söz konusu metnin tamamına ait bir özet vermek gerekli görülmüştür.

Büyük İskender Tarihi'nin Yunanca (Stoneman, 1991), Latince (Maio, 1818), Ermenice (Wolohojian, 1969), Etiyopya dili (Budge, 1896) ve Süryanice (Budge, 1889) versiyonları yayımlanmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, *Büyük İskender Tarihi*'nin en kapsamlı versiyonunun Süryanice tercüme olduğunu söylemektedir (2019: 63). Bu nedenle -her ne kadar İskender'in abıhayatı arama serüvenine yer vermese de- *Büyük İskender Tarihi*'nin özeti Süryanice versiyona dayanılarak hazırlanmıştır.

Eserde anlatıldığına göre Mısır'ın son kralı Nectanebus büyücülük yeteneğiyle meşhurdur. Mısır'a karşı birleşen düşman ordularını büyücülük yetenekleriyle gören ve Mısır tanrılarının savaşta kendisini yalnız bırakacağını anlayan Nectanebus, ülkesini terk edip Makedonya'daki Pella kentine gider. Kâhinlik yeteneğiyle burada ünlü olan Nectanebus, Kraliçe Olimpia'nın dahi ilgisini çeker. Kral Filip'in savaşta olduğu bir dönemde Kraliçe Olimpia, Nectanebus'un saraya gelmesini emreder. Nectanebus, Kraliçe Olimpia'nın güzelliğinin etkisinde kalır ve Filip'in savaştan döndükten kısa bir süre sonra başka bir kadınla evlenmek üzere Olimpia'yı boşayacağına dair kehanette bulunur. Filip'in işlediği suçun intikamı, Olimpia'yla yatacak olan Libya tanrısı Ammon tarafından alınacaktır. Olimpia ise kendisiyle yatacak olan Ammon'u rüyasında görecektir. Bu kehanetten sonra Nectanebus, bir büyüyle Olimpia'nın rüyalarını etkiler ve söylediklerinin gerçek çıkmasını sağlar. Kraliçe, tanrıyla gündüzleri de beraber olmak istediğini bildirince Nectanebus saraya yerleşir ve kendini Ammon suretinde göstererek Olimpia'yla zina yapar. Filip'in rüyalarına da tesir eden Nectanebus, onu Olimpia'nın bir tanrı tarafından hamile bırakıldığına ve kendisinin yarı tanrı ve yarı insan bir çocuğa babalık edeceğine ikna eder. Çocuk doğunca Filip tarafından ona İskender (Alexander) adı verilir (Budge, 1889: 1-13).

İskender iyi bir eğitim görür. Bir gün Nectanebus'tan gökyüzündeki işaretleri öğrenmek ister. Daha sonra Nectanebus'a onun nasıl öleceğini sorar. O da oğlunun ellerinde öleceğini bildirir. İskender, Nectanebus'un gökyüzünü araştırdığını ama yeryüzünde olanlardan habersiz bulunduğunu düşünür. Onu

bir kuyuya iterek öldürmek ister. Böylece, Nectanebus'un nasıl öleceği konusunda yanıldığını kanıtlamayı umar fakat onun öz babası olduğunu öğrenir. Nectanebus, İskender hakkındaki gerçeği açıkladıktan sonra ölür. Bir gün İskender, babası Filip'ten izin alarak Pisa'daki araba yarışına katılır. Buradaki en büyük rakibi, babasının bir düşmanı olan Nikolas'tır. Yarışta Nikolas, İskender'i öldürmek ister fakat İskender'in atı olan Busefalos'un darbeleriyle can verir. Böylece İskender yarışmada birinci olarak zafer tacını hak eder. Makedonya'ya dönen İskender, annesiyle babasının boşanmış olduğunu öğrenir. Filip, Attalus'un kızı Kleopatra ile evlenmek üzere düğün yapmaktadır. Bu duruma çok sinirlenen İskender tüm konukları öldürür ve Olimpia'yla Filip'i barıştırır. Bu arada Darius, Makedonya'dan vergi istemek üzere satraplarını gönderir ama İskender Darius'a vergi verilmesini reddeder. Filip de İskender'i bir orduyla Darius'un üzerine gönderir. İskender'in yokluğunda Selanikli Theodisos, Olimpia'yı ele geçirmek üzere Filip'i bir tuzakla öldürmek ister. Filip yaralanır. Tam o sırada İskender dönmüştür ve Theosidos'u yakalayıp yaralı babasına götürür. Filip Theosidos'u öldürür, kısa bir süre sonra da kendi ölür. Böylece İskender Makedonya kralı olur (Budge, 1889: 13-34).

İskender ilk olarak Persler üzerine bir sefer düzenlemek için hazırlık yapar. Önce 270.000 kişilik ordusuyla Roma'ya, ardından Kartaca'ya geçer. Libya'ya gelince Tanrı Ammon'un tapınağını ziyaret eder ve onun bir heykelini yaptırır. Rüyada Ammon İskender'e, ilk tanrının yaşadığı yerde bir şehir kurmasını emreder. İskender, Serapis adlı Mısır tanrısının ilk tanrı olduğunu anlar. Rüyada Serapis, İskender'e İskenderiye'nin asla yıkılmayacağını haber verir ve onun da bu şehirde öleceğini söyler. Daha sonra İskender, oldukça büyük bir şehir hâline gelecek olan İskenderiye'nin kurulmasını emreder. Şehir kurulurken İskender, Mısır'ın ortasına dek gider. Memfis şehrinde bir Mısırlı gibi giydirilerek Hephaestus'un tahtına oturtulur. Burada siyah taştan yapılmış bir kral heykeli görür. Alt tarafta bu heykelin kaçan Mısır kralına (Nectanebus'a) ait olduğu, onun öldüğü ama genç ve güçlü olan oğlunun (İskender'in) kral olduğu; bu kralın tüm dünyayı dolaşarak insanlığa Mısırlılar karşısında boyun eğdireceği yazmaktadır. İskender, söz konusu genç ve güçlü kralın kendisi olduğunu anlayarak bunu ilan eder. Buradan hareket edip önce Suriye'yi, ardından Lübnan'daki Sur şehrini ele geçirir. Pers hükümdarı Darius, topraklarını ele geçiren İskender'e aşağılayıcı ve gözdağı verici bir mektup göndererek onun Makedonya'ya geri dönmesini emreder. Makedonya ordusu bu mektup karşısında korkuya kapılsa da İskender cesaret verici sözleriyle onların korkusunu giderir. Pers elçilerinin Darius'a vermeleri için bir mektup kaleme alır ve Pers ülkesini ele geçirmekte kararlı olduğunu bildirir. Mektubu alan Darius sinirlenip Anadolu satraplarına İskender'i tıpkı bir çocuk gibi cezalandırmalarını emreder. Satraplar ise Darius'a bunun mümkün olmadığını bildirirler. İskender Pers topraklarında ilerlemekte iken annesi Olimpia'nın hastalandığına dair bir mektup alarak Makedonya'ya döner ama daha sonra tekrar gelip Pers topraklarını

fethetmekte kararlıdır. Dönüş yolunda İskender, Arabistan civarında bir Pers ordusuyla savaşıp onları mağlup eder (Budge, 1889: 34-54).

Makedonya'ya gelen İskender, annesi Olimpia iyileşene dek burada kalır. Olimpia iyileştikten sonra geri döner ve Yunanistan'ın Ege Denizi kıyısında bulunan Abdera şehrinin kapılarına dayanır fakat daha sonra burayı Pers ülkesini fethettikten sonra almayı düşünüp yoluna devam eder. Thebai şehrini fethedip askerlerine tüm halkı kılıçtan geçirmelerini emreder. İskender Atina'yı haraca bağlamak isteyince ilk olarak Atinalılar buna karşı çıkar ve İskender'le savaşmayı düşünürler ama Hatip Demosthenes'in sözleriyle İskender'e vergi vermeyi ve ona bağlanmayı kabul ederler. İskender, ordusuyla Pers topraklarına girer ve bir elçi kılığına bürünerek Babil'e gider. Darius, İskender'i görünce onu Perslere yardıma gelmiş olan Tanrı Mitra zanneder çünkü İskender'in görünüşü adeta tanrıları andırmaktadır. Darius ona kim olduğunu sorunca İskender "Ben İskender'in elçisiyim." cevabını verir. Makedonya ordusunun Darius'u korkak olarak gördüğünü, savaşmaya niyeti varsa savaşması gerektiğini bildirir. Darius, bir elçi gibi değil de bir hükümdar gibi konuşan bu kişinin İskender olabileceğini düşünür. Onun onuruna bir yemek düzenler. Bir zamanlar Kral Filip'e giden bir Pers elçisi İskender'i hatırlar ve elçinin aslında İskender olduğunu Darius'a haber verir. Durumu anlayan İskender kapıya koşup nöbetçiyi öldürür, onun elinden meşaleyi alır ve bir ata binip kaçar. Nehri geçip ordusuna katılır. Darius da habercileri nehrin ötesine gönderip Makedonyalıları savaşa davet etmelerini emir buyurur. Böylece Makedon ve Pers orduları karşı karşıya gelir. Bu savaşta Pers ordusundaki askerlerin çoğu öldürülür. Makedonyalıların cesurca savaştıklarını gören Darius kaçar, ordusu da peşinden gelir. Darius, donmuş bir nehrin üzerinden arabasıyla geçip gider ama ordusu da buradan geçmek isterken nehrin üzerindeki buz tabakası kırılır. Böylece kaçan Pers ordusu nehre düşüp telef olur. Darius sarayına girip İskender'e yenilmesi ve ordusunun yok olması yüzünden ağlar. Sonra İskender'e bir mektup yazarak merhametli olmasını diler. Annesini, karısını ve kızını İskender'e bırakır. Onu Perslerin hükümdarı olarak tanır. Mektubu alan İskender, durumu komutanları ile görüşür. Komutanlar bu mektuba rağmen Darius'tan intikam almak gerektiğini ifade ederler. Bunun üzerine İskender, Darius'un Kserkses tarafından yaptırılmış sarayının yakılmasını emreder. Ardından bu kararından pişmanlık duyarak yangının söndürülmesini buyurur. Darius tarafından hapsedilip çeşitli işkencelere maruz kalan Yunanlı esirleri serbest bıraktırır (Budge, 1889: 55-78).

Darius, Hint kralı Porus'a mektup yazarak İskender'e karşı kendisine yardım edilmesini talep eder. Alınacak ganimetlerin yarısını Hint askerlerine bağışlayacağını; Porus'a toprak, saray, altın ve cariyelerle birlikte İskender'in atı Busefalos'u vereceğini vadeder. O sırada Pers askerleri Darius'u bıçaklayıp kaçarlar çünkü yaklaşmakta olan İskender'in Darius'un ölümüne sevineceğini düşünürler. Oysa İskender, yerde yatmakta olan Darius'u

görünce gözyaşı döküp ona ayağa kalkmasını, krallığını ve tacını geri vereceğini söyler. Ayrıca onu kimlerin bıçakladığını sorar, bunu yapanlardan intikam alacağını belirtir. Darius duygulanıp gözyaşı döker, İskender'in elini öptükten sonra ona asla kibirlenmemesini öğütler. Bütün eylemleri tanrıların yaptığını ifade eder. Kendisinin bir zamanlar dünyaya hükmettiğini ama şimdi aşağılık bir varlık gibi bir köşeye atıldığını anlatır. O ölürken etrafında gözlerini kapatacak hiçbir askeri bile yoktur, yanında yalnızca düşmanı İskender bulunmaktadır. Darius hem Perslerin hem de Makedonların kendisi için yas tutmasını, iki ordunun bir olmasını vasiyet eder. Darius İskender'e annesini bir anne, karısını bir kız kardeş olarak görmesini; ayrıca kızı Rôshnâk'ı (Rûşenek) kendisine eş olarak almasını söyler. Nihayet Darius ölür, İskender ise onun tabutunu taşır. Bu hâli gören Perslerde İskender'e karşı bir sevgi doğar. İskender, Pers halkı için bir bildiri yayımlar. Bu bildiriye göre kimse yaşadığı yerden sürülmeyecek, dinini yaşama konusunda serbest bırakılacaktır. Pers ordusu Darius'a hizmet ettiği gibi İskender'e hizmet edecektir. Bundan böyle ülkede İskender'in resmini taşıyan sikkeler kullanılacaktır. Ticaret yapmak isteyenler Hellas'a özgürce gidebilecektir. Hellas ile Pers toprakları taştan yollarla birbirine bağlanacak ve bu yollara, yolcuların nereye gittiklerini bilmeleri için, kilometre taşları konacaktır. Genç kızlar bir yıl süre ile İskender'in annesi Olimpia'nın tapınağında hizmet edecekler, sonra evlendirileceklerdir. Pers erkekleri ise savaş eğitimi görecekler, ardından Makedon ordularına katılacaklardır. Muhtemel anlaşmazlıklar rahiplere bildirilecek ve ılımlı bir şekilde çözülecektir (Budge, 1889: 78-83).

İskender, Darius'u öldürenleri tespit etmek için, bu kişileri ödüllendireceğini ve ordu komutanı yapacağını vadeder. Sözlerinin doğruluğuna inandırmak için annesi Olimpia ve tanrılar üzerine yemin eder. Bunun üzerine Bâgîz ve Ânâbdeh öne çıkıp Darius'u öldürdüklerini itiraf ederler. İskender ise onların götürülüp Darius'un mezarının başında kazığa çakılmalarını emreder. Bâgîz ve Ânâbdeh, bu emrin yerine getirilmesi durumunda İskender'in yalancı olacağını belirtirler. İskender ise adaletin yerini bulması için böyle davranmak zorunda kaldığını, kendi krallarına ihanet edenlerden sadakat beklenemeyeceğini söyler. Böylece İskender'in emri yerine getirilir. Daha sonra İskender, Darius'un annesine ve karısına mektup yazarak Darius'un ölümünden dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirir ve suçluların idam edildiğini belirtir. Rôshnâk ile de evlenmek istediğini, bundan böyle ona İskender'in karısı olarak davranılması gerektiğini söyler. Rôshnâk'a ise Olimpia'ya, kendi annesine ve babaannesine saygı göstermesini, tanrılardan da korkmasını öğütler. Ardından onunla evlenir (Budge, 1889: 83-86).

İskender, Hindistan kralı Porus'un Darius'a yardım etmek üzere ordu gönderdiğini ama Darius'un ölümü üzerine ordunun geri döndüğünü haber alır. Böylece İskender, Hindistan üzerine sefere çıkar. Ordu, Makedonlarla hiç

savaşmamış olan Hintliler üzerine sefer yapılmasını gereksiz bularak şikayet etmeye başlar. Bunu duyan İskender, isterlerse geri dönebileceklerini ama kendisinin Hindistan'a karşı tek başına zafer kazanacağını söyler. Ordu ise şikayetlerinden dolayı İskender'den af dileyip onu takip etmek istediğini bildirir. Porus, İskender'e bir mektup yazarak kendisinin Darius gibi yenilmeyeceğini çünkü insanlara değil tanrılara hükmettiğini belirtir. Hindistan'ın hiçbir zaman fethedilmediğini hatırlatır. İstese tıpkı Kserkses gibi Hellas'ı fethedebileceğini ama orada değerli olan hiçbir şey bulunmadığı için buna gerek duymadığını ifade eder. İskender'in Hellas'a geri dönmesini ve Hindistan'ı fethetme arzusundan vazgeçmesini emreder. İskender Porus'un mektubunu ordusuna okur ve onun tehditlerinden korkmamalarını söyler. Bu bölgede yaşayan barbar insanların tıpkı leoparlar, filler ve aslanlar kadar cahil olduklarını; ordularının büyüklüğüyle övündüklerini ama bilgi ve hileyle onları yenmenin mümkün olduğunu anlatır. Ardından Porus'a bir mektup göndererek onun mektubunun kendisini ve ordusunu cesaretlendirdiğini, tıpkı Porus'un dediği gibi Hellas'ta değerli hiçbir şey bulunmadığını ama Hindistan'da pek çok zenginliğin var olduğunu, bu durumun da kendilerini cesaretlendirdiğini ve bu yüzden Hindistan'ı alacaklarını yazar. Mektubu alan Porus, ordusuna fillerin dâhil edilip ön safa konulmasını ister. İskender'in ordusuyla Porus'un ordusu karşılaşınca Makendonlar ve Persler düşman ordusunun vahşi hayvanlardan meydana geldiğini görürler, fillerden korkup titrerler. İskender'in içine de bir korku düşer. Ne var ki İskender, orduda bulunan tüm metal heykelleri toplatıp kor hâline gelinceye dek ateşe tutturur. Sonra kor hâline gelen demirleri maşalarla aldırıp demir arabaların ön tarafına koydurur. Bu arabaları ön safa yerleştirir. Borazan ve davul çaldırıp savaşın başladığını bildirir. Borazan ve davulun sesini duyan filler saldırıya geçer, arabalarda bulunan kor hâldeki demirleri ağızlarıyla alırlar, böylece ağızları yanar. Fillerin bazıları ölürken bazıları da kaçar. Daha sonra iki ordunun askerleri çarpışırlar. Savaş oldukça şiddetli geçer. İki ordu da çok sayıda kayıp verir ama birbiri üzerinde üstünlük kuramaz. İskender öne çıkıp Porus'la teke tek dövüşmek istediğini belirtir, bu arada orduların dinlenmesi gerektiğini söyler. İskender'in kısa boylu olduğunu gören Porus bu teklifi kabul eder. Mücadelede İskender Porus'u öldürür. Hint ordusuna ise savaşı bırakıp evlerine dönmelerini emreder. Ayrıca onları özgür bırakıp vergiye bağlamayacağını bildirir. Porus'un cesedini onurlu bir şekilde gömdürür. Sonra halkı bilge ve çıplak olup kulübelerde yaşayan Ratnîrôn üzerine yürür. Çıplak bilginler olan Brahmanlar İskender'e bir mektup gönderir. Bu mektupta Brahmanlar, savaşla ellerinden alınacak hiçbir şeyleri olmadığı için İskender'in mutlaka bu savaşı kaybedeceğini söylerler. Tek sahip oldukları şeyin bilgi olduğunu, bunun ise savaşla değil yalvararak elde edilebildiğini, İskender'in ise istese bile bilgiyi elde edemeyeceğini belirtirler. Bunun üzerine İskender, Brahmanların üzerine barışla gider. İskender bir Brahmana "Burada hiç mezarınız yok mu?" diye sorar. Brahman ise "Yaşadığımız yer hem evimiz hem mezarımızdır. Burada yatıp bedenlerimizi sürekli

gömüyoruz. Eğitimimiz bu dünyada olsun ve ömrümüz öbür dünyada sonsuza dek sürsün." diye yanıt verir. İskender bir başka Brahmana "Ölenler mi yoksa yaşayanlar mı daha çoktur?" diye sorar. Brahman ise ölenlerin daha çok olduğunu söyler. İskender üçüncü Brahmana yaşamın mı yoksa ölümün mü daha güçlü olduğunu sorar. Brahman yaşamın daha güçlü olduğunu ifade eder. Güneş doğduğunda gecenin zayıflığını örter. Ölüler de ölümün karanlığına düşer ama yaşam tıpkı güneş gibi ölüm karanlığının üzerinde doğduğunda ölüler tekrar hayata dönerler. İskender bir diğer Brahmana sorar: "Yeryüzü mü yoksa deniz mi daha yaşlıdır?" Brahman ise "Yeryüzü daha yaşlıdır çünkü deniz yeryüzünün üzerine kurulmuştur." diye cevap verir. İskender bir başka Brahmana yeryüzündeki en kötü canlının ne olduğunu sorar. Brahman bunun insan olduğunu bildirir. İskender bir başka Brahmana krallığın ne olduğunu sorar. Ondan krallığın açgözlülük, geçici bir iktidar, kibir ve küstahlık olduğu yanıtını alır. Diğer bir Brahmandan gecenin mi yoksa gündüzün mü önce geldiğini öğrenmek ister. Brahman bu soruyu önce gecenin geldiği şeklinde yanıtlar çünkü bir çocuk önce ana rahminin karanlığına düşer, sonar aydınlığa çıkar. İskender bir başka Brahmana kimin yalanla kandırılamayacağını sorar. Brahman ise bütün sırların kendisine açıklandığı kişinin kandırılamayacağını söyler. İskender Brahmanlara kendisinden ne isterlerse dileyebileceklerini belirtir. Brahmanlar ölümsüz olmak isterler. İskender ise ölümsüzlüğe hakim olmadığını ifade eder. Bunun üzerine Brahmanlar onun niçin savaştığını sorarlar çünkü nihayetinde bütün krallık başkalarına kalacaktır. İskender de Brahmanlara bütün her şeyin ilahi takdire bağlı olduğundan bahseder (Budge, 1889: 87-94).

İskender, hocası Aristoteles'e, Hindistan'da şahit olduğu şeyleri anlatan bir mektup yazar. Bir büyük şehre yaklaştığında yüzleri ata benzeyen, deniz kıyısında balık yiyen insanlar görmüştür. İçinde eski insanların mezarı bulunan ve pek çok altın barındıran bir ada gördüklerini, o adaya çıkmak isteyince barbarların saldırılarına uğradıklarını söyler. Bazı askerler teknelerle adaya çıkmaya çalışınca ada zannedilen o şeyin bir hayvan olduğunu fark ettiklerini anlatır. Bunun dışında harika manzaralar, çeşitli hayvanlar, güneş ile ayın doğuşuyla batışını görmüştür. Nehirler arasında bulunan bir şehirde otuz arşın yüksekliğinde bir kamış görmüş, şehrin ise toprak üzerine değil de sazlıklar üzerine inşa edildiğini fark etmiştir. Nehrin suyu acıdır ve orada yıkanmak isteyen bazı askerler sürüngenler tarafından parçalanmıştır. Susuz kalan askerler kendi idrarlarını içmiştir. Başka bir yerde, içinde her türlü hayvan ve sürüngenin yaşadığı bir göl bulmuşlar, onun baldan daha tatlı sularından içmişlerdir. Bir arşın boyundaki akreplere, boynuzlu yılanlara, öküzlerden daha büyük aslanlara, fillerden büyük olup burunlarında boynuz bulunan hayvanlara, aslandan büyük yaban domuzlarına şahitlik etmişlerdir. Leoparlar, kurtlar, akrep kuyruklu hayvanlar, altı elli insanlar, köpek dişli ve kadın yüzlü adamlar görüp askerlerine ormanı ateşe vermelerini emretmiştir. Bunlardan bazıları ateşe girip ölmüş, kaçanlar ise askerler tarafından öldürülmüştür. Hava kararınca filden daha büyük bir hayvan yirmi altı askeri

öldürmüş, sonra da öldürülmüştür. Uzunluğu altı ile sekiz arşın kadar olan gece tilkisi adlı sürüngenleri, uzunluğu on iki arşın olan su timsahlarını, insan dişi gibi dişleri olup kartal kadar büyük olan yarasaları görmüşlerdir. Ormanda ok atan karga yüzlü adamlarla savaşmışlar, onlardan altı yüz kadarını öldürmüşlerdir ama askerlerden de yüz altmış yedi kişi öldürülmüştür. Yarı insan yarı hayvan bir yaratığa rastgelmişler, yaklaşması için çıplak bir kadın göndermişlerdir ama yaratık kadını parçalayıp yemeye başlamıştır. Bunun üzerine askerler saldırıp onun canına son vermişlerdir. Daha sonra çarpık ayaklı insanların ülkesine varmışlar ve onlar tarafından saldırıya uğramışlardır. İskender onların reisini kılıçla öldürünce diğerleri kaçmıştır. Aslan başlı ve pullu kuyruklu adamlar görmüşlerdir. Issız bir çölden geçip dünyayı saran okyanusa varmışlar, burada kamp kurmuşlardır. Orada gördükleri bir adaya gitmek isteyen bazı askerler, okyanusta yüzerken derinden gelen insan biçimli ve dev vücutlu canavarlar tarafından yakalanıp derinlere götürülmüştür. Korkudan oradan kaçıp başka bir yere gelmişlerdir. Burada başı olmayan insanlara şahit olmuşlardır. Bu insanların gözleri ve ağızları göğüslerinin üzerindedir. Her biri yirmi kiloluk mantarlarla beslenmektedir. Büyük bedenli ve yüzleri insan yüzüne benzeyen iki kuş görmüşlerdir, bu kuşlardan biri İskender'le konuşmuştur. Tepeye yapılmış bir tapınak keşfetmişler, bu tapınakta barınan devasa bir adama rastlamışlardır. Daha sonra o adam İskender'le konuşmuş, ona dinlenmesini emretmiş ve tanrıların sırlarını açığa vurmamasını söylemiştir. Kendisinin ise Dionysus olduğunu belirtmiştir. İskender, Hint halkından birinin işaretiyle on beş günlük mesafedeki konuşan ağaçları görmeye gitmiştir. Bu devasa ağaçlar bir tapınaktadır ve dişisi Ay, erkeği ise Güneş olarak adlandırılmaktadır. Güneş günün üç vaktinde, ay ise gecenin iki vaktinde konuşmaktadır. İskender gerçekten de ağaçların konuşmasını duymuştur. Barbarca konuşan bu ağaçlardan Güneş, İskender'in kendi ordusu tarafından katledileceği; Ay ise onun Babil'de öleceği konusunda kehanette bulunmuştur. İskender tekrar ağaçlara gitmiş, Makedonya'yı tekrar görüp göremeyeceğini sormuştur. Ağaçlarsa bunun imkânsız olduğunu; İskender'in, Olimpia'nın ve İskender'in kız kardeşinin öldürüleceğini belirtmiştir. İskender, bir dağda yaşayıp tanrı olarak bilinen ve halka eziyet eden devasa bir ejderhayı tuzakla öldürtmüş, böylece insanları onun kötülüklerinden kurtarmıştır. Buradan hareket eden İskender Çin'e gitmiş, elçi kılığında Çin hükümdarıyla görüşmüş ve onun İskender'e itaat etmesini istemiştir. Çin hükümdarı ise özgürlük için savaşacaklarını bildirmiş, insana ebedi kalacak olan şeyin yalnızca küçük bir pelerin kadar toprak olduğunu söylemiştir. Ardından elçiye bazı hediyeler vererek onu göndermiştir. İskender de elçi kılığında olarak bu hediyeleri alıp dönmüştür. Dönüş yolunda yağmacı, vahşi ve barbar bir topluma denk gelmiştir. Bunlar İskender'in kampına saldırmış ama İskender barbarların reisini öldürünce diğer askerler kaçıp gitmiştir. İskender ise barbarların kadın ve çocuklarının öldürülmesini, mallarının yağmalanmasını emretmiştir. Yolda rastgeldiği bir şehri ateşe verdirip halkını katlettirmiştir. Sundîkâye ülkesine

geldiğinde halkın kendisine itaat ettiğini görüp sevinmiş, burada Semerkant şehrini kurdurmuştur. (Budge, 1889: 94-118).

Daha sonra Aristoteles de İskender'e mektup gönderir. Henüz otuz yaşına varmışken dünyada pek az hükümdara nasip olacak başarılar gösterdiği için İskender'in tanrılara teşekkür etmesi gerektiğini bildirir (Budge, 131). İskender ise annesi Olimpia'ya bir mektup yazarak Babil'e kadar olan serüveninden bahsetmek ister (Budge, 131-134). Kısa bir süre sonra İskender, Antipater'in oğlu Cassander tarafından Babil'de, bir ziyafet sırasında zehirlenir. İskender, zehri bir tüy yardımıyla kusarak atmaya çalışır ama ölümcül bir hastalığa yakalanır. Yatağa bağımlı hâle gelince vasiyetini düzenler. Ülkeyi yöneticiler arasında paylaştırır, hazineleri uygun bir şekilde dağıtır. Sonunda İskender ölür ve cenazesi İskenderiye'ye götürülür (Budge, 1889: 134-142).

Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'nin Süryanice versiyonu İslam kültürü açısından ne kadar önemli olsa da Ernest Wallis Budge tarafından yayımlanan metinde Büyük İskender'in abıhayatı arama hikâyesine yer verilmediği görülmektedir. Bununla beraber Büyük İskender'in Karanlıklar Ülkesi'ne gidip abıhayatı arama serüveni, Suruçlu Mor Yakup'un (ö. 521) *Söylev*'inde söz konusu edilmektedir.

Suruçlu Mor Yakup'un *Söylev*'ine göre İskender, uzak ülkeleri ve dünyanın her köşesini görüp tanımak üzere sefere çıkar. Onun en çok görmek istediği yer ise Karanlıklar Ülkesi'dir çünkü bu ülke hakkında bazı ilginç bilgiler duymuştur. Hedefini gerçekleştirmek için Makedonya'da otoritesini sağlar, ardından Mısır'a gidip krallık tacını takar, böylece bütün krallardan daha güçlü ve daha büyük hâle gelir. Ardından, deniz üzerinden dört aylık bir yolculuğun sonunda Hindistan'a varır, pis kokulu bir denizden geçer. Mâsîs adındaki yüksek bir dağa çıkıp ülkelere baktıktan sonra kuzeye doğru ilerler. Ülkenin sırlarını öğrenmek üzere üç yüz bilge adamı etrafında toplayarak onlardan Karanlıklar Ülkesi'nin yolunu öğrenmek ister. Yaşlı bilgeler ona on iki gün uzaklığındaki bir dağdan bahseder. Bir yaşlı, yolda rehberlik etme hususunda gönüllü olur. Böylece İskender; rehber, diğer yaşlı bilgeler ve adamlarını alarak yola düşer. Rehberlik yapan yaşlı bilge, yoldayken İskender'e niçin Karanlıklar Ülkesi'ne gitmek istediğini sorar. İskender, Karanlıklar Ülkesi'nde ölümsüzlük bağışlayan bir hayat pınarının bulunduğuna dair bir söylenti duyduğunu, bunun gerçek olup olmadığını öğrenmek için oraya gitmek istediğini söyler. Yaşlı adam ise Karanlıklar Ülkesi'nde pek çok pınarın bulunduğunu ama hangisinin abıhayat olduğu konusunda hiç kimsenin bir şey bilmediğini söyler. İskender ise ne olursa olsun bu ülkeyi görmek istediğini ifade eder. Yaşlı bilge, İskender ve adamlarının Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolmasını önlemek üzere bir fikir önerir. Buna göre İskender, dişi eşekler arasından yavru emzirenleri bulacaktır. Karanlıklar Ülkesi'ne girilince yavru eşekler dışarıda bırakılacak, yalnızca anneleri İskender ve adamlarıyla içeriye girecektir. Eğer herhangi

biri yolda kaybolursa anne eşeğin peşinden giderek dışarıya çıkabilecektir. İskender'in adamları böyle beş yüz eşek getirirler. Yaşlı bilge İskender'e, abıhayatı bulmak üzere, aşçının tuzlu balık alması ve nerede pınar görürse orada balıkları yıkaması gerektiğini bildirir. Tuzlu balık hangi pınarda canlanırsa abıhayat kaynağı orasıdır. İskender, yaşlı bilgenin tavsiyesine uyarak aşçısına yanına tuzlu balık almasını ve her pınarda yıkamasını emreder. Birkaç denemeden sonra aşçı abıhayatı bulur ancak balık yıkandığı zaman canlanarak pınarın içine atlar, gözden kaybolur. Aşçı da İskender'in canlanan balığı geri isteyebileceğini düşünerek pınara dalar fakat balığı yakalayamaz. Abıhayatı bulduğunu bildirmek üzere İskender'e giden aşçı bağırsa da sesini duyuramaz, bunun üzerine dağa gidip orada bağırmaya başlar. Nihayet sesini duyurabilir, krala abıhayatı bulduğunu haber verir. Bu habere sevinen İskender, abıhayatta yıkanmak üzere oraya doğru gitse de aşçı yolu unuttuğu için amacına ulaşamaz. Sonuç olarak Rab İskender'e sonsuz hayatı nasip etmemiştir. İskender de hayatı boyunca bu duruma üzülmüştür (Budge, 1889: 165-174).

Suruçlu Mor Yakup'un ele aldığı hikâyenin kaynağı şüphesiz Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'dir Bu eserin Yunanca versiyonun İngilizce tercümesi Richard Stoneman tarafından 1991 yılında yayımlanmıştır. Büyük İskender'in Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı arama serüveni söz konusu eserde şöyle geçmektedir:

> 360 asker vardı: Ben 160 tane piyadeyi önden gönderdim. Böylece yaklaşık on beş fersah ilerledik. Suyu şimşek gibi parlayan berrak bir pınarın ve başka akarsuların olduğu bir yere geldik. Buradaki hava oldukça güzel kokuyordu ve daha az karanlıktı. Açtım ve biraz ekmek istiyordum, bundan dolayı aşçı Andreas'ı adıyla çağırdım ve "Bize biraz yemek hazırla" dedim. Kurutulmuş bir balık aldı ve yıkamak üzere pınarın berrak suyuna girdi. Suya batırılır batırılmaz canlandı ve aşçının ellerinden fırladı. Aşçı korkmuştu ve bana ne olduğunu söylemedi. Bunun yerine, kendisi biraz su içti ve bir kısmını gümüş bir kaba doldurup sakladı. Her yer su bakımından zengindi, biz de çeşitli kaynaklarından su içtik. Ne yazık ki, aşçımın yaptığı gibi, ölüye hayat veren abıhayattan içmek bana nasip olmadı. (Stoneman, 1991: 121)[2]

[2] Orijinal metin şöyledir: "There were 360 soldiers: I had the 160 unmounted ones go on ahead. So we went on for about fifteen leagues. We came to a place where there was a clear spring, whose water flashed like lightning, and some other streams besides. The air in this place was very fragrant and less dark than before. I was hungry and wanted some bread, so I called the cook Andreas by name and said, 'Prepare some food for us.' He took a dried fish and waded into the clear water of the spring to wash it. As soon as it was dipped in the water, it came to life and leapt out of the cook's hands. He was frightened, and did not tell me what had happened; instead, he drank some of the water himself, and scooped some up in a silver vessel and kept it. The whole place was abounding in water, and we drank of its various streams. Alas for my misfortune, that it was not fated for me to drink of the spring of immortality, which gives life to what is dead, as my cook was fortunate enough to do" (Stoneman, 1991: 121).

Aslında aşçı Andreas, içtiği suyun abıhayat olduğunu farketmiş ama bunu İskender'den gizlemiştir. Kendince bir plan yaparak İskender'in kızı Kale'ye içirmek üzere abıhayattan almış ve onunla sonsuza dek mutlu bir ömür sürmek istemiştir. Fakat İskender, bu planın farkına varınca hem Andreas'ı hem de kızını cezalandırmıştır:

> Aydınlığa çıktıktan sonra aşçı bize pınarda olanları anlattı. Bunu duyunca perişan oldum ve onu ağır bir şekilde cezalandırdım. Fakat sonra kendime, "İskender, geçmiş için pişman olmak ne işe yarar?" dedim. Tabii ki abıhayatın bir kısmını içtiğini veya bir kısmını sakladığını bilmiyordum. Bunu itiraf etmemişti, sadece kurutulmuş balıkların nasıl yeniden canlandığından bahsetmişti. Lakin sonra aşçı, cariyelerimden biri olan Unna'nın bana doğurduğu kızım Kale'ye gidip ona abıhayattan biraz vereceğine söz verdi; sözünü de tuttu. Bunu duyunca, itiraf etmeliyim ki, onların ölümsüzlüklerini kıskandım. Kızımı yanıma çağırdım ve dedim ki: "Eşyalarını al ve gözümün önünden uzaklaş. Sen ölümsüz bir ruh oldun. Abıhayattan ölümsüzlük kazandığın için Neraida adını alacaksın." (Bunun üzerine ona bundan sonra insanlar arasında değil, dağlarda yaşamasını emrettim.) Ağlayıp feryat ederek yanımdan ayrıldı ve çöldeki ruhlarla yaşamaya gitti. Aşçıya gelince, boynuna bir değirmen taşı bağlanıp denize atılmasını emrettim. Böylece o da bir ruh oldu ve denizin artık Andreas olarak adlandırılan köşesinde yaşamaya gitti. (Stoneman, 1991: 122)[3]

Alıntılanan kısım Yunanca *Büyük İskender Tarihi*'nin 2. kitabında; İskender'in, annesi Olimpia ile hocası Aristoteles'e yazdığı, onlara Hindistan tarafında şahit olduğu acayip ve garip şeyleri anlattığı mektubunun içerisinde yer almaktadır.

Arent Jan Wensinck'e göre *Büyük İskender Tarihi*'nde bulunan abıhayat anlatısı kökenini *Gılgamış Destanı*'ndan almaktadır (Wensinck, 1987: 458). Ahmet Yaşar Ocak böyle bir etkiyi kültürel ve coğrafi bakımdan mümkün görür (Ocak, 2019: 65). Önceki bölümlerde *Gılgamış Destanı*'nın çeviriler yoluyla Anadolu'ya ve Akdeniz Havzasına doğru yayıldığı söylenmişti. Yunan ve Latin kaynaklarından verilen örneklerde bu etkinin izleri olduğu, özellikle Ovidius'un Glaukos anlatısında ölümsüzlük veren şeyin bir bitki olmasının doğrudan *Gılgamış Destanı*'yla ilgisi anlatılmıştı.

[3] Orijinal metin şöyledir: "After we had re-emerged, the cook told us what had happened at the spring. I was consumed with misery when I heard it, and punished him severely. But then I said to myself, 'What use is it, Alexander, to regret what is past?' I did not of course know that he had drunk some of the water, or that he had kept some of it. He had not admitted this, but only how the dried fish had come to life again. But then the cook went to my daughter Kale, whom one of my concubines, Unna, had borne to me, and promised to give her some of the water of immortality; which he did. When I heard of this, I will admit, I envied them their immortality. I called my daughter to me and said, 'Take your luggage and leave my sight. You have become an immortal spirit, and you shall be called Neraida because you have obtained immortality from the water.' (Then I ordered her henceforth to live no longer among men but in the mountains.) She left my presence weeping and wailing, and went to live with the spirits in the desert places. As for the cook, I ordered that he have a millstone tied around his neck and be thrown into the sea. He thereupon became a spirit himself and went away to live in a comer of the sea, which is called Andreas after him" (Stoneman, 1991: 122).

Dolayısıyla Sahte-Kallisthenes'in eserinin *Gılgamış Destanı*'yla doğrudan veya dolaylı ilgisinin apaçık olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmaya göre *Büyük İskender Tarihi* üç bakımdan Sümer metinleriyle ilgilidir: 1. İskender'in ölümsüzlük arayışı, tarihte -yazılı kültür dâhilinde- böyle bir arayışa ilk kez çıkan Gılgamış'la doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılıdır. Ahmet Yaşar Ocak'ın da dikkat çektiği gibi kültürel ve coğrafi şartlar böyle bir etkiye uygundur. Ayrıca Yunan ve Latin kültürüne ait olmayan ölümsüzlük suyu/bitkisi Yunanca ve Latince metinlerde kendisini göstermeye başlamıştır ki bu durum Batı kültürünün Doğu'dan etkilendiğini kesin bir şekilde göstermektedir. *Büyük İskender Tarihi* ise Doğu ile Batı kültürlerinin kesişim noktasında, Mısır'da yazılmıştır. 2. Gılgamış, ölümsüzlüğün sırrını öğrenmek üzere Ut-Napiştim'e giderken Muşu Dağı'nın karanlık geçidinden geçer. Ölümsüzlük veren bitkiyi bu geçidin ötesinde bulur. İskender de abıhayatı Hindistan taraflarındaki bir dağın içinde bulunan Karanlıklar Ülkesi'nde arar. Ölümsüzlük veren unsurun az bir farklılıkla her iki metinde de bulunması iddia edilen etkinin önemli işaretlerindendir. 3. Wensinck (1987: 458) gibi araştırmacılar *Büyük İskender Tarihi'*ndeki abıhayatın kökenini *Gılgamış Destanı*'nda aramışlardır ancak bu destanda ölümsüzlük suyundan değil ölümsüzlük bitkisinden bahsedilir. Oysa daha önce örnekleri verilen Sümer anlatılarında abıhayatın da söz konusu edildiği görülmektedir. O hâlde kültürel etki yalnızca *Gılgamış Destanı*'na bağlanamaz. Sümer metinleri ve dolayısıyla kültürü bir bütün olarak Mısır, Anadolu, Yunanistan ve Roma'yı etkilemiştir. Ovidius, Herodotos ve Sahte-Kallisthenes'in metinleri bunun delilidir. Yani *Büyük İskender Tarihi'*nde yer alan abıhayatın kökeni *Gılgamış Destanı* dışındaki mitolojik Sümer metinlerindedir.

Eski dönemlerde sözlü kültürün yazılı kültürden daha ön planda olduğu düşünülürse abıhayata dair anlatıların yaygınlığı ve farklı kültürlerde ortaya çıkışı daha anlaşılır hâle gelir. Büyük ihtimalle halk ölümsüzlük suyuna dair hikâyeleri bilmekteydi ve bunu yazılı metinlerden bağımsız olarak çeşitli varyantlarla aktarmaktaydı. Böyle bir ortamda Sahte-Kallisthenes'in ve diğer yazarlarla şairlerin *Gılgamış Destanı*'nıyla diğer Sümer metinlerini okumalarına zaten gerek yoktur. Hatta bu metinlerin adını dahi duymamış olabilirler. Bu durumda yine de Sümer metinlerinin etkisinden -dolaylı da olsa- söz etmek mümkündür. Bunun dışında *Gılgamış Destanı*'nı yazılı metin hâline getiren yazarın veya yazarların daha önce Sümer toplumunda sözlü olarak aktarılan hikâyelerden etkilenmiş olma ihtimali de büyüktür. *Gılgamış Destanı* yazılmadan evvel bu metinde anlatılan olayların toplum tarafından bilindiği düşünülebilir. Böylece Yakın Doğu'da ölümsüzlük arayışıyla ölümsüzlüğü sağlayan suyun/bitkinin/yiyeceğin hikâyesi çok daha eskilere gider. Yine de yazılı bir metin hâline gelerek somutlaşması sebebiyle *Gılgamış Destanı* -öteki Sümer metinleriyle beraber- yazılışından binlerce yıl sonra vücuda gelen edebî eserlerin kökeni kabul edilmelidir. Çünkü yazılı metin halk arasında varyantlaşan hikâyeleri sabit hâle getirir ve sınırları artık

belli olan bu hikâye gerek orijinal hâliyle gerek çeviriler yoluyla toplumda daha çok yayılma imkânı bulur.

Büyük İskender Tarihi'nde yer alan abıhayat hikâyesi klasik Türk edebiyatındaki abıhayat hikâyesinin dört unsurundan üçünü sağlamaktadır: İskender, abıhayat ve Karanlıklar Ülkesi. Sahte-Kallisthenes, Sümer metinlerinde geçen Karanlıklar Ülkesi ve abıhayat unsurlarına Büyük İskender'i dâhil etmiş, üç unsuru ortak bir hikâyede buluşturmuştur. Böylece abıhayat hikâyesi büyük oranda meydana çıkmıştır. Bu hikâyenin hem Doğu hem Batı kültürlerini etkilediği bilinmektedir. Müslüman yazar ve şairler pek az değişiklikle bu hikâyeyi İslam kültürüne kazandırmışlardır. İslam kültüründe yer alan abıhayat hikâyesinin tamamlanması için eksik olan tek unsur Hızır'dır. Hızır ise hadisler, *Kur'an* tefsirleri ve dünya tarihlerinden hareketle İskender'in abıhayatı arama hikâyesine dâhil edilmiştir. Tabii ki bahsi geçen kayakların dayandığı esas kayıt, *Kur'an*'ın Kehf suresinde yer alan bir kıssadır. Bu kıssa Allah tarafından kendisine ilim verilmiş salih bir kul ile Hz. Musa'nın buluşmasını anlatmaktadır.

HIZIR'IN HİKÂYEYE DÂHİL OLMASI

Kur'an'ın Kehf suresi son derece gizemli bir metin olup müfessirleri oldukça uğraştırmıştır. Bu surede kâfirlerden saklanmak için bir mağaraya gizlenen Ashab-ı Kehf, Allah'ın ilim verdiği sadık bir kul ile Hz. Musa'ın yolculuğu ve Zülkarneyn kıssası anlatılmaktadır. Özellikle son iki konunun müfessirleri zorladığı söylenebilir. Surede geçen Musa İsrailoğullarının peygamberi Hz. Musa mıdır yoksa burada başka bir Musa'dan mı söz edilmektedir? Allah'ın ilim verdiği sadık kul kimdir? Söz konusu sadık kul, kendisine *Tevrat* verilen ve Allah'ın bizzat konuştuğu Hz. Musa'ya nasıl hocalık yapabilir? Hz. Musa'nın yanında bulunan genç kimdir? Hz. Musa ile ilim sahibi sadık kulun buluşacağı yeri işaret etmek üzere ölü balıklar nasıl denizde yolunu bulup gitmişlerdir? Buluşma yeri olan iki denizin birleştiği yer neresidir? Hz. Musa, ilim sahibi sadık kul ile ne zaman buluşmuştur? Yolculuk sırasında ilim sahibi sadık kulun faaliyetleri ve Hz. Musa'nın itirazları nasıl değerlendirilmelidir? Zülkarneyn kimdir? Müfessirlerin bu tür soruları cevaplandırmak üzere oldukça büyük bir çaba sarfettikleri görülmektedir. Allah'ın *Kur'an*'da açıkça anlatmadığı hususlarda bilgi sahibi olma gayreti müfessirleri sözlü kültür ürünlerini ve eski mitolojik eserleri derleme yoluna itmiştir. Böylece sözlü kültür ürünleri, mitolojik hikâyeler ve *Büyük İskender Tarihi* gibi daha eski metinler çeşitli *Kur'an* tefsirlerinde kendilerine yer bulmuştur. Tefsirleri incelemeye geçmeden evvel Hz. Musa'nın ilim sahibi sadık kul ile buluşmasını anlatan ayetlere bakmak gerekmektedir. Bu çalışmanın konusuyla ilgili kısım Kehf suresinin 60. ayetinden 65. ayetine kadardır:

> Bir vakit Musa genç adamına "Ta iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim." demişti. Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını (yoklamayı) unuttular. Balık denizde yolunu tutup gitmişti. Oradan uzaklaştıklarında Musa genç adama "Yiyeceğimizi getir. Gerçekten yolculuğumuz yüzünden yorgun düştük." dedi. Genç "Gördün mü," dedi, "o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir." Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti. Musa "İşte aradığımız bu idi." dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler. Derken kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. (Karaman vd., 2020, Cilt 3: 567)

Buhârî (ö. 256/870) tarafından aktarılan bir hadise göre Hz. Musa'nın buluştuğu, *Kur'an*'da ismi zikredilmeyen kişi Hızır'dır:

> Hz. Musa, İsrailoğullarından bir grup ile birlikte iken bir adam ona gelerek "Senden daha bilgili bir kimse biliyor musun?" diye sordu. Hz. Musa "Hayır." diye cevap verdi. Bunun üzerine Yüce Allah Hz. Musa'ya vahyederek şöyle dedi: "Evet, senden daha bilgili bir kimse var. O da kulumuz Hızır'dır." dedi. Musa onun yanına nasıl gideceğini

> sordu. Yüce Allah balığı onun için bir alamet kıldı. Musa'ya "Balığı kaybettiğinde dön, çünkü onunla orada buluşacaksın." denildi. Hz. Musa denizde balığın izini sürerdi. Musa Aleyhisselam'ın yanındaki yol arkadaşı olan genç adam "Gördün mü?" dedi, "Kayaya sığındığımız sırada balığı unuttum. Onu hatırlamamı bana şeytandan başkası unutturmadı. O, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti. Musa "İşte aradığımız o idi, dedi. Hemen izlerinin üzerine geri döndüler." Hemen ardından o bilge kişiyi (Hızır) buldular. Daha sonra Hızır ile Musa arasında Allah'ın kitabında haber verdiği olaylar yaşandı. (İbn Hacer el-Askalânî, 2006: 228-229)

Allah'ın ilim verdiği sadık kişi ile ilgili tek hadis bu değildir ancak bu çalışma dâhilinde söz konusu kişinin adının Hızır olduğuna dair bilginin hadislere dayandığını göstermesi bakımından bu örneğin yeterli olduğu düşünülmektedir. Şimdi bazı müfessirler tarafından Hz. Musa ile Hızır'ın son derece ilginç, gizemli ve pek çok soruyu akla getiren buluşmasına dair yorumları kısaca incelenecektir.

Zemahşerî'ye (ö. 1144) göre Hz. Musa'nın yanında bulunan genç adam Yûşâ b. Nûn'dur. İki denizin birleştiği mekân Pers ve Roma denizlerinin buluştuğu yer olup Doğu Akdeniz'e işaret etmektedir. Müfessire göre Hz. Musa, kavmi içerisinde en bilgili kişinin kendisi olduğunu söyleyince Allah ona Hızır adlı kulunun Musa'dan daha bilgili olduğunu vahyetmiştir. Hızır, Hz. Musa'dan evvel, Feridun döneminde yaşamış olup Büyük Zülkarneyn devrinin önde gelenlerindendir. Müfessir'in Hızır hakkında söylediği "Mûsâ Aleyhisselâm dönemine kadar yaşamıştır." ifadesinden hareketle Hızır'ın sonsuz bir hayat sahibi olmadığını, onun Hz. Musa döneminde vefat ettiğini düşündüğü açıktır. Hz. Musa, kendisinden daha bilgili olduğu vahyedilen Hızır ile buluşmak isteyince Allah ona bir balığı sepete koyup yanında taşımasını, balık nerede kaybolursa Hızır'ın orada bulunacağını söylemiştir. Hz. Musa bu durumu beraberindeki delikanlıya nakletmiştir. Onun uyuduğu bir sırada balık denize düşmüştür. Delikanlı bu durumu Hz. Musa'ya haber vermeyi unutsa da daha sonra farkına varmışlar, geri dönmüşler ve balığın denize düştüğü kayanın orada elbisesine sarınmış olan Hızır'ı bulmuşlardır. Zemahşerî abıhayata dair rivayeti de tefsirinde nakleder. Buna göre Hz. Musa ile yardımcısı bir gece abıhayat pınarının kıyısında konaklamışlardır. Onların yanında taşıdığı tuzlu balık, abıhayatla temas ettikten sonra canlanmıştır. Allah, bir mucize olarak suyun akışını balığın üzerinden geçirmiş, böylece balık bir dehliz bulup denize doğru yol almıştır. Bir başka rivayete göre ise Hz. Musa ile Yûşâ b. Nûn balığın bir kısmını yemişlerdir. Daha sonra Yûşâ b. Nûn abıhayatla abdest alırken balığın üzerine su sıçratmıştır. Böylece yarısı yenmiş balık canlanıp denize dalmıştır (Zemahşerî, 2018, 86-92). Zemahşerî'nin kıssadaki balığın nasıl canlandığını açıklamak üzere abıhayata dair rivayetleri naklettiği görülür ancak *Kur'an*'da balığın nasıl canlandığı açıklanmaz. Dahası, abıhayata dair bir kıssa *Kur'an*'da ve hadislerde geçmez. Dolayısıyla müfessirin bu garip olayı açıklamak üzere sözlü kültürden

derlediği mitolojik ve efsanevi hikâyeleri kullandığı görülür. Bu hikâyeler ise büyük ölçüde Hristiyan rahipler tarafından çeşitli dillere tercümesi yapılıp Orta Doğu'da oldukça popüler hâle gelen *Büyük İskender Tarihi*'nden izler taşır. Zemahşerî'nin; Hz. Musa'nın yanındaki gencin adına, iki denizin buluştuğu yerin neresi olduğuna ve Hızır'ın kim olduğuna dair bilgiler verme gereği de duyduğu görülür.

İmam Kurtubî (ö. 1273), ayetlerde geçen Musa'nın Hz. Musa, onun yanındaki gencin ise Yûşâ b. Nûn olduğunu belirtir. Hadislerden hareketle hikmet sahibi kişinin adını Hızır olarak anar. Müfessir, Hızır ile Hz. Musa'nın buluşacağı yeri işaret etmesi için taşınan balığın abıhayat sayesinde canlanmasını ve denize girip yol almasını şaşılacak bir rivayet olarak nakleder (İmam Kurtubî, 2000: 60-64).

İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hz. Musa'nın Hızır'la niçin buluştuğunu konuya dair hadisten hareketle cevaplar. Buna göre Hz. Musa, insanlar içinde en bilgili kişinin kendisi olduğunu iddia edince Allah tarafından bu iddiasında haksız çıkarılır. Bunun üzerine Hz. Musa, Allah'ın kendisine bahsettiği Hızır'la buluşmak ister. Allah, balıkları Hz. Musa için bir işaret olarak belirler. Hz. Musa'nın bir sepet içinde taşıyacağı balıklar nerede kaybolursa Hızır orada olacaktır. Böylece Hz. Musa, Yûşâ b. Nûn adlı bir genç ile yola koyulur. Balığın denizde yolunu tutup gittiği yerde Hz. Musa ile Hızır buluşur. Hızır, bir kayanın dibinde, elbisesine bürünmüş vaziyettedir. Hızır Hz. Musa'ya selam verip nereden olduğunu sorar. Hz. Musa da "Ben Musa'yım." diye cevap verir. Hızır onun İsrailoğullarının Musa'sı mı olduğunu sorunca Musa bunu onaylar. Hızır, kendisinin Allah katından verilen bir bilgiye sahip olduğunu, Musa'nın kendisiyle yolculuk yapmaya dayanamayacağını söyler. Hz. Musa ise kendisinin sabırlı biri olduğunu belirterek Hızır ile yolculuğa çıkma hususunda ısrarcı olur (İbn Kesîr, 1994: 450-451).

İbn Kesîr'in tefsirinde Hızır'ın peygamber, nebi, veli, melek, Firavun'un oğlu, Dahhak'ın oğlu, Feridun devrinde yaşayan biri, Hz. İbrahim devrinde yaşamış bir süvari, Hz. İbrahim'e inananlardan birinin oğlu olup adının Merkan veya Ermiya b. Halkiya olduğu rivayetlerinden bahsedilir. İbn Kesîr bu konuda fikir öne sürmeyip "Doğrusunu Allah bilir." demekte, rivayetleri sıralamakla yetinmektedir. Bununla beraber İbn Kesîr, Hz. Muhammed'in son peygamber olması ama Hızır'ın gelip Hz. Muhammed'e tabi olduğuna dair hiçbir rivayetin bulunmaması dolayısıyla onun sonsuz hayat sahibi olmadığını düşünür ve Hz. Muhammed döneminde hayatta olmadığını öne sürer. Hakîm'in, Hızır'ın Hz. Muhammed'e bağlandığına dair rivayetini ise zayıf bulur (İbn Kesîr, 1994: 453-454).

İbn İshak'tan rivayet edilen bir bilgiye göre Hızır'ın uzun ömür sürmesi Hz. Âdem'in naaşını defnetmesi sebebiyledir çünkü Hz. Âdem bu konuda açık bir bilgi vermiştir. Tufandan sonra cenazesinin alınmasını, gemiyle taşınmasını ve belirttiği yere gömülmesini vasiyet etmiştir. Oğullar,

babalarının cesedini mezarından alıp gemiye koymuşlar ama tekrar defnetmekten korkmuşlardır. Hz. Nuh, oğullarına, Hz. Âdem tarafından, Âdem'in cesedini gömenlerin uzun ömürlü olması için dua edildiğini bildirerek vasiyeti yerine getirmelerini söyler. Bu görev Hz. Nuh'un oğulları tarafından yerine getirilmeyince Hızır gelip cesedi gömer. Böylece o, Allah'ın dilediği bir zamana dek hayatta kalmaya hak kazanır (İbn Kesîr, 1994: 497-498).[4] İbn Kesîr'in, Hızır'ın kim olduğuyla ve sonsuz/uzun bir ömür sahibi olup olmadığıyla ilgilendiği görülür. Hızır'ın kimliğine dair bir çıkarımda bulunmayıp buna dair rivayetleri anlatan müfessir, Hz. Muhammed'e biat ettiğine dair herhangi bir rivayet bulunmaması dolayısıyla Hz. Peygamber döneminden evvel Hızır'ın vefat etmiş olduğunu öne sürer. Bununla beraber Hızır'ın çok uzun bir ömür sürdüğünü anlatır. Bu konuda İbn İshak'tan rivayet edilen ilginç bir hikâyeyi paylaşır. Hikâyeye göre Hızır abıhayat içtiği için değil ama Hz. Âdem'in naaşını tufandan sonra yeni mezarına defnettiği için uzun ömür sahibi olmuştur.

El-Askalânî'ye (ö. 852/1449) göre kıssada "balığın kaybolması, Hızır'ın bulunduğu yere alamet kılınmıştır" (İbn Hacer el-Askalânî, 2006: 229). Yani balığın kaybolması, abıhayat denilen bir suyla canlanıp gittiğini göstermez. Bu, yalnızca buluşma yerini göstermek üzere Allah'ın bir mucizesi olarak ele alınmalıdır.

Vânî Mehmet Efendi (ö. 1685) kıssadakilerin Hz. Musa, Yûşâ b. Nûn ve Hızır lakaplı Belyâ ibn Milkân ibn Amir ibn Salih ibn Erfahşad ibn Sam ibn Nuh olduğunu söyler. İki deniz ile kastedilen Atlas Okyanusu ile Akdeniz'dir. Bunların buluşma noktası Sittiye isimli yerdir. Hz. Musa, Hızır'la Kurt Nehri civarındaki bir kayanın olduğu yerde buluşmuştur. Müfessir buluşma yerine işaret etmek üzere balığın mucize eseri olarak canlanıp gittiğini anlatır ancak abıhayattan ve Hızır'ın ölümsüzlüğünden bahsetmez (Vânî Mehmed Efendi, 410-415). İbn Kesîr'de Hz. Nuh'un soyundan gelmediği görülen ve Nuh döneminde hayatta olduğu anlaşılan Hızır, Vânî Mehmed Efendi'nin tefsirinde Hz. Nuh'un soyundan gelen biri olarak gösterilmiş, üstelik onun soy silsilesi de verilmiştir. Buluşma yerini belirlemek isteyen müfessir Sittiye isimli bir yerde Hz. Musa ile Hızır'ın buluştuğunu söyleyerek ihtimaller çerçevesini oldukça daraltır.

Gurâbzâde Ahmet Efendi'ye (ö. 1688) göre kıssadaki kişiler Hz. Musa, Hz. Yûşâ ve Hızır'dan ibarettir. Buluşma yerine varınca Hz. Musa uyumuş, Hz. Yûşâ ise abdest almıştır. Yûşâ'nın abdest aldığı su abıhayattır. Bu sudan birkaç damla ölü balıkların üzerine düşünce balıklar canlanıp denize dalmışlardır. Müfessire göre Hızır, vahiy alan bir peygamberdir (Gurâbzâde

[4] Dursun Ali Tökel de buna benzer bir rivayeti nakletmektedir: "Bir gün Nuh 'Kim Hindistan'a, Serendip adasına giderek Âdem ile Havva'nın cesedini bana getirebilir? Bu işi yapana uzun ömürlü olması için dua edeceğim.' demişti. Hızır, bunu kendisinin başarabileceğini söyledi ve Serendip'e giderek Âdem ile Havva'nın cesetlerini getirdi. Nuh da ona uzun ömürlü olması için dua etti. Bu dua sayesinde Hızır'ın ömrüne bereket geldi" (Tökel, 2004a: 283).

Ahmed Efendi, 2016: 562-563). Görüldüğü üzere Gurâbzâde, balıkların dirilmesini abıhayatla temas etmelerine bağlar fakat abıhayatın Yûşâ b. Nûn üzerinde herhangi bir etkide bulunup bulunmadığını söylemez.

Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır (d. 1878 - ö. 1942) kıssada geçenlerin Hz. Musa, Yûşâ b. Nûn ve Hızır olduğunu söyler. İki denizin buluştuğu yer Süveyş Kanalı'nın bulunduğu yerde mevcut olan bir berzahtır. İşaret olan balık ölü iken dirilmiştir ancak bu mucize Hz. Musa ile Yûşâ tarafından fark edilmemiştir. Demek ki mucizeyi gösteren Hızır'dan başkası değildir. Hızır'ın ölümsüzlüğü konusunda müfessir, iki görüşe de yer verir. Ona göre mesele zahirî manada ele alınacaksa zahir ulemasının görüşlerinin doğru olduğu açıktır. Bununla beraber Hz. Musa ile Hızır kıssasının hem zahirî hem de batınî yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı mutasavvıfların Hızır'ın ölümsüz olduğuna dair fikirleri de dikkate değerdir (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 2015: 3256-3262).

Seyyit Kutup (d. 1906 - ö. 1966), *Kur'an*'ın verdiği bilgilerle yetinmeyi, onun belirsiz bıraktığı kısımlarda ise herhangi bir müdahalede bulunmamayı tercih etmektedir. Ona göre, *Kur'an*'ın bıraktığı belirsizliklerde özel bir hikmet bulunmaktadır. Seyyit Kutup'a göre iki denizin birleştiği yer Kızıldeniz ile Akdeniz'in birleştiği kısım veya Akabe Körfezi'yle Süveyş Kanalı'nın Kızıldeniz'de birleştiği mıntıka olmalıdır. Buluşma yerini belirtecek olan balık, yaygın görüşe göre pişmiştir. Pişmiş balığın canlanıp denizde yüzmesi ise bunun Allah tarafından verilen bir işaret olduğuna delildir. Kutup'a göre Hz. Musa'nın yanındaki genç adam, Hz. Musa ile hikmet sahibi salih kulun (Hızır'ın) buluşacağından habersizdir. Zaten kıssanın devamında bu genç adam görülmemektedir. Demek ki Hz. Musa, hikmet sahibi salih kul ile yolculuğuna genç adamı dâhil etmemiştir (Seyyid Kutub, t.y.: 443-445). Seyyit Kutup, konu hakkındaki söylentilerden ziyade ayetlerin anlattığıyla ilgilendiği için balığın canlanıp denize girmesini abıhayata veya başka herhangi bir sebebe bağlamaz. Bu, müfessire göre oldukça sıradan bir durumdur ve *Kur'an'*da anlatılan onlarca mucizeden yalnızca biridir.

Mevdûdî (d. 1903 - ö. 1979) ilgili ayetlerde balığın nasıl canlandığına, abıhayata ve iki denizin buluştuğu yerin neresi olduğuna değinmez. Hikmet sahibi salih kişinin hadislerde Hızır olarak anıldığını belirtir ve bazı kimselerin İsrailiyat etkisiyle bu kişiyi Hz. İlyas olarak göstermelerini hatalı bulur çünkü Hz. İlyas Hz. Musa'dan yüzlerce yıl sonra doğmuştur. Müfessir yine hadislerden hareket ederek Hz. Musa'nın yanındaki gencin Musa'dan sonra İsrailoğullarının başına geçen Yûşâ b. Nûn olduğunu ileri sürer (Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, 1986: 169).

Vehbe Zuhaylî (d. 1932 - ö. 2015) ayetlerde geçen Musa'nın Hz. Musa, genç yardımcının Yûşâ b. Nûn b. Efraim b. Yusuf, hikmet sahibi salih kulun asıl adı Belyâ b. Melkâm olan Hızır, iki denizin birleştiği yerin ise

Babülmendep Boğazı olduğunu ifade eder. Buluşma yerini işaret etmek üzere ölü balığın canlanması yalnızca bir mucizedir (Vehbe Zuhaylî, 2005: 255-256).

Muhammet Ali es-Sâbûnî'ye (d. 1930 – ö. 2021) göre kıssadaki Musa Hz. Musa'dır, yanındaki hizmetçi Yûşâ b. Nûn'dur. İki denizin birleştiği yer Fars denizi ile Rum denizinin birleştiği yerdir. Buluşma yeri, Allah tarafından bir mucize eseri olarak pişmiş bir balığın canlanıp denize dalacağı yerdir. Dolayısıyla Sâbûnî, abıhayata dair herhangi bir rivayet nakletmeyip bunu Allah'ın bir mucizesi şeklinde ele alır (Muhammed Ali es-Sâbûnî, 1995: 452-454).

Süleyman Ateş, Hızır ile Hz. Musa kıssasına dair ayrıntılı rivayetlerin varlığı dolayısıyla Hz. Muhammed zamanında halk tarafından bu olayın yaygın bir şekilde bilindiğini belirtmektedir. Bazı kitap ehli kimseler, Yahudilere ait rivayetleri Araplar arasında yaymış olmalıdır. İlgili kıssanın İsrailoğullarıyla alakalı bir hikâye olmasına rağmen *Tevrat*'ta yer almaması dikkat çekicidir ancak *Kur'an*'a göre *Tevrat*'ın değiştirildiği düşünüldüğünde Hz. Muhammed zamanındaki *Tevrat*'ta veya *Tevrat* şerhlerinde bu olayın anlatılmış olması mümkündür. Ateş, Said ibn Cübeyir'den nakledilen bir hadise ve *Kur'an* tefsirlerine dayanarak Hz. Musa'nın uşağının Yûşâ ibn Nûn, bilgili kişinin ise Hızır olduğunu söyler. O, Hızır'ın abıhayat içerek ölümsüzlüğe kavuştuğuna dair rivayetleri asılsız bulur ve Buhârî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr, İbn Teymiyye ve Ebû'l-Hüseyn ibn el-Munâvî'nin bu konudaki fikirlerini kendi düşüncesinin delili olarak kullanır. Müfessire göre, her ne kadar Hızır maddî olarak ölümsüz olmasa da manevî açıdan ölümsüz olup insanlara yardım edebilir, nitekim pek çok insanın Hızır'ı gördüğüne dair ifadeleri asılsız olmasa gerektir. Sadreddîn Konevî'ye göre de Hızır, misal âleminde bulunan bir varlıktır. İki denizin birleştiği yer ise Kızıldeniz ile Akdeniz arasında bulunan bir yer olmalıdır (Ateş, 1989: 311-316).

Görüldüğü üzere bazı müfessirler *Kur'an*'da haklarında kesin bir bilgi verilmeyen bazı hususları açıklığa kavuşturmak için rivayetlerden faydalanmışlar, böylece sözlü kültürde bulunan mitolojik ve efsanevi anlatıları *Kur'an* yorumuna dâhil etmişlerdir. İsrailiyattan, mitolojilerden, Sümer metinlerinden *Büyük İskender Tarihi*'nden kaynaklanan anlatılar son dönem müfessirlerince kabul edilmemiştir. Yine de bu müfessirler söz konusu anlatılarla mücadele etmek, onları eleştirmek durumunda kalmışlardır.

Kehf suresinde geçen bir başka konu Zülkarneyn kıssasıdır. Müfessirlerin bu konuda çeşitli rivayetlerden bahsettikleri ve görüş ayrılıklarına düştükleri görülmektedir. Bazıları Zülkarneyn'in Büyük İskender olduğunu düşünürken bazıları Hz. İbrahim döneminde yaşamış büyük bir hükümdar olduğunu söyler. Rivayetlerde bunların dışında daha pek çok isimden de bahsedilir.

Zülkarneyn; İmam Kurtubî'ye göre Allah'ın kendisine iktidar verdiği, dünyayı emri altına alan büyük bir hükümdardır. Kurtubî onun kim olduğunu netleştirmez ama bu konudaki pek çok rivayeti sıralar. Rivayetlere göre o Yunanlı Merzubân b. Merdube, Büyük İskender, bir melek, Hermes, Himyerli es-Sa'b b. Zi Yezen, Romalı bir genç veya Feridun olabilir (İmam Kurtubî, 2000: 108-111). Mevdûdî onun MÖ 549'da Pers tahtına geçen Kisra olduğunu düşünür (Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, 1986: 175), Vânî Mehmet Efendi (2020: 525), Gurâbzâde Ahmet Efendi (2016: 566), Zemahşerî (2018: 116) ve Sâbûnî'ye (Muhammed Ali es-Sâbûnî, 1995: 463) göre Makedonyalı İskender'dir. Süleyman Ateş'e göre ise onun Fars kralı Dârâ veya Kuruş olma ihtimali bulunmaktadır ancak kim olduğunu açık bir şekilde belirlemek mümkün değildir (1989: 326). Seyyit Kutup (t.y.: 462) ile Vehbe Zuhaylî (2005: 276-280) Zülkarneyn'in kim olduğunu belirlemenin imkânsız olduğunu vurgularlar ama onun Makedonyalı Büyük İskender olmadığının kesin olduğunu söylerler, çünkü onlara göre Büyük İskender yalnızca bir putperesttir.

Hz. Musa ve Hızır kıssası ile Zülkarneyn meselesini İslam tarihçileri de ele almışlardır. İlgili konuların tarihçiler tarafından tıpkı müfessirler gibi rivayetlere dayandırıldığı görülmektedir. Burada örnek olması bakımından yalnızca *Târihu't-Taberî* ele alınacaktır çünkü Taberî'nin (ö. 310/923) İsrailiyata dair rivayetleri eleştirmeden eserlerine dâhil ettiği bilinmektedir (Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebi, 2003: 109-121). Dolayısıyla İslam tarihleri üzerindeki mitolojik izlere ve Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'nin etkisine en iyi örnek olabilecek metinlerden biri şüphesiz *Târihu't-Taberî'*dir.

Aynı zamanda bir müfessir olan Taberî *Târihu't-Taberî* adlı eserinde Hızır'a dair çeşitli rivayetlerden bahseder. Bir rivayete göre Hızır'ın adı esasen Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh olup Hz. İbrahim'e inanan bir zatın oğludur. Başka bir rivayete göre o Ferîdun b. Esfiyân'dır. Abdullah b. Şevzeb, Hızır'ın Fars, İlyas'ın Yahudi olduğunu ve ikisinin ilkbaharda buluştuklarını söylemiştir. Vehb b. Münebbih, Yahudilerden duyduğu kadarıyla Hızır'ın adının İrmiyâ b. Halkiyâ olup Hz. Harun'un soyundan geldiğini belirtmiştir. Hızır Hz. Musa'dan evvel, Ferîdün b. Esfiyân döneminde yaşamıştır. Başka bir görüşe göre Hz. İbrahim zamanında yaşayıp Zülkarneyn'in ordusunda komutanlık yapmıştır (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 375-376). Bu rivayet, Hızır'ın abıhayatı bulma hikâyesine dair bir varyantı içermesi bakımından önemlidir:

> Bir rivayete göre Halîl İbrahim (as.) döneminde Büyük Zülkarneyn ordusunun öncü kuvvetinin başında bulunan bir komutandı. Bi'rü's-Sebi' bölgesini İbrahim'e veren odur. Bi'rü's-Sebi' İbrahim'in (as.) Ürdün Çölünde hayvanları için kazdığı bir kuyuydu. Ancak Ürdün ehlinden bazıları İbrahim'in kuyu kazdığı yerin mülkiyetinin kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine İbrahim

> onları Zülkarneyn'e şikâyet etti. Hızır da Zülkarneyn ordusunun öncü birliğinin başında bulunuyordu. Zülkarneyn ile birlikte hayat nehrine kadar gittiler ve Hızır bu nehrin suyundan bilmeden içti. Zülkarneyn de bu nehrin özelliğinin farkında değildi. Buranın suyundan içen Hızır, ebedî yaşam vasfını haiz oldu. Onlara göre Hızır hâlen yaşamaktadır. (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 375)

Taberî bizzat dinlediği bir rivayete göre Kehf suresinde geçen balığın yalnızca buluşma yerini işaret etmediğini, adeta Hz. Musa'yı Hızır'a götüren bir rehber olduğunu anlatır. Hz. Musa ile Yûşâ b. Nûn kayanın dibine vardıklarında Allah balığa can vermiştir. Balık, bir menfez aracılığıyla denize varmıştır. Onun denizde geçtiği yerler buz tutmakta, Hz. Musa ile Yûşâ b. Nûn da bu donmuş denizi bir yol gibi kullanmaktadır. Bu şekilde balık, Hz. Musa ile Yûşâ'yı Hızır'a götürmüştür (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 386).

Taberî, Hızır'ın Zülkarneyn, Ferîdun veya Hz. Musa zamanında yaşadığını iddia edenlerin görüşünü daha akla yatkın bulur (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 376). Ona göre Hızır'ın İrmiyâ b. Halkiyâ olduğunu söyleyenler yanılmaktadır çünkü İrmiyâ, Buhtunnasr devrinde yaşayan bir kişidir. Oysa Hızır Hz. Musa döneminde ve bu dönemden evvel yaşamıştır. Hz. Musa ve Yûşâ'nın Hızır'la buluşması Ferîdun'un torunu Minûşehr döneminde gerçekleşmiştir (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 387). Bazı Fars nesep âlimlerine göre Zülkarneyn, Ferîdun'dur. Ferîdun, Bi'ru's-Sebi'yi Hz. İbrahim'e vermiştir (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 223).

Taberî, Rumlarla bazı nesep âlimlerinin İskender'i Hz. İbrahim'in soyuna bağladıklarını belirtmektedir. Buna göre İskender'in soyağacı şöyledir: "İskender b. Filfos -veya b. Bilbos b. Metriyos- veya b. Masrîm b. Hermes b. Herdes b. Meyton b. Rûmî b. Lita b. Yûnân b. Yâfes b. Sevbe b. Serhûn b. Rûmiyye b. Zent b. Tevkîl b. Rûmî b. Esfer b. Yefez b. El-Îs b. İshâk b. İbrâhîm el-Halîl" (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 594).

Taberî'nin yine rivayete dayanarak İskender'in hayatına dair verdiği özet Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'yle büyük ölçüde paraleldir. Özellikle abıhayatı arama hikâyesi paralelliği sağlayan temel hususların başında gelir. Bu durum, Taberî'nin doğrudan veya -büyük ihtimalle- dolaylı olarak *Büyük İskender Tarihi*'nden etkilendiğini göstermektedir:

> İskender Fars diyarındaki şehir, kale ve ateş mabetlerini yıkmış, ateşperest din adamlarını öldürmüş, kitaplarını ve divanlarını yakmış; Dârâ'nın memleketine bazı adamlarını hâkim kılmıştır. Akabinde de Hindistan üzerine giderek kralını öldürmüş ve şehrini istila etmiştir. Ardından da Çin'e giderek, Hindistan'a yaptığının aynısını orada da yapmıştır. Böylelikle bütün memleketler onun hâkimiyeti altına girmiştir. Çin ve Tibet'e hâkim olduktan sonra, Kuzey Kutbu'na doğru karanlık bölgede ilerlemiş, güneşin doğuş noktasının güneyinde, dört yüz adamıyla ebediyet çeşmesini bulmak için on sekiz gün seyretmiş ve akabinde oradan ayrılarak Irak'a dönmüştür. Beylikleri de

hâkimiyeti altına aldıktan sonra dönüş yolunda Şehrezûr'da ölmüştür. (İbn Cerîr et-Taberî, 2022: 594-595)

Bazı müfessirler ve tarihçiler tarafından Zülkarneyn'in Büyük İskender olarak kabul edilmesi Makedonyalı İskender'in İslam kültüründe oldukça önemli bir şahsiyet olarak yer almasına zemin hazırlamıştır. Büyük İskender'in hem gerçek hayattaki faaliyetleri hem de Sahte-Kallisthenes tarafından yazılan efsanevi hikâyesi *Kur'an*'da anlatılan Zülkarneyn'in yaptıklarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Böylece Büyük İskender, pek çok metinde Allah'ın *Kur'an*'da bahsettiği önemli bir şahsiyet olarak ele alınır, ondan İskender-i Zülkarneyn olarak bahsedilir ve hakkında İskendernameler kaleme alınır.[5]

Kehf suresinde Hz. Musa ve Hızır kıssası ile Zülkarneyn kıssası her ne kadar birbirinden bağımsız olsa da daha sonra halk muhayyilesinde ve edebî eserlerde bu kıssaların birleştirildiği görülür. Abıhayat hikâyesi bağlamında düşünülürse; bu hikâyenin Hızır ve abıhayat unsurları Hz. Musa ve Hızır kıssasında, İskender unsuru ise Zülkarneyn kıssasında yer alır.

Bu aşamada Kehf suresi ile Hızır karakterinin kökenine dair bazı oryantalistlerin fikirlerine ve Müslüman araştırmacıların bu fikirlere karşı geliştirdiği düşüncelere kısaca değinmek gerekmektedir. Israel Friedlaender'e göre Hızır tek bir kaynağa dayanmaz, pek çok efsane ve mitin birleşimi olup İslami senkretizmin bir ürünüdür. Hızır'ın Zülkarneyn'e vezirlik yaptığına inanılması, abıhayat içerek ölümsüzlüğe ulaştığının düşünülmesi onu doğrudan Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'ne bağlar. İskender'in abıhayatı arama efsanesi Sahte-Kallisthenes'ten önceki bazı efsanelere dayanır. Bu hikâye Kehf suresine ve daha sonraki İslami kaynaklara da geçmiştir. İskender'in aşçısı Andreas, tuzlanmış balıkları yıkamak isterken abıhayatı bulmuş, bu suya kavuşamayan İskender'se onu denize attırmıştır. Böylece Andreas bir deniz cini hâline gelmiştir. Hızır, İskender'in aşçısının İslam kültüründeki adıdır. Onun yeşil ile ilişkilendirilmesi, Andreas'ın deniz cini olması dolayısıyladır. Yahudiliğin mitolojik metinlerinde yer alan İlyas (Elijah) da Hızır'ın önemli bir prototipidir. Hızır'ın yardımseverlik ve rehberlik edicilik vasfı İlyas'ta görülmektedir. Mutasavvıfların Hızır'la görüştüklerini iddia etmeleri gibi Yahudi mistikler de İlyas'la görüşüp ondan dersler ve mistik ilhamlar aldıklarını iddia etmektedirler. Yahudi kültürünü iyi bilen Müslümanlar İlyas'ı *Kur'an*'a isimsiz bir ermiş olarak almışlar, Hz. Musa'ya önderlik yaptığından bahsetmişler ve Sahte-Kallisthenes'in

[5] Dursun Ali Tökel konuyu klasik Türk edebiyatı bağlamında değerlendirerek Büyük İskender'le Zülkarneyn'in şahsiyetlerinin birbirine karıştığını düşünür. Bunun sebebini ise Büyük İskender'in Doğu seferinin sonuçlarında görür: "Klâsik şiirde bahsi geçen İskender, Zülkarneyn'le Makedonyalı Büyük İskender'in karışımı bir şahsiyet olup ikisinin maceraları ve hayatları birbirine karıştırılmış ve âdeta bunların tefriki imkânsız hâle gelmiştir. Şüphesiz bu karışıklığa en büyük âmil, Büyük İskender'in Asya seferi sırasında İran'ı fethi, İranlı büyük hükümdarlarla savaşı, İskender'in İran'da yıllarca, tıpkı eski Fars kralları gibi debdebeyle yaşaması, onun bu maceralarının İran kaynaklarınca rivayeti ve Büyük İskender'in maceralarının *Kur'an*'da adı geçen Zülkarneyn'le benzerliği olmuştur" (Tökel, 2004b: 408).

metninden abıhayat unsurunu kıssaya dâhil etmişlerdir. Friedlaender, Müslümanlar tarafından Hızır'ın kökeninin İlyas'a dayandığının reddedilmediğini de belirtir çünkü kaynaklarda Hızır'ın esas adı İliya veya Balya olarak geçer. Bu isimler İlyas'a işaret etmektedir. Yazarın belirttiğine göre Müslüman ülkelerde yaşayan İlyas isimli Yahudiler kendilerini Hızır olarak tanıtmaktadırlar. Ayrıca İslam kültüründeki Hıdırellez şenlikleri, ismini Hızır ile İlyas'ın birleşiminden almaktadır (Friedlaender, 1914: 693-694). Friedlaender, Hızır ile Hz. Musa kıssasını Glaukos efsanesiyle de ilişkilendirmektedir (Wensinck, 1987: 461). Hem Glaukos'un hem de Hızır'ın yeşil anlamına gelmesi ve balığın canlanması örneği benzerliğin temeli olarak öne sürülür (Çelebi, 1998: 408). Arent Jan Wensinck, Friedlaender'in öne sürdüğü gibi Kehf suresinin ve Hızır karakterinin temelinde Sahte-Kallisthenes'e ait *Büyük İskender Tarihi* ve İlyas'a dair Yahudi efsanesi olduğunu kabul eder. Ayrıca o, Friedlaender'den farklı olarak, söz konusu sure ve karakterin kaynakları arasında *Gılgamış Destanı*'nın da olduğunu öne sürer. Midraş'ta[6] yer alan Yahudi efsanesine göre İlyas, haham Yeşua ben Levi'yle birlikte seyahate çıkar. İlyas, haham Yeşua'ya yolculuk sırasında geçerli olacak bazı şartlarını bildirir. Bu yolculukta İlyas'la Yeşua, tıpkı Hızır ile Hz. Musa kıssasında olduğu gibi, birtakım ilginç olaylar yaşar. Wensinck'e göre Kehf suresinde Hz. Musa'nın yardımcısı olarak geçen genç adam Yeşua ben Levi'den başkası değildir. Müfessirler, söz konusu kişinin adının Yûşâ b. Nûn olduğunu ifade ederler. Wensinck, Yeşua'nın *Kur'an* tefsirlerinde Yûşâ'ya dönüştüğünü öne sürer. Kehf suresinde Hz. Musa'nın bir seyahat arkadaşının bulunması *Gılgamış Destanı'*yla olmasa da Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'yle ve Yahudi efsanesiyle ilgilidir. *Büyük İskender Tarihi*'nde abıhayatı aramak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne giren İskender, yardımcısı aşçı Andreas'ı da beraberinde götürür. Seyahattaki balık figürü hem *Büyük İskender Tarihi*'nde hem de Kehf suresinde bulunmaktadır. Yahudi efsanesindeyse İlyas'ın yol arkadaşı Yeşua ben Levi'dir. Kehf suresinde Hz. Musa, Hızır'la iki denizin birleştiği yerde buluşacaktır. Bu mekân ise Gılgamış'ın Ut-Napiştim'le görüştüğü yere, nehirlerin kavşağına benzemektedir. *Büyük İskender Tarihi*'ndeyse İskender, abıhayatı aramak üzere ordusuyla on bir denizin ve okyanusun aralarındaki ülkeleri gezmiştir. Wensinck, *Gılgamış Destanı*'ndaki Ut-Napiştim ile Hızır arasında benzerlik görür. Her ikisi de kendisine bilgelik ve sonsuz hayat verilmiş şahsiyetlerdir. Kehf suresindeki sabır imtihanı, Yahudi efsanesinde görülmektedir. Bu bakımdan Yahudi efsanesindeki İlyas, *Kur'an*'daki Hızır'a karşılık gelir (Wensinck, 1987: 457-462). Friedlaender ile Wensinck'in konu hakkında ileri sürdükleri iddiaları özetlemek gerekirse Kehf suresindeki Hızır ile Hz. Musa kıssası daha önceki metinlere, efsanelere ve mitolojilere dayanmaktadır. *Gılgamış Destanı*'ndaki Ut-Napiştim, Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender*

[6] *Midraş* MÖ 1. asırdan MS 14. asra dek yazılışı sürmüş olup çeşitli dualar, hikâyeler ve öğretiler barındıran kutsal bir kitaptır. Musevi ayinlerinde okunduğu bilinen bu eser İslam kültürüne İsrailiyat adıyla geçen bazı unsurların kaynağıdır (Hıdır, 2010: 82-83).

Tarihi'ndeki Andreas ve Yahudi efsanesindeki İlyas *Kur'an*'da Hızır karakterine bürünmüştür. Sırasıyla Hızır'ın Ut-Napiştim, Andreas ve İlyas olduğu durumlarda Hz. Musa Gılgamış, İskender ve Yeşua ben Levi'dir. Gılgamış'ın Ut-Napiştim'le buluştuğu yer olan nehirler kavşağı, Kehf suresinde iki denizin birleştiği yer olarak görülmektedir. Yahudi efsanesindeki Yeşua ben Levi, *Kur'an* kıssasına Hz. Musa'nın bir yol arkadaşı olarak yansımış, müfessirler söz konusu kişinin Yûşâ b. Nûn olduğunu söylemiştir. Hızır ile Hz. Musa'nın buluşacakları yere işaret edecek olan tuzlanmış balık unsuru hem Glaukos efsanesinde hem de Sahte-Kallistehenes'in *Büyük İskender Tarihi*'nde bulunmaktadır. Dolayısıyla Kehf suresindeki kıssa *Gılgamış Destanı,* Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*, Glaukos efsanesi ve Yahudi efsanesi gibi efsanevi ve mitolojik kaynaklara dayanmaktadır.

Friedlaender ile Wensinck'in iddiaları *Kur'an*'ın vahye değil, eski mitolojik anlatılara dayandığına işaret etmektedir. Bu iddialar Müslüman araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Kur'an*'da Hızır'ın ebedî hayata ulaştığına dair bir ifade olmadığına dikkat çeker. Hızır'ın ölümsüz oluşu yalnızca halk arasında yayılmış bir efsanedir. Bu durumda yalnızca *Gılgamış Destanı*'nın Sahte-Kallisthenes'in eserini etkilemiş olabileceği söylenebilir ancak söz konusu metinlerin *Kur'an*'ı etkilediği iddia edilemez. Ayrıca Yahudi efsanesi 11. yüzyılda, yani *Kur'an*'dan sonra yazılı hâle gelmiştir. Bu durumda Yahudi efsanesinin *Kur'an*'ı etkilediğine dair düşünce hatalıdır. Ocak, Andreas'ın canlanıp suya giren tuzlu balığı ile Hz. Musa'nın arkadaşının tuzlu balığı arasındaki özdeşliğe dikkat çeker, yine de iki metnin ilişkili olduğunu düşünmez. Bu durumda iki şekilde düşünmek mümkündür: 1. Kehf suresindeki kıssa tarihsel bir olayı nakletmez, halk tarafından bilinen bir efsane yalnızca mesaj vermek üzere kullanılmıştır. 2. Hz. Musa'nın başından geçen bir olay Yahudiler arasında sözlü olarak aktarılmak suretiyle bir efsanenin doğmasına öncülük etmiş, bu efsane ise 11. asırda yazıya geçirilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, Sahte-Kallisthenes'in eseriyle *Kur'an* arasında hiçbir benzerliğin olmadığını savunur. Ona göre Kehf suresindeki kıssada abıhayatı arama söz konusu değildir. Şarkiyatçıların tezleri doğrudan *Kur'an*'la ilgili olmayıp *Kur'an* tefsirlerine dairdir. Firedlaender ve Wensinck'in iddiaları *Kur'an* tefsirleri hususunda doğrudur çünkü müfessirler gerçekten de Kehf suresini açıklamak üzere eski efsanelere ve mitolojik hikâyelere başvurmuşlardır. Bu konuda oryantalistlerin temel hatası *Kur'an*'ın orijinal metniyle *Kur'an* tefsirlerini birbirinden ayırmamalarıdır (Ocak, 2019: 65-66). Çağdaş bir tefsir olan *Kur'an Yolu*'ndaysa müfessirler Hz. Musa'ya dair olup *Tevrat'*ta yer almayan kıssanın Yahudiler arasında biliniyor olması gerektiğini düşünürler. Onlara göre İlyas ile Yeşua ben Levi'ye dair Yahudi efsanesi, Kehf suresindeki kıssanın bozulmuş hâlidir. Kıssanın *Gılgamış Destanı*, Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi* ve Glaukos efsanesinden kaynaklandığına dair bilgi de yanlıştır çünkü söz konusu metinlerdeki şahsiyetler *Kur'an*'da zikredilen

bilgelik sahibi kişiyle değil halk inancındaki Hızır'la benzer özelliklere sahiptir (Karaman vd., 2020, Cilt 3: 571-572). İlyas Çelebi, müfessirlerin Hızır'a dair rivayetlerini şüpheli bulur ve oryantalistleri Hızır ile İlyas'ı aynı kişi olarak göstermeleri sebebiyle eleştirir. Ona göre Hızır ile İlyas farklı kişiler olup beraber hareket ettiklerine dair bir delil yoktur. Bu beraberlik yalnızca halk inanışlarında mevcuttur. Ayrıca oryantalistler tarafından Kehf suresindeki kıssanın kaynakları olarak gösterilen metinlerle efsanelerden kıssaya en az benzeyeni *Gılgamış Destanı*'dır. İlyas Çelebi, diğer metinler hakkında yorum yapmayarak aradaki benzerliği kabul eder ama bu konuyu tartışmaz (Çelebi, 1998: 406-408).

Görüleceği üzere müfessirler, Kehf suresindeki ilim sahibi kişiyle Hz. Musa kıssasını açıklayabilmek üzere İslam öncesi kaynaklara başvurmuşlardır. Böylece *Gılgamış Destanı*, Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi,* Yahudi efsanesi ve Glaukos anlatısı gibi efsanevi ve mitolojik hikâyeler tefsir kitaplarında görülmeye başlanmıştır. Söz konusu etki Firedlaender ve Wensinck gibi araştırmacılar tarafından *Kur'an'*ın sahihliğini sorgulamak üzere kullanılmıştır. Müslüman araştırmacılarsa temel hatanın oryantalistler tarafından *Kur'an* ile *Kur'an* tefsirlerinin ayrı düşünülmemesinden kaynaklandığını göstermişlerdir. Hem oryantalistlerin hem de Müslüman araştırmacıların hemfikir olduğu nokta, bahsi geçen efsanevi ve mitolojik anlatılar ile Müslüman halk inançlarının birbirine benzediğidir. Halk kültüründeki Hızır algısında İslam öncesi metinlerinin ve anlatıların etkili olduğu şüphesizdir. Müfessirlerin konuya dair aktardığı hikâyeler zamanla abıhayat hikâyesinin şekillenmesini sağlamıştır. Böylece Hızır, abıhayat hikâyesine dâhil olmuştur. Sonuçta hikâyenin dört unsurundan Karanlıklar Ülkesi ve abıhayat Sümer metinlerinden gelmektedir. Sahte-Kallisthenes, bu iki unsuru Büyük İskender'e dair yazdığı efsanevi metinde, abıhayatı arama hikâyesi bağlamında bir araya getirmiştir. Yani Sahte-Kallisthenes, Sümer metinlerindeki iki unsura Büyük İskender'i de eklemiştir. İslam kültüründeki abıhayat hikâyesinin eksik unsuru olan Hızır ise Müslüman toplumlar tarafından hikâyeye dâhil edilmiştir. Böylece abıhayat hikâyesi ana hatlarıyla tamamlanmıştır.

Müfessirlerin ve İslam tarihçilerinin İskender, Hızır, abıhayat ve Karanlıklar Ülkesi'ne dair anlattıkları edebiyata yansımıştır. Arap ve Fars edebiyatlarında abıhayat hikâyesinden bahsedildiği görülmektedir. Bu edebiyatlar, klasik Türk edebiyatının teşekkül etmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle Fars edebiyatı, klasik Türk şairleri üzerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla abıhayat hikâyesi de bir mazmun[7] hâlini alarak Arap ve

[7] Mazmun (مضمون) "zımn" kökünden gelen Arapça bir isimdir. Zımn kelimesi "1. İç taraf. 2. Açıkça söylenmeyip dolayısıyla anlatılmak istenen söz, gizli maksat. 3. Maksat, niyet, istek." (Devellioğlu, 2016: 1381) anlamlarına gelir. Ferit Devellioğlu (2016: 682) mazmun kelimesini üç farklı mana ile açıklar: "1. Ödenmesi lâzım gelen şey. 2. Mânâ, kavram. 3. Nükteli, san'atlı, ince söz." *Ahterî-yi Kebir*'de mazmun kelimesine dair şu açıklama bulunur: "Zaman çekilip ödenmiş nesne. Mazmun erkeklerin, babaların sulbünde, zürriyetlerinde olan şeydir, denir" (Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisarî, 2017: 935).

Fars edebiyatları yoluyla klasik Türk edebiyatına girmiştir. Bir sonraki bölümde abıhayat hikâyesinin Arap ve Fars edebiyatına nasıl yansıdığını gösteren bazı örnekler incelenecektir.

Mertol Tulum (2011: 1207) *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı* adlı eserde bu kelimeye kaplanmış, ihata olunmuş, muhât, mazbût, mecmû', münderic, mazrûf gibi karşılıklar vermektedir. Sir James W. *Redhouse Turkish and English Lexicon* adlı sözlüğünde mazmunu beş farklı anlamda tanımlar: "1. (A thing) contained, comprised, included in a thing. 2. The contents of a paper; the signification of a Word or paragraph. 3. Issue yet in the loins of the sire. 4. A pun or wittieism. 5. (A thing) for witch some person is guarantee" (2015: 1886). *Kâmûs-ı Türkî*'de ise ilgili kelimenin tanımı şöyledir: "1. Ma'nâ, mâl, mefhûm: Bu beytin mazmûnı pek vâsi'dir. 2. Nükteli ve cinaslı güzel söz, mazmûnı mahâretli kelâm: Bir mazmûn sarf itdi" (Şemseddin Sâmî, 2009: 1361). İskender Pala'ya göre mazmun, edebi sanatlarla ilişki hâlindeki bir dil ustalığı değil, başlı başına bir sanattır. Bir anlam veya kavramın, onu çağrıştıran kelime grupları içinde gizlenmesidir. Yani mazmun, bir sözün altında gizli olan anlam demektir. Bundan dolayı o, lûgaz ve muamma gibi bilmecelerle benzerlik içerisindedir (1999: 399-400). Esat Harmancı mazmunu şiirsel bir imge olarak kabul eder. Hatta bu kabulünü mazmunu şiirsel tablo, hayal, sahne, imaj ve manzara şeklinde tarif ederek genişletir (2012: 141). Harmancı'ya göre "divan şairleri, çoğunlukla tezkireciler gibi davranarak mazmuna; gizli anlam, maksat, icat (buluş), sanat değeri gibi anlamlar yüklemişlerdir" (2012: 128). Nazire Erbay, mazmun kelimesinin kökeninden hareketle, mazmun sayesinde her kelime hakkında yeni keşiflerin yapılabileceğini, böylece kelimeden kavrama yeni keşiflerin yapılmasının mümkün olduğunu belirtir (2020: 501). Ona göre "Mazmunlar, anlam katmanlarıyla dilin şiirsel işlevde bazen kapalılığa vesile olurken bazen de hazır anlamlara ulaşmaya vesile olur" (Erbay, 2020: 522).

ARAP VE FARS EDEBİYATINDA ABIHAYAT HİKÂYESİ

1. Arap Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi

Kur'an müfessirlerinin Kehf suresini açıklamak üzere kullandıkları efsanevi ve mitolojik anlatılar halk arasında abıhayat hikâyesinin oluşmasına zemin hazırlamış, bu hikâyeyse öncelikle Arap şairler tarafından bir edebî malzeme olarak kullanılmıştır. Mesela Ebû Temmâm'ın (ö. 229/844 ile 232/847 arasında) bir beytinde abıhayat (mâu'l-hayât) kavramının geçtiği görülmektedir: "Ey ölüm! Bize hesapsızca ve rencide etmeden cömertlik edeni, bizim can suyumuzu alarak bize büyük acılar verdin" (Göçemen, 2019: 328). Arap şairlerden Mütenebbî (ö. 354/965) ise sevgilinin ağız suyunu abıhayata teşbih etmektedir. Ona göre bu su eğer toprağa dökülse bütün ölmüşleri diriltecek kudrettedir: "Tattım abıhayatı dudaklarından, şayet dökülseydi toprağa diriltirdi kadim ümmetleri" (Şahinoğlu, 2024: 289). Arap edebiyatının en önemli eserlerinden biri *Binbir Gece Masalları'*dır. Bu eserde yer alan "10. Gece" hikâyesine göre bir hizmetçi kız, ev sahibesinin isteği doğrultusunda, ud çalarak aşağıdaki dizeleri terennüm etmiştir. Bu dizelerde abıhayattan bahsedildiği görülmektedir:

> Dedim ki: Onun sebebini bana değil sevgiliye sorun
> Akan kanım ona helaldir
> Onu kanımı dökmeye sevk eden nedir
> Fikir aynamı onun suretinin güneşine tuttum
> Aksi bütün varlığıma yayıldı
> Allah onu hayat suyuyla sulamış
> Kalanını ise gerdanına bir ben gibi yerleştirmiş (*Binbir Gece Masalları*, Cilt 1, 2017: 78)

Nüzhatü'z-Zaman ailesinden, memleketinden ve sevdiklerinden uzakta gözyaşı dökerken, ayrı düştüğü kardeşine hitaben şu mısraları söylemiş, kardeşinin hâlâ abıhayat içip içmediğini sormuştur:

> Gözyaşlarım süzülüp dökülüyor yanımdan ayrıldın ayrılalı
> Bilmiyorum hangi toprak parçasını ustan edindin
> Bilmiyorum hayat suyunu içiyor musun hala
> Benimse gözyaşlarım kadehimi doldurdu
> Uykusuzluk yatağımda arkadaşım oldu
> Her şey kolay geliyor bana
> Bir senin ayrılığın zor çok zor (*Binbir Gece Masalları,* Cilt 1, 2017: 489)

484. Gece'de Affan, *Tevrat* okuyup ibadetle meşgul olan ve Hz. Muhammed'e ulaşmaya çalışan Belokya'ya abıhayatı bulup içerek ölümsüz olma, böylece henüz doğmamış ve peygamber olarak gönderilmemiş Hz. Muhammed'e ulaşabilme teklifinde bulunur:

> Sen beni yılanlar kraliçesine götür, ben de seni Muhammed'e (s.a.v) götüreyim. Çünkü Muhammed'in peygamber olarak gönderileceği vakte daha çok var. Yılanlar kraliçesini yakaladığımızda onu bir kafese koyarız ve onunla dağlardaki ağaç köklerini bir bir yoklarız. O yanımızdayken yanından geçtiğimiz her ağaç kökü Allah'ın izniyle dile gelir ve bize faydasını söyler. Kitaplarımdan birinde şöyle okumuştum: Ağaç kökleri arasında öyle bir tür var ki ondan bir miktar alıp sıkan ve suyunu alıp ayağına süren kimse Allah'ın yarattığı denizlerin tamamını ayağı ıslanmadan geçer. Yılanlar kraliçesini aldığımızda kraliçe bize o ağaç kökünü gösterir. Bulduğumuzda sıkar, suyunu alırız. Sonra kraliçeyi serbest bırakırız. Ağaç kökünün suyunu ayaklarımıza sürer, yedi denizi aşarız. Böylece efendimiz Hz. Süleyman'ın defnedildiği yere ulaşır ve parmağındaki yüzüğü alırız. Sonra efendimiz Süleyman'ın hükmettiği gibi biz de hükmeder ve maksadımıza ulaşırız. Ardından karanlıklar denizine dalar, hayat suyundan içeriz. Bu sayede Allah bize ahir zamana kadar mühlet verir de Muhammed'e (s.a.v) kavuşuruz. (*Binbir Gece Masalları*, Cilt 3, 30-31)

Görüldüğü üzere Arap edebiyatçıları abıhayat hikâyesini edebî metinlere dâhil etmiş, çeşitli kurgular ve hayaller oluşturmuşlardır. Fars edebiyatındaysa abıhayat hikâyesinin çok daha yaygın bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

2. Fars Edebiyatında Abıhayat Hikâyesi

Geçen zamanla ve Arap edebiyatındaki teşebbüslerin etkisiyle abıhayat, artık edebiyat alanının önemli unsurlarından biri hâline gelmiştir. Bu nedenle Fars edebiyatında pek çok şairin abıhayattan bahsettiği, onu sembolik manalarda kullandığı, abıhayat ile çeşitli unsurlar arasında benzerlikler kurduğu görülmektedir. Abıhayat hikâyesi, Fars şairlerinin çabaları sonucunda tam anlamıyla edebiyatın bir malzemesi hâline gelmiştir. Abıhayattan bahseden edebî eserlere dair örnekler, divanlar ve mesneviler olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.

2.1. Farsça Divanlarda Abıhayat Hikâyesi

Farsça divanlarda abıhayat hikâyesinin bir mazmun olarak özellikle aşka ve hakikate dair beyitlerde kullanıldığı görülmektedir. Artık hikâye yalnızca eski metinlere dayanan efsanevi bir kurgu değil, şairlerin hayal dünyasında şekillendirip çeşitli unsurlarla ilişkili olarak ele aldıkları bir şiir malzemesidir. Hikâyenin dört unsuru şiir estetiği içerisinde, farklı manalar ortaya çıkarmak üzere diğer şiir öğeleriyle bağlantılı bir şekilde kullanılır. Fars şairlerinden Sa'dî-i Şirâzî (ö. 691/1292) *Divan*'ında abıhayatı sevgilinin dudaklarının benzetileni olarak kullanır:

Görseydi eğer dudaklarını Hızır
"Hayat pınarının dudakları" derdi dudaklarına senin (*Sa'dî-yi Şirazî Divanı*, 2022: 94)

Görünce Hızır o cana can katan dudağını
"Hayat çeşmesi senin ağzın" diye şakıdı (*Sa'dî-yi Şirazî Divanı*, 2022: 97)

Başka bir yerde şair, abıhayattan arzu edilen şeylerin sembolü olarak bahseder:

Ey Hızır! Helal etmem hayat suyunu sana
Bilir misin İskender ne sıkıntılar çekti erişmek için ona (*Sa'dî-yi Şirazî Divanı*, 2022: 101)

Sa'dî-yi Şirazî'ye göre sevgilinin dudağı abıhayattır. Âşık, bu dudaklara susamıştır. Sevgilinin dudaklarına talip olan âşık, abıhayatı arayan İskender gibidir. İskender'in abıhayat uğruna bütün evreni gezmesi ama ona ulaşamaması gibi âşık da sevgilinin abıhayatı önünde susuzluktan can vermekte, ölümsüzlük suyuna erişemeden ölmektedir:

Hayat pınarı için Zülkarneyn gibi bütün evreni gezmiş kişi
Susuzluktan can veriyor hayat pınarının önünde senin (*Sa'dî-yi Şirazî Divanı*, 2022: 155)

Şair, yazdıklarının abıhayat olduğunu ima ederek övünmektedir. Şairin kalemi Hızır'a, kara mürekkep ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzer. Hızır'ın abıhayatı Karanlıklar Ülkesi'nde bulması gibi kalem de kara mürekkepten abıhayat nitelikli manalar çıkarır:

Hızır gibi Sa'dî'nin kalemi gezer durur gündüzleri
Yazar, çıkarır hayat suyunu o kara mürekkepten şaşırma sen (*Sa'dî-yi Şirazî Divanı*, 2022: 484)

Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390?) Fars edebiyatının en önemli şairlerinden biri olup *Divan*'ıyla meşhurdur. Hayatı hakkında pek az şey bilinen şair Fars ve klasik Türk edebiyatı şairleri tarafından beğenilmekte ve üstat olarak kabul edilmektedir. Diğer edebî şekillere göre gazelleri daha çok sevilmektedir. Osmanlı coğrafyasında Mevlânâ'nın *Mesnevi-i Manevî*'si ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*'ından sonra en çok okunan Farsça eser *Hâfız Dîvânı*'dır. *Dîvân* Sürûrî, Şem'î, Sûdî ve Mehmed Konevî tarafından şerh edilmiştir (Yazıcı, 1997: 103-106). *Hâfız Dîvânı*'nın pek çok beytinde abıhayat bahsinin geçtiği görülür. Şair abıhayatı tasavvufi hakikat, şarap, sevgilinin dudağı ve ağzı, sevgilinin konağının havası, kan, ezelî feyiz ve şairane övünme ile ilişkili olarak beyitlerine alır. Klasik Türk şairlerince *Dîvân*'ı örnek alınan Hâfız'ın abıhayatla ilgili söz konusu kullanımları Türkçe divanlarda oldukça yaygın bir şekilde tekrar edilmiştir.

Bazı beyitlerde Hâfız, abıhayatı ilahi hakikatlerin bir sembolü olarak kullanır. Ona göre abıhayata ulaşmak, derviş olup halvete girmekle

mümkündür. Abıhayat, dervişlerin halvet hücrelerinin kapısındaki topraktadır:

> Eğer ezelî abıhayat istersen halvet kapısını bırakma. Çünkü abıhayat kaynağı, dervişlerin halvetlerinin kapısındaki topraktadır. (Şirazî, 1992: 26)

İskender abıhayatı zorla ele geçirmek istemiş ama başaramamıştır. Ezelî feyiz de abıhayat gibidir. Onu zorla veya altınla ele geçirmek mümkün değildir:

> Ezelî feyiz, zorla ve altınla elde edilseydi abıhayat, İskender'e de nasip olurdu. (Şirazî, 1992: 495)

Şair, şarabı abıhayata benzetir:

> Abıhayatla İrem Bağı'nın manası, ırmak kıyısıyla lezzetli şaraptan başka bir şey değildir. (Şirazî, 1992: 36)

> Sana Cem'in camıyla Hızır'ın abıhayatını sunup duruyorlar… Artık gönlü hasta olanlar ne umurunda? (Şirazî, 1992: 49)

> Hafız, Sultan Ebülfevâris'in meclisinde bir yudum şarap içti de Hızır'ın abıhayatına da nail oldu, İskender'in kadehine de. (Şirazî, 1992: 199)

Sevgilinin dudakları ve ağız suyu da abıhayattan başka bir şey değildir. Âşıklar, sevgilinin ağız suyu ve dudağı sayesinde sonsuz hayata kavuşurlar. Ağız suyunun abıhayat olduğu durumlarda dudaklar da Hızır'a benzer:

> Ballı ağzın Hızır'ın abıhayatına revaç veriyor. Şeker gibi dudağın Mısır'da yetişen şeker kamışını andırmaz olmuş. (Şirazî, 1992: 100)

> Dudağın Hızır, ağzın abıhayat, boyun selvi, belin kıl, göğsün fildişi! (Şirazî, 1992: 100)

> Abıhayat gibi dudağın cana kuvvet vermede. Bu toprak bedenimiz, şarap lezzetini ondan bulmada. (Şirazî, 1992: 101)

> Abıhayat, sevgilinin dudağındaki bu neşeyse, bu feyizse Hızır'ın elde ettiği, apaşikâr ki bir seraptan ibaretmiş. (Şirazî, 1992: 224)

> Dudağının çevresindeki menekşe, güzellik kaynağından abıhayat içmiştir, bu yüzden de zaten terütazedir. (Şirazî, 1992: 405)

Sevgilinin yaşadığı yerin havası âşığın abıhayatıdır. Başka bir deyişle âşık, yalnızca sevgilinin civarında olmakla bile can bulur:

> Sevgilinin konağının havası abıhayatımızdır. Ey sabah rüzgârı, Şiraz toprağından bir esinti getir! (Şirazî, 1992: 335)

Hâfız-ı Şirazî tarafından güzellik unsurlarından kirpiğin de abıhayatla ilişkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Sevgilinin kirpikleri neşter gibidir. Bu kirpiklerle o, zahitliği ve takvayı öldürür. Âşık, sevgilinin güzelliği sayesinde zahitlik ve takvadan kurtulur. Zahitlikle takvayı öldürmesi yüzünden kirpiklerde maktullerin kanı kalır. Bu kan, neştere benzeyen kirpiklerden damlar. Şair de bu kanı abıhayata benzetir:

> O zahitliği, o takvayı öldüren kirpiklere kurban olayım. Neşterinden abıhayat dalgalanmakta! (Şirazî, 1992: 282)

Şairin şiirleri veya şiirlerin yazıldığı mürekkep abıhayata benzemektedir. Şairin kalemi kuzgun gibidir. Bu kuzgunun gagasından abıhayat damlar:

> Kuzguna benzeyen kalem, maşaallah, ne de yüksek meşrepli. Belâgat gagasından abıhayat damlatmakta. (Şirazî, 1992: 43)

Sevgilinin lal dudakları abıhayattır. Bu dudakları anlatması dolayısıyla şairin kaleminden de abıhayat akmaktadır:

> Hafız, lâl dudaklarının hikâyesini kaleme alalı her an kaleminden abıhayat akmada. (Şirazî, 1992: 260)

Bir başka beyitte Hâfız, şiirinin abıhayattan daha üstün olduğunu iddia eder. Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'ne saklanması, Hâfız'ın su gibi akıcı ve temiz şiirinden utanması yüzündendir:

> Hızır'ın içtiği abıhayat, Hafız'ın şiirinden ve su gibi akıcı ve temiz tabiatından utandı da onun için karanlıklar diyarına girdi. (Şirazî, 1992: 307)

Hâfız-ı Şîrâzî dışında daha pek çok Fars şairi şiirlerinde abıhayat kavramından bahsetmiştir. Ehlî-yi Şîrâzî Hızır'a seslenerek susuz kaldığını ve abıhayat içmek istediğini ifade etmektedir: "Ey ebedilik suyu başında bulunan Hızır! Ne olur, bizim de susuz dudağımızı hatırla" (Emirçupani, 2008: 188). Emirçupani'nin şerh ettiği üzere Hâkânî kendi yeteneğini Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda gördüğü ateşe, şiirini ise abıhayata benzeterek şöyle söyler: "Musa'nın ateşinden hayat suyunu çıkarırım. İnsanoğlundan kimse böyle bir büyü ve mucize görmedi" (Emirçupani, 2008: 189). Sâ'ib-i Tebrîzî abıhayatı zorla ele geçirmenin mümkün olmadığını belirtir: "Ebedilik zorla elde edilmez. Hayat suyu İskender'e nasip olmuyor!" (Emirçupani, 2008: 189). Senâî ise abıhayatın İskender'e değil de Hızır ile İlyas'a nasip olduğunu anlatır: "Her ne kadar hayat suyunu İskender aradıysa da ondan Hızır ve İlyas faydalandı" (Emirçupani, 2008: 189). Esedî-i Tûsî okuyucusuna abıhayat içip sonsuza dek mutlu yaşamayı tavsiye eder: "Geçir ele hayat suyundan bir nişân, iç ondan mutlu yaşa sonsuza dek" (Korkmaz, 2010: 375). İbn Yemîn ise abıhayata karşı istiğna gösterir: "Ağzına gelse de canın susuzluk ateşinden, çekme hayat suyu için Hızır'ın minnetini" (Korkmaz, 2010: 376).

2.2. Farsça Mesnevilerde Abıhayat Hikâyesi

Farsça mesnevilerde abıhayat, nazım şeklinin gereği olarak bir hikâye bağlamında ele alınır. Bu mesnevilerden Büyük İskender'in hayatını konu alan bazıları, İslam kültürü içerisinde son şeklini alan abıhayat hikâyesinden doğrudan bahsetmektedir. Tıpkı divanlarda olduğu gibi mesnevilerde de abıhayat kavramıyla çeşitli anlam ilgileri oluşturulduğu görülmektedir. Özellikle tasavvufi mesnevilerde abıhayat ve hikâyenin diğer unsurları, şairler tarafından belirli anlamlara gelecek biçimde sembolik olarak kullanılmaktadır.

Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) 13. asrın önde gelen İranlı mutasavvıf şairlerinden biri olup kendisinden sonra pek çok mutasavvıf ve şairi etkilemiş biridir. Attâr'ın *Dîvân, Tezkiretü'l-Evliyâ, İlâhînâme, Esrârnâme, Hüsrevnâme, Muhtârnâme* ve *Mantıku't-Tayr* adlı eserleri bulunmaktadır. Bununla beraber Attâr'a atfedilen daha başka eserler de vardır. Onun en meşhur eseri şüphesiz *Mantıku't-Tayr*'dır. Vahdet anlayışına dair olan bu sembolik mesnevi Gülşehrî, Fedâî ve Şemseddîn Sivâsî tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (Şahinoğlu, 1991: 95-98).

Mantıku't-Tayr'da anlatılan bir hikâyede sevgilinin dudağının abıhayatla mukayese edildiği görülür: "Yanağı kâfur gibi bembeyazdı, saçları misk gibi simsiyah. Abıhayatın dudağı onun dudaklarına susamış, kupkuru bir hâle gelmişti" (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 75). Bir başka hikâyede vezirin kızı tasvir edilirken onun dudağının abıhayat kaynağı olduğu söylenmektedir: "Lâl dudakları abıhayat kaynağıydı. Hem şekerden tatlıydı hem kenarlarında sanki kıpkırmızı güller vardı (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 353-354). Mesnevide Dudu adlı kuş, sevgiliyi abıhayat olarak ele alır. Ona göre sevgiliye kavuşmak, âşığı kölelikten sultanlığa yükselttiği gibi ona ebedî bir hayat da bahşeder. Dudu, yeşil bir kuş olması dolayısıyla kendisini Hızır olarak görür ve abıhayatı içmeye hakkı olduğunu düşünür. Seyrüsülukun son aşamasını sembolize eden Sîmurg'a varacak gücü kendinde bulamayan Dudu abıhayatla yetineceğini bildirirerek niçin diğer kuşlarla beraber yola devam etmeyeceği konusunda bahane ileri sürer:

> Her taş yürekli, her adam olmayan kişi, benim gibi güzel bir kuşu, tutup demir kafeslere hapsediyor.
>
> Ben de o demir zindan içinde Hızır'ın abıhayatının sevdasıyla yanıp eriyorum.
>
> Ben, kuşların Hızır'ıyım, ondan dolayı yeşiller giymişim. Olur ya, belki Hızır'ın içtiği abıhayatı ben de içerim.
>
> Benim Sîmurg'a varmaya kudretim yok, bana abıhayattan bir içim su yeterli!
>
> Ben, sevdalılar gibi yollara düşerim. Hercai bir güzelim, onun için her yere giderim.

Abıhayattan bir işaret elde ettim mi kul olduğum hâlde padişahlığa erişir, sultanlığı elde ederim. (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 77)

Hüthüt ise Dudu'nun bahanesini kabul etmez. Ona göre Dudu, canını sevdiği için yolculuktan vazgeçmiştir ancak canını seven abıhayata ulaşamaz. Can, sevgiliye verildiği durumda değerli hâle gelir:

Hüthüt dedi ki: "A devletten bir ize bile erişememiş kişi, canını vermeyen kişi er değildir.

Can, sevgiliye verilmek içindir, ancak bunun için işine yarar. Can verirsin de bir an olsun sevgiliye kavuşursun.

Abıhayat istiyorsun, fakat canını da seviyorsun… Yürü be… Senin, için yok, bir deriden ibaretsin sen!

Canı ne yapacaksın? Ver sevgiliye! Sevgilinin yolunda erler gibi can feda et! (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 77-78)

Üveyik kuşundan bahsedilen beyitlerde abıhayat, akıl vasıtasıyla ulaşılan hakikatin sembolü olarak söz konusu edilir:

Merhaba ey üveyik kuşu, ötmeye başla da yedi kat gök, sana inciler saçsın!

Boynunda vefa gerdanlığı varken vefasızlık etmen ne çirkin bir şey!

Varlığından kıl kadar bir varlık kalsa yine sana tepeden tırnağa kadar vefasız derim ben.

Kendinden geçer de varlığından çıkarsan akılla mana yolunu bulursun.

Akıl, seni manalar âlemine götürdü mü Hızır da sana abıhayat sunar! (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 66)

Mesnevide bir meczubun Hızır ile konuşması anlatılır. Bu konuşmaya göre Hızır, meczupla dost olmak ister. Meczup ise bunun imkânsız olduğunu, Hızır'ın ölümsüz olmak için abıhayat içtiğini ama kendisinin sevgili uğruna can verme azminde olduğunu söyler:

Makamı yüce bir meczup vardı. Hızır ona dedi ki: "Ey işini tamamlamış olan er!

Ne dersin, benimle dost olmak ister misin?" Meczup dedi ki "Benim işim, seninle başa çıkmaz.

Sen kaç kereler, kıyamete kadar yaşamak için abıhayat içtin.

Halbuki ben canımı feda etmek azmindeyim. Çünkü sevgili olmadıkça canla işim yok benim.

Sen canını koruma sevdasındasın. Halbuki ben her gün can feda edip duruyorum.

İyisi mi tuzaktan kaçan, dağılan kuşlar gibi birbirimizden uzak olalım vesselâm!" (Ferîdüddîn Attâr, 1998: 78)

Ferîdüddîn Attâr'ın *İlâhînâme* adlı mesnevisinde İskender, ölümden kurtulmak için çabalaması ama nihayetinde genç yaşta ölüme mahkûm olması dolayısıyla zikredilir:

İskender ölüm korkusuyla hayat suyunu
Aradı durdu ama genç yaşta öldü. (Ferîdüddîn Attâr, 2014: 165)

Yine *İlâhînâme*'de abıhayata ve Hızır'a dair şu beyitler bulunmaktadır:

Açınca inci saçan akik dudaklarını
Hızır'ın ölümsüzlük suyuyla öldürürdü başkaldıranları (Ferîdüddîn Attâr, 2014: 38)

Rüzgâr Hızır gibi sahraya uğramıştı
Hızır geçmişti de sahra yeşermişti (Ferîdüddîn Attâr, 2014: 257)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) vahdeti esas alan düşüncesinde, Allah'a ulaşmanın ancak aşk yoluyla olabileceğini öne sürer. Oğlu Sultan Veled'in kurduğu Mevlevilik tarikatı onun fikirleri üzerine inşa edilmiş olup Osmanlı kültürünü derinden etkilemiştir. *Dîvân-ı Kebîr, Fîhi Mâ Fîh, Mecâlis-i Seb'a* ve *Mektûbât* isimli eserleri bulunsa da onun en ünlü yapıtı *Mesnevî-i Ma'nevî*'dir (Öngören, 2004: 446-447). *Mesnevî*'de Mevlânâ, hakikati bildiren sözün abıhayat olduğunu söyler çünkü ona göre ölümsüzlüğe ancak hakikate ermekle kavuşulur:

Dünyada her bitkinin, şekerin [meydana gelmesi için] zaman döngüsü içinde bir süresi vardır.

La'lin, güneşin altında renk, parlaklık ve pırıltı kazanması için yıllar gerektir.

Tere, iki ay içinde yetişir, kırmızı gülün yetişmesi içinse bir yıl gerek.

Yüce ve ulu Allah, bunun için, [bunu] En'âm suresinde eceli anlatırken buyurmuştur.

Bunu duydun ya, her kılın kulak kesilsin. İçtiğin abıhayattır, afiyet olsun.

Sen buna söz deme, abıhayat de. Eski söz kalıbı içinde yepyeni bir can olarak gör. (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 125)

Mesnevî'nin başka bir yerinde sevgilinin yüzünün abıhayat olduğu ifade edilmektedir. Hakikatin bir tezahürü olan güzellik, insanı tesir altına alır. Kimileri güzellik karşısında can verir, kimi kendinden geçer, kimi de onun vasıtasıyla abıhayata erişir:

Birisi, ekmek için ekmekçi dükkânına koştu da ekmekçinin güzelliğini görünce can verdi.

Birisi, gezinmek için gül bahçesine gitti de bahçıvanın cemali ona seyirlik kesildi.

Hani kuyudan su çekerken, Yusuf'un yüzünden abıhayat tadan bedevi gibi. (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 132)

Hayat, Allah'a duyulan aşktan ibarettir. Aşkın dışında ne varsa zehirdir ve insanı ölüme doğru götürür. Aşk ise abıhayat olup insanı ölümden kurtarır, sonsuz hayat sahibi yapar. Abıhayata kavuşmak için şüpheleri gidermek, gündüz gibi aydınlık olan hakikati bulmak amacıyla karanlık gece gibi olan zorlu süreçleri çabalayarak aşmak gereklidir. Abıhayat nasıl Karanlıklar Ülkesi'ndeyse ebedî gerçek de insana olumsuz görünen durumlarla çevrilmiştir. Karanlıkların abıhayatı barındırması gibi gece de pek çok iyiliği barındırmaktadır:

En güzel olan Allah'ın aşkından başka her ne varsa, şeker yemek bile olsa [aslında] can çekişmektir o.

Can çekişmek nedir? Ölüme doğru gelmek, abıhayata el sürmemek.

Halkın iki gözü de toprakta ve ölümdedir; abıhayat hakkında yüzlerce şüpheleri vardır.

Çaba göster de bu yüz şüphe doksana düşsün. Geceleyin yürü, uyursan gece geçip gider.

O gündüzü karanlık gecede ara; karanlığı yakan o aklı [kendine] öncü yap.

Kötü renkli gecede nice iyilikler vardır. Abıhayat karanlıkların eşidir. (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 163)

Allah'tan ayrılıkla geçecek ölümsüzlüğün hiçbir değeri yoktur. Allah ile beraber olmadıktan sonra abıhayat, ateşten başka bir şey değildir. Önemli olan Allah'a kavuşmaktır. Allah'a kavuştuktan sonra hayatta olmak da ölmek de fark etmez, vahdette ikisi de güzeldir: "Ömür de ölüm de Allah ile güzeldir. Allah ile olmayınca abıhayat bile ateştir" (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 640). Aşkın zevki ve kederi âşık için abıhayattır. Aşk, âşığa ölümsüzlük verir: "Zevk gamlardadır, ama onların izini kaybetmişler, abıhayatı karanlıklara götürmüşlerdir" (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 831). Başka bir yerde şair, Allah'ın rahmetini abıhayat olarak ifade eder: "Rahmet denizleri coşunca taşlar bile abıhayat içer" (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 697).

Âşık olmak yalnızca Allah'ın istemesiyle mümkündür yani aşk Hakk'ın bir lütfudur. Deniz olmadan geminin yol alamaması gibi Allah'ın cezbesi olmadan âşığın Hakk'a rağbeti mümkün değildir. Efsanede, insana maddi ölümsüzlük veren abıhayat; Allah aşkının abıhayatı yanında pis bir tortu kadar alçaktır. Abıhayat can kıblesidir yani âşığın yöneldiği sevgilidir/Hak'tır. Aşkla ölümsüzlüğe kavuşmanın yolu Allah yolunda nefsin ölümüne razı olmaktır. Aşkla sonsuz hayat sahibi olanlar abıhayata ihtiyaç duymazlar:

Sana rağbetimiz de senin dileğinden; nerede bir yol yürüyen varsa onu çeken Hakk'ın cezbesidir.

Rüzgâr olmadan toprak havaya yükselir mi hiç? Gemi, deniz olmadan yola ayak basabilir mi?

Abıhayatın önünde kimse ölmez; abıhayat, senin suyunun yanında bir tortudur ancak.

Abıhayat, can kıblesidir dostlar; bağ bostan suyla yeşerip güler.

Ölümü içenler, onun aşkıyla diridirler; gönüllerini candan da çekmişlerdir, can suyundan da.

Değil mi ki aşkının suyu bize el verdi, abıhayat katımızda kesada uğradı gitti.

Her can, abıhayatla tazelenir; ama abıhayatın da abıhayatı sensin. (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 769)

Tebrizli Mahmûd Şebüsterî (ö. 718/1318 veya 725/1325?) 14. asrın mutasavvıf şairlerindendir ve *Gülşen-i Râz* adlı tasavvufi mesnevisiyle bilinir. Şair bu eserini Emir Hüseynî'nin kendisine sorduğu on beş soruya cevap vermek üzere kaleme almıştır. Fars ve klasik Türk edebiyatlarında oldukça meşhur olan *Gülşen-i Râz* üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bu mesneviyi şerh edenlerden bazıları şunlardır: Emîneddîn-i Tebrîzî, Rûh-Bahşân-ı Bedahşî, Seyyid Muhammed Medeniyy-i Nîşabûrî, Şâh Nimetullah-ı Velî, Ahmed b. Musa, Abdurrahim Halvetî, Nizâmeddin Mahmûd-ı Huseynî-i Şirâzî, Şemseddin Muhammed b. Yahyâ b. Aliyy-i Lâhicî, Celâleddin-i Devvânî, Ahmed İlâhî, İdris-i Bitlisî, Mahmûd-ı Hulvî ve Hulvî Cemaleddin Mahmûd (Gölpınarlı, 2015: IX-XVI). Mahmûd Şebüsterî'ye göre abıhayat, Allah'ın zatının nuru olan karanlıktadır. Dolayısıyla mutasavvıfa göre ölümsüzlük Allah'a kavuşmakla mümkündür:

Tanrı'nın pek parlak, pek nurlu olan zatına karşı aklın nuru, güneşe bakmaya çalışan nura benzer.

Göz, güneşe bakmaya kalkıştı mı kamaşır, kararır, bir şey görmez olur.

Fakat bir bilsen… Karanlık, Tanrı zatının nurudur. Âb-ı hayat o karanlık içindedir.

O kara nur, ancak göz nurunu alır. Sen bakışı bırak… Zaten burası bakış yeri değil! (Mahmûd-ı Şebüsterî, 2015: 36)

Şebüsterî, Emir Hüseynî tarafından sorulan, mana erlerinin niçin göz ve dudak gibi güzellik unsurlarından bahsettiği sorusuna cevap verirken bu unsurların hakikat âlemine sembol olarak ele alındığını bildirir. Ona göre ne söylendiğine değil, neyin ima edildiğine dikkat edilmelidir. Sevgilinin güzelliği övülürken aslında bu güzellikte tecelli eden Allah'tan bahsedilmektedir çünkü güzel yüz Allah'ın mazharıdır. Bunun gibi, güzellik

unsurlarının da bazı sembolik manaları vardır. Saç, sakal ve bıyık kesrete, yüz ise vahdete işaret etmektedir. Bazıları yüzde saçı ve sakalı görürken bazıları da saçın ve sakalın içinde yüzü görür. Şaire göre sakal, abıhayatı içerisinde barındıran orman veya Karanlıklar Diyarı gibidir. Buradan abıhayata erişmek ve sonsuzluğa ermek gerekmektedir. Yani abıhayat, *Gülşen-i Râz*'da vahdetin bir sembolü olarak ele alınmaktadır:

> Yüzü güzellikte bir hat çekti de "Bizden başka güzel yok… Bu çizgiden dışarda bir güzel bulunamaz." dedi.
>
> Sakalı can âleminin yeşilliği kesildi… Ondan dolayı adına ebedîlik yurdu dediler.
>
> Saçının karanlığıyla gündüzü gece et… Sakalında da Âb-ı Hayat kaynağını ara.
>
> Sakalı, bıyığı nasıl Âb-ı Hayat içiyorsa sen de o nişanı olmayan makama var, Hızır gibi Âb-ı Hayat iç.
>
> Sakalının, bıyığının yüzünü görsen şüphe yok, birlikten çokluğu birer birer bilir, anlarsın…
>
> Saçından âlemin ahvalini anlar, sakalından, bıyığından gizli sırları okursun.
>
> Yüzünde saçını sakalını gören gördü ama benim gönlüm yüzünü saçında, sakalında gördü.
>
> Yüzü, Seb'al-Mesânî olmalı ki oradaki her harf manalar denizi.
>
> O yüzdeki her kılın altında sır âleminden binlerce bilgi denizi gizli. (Mahmûd-ı Şebüsterî, 2015: 155)

Firdevsî'nin (ö. 411/1020?) *Şahname*'si abıhayat hikâyesinin anlatıldığı önemli Farsça mesnevilerden birisidir. Bu eserde İskender, Filikos'un kızı Nahid ile Pers hükümdarı Darab'ın oğlu olarak gösterilir. Darab, ağzı koktuğu gerekçesiyle Nahid'den soğumuş, her ne kadar hekimler tarafından tedavi edilip iyileştirilse de onu babası Filikos'un yanına göndermiştir. Bu sırada Nahid, Darab'dan hamiledir ama bu gerçeği ondan saklamıştır. Çocuk doğunca Nahid, hekimlerin ağız kokusunu gidermek üzere kendisine verdikleri İskender bitkisinin adını çocuğuna vermiştir. Filikos ise her yerde İskender'le övünmektedir. Darab'ın adı hiçbir yerde anılmamaktadır. Böylece Filikos, İskender'in babası olarak ünlenmiş ama onun asıl babası Darab unutulmuştur (Firdevsî, 2016: 320-324). Ernest A. Wallis Budge ve Hellmut Ritter'e göre Firdevsî, Büyük İskender'in hayatını anlatırken Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*'ni kaynak olarak kullanmıştır (Budge, 1886: XXXVI-XXXVII; Ritter, 2011: 123). İki metnin mukayese edilmesi sonucunda bu iddiayı delillendirecek bazı örneklere ulaşılmıştır. Abıhayat hikâyesine dönmek gerekirse; *Şahname*'ye göre İskender, Yezdan'a inanan bir bilgeden, içene ölümsüzlük veren abıhayatı öğrenir. Sonra Yezdan'ın yaratmış olduğu abıhayatı görmek üzere

ordusundan dayanıklı kimseleri yanına alıp Karanlıklar Ülkesi'ne girer. Bu ülkede onun rehberi Hızır'dan başkası değildir. İskender'de iki mücevher vardır. Bu mücevherlerin özelliği, herhangi bir suya yaklaşıldığında parlamasıdır. İskender bunların birini kendisine ayırır, ötekini Hızır'a verir. Ardından abıhayatı bulmak üzere yola çıkarlar. Hızır, her mola yerine geldiğinde, geri dönerken yemek üzere yiyecek bırakmaktadır. Bir yol ayrımında İskender ile Hızır birbirlerini kaybederler. Hızır, abıhayat tarafına doğru ilerler. Abıhayatı bulunca bu sudan içer, sonra suda yıkanır ve ölümsüz olur (Firdevsî, 2016: 423-425).

İskender'in abıhayatı arama macerasından bahseden bir diğer eser Nizâmî-i Gencevî'nin (ö. 611/1214) *İskendernâme'*sidir. Şair, mesnevisini yazarken yaşadığı zorlukları ve hangi kaynaklardan faydalandığını şu beyitlerle dile getirmektedir:

> Dizmeye başladığımda bu destanın taşlarını
> Yolum açıktı da, bazı yerleri kıvrım kıvrımdı
>
> O dünyaları dolaşıp alan İskender hükümdara
> Bilgiler bulamadım toplanmış bir araya
>
> Hazineler gibi dopdolu, zengin sözler vardı
> Ancak inciler bir başka yerde sayfa sayfaydı
>
> Her sayfadan aldım ben o inci sözleri
> Dizdim, bezedim sözlerimle ben bu güzellikleri
>
> Yeni sayfaların yanında en eski tarihli eserlerden
> Yahudilerden, Hristiyanlardan, Pehlevilerden
>
> En güzel, en değerli inci sözleri seçtim aldım
> Kabuklarını attım özlerini bulup yazdım
>
> O dilden, bu dilden bir hazine yığdım ben
> Bütün bu dillerden bir şaheser yarattım ben
>
> Bu dilleri iyi bilen, anlayan kişiler:
> "Aslı yanlışı yok, doğru bu sözler" derler (Genceli Nizamî, 2022: 100)

Anlaşılacağı üzere Nizâmî Büyük İskender'in hayatını anlatmak üzere kaleme aldığı bu mesneviyi yazmak için İslam kaynaklarıyla yetinmemiş, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarını da kullanmıştır. Nizâmî'nin Farsça, Arapça, Süryanice, Ermenice, İbranice ve Gürcüce bildiği (Kanar, 2007: 183) düşünülürse *İskendername*'nin nasıl yazıldığına dair bu kaydın boş bir iddia olmadığı görülür. Nizâmî, bildiği tüm dilleri kullanarak daha önce hiç kimsenin yazmadığı/yazamadığı bir Büyük İskender Tarihi yazmayı

amaçlamıştır. Büyük İskender'in Kâbe'yi ziyaret ettiği, vahdet ehli olduğu ve Allah'a inanıp dua ettiği mesnevide (Genceli Nizamî, 2022: 195-197) Allah'ın sevgili bir kulu olan Zülkarneyn ile Makedonya İmparatoru Büyük İskender aynı kişi olarak ele alınır. Büyük İskender'in Hz. Muhammed ve Hz. İsa'dan evvel yaşaması dolayısıyla Nizâmî, onu üç "semavi" dinin ortak mirası olarak kabul etmiştir. Onun Yahudi ve Hristiyan kaynaklarını tetkik etmesinin nedeni budur. Şair, hangi metinleri incelediğini açık bir şekilde söylemez ama onun Sahte-Kallisthenes'e ait metnin çevirilerini gördüğü şüphesizdir. Hristiyan kaynakları olarak bahsedilen eserler Sahte-Kallisthenes'e ait *Büyük İskender Tarihi*'nin Süryanice ve Ermenice tercümeleri olmalıdır. Hellmut Ritter de Sahte-Kallisthenes'in eserinin Nizâmî-i Gencevî'ye kaynaklık ettiği görüşündedir (Ritter, 2011: 123).

Sahte Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi'*yle Genceli Nizâmî'nin *İskendername*'si ana hatlarıyla karşılaştırıldığında ikisi arasındaki benzerliğin dikkat çekici boyutta olduğu görülür. İskender'in Dara'ya harç vermeyi reddetmesi (Genceli Nizâmî, 2022: 125), Dara'nın elçiyle İskender'e top ve susam gönderip bunlarla mesaj iletmesi (Genceli Nizâmî, 2022: 143), iki Pers komutanı tarafından Dara'nın katledilmesi (Genceli Nizâmî, 2022: 165), Dara'nın İskender'e vasiyeti (Genceli Nizâmî, 2022: 168), İskender'in iki Pers komutanından Dara'nın intikamını alması (Genceli Nizâmî, 2022: 173), İskender'in Dara'nın kızı Ruşenek'le evlenmesi (Genceli Nizâmî, 2022: 182-188), abıhayat efsanesi (Genceli Nizâmî, 2022: 306-317) iki metin arasındaki paralelliklerin yalnızca birkaçıdır. Bu paralellikler Nizâmî-i Gencevî'nin Sahte-Kallisthenes'i bir kaynak olarak kullandığının delilidir.

Budge, Genceli Nizâmî'nin *İskendername*'sini Sahte-Kallisthenes'e ait olan *Büyük İskender Tarihi*'nin bir versiyonu olarak görmektedir (Budge, 1889: XXXVI-XXXVII). Bu versiyon tam bir çeviri değildir çünkü Nizâmî pek çok bakımdan Sahte-Kallisthenes'ten ayrılmaktadır. Bunun örneklerinden biri, İskender'in soyunun Sahte-Kallisthenes tarafından Mısır kralına dayandırılmasıdır. Genceli Nizâmî ise Mısır kralına dair rivayeti zikretmez, İskender'in soyunun Dara'ya dayandığına dair bir rivayetten bahseder (Genceli Nizâmî, 2022: 107).

Nizâmî-i Gencevî'nin *İskendername*'sinde abıhayat hikâyesi şöyle anlatılır: İskender içki meclisinde yaşlı bir bilgeden Karanlıklar Ülkesi'nde hayat pınarı bulunduğunu öğrenir. Bilge; İskender'e ömrünü boşa harcamamasını, kara toprağa girecek hazineler peşinde koşmamasını, uzun yaşamak üzere abıhayatı ele geçirmesini öğütler. Karanlıklar Ülkesi'nin Kuzey Kutbu'nda yer aldığını söyleyerek yerini tarif eder. İskender, ordusuyla birlikte Karanlıklar Ülkesi'ne gider. Bu ülkeden nasıl çıkılacağını ise yaşlı bir bilge öğretir. Buna göre ordu, hamile bir kısrak bulmalıdır. Kısrak, yavrusunu doğurunca yavrunun başı kesilmelidir. Yavrunun cansız bedeni annesine gösterilmelidir. Ardından anne kısrak, dönüş yolunda ordunun başına geçirilmelidir. Yüreği yavrusunun acısıyla dolu olan kısrak hızla koşarak

yavrusunun yanına varacak, böylece Karanlıklar Ülkesi'nden çıkılacaktır. Bu fikri beğenen İskender, yaşlı bilgenin dediği gibi yapar ve Karanlıklar Ülkesi'ne girer. Hızır, İskender'in ordusuna rehberlik eder. Suyu bulmak üzere önden giden Hızır, Karanlıklar Ülkesi'nin içinde adeta gümüş gibi parıldayan abıhayata ulaşır. Hem bu suyu içer hem de suda yıkanır. Atına da abıhayattan içirir. İskender'e suyun yerini göstereceği anı hayal ederken birdenbire abıhayat gözden kaybolur. İskender'in hayat suyuna ulaşamayacağını anlayan Hızır bu durumdan utanır, gözlerden kaybolup sırra kadem basar (Genceli Nizâmî, 2022: 306-312).

Genceli Nizâmî, abıhayat hikâyesinin Rumlar tarafından anlatılan varyantını da aktarır. Buna göre İlyas da Hızır'la birliktedir. Hızır ile İlyas, abıhayat pınarının başında sofra kurmuşlardır. Sofrada taze ekmek ve tuzlanmış balık vardır. İkisinden biri su içmek üzere abıhayat pınarına eğilmiş, bu sırada balığı pınara düşürmüştür. Balığı yakalamak üzere elini suya sokunca balığın canlı olduğunu görmüş, abıhayatı bulduğunu anlamıştır. Sudan kana kana içmiş, arkadaşına da sudan içmesi için haber vermiştir (Genceli Nizâmî, 2022: 312).

Fars edebiyatının klasik Türk şairlerini yüzyıllar boyunca etkilediği bilinmektedir. Abıhayatın Fars edebiyatında yaygın bir şekilde kullanılması, türlü sembollere ve benzetmelere konu olması, şairane hayallerin oluşturulması için bir malzeme olarak ele alınması Türk şairleri tarafından örnek alınmıştır. Klasik Türk şairlerine bir örnek ve aşılması gereken bir hedef teşkil eden Fars şiiri, abıhayat hikâyesinin mazmunlaşarak klasik Türk edebiyatında yaygınlaşmasının temelini oluşturur. Klasik Türk şairleri, tıpkı Fars şairleri gibi, abıhayatı hem bir sembol hem de şairane hayallerin unsuru olarak şiirlerine dâhil etmişlerdir. Büyük İskender tarihinden bahseden Firdevsî ve Genceli Nizâmî gibi şairlerse Türkçe İskendernamelere örnek olmuştur. Klasik Türk edebiyatında abıhayatın sembolik değerine ve abıhayatla ilişkilendirilen unsurlara geçmeden önce Türkçe İskendernamelerde abıhayat hikâyesinin nasıl anlatıldığına değinilecektir.

TÜRKÇE İSKENDERNAMELERDE ABIHAYAT HİKÂYESİ

İlk Türkçe *İskendername* Ahmedî tarafından kaleme alınmıştır. Şair bu eseri yazarken Firdevsî'nin *Şahname*'sini ve Genceli Nizâmî'nin *İskendername*'sini kaynak olarak kullanmıştır (Avcı, 2021). Hellmut Ritter Ahmedî'de Firdevsî etkisinin daha baskın olduğunu düşünmektedir (2011: 123). Budge (1886: XXXVIII), Ahmedî'ye ait *İskendername*'yi Sahte-Kallisthenes'in Türkçe bir versiyonu olarak görmektedir. Ona göre Genceli Nizâmî ve Firdevsî'ye kaynaklık eden Sahte-Kallisthenes, Ahmedî'nin eserini dolaylı yoldan etkilemiştir. Bunun yanında Ahmedî, eserine pek çok orijinal yönler de katmıştır.

Ahmedî'nin *İskendername*'sine göre İskender, ölüm vakti yaklaşınca dertlenir. Hikmet sahibi bir kişi ona Doğu tarafında, karanlıklar içinde akıp içene ölümsüzlük veren abıhayattan bahseder. İskender, her ne kadar yolları zor olsa da gidip abıhayatı bulmak, bu suyu içerek ölümsüzlük kazanmak ister. İskenderus adlı oğlunu Aristo'nun yanında bırakır ve krallığını onlara emanet eder. Kendisiyse Hızır'ı yoldaş edinip abıhayatı aramak üzere yola çıkar. (Ahmedî, 2019: 927-929). Seyahat boyunca pek çok macera yaşayan İskender nihayet Karanlıklar Ülkesi'ne varır. Ona, abıhayatın bu karanlıkta olduğu bildirilir. Bunun üzerine İskender, ordusuyla birlikte Karanlıklar Ülkesi'ne dalar. Bir süre sonra Karanlıklar Ülkesi'nde şimşekler çakar, yıldırımlar düşer, Nuh tufanı gibi bir yağmur başlar. Gökten dalga dalga denizlerin yağdığı bu felakette İskender ve askerleri birbirlerini kaybeder. Orduya rehberlik eden Hızır da İskender'den uzak düşer. Bazı askerler selde boğulurken bazıları düşen yıldırımlarla yanarak kül olur. Bazıları rüzgâra kapılıp gider. İskender, bu koşullarda abıhayatı bulamayacağını düşünerek geri dönmek ister. Ne var ki geldiği yolu kaybeder. Başka bir yolu kullanarak Karanlıklar Ülkesi'nden çıkmaya çalışır. Yolda ordu, mücevherlerle dolu bir mekândan geçer. Herkes alabildiği kadar mücevher toplayıp Karanlıklar Ülkesi'nden çıkar. İçeride kalan Hızır ise abıhayatı bulur, içerek ölümsüzlüğe kavuşur (Ahmedî, 2019: 940-943). Hikâyeyle ilgili beyitlerden bazıları şunlardır:

Şâh Hızrı istedi vü bulmadı
Nece oldı ahvâli anun bilmedi

Tuymadılar anı kim varmış-ıdı
Âb-ı hayvâna yakın ermiş-idi

Çünki ol ana koyılmışdı yakîn
Lâ-cerem rûzî ana oldı hemîn

Nesne kim ol sana kısmet olmaya
Neçe cehd etsen elüne gelmeye

Nesne kim bir kişiye ola nasîb
Bî-ta'ab girür ele ol 'an-karîb

Zulmet içinde Sikender çekdi renc
Renc ana kaldı vü Hızr iletdi genc

Kısmeti kim Hak ede ayruhsı olımaz
Kimsene rızkın kimesne alımaz (Ahmedî, 2019: 942)

Klasik Türk edebiyatındaki bir diğer *İskendername* şairi Behiştî'dir (ö. 917/1511-1512?). Behiştî Ahmedî'nin *İskendername*'sini eleştirmekte, kaynak olarak Firdevsî, Genceli Nizâmî ve Hüsrev-i Dihlevî'nin eserlerini kullanmaktadır (Ayçiçeği, 2021). Behiştî'nin *İskendername*'sine göre hikmet sahibi kişiler İskender'e Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayatın haberini verirler ama onlara göre insan yüz bin yıl da yaşasa sonunda ölüme yenik düşecektir. Bu nedenle abıhayatı içmenin bir anlamı yoktur. İskender'se bu öğüde rağmen abıhayatı içmeyi arzular. Hızır'ı rehber olarak seçip askerleriyle Karanlıklar Ülkesi'ne girer. Hızır'a yolu aydınlatacak bir mücevher verir. Bir yerde yol ikiye ayrılır. Yolun birinden Hızır, diğerindense İskender gider. Abıhayatı bulmak Hızır'a nasip olur. Hızır ile İlyas abıhayatta yıkanırlar, sudan içerler. Yanlarında getirdikleri tuzlanmış balığı yemek isterler ama balık abıhayata kavuşunca canlanıp kaynağa dalar, gözden kaybolur. Bunun üzerine aradıkları abıhayatın bu kaynak olduğunu anlarlar. Hızır, İskender'e vermek üzere şişesini abıhayatla doldurur. Fakat dönüş yolunda şişeyi yere düşürür ve kırar. Sonra İskender'i görüp abıhayatı bulduğunu söyler. İskender, Hızır ile birlikte tam bir ay boyunca abıhayatı arar ama nerede olduğunu bulamazlar. Bir ses, İskender'e artık geri dönmesini emreder. Abıhayatı içmenin ona nasip olmadığını söyler (Ayçiçeği, 2014: 732-742). Mesnevinin hikâyeyle ilgili birkaç beyti şöyledir:

Anup Hızr [u] İlyâs içüp oldı sîr
Çıkardı ne denlü giyerse harîr

Görüp çeşme[yi] yundı çünkim nebî
Nite tâze olup olıdı sabî

Yuyup hıngini virdi âb-ı hayât
Remîm itmeye tâ ki anı memât

Nemek-sûd-ı mâhî getürmiş meğer
Gıdâ itmeğe yolda sâhib-hüner

Salar çeşmeye tâ ki gide gümân
Düşicek suya mâhî oldı revân

Bilür şâhun ol itdüği matlabı
İder şîşesin pür sudan ol nebî

Binüp Hızr [u] İlyâs oldı revân
Belirmez Sikenderden ammâ nişân (Ayçiçeği, 2014: 740-741)

Ahmed-i Rıdvan'ın *İskendername*'si Ahmedî'nin eserine nazire olarak yazılmıştır (Avcı, 2022). Bu esere göre İskender hikmetli kişilerden abıhayat adlı bir su olduğunu duyar ve onu aramaya çıkar. Gitmeden evvel oğlu

Kanderus'u tahta bırakır. Hızır'ı yoldaş edinip Brahman ülkesine gider. Pek çok serüvenden sonra Karanlıklar Ülkesi'ne varır. Burada tufan çıkması sonucu askerler dağılır. İskender'in yoldaşı Hızır da kaybolur. İskender, bu ülkede yolunu bulamaz, geri döner. Hızır ise abıhayata ulaşır, ölümsüz olur (Avcı, 2013: 1079-1091).

Türk edebiyatındaki önemli İskendernâmelerden biri de Ali Şir Nevâyî'nin (ö. 906/1501) *Sedd-i İskenderî* adlı eseridir ancak bu metinde abıhayat hikâyesi bulunmamaktadır (Tören, 1990). Doğrudan İskendername olarak kaleme alınmayıp İskender'in hayatından bahseden bazı klasik Türk edebiyatı metinleri de bulunmaktadır. Bunların bazılarında abıhayat hikâyesi söz konusu edilmektedir. Bazı küçük değişiklikler dışında yukarıda bahsi geçen hikâyenin tekrarı veya kısmi versiyonu olan bu bölümleri özetlemeye gerek duyulmamıştır. Bu eserler İbrahim ibn Bâlî'nin *Hikmetnâme*'si ve Taşlıcalı Yahyâ'nın (ö. 990/1582) *Gencîne-i Râz*'ıdır (Avcı, 2013: 71-73).

İslam kültürü tarafından *Kur'an*'daki Kehf suresi ile *Kur'an*'dan evvelki efsanevi ve mitolojik hikâyelerden hareketle oluşturulan abıhayat hikâyesi, Fars edebiyatında geliştirilmiştir. Türk şairler de Fars şairlerini örnek alarak bu hikâyeyi Türkçe eserlerle anlatmışlardır. Türkçe İskendernamelerin şairleri özellikle Firdevsî ve Genceli Nizâmî'den etkilenerek bu hikâyeyi terennüm etmişlerdir. İskendernamelerde Hızır ile İskender'in abıhayatı arama hikâyesi anlatılırken divanlarda bu hikâye bir mazmun olarak ele alınmış; Sa'dî-i Şirâzî, Hâfız-ı Şirâzî, Mahmud Şebüsterî, Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi şairleri örnek alan klasik Türk şairleri tarafından hem bazı manaların sembolü hem de şairane hayallerin malzemesi olarak kullanılmıştır.

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ABIHAYAT SEMBOLİZMİ

İslam kültüründe ve dolayısıyla klasik Türk edebiyatında abıhayat, reel bir gerçeklik olarak değil, sembolik değeriyle ele alınmıştır. Abıhayatın sembolik niteliğini tam anlamıyla ortaya koymak için bir mukayese unsuruna ihtiyaç vardır. Bu unsur ise Batı kültürüdür.

Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi*, Doğu kültüründe olduğu kadar Batı kültüründe de etkilidir. Batı'da ölümsüzlük suyu ve gençlik pınarına dair anlatıların kökeni bu eserdir. Abıhayatın Batı'da ve Doğu'da nasıl düşünüldüğü üzerine yapılacak bir karşılaştırma, kültürel bakımdan dikkate değer sonuçlara ulaşılmasını sağlayabilir. Burada ölümsüzlük suyu ve gençlik pınarının Batı kültürü çerçevesinde her yönüyle ele alınması, çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu yüzden önemli olduğu düşünülen iki örnekle yetinilecektir. Birinci örnek Haçlı Seferleri'ne, ikincisiyle Amerika kıtasının keşfine dairdir.

Freisingli Otto'dan rivayet edildiğine göre Ermeni elçileri 1145'te Vatikan'a gelerek Doğu'daki bir krallıktan, Nasturi Hristiyanı Johannes'in krallığından bahsetmiş ve Papa III. Eugenius'u kâfir Müslümanlar üzerine düzenlenecek 2. Haçlı Seferi'ne ikna etmiştir. 1165 sıralarında ise Johannes tarafından Doğu Roma İmparatoru Manuel Komnenos'a yazıldığı iddia edilen bir mektup elden ele dolaşıp Batı'da yaygınlaşmıştır. Pek çok dile çevrilen bu mektubun çeşitli varyantları da ortaya çıkmıştır. Hatta Papa III. Alexander'in eline de geçen mektup, Hekim Philippus aracılığıyla cevaplanmıştır. Varsayımsal bir ülke olan Johannes'in krallığı, Hristiyan Batı dünyasınca bir müttefik olarak görülmeye başlanmış, Doğu ile Batı'nın birleşmesi vesilesiyle büyük güç hâline gelebilmek siyasi bir hedef olarak değerlendirilmiştir. Bu gerçek, 1221'de Jacques de Vitry'nin Papa II. Honarius'a yazdığı mektubunda görülebilmektedir. Elbette Rahip-Kral Johannes'in mektubunun sahte olduğu ortadadır. Kim veya kimler tarafından yazıldığı bilinmeyen bu mektubun, Hristiyan Batı'nın siyasi emellerini gerçekleştirmek için işlevsel olarak kullanıldığı bellidir (Eco, 2015: 101-108). Konunun abıhayatla ilgisi, Rahip-Kral Johannes'in sözde mektubunda içene 500 yıla kadar ömür veren bir gençlik pınarından bahsedilmesidir. Rahip Johannes, meşhur mektubunda Doğu'daki efsanevi krallığından bahsederken burada bulunan gençlik pınarını şöyle anlatır:

> Göksel gıdayla beslenenlerin hepsi beş yüz yıl yaşar. Ne var ki, yüz yaşına ulaştıklarında, orada bulunan bir ağacın kökünden çıkan bir kaynağın suyunu üç kez içerek gençleşir, güç kazanırlar. […] Suyu üç kez içtikten sonra, deyim yerindeyse yüz yıllık yaşlılıktan o kadar kurtulur, o kadar sıyrılırlar ki, kesinlikle otuz kırk yaşından fazla göstermezler. Böyle hep, yüz yılda bir gençleşir ve bütünüyle değişirler. Sonra, beş yüz yaşını doldurunca ölürler ve o topluluğun göreneği uyarınca, toprağa gömülmez, sözünü ettiğimiz adaya

> götürülüp orada bulunan ve dört mevsim yaprak dökmeyen oldukça sık ağaçların üstüne çıkarılırlar. Bu yaprakların gölgesi çok güzeldir ve ağaçların meyvesi çok hoş kokar. Bu ölülerin teni morarmaz, bozulmaz, çürümez, kül ya da toprak hâline gelmez; hayattayken olduğu gibi tazeliğini ve rengini korur. (Eco, 2015: 133-134)

Mektupta söz konusu krallık, Sahte-Kallisthenes'in eserinde İskender'in Doğu'yu anlattığı gibi anlatılmaktadır. Bu nedenle gençlik pınarına dair ifadelerde *Büyük İskender Tarihi'*nin Ermenice versiyonunun etkili olduğu düşünülebilir. Tabii ki burada mektubun kaynakları değil, içeriği ve bu içeriğin Batılılara etkisi önemlidir. Mektupta geçen gençlik pınarı efsanevi bir hayalden öte anlamlara sahiptir. 13. asırdaki Haçlı Seferleri'nde Hristiyanlar gerçekten de mektupta geçen suyu aramışlar, bulmaya çalışmışlardır (Jacob ve Visoni-Alonzo, 2015: 59). Kutsal topraklarda gençlik pınarının bulunamaması, efsanenin burada son bulmasıyla sonuçlanmaz. 14. asırda Fransa, 15. asrın sonundaysa Almanya'da meşhur olur. Bu yaygınlaşmanın dikkate değer bir örneği Lucas Cranach the Elder tarafından 1546'da yapılan "Gençlik Pınarı" tablosudur (Jacob ve Visoni-Alonzo, 2015: 61).

Gençlik pınarının bir realite olarak ele alındığı diğer örnek Amerika kıtasının keşfinden sonraki faaliyetlerde görülür. Amerika'da gençlik pınarına ilk atıf, tarihçi Peter Martry'nin Papa X. Leo'ya 1516 yılında yazdığı bir mektupta yer almaktadır. Bu mektuba göre İspanyol kâşif Juan Diaz de Solis'in bulduğu bir adada -Boiuca veya Agnaneo'da- yaşlıları gençleştiren bir kaynak bulunmaktadır. ilgili mektup, tarihçinin *Decades of the New World* kitabında yer almaktadır. Bir diğer atıf Gonzalo Fernandez de Oviedo tarafından 1535'te yazılan *Historia General y Natural de las Indias* aslı tarihindedir. Bu esere göre gençlik pınarı efsanesi Juan Ponce de Leon'un Bimini ve Florida seferi sırasında ortaya çıkmıştır (Jacob ve Visoni-Alonzo, 2015: 61-62). Anlatılanlara göre Juan Ponce de Leon 1513'te üç gemiyle Florida'ya hareket eder. Florida yarımadasının kıyılarını keşfe çıkan de Leon bir süre Kızılderililerle savaşır. Calusa kabilesinden bir Kızılderili rehber eşliğinde keşiflere devam eden Ponce de Leon'un amaçlarından biri de gençlik pınarını bulmaktır. Ne var ki genlik pınarını keşfetmekte başarısız olmuştur (Kelley, 1991: 35). Douglas Peck, Ponce de Leon'a dair anlatılan genlik pınarını keşfetme çabasının gerçeği yansıtmadığı, bunun sadece bir efsane olduğunu düşünür (1998: 84-85). Juan Ponce de Leon'un gerçekten de gençlik pınarını arayıp aramaması meselenin niteliğini değiştirmez. Belki gerçekten gençlik pınarını aramıştır, belki de aramamıştır ancak ona dair anlatılan bu efsanevi hikâye sayesinde yine de gençlik pınarını hakikat olarak kabul eden önemli bir kitle meydana gelmiştir. Neticede abıhayat, Batı kültürüne genel olarak gençlik pınarı biçiminde yayılmış ve hem Haçlı Seferleri hem de Amerika'nın keşfi örneğinde görüldüğü üzere bazı Batılılar tarafından gençlik pınarının gerçek hayatta var olabileceğine ve dolayısıyla

maddi bedenin yaşam süresinin bu suyun yardımıyla uzatılabileceğine inanılmıştır. İslam kültüründeyse abıhayatın gerçek olduğunu düşünüp bunu aramaya çıkan hiç kimseye veya bu konudaki herhangi bir rivayete rastlanmamıştır. Zaten "Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz." (Karaman vd., 2020, Cilt 3: 280) ayetine inanan insanların ölümsüzlüğü imkânsız bir hayal olarak gördükleri açıktır. İslam kültüründe bazıları tarafından ölümsüz olduğuna inanılan Hızır'ın bile canlılığını ancak kıyamet gününe dek koruyabileceği düşünülür yani Hızır'ın sonsuz hayatı bile gerçek bir sonsuzluk olmayıp Allah'ın koyduğu sınırlara tabidir. Bu hususun ise beden için geçerli olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. İnsan bedenden ibaret bir varlık olmayıp ruh sahibidir. Ruh, Allah tarafından üflendiği için ebedîdir. Beden ölümlü olsa da ruh ölümsüzdür. Bu ölümsüzlüğü idrak etmekse imanla ve ruhu eğitmeyle mümkündür. Bu nedenle Müslümanlar tıpkı Batılıların aradığı gibi ölümsüzlüğü aramışlardır ama farklı bir alanda, ruh ikliminde çabalamışlardır. Bu durum Doğu kültürüyle Batı kültürünün ilginç farklılıklarından biridir. Söz konusu farklılık zemininde abıhayat sembolizmi daha belirgin, orijinal bir hâl almaktadır. Gılgamış'ın umutsuz çabası, Haçlı askerleriyle Amerika kâşiflerinin başarısız teşebbüsleri İslam dünyasında zaten mevcut olan bir gerçeğin keşfine dönüşmüş durumdadır. Ölüm ancak geçici bir konak olan bedenin başına gelir, oysa ruh ölümsüzdür. Önemli olan bunu bilmek, keşfetmektir.

Özellikle Fars edebiyatında abıhayat hikâyesinin unsurlarının sembolik olarak anlamlandırıldığı görülmektedir. Daha önce verilen örneklerden görüleceği üzere abıhayat; ilim, hakikat, hakikate ulaştıran aşk, ilahi feyiz, vahdet ve Allah'a kavuşmanın sembolü olarak kullanılmıştır. Bu semboller divanlara göre tasavvufi mesnevilerde daha yaygındır.

Abıhayat hikâyesinin sembolik niteliğe bürünmesi ve şairane benzetmelere konu olması -her ne kadar Arap edebiyatında da bazı teşebbüslerin varlığı anlaşılsa da- yaygın bir biçimde Fars edebiyatında görülmeye başlanmıştır. Bu aşamada söz konusu durumun Fars şairleri maharetiyle mi ortaya çıkarıldığı yoksa Fars şairlerini etkileyen başka edebî geleneklerin mi olduğu sorulmalıdır. Mesela 11. asır Hint edebiyatına ait bir eser olup Somadeva tarafından derlenen *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nda abıhayat birtakım benzetmelerde kullanılmıştır. Eserde sadık kadın, mutluluk veren söz, güzel beden, şefkatli bakış ve sevgili abıhayata benzetilmiştir. Bu metinde yer alan hikâyelerin çok daha eski dönemlere ait olduğu açıktır. Bazı hikâyelerinse Somadeva tarafından derlenmeden evvel Farsçaya tercüme edilmiş olması muhtemeldir. Somadeva'nın eseri de 16. yüzyılda Ekber Şah döneminde Sanskritçeden Farsçaya tercüme edilmiştir (Karagözoğlu, 2017: 45). Fars şairlerinin abıhayat hikâyesini Fars şiirine dâhil edip geliştirdikleri dönem ile *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nun yazıldığı dönem aynıdır. Acaba Fars şairleri abıhayatı şairane benzetmelere ve sembollere dayanak yaparken

Hint edebiyatından etkilenmişler midir? Eğer böyle bir durum söz konusu ise iki ihtimal vardır. Ya şairler Somadeva'nın eserini ve buna benzer olan diğerlerini orijinal dillerinde okuyup örnek almışlardır ya da ilgili metinlerin Farsça tercümelerini okuyup etkilenmişlerdir. Bu varsayımların doğru çıkması sonucunda abıhayat hikâyesinin Mezopotamya, Kuzey Afrika ve Avrupa kültürlerine dayandığı ama hikâyenin unsurlarının şiir sahasında kullanım şeklinin Hint kültürüne dayandığı anlaşılacaktır. Ne var ki henüz böyle bir etkinin varlığına dair deliller mevcut değildir. Başka bir varsayım ise Hint kültürünün ilgili benzetmeleri İslam kültüründen yani Arap ve Fars edebiyatından almış olabileceğidir. Şimdilik bu konuyu araştırmacıların dikkatine sunmakla yetinilecektir. Çünkü abıhayat hikâyesinin Arap, Fars ve Hint edebiyatına nasıl yansıdığına dair bahisler, bu hikâyenin klasik Türk edebiyatı sahasına nasıl geldiğinin yol haritasını ortaya koymak için söz konusu edilmiştir.

Konuya dönmek gerekirse Fars şiiri, abıhayat hikâyesinin unsurlarını sembolik anlamda ve şiir estetiği bağlamında değerlendirmiştir. Türk şairleri de Fars şairlerinin etkisinde kalarak bu hikâyeyi terennüm etmişlerdir. Klasik Türk şairleri, ana hatları Fars şairler tarafından çizilen bir güzergahta ilerlemelerine rağmen bu hikâyenin şairane hayallerdeki evrenini genişletmişler, estetik açıdan orijinal örneklere ulaşmışlardır.

Klasik Türk edebiyatına ait şiir örnekleri genel olarak incelendiğinde bazı soruların cevapları anlaşılmaktadır. İskender abıhayatı niçin aramaktadır? Abıhayata ulaşan kişi neden Hızır'dır, İskender'in abıhayatı elde edememesinin sebebi nedir? Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde yer alması ne demektir? Abıhayat nedir? Bu sorular, abıhayat hikâyesinin unsurlarının neleri sembolize ettiğiyle yakından ilgilidir. Bununla beraber şairlerin bu sorulara çoğunlukla doğrudan yanıt vermediği bilinmektedir. O hâlde şiir örneklerini genel bir çerçevede değerlendirip anlamlandırmak bir zorunluluktur. Buna göre abıhayat ezelî ve ebedî hakikatin sembolüdür. İlim, vahdet, lütuf, aşk gibi manalar tamamen en yüce hakikate dönük olup bu hakikatin tecellilerinden ibarettir. Hakikat sahte görünüşleri ortadan kaldırır, gerçeği meydana çıkarır. Nihayet aldatıcı görünüşlerin ölümü, yerini tek gerçeğin sonsuzluğuna bırakır. Ölümün aşılması, maddi olanın geçilip manevi iklimde karar kılınmasıyla olur. Abıhayatın ölümsüzlük vermesi hakkın gelip batılı ortadan kaldırmasıdır. İskender, dünyanın en büyük hükümdarlarından biridir ama onun krallığı dünyevi olup geçicidir. Bu sebeple İskender varlığın maddi boyutunun sembolüdür. Yok olmaya mahkûm olan maddiyat, abıhayata ulaşamaz. İskender'in Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolup abıhayata ulaşamamasının nedeni budur. Hızır, kendisine Allah tarafından ilim verilmiş kişi olup her şeyin iç yüzünü bilir. O, hakikati bilmektedir ve en büyük peygamberlerden birine rehberlik edecek derecede gayba hakimdir. Abıhayatın sembol ve benzetmelerinin tamamı Hızır'da zaten mevcuttur. Hızır'ın abıhayatı elde etmesi, zaten kendisinde mevcut olan hakikat ilminin

bir sembol aracılığıyla ifadesinden ibarettir. Karanlıklar Ülkesi abıhayatın zıttıdır. Abıhayat nurludur, parlaktır ama Karanlıklar Ülkesi göz gözü görmeyecek derecede karanlıktır. Bundan dolayı o, insanı hakikatten uzaklaştıran şeylerin sembolüdür. Karanlıklar Ülkesi dünyadır, hakikate muhalif arzulardır, nefistir, küfürdür, hakikatin perdeleridir, ebedî gerçeğe ulaşma yolunda çekilen çilelerdir vs.

Abıhayat hikâyesinin sembolik manasına dair yapılan yorumu delillendirmek üzere hikâyeyi oluşturan dört unsur bazı örnek metinlerle tek tek incelenecektir.

1. Abıhayat

Ahmedî *İskendername*'de her anlattığı hikâyeden sonra bu hikâyenin neyi temsil ettiğini açıklar. Abıhayat hikâyesinin de yer aldığı bir grup bölümden sonra Ahmedî, "Fi't-Temsîl ve'l-Me'vize" başlığı altında, anlattıklarının neyi sembolize ettiğini belirtir (Ahmedî, 2019: 960-961). Buna göre abıhayat apaçık bir şekilde ilmin temsilidir, sembolüdür. Bu ilim dünyevi değil ilahi niteliklidir:

> 'İlm-durur dedüğüm âb-ı hayât
> Ki anı bulan nefse erişmez memât
>
> 'İlm ehli zinde-i câvîd olur
> Câhil olan 'ayşdan nevmîd olur (Ahmedî, 2019: 960)

Mesnevinin bir başka yerinde Ahmedî yine ilmin abıhayat olduğunu tekrarlar:

> 'İlme düriş 'ilmdür âb-ı hayât
> 'İlm-ile olur hal cümle müşkilât (Ahmedî, 2019: 623)

Abıhayatın ilim olduğu gerçeği meşhur Yunan filozoflarından Platon'a (Eflatun) da söylettirilir. Mesneviye göre Platon, İskender'e yazdığı nasihatnamede abıhayatın ilim olduğunu bildirerek hükümdarın ilme gayret etmesini teşvik eder:

> Bî-fenâ bâkî dilersen ki ola Zât
> 'İlme cehd et ki ol-durur âb-ı hayât
>
> 'İlm olmayanda yok-durur hüner
> Bî-hayâda yoh sa'âdetden eser
>
> Kimde kim yoh 'ilm bed-girdâr olur
> Bî-sa'âdet kişi dâyim h^{v}âr olur (Ahmedî, 2019: 272)

Bahsi geçen ilim sıradan dünyevi bilgilerden daha fazlası olup hakikat, vahdet, iman, vahiy ve aşkı kapsayan bir manadadır. Okuyarak değil ilahi bir lütufla, sezgiyle, ruhani keşifle ve tecrübeyle elde edilen bir ilimdir. Bir beyitte Ahmedî Hızır'ı âşık rolüyle okuyucuya sunar. Onun aşkı karşı

cinslerin birbirlerine duyduğu doğal ilgi değildir; aşkla yaratılan bir evrende, insanın aslına duyduğu içsel bir eğilimle doğrudan yaratıcıya ya da yaratıcının birer tecellisi olan yaratıklara yönelik bir olgudur. Aşkın hedefi âşığın sevgiliyle bir olmasıdır yani vahdettir:

> ‘Işk odına yananı sanman ki ölür
> Hızr bigi zinde-i câvîd olur (Ahmedî, 2019: 466)

Vahiy, insan ile Allah arasındaki yakınlaşmanın doğrudan bir biçimidir. Müminler, kendilerine aktarılan vahiy aracılığıyla ölümsüz hakikatlere doğru yol alır. Bu durumda vahyin muhatabı Hz. Muhammed, abıhayatla sembolleştirilir. Mesela Behiştî’nin *İskendername’*sine göre abıhayat Hz. Muhammed’in sembolüdür. O, abıhayat olan varlığıyla, adeta Karanlıklar Ülkesi’ne benzeyen kâinatı ve buradaki insanlığı aydınlatmaktadır:

> Semânun mehi idi kufl-ı deri
> Kilîd oldı engüşt-i peygamberî
>
> İdüp hıdmetin rağbet ile melek
> Kılur tâc na‘leynin anun felek
>
> Eğer zâtı olmasa âb-ı hayât
> Zulemde kalurdı kamu kâyinât (Ayçiçeği, 2014: 334)

Leylâ Hanım (ö. 1264/1848) ise abıhayat içmeyi Hz. Muhammed’e bağlılıkta görür:

> Cihân halk olmadan evvel cihâna himmetin toldı
> Efendim gonca-i maksûdı sâyende kimin soldı
> Sikender âb-ı hayvâna kanup dünyâda şâd oldı
> Hicâb-ı zulmeti kat‘ eyleyüp maksûda yol buldı
> Çekenler hâk-i pâyın dîdesine yâ Resûlallâh (Leylâ Hanım, Tahmîs 1/8)

Önde gelen mutasavvıf şairlerden Yunus Emre’nin (ö. 720/1320-1321) bahsettiği abıhayatın hakikati temsil ettiği kesindir:

> Şol Hızr-ıla şol İlyâs âb-ı hayât içdiler
> Bu birkaç günün içinde bunlar ölesi değül (Yunus Emre, G. 78/6)

Hayretî (ö. 941/1535), abdalların ilahi lütuf çeşmesinden abıhayat içtiğini söylerken Allah tarafından onlara birtakım ruhani bilgiler verildiğini anlatmak istemektedir:

> İçdiler fazl-ı İlâhi çeşmesinden âb-ı Hızr
> İtdiler kesb-i hayât-ı câvidân abdâllar (Hayretî, K. 8/3)

Gönül ehlinin canlarından vazgeçip ölmeden evvel ölmeleri, kendi varlıklarını ezelî ve ebedî hakikatin içinde eritmeleri, parça olarak yok olup bütünle bir olmaları manasındadır. Mutasavvıfların misaline göre damlanın denizde yok olması, damlanın damla olarak ölmesi ama deniz hâline gelerek

ölümsüzlük kazanmasıdır. Şair bu durumu abıhayat içmeye benzetir. Demek ki ölümsüzlük, vahdetin tecrübesiyle mümkündür:

Ehl-i diller kim virüp cân öldiler ölmezdin ön
Hızr gibi içdiler âb-ı hayât-ı hôş-güvâr (Hayretî, K. 9/25)

İmâdüddîn Nesîmî (ö. 811/1408'den önce?) sevgilinin Hakk'ı, Rahman'ı, *Kur'an'ı*, kısaca en yüce hakikati ifade eden sözlerini abıhayata benzetir:

İy hatun Hızr âb-ı hayvândur sözün
Söyle iy cân söyle kim cândur sözün
Sûretün 'arş ile Rahmân'dur sözün
İy sözi Hak cümle Kur'ân'dur sözün (Nesîmî, TY. 137)

Nesîmî'ye göre saliki Allah'a ulaştırmayı amaçlayan tarikatın öğretileri ve uygulamaları abıhayattır:

Şerî'at emrini mürşid idin tarikata gir
Kim ol tarikat ilen sen içesen âb-ı hayat (Nesîmî, G. 20/2)

Hurufi-Bektaşi Türk şairlerinden Sâfî Baba (ö. ?), Allah ehli olanların sözlerini hem abıhayat yolu hem de kimya olarak vasıflandırır. Allah ehlinin sözleri hakikate, ebedî gerçeğe, ruh iklimine ve hayatın aslına dair olması dolayısıyla dinleyenlere can bağışlar:

Tarîk-i âb-ı hayvân nutk-ı ehlullâh-ı zî-şândır
Miyân-ı 'ârifânda oldı bir ismi dahi kimyâ (Sâfî Baba, K. 1/127)

Âb-ı hayvân nutk-ı ehlu'llâhdır zîrâ bana
Ben Feridûn-Ferruh'um bana gerek câm-ı şarâb (Sâfî Baba, K. 3/60)

Kuloğlu İlyas (ö. 1068/1657-1658) da tarikat şeyhinin öğretilerini ve pratiklerini abıhayat sembolüyle ifade eder. Beyte göre Hızır mürşittir, İskender mürittir. İskender, Hızır'ın abıhayat öğretileri sayesinde nefsin, heva ve hevesin karanlığından kurtulmuştur:

Zulmet-i nefs-i hevâdan kurtul İskender gibi
Mürşid-i hazretün elinden nûş edüp âb-ı hayât (Kuloğlu İlyas, G. 60/21)

Şeriat ve tarikat aynı hakikatin iki yüzüdür. Bunu bilen ve asıl gerçeği anlayan kişi abıhayat içmiştir:

Şerî'atunla tarîkat hakîkaten birdir
Bilen bu sırrı bilüp içdi yine âb-ı hayât (Sirâcî, G. 54/2)

Kuloğlu İlyas'a göre abıhayat, Allah tarafından sunulan manevi bir içkidir. Dolayısıyla o, ruh âlemine dair bir temsildir:

Açılur bâb-ı Sübhânî içilür bade rûhânî

Sunılur âb-ı hayvânî anı men‘ edemez mennâ (Kuloğlu İlyas, G. 228/2)

Son dönem şairlerinden Muhammet Tâhir Safveddin (ö. ?) Allah’a yakınlaşma araçlarını abıhayat sembolüyle ifade eder ve bunların isimlerini zikretme ihtiyacı hissetmez. Bu tercih, abıhayatın sembolik manada kullanıldığını apaçık göstermektedir:

Tâhir fenâdan geçelim akı karadan seçelim
Âb-ı hayâtdan içelim Hakk’a olalım âşinâ (Muhammed Tâhir Safveddin, G. 10/5)

Sâdık (ö. 997/1588), insanın asıl varlığının ruh olduğunu söyler. Manada ruh olan varlık, insan suretine bürünmüştür. İnsan sureti geçicidir ancak ruh ebedîdir. Bundan dolayı insanın asıl varlığı ölümsüz olmak üzere abıhayata ihtiyaç duymaz çünkü o bizzat abıhayatın kendisidir:

Biz âb-ı Hızr’ı neylerüz âb-ı hayâtun ‘aynîyüz
Ma‘nâda rûh-ı a‘zâmuz sûretde insân olmışuz (Sâdık, G. 153/4)

2. Hızır

Ahmedî abıhayatı ilmin, Hızır’ı ise âlimin temsili olarak yorumlar. Hızır’ın sahip olduğu ve onu ölümsüzlüğe ulaştıran ilim Allah tarafından verilmiştir ve ebedî hakikate dairdir:

Hızr ‘âlim ‘ilmdür âb-ı hayât
Ki anı içen kişiye gelmez memât (Ahmedî, 2019: 961)

İskendername’nin 5882-5886. beyitlerinden anlaşıldığına göre Hızır -ilim sahibi olarak- geleceği, gayba ait haberleri de bilmektedir. İskender Aristoteles’e kendisinden sonra kimin tahta çıkacağını sorar. Aristoteles’se bunu bilmediğini, gayp ilminden Hızır’ın haberdar olduğunu söyler (Ahmedî, 2019: 741).

Başka bir beyitte belirtildiği üzere Hızır yakîn ehlidir. O, din ve ilahi sırlar konusunda bilgilidir. Allah tarafından verilen bir ilme sahip olan Hızır, bilgisi ölçüsünde Allah’a yakındır. Bu nedenle o, insanlara hak dini öğretebilecek manevi önderdir:

Bildiler anı ki Hızr-ıdı yakîn
Geldi etdi anlara ta‘lîm-i dîn (Ahmedî, 2019: 270)

Ahmedî’ye göre Platon hayalin, Aristoteles zannın, Hipokrat fikrin, Sokrates hafızanın, Hızır ise Allah tarafından indirilenlerin (vahiy, din, hakikat, ilahi bilgi) sembolüdür:

Benzed Eflâtûn’a anı ki oldur hayâl
Eylegil vehmi Arestû’ya misâl

Kuvvet-i fikriyyeyi Bokrât'a tut
Anı kim hıfziyyedür Sokrât'ı tut

Hızr tenzîl-i İlâhîdür yakîn
Anı ki ol gösdere Hak bilgil hemîn (Ahmedî, 2019: 292)

Hızır, Allah tarafından verilen yüce bir bilginin sahibi olarak rehberdir. Onun rehberliği Hz. Musa gibi önde gelen peygamberlere ders verebilecek seviyededir. Bundon dolayı Hızır, hakikate dair ilmiyle tüm yolunu şaşırmışları gerçeğe çağırabilecek bir yol göstericidir:

Çü İskender-i Rûmî kişver-güşâ
Çü Hızr-ı Nebî güm-rehe reh-nümâ (Ayçiçeği, 2014: 352)

Hızır, Allah'ın kullarına yardım etmesi için bir aracıdır:

Her işünde yârî ger olup Hudâ
Ola Hızr dâyim sana reh-nümâ (Ayçiçeği, 2014: 356)

Kıla[vuz] olup Hızr [u] İlyâs ana
Hak'un emri ile olur reh-nümâ (Ayçiçeği, 2014: 476)

Bir beytinde Nesîmî şeytanın kıyafetinin bırakılıp Hızır'la yoldaş olunmasını, Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatın ancak bu şekilde bulunabileceğini söyler. Bu beyitteki unsurların sembolik olarak kullanıldığına şüphe yoktur. Öncelikle şeytanın kıyafetini çıkarmak, şeytana ait vasıflardan ve kötülüklerden arınma anlamına gelir. Bu apaçık sembolik ifade Hızır, zulmet ve abıhayat kavramlarının da birer temsil olduğunu düşündürür. Hızır, hakikati öğreten ilim sahibi kişidir. Bu Hz. Muhammed, tarikat şeyhi, dinî önder, âlim vs. olabilir. Zulmet, dünyayı simgeler. Abıhayat ise en yüce hakikattir:

Dîvün libâsını koy Hızr ile yoldaş ol kim
Zulmetde zâhir olmaz hayvâna âb-ı hayvân (Nesîmî, G. 326/11)

3. İskender

Ahmedî'nin *İskendername*'sine göre dünya hayatı geçici bir mekândır. Yerin adının "yer" olması, insanları yemesinden kaynaklanmaktadır. Dünya bağı yerilmeye, ayıplanmaya, kötülenmeye layıktır çünkü burada yeşeren her şey çabucak yok olmaktadır. Dünyanın insanı beslemesi faydasızdır çünkü sonunda o, geri dönüp insanı tüketir. Ölümün kesin olduğu, sahip olunan her şeyin emanetten başka bir şey olmadığı dünya hayatında büyüklüğün, zenginliğin, makamın vs. değeri yoktur. İnsan İskender gibi büyük bir hükümdar da olsa sonunda her şeyi geride bırakıp hayatına veda edecektir. Bu düşünceler İskender'in yalnızca maddi boyutta hükümdar olduğunu göstermektedir. Eğer o, manevi iklimde söz sahibi olsaydı tüm büyüklüğüne rağmen onun ölümlü olduğundan söz edilmezdi. Şairin dikkat çektiği şey, tüm imkânlarına ve gücüne rağmen İskender'in her şeyi geride bıraktığı, "maddi"

krallığını yanında götüremediğidir. Bu sebeple İskender'in evrendeki "maddi" boyutu, "maddi" krallığı temsil ettiği kesindir:

Ol mekân kim anun adı oldı yer
Öğmeye lâyık değüldür anı yer

Bâğına dehrün mezemmet bu yeter
Ki anda biten solıban tizde yiter

Besledüği ne assı kişiyi bu yer
Çünki gerü besledüğin kendü yer

Dut ki mülk ile Sikender olasın
Nef'i ne çün âhirü'l-emr ölesin

Dut ki Behrâm etdi seni zerr ü zûr
Fâyide ne çün yeründür sonra gûr

Her ki geldi dünyeye çünkim geçer
Anda ne bürhân u ne hüccet geçer (Ahmedî, 2019: 925)

İskender, abıhayatı aramak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne girmeden evvel, bir kümbete uğrar. Burası Zülkarneyn'in kümbetidir. Buranın duvarları altındandır ve içinde taht bulunmaktadır. Tahtın üstünde ise İskender'e hitaben yazılmış bir yazı yer almaktadır. Bu yazıda Zülkarneyn tarafından İskender'e dünya hayatının, hükümdarlığın, malın ve mülkün geçici olduğu hatırlatılmaktadır. Ölümün kesin oluşu sebebiyle abıhayatın da anlamsız olduğu belirtilmektedir:

Başı üzre la'lden bir ulu levh
Ki anı görmek ergürürdi rûha revh

Altun-ıla la'li üzre yazılu
Ki ey Sikender kim meliksin key ulu

Çün güzer işbu mekâna kılasın
Beni görüp dehr hâlin bilesin

Şâh Zülkarneyn kim derler benem
Yedi iklîmi dutan server benem

Dört bin kırh yıl ben öndin gelmişem
Kılıcumla şarkı garbı almışam

Bu cihânı ben dahı edüp taleb
Çekmişem sencileyin renc ü ta'ab

Memleket kesb ediben sor netmişem
'Âkıbet ayruğa koyup gitmişem

Renc ile gerçi ki derdüm mâl u genc
Derdüm ol ki uş mâl u gencüm mâr u renc

Şehrde ayruhlar olmış şehriyâr
Ben burada yaturam uş hʸâr u zâr

Gâfil andan kim ne iş ede kader
Ölmeyeyim deyiben ey nâmver

Âb-ı hayvân isdeyiben gelmişem
Uş burada zâr u hayrân kalmışam

Çeşme-i hayvânun içinde ecel
Kişiyi bulur nedür bunca emel

Zehr olur erdükde ecel âb-ı hayât
Vây ana ki ardıncadur anun memât

Beni gördüğün sana ibret yeter
Gâyetine 'akl her râzun yeter (Ahmedî, 2019: 935-936)

Dünya kimseye güzellik göstermez ve herkesin canını alır. Zalim bir şuh olan dünya, türlü hilelerle insanları kandırır. Dünya bağında görülen güller, yüz binlerce İskender'in kanından başka bir şey değildir. Laleler, yasemin göğüslü sevgililerin yanağıdır. Dünyadan gelip geçen tüm insanların, İskenderlerin, Kubâdların çürümüş bedenlerinin toprağı rüzgâr tarafından binlerce defa suya savrulmuştur. Toprak ölmüşlerin kaşı, gözü, ayva tüyleri/sakalları ve benlerinden yani güzellik unsurlarından ibarettir. Onların güzelliğini ortaya çıkaran bu unsurlar artık değersiz bir topraktan ibarettir:

Nece kim döndi döniser bu sipihr
Kimseye etmedi vü etmeye mihr

Kim bilür dehrün ser-encâmı nedür
Yâ bu dönmekden felek kâmı nedür

Sâlehâ döndi döniser bî-gümân
Kimsene bilmez anı ne-y-çün 'ayân

Rengine kalma anun ey bî-haber
Şûh-ı zâlimdür kıl andan sen hazer

Bâğ ki anun adlinün dîvânıdur
Her güli yüz bin Sikender kanıdur

Her kimi ansan Sikender yâ Kubâd
Toprağın bin kez suya savurdı bâd

Zerre zerre isdesen eczâ-yı hâk
Kaş u gözdür hatt u hâl olmış helâk

Kankı lâle ki açılup yerden biter
Bir semen-ber yanağındandur eser (Ahmedî, 2019: 478-479)

Bu sözlerle Ahmedî, dünyanın acımasız işleyişine dikkat çekerken İskender olmanın bile bu süreçten kurtulmaya yetmediğini belirtmek istemektedir. İnsanların hiçbiri kaderlerinden kaçamaz, ölümden kurtulamaz. Maddi beden, maddi dünyada yok olmak zorundadır. Beden, yanak, göz, kaş, ayva tüyleri, benler birer maddi unsur olarak dünyadaki döngüye dâhildir.

Toprak, bitkiler, çiçekler ölen kimselerin varlıklarından farklı değildir. Dünya adeta maddi görünüşler çemberidir, bu çember insanın bedeni ile tabiat arasındaki görünüşlere sahnedir. Maddi görünüşler çemberinden dışarı çıkmak ise maddiyatı aşmak ve ruhani düzeye yükselmekle mümkündür. Ne var ki İskender, kültürel bakımdan her ne kadar ilim sahibiyse ve Hak yolun bir ferdiyse de maddi dünyanın kralıdır; bu sebeple ölüme mahkûmdur. Abıhayat, yani sonsuz ömür veren hakikat ilmi ona nasip olamaz. Maddiyatın en yüce maneviyata erişmesi söz konusu olamaz.

Ahmedî, mesnevide İskender'in ölümünden sonra hikmet sahibi kişilerin yazdığı mersiyelerden bahseder. Buna göre Sokrates, Pisagor, Aristo, Hipokrat, Platon, Dimetron, Bartos, Rufus, Balos, Feylos, Emiros, Ziyyon, Miravos, Bidgoros, Sabnos ve Solon; Büyük İskender için mersiye kaleme almışlardır. Genel olarak bu mersiyelerde, tüm dünyayı fethetmesine, zengin olmasına ve ölümsüzlüğü arzulamasına rağmen İskender'in kadere yenik düşüp öldüğü, bu vakayla da insanlara ibret olduğu anlatılmaktadır. Mesela Feylos'un mersiyesi şöyledir:

> Dedi Feylos kimde kim ola nazar
> Senün öldüğün ana ibret yeter
>
> Maşrık u magrib senündi dün yakîn
> Bir kefen kaldı sana bugün hemîn (Ahmedî, 2019: 954)

Gazellerde de İskender'in bir maddiyat sembolü olarak ele alındığı görülmektedir. Mesela Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), İskender'in abıhayata karşı hırs gösterdiğini, ölümsüz olmayı arzuladığını söyler. Beyitte yer almasa da sonunda İskender'in abıhayata kavuşamayıp ölüme mahkûm olduğu bilinmektedir. İskender'in durumu dünya hayatı için çalışıp çabalamak, sonunda hiçbir şey elde edemeden ama hâlâ dünyaya karşı hırslarla ölüp gitmek gibidir. Onun hedefi maddi düzeyde kalmakta, manevi iklime ulaşamamaktadır:

> Âb-ı hayvâna harîs olmazuz İskender-vâr
> Niçe bin Hızr'ı velî zinde kılan zâtuz biz (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 489/3)

4. Karanlıklar Ülkesi

Karanlıklar Ülkesi, hakikat bilgisi olan abıhayata ulaşma yolunda çekilen çilelerdir. İnsanı hakikatten alıkoyan dünya hayatıdır. Başka bir açıdan o, hakikat ile zıtlık içerisindedir. Hakikat olan abıhayat nurdur, ışıklıdır. Karanlıklar Ülkesi'yse karanlıktır. Abıhayat ilim olduğunda Karanlıklar Ülkesi cahillik olarak belirir. *İskendername*'de Ahmedî abıhayatın ilmi temsil ettiğini söyledikten üç beyit sonra zulmetin (Karanlıklar Ülkesi'nin) cahilliği sembolize ettiğini belirtir:

Cehl zulmet olur u bu ‘ilm nûr
Nûra gir zulmetden et kendüni dûr (Ahmedî, 2019: 623)

Nesîmî de hakikat bilgisini olan abıhayata ulaşamayanların Karanlıklar Ülkesi’nde yani cahillik içinde kaldığını ifade eder:

İy Nesîmî sözündür âb-ı hayât
İçmeyen anı kaldı fi’z-zulümât (Nesîmî, M. 2/18)

Nehcî’nin (ö. 1091/1680?) bir beytinde Karanlıklar Ülkesi, abıhayata ulaşma yolunda çekilen çileleri temsil eder:

Ki gelse bunda ger bî-nâz Hızr u zahmet-i zulmet
Bulurdı bî-taleb matlûbını İskender-i dânâ (Nehcî, Kıtalar 19/13)

Esrâr Dede’ye (ö. 1211/1796) göre insanın maddi boyutu olan vücut, nefse yönelik olması sebebiyle zulmettir, Karanlıklar Ülkesi’dir:

Vücûd bir zulmet-i bî-hadd ü pâyândır ki tahtında
Olur cûşân âb-ı Hızr-ı câvidânı yoklukdur (Esrâr Dede, G. 94/8)

Bir şiirinde Cerrâh Ömer Lütfî, dünyada Hızır gibi abıhayatı arayanların Karanlıklar Ülkesi’ni geçmek zorunda olduklarını hatırlatır. Yüksek derecelere erişmek, ancak türlü eziyetlere ve çilelere katlanmakla mümkündür:

Dünyâda Hızır-veş arayan âb-ı hayâtı
Elbetde bulur geçmeli ammâ zulemâtı
Mihnet ile kesb itmeli ‘âlî derecâtı
Benden sana bir başka ricâ yokdur efendim (Cerrâh Ömer Lütfî, 363/8)

TÜRKÇE DİVANLARDAKİ ABIHAYAT HİKÂYESİNİN TAHLİLİ

Abıhayat hikâyesinin klasik Türk şairleri tarafından yaygın ve anlam bakımından kapsamlı şekilde kullanılması, konunun divan tahlili yöntemiyle incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Görüleceği üzere şiir örneklerinde bazen hikâyenin dört unsurunun tamamı bazen sadece biri bazen de birkaçı bulunmakta, bunlar da şiirin anlamını ve hayal evrenini oluşturan diğer unsurlarla ilişkilendirilmektedir. Abıhayat hikâyesinin dört öğesiyle ilişkilendirilen unsurları tespit edip değerlendirebilmek için söz konusu dört öğe birbirinden ayrı şekilde ele alınmıştır. Abıhayat, Hızır, İskender ve Karanlıklar Ülkesi'yle ilgili şiir örnekleri; divan tahlili yönteminde olduğu gibi din ve tasavvuf, toplum, insan ve aşk, doğa alt başlıklarına ayrılmıştır. Her bir alt başlık, hikâyenin öğelerinin ilişkilendirildiği unsurlara göre alfabetik olarak başlıklandırılmıştır. Böylece abıhayat hikâyesinin klasik Türk şairlerince divanlarda nasıl ele alındığı en ince ayrıntısına dek araştırılmıştır.

Divan tahlili yöntemindeki tasnif biçimi bazı problemler barındırmaktadır. İncelenen şiir örnekleri genellikle abıhayat hikâyesinin bir değil birkaç unsuruyla ilgilidir. Bazen şairler bu unsurların ismini zikretmekte, bazen de -ismini zikretmese dahi- bu unsurları akla getiren ifadeler kullanmaktadır. İlgili unsurların şiirdeki rolü yalnızca abıhayat hikâyesini hatırlatmak değil, klasik Türk edebiyatının şiir geleneği dâhilinde orijinal manalar (bikr-i mazmun) üretebilmek, renkli hayaller kurmak, zengin çağrışımlı anlamlar ortaya koyabilmektir. Tahlil yöntemindeyse -şiir örneği abıhayat hikâyesine dair ne kadar unsur içerirse içersin- yalnızca tek bir unsur ve bu unsurla bağlantılı şeyler ele alınmaktadır. Yine de şairin ifade etmek istediği düşünce veya hayali anlayabilmek için diğer unsurlara da dikkat edilmesi gerekmektedir. Aynı sebepten ötürü tek bir şiir, abıhayat hikâyesinin farklı unsurlarıyla ilgili olduğu için birkaç alt başlıkta yer alabilmektedir. Bu nedenle metnin akışı zorunlu ve kaçınılamaz tekrarlar yüzünden bozulmaktadır. Fakat bu durum bir ihmalin veya metnin rastgele yazılmasının değil, divan tahlili yöntemini kullanmanın bir sonucudur. Tahlil yönteminin bir diğer problemi şiir örneklerini bağlamından koparak değerlendirmesidir. Özellikle gazel nazım şekliyle yazılan şiirlerde her ne kadar anlam beyit içerisinde tamamlansa da beyitler arasında -çoğunlukla- bir konu bütünlüğü bulunmaktadır. Mesela beyitte bahsi geçen sevgilinin kim olduğu –Allah mı? Hz. Muhammed mi? Şeyh mi? Sıradan bir insan mı?- diğer beyitlere bakılarak anlaşılabilir. Tarih manzumelerinde şairin bahsettiği olayın veya eserin ne olduğu genellikle diğer beyitlere bakılarak öğrenilebilir. Kasidelerde kimin övüldüğünü kasidenin herhangi bir beytine bakarak anlamak kolay değildir. Bu nedenle abıhayat hikâyesini oluşturan dört unsuru veya bunlardan bazılarını içeren şiir örnekleri, gerekli görüldüğü durumlarda şiirin diğer nazım birimlerinin de göz önünde bulundurulmasıyla değerlendirilmiştir. Tahlil yöntemiyle ilgili son problem, şiiri en temel parçalarına ayırarak değerlendirmeyi esas almasıdır. Oysa şiir anlamıyla, söz oyunları ve söz

sanatlarıyla, hayal zenginliğiyle, çağrışımlarıyla, ahengiyle, kelime kadrosuyla ve hissettirdiği duygularla bir bütündür. Bu bütünlük, bütünü oluşturan herhangi bir unsuru ele almak suretiyle bozulmaktadır. Yine de tahlil, şiirin kelime ve kavram kadrosuna dair ayrıntılı bir analiz olup gereklidir.

Tahlil yöntemi şiirin anlam çerçevesine ve hayal evrenine dair bir incelemeyi konu alır. Bundan dolayı bu bölümün konusu abıhayat hikâyesinde geçen abıhayat, Hızır, İskender ve Karanlıklar Ülkesi'nin örneklem olarak seçilen divanlarda hangi bağlamlarda kullanıldığını ortaya koymaktır. Abıhayat hikâyesinin unsurlarına hangi anlamlar verildiğini, bunlarla nasıl hayaller kurulduğunu, bunların hangi söz sanatlarında kullanıldığını göstermek, bu bölümün temel amacıdır.

Tahlil yöntemi şerhten farklıdır. Şerh, ele alınan şiiri veya nazım birimini bütün yönleriyle açıklamayı hedefler. Tahlilde ise söz konusu şiir veya şiir birimi, tahlil sınıflandırmasına göre hangi başlık altında yer alıyorsa o madde bakımından değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu bölümde, örnek olarak gösterilen şiir örneklerinin her yönüyle açıklanması beklenmemelidir. Çünkü bu örnekler, ilgili olduğu maddenin sınırları içerisinde değerlendirilmek üzere çalışmaya dâhil edilmiştir.

1. Abıhayat İle İlgili Unsurlar

Türkçe divanlarda abıhayat; Hızır, İskender ve Karanlıklar Ülkesi'nden daha çok geçmektedir. Şairlerin en fazla söz konusu ettikleri bu unsur doğal olarak diğer unsurlardan daha geniş bir anlam ve hayal çerçevesine sahiptir.

1.1. Din ve Tasavvuf

Abıhayatın din ve tasavvufla ilgisi, din ve tasavvufun hakikate dair birer öğreti olmaları dolayısıyladır. İnanan için bu hakikatler yaşamın anlamını ortaya koydukları gibi insanı ebedî bir yaşama da ulaştırır. İnsanı ruh ve beden olmak üzere ikili bir yaratılışta gören İslam kültürü, din ve tasavvufu insanın ruh kısmına ait olarak düşünmektedir. Ruh ise ölümsüzdür. Demek ki ruh kısmına yönelik her şey, yani din ve tasavvuf, insanı sonsuz bir hayata ulaştırmak bakımından abıhayatla benzerlik içerisindedir.

Şairlerin abıhayatı İslam inancıyla, peygamber ve velilerle, aklı aşan bilgilerle, tasavvuf hareketleri ve tasavvufi kavramlarla ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bunların ortak özelliği, ezelî ve ebedî hakikatlere dair olmalarıdır. Bu bağlamda şairler -abıhayatı hangi kelime ve kavramla kullanırlarsa kullansınlar- daima en yüce hakikati ölümü aşmanın, ölüm

ötesine geçmenin vasıtası olarak gördükleri için, bu hakikate dair unsurları abıhayata benzetmişlerdir.[8]

1.1.1. Amel

Din çerçevesinde yapılan iyi iş ve hareketler amel olarak adlandırılır. 16. yüzyıl şairlerinden Günahkâr (ö. ?), ameli abıhayata benzetir. Abıhayat kabını dolduran müminler şeytana karşı dikkatli olmalıdır, aksi hâlde kaptaki abıhayat yere dökülebilir ve ameller boşa gidebilir:

> Nice ‘amel kılursan tâ‘ate sayma sakın
> Key sakın İblis’leyin yile gitmesün emek
> Âb-ı hayâta irdün toldı kabun kaçağun
> Sakın ki şeytân kakup düşmesin elden kapak (Günahkâr, G. 30/6-7)

1.1.2. Besmele

Yapılan bir işe Allah’ın adıyla başlama eylemi İslam literatüründe besmele kavramıyla ifade edilir. Arapçası “Bismillahirrahmanirrahim” olan besmele Türkçeye “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla…” diye çevrilir. Besmele çekmenin amacı, niyet edilen eylemi Allah’ın yardımıyla tamamlayabilmektir (Uludağ, 2012: 73). Yârî (ö. 1100/1688-1689?) besmeleyi her derdin devası olarak görür. Ona göre bir dertle bağlananlar besmeleyle kurtuluşa erer. Aynı zamanda besmele, susamışlara abıhayat olur:

> Besmeledür besteye fevc-i necât
> Besmeledür teşneye âb-ı hayât (Yârî, M. 1/20)

1.1.3. Derviş

Herhangi bir tarikata girip şeyhe bağlanan kişiye derviş denir (Şentürk, 2019: 120-121). Abıhayatın dervişle ilgisi, dervişin değerini göstermek üzere mukayese unsuru olarak kullanılmasına dayanır. Abıhayatın ölümsüzlük bahşetmesi, Hızır’ınsa abıhayat içerek sonsuz ömür kazanması dervişin çabası yanında değersizdir çünkü derviş Hakk’a ulaşma çabasıyla ölümü ve ölümsüzlüğü aşmış bir insandır. Onun amacı geçici dünya hayatını uzatmak

[8] Hançerlioğlu Kılıç, abıhayatın dinî bağlamdaki anlamlarına dair şu açıklamayı yapmaktadır: “(…) çeşitli benzetme ve alakalara bağlı olarak âb-ı hayât, vahdet sırrına ermektir. Kesret, mâsiva esiri olmak, ölmek veya küfr içinde kalmak gibidir. Bu itibarla iman ve İslâm, âb-ı hayâta, Kevser’e benzetilir. Mümin ise, bunu içen kimsedir. Aynı zamanda *Kur’ân-ı Kerim* de âb-ı hayâttır. Zira onun gelmesiyle nice ölmüş gibi olan canlar dirilmiş, nice inkâr ve şirk hastaları şifa bulmuştur. Kâ’be, vahdeti, Hakk’ın birliğini, İslâm ve imânı temsil etmekle âb-ı hayât olarak tasavvur edilir. Yine, siyah örtüsünün zulumâta (karanlıklara) benzetilmesiyle de âb-ı hayâtla ilgi kurulur. Hz. Peygamber bir âb-ı hayat çeşmesidir. Hatta ondan daha da üstündür. Hicret sırasında sığındığı mağara, karanlıklar yurduna benzetilir. hakikî âb-ı hayât, Hz. Peygamber sevgisi ve onun temsil ve teklif ettiği imân ve İslâmdır. Ölü gönüller onun sözleriyle şifâ ve ebedî hayat bulurlar. Şefaati de mü’minler için âb-ı hayâttır” (Hançerlioğlu Kılıç, 2001: 5).

veya sonsuza dek sürdürmek değil, ebedî hakikati keşfetmektir. Bu yolda abıhayat önemsiz bir unsurdan ibaret kalmaktadır. Taşlıcalı Yahyâ Bey'e göre Hızır ve abıhayat, dervişin ayağına gelir çünkü derviş Hızır'la abıhayattan daha üstündür. Beyitte Hızır'ın abıhayatı aramasına telmihte bulunulmaktadır. Abıhayatın zikredilmesi sebebiyle "kara şâl" ifadesi Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatmaktadır. Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayat, beyitte kara şal sarınıp dervişin ayağına giden bir insan olarak teşhis ve tasvir edilmiştir:

Derviş odur ki Hızr ayağına gele anun
Âb-ı hayât ola tura bir kara şâl ile (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 404/3)

1.1.4. Feyiz

Sözlük manası "bolluk, mahsûlât vesâire kesreti" (Şemseddin Sâmî, 2009: 1010) olan "feyiz" kelimesi tasavvufta "sâlikin çalışması ve çabası söz konusu olmaksızın Allah tarafından onun kalbine herhangi bir hususun verilmesi"dir (Uludağ, 2012: 137). Demek ki feyiz, insana Allah tarafından bahşedilen özel bir niteliktir. Feyze sahip olan, dış dünyadaki şeylere ihtiyacını yitirir. Dış dünyaya dair ihtiyaçlar yok olunca insan kendi özüyle, hakikatle baş başa kalarak zamanın ötesine geçer. Feyzin abıhayata benzetilmesinin nedeni budur. Nef'î (ö. 1044/1635) feyiz kavramını istiğna bağlamında ele alır, Hızır'a minnet edilmemesini ve tıpkı kendisinin yaptığı gibi feyzin abıhayat oluğuyla dudak dudağa olunmasını söyler (Güler, 2022: 36):

Hızr'a minnet çekme var sonra dil-i Nefî gibi
Lüle-i âb-ı hayât-ı feyz ile lebberleb ol (Nef'î, G. 83/6)

Yârî ise kendisini Allah yardımının âlemindeki Hızır olarak gösterir ve abıhayata benzeyen feyze boğulduğunu dile getirir:

Benem ol Hızr-ı âlem-i tevfîk
Garka-i feyz-i âb-ı hayvânem (Yârî, K. 43/28)

Kâtibzâde Sâkıp (ö. 1129/1716-1717), gönlünün Allah feyzinin çeşmesine susadığını söyler. Abıhayat her ne kadar lezzetli olsa da onun tercihi Allah'ın feyzinden yanadır:

Çeşme-i feyz-i Hudâ'nun zevkine dil-teşnedür
Sâkıb olsa her ne denlü çeşme-i hayvân lezîz (Kâtibzâde Sâkıp, G. 80/5)

1.1.5. Hikmet

Kâmûs-ı Türkî'de "hikmet" kelimesi şöyle tanımlanır: "1. Hakîmlik, hakîm âdemin hâli, 'akl-ı kâmil ile 'ilm-i 'âlî: Lokmân'ın hikmeti. 2. Felsefe ilmi (…). 3. Sırr-ı hafî, ne olduğu anlaşılmaz sebep ve hakîkat. 4. Hakîkat ve

ahlâka müte'allik kısa söz, mesel" (Şemseddin Sâmî, 2009: 555). Tanımdan anlaşılacağı üzere hikmet; din, tasavvuf, felsefe ve akla uygun düşünceyi kapsayan bir bilgelik hâlidir. Arapça bir kelime olan hikmetin *Kur'an*'da da geçtiği görülmektedir.[9] Mukâtil bin Süleymân'a göre hikmet *Kur'an*'da beş farklı manaya sahiptir: Öğüt, anlayış ve ilme dayalı hüküm, peygamberlik, tefsir ve bizzat *Kur'an*'ın kendisi (Kutluer, 1998: 503-504). Hikmet, klasik Türk şairleri tarafından önemsenmiş bir kavramdır. Bunun en dikkate değer delillerinden biri, hikemî üslubun ortaya çıkmasıdır. Hikemî üslubun kurucusu ve en önemli temsilcisi Nâbî'dir (Kaplan, 2012: 10). Nâbî, toplumsal problemleri dile getirerek halkı uyarmayı, böylece doğru yola yönlendirebilmeyi amaçlamıştır (Kaplan, 2012: 38). Abıhayata dair beyitlerde hikmetin genellikle dinî-tasavvufi manada kullanıldığı görülür. Bundan dolayı "hikmet" kavramının "Din ve Tasavvuf" başlığı altında yer alması uygun bulunmuştur. Mesela Murâdî (III. Murad, ö. 1003/1595), hikmeti dünyevi ve uhrevi ilimleri kapsayan bir kavram olarak ele alır. Hikmete sahip olmak Allah'ın lütfuyla mümkündür. Şaire göre hikmet lütfunun kâsesinden abıhayat içenler dünya ile ahiret ilimlerinin delillerinden haberdar olur:

Lutf-ı hikmet kâsesinden nûş iden âb-ı hayât
'İlm-i 'ûlâ ile uhrâdan bilüpdür beyyinât (Murâdî, G. 171/1)

Esrâr Dede'ye göre ise Hızır ile Hz. İsa, Allah'ın feyziyle sonsuz hayat sahibidir. Onların gönülleri ilahi feyizle canlıdır. Allah'tan gelen hakikat haberinin kadehine susayanlar için hikmet, abıhayattır:

Feyzinin dil-zindesi Hızr u Mesîh-i câvidân
Teşne-i câm-ı peyâmı âb-ı hayvân-ı hikem (Esrâr Dede, K. 1/27)

1.1.6. Hurufilik ve Hurufiler

Hurufilere göre kâinatta var olan her şey, Allah'ın özünü oluşturan otuz iki harfle yaratılmıştır (Fazlullah Esterabadi, 2012: 38, 246, 400). İnsan, ilahi hatlar aracılığıyla bu harflerin tamamına sahiptir (Fazlullah Esterabadi, 2012: 91). Böylece o, bir anlamda kâinatın özüdür. *Kur'an*, ibadetler, Kâbe, zaman vb. her şey insana dâhildir (Fazlullah Esterabadi, 2012: 205-211). Bu sebeple abıhayat da insanın dışında bulunamaz. Fazlullah Esterabadi'ye göre otuz iki ilahi harf, abıhayattır; yüzdeki ebî hatlar ise Karanlıklar Ülkesi'dir: "Çeşme-i hayvân ki karanlıkdadır ve o karanlık şa'rdır ki vech üzerindedir şöyle ki her kimse ki ondan su içe teşne olmaya ki havz-ı kevserin misâlidir ki her kimse ki içe hergiz teşne olmaya ve o otuz iki kelimedir" (Esterabadi, 2012: 438). İlm-i tevil yani Hurufilik, söz konusu otuz iki ilahi harfin müşahedesini amaçlamakta, bunun için tevillerde bulunmaktadır. Böylece Hurufilik ile

[9] Mesela Nahl suresinde Allah, Hz. Muhammed'e insanları hikmetle İslam'a davet etmesini emreder: "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir" (Karaman vd. 2020, Cilt 3: 453).

abıhayat arasında bir münasebet olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hem Hurufilik hem Hurufiler abıhayattır. 16. yüzyıl Hurufi-Bektaşi şairlerden Muhîtî (ö. ?), Fazlullah Esterabadi'nin abıhayata dair *Câvidânnâme'*deki ifadesini Hızır'ın, Zülkarneyn'in, Karanlıklar Ülkesi'nin ve abıhayatın -yani her şeyin- otuz iki harften ibaret olduğunu söyleyerek yorumlar:

Sî vü dûdür Hızr u Zü'l-karneyn hem
Sî vü dûdür zulmet ü âb-ı hayât (Muhîtî, G. 18/20)

Hurufilik metinlerinde yazar ve şairler Fazl-ı Rabb-i Zü'l-celâl, Fazl-ı Hak ve Fazl-ı İlâh gibi isimlerle genellikle Fazlullah Esterabadi'yi kastetmektedirler (Usluer, 2009: 575). Misâlî (ö. 948/1541), Fazlullah Esterabadi'den Hurufiliği (esmâ ilmini, yirmi sekiz ve otuz iki harfin sırlarını) öğrenen talibin mana bakımından Hızır hâline geleceğini, abıhayat şarabına kanacağını söyler. Beyitte abıhayat Hurufiliğin, Hızır ise Hurufilerin benzetilenidir:

Fazl-ı Hak'dan kim ki vâkıf oldı esmâ 'ilmine
Hızr olup kandı şarâb-ı çeşme-i hayvândan (Misâlî, G. 441/6)

Misâlî, bir beyitte ebedîlik şarabını içtiğini yani Hurufiliği öğrendiğini söyler. Bu sayede -otuz iki harfi müşahede ederek- ebedî yaşam kazanan şair hem cennet hem huri hem de abıhayat hâline gelmiştir:

İçdüm şerâb-ı lem-yezeli zinde cân olup
Cennât u hûr çeşme-i hayvân olan menem (Misâlî, G. 353/9)

Muhîtî de kendisinin abıhayat olduğunu iddia etmektedir:

Nûş iden Hızr-veş kalur zinde
Ebedî çeşme-i hayâtem ben (Muhîtî, G. 160/6)

İmâdüddîn Nesîmî, Fazlullah Esterabadi'yi hem Hızır hem de abıhayat olarak görür. Onun saçıysa adeta Karanlıklar Ülkesi'dir:

Fazlum menüm iy Hızr'um u iy âb-ı hayâtum
Şemsün menüm iy bedrüm ü saçı zulümâtum (Nesîmî, G. 246/1)

Hurufilik insanı görünüşler dünyasından alıp ona her şeyin hakikatini gösteren bir dinî düşünce biçimidir. Onlara göre var olan her şey Allah'ın tecelli mahalli olup ilahi harflerle yaratılmıştır (Fazlullah Esterabadi, 2012: 278). Allah'ın özü de kâinatta var olan tüm harflerdir yani Fars alfabesindeki otuz iki harftir (Fazlullah Esterabadi, 2012: 400). Bu harfler ebedîdir (Fazlullah Esterabadi, 2012: 66). Varlığın aslında Allah'ın tecellisi olduğunu fark edenler de ebedî hâle gelir. O hâlde Hurufilik, abıhayattır. Hurufiliği öğreten Fazl-ı Yezdân'ın (Fazlullah Esterabadi'nin) kulları da insanlara abıhayat sunan Hızır'dır. Hızır elinden abıhayat içmeyi arzulayanlar bunun için Hurufilere gitmeli, abıhayat olan Hurufiliğe dair ilmi onlardan istemelidir:

Ey Misâlî Fazl-ı Yezdân kullarından istesün
Hızr elinden her kime kim çeşme-i hayvân gerek (Misâlî, G. 310/11)

Hurufiliğin abıhayatını içenler ölümü aşar, ebedî olur, ölüm korkusundan kurtulurlar:

Tâ ki Hızr-ı zindeveş nûş itmişüz âb-ı hayât
Fâriğuz kayd-ı ölümden çün Mesîhâ-demdeyüz (Muhîtî, G. 84/4)

1.1.7. Hz. Ali

"Hz. Ali Mersiyesi"nde Necmi Ali (ö. ?), Hz. Ali'nin şehit edilmesi yüzünden abıhayat çeşmesinin kesildiğini, artık akmadığını; edebin içki meclisinin sakisinin ise adeta taş kesildiğini söylemektedir:

Âb-ı hayât çeşmesi kesildi akmadı
Taş oldı sanki sâkî-i bezm-i hayâ 'Alî (Necmi Ali, K. 14/27)

1.1.8. Hz. Hüseyin

Hz. Muhammed'in torunu olan Hz. Hüseyin (d. 626 / ö. 680) Kerbela Olayı'nda kırk piyade ve yirmi üç süvariden oluşan kuvvetleriyle Yezid'in güçlerine karşı savaşmıştır. Onun az sayıdaki kuvvetleri savaşın sonlarına doğru sıcak ve susuzluk yüzünden bitkin düşmüştür. Düşman kuvvetleri her taraftan Hz. Hüseyin'e saldırmıştır. Sinân bin Enes en-Nehaî Hz. Hüseyin'i attan düşürerek başını kesmiş, şehit etmiştir (Fığlalı, 1998: 520). Hurufi-Bektaşi şairlerden Misâlî, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da susuzluk çekmesine ve şehit edilmesine telmihte bulunmuştur. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da susaması ancak kendisinden suyun esirgenmesi Misâlî'ye göre dert değildir çünkü bizzat Hz. Hüseyin abıhayat şarabıdır:

Oldunsa Kerbelâda o dem teşne-leb ne gam
Sensin şarâb-ı çeşme-i hayvân yâ Hüseyn (Misâlî, K. 8/36)

1.1.9. Hz. Muhammed

Râcî (ö. 1269/1851), Hz. Muhammed'i abıhayat olarak görür. O, Allah tarafından müminlerin canına can katması üzere gönderilmiştir. Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edebilen kimseler sapıklıktan kurtulup kurtuluş yolunu bulacaklardır:

Hakk'dan Resûl-i kâinât oldu bize âb-ı hayât
Tasdik edüp Muhammed'i bulduk dalâletden necât (Râcî, G. 26/1)

1.1.10. Hz. Yusuf

İsrailoğullarına gönderilmiş peygamberlerden Hz. Yusuf, Hz. Yakup'un oğludur. Âgâh'a (ö. 1141/1728) göre Hz. Yusuf, kuyunun dibindeki abıhayattır, sevgili ise hayatın gömleğindeki candır. Hem gömlek hem de kuyu Hz. Yusuf'un kıssasıyla ilgilidir.[10] Şair, Hz. Yusuf ile sevgiliyi mukayese etmekte; her ikisini de âşıklar için hayat kaynağı olarak göstermektedir:

> Yûsuf kenâr-ı çâhda âb-ı hayât ise
> Pîrâhen-i hayâtda sen cân degül misin (Âgâh, G. 285/4)

1.1.11. İlham

Tasavvufta ilham, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, doğrudan Allah'tan alınan ilahi bilgidir. Allah'ın feyzi sayesinde müminlerin gönlüne doğan ilhamın düşünceyle değil sezgiyle ve Allah'ın dilemesiyle elde edilebildiği açıktır (Yılmaz, 2004: 225). Ali Emîrî'ye (ö. 1924) göre Hakk'ın ilhamı feyizli gönülde aksettikçe sanki selsebil havuzuna abıhayat akmaktadır. Beyitte leff ü neşr sanatı aracılığıyla Hak âşığının feyizli gönlü selsebil havuzuna, Hakk'ın ilhamı ise abıhayata benzetilmiştir:

> Dil-i feyyâzına ilhâm-ı Hak oldukça 'aks-endâz
> Akar gûyâ ki havz-ı selsebîle âb-ı hayvândır (Ali Emîrî, K. 45/51)

1.1.12. İrşat

Arapça bir kelime olup "rüşd"den türeyen irşat "doğru yolu gösterme, doğru yola sevk, gafletten îkâz, (…) bir ârif-i billahın birine tarîkati ve kurb-ı Mevlâ yolunu irâ'e etmesi" demektir (Şemseddin Sâmî, 2009: 89). Mürşit, irşat etme vesilesiyle müridine hakikate ve dolayısıyla ebediyete giden yolu gösterir. Bu nedenle Ümmî Sinan (ö. 1067/1657) şeyhin irşadını abıhayata benzetir. Şeyh de müride abıhayat sunması dolayısıyla Hızır gibidir:

[10] Hz. Yusuf, Hz. Yakup'un en sevdiği ve önem verdiği oğludur. Bu nedenle kardeşleri tarafından kıskançlık sebebiyle bir kuyuya terk edilmiştir: "'9. Yûsuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da (tövbe ederek) sâlih kimseler olursunuz!' 10. Onlardan biri, 'Yûsuf'u öldürmeyin, eğer mutlaka yapacaksanız, onu kuyunun dibine atın. Nasıl olsa gelip geçen kervanlardan biri onu bulup alır' dedi" (Karaman vd., 2020, Cilt 3: 217-218). Hz. Yakup'un gözleri, Hz. Yusuf'un hasretiyle kör olmuştur. Daha sonra Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un gömleğini yüzüne sürünce tekrar görmeye başlamıştır: "94. Kafile Mısır'dan ayrılınca babaları, 'Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!' dedi. 95. Yanındakiler ise, 'Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın' dediler. 96. Müjdeci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya'kûb tekrar görür hâle geldi. Dedi ki: 'Ben size, Allah tarafından sizin bilmediklerinizi bilirim demedim mi?'" (Karaman vd., 2020, Cilt 3: 255).

Mürşidin irşâdına her kim ki âmennâ diye
Nûş ider ol Hızr elinden âb-ı hayvân anladum (Ümmî Sinan, G. 111/9)

Karamanlı Aynî (ö. 895-900/1490-1494?), zamanın Hızır'ı olarak vasıflandırdığı şeyhinin ölülere can veren öğretilerini açık istiareyle abıhayata benzetir:

Dilerem zinde ola dâyima ol Hızr-ı zamân
K'ab-ı hayvân virüben mürdelere himmet ider (Karamanlı Aynî, G. 155/5)

1.1.13. Kelime-i Tevhit

Mutasavvıf şairlerden Sükûtî (ö. 1312/1896), *Divan*'ında yer alan hece ölçüsüyle yazılmış bir şiirinde kelime-i tevhidin yani "Lâ ilâhe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur)." ifadesinin abıhayat olduğunu söyler. Şaire göre "Lâ ilâhe illallah." diyenler ak (hakikat, doğru) ile karayı (batıl, yanlış) ayırabilirler. Allah dışındaki her şey olan masivadan geçerler ve bir anlamda ölmeden önce ölümü tecrübe ederler. Böylece bedeni ve onun aşağı eğilimlerini geçerek manevi iklimde karar kılarlar. Ölmeden önce ölenlerin artık ikinci bir ölüm yaşamaları imkânsızdır. Onlar, ölümsüz bir hayata erişmişler, Hızır ile beraber abıhayat içmişlerdir:

Ak ile karayı bunda seçdiler
Ölmeden ön mâsivâdan geçdiler
Hızır ile âb-ı hayâtı içdiler
Her kim derse Lâ ilâhe illallah (Sükûtî, 329/3)

1.1.14. Kur'an

Sâfî Baba *Kur'an* ayetlerini abıhayata benzetir. Her ayet, yanan bir ağacın ışığında görünmektedir. Şair, burada Allah'ın yanan bir çalı aracılığıyla Hz. Musa'ya seslenmesine telmihte bulunmaktadır.[11] Bunlar birer siyah nur katresidir, Karanlıklar Ülkesi'nin abıhayatıdır:

Şu'le-i nâr-ı şecerden görinür her âyât
Katre-i nûr-ı siyeh âb-ı hayât-ı zulemât (Sâfî Baba, G. 47/1)

1.1.15. Ledün İlmi

Ledün ilmi, bâtın ilmidir. Bu ilim sayesinde gizli hakikatler öğrenilebilir ve manevi alanda gelişmek mümkün olur. Ledün ilmi, bu ilme

[11] Kasas suresinin 30. ayeti şöyledir: "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım.'" (Karaman vd., 2020, Cilt 4: 225).

sahip olan kişinin kurtuluşunu sağlar. Kehf suresindeki kıssadan hareket eden bazıları Hızır'ın Hz. Musa'ya ledün ilmini öğrettiğini öne sürmüşlerdir (Uludağ, 1992: 188). Bu nedenle Kuloğlu İlyas, ledün ilmini abıhayata benzetmektedir:

Nûş edersen âb-ı hayât-ı ledünnîden biraz
Sâkin olsun nâr-ı hasretle yanan tenvîri kes (Kuloğlu İlyas, G. 182/7)

Hızır gibi abıhayat içenler ledün ilmine aşina olur ve bu ilmi terennüm ederler:

Hızr-veş âb-ı hayâtın çeşmesinden nûş eden
Kim ledün söyler lisânı nâb-ı sükkerden lezîz (Muhammed Tâhir Safveddin, G. 31/6)

1.1.16. Marifet

Keşif, ilham ve tecrübeyle öğrenilen bâtıni bilgiye marifet denir. Bu bilgi türü akılla değil, gönülle kavranır. Böylece marifet, zahirî bilgi olan ilimden ayrılır. İlim sahipleri âlim olarak adlandırılırken marifet sahiplerine arif denir (Yılmaz, 2004: 223). Hükümdar şairlerden Murâdî marifeti abıhayata benzetir. Baki olmak isteyenler marifet kazanmalı, marifetin içki meclisinde abıhayat yudumlamalıdır:

Müstedâm olmak dilersen ma'rifet kesb eylegil
Ma'rifet bezminde gel nûş eylegil âb-ı hayât (Murâdî, G. 172/2)

Celîlî'ye (ö. 977/1569-1570) göre marifet kaynağından nam isteyenler tıpkı Hızır gibi sonsuz yaşam sahibi olur çünkü marifet abıhayattır:

Ey Celîlî ma'rifet ser-çeşmesinden iste nâm
Hızr olur şol cân ki dirler zinde-i câvid ana (Celîlî, G. 26/8)

Kuloğlu İlyas'a göre İskender, susamış bir hâlde Karanlıklar Ülkesi'nde boşuna gezmektedir. Ölümsüzlük veren ve hakikate susamışlığı gideren abıhayat, marifetten başka bir şey değildir. Marifet kadehi içilmeli, abıhayattan uzak düşülmemelidir:

Teşne-leb gezme Sikender gibi zulmât içre sen
Ma'rifet câmını iç olma âb-ı hayvâna ırag (Kuloğlu İlyas, G. 237/12)

1.1.17. Mevlevilik ve Mevleviler

Mevlevilik Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye nispet edilen, onun oğlu Bahaüddîn Veled tarafından kurulmuş bir tarikattır. Mevlânâ'nın ölümünden sonra gelişen bazı âdetlere göre Mevleviler sema töreni icra ederken tennure adlı bir etek ve destegül adı verilen bir gömlek giyerler. Mevlevi sülukunda şeriat, aşk ve cezbe esastır (Gölpınarlı, 1969: 279-284). Sâkıp Dede'ye (ö.

1148/1735-1736) göre Mevlevilik abıhayattır, bu yola girenlere ebedî bir hayat verir. Mevleviliğin her menzili dalga dalga abıhayatla doludur:

> Mevc mevc çeşme-i âb-ı bekâ her menzili
> Fevc fevc Hızr-ı ma'nâdur tarîk-ı Mevlevî (Sâkıp Dede, K. 12/19)

Sâkıp Dede Mevlevileri nefislerde gizlenmiş abıhayat olarak tarif eder:

> Hayret-dih-i nezzâre-i ihvânuz biz
> Sûretde beşer ma'nîde insânuz biz
> Dil-teşnemüz olsa n'ola ehl-i âfâk
> Enfüsde nihân çeşme-i hayvânuz biz (Sâkıp Dede, Rubailer 19)

1.1.18. Nefis

Nefis "can, ruh, (…) şehvet, (…) benlik, (…) öz, asıl, cevher" anlamlarına gelen bir kelimedir (Tulum, 2013: 659). Tasavvufta nefis, insanın aşağı duyguları olarak anlaşılır. Mutasavvıflar nefsi mertebelere ayırmışlardır. En aşağı nefis, nefs-i emmaredir. İnsan arzularını fark edip kötü hareketleri kınamaya başladığı zaman nefs-i levvame mertebesine yükselir. Bunun ötesinde nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i raziye, nefs-i merdiyye ve nefs-i kâmile mertebeleri bulunur (Uludağ, 2012: 274-275). Ravzî (ö. 1009/1600'den sonra), nefs-i emmareyi Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. İnsanın Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolması ölüme mahkûm olmakla sonuçlanır. Oysa insan, vaktin Hızır'ı olan şeyhe bağlanıp onun abıhayat öğretileri ışığında bedeninden kurtulursa ölümsüzlüğe ulaşabilir. Şair, müridin nefisten, bedenden kurtulup hakikate doğru yol alışını "beden elbisesini abıhayat kaynağında yıkamak" olarak tasvir eder:

> İrüp bir Hızr-ı vakte zulmet-i emmâreden çıkdun
> Vücûdun câmesin ser-çeşme-i hayvânda yurdun tut (Ravzî, G. 137/2)

1.1.19. Ney

Ney, Mevlevilik tarikatı ayinlerinde kullanılan üflemeli bir çalgı olup kamıştan yapılır. Mevlânâ'nın *Mesnevi'*sinin "Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları [nasıl] anlatıyor?" ifadesiyle başlayan ilk on sekiz beyti, ney bahsine dairdir (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2015: 33). Şeyh Gâlip'e (ö. 1213/1799) göre Mevlevilerin klasik enstürmanlarından ney, adeta bir abıhayat borusudur; ârifler için o, hidayet Hızır'ının feyizlendiği bir su yoludur (Güler, 2022: 110):

> Mecrâ-yı feyz-i Hızr-ı hidâyetdir 'ârife
> Âb-ı hayât künkü imiş şâhrâh-ı ney (Şeyh Gâlip, G. 303/10)

1.1.20. Rahmet

Rahmet, "acıma duygusuyla esirgeme" ve Allah'ın "kullarına acıyarak iyilikte bulunması" anlamındadır (Tulum, 2012: 304). Tevhit türündeki kasidesinde Zâtî (ö. 954/1547), Nil ile Fırat'ı Allah'ın kudret nehirlerinden birer çeşme olarak görür. Abıhayat ise onun rahmet denizinden bir kaynaktır:

Ey ki nehr-i kudretünden çeşmedür Nîl ü Fırât
V'ey ki bahr-i rahmetünden eşmedür âb-ı hayât (Zâtî, K. 1/1)

Ali Emîrî ise Naat'inde Hz. Muhammed'in bir rahmet damlasının, bin susamış mümin için tıpkı Kevser ve abıhayat gibi olduğunu ifade eder:

Bir zülâl-i rahmetin bin teşneye
'Ayn-i Kevser çeşme-i âb-ı bekâ (Ali Emîrî, K. 2/66)

Gelibolulu Mustafa Âlî Berat gecesindeki ay ışığını Nur suresine, Allah'ın Kadir gecesindeki rahmetiniyse suya ve dolayısıyla abıhayata teşbih eder:

Berât içindeki meh-tâb 'ayn-ı sûre-i Nûr
Kadir şebindeki rahmet zülâli âb-ı hayât (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 94/2)

1.1.21. Sır

Tasavvufta sır "gönül ehlinden ve keşf sahiplerinden başkasının idrak edemediği hususlar, tasavvufi duygular ve bilgiler"dir (Uludağ, 2012: 317). Ümmî Sinan, yedi gezegeni seyretmeyenlerin sırdan habersiz olacaklarını, abıhayatı talep edenlerin Hızır'la bulunması gerektiğini bildirir. İlahi sırlara ulaşmak isteyenlere Hızır'ın rehberlik edeceğine dair inanç oldukça yaygındır. Pek çok mutasavvıf hakikat yolunda Hızır'la görüştüklerini, ondan manevi dersler aldıklarını iddia eder (Ocak, 2019: 92-95):

Seb'ayı seyr itmeyen sırdan haber bilmez nedür
Hızr-ıla yek-dem gerekdür âb-ı hayvân isteyen (Ümmî Sinan, G. 127/10)

1.1.22. Şefaat

Divan'ının mesnevi şeklindeki "Dîbâce"sinde Ahmet Paşa (ö. 902/1496-1497), Hz. Muhammed'in şefaatini abıhayata benzetir. Kâinatın yaratılmasına vesile olan peygambere seslenen şair, onun müminlere şefaat suyundan abıhayat sunmasını talep eder:

Senün'çün konuklandı çün kâyinât
Şefâ'at suyından sun âb-ı hayât (Ahmed Paşa, Dîbâce 3/36)

1.1.23. Şeriat

İslamiyetin zahirî kurallarına, emir ve yasaklarına şeriat denir. Hidayetin Hızır'ı, görüşlerinin nuruyla şeriatın sınırlarını apaçık belirlemiştir. Böylece âlem, onun sayesinde abıhayata ulaşmıştır. Dolayısıyla Nehcî, şeriatı abıhayata benzetmektedir:

Görindi nûr-ı re'yinden hudûd-ı şer'-i dîn rûşen
Yetürdi 'âlemi Hızr-ı hidâyet âb-ı hayvana (Nehcî, K. 4/17)

1.1.24. Şeytan

Sâdıkî (ö. 1135/1722) bir beyitte abıhayatı şeytanla zıtlık içerisinde sunar. Abıhayatın ne olduğunun açıkça işaret edilmediği beyitte tek ipucu, şeytanın ona karşıtlık içinde gösterilmesidir. Şeytanla abıhayatın ilişkisini dikkate alarak abıhayatın manasını kavramak mümkündür. Bilindiği üzere şeytan, hakikatten ve doğru yoldan saptırmak üzere insanı baştan çıkarmaya çalışır. Şairin dediğine göre abıhayatı içmek, şeytanın baştan çıkarıcılığına inanmamak şartıyla olasıdır. O hâlde abıhayat, şeytanın rahatsız olduğu şeylerdir. Bunlar da ayartmaya konu olan niteliklerden hakikat ve doğru yoldur. Hakikatle kastedilen, şüphesiz İslam'ın hayata verdiği anlamdır. Aksi hâlde şairin, inanç dairesine ait bir varlıktan yani şeytandan söz etmemesi gerekirdi. Hakikat İslam'ın hakikatiyse doğru yol da İslam'ın sınırları, uygulamaları ve kurallarıdır. Demek ki şair, bahsi geçen tüm unsurları abıhayat kavramıyla ifade etmiştir. Bu durumda abıhayatın şairane bir mazmun değil de apaçık bir sembol olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır:

Ki iğvâsına şeytânun inanma
İçem dirsen eğer âb-ı hayvânı (Sâdıkî, G. 87/4)

1.1.25. Tecelli

Tecelli gizli olanın görünür hâle gelmesi, gaybın kalbe doğmasıdır (Uludağ, 2012: 346). İlahi tecellilerin zevkini ve neşesini tanıyanlar için abıhayat önemsiz bir sudur. Bu kişiler ölecek olsalar bile abıhayatı arama zahmetine katlanmazlar çünkü zaten manevi bakımdan ebedîliğe kavuşmuşlardır:

Âşinâ-yı neşve-i zevk-i tecelliyyât olan
Ölse de ser-çeşme-i hayvânı itmez cüst ü cû (Kâtibzâde Sâkıp, G. 483/5)

1.1.26. Vahdet

Vahdet, kâinatta yalnızca Allah'ın gerçek bir varlığa sahip olduğunun düşünülmesidir. Vahdet düşüncesine sahip olanlar varlıkların çokluğunda (kesrette) yalnızca Allah'ın birliğini görürler, buna vahdet-i şühûd denir.

Bazılarına göre varlık yalnızca Allah'tan ibarettir. Allah'ın dışında varlık yoktur. Müşahede edilen kesret yalnızca Allah'ın tecellilerinden ibarettir. Bu kişilerse vahdet-i vücut düşüncesindedirler (Durusoy, 2012: 430-431). Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) Allah'ın varlığında yok olarak vücudundan kurtulduğunu, vahdete ulaştığını ve böylece kendisine ölümün asla ulaşamayacağını söylemektedir. Allah nasıl ebedîyse fenafillah makamına ulaşan kişi de öyle ebedîdir. Artık o, ölümün ulaşamayacağı bir makamdadır. Ölüm, sadece Allah dışındaki yaratılmışlara ulaşır. Bu nedenle şair, vahdete ermesini abıhayat içmeye benzetir:

> Benven şu mahv-ı mahz-ı zât buldum vücûdumdan necât
> Ben içmişem âb-ı hayât irmez bana hergiz memât (Niyâzî-i Mısrî, G. 15/1)

Âlemde birlik olduğunu düşünüp sevgi yoluyla hakikate talip olanlar için yaşam bir içki meclisi gibidir. Bu meclisin mensupları âşık, sakisi sevgili, içkisi aşktır. Şair tarafından aşk şarabı abıhayata benzetilir. Sevgi kadehini ellerinde tutan âşıklar vahdet sakisinden abıhayat talep ederler:

> Bir bölük âvâreyüz câm-ı muhabbet içerüz
> Sâkî-i vahdet elinden âb-ı hayvân istedük (Sirâcî, G. 191/3)

1.1.27. Vahiy

Vahiy meleği olan Cebrail'in *Kur'an*'daki isimlerinden biri Ruhülkudüs'tür (Yavuz ve Ünal, 1993: 202). Sâfî Baba, Cebrail'in nefesinin feyzi ile vahyi kastetmektedir. Şair tarafından vahiy, abıhayata teşbih edilmiştir:

> O söz ki zîver-i zikr-i kadeh ola sâgar
> O feyz-i nefha-i Rûhü'l-Kudüs'dür âb-ı hayât (Sâfî Baba, G. 52/10)

1.1.28. Zikir

Zikir Allah'ı anmak, hatırlamaktır. Genel olarak mutasavvıflar zikri tasavvufun esaslarından biri olarak kabul etmişlerdir (Yılmaz, 2004: 164-165). Bundan dolayı her tasavvuf hareketinin kendine has bir zikir usulü bulunmaktadır. Bunlardan biri Gülşeniliktir. Gülşenilik, Halvetiliğin bir kolu olarak İbrahim Gülşeni (ö. 1534) tarafından Kahire'de kurulmuştur. Sesli zikir yöntemini benimseyen Gülşeniler bu nedenle şiir ve musikiye önem vermişlerdir (Kara, 1996: 256-257). Kâmî (ö. 1136/1724), abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde kaldığını düşünse de onu Gülşenilerin zikir halkasında tekrar bulur. Yani zikir, müminlere sonsuz yaşam veren abıhayattır:

> Halka-i zikrinde buldılar hayât-ı câvidân
> Âb-ı hayvân çeşmesin zulmetde kaldı sanmışuz (Kâmî, G. 91/4)

1.1.29. Zülâl-i Muhammed

Hz. Muhammed'in tatlı suyu (öğretileri) içenleri Hızır gibi canlı kılar ve onlara sonsuz hayat bahşeder çünkü bu su, nur içinde akan hayat çeşmesidir, abıhayattır:

> Hayât çesmesidür ille nûr içinde revândur
> Ki Hızr-ı zinde kılur şâribin zülâl-i Muhammed (Hamdullah Hamdî, K. 23/5)

1.2. Toplumsal Yaşam

Sosyal yaşama ve kültürel konulara dair beyitlerde şairler abıhayatı çoğunlukla toplumsal düzenin devamı, geçim problemi ve mevki elde etme, ilim, şairane övünme (fahriye), savaş (rezm) ve içki meclisiyle ilgili olarak değerlendirmişlerdir. Şair ve hami ilişkisinde padişahın, devlet görevlisinin veya diğer hamilerin yardımları abıhayat olarak görülmüştür. Toplum düzenini sağlama hususunda adalet, özgür yaşamanın temel şartlarından olan vatan sevgisi şairlere göre abıhayattır. Ayırca şairler kendi şiirlerini, sözlerini ve kitaplarını abıhayata benzetip övünürler. Bu bağlamda mürekkep ve kalem gibi yazı unsurları da abıhayatla ilişkilendirilmiştir. Savaşta kılıç, içki meclisinde şarap, dostlarla sohbet, halk arasında son derece popüler bir içecek olan kahve abıhayatla ilişkilendirilen diğer unsurlardandır.

1.2.1. Adalet

Adalet, suç işleyenlerle masumların arasında oluşacak dengesizliği ortadan kaldıran bir düzendir. Zulmün ortadan kaldırılması adaletle mümkündür (Nizamü'l-Mülk, 2017: 48). Devlet ve hanedanların bakiliği adaletin sağlanmasına bağlıdır (Nizamü'l-Mülk, 2017: 53). Halkın huzuru adalet ve vicdan sahibi bir padişahın yönetiminde olmalarına bağlıdır (Nizamü'l-Mülk, 2017: 59). Bundan dolayı klasik Türk şairleri adaleti abıhayata benzetmişlerdir. Efsaneye göre insanı gençleştirip sonsuz hayat sahibi yapan abıhayat hayatta kalmak, aileyi ve sahip olunan malları korumak, korkudan kurtulmak, haksızlıkların önüne geçmek, huzurla ve güvenle yaşamak için zorunlu olan adaletin benzetileni olarak kullanılmıştır.

Fuzûlî (ö. 963/1556), Bağdat Beylerbeyi Ayas Paşa'yı adaletinden dolayı överken onun her tarafa adalet abıhayatını akıttığını belirtir. Bu beytinden hareketle şairin adaleti insanlara yaşam hakkı tanıyan bir unsur olarak ele aldığını söylemek mümkündür:

> Kamu etrafına âb-ı hayât-ı 'adldür câri
> Cemî'-i ehline tevfîk-i cem'iyyet müyesserdür (Fuzûlî, K. 31/2)

Sümbülzâde Vehbî'ye göre Darendeli Mehmed Paşa adaletin abıhayatını göstermeye aracılık etmiş, yani Osmanlı Devleti'nde adaleti sağlamıştır. Bundan dolayı şair memduhu Hızır'a benzetmektedir:

> Şeh-i 'âlem Sikender'dir refiki Hızır olup gûyâ
> Delâlet eyledi âb-ı hayât-ı 'adli irşâda (Sünbülzâde Vehbî, K. 39/2)

Gelibolulu Mustafa Âlî, Osman Paşa'ya sunduğu bir kasidede Halep'e gönderilmeyi talep eder ve eğer dileği kabul olunursa gördüğü zulümlerle yanan susamış gönüllere adaletin abıhayatını sunacağını vadeder:

> Kahr-ı zulm ile harâretde olan teşne-dile
> Âb-ı hayvân-ı 'adâlet suna lutfum anı (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 62/40)

Dürrî Ahmed Efendi (ö. 1135/1722-1723) de abıhayatı adaletin benzetileni olarak kullanan şairlerdendir:

> Eyledi 'adl-i 'Ömer âb-ı hayâtı icrâ (Dürrî Ahmed Efendi, Mısra-ı âzâde, 5)

1.2.2. Berş

Berş "keten yaprağıyla yapılmış afyonlu şurup"tur (Şemseddin Sâmî, 2009: 288). Nâbî'ye (ö. 1124/1712) göre zevkinin derecesini anlayanlar için berş, abıhayatla aynı seviyededir, birdir (Güler, 2022: 50):

> Rütbe-i neş'esin idrâk idene
> Âb-ı hayvân ile yeksândur berş (Nâbî, G. 358/4)

1.2.3. Cetvel

Sâkıp Dede'ye göre şeyhin irfanının ince manalı sözleri yazıya geçirilirse sayfanın satırları abıhayat cetveliyle belirlenir. Şair, şeyhin sözlerinin ne kadar değerli olduğunu belirtmek istemektedir:

> Cedvel-i âb-ı hayât eyler 'urûk-ı mıstarı
> Safha-i tahrîre gelse nükte-i 'irfân-ı şeyh (Sâkıp Dede, G. 22/10)

1.2.4. Cifir

Cifir, gelecekteki olaylardan haber veren bâtıl bir ilimdir. Bazılarına göre cifir ilim değil, keşif ve ilhama dayalı olan kişisel yetenektir (Yurdagür, 1993: 215). Bir beyitte Sâdık abıhayatı cifir ile ilgili olarak kullanmaktadır. Beyte göre İsa nefesli sevgilinin ağzından söz çıkınca cifrin pınarı abıhayat akıtmaktadır. Beyite göre abıhayat sevgilinin sözüyse cifir de ağzıdır. Sevgilinin ağzıyla cifir arasındaki ilişki konusunda şair ipucu vermemektedir.

Bu konuda yorum yapmak gerekirse sevgilinin gelecekten haber verdiği düşünülebilir:

Sanuram cifrün bunarından akar âb-ı hayât
Ol Mesîhâ-dem feminden eylese izhâr-ı lafz (Sâdık, Kıta 128/1)

1.2.5. Fetih

Necâtî Bey (ö. 914/509) savaş alanını Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Bu tasvir, savaş aletleriyle güneşin dahi engellendiği bir manzara sunmaktadır. Sultan II. Bayezid, Karanlıklar Ülkesi'nin ortasındaki Hızır'dır ve abıhayatı aramaktadır. Abıhayat, fetihtir. Abıhayat hikâyesinde balığın suya girip canlanması gibi kılıç da fetih arzusuyla canlanmakta, coşmaktadır. Bundan dolayı kılıç, balığa benzetilmiştir:

Miyân-ı ma'reke zulmetdürür şehenşeh Hızr
Kılıcı mâhîdürür feth âb-ı hayvânı (Necâtî Bey, K. 25/19)

1.2.6. Hatırlanma

Hatırlanmak arzusu bireysel bir hususken hatırlanma olgusu toplumsaldır çünkü sosyal ilişkiler temeline dayanır. Kâmî'ye göre abıhayat maddi dünyada bulunmamaktadır. İskender gibi abıhayatı aramak boşa giden bir çabadır. Abıhayatla kastedilen şey, hayırla anılmak ve ismin hatırlanmasından ibarettir. Hayatta ölümün zorunlu ve ölümsüzlüğün imkânsız olduğunu düşünen şair, ebediyen hayatta kalmayı ancak dünyada iyi bir isim bırakmakta görür:

Âb-ı hayâtı cüst u cû eylersen İskender gibi
Bulmazsın ancak bir nefes hayr ile ismün yâdıdur (Kâmî, Kıta 55/1)

1.2.7. Himaye, Himmet, İhsan, Kerem

Himaye; koruma, kollama, gözetme anlamlarına gelen bir kelimedir (Tulum, 2013: 253). Hanîf (ö. 1180/1766), devrin padişahına sunduğu Bahâriyye'sinde onun hamiliğini metheder. Padişahın himayesinin abıhayatı cihana yayılmıştır, onun döneminde hiçbir susamış gönül kalmamıştır. Padişah, tüm ihtiyaç sahiplerini himayesinin abıhayatıyla memnun etmiştir:

Yokdur zülâl-i maksad-ı devrinde teşne-dil
Cârî cihâna âb-ı hayât-ı himâyeti (Hanîf, Medhiyyeler 5/18)

"Himmet", çalışma, gayret, iyilik, kerem anlamlarına gelen bir kelimedir (Alî Nazîmâ ve Reşâd, 1319: 985). Abıhayatla ilişkili olarak padişahların himmeti bağlamında kullanılmıştır. Dürrî Ahmed Efendi, devrin padişahına yazdığı bir kıtasında padişahı himmet suyunun kaynağı olarak tarif

eder. Şair, kendisinin susamış olduğunu, padişahın himmetinden abıhayat beklediğini belirtir:

‘Aceb o menba‘-ı ‘ayn-ı zülâl-i himmetden
Yine bu teşneye âb-ı hayât gelmez mi (Dürrî Ahmed Efendi, Kıta 7/1)

Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1631) ise I. Ahmed’in Edirne’den dönüşü dolayısıyla yazdığı kasidesinde padişahı himmeti dolayısıyla över. Şaire göre padişah öyle lütuf sahibidir ki himmetini seraba sarf etse dilenciler sonsuz ömür veren abıhayatla resmedilirler:

Şöyledür lutfı ki sarf itse serâba himmetin
Resm ider deryûzesin âb-ı hayât-ı câvidân (Azmizâde Hâletî, K. 12/11)

İhsan yani iyilik ve bağış; ihsanda bulunulan kişilerin mutluluğunu, güvenini, rahatını ve hayata dair olumlu bir tavır geliştirmesini sağlar. Bundan dolayı şairler bir yöneticinin, haminin veya nüfuz sahibi kişinin ihsanını abıhayata benzetirler. Mesela Fuzûlî’nin bir beytinde ifade edildiği üzere abıhayat ölülere nasıl sonsuz hayat verirse Halep ve Bağdat Beylerbeyi Veysi Paşa’nın ihsan yağmuru da ülkeyi öyle bayındır hâle getirir:

Verür ta‘mîr milk-i bayıra bârân-ı ihsânun
Neçük kim âb-ı Hızr emvâtı hayy-i câvidân eyler (Fuzûlî, K. 17/27)

Aşkî’nin (ö. 984/1576-1577) bir kasidesine göre Hızır sıfatlı memduhun ihsan suyu, lütuf bağında daima abıhayat gibi akar:

Bâğ-ı lütfunda dem-â-dem senün ey Hızr-sıfat
Âb-ı ihsânun akar çeşme-i hayvân-şekil (Aşkî, K. 59/12)

“Kerem Kasidesi”nde Necâtî, memduhun cömertliğini abıhayata teşbih eder. Onun kapısının toprağı, keremin abıhayatıdır; bu nedenle tüm âlem memduhun eşiğinden dirlik, hayat, geçim imkânları ummaktadır:

İşiğünden ne ‘aceb dirlik umarsa ‘âlem
Ki kapun toprağıdur çeşme-i hayvân-ı kerem (Necâtî Bey, K. 18/10)

1.2.8. Hüküm, Emir

Bir yöneticinin doğru ve yerinde hükümleri devlet düzeninin sağlanmasına katkıda bulunacağı için abıhayattır çünkü devlet düzeni, milletin yaşayıp hayatta kalmasının temel unsurlarından biridir. Bâkî’ye (ö. 1008/1600) göre dünyada abıhayatın ancak adı kalmıştır ama kendisi yoktur, Feridun Bey ise hükümlerinin abıhayatını yürütmektedir:

Cihânda bir kurı adı kalupdur çeşme-i Hızr’un
Sen eylersin bu gün âb-ı hayât ahkâmını icrâ (Bâkî, K. 27/19)

Azmizâde Hâletî ise memduhun hükümlerinin abıhayatı akmasa yeryüzünün eskimiş kalıbının canlanmayacağını belirtmektedir:

Olmazdı zinde kâlıb-ı fersûde-i zemîn
Âb-ı hayât-ı hükmi eğer olmasa revân (Azmizâde Hâletî, K. 16/15)

1.2.9. İlaç

Hem sağlık hem abıhayat insanı canlı kılar. Bu sebeple hastalığı ortadan kaldırıp sağlığın oluşmasına vesile olan ilaç, ölümü def edip ölümsüz hayatı bahşeden abıhayata benzer. Klasik Türk şairleri aşkı bir hastalık, âşığı ise hasta olarak hayal ederler. Bu hastalığın tek ilacının ise sevgilide olduğunu düşünürler. Mesela Ahmedî'nin bir beytinde ifade edildiği gibi abıhayat, âşığın aşk derdine ilaç olamaz. Bu hastalığın tek çaresi sevgilinin dudaklarıdır:

Lebün gerek ki ola derdüme em ki dahı devâ
Egerçi âb-ı hayat-ısa olmaz ana 'ilâc (Ahmedî, G. 100/4)

Hecrî'ye (ö. 965/1557) göreyse abıhayat, aşk hastası için acı sudan başka bir şey değildir. Şair, can ve gönül tabibi olan sevgiliye seslenir ve hastalara şerbetin bile acı geldiğini bildirir:

Haste-i 'ışkuna tan mı telh ola âb-ı hayât
Ey tabîb-i cân u dil bîmâra şerbet telh olur (Hecrî, G. 52/3)

1.2.10. İlim

Bazılarına göre cahillik, mana boyutunda ölü olma hâlidir, ilimse bu ölümü ortadan kaldırarak kendisine sahip olanı canlandırır, diri kılar. İlim sayesinde evrenin sırları bilinir hâle gelir, böylece âlim cahillik perdelerinden kurtulup hakikati görerek maddi sınırların üzerine çıkar. Bundan dolayı ilim abıhayata benzer. Mesela Usûlî'ye (ö. 945/1538) göre gönlün oluk gibi abıhayat akıtması için kalbin ilim denizi kaynağı hâline getirilmesi gerekir. Bir şey, içinde ne varsa onu dışarı çıkarır, taşırır. Gönlün esasen abıhayat olan ilmi akıtması için öncelikle ilim kaynağı hâline gelmesi zorunludur:

Menba'-ı bahr-i ma'ârif kıl Usûlî kalbi
Ki dilün âb-ı hayât akıda mîzâb gibi (Usûlî, G. 148/12)

Gelibolulu Mustafa Âlî kütüphane dolabına dair yazdığı bir kıtasında kitapları abıhayatla dolu kovalara teşbih eder. Kitap raflarıysa ilim ve fazilet bağının dolabı gibidir:

Bostân-ı 'ilm ü fazla bu dû-lâcdur dolâb
Âb-ı hayât ile tolu delv oldı her kitâb (Gelibolulu Mustafa Âlî, Kıta 17/1)

Karamanlı Aynî Hızır'ın ledün ilmi sayesinde abıhayatı içtiğini söyleyerek abıhayat ile ilim arasında bir ilgi meydana getirir:

> Buna 'ilm-i ledün dirler bununla Hızr hark itdi
> Bununla bildi ol kenzi bununla öldürdi oğlanı
>
> Bu 'ilmi bildi vü gördi cebelde âteşi Mûsâ
> Bu 'ilmi bildi Hızr içdi cihânda âb-ı hayvânı (Karamanlı Aynî, K. 57/20-21)

Veliyüddin Efendi'nin ölümüne dair yazdığı tarih manzumesinde Nehcî, bahsi geçen zatın tıpkı Hızır gibi ilmin abıhayatını içtiğini belirtmekte; bu şekilde ilmi abıhayata teşbih etmektedir:

> Nûş idüp Hızr gibi âb-ı hayât-ı 'ilmi
> Gün gibi olmış idi çeşme-yi feyzi şâmil (Nehcî, Kıta 31/3)

Ali Emîrî, Bahâüddîn Efendi'nin cehalet karanlığında himmet ve gayret Hızır'ını bırakmadığını, böylece talebelerini ilimlerin abıhayatına ulaştırdığını söyler:

> Komayıp zulmet-i cehl içre Hızr-ı himmet ü sa'yi
> Yetirmiş âb-ı hayvân-ı 'ulûma çün taleb-kârı (Ali Emîrî, Tarihler 25/17)

Sabah rüzgârı gibi esip ömrü boşa harcamamak gerekir; yapılması gereken, daima ilim öğrenmeye gayret etmek, ilim abıhayatını içmektir:

> Yelme çü bâd-ı sabâ 'ömrüni kılma hebâ
> 'İlme dürüş dâ'imâ âb-ı hayât eyle nûş (Rıfkî, Kıta 17/3)

1.2.11. Kadeh

Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadise göre Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Yahudiler yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Hrıstiyanlar da bir o kadar… Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" (Tirmizî, 332). Abdullah bin Amr'dan rivayet edilen bir hadis ise şöyledir:

> İsrailoğullarına gelen her şey benim ümmetime de gelecektir. Ayakkabının ayakkabıya eşitliği gibi aynı durumda olacaklardır. Hatta onlardan bir kimse açıkça annesine yaklaşan kimse olsa ümmetimden de böyle yapanlar çıkacaktır. İsrailoğulları yetmiş iki millete ayrılmışlardı. Ümmetim ise yetmiş üç millete ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç hepsi cehennemde olacaktır. (Tirmizî, 2004: 332)

Hadiste bahsi geçen kurtuluşa erecek fırka, fırka-i naciye olarak adlandırılmaktadır. Sehâbî (ö. 970/1562-1563?), şairane bir hayal ve ifadeyle fırka-i naciyenin şarap içenler olduğunu belirtir. Sehâbî'ye göre şarap, kurtuluş ehlinin ruhunu besler; şarap kadehi ise abıhayat kaynağıdır:

Ey bâde rûh-perver-i ehl-i necâtsın
Vey câm-ı bâde membâ‘-ı âb-ı hayâtsın (Sehâbî, G. 294/1)

1.2.12. Kahve

Ölümsüzlüğün keyif vericiliği nedeniyle şairler tarafından kahveyle abıhayat arasında benzerlik ilişkisi kurulur. Kahve abıhayata, kahvenin siyah rengiyse Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilir. Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre kahve, zamanın Hızır'ının şarabıdır. Ayrıca o, içene canlılık ve zevk verdiği için abıhayata benzetilir. Şair, kahvenin benzetilenleri olan karanlık ile abıhayatı tek bir cümlede toplayarak kahvenin karanlık abıhayat olduğunu ifade eder. Böylece hikâyenin iki unsuru tek bir benzetilen hâlini alır:

Kahve sahbâ-yı Hızr-ı devrândur
Şekl-i zulmetde âb-ı hayvândur (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 312/1)

Sevgilinin kendisine kahve ikram etmesi sayesinde âşık, Hızır'ın dostluğuyla Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı bulmuş gibi olur; çünkü kahvenin keyif vericiliği abıhayata, siyahlığı ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzer. Abıhayata sahip olup onu ikram edecek olan Hızır'dır, sevgili de kahvenin sahibidir ve onu âşığa ikram eder. Bu sebeple sevgili Hızır'a benzer:

Yârî-i Hızr ile zulmetde bulur âb-ı hayât
Ol ki ‘izzetle vire destine cânân kahve (Vahyî, G. 241/4)

Hastalıktan iyileştiren ilaç, insana tekrar can bağışladığı için abıhayata benzetilir. Tiryakilerin ilacıysa şüphesiz kahvedir. Sâdıkî kahve beyanında yazdığı bir şiirde hasta tiryakilerin ilacı olan kahveyi abıhayata benzetir ve onun eksik olmamasını diler:

Hasta tiryâkîlere cân gelür içince seni
Eksük olma kerem it ey âb-ı hayvân kahve (Sâdıkî, G. 90/8)

1.2.13. Kaide

Kaide "usul, nizam, yol" anlamına gelen bir kelime olup (Şemseddin Sâmî, 2009: 1030) Vusûlî'nin (ö. 1003/1594) bir beytinde şiir sanatıyla ilgili olarak kullanılmıştır. Vusûlî kendisine seslenerek Bâkî'nin şiir üslubunu takip etmesi gerektiğini söyler. Böylece o, abıhayat usulünü uygulayacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla şair, Bâkî'nin üslubunun edebiyat tarihinde derin bir iz bıraktığını düşünmekte, kendisinin de bunu başarabilmesini Bâkî'yi takip etmeye bağlamaktadır. Bâkî'nin izinden gitmek ise abıhayat usulünü uygulamaktır çünkü bu şekilde Vusûlî de tıpkı Bâkî gibi ebedî olacaktır. Bâkî mahlası sonsuz anlamına gelmektedir, bundan dolayı "âb-ı hayât" tamlamasıyla iham-ı tenasüp oluşturmaktadır. Ayrıca beyit, "Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş" (Bâkî, G. 218/3) mısrasını hatırlatmaktadır. Beyte göre Bâkî'nin tarzı abıhayattır. Vusûlî'nin uygulayacağı şiir kaideleri,

Bâkî'nin üslubundakilerle aynıdır. Bu durumda şiir kaideleri abıhayat hâline gelmektedir:

> Tarz-ı Bâkî'ye Vusûlî yüri uydur şi'rün
> Edegör kâ'ide-i âb-ı hayâtı icrâ (Vusûlî, G. 2/5)

1.2.14. Kalem

Söz, dolayısıyla mana, maddiyatı aşan bir niteliğe sahip olması sayesinde şairlerce abıhayata benzetilmiştir. Bu konuyla alakalı olarak kalem ve mürekkep gibi yazı unsurlarının da şiirlerde abıhayatla ilişkilendirildiği görülmektedir. Sünbülzâde Vehbî (ö. 1224/1809) iyi bir şair olduğunu düşünerek övünmekte, sözlerine aracılık eden kaleminin abıhayat kaynağı olduğunu söylemektedir. Bu kalemden çıkanların ise şaire göre söz nehri mi yoksa bir içim su mu olduğu belli değildir:

> Vehbî kalemin menba'ı mı âb-ı hayâtın
> Cûy-ı sühanın mı bir içim su mu nedir bu (Sünbülzâde Vehbî, G. 218/5)

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eli hüner kaynağı, kalemiyse abıhayattır:

> Hüner ser-çeşmesi destüm midâd âb-ı hayât anda
> Misâl-i lu'le kilkündür devât ol çeşme âhûrı (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 38/51)

1.2.15. Kılıç, Hançer

Gelenekte sevgilinin gamze ve kirpik gibi güzellik unsurları kılıca ve hançere benzetilir. Kılıç ve hançer, yapılış aşamasında su verilerek çelikleştirilmektedir. Bu işlem sebebiyle şairler kılıç ve hançer ile su arasında anlam ilgisi kurmuşlardır (Pala, 2011: 269). Ölümsüzlük veren bir su olarak abıhayatın kılıç ve hançerle ilgisi buna dayanır. Aşkî'ye göre sevgili kan dökücüdür. O, âşığını kılıçla yaralar ancak bu yara âşığı öldürmeyip aksine ona hayat verir. Geleneğin aşk anlayışına göre sevgili âşığa hiçbir şekilde iyi davranmaz. Bununla beraber sevgilinin eziyetleri bile âşık için bir lütuftur çünkü sevgili âşığı dikkate almıştır. Dolayısıyla sevgilinin eziyeti âşığı mutlu eder ve ona canlılık verir. Âşığı asıl öldüren eziyet görmek değil sevgili tarafından yok sayılmaktır. Bu sebeple sevgilinin kılıç aracılığıyla eziyeti âşık tarafından abıhayata nail olmak şeklinde yorumlanmaktadır:

> Hayât virdi dile âb-ı tîğun ey hûnî
> Meğer ki çeşme-i hayvân ile suvarıldı (Aşkî, G. 513/2)

Taşlıcalı Yahyâ Bey sevgilinin kılıcını abıhayata, kılıcın kınını ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir:

Âb-ı hayâtdur bize ma‘nîde tîğ-i yâr
Yahyâ bi-‘aynihi ana zulmet durur niyâm (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 250/5)

Arpaemînizâde Sâmî (ö. 1146/1734) sevgilinin âşıkları öldüren bakışını kılıca teşbih eder. Bakış kılıcı ise âşıklara hayat veren bir abıhayat dalgasıdır:

Tîg-ı nigâhı mevce-i âb-ı hayât imiş
Şâfî cevâb geldi leb-i yaradan bana (Arpaemînizâde Sâmî, G. 5/3)

Âşığın gönlü sevgilinin parlak (âbdâr) kılıcına susamıştır. Bu nedenle onun abıhayata ulaşmayı arzulaması ayıplanamaz. Söz konusu abıhayat, sevgilinin kılıcına yapılış aşamasında verilen sudur. Gönül sevgilinin kılıcına hedef olunca abıhayata da kavuşmuş olacaktır:

Gönül ki teşne-leb-i tîğ-i âbdârundur
‘Aceb mi olsa temennâ-yı âb-ı hayvân ‘ayb (Âgâh, G. 20/3)

Azmizâde Hâletî de sevgilinin kılıcının ölü gönüllere can verdiğini söyler. Bu özelliğinden dolayı kılıca imalatı sırasında abıhayat verildiğini düşünür çünkü inanışa göre ölüleri dirilten şey abıhayattır:

Mürde diller cân bulurlar senden ey şemşîr-i yâr
Âb-ı hayvândan virülmiş gâlibâ suyun senün (Azmizâde Hâletî, G. 431/3)

Mânî’ye (ö. 1007/1598-1599) göre sevgilinin hançeri abıhayatın işaretidir. Kim hançerin abıhayatını içerse ölümden kurtulup diriliş gününe dek hayatta kalır:

Kim içerse artık ölmez haşre dek bâkî kalur
Şöyle benzer âb-ı hayvândan nişândur hançerün (Mânî, G. 55/4)

Celîlî, sevgilinin kılıcını teşbih-i beliğ yoluyla şerbete benzetir. Bu şerbet âşığa abıhayat tadını verir. Sevgilinin kılıçla yaraladığı âşık beden bakımından ölür ama manevi anlamda sonsuz hayata erer:

Şerbet-i tîği virür çün çâşni-i âb-ı Hızr
Küşte-i cânân Celîlî zinde-i câviddür (Celîlî, G. 97/6)

Bosnalı Âsım (ö. 1122/1710) sevgilinin âşığı keskin kılıcının abıhayatından mahrum bırakmamasını talep eder:

‘Âşık-ı dil-teşneyi mahsûd-ı Hızr it sevdiğüm
Eyleme âb-ı hayât-ı tîğ-i bürrânun diriğ (Bosnalı Âsım, G. 215/3)

Azmizâde Hâletî sevgilinin keskin kılıcına abıhayat der çünkü aşk hastasının yaşaması sevgili elinden ölmekle mümkündür (Güler, 2022: 108):

Âb-ı hayât dirsem olur tîg-i tîzüne
Zîrâ hayâtı haste-i ‘ışkun olur memat (Azmizâde Hâletî, G. 102/2)

Bir bilse tîgüni n’ola âb-ı hayât ile
Birdür hayâtı haste-i ‘ışkun memât ile (Azmizâde Hâletî, G. 788/1)

Mesîhî’ye (ö. 918/1512) göre hançerin sembolü abıhayattır. Abıhayat nasıl Karanlıklar Ülkesi’nde akarsa hançer de düşmanın bedeninin karanlığına girer. Hızır nasıl abıhayata kavuşursa düşman da hançere kavuşur, böylece düşman abıhayatı bulan Hızır gibi olur. Ne var ki Hızır abıhayat sayesinde sonsuz bir ömür kazanırken düşman -aksine- ölür. O hâlde hançerin abıhayata benzerliği zıt yöndendir. Şairin beyitte kullandığı tezat sanatı dikkat çekicidir:

Rumûzı âb-ı hayât u penâhı zulmetdür
Uracağını ider Hızr-veş nihân hançer (Mesîhî, G. 93/2)

Bir fahriye beytinde Mesîhî dil kılıcının abıhayatla sulandığını söyler:

Mesîhî tîğ-ı zebânun suyıdur âb-ı hayât
Meğer ki Hızr’dan aldun kemâl-i kurbîyeti (Mesîhî, G. 261/7)

16. yüzyıl şairlerinden Kalkandelenli Mu’idî (ö. ?) kesilmek kelimesini ayrılmak manasında kullanarak şairane bir oyun yapar çünkü bu kelime kılıç ile ilişkilidir. Kılıç keser ancak kılıcın kestiği âşık sevgiliden kesilmez (ayrılmaz). Beyte göre sevgili susamış âşığına kılıç darbesiyle abıhayat içirir. Bu nedenle âşık ölünceye dek sevgiliden kesilmez, onun eziyetle lütuf göstermesi sebebiyle hayatı boyunca sevgiliye bağlanır:

Kılıcı teşneye âb-ı hayât içirdüğiçün
Anun yanından ölince kesilmedüm hergiz (Kalkandelenli Mu’îdî, G. 155/4)

Âşık, sevdiği için gayret eder ancak sevgili, kılıcını âşığa değil de rakibe layık görür. Bunun üzerine âşık, hayvan olarak vasıflandırdığı rakibe abıhayat nitelikli kılıcın layık görülmesini insanlığa sığmayan bir davranış şeklinde yorumlar:

Gayret öldürdi beni andan bu merdümlik midür
Çekdi bir hayvâna tîğın âb-ı hayvân eyledi (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 1396/2)

1.2.16. Kitap

İlim, söz abıhayattır; ilmin ve sözlerin tespit edilip yazıya geçirilmiş hâli kitaplar da abıhayata benzer. Bir beyitte Gelibolulu Âlî sözlerini can bağışlayan abıhayata benzetir. Onun her bir kitabı, değerini kavrayanlar için tıpkı ölümsüzlük suyu gibidir:

Âb-ı hayvân gibi kelâmum cân-bahş
Her kitâbum bilene ‘ayn-ı hayâtü’l-hayevân (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 53/29)

1.2.17. Mana

Azmizâde Hâletî manayı abıhayat kaynağı şeklinde ifade eder. Allah şairin kalemini mana abıhayatına oluk kılmıştır. Bahsedilen oluk, kamış kalemin mürekkep tutan kısmıdır:

Oldı ma‘nâ fi’l-mesel ser-çeşme-i âb-ı hayât
İtdi feyyâz-ı ezel hâmem ana bir nâv-dân (Azmizâde Hâletî, K. 36/37)

1.2.18. Mektup

Sevgiliden gelen mektup gönlü susamış âşığın gözünü, haberse kulağını Hızır’ın suyuna yani abıhayata kandırır. Demek ki sevgiliden gelen mektup abıhayattır; âşığın hem gözüne hitap eder:

Dil-teşne çeşm ü gûşını sîr-âb-ı Hızr ider
Ol nâme vü peyâm ki dil-dârdan gelür (Sâkıp Dede, G. 52/2)

1.2.19. Mil

Abıhayatın mil ile ilgisi, âşığın rakipten intikam alma arzusuna dayanır. Âşık, karanlık bir yere saklanıp sevgilinin lal dudaklarını gözetleyen rakibe çok kızar. Abıhayat mazmununun kullanıldığı beyitte rakibin saklandığı karanlık yer Karanlıklar Ülkesi, sevgilinin lal dudağı ise abıhayat olarak düşünülür. Âşık, rakipten intikam almak, onu cezalandırmak üzere abıhayatı bulup onu bir mil olarak rakibin gözlerine çekmek; böylece ölümsüzlük veren abıhayat sayesinde rakibi kör etmek ister. İsteğini gerçekleştirmesi durumunda âşık hem abıhayatı rakibin gözlerine sokacak hem de kıskandığı sevgilisini onun gözlerinden koruyacaktır:

‘Irakdan bir karanu yerde turmış la‘lüni gözler
Çekerdüm çeşme-i hayvânı bulsam gözlerine mîl (Ramazan Behiştî, G. 301/4)

Meşhûrî (ö. 1274/1857) yazı takımını ve dolayısıyla kalemini dostları için abıhayat, kendisine haset edenlere ise gözleri çıkarıp kör edecek mil eylediğini belirtir:

Devâtım âb-ı hayvân eyleyip icrâ eviddâya
Yürütdü nevk-i hâmem mîl-i kûru çeşm-i hussâda (Meşhûrî, K. 15/32)

1.2.20. Mürekkep

Sözün tespiti yazıyla sağlanır. Yazmak içinse mürekkep kullanılır. Bu nedenle söz ile mürekkep arasında dolaylı bir ilgi bulunur. Bu ilgi sayesinde şairler söz gibi mürekkebi de abıhayata benzetirler. Mesela Gelibolulu Mustafa Âlî, mürekkeple yazılması sebebiyle sözlerini karanlığa benzetir. Karanlık, "Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır. Bu ilişki sebebiyle şair, anbean kâğıda damlayan mürekkebi açık istiareyle abıhayata benzetir:

> Çekme mihnet zulmetin ahsente 'Âlî sen misin
> Söz sevâdına dem-â-dem âb-ı hayvân yağduran (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 1054/5)

Bağdatlı Ahdî (ö. 1002/1593-1594), Nişancı Bey'i övdüğü kasidesinde memduhu vaktin Hızır'ı olarak kabul eder. Onun kalemi bir papağan gibidir. Bu papağan gagasını açtığında abıhayat dökülür. O hâlde şair, kalemin mürekkebini abıhayata benzetmektedir:

> Ne aceb tûtî olur kilki o Hızr-ı vaktün
> Döküle âb-ı hayât açsa kaçan-kim minkâr (Ahdî-i Bağdâdî, K. 1/37)

Hicivleriyle tanınan Nef'î, şiirlerine aracılık eden mürekkebin dostlarında abıhayat, düşmanlarında ise zehir etkisi yarattığını söyler:

> Bu kerâmet bana besdir ki midâd-ı hâmem
> Dosta âb-ı hayât ola adûya zehr-âb (Nef'î, K. 31/53)

Bosnalı Âsım'ın kalemi sıradan bir kalem değildir; o, Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayat kaynağını gizleyen bir unsurdur. Şair tarafından kalemin oluğu karanlığa, mürekkep ise abıhayata benzetilmektedir:

> Hâme sanman 'Âsım'un destinde virmiş lûlesin
> Zulmet içre ol ki 'ayn-ı âb-ı hayvân gizlemiş (Bosnalı Âsım, G. 193/5)

Sünbülzâde Vehbî hokkanın abıhayat kaynağı olduğunu söyler. Demek ki şair hokkadaki mürekkebi abıhayat olarak düşünmektedir:

> Mâye-i 'ömr-i ebed katre-yi nevk-i kalemi
> Var ise mahberesi memba'-ı âb-ı hayvân (Sünbülzâde Vehbî, K. 56/46)

Ali Emîrî'nin sözleri hayal ülkesinin Hızır'ı için zikirdir, mürekkebi ise divitin Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayattır. Şair, mürekkebin siyahlığı ile Karanlıklar Ülkesi'ni renk bakımından ilişkilendirmiştir. Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde bulunmasından hareketle, Karanlıklar Ülkesi'ne benzeyen hokkadaki mürekkebin abıhayat olduğu söylemiştir. Böylece şair, sözlerinin ebediyen kalacağını, yok olmayacağını işaret ederek övünmektedir. Hızır, abıhayatı tüketen kişidir, bu durumda Ali Emîrî'nin şiirlerini

okuyanlar/söyleyenler de abıhayat nitelikli mürekkeple yazılmış eserleri tükettikleri için dolaylı olarak Hızır'a benzemektedir:

Makâlim Hızr-ı iklîm-i hayâlin zikr ü evrâdı
Midâdım mülk-i deycûr-ı devâtın âb-ı hayvânı (Ali Emîrî, K. 21/73)

Hanîf, şiirleriyle mucizeler gösterdiğini söyleyerek övünür. Onun kaleminden dökülen bir damla mürekkep bile abıhayatı kıskandırır. O hâlde Hanîf'in sözlerine vasıta olan mürekkep abıhayattan daha üstündür:

Reşha-i kilk-i Hanîf'e âb-ı hayvân reşk eder
Nazm-ı mu'ciz-gûnesi Kevser midir bilmem nedir (Hanîf, G. 93/6)

Tâcîzâde Ca'fer Çelebi'nin (ö. 921/1515) bir beytine göre sevgilinin ayva tüyleri/sakalları Hızır'a, dudakları ise abıhayata benzer. Şairin bu dudakları vasfetmesi için şeker kamışından kalem ve abıhayattan oluşan mürekkep kullanması gerekir. Böylece Tâcîzâde Câfer Çelebi, sevgilinin dudaklarının âşık için hem abıhayat hem de şeker nitelikli olduğuna işaret eder:

Ca'ferâ ol Hızr-hattun yazmağa vasf-ı lebin
Âb-ı hayvândan midâd it ney-şekerden hâmeler (Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, G. 52/5)

Revânî'nin (ö. 930/1523-1524) şiirleri sevgilinin lal dudaklarından bahsetmesi dolayısıyla okuyanlara can bağışlar. Sevgilinin lal dudaklarının abıhayat özelliği şairin mürekkebine de geçer. Sonuçta lal dudakları vasfeden kalemin lülesinden mürekkep değil, adeta abıhayat akar:

Cân bağışlar zikr-i la'lünle Revânî sözleri
Hâmesinün lülesinden çeşme-i hayvân akar (Revânî, G. 51/5)

Azmizâde Hâletî, Estergon Kalesi'ni fetheden Veziriazam Mehmet Paşa'yı İskender tabiatlı olarak görür. Şair onu överek kaleminin oluğundan abıhayat akıtmıştır. Mürekkebin abıhayat olması Mehmed Paşa'nın İskender'e benzemesi dolayısıyladır çünkü efsaneye göre İskender, abıhayatı aramak üzere Doğu seferine çıkmıştır:

Ol Sikender-meşrebün medhin kılup ey Hâletî
Nâv-dân-ı hâmeden âb-ı hayât itdün revân (Azmizâde Hâletî, K. 37/27)

Sabrî (ö. 1229/1814), Moravî Ali Efendi'nin kalemini abıhayat çeşmesi olarak görür. Dolayısıyla bu kalemden akan mürekkep abıhayattır:

Virür insâna mezâyâsı hayât-ı câvîd
Hâmesi olsa n'ola çeşme-i âb-ı hayvân (Sabrî, K. 12/6)

1.2.21. Müjde

Hasan Paşa'yı övmek üzere yazılan kasidede Kâtibzâde Sâkıp, memduhun gelişinin can bağışlayan haberini abıhayattan üstün görür çünkü bu müjde sayesinde halkın abıhayata ihtiyacı kalmamıştır:

> Makdem-i pür-şerefün müjde-i cân-bahşı ile
> Halk müstagnî-i ser-çeşme-i hayvân oldı (Kâtibzâde Sâkıp, K. 5/26)

1.2.22. Ölüm

Necâtî Bey bir beyitte tezat örneği sergileyerek ölümü ölümsüzlük veren abıhayatla ilişkilendirir. Şair, ölüm şerbetini abıhayata benzetir. Onun hayattan beklentisi kedersizlik, üzüntüsüz olma hâlidir. Oysa hayatta bu beklentinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle ölümsüzlük verdiği iddia edilen abıhayatın insana verebileceği tek şey sonsuz, bitmeyen bir keder hâlidir. Oysa şair, abıhayatın niteliğini tersine döndürür ve ölümü abıhayat olarak adlandırır. Çünkü ölüm, şairin beklentisini karşılayabilecek yegâne şeydir. Ölen kişi artık üzülmez, kederlenmez, acı duymaz. Kim daha önce ölürse dünyanın gamından o kadar erken kurtulur:

> Benüm katumda ölüm şerbetidür âb-ı hayât
> Ki bir dem önce gidendür hemîşe bî-gam olan (Necâtî Bey, G. 423/5)

1.2.23. Padişah

Kanuni Sultan Süleyman'ı gören memleket daha o anda can bulur çünkü padişah sonsuz hayatın sembolüdür. Onun yanında hiç kimse abıhayatın adını anmaz:

> Görüp Sultân Süleymân'ı hemân-dem buldı il cânı
> Kim anar âb-ı hayvânı hayât-ı câvidân geldi (Aşkî, K. 29/4)

1.2.24. Sohbet

Şeyh Gâlip, dostların sohbetini abıhayata teşbih eder. Dostların abıhayata benzeyen sohbetinden uzakta bulunanlar tıpkı denizden ayrı düşen balıklara benzerler. Balık nasıl uzak düştüğü denizin dalgalarına hasretse dostlarından ayrı düşenler de onların abıhayat sohbetine öyle hasrettir:

> Âb-ı hayât-ı sohbet-i ahbâbdan cüdâ
> Mâhîleriz ki lücce-i deryâya hasretiz (Şeyh Gâlip, G. 117/6)

1.2.25. Söz

Abıhayatın en çok ilişkilendirildiği unsurlardan biri sözdür. İnsanın ayırt edici özelliklerinden olan konuşma yeteneği, kültürün temelini oluşturur. İnsan, konuşabilen bir varlık olarak meydana getirdiği kültürde yine söz aracılığıyla hayatına bir anlam yükler. Böylece dünya, yaşanmaya değer bir nitelik kazanır. Hikmet, ilim, sohbet ve aşk; ancak konuşabilme, söz söyleyebilme yeteneğiyle mümkündür. Bu nedenle şairler Hz. Muhammed'in, övdükleri kişilerin, şeyhin ve sevgililerin sözlerini abıhayata benzetmişlerdir. Kendi sözlerini yani şiirlerini de abıhayata teşbih ederek övünmüşler, diğer şairlerden üstün olduklarını iddia etmişlerdir.

1.2.25.1. Hz. Muhammed'in Sözü

Hızır ile İlyas'a sonsuz ömür veren abıhayat Hz. Muhammed'in iki dudağı arasındaki nefesten yani bu dudaklardan dökülüp ilahi sırları ortaya koyan sözlerden başkası değildir:

> İki lebün deminde âb-ı hayâta irdi
> İlyâs u Hızr anunçün buldı bekâ Muhammed (Karamanlı Aynî, K. 5/21)

1.2.25.2. Memduhun Sözü

Memduhlar, şairler tarafından sözleri abıhayata benzetilerek övülür. Mesela Zâtî, Ahmet Paşa'nın abıhayat sözlerini kapalı istiare yoluyla içkiye benzetir. Bu içkinin tortusu Hızır ile İlyas'a ölümsüzlük bahşetmiştir:

> Hızr u İlyâs anun dirisidür 'âlemde
> Cür'â dökmişdür anun âb-ı hayât-ı sühanı (Zâtî, K. 61/22)

Usûlî "dede" redifli gazelinde, hitap ettiği dinî önderlerden birini övmektedir. Şair daha önceleri cehalet içinde bulunup manevi anlamda ölü olduğunu ama dedenin abıhayat sözleriyle ruh kazandığını söyler. Dedenin öğretileri sayesinde şair ölümden kurtulup hayat bulmuştur:

> Ölmüş idük cehl ile âb-ı hayât-ı nutkdan
> Bir nefesde feyz-i rûh itdün bize hey cân dede (Usûlî, G. 126/4)

Kâtibzâde Sâkıp'a göre Râmî Efendi'nin kaleminin serpintisi hüner bağına bereket verir, onun sözlerindeki akıcılık ise abıhayatı kıskandırır. Burada Râmî Efendi'nin sözlerinin abıhayata benzetilmesi yanında, sözlerin akıcılığı ile suyun akıcılığı arasında bir ilgi kurulduğu da görülür:

> Reşâşe-i kalemi feyz-bahş-ı bâg-ı hüner
> Selâset-i suhanı reşk-i âb-ı hayvânî (Kâtibzâde Sâkıp, K. 4/16)

1.2.25.3. Sevgilinin Sözü

Hoca Dehhânî'ye (ö. 803-804/1401'den önce?) göre şeker dudaklı sevgilinin sözleri abıhayattır:

Tutağı kand ü nebât sözleri âb-ı hayât
Kamu güzeller şehi ‘âşıka manzar kimün (Hoca Dehhânî, G. 39/2)

Görmedüm ben anun bigi dildâr
Akıdur la‘li âb-ı hayvânı (Hoca Dehhânî, G. 58/3)

Ağzı abıhayat kaynağı olan sevgilinin sözleri abıhayattan başka bir şey değildir:

Şîrîn dehânun dil-berâ ser-çeşme-i cân kendidür
Cânlar bağışlar sözlerün kim âb-ı hayvân kendidür (Şeyhülislam Yahyâ, G. 64/1)

Ahmet Paşa, savaşta ölen bir sevgilisi için yazdığı mersiyede, sözleri abıhayat kaynağı olan sevgilinin nasıl olup da âşıkların canına can katan ağzının kapandığını, yumulup sustuğunu sorar:

Şîrîn kelâmı menba‘-ı âb-ı hayât iken
N’içün yumuldı ol dehen-i cân-fezâ dirîğ (Ahmed Paşa, K. 42/6)

Sevgili dudaklarını kıpırdatınca onun ağzından söz yerine can dökülür yani sevgilinin sözleri dinleyenlere can verir. Bu sebeple şair sevgilinin sözlerini Hz. İsa’nın ölüler dirilten nefesine ve Hızır’ın bulup içtiğine inanılan abıhayata teşbih eder:

Leblerin depretdüğince söz yirine cân yağar
Ya Mesîhâ’dur ya Hızr’un çeşme-i hayvânıdur (Şem’î, G. 44/3)

Sevgilinin lal dudaktan çıkan sözleri ölüleri canlandırır. Bu yetenek Hz. İsa’da da bulunmaktadır. O hâlde Hz. İsa, sevgilinin abıhayat sözlerine erişmiş olmalıdır:

Ser-çeşme-i hayâta peyveste çün Mesîhâ
İhyâ-yı mürde eyler nutk-ı savâb-ı la‘lün (Ahmed Nâmî, G. 242/5)

Sevgilinin sözü abıhayat niteliğiyle âşığın ömrüne ömür verir. Sevgilinin güzel söz söyleyen lal dudaklarını görenler Hızır gibi can bulur:

‘Ömre sermâye katar âb-ı hayât-ı sühanı
Hızr-veş cân bulur ol la‘l-i sühan-dânı gören (Yârî, G. 528/2)

Gözyaşı döken âşık, abıhayat sözlü sevgiliden kendisinin hâlini görmesini talep eder. Onun istediği kavuşmaktan ziyade sevgili tarafından bilinmektir. Âşığın asıl rahatsız olduğu husus tanınmamak, yok sayılmaktır. Sevgilinin âşığa dikkat etmesi ve onun çektiği acılara tanık olması bile bir iyiliktir. Âşık da “iyilik yap, suya at” deyimiyle sevgilinin nazarını kendi üzerine çekmek istemektedir. Deyimdeki iyilik sevgilinin nazarıysa su da âşığın gözyaşlarıdır:

Keremünden gözümün yaşını gör hâlümi sor
Ey sözi âb-ı hayât eylüği eyle suya at (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 30/4)

Necâtî Bey *Divan*'ını abıhayata benzetir. Abıhayatın sonsuz olması gibi şairin *Divan*'ı da ölümsüzdür, ebediyen kalacaktır. Gülün kısa bir süre içinde solup dağılması, onun eserinin kaderinde yoktur. Şairin bu düşüncesi, sanatına güvendiğinin ve iyi bir şair olduğuna inandığının ifadesidir:

Ey Necâtî 'ömre sürer nitekim âb-ı hayât
Gül gibi pijmürde olmaz tâze dîvânum benüm (Necâtî Bey, G. 347/7)

Sevgiliyle söyleşmek abıhayattır; sevgili, konuştuğu kişiye hayat verir:

Güft-gûyun âb-ı hayvândır ki bahş eyler hayât
Cân virür kandâbe-i la'l-i revân-vârın lezîz (Nigârî, G. 150/3)

Sevgilinin güzel konuşması abıhayatı tesir altına alır, bu yüzden abıhayat sevgilinin söyleyiş tarzına can verir. Dağılmış incilerse onun söz incilerini kıskanır:

Cân virür lehçe-i pâkîzesine âb-ı hayât
Reşk ider gevher-i güftârına dürr-i menşûr (Neşâtî, K. 16/14)

Gelenekte sevgilinin her bir saç telinin ucunda âşık canlarının asılı olduğu düşünülür (Tarlan, 2009: 188). Karamanlı Nizâmî'nin (ö. 874/1469?) bir beytine göre sabah yeline maruz kalan sevgilinin saçları kıpırdadığı zaman bu saçlardan âşıkların canları dökülür. Sevgili konuştuğunda ise onun dudaklarından abıhayat akar:

Zülfüni bâd-ı sabâ depredicek cân dökülür
Söze geldükçe lebün çeşme-i hayvân dökülür (Karamanlı Nizâmî, G. 31/1)

Sevgilinin lal dudakları yalnızca yaşayan âşıkları sonsuz hayata kavuşturmaz, tıpkı Hz. İsa'nın nefesi gibi onlarca yıllık ölüleri bile diriltebilir çünkü sevgili, sözleriyle abıhayat yağdırır:

Niçe yıllık ölüye cânlar bağışlar la'l-i yâr
San Mesîhâ'dur ki sözde âb-ı hayvân yağdurur (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 85/3)

Sevgilinin öfkeli gözleri âşığın gönlünü incitir, imalı bakışları ise âşığa hançer gibi batar. Bununla beraber onun ağzı içimi tatlı bir çeşmedir, sözleri ise bu çeşmeden akan abıhayattır:

Çeşme-i pür-hışmı dil-âzârdurur gamzesi nîş
Sözidür âb-ı hayât u deheni çeşme-i nûş (Dede Ömer Rûşenî, K. 4/6)

Mesîhî, Hızır Bâli adındaki güzelin ağzından gece gündüz abıhayat döküldüğünü söyleyerek sevgilinin sözlerini açık istiare aracılığıyla abıhayata benzetir:

> Bir güzel gördüm bugün ismi Hızır Bâli' durur
> Dürr-i la'linden dökilür dün ü gün âb-ı hayât (Mesîhî, G. 23/4)

Ravzî, Budak adlı sevgilinin sözlerini abıhayat gibi görür. Onunla bir anlığına birlikte oturanlar Hızır gibi sonsuz ömür sahibi olurlar:

> Sana bir dem hem-dem olan zinde olur Hızr-veş
> Her sözün câna hayât-ı câvidânîdür Budak (Ravzî, G. 399/3)

Sevgilinin can bağışlayan sözü ölüleri diriltecek özelliktedir. Pek çok ölü, onun sözleri sayesinde hayat bulmuştur. Bu sebeple asıl abıhayat, sevgilinin sözünden ibarettir. İskender'se abıhayatı bulmak için boşuna zahmet çekmiştir:

> Nutk-ı cân-bahşıyla nice mürdeler buldı hayât
> Çekdi İskender 'abes âb-ı hayâta zahmeti (Şeref Hanım, Kıta-i Kebîreler 7/5)

1.2.25.4. Şairin/Âşığın Sözü: Şiir

Klasik Türk şairleri, sözlerini ve şiirlerini abıhayata benzeterek övünürler. Bazen de sevgilinin abıhayata benzeyen güzellik unsurları, onların şiirlerinin abıhayat niteliği kazanmasını sağlar. Örneğin Nesîmî, Hurufilik hakikatlerini ifade eden sözlerini abıhayata benzetir. Kim Nesîmî'nin abıhayat nitelikli söz şarabından içerse sonsuza dek diri olur, ölümü geride bırakır:

> İy Nesîmî âb-ı hayvândur meğer nutkunda kim
> Her kim içer ol şerâbı hayy-i câvidân olur (Nesîmî, G. 95/17)

Muhibbî (Kanuni Sultan Süleyman, ö. 974/1566), mizacının daima su gibi irfan bağının etrafında dolandığını söyleyerek bilgiye önem verdiğini ifade eder. Onun sözleri hakikate dair bilgiyi ve sezgiyi barındırır. Şairin sözleri, bu niteliği dolayısıyla abıhayattır; okuyana/dinleyene bilgi aracılığıyla canlar bağışlar:

> Tolanur su gibi tab'um dem-â-dem bâğ-ı irfânı
> Muhibbî sözlerüm cânlar bağışlar âb-ı hayvândur (Muhibbî, G. 733/5)

Şairin gönlündeki sözler abıhayat olup canlılığın, diriliğin cevheridir:

> Dilde âb-ı hayât-ı nutk u sühan
> Mâye-i 'ömr-i zindegânîdür (Yârî, G. 158/7)

Taşlıcalı Yahyâ Bey de şiirinin abıhayat olduğunu, Hz. İsa gibi okuyanlara/dinleyenlere canlar bağışladığını söyleyerek övünen şairlerdendir:

Şi‘rimüz âb-ı hayât oldı bizüm ey Yahyâ
Cân-fezâ oldı Mesihâ gibi çün her sözümüz (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 141/5)

Gelibolulu Mustafa Âlî’nin ölüleri dirilten güzel sözleri şiir değil, ancak abıhayattır:

‘Âliyâ şi‘r değül âb-ı hayât ancak bu
Mürdeyi zinde kılur her biri zîbâ sözler (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 401/5)

Gelibolulu Mustafa Âlî cömertliğin gül bahçesinin toprağına abıhayat sözlerini akıttığını belirtir:

Husûsâ bir zemân gülzâr-ı lutfun hâk-sârında
Selâsetlerle akmışdur kelâmum âb-ı hayvânı (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 39/42)

Geleneğe göre Hızır’ın vazifesi rehberlik etmektir ancak şair, şiirinin abıhayatıyla Hızır’ın dahi rehberidir:

Güm-geşte-nâm zinde-i ‘ışkız gerçi lîk
Âb-ı hayât-ı nazm ile san Hızr’a rehberiz (Seyyid Burhân, G. 36/5)

Şairin sözü abıhayat ise kalemi de ender görülen bir marifetin Kevser suyudur:

Sözüm âb-ı hayâtdur kalemüm
Kevser-i feyz-i nâdirânîdür (Vahyî, K. 9/40)

Kâmî’nin sözleri abıhayat olsa da ilahi nitelikli Kevser’den üstün değildir:

Bunda kalsun hele söz Kâmi-i zârun suheni
Âb-ı hayvân ise de Kevser’e tanzîr olmaz (Kâmî, G. 83/11)

Bâkî, gönlünün çeşmesinden çıkıp kaleminin lülesinden dökülen şiirleriyle abıhayatın temelini ortaya koyduğunu iddia eder:

Lûle-i hâme ile çeşme-i dilden Bâkî
Eyledi kâ’ide-i âb-ı hayâtı icrâ (Bâkî, G. 9/7)

Bir fahriye beytinde Murâdî, kendi sözlerini/şiirlerini abıhayat kaynağı olarak tarif eder. Kim bu sözleri okuyup/dinleyip susuzluğunu giderirse ölümsüz olur:

Murâdî sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldı
Hayât-ı câvidânî kesb ider andan olan sîrâb (Murâdî, G. 146/7)

Şair, okuyucusuna/dinleyicisine kendisinin sözlerine kulak vermelerini, onun mim (م) gibi olan ağız kaynağından abıhayat içmelerini tavsiye eder:

Bu kelâmını Murâd'un güzel ısga eyle
Çeşme-i mîm-i Murâdîden içüp âb-ı hayât (Murâdî, G. 179/5)

Tasavvufta sufilerin nefsini yok etmeleri esastır çünkü salikin seyrüsülukta ilerlemesi ancak nefsin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Ne var ki Nef'î'nin abıhayat olan sözleriyle tüm âlem diridir, sufi de bu nedenle nefsini öldürmeyi başaramaz:

Sofi nefsini helâk eylemez tâ o kadar
Zindedir âb-ı hayât-ı sühenimle âlem (Nef'î, K. 40/47)

Siyah mürekkepten çıkıp beyaz kâğıda dökülen söz, Karanlıklar Ülkesi'nden çıkan abıhayat gibidir:

Karanudan çıkan âb-ı hayât olur 'Âlî
Şu söz ki kilk-i siyehden çıkup beyaza akar (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 210/6)

18. yüzyıl şairlerinden Mehmed Sıdkî'ye (ö. ?) göre söz, Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayat gibidir. İnsanın anlayışı halis olmadığı sürece Karanlıklar Ülkesi'ni aşıp abıhayat olan sözü içmek mümkün değildir:

Havsala mahz olmayınca nûş olınmaz Sıdkiyâ
Zulmet içre âb-ı hayvân bil kelâm içindedür (Mehmed Sıdkî, G. 91/7)

Revânî, karanlıkta abıhayat arayanları kendi şiirine yönlendirir. Onun şiiri abıhayat, şiirin mürekkeple yazılmış şekli ise Karanlıklar Ülkesi'dir:

Hatt-ı şi'r ile bu nazm-ı âbdârı görsün e
Karanulıkda Revânî âb-ı hayvân isteyen (Revânî, G. 297/5)

Nef'î'nin kaleminin lülesi bir su oluğudur. Bu oluk yüzünden felek, şairin sözlerinin abıhayatıyla boğulmuştur. Sonsuz hayat veren abıhayatın feleği suyla boğması tezat oluşturmaktadır:

Nola gark olsa felek âb-ı hayât-ı sühene
Lüle-i hâme-i Nefî mîzâb olıcak (Nef'î, G. 72/5)

Karamanlı Aynî kendisini zamanının en üstün şairi sayar. Onun abıhayat şiirleri pek çok kimsenin ağzının suyunu akıtmakta, onları kıskandırmaktadır:

'Aynî şi'ründe durur şimdi senün âb-ı hayât
Niçeler ağzı suyın akıdur eş'ârun içün (Karamanlı Aynî, G. 394/7)

Yârî de okuyucusuna/dinleyicisine zevk veren sözlerini abıhayata teşbih ederek övünür, bu kusursuz üslupla şiir sahasında ebediyet kazandığını belirtir:

'Aceb mi lezzet-i güftârı olsa âb-ı hayât
Edâ-yı pâk-ile Yârî bu fende bâkîdür (Yârî, G. 77/6)

Erzurumlu Zihnî (ö. 1209-1212/1794-1797 arası), şiirinin zevkini Hızır'ın dahi inkâr etmeyeceğini öne sürer. Onun taze sözlerinden daha lezzetli bir şey varsa o da ancak ölülere can veren ve sonsuz yaşam bağışlayan abıhayattır:

Zihnîyâ Hızr eylemez inkâr zevk-i nazmını
Âb-ı hayvândır meğer bu güfte-i terden leziz (Erzurumlu Zihnî, G. 44/5)

Bir başka beyitte şair, halis şiiri arayanlara kendi şiirinin abıhayat olduğunu belirtir:

Eşʿâr-ı pâk-i Zihnî'yi cûyân olanlara
Âb-ı hayât-ı nazmı verir hâliyâ biziz (Erzurumlu Zihnî, G. 133/7)

Nigârî'nin (ö. 1303/1886) şiirlerinin şekerle dolu olmadığını söyleyenler ancak eşektir. Nitekim eşek abıhayatın neşesini bilmez. Şairin şiirleri de abıhayat gibidir, eşekler bu şiirlerin zevkine varamaz:

Hardır âb-ı hayât neş'esin bilmez
Eş'ârına diyen pür-şeker değül (Nigârî, G. 426/15)

Azmizâde Hâletî, diğer şairlerden farklı bir şekilde övünerek zamanındaki insanlar tarafından eziyet görmesini abıhayat nitelikli sözler sarf etmesine bağlar:

Yirüm dâ'im zamâne künc-i târîk-i belâ eyler
Budur cürmüm ki akıtdum dilümden âb-ı hayvânı (Azmizâde Hâletî, K. 33/34)

Vahyî (ö. 1130/1718), şiir ile abıhayat arasındaki ilişkiyi okuyucu/dinleyici açısından dile getirir. O, sözlerinin herkesin dilinde dolaştığını söyleyerek övünür. Zarif edasıyla âlemin can rızkı olan bu sözler insanların ağzında adeta abıhayat hâline gelmiştir:

Sözüm ki âb-ı hayât-ı dehân-ı 'âlemdür
Edâ-yı nâzüki kût-ı revân-ı 'âlemdür (Vahyî, K. 7/1)

Bazı şairler, şiirlerinin abıhayat olmasını, vasfettikleri sevgilinin güzelliğine bağlar. Sevgili ve onun güzellik unsurları âşık için abıhayattır. Bunlardan bahseden şiirler de abıhayat hâline gelir. Ahmedî'nin ağzındaki sözler abıhayattır çünkü sevgilinin lal dudaklarını anlatmaktadır:

Çü söyler Ahmedî la'lün sıfâtın
Olur âb-ı hayât ağzında sözler (Ahmedî, G. 182/7)

Senün lebün sıfatın Ahmedî beyân idicek
Dili ucından ahar söz yirine âb-ı hayât (Ahmedî, G. 80/7)

Niyâzî-i Mısrî de Ahmedî'nin yolundan giderek dudak, şiir ve abıhayat arasında bir anlam kurar. Sevgilinin lal dudaklarından bahseden Niyâzî'nin sözleri âşıklar arasında abıhayat niteliği kazanmıştır:

> La'l-i cânân olalıdan ey Niyâzî meşrebün
> Sözlerün 'uşşâk içinde âb-ı hayvân eyledi (Niyâzî-i Mısrî, G. 186/12)

Boyundan ötürü açık istiareyle serviye benzetilen sevgili Revânî'nin güzel, zarif (âbdâr) şiirinin başında durmuştur. Klasik Türk şiirinde serviler mekân olarak genellikle su kenarında konumlandırılır. Bu durumda şairin âbdâr şiiri su gibidir hatta abıhayattır, sevgili de abıhayatın kenarında duran Hızır'a benzer:

> Âb-ı hayât olmasa bu nazm-ı âbdâr
> Turmaz idi kenârın alup Hızr-vâr serv (Revânî, K. 27/44)

Vahyî, sevgilinin kılıcını tasvir eder. Bu şekilde onun sözleri de bir kılıç olur. Şairin söz kılıcı abıhayatı öldürür. Yani abıhayat, Vahyî'nin söz kılıcının maktulüdür. Demek ki Vahyî'nin sözleri abıhayattan çok daha üstündür:

> Âb-ı hayât küşte-i tîğ-i makâlidür
> Vasf eyledükde Vahyî-i âvâre hançerün (Vahyî, G. 167/7)

Bazı şairler sözün abıhayat oluşunu âşık bakımından ele alır. Bu şairlerden biri Taşlıcalı Yahyâ Bey'dir. Şair, âşıklara seslediği bir gazelinde bazı tavsiyelerde bulunur. Âşık yüzünü sevgilinin ayak bastığı toprak eylemelidir, âşığın sözleri ise abıhayat olmalıdır. Böylece âşık, tıpkı Taşlıcalı Yahyâ'nın dirildiği gibi, can bağışlayan şiir sayesinde hayat kazanmalıdır:

> Yüzüni hâk-i kadem kıl sözüni âb-ı hayât
> Şi'r-i cân-bahş ile Yahyâ gibi ihyâ olagör (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G.125/5)

Perişan âşık daima gözünden yuvarlanan incilere benzeyen yaşlar döker ve diliyle abıhayat gibi sözler/şiirler söyler:

> Benem ol 'âşık-ı şûrîde kim turmaz revân eyler
> Dilinden âb-ı hayvânı gözinden dürr-i galtânı (Bâkî, K. 5/31)

1.2.26. Şair

Sözün ve şiirin abıhayat olması gibi şairin kendisi de abıhayattır. Özellikle inzivaya çekilen, devrindekiler tarafından ilgi görmeyen, türlü problemlerle boğuşan şairler kendilerinin yalnızlığını abıhayatın gizli oluşu gibi düşünmüşlerdir. Değerli oluşlarından ve yeteneklerinden emin olan bu şairler abıhayat gibi olduklarını düşünürler. Abıhayat nasıl Karanlıklar Ülkesi'ndeyse onlar da karanlık, ıssız bir köşeye çekilmişlerdir. Bu durum onların değersizliğinin aksine ne kadar değerli olduklarını gösteren bir

delildir. Güneşi talihin bir sembolü olarak kullanan şairler, güneşin olmadığı Karanlıklar Ülkesi'ni de talihsizliğin bir sembolü olarak kullanırlar. Onların köşeye çekilmişliği yalnızca talihsizliğin bir sonucudur. Bu konu ile ilgili beyitlerden birinde Zâtî, şiirleriyle abıhayatı mat eden bir şair olduğunu ileri sürer. Bu yeteneği dolayısıyla o, tıpkı abıhayata benzer. Söz konusunda her ne kadar yetenekli olsa da talihsizdir. Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde güneşsiz kalması gibi onun da başına güneş doğmaz:

Âb-ı hayvânı sözüm mât eyler illâ başuma
Çeşme-i hayvân gibi gün toğmadı ey kâmkâr (Zâtî, K. 46/45)

Hayretî, bela köşesinde kararsız ve dostsuz kaldığı bir dönemde kendi hatalarını sayar ve felekten şikâyet eder. Kendisinin tıpkı abıhayat gibi karanlıkta ikamet ettiğini, hazine gibi bir köşede gizlice yaşamayı seçtiğini anlatır:

Âb-ı hayât gibi karanu idi yerüm
Gencine gibi itmiş idüm gûşe ihtiyâr (Hayretî, K. 14/12)

Yârî ise kendisinin mekânsız olduğunu çünkü bizzat mekân olduğunu dile getirerek övünür. O abıhayattır, bu nedenle tıpkı abıhayat gibi işaretsizdir, belirsizdir, gizlidir:

Bî-mekânem mekân vücûdumdur
Bî-nişânem çü âb-ı hayvânem (Yârî, K. 43/13)

1.2.27. Şarap

Şairler şarap ile abıhayat arasında çeşitli bakımlardan ilgiler kurar. Onun dertleri yok edişi, gönle huzur ve mutluluk vermesi abıhayata benzetilmesinin temelidir. Bazen şairler ikisini mukayese ederek şarabı abıhayattan üstün tutarlar. Hatta abıhayatın kuru bir efsane olduğunu düşünürler, şarabıysa hakiki abıhayat diye nitelerler. Rint ve zahit ilişkisi de şarabın abıhayata benzetildiği beyitlere konu olur. Zahit, şarabı yasaklaması nedeniyle insanlık vasıflarını taşımayan biri olarak vasfedilir çünkü o, şarabın abıhayat olduğunu anlamamıştır. Rintler ise şaraba abıhayattan daha çok önem verir. Onların hayatı abıhayata değil, şaraba bağlıdır. Klasik Türk şiirinde içki meclisleri sevgiliden ayrı düşünülemez. Sevgilinin/sakinin sunduğu kadeh, âşıklar için abıhayat özelliği kazanır.

Şarabın doğrudan abıhayata benzetildiği örneklerden biri Hatâyî'ye (Şah İsmail, ö. 930/1524) aittir. Ona göre can bağışlayan şarap, Hızır'ın kadehindeki abıhayat gibidir:

Mânend-i câm-ı Hızr-ı Nebîdür misâl ilen
Âb-ı hayât içindeki cân-bahş iden şarâb (Hatâyî, G. 26/2)

Gül renkli şarap, tıpkı abıhayata benzer. Onu içenler Hızır gibi sonsuz hayat bulur:

Hızr-veş nûş eyleyen bulur hayât-ı câvidân
‘Aynıdur âb-ı hayâtun bâde-i gül-fâmımuz (Aşkî, G. 174/3)

Beyânî’ye (ö. 1075/1664-1665) göre şarap, tıpkı abıhayat gibidir; her tarafa akarak bereket, feyiz verir:

Bu sahbâ ‘aynıdur âb-ı hayâtun
Feyiz-bahşendedür her sûya cârî (Beyânî, K. 9/31)

Şarap abıhayattır, güneş kaynağıdır, meleklere ruh vericidir:

Âb-ı hayvân u çeşme-i hurşîd
Rûh-bahş-ı sürûş ya‘nî mey (Beyânî, G. 749/4)

Şarap canın özüdür, o zehir bile olsa dudakların kadehe değmesi sonucunda abıhayata döner:

Mâye-i cândur disem ‘ayb itme sâkî bâdeye
Zehr ise la‘lün deminden çeşme-i hayvân olur (Kalkandelenli Mu’îdî, G. 78/3)

Bosnalı Âsım, abıhayat hikâyesinin kuru bir efsane olduğunu düşünür. Ona göre hikâyede anlatılan abıhayat, şaraptan ibarettir:

Âb-ı hayâtı bir kurı efsâne anların
Andan murâd ehl-i safâ bâde olmasun (Bosnalı Âsım, G. 307/3)

Bir beyitte Nâ’ilî-yi Cedîd (1293/1876-1877) şarabı abıhayattan üstün tutar. Ona göre gökyüzü bir şarap şişesi olsa ve abıhayatla dolsa dahi şarabın tortusu kadar lezzetli olamaz:

Mînâ-yı çarhın âb-ı hayât olsa rütbesi
Âyâ olur mı cür‘a-yı sâgar kadar lezîz (Nâ’ilî-yi Cedîd, G. 9/2)

Bazı beyitler, şairlerin şarabı niçin abıhayata benzettiğini ortaya koyar. Mesela Fuzûlî, kederleri ortadan kaldırması nedeniyle şarabı abıhayat olarak görür. Fuzûlî’ye göre şarap, keder harmanının ateşidir ve hikmet sahibi kişilerin abıhayatıdır:

Câm devrinde Fuzûlî ohıram mey vasfın
Âteş-i hırmen-i gam âb-ı hayât-ı hükemâ (Fuzûlî, G. 20/7)

Şairlerin sezgisine göre keder ömrü kısaltırken kedersizlik, mutluluk ömrü uzatır. Dolayısıyla kederleri gideren şarap, ömrü arttıran abıhayatla aynı işlevi üstlenir. Sünbülzâde Vehbî’ye göre can bağışlayan şarabı kim korkusuzca içerse kederlenmez, ömrü artar çünkü anbean hayatı arttıran abıhayatı içmiş olur:

Gam yemez ol kim mey-i cân-bahşı bî-pervâ içer
‘Ömrü artar dem-be-dem âb-ı hayât-efzâ içer (Sünbülzâde Vehbî, G. 95/1)

Kadeh, ruha huzur veren bir damlayla bin kederli ölüyü dahi diriltir; o, abıhayatın rengarenk resimli kâsesidir:

Katre-i feyzile sad-gam mürdeyi ihyâ eder
Âb-ı Hızr'ın kâse-i rengîn-nigârıdır kadeh (Meşhûrî, G. 30/2)

Şarabın tortusu bile yaşlıyı yarı yaşına getirir yani gençleştirir çünkü kadehin toprağı abıhayatla karılmıştır:

Sebeb odur ki ider şeyhi nîm cür'ası şarâb
Ki âb-ı Hızr ile âguştedür türâb-ı kadeh (Fevzî, G. 21/3)

Ahmedî'ye göre şarabı kim çok içerse daha olgun akıllı olur. Bu nedenle şair içilen şarabın şeker mi abıhayat mı yoksa gül suyu mu olduğu konusunda şüpheye düşer:

Niçe kim çoh içer ise 'akl-ı kâmil-ter olur
Bilmezen şekker mi içer yâ âb-ı hayvân yâ gül-âb (Ahmedî, G. 69/6)

Mezâkî'ye (ö. 1087/1676) göre saf şarabın neşesini bilmeyenler abıhayatın değerini de anlayamazlar:

Bilmeyen neşve-i mey-i sâfı
Ne bilür kadr-i âb-ı hayvânı (Mezâkî, K. 25/23)

Rint dünyaya önem vermeyen, derbeder, içkiye düşkün bir tiptir (Levend, 2015: 567; Pala, 2011: 377). Şarap içmek rintlere özgü bir eylemdir. Rintlerse şarabı abıhayattan üstün tutar. Mezâkî'nin bir beytinde ifade edildiği üzere, gönlün şarap tortusu içen bir rint olduğu içki meclisinde, kadeh düşkünleri abıhayata karşı nazlanır:

Piyâle-keşleri âb-ı hayâta nâz eyler
O meclisün ki gönül rind-i cür'a-nûşıdur (Mezâkî, G. 152/3)

Osman Nevres'e (ö. 1293/1876) göre şarap dururken abıhayatı arzulamak anlamsızdır çünkü asıl abıhayat şaraptır, onun kaynağı da kadehtir:

'Abesdir mey dururken âb-ı Hızr'ı ârzû etmek
Şarâb âb-ı bekâ ser-çeşmesi peymânedir bence (Osman Nevres, G. 275/4)

Şarap küpünün tortusunu bırakıp abıhayat isteyen Hızır, uzun ömrün cevherini bilememiştir. Çünkü bu cevher abıhayatta değil, şaraptadır:

Dürd-i hum-ı meyi koyup âb-ı hayât isteyen
Hızr ise de o mâye-i 'ömr-i dırâzı bilmedi (Mezâkî, G. 434/7)

Hızır ölümsüzlüğü abıhayatta, rintler ise üzüm suyunda yani şarapta aramaktadır:

Herkes bulmağa 'ömr-i câvidân bir şey sebeb
Hızır'a âb-ı hayât u rindese âb-ı 'ineb (Muhibbî, G. 210/1)

Lebîb'in (ö. 1182/1768) belirttiği üzere rintler ölümsüzlüğü abıhayatla elde edemez. Onları ihya edecek olan meyhaneciden başkası değildir:

Değil dirlik humâr-âlûde içse âb-ı hayvânı
Yine pîr-i mugân ihyâ eder eylerse rindânı (Lebîb, K. 8/22)

Gelibolulu Mustafa Âlî için taze şarap abıhayattan daha lezzetlidir. Bu sebeple şair, sakiye seslenerek karanlığın derinliğine yani Karanlıklar Ülkesi'ne inmektense şarabın verdiği baş ağrısını tercih ettiğini bildirmektedir:

Ka'r-ı zulmetden mukarrer sâkiyâ yeğdür humâr
Anlamam âb-ı hayâtı bâde-i terden lezîz (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 174/3)

Muhyî'ye göre sarhoşluğun geçmesi sonrasında ortaya çıkan sersemliği ve baş ağrısını yokluk kadehiyle def edenler abıhayat kadehine karşı açgözlülük göstermezler:

Ol ki def' ide humârını fenâ câmı ile
Olmaz anda kadeh-i çeşme-i hayvâna tamâ' (Muhyî, G. 339/2)

Nedîm'e (ö. 1143/1730) göre bayram tıpkı Hızır gibi yetişip gönül ehlini/rintleri abıhayata yani şaraba kavuşturur çünkü Ramazan Bayramı içki düşkünlerinin artık şarap içebileceği bir vakittir:

Kıla erbâb-ı dili âb-ı hayâta sîr-âb
Erişüp Hızr gibi âh mübârek bayrâm (Nedîm, K. 9/12)

Şairler genellikle kendilerini rint olarak görüp zahitleri eleştirirler (Onay, 2019: 346). Şarabın abıhayata benzetilişi, zahitlerin eleştirisinde de kullanılır. Ölüler abıhayattan zevk alamaz, zahidin ağzına kadar dolu kadehin yüceliğini anlamaması bu yüzdendir. Zahit ölüdür, oysa şarap abıhayattır:

Kadrüni zâhid ne bilsün sâgar-ı pür-bâdenün
Ey Behiştî zevk ider mi âb-ı hayvândan cemâd (Ramazan Behiştî, G. 75/5)

Deniz gibi olan gönül, kaba riyaya çare olması için şarap kadehinin abıhayatını coşturmuştur:

Getirdi cûşişe âb-ı hayât-ı câm-ı meyi
Riyâ-yı huşka anı buldu çâre deryâ-dil (Esrâr Dede, G. 164/6)

Şarabın abıhayatla benzerlik ilgisi sevgiliye dair beyitlerde de görülür. Klasik Türk şiirinde şarabın içildiği yer genellikle meyhanedir. Meyhanede şarap, saki tarafından sunulur. Saki ise yalnızca bir hizmetçi değil, aynı zamanda sevgilidir (Pala, 2011: 387). Saki elinde kadehi değil, adeta sonsuz hayatı tutmaktadır. Şarabın verdiği şevkle o, şarabı abıhayat olarak görmektedir:

Şarâbın âb-ı hayvân zanneder germiyyet-i meyle
Ayağın elde sâkî bir hayât-ı câvidân tutmuş (Lâzikîzâde Feyzullah Nâfiz, G. 371/4)

Sevgi kadehinin tortusunu içenlerin manevi yardımıyla şarap, abıhayat hâline gelir:

İy Muhibbî cür'a-i câm-ı mahabbet nûş iden
Himmeti katında anun âb-ı Hızr olur şarâb (Muhibbî, G. 200/5)

Aşk acılarıyla yanan ciğerin kebap olmuş hâlini ateşte görenler - abıhayat dahi olsa- şaraba el sürmemelidir:

Âteşde gören hâl-i ciğer-sûz-ı kebâbı
Nûş eylemeye âb-ı hayât olsa şarâbı (Kâtibzâde Sâkıp, G. 573/2)

Kalkandelenli Mu'îdî, her ne kadar tövbeli olsa da sevgili eliyle ikram edilen gül renkli şarabı reddedemez. Bu şarap zehir bile olsa, sevgilinin elinden gelmesi dolayısıyla âşık için abıhayattır:

Tevbeliyem bâde-i gül-renge ammâ n'eyleyem
Zehr ise dildâr elinden âb-ı hayvândur bana (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 12/6)

15. asır şairlerinden Münîrî (ö. ?) ne abıhayatı ne de Cem'in[12] kadehini içmek ister çünkü onun niyeti sevgilinin lal dudakları için bir an önce canını vermektir. Şair, acele istenen ölümün zıddı olarak abıhayatı ve şarabı göstermektedir. Söz konusu iki unsurun aynı mısrada ve birbiriyle ilişkili olarak zikredilmesi, ayrıca ölümün karşıtı olarak sunulması şair tarafından abıhayatla şarabın birbiriyle ilgili olduğunun düşünüldüğünü göstermektedir:

Leb-i la'line murâdum bu ki cân tîzde virem
Âb-ı Hızr'ı n'iderem yâ ho dilâ câm-ı Cemi (Münîrî, G. 302/2)

Bâkî; güneş altın kadeh ve abıhayat şarap olsa dahi sevgilinin olmadığı meclisi istemediğini söyler:

Şarâb âb-ı hayât u câm-ı zerrîn âfitâb olsa
Cinân içre gerekmez bana cânân olmasa meclis (Bâkî, G. 208/3)

İleride de görüleceği üzere sevgilinin lal dudakları şairler tarafından abıhayata benzetilir. Yâver'in (ö. 1213/1797-1798) beytine göre peri gibi güzel olan sevgilinin ruh veren dudaklarının değmesi sayesinde kadeh, bu dudaklardan nasiplenmiştir. Sevgilinin abıhayat dudağı, içtiği şarabı da abıhayata dönüştürmüştür. Böylece kadeh, abıhayat çeşmelerinin tası hâline gelmiştir:

Vâyedâr oldı leb-i rûh-âveründen ey perî
Sanki tâs-ı çeşmesâr-ı âb-ı hayvândur kadeh (Yâver, G. 43/4)

[12] Fars mitolojisine göre Cem veya Cemşit, Pîşdâdî sülalesinden olup inanışa göre yedi asır boyunca insanlara, cinlere, perilere ve devlere hükmetmiştir. Şarabı bulan ve ilk şarap kadehini yapan odur (Yıldırım, 2008: 204-205).

1.2.28. Vatan Sevgisi

Osman Nevres'e göre abıhayat mecaz yoluyla vatan sevgisine işaret etmektedir çünkü insana hayat verecek, özgürce yaşamasını ve yaşam hakkını korumasını sağlayacak tek ve en önemli şey vatan sevgisidir:

> Âb-ı hayât hubb-ı vatandan kinâyedir
> Olmaz Hızır gibi vatan uğrunda ser veren (Osman Nevres, G. 246/4)

1.3. İnsan ve Aşk

Abıhayat, insanın bireysel nitelikleriyle aşk olgusu dâhilinde şairlere geniş bir hayal zemini hazırlamaktadır. Cömertlik, ahlak, fıtrat, kanaat ve olgunluk gibi nitelikler; arzu ve keyif gibi eğilimler birtakım benzerlik ilgileri dolayısıyla abıhayatla ilişkilendirilir. Konu aşka gelince ise şairlerin, hayal sınırlarını zorlayan bir çabayla yepyeni manalar ortaya koyma çabasına şahit olunmaktadır. Yalnızca abıhayat değil, hikâyenin diğer unsurları da bu hayallere katılmaktadır. Güzellik ve sevgiliyi abıhayata benzeten şairler; sevgilinin güzellik unsurlarından dudak, ayva tüyleri/sakal, baldır, çene, diş, boyun, gamze, göğüs, kaş, kirpik ve tüm vücudu da abıhayatla ilişkilendirirler. Bu konuda yalnızca basit düzeydeki benzetmelerle yetinmeyip hikâyenin unsurlarının birbirlerine karşı konumları ve özellikleriyle güzellik unsurlarının konumlarını ve özelliklerini mukayese ederler. Böylece benzetmeler daha karmaşık ve katmanlı bir hâl alır. Mesela sevgilinin dudağı abıhayat olduğunda ayva tüyleri Hızır'la özdeşleştirilir, siyah saçlarsa Karanlıklar Ülkesi olarak düşünülür. Abıhayat yalnızca güzellik unsurları çerçevesinde değil; aşkın ayrılık, hüzün ve hayal etme gibi hâllerinde de değerlendirilir.

1.3.1. İnsan

Sevgilinin -herhangi bir güzellik unsurunun değil de- bir bütün olarak abıhayata benzetildiği beyitler hariç tutulursa insanın doğrudan abıhayat olarak ele alındığı herhangi bir beyit bulunamamıştır. Yalnızca maddi bedenden kurtulup ruhani nitelikler kazananların abıhayata ihtiyacı olmadığından bahseden beyitler mevcuttur. Bu beyitlerden biri Hamdullah Hamdî'ye (ö. 909/1503) aittir. Hamdullah Hamdî, ruhani Kevser'lerden yani manevi sırlardan lezzet alan insanların abıhayata ihtiyacı olmayacağını söyler. Bu düşünceyi yorumlamak gerekirse maneviyatı yüksek olan insanlar ölümlü bedenden kurtulup ruhlarına önem verdikleri için ölümsüz olur çünkü ruh için ölüm yoktur. Allah'ın ebedî olması gibi Allah tarafından insana üflenen ruh

da ebedîdir.[13] Ruhani Kevser'lerden lezzet alanlar için çeşme-i hayvânîden yani hayvanlara ait olan abıhayattan içmek gereksizdir:

Kevser-i rûhânîlerden lezzet alan âdemî
Çeşme-i hayvânı nitsün çeşme-i hayvânîdür (Hamdullah Hamdî, G. 33/2)

1.3.1.1. İnsanın Maddi Unsurları: Kan

Klasik Türk şiirinde insanın maddi unsurları arasında yalnızca kanın abıhayata benzetildiği görülmektedir. Kanın abıhayatla ilgisi ise aşk, tasavvuf ve hakikat anlayışına dayanır. Konuların tasnifi yapılırken kan, tasavvufi bir kavram olmaması dolayısıyla "Din ve Tasavvuf" başlığı altında verilememiştir. Bu unsurun şiirlerde yalnızca aşkla ilgili olarak kullanılmaması dolayısıyla "Aşk" başlığında yer alması da uygun görülmemiştir. Abıhayatla kan arasındaki benzerlik ilgisi her ne kadar aşk, tasavvuf ve hakikat temellerine dayansa da burada esas olan insanın maddi bir unsuru olan kandır. Dolayısıyla "İnsanın Maddi Unsurları" başlığı altında yalnızca kana yer verilebilmiştir.

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde Hallac-ı Mansur'un (ö. 309/922), darağacında idam edilmesi sebebiyle bizzat kendi kanıyla abdest aldığı düşünülür. O, "Ene'l-Hak (Ben Hakk'ım)!" demesi ve bu yolda canını feda etmesi dolayısıyla Hak âşıklarının sembolüdür. Taşlıcalı Yahyâ Bey kanı açık istiareyle abıhayata benzeterek Hallac-ı Mansur gibi abıhayatla abdest almayanların, vahdetin darağacında aşk imamıyla namaz kılamayacağını söyler. Hak âşıklarının önderi olması nedeniyle Hallac-ı Mansur aşk imamıdır. Mansur'un asılarak idam edilmesinden hareketle şair, vahdeti darağacına teşbih eder çünkü vahdet hâlinde kişi kendi benliğinden vazgeçerek Hak ile bir olur. Bu, nefsin ölmesi ve Hakk'ın varlığıyla ölümsüz olma durumudur. Kanla abdest alma metaforu beyitte abıhayatla abdest alma şekline girer yani şair Hak âşığının kanını abıhayata benzetir:

Dâr-ı vahdetde imâm-ı 'ışk ile kılmaz namâz
Almayan Mansur-veş âb-ı hayâtından vuzû (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 357/4)

Aşkî'nin tabiatı, mizacı Selsebil ırmağı gibi temizdir. Bundan dolayı onun canında akan kan değil, bir tarikat piri olduğu anlaşılan Hacı Efendi'nin abıhayatıdır yani öğretileridir:

Selsebîl ırmağı-veş pâk olduğıyçün meşrebüm
Cânda akan ol kerîmün çeşme-i hayvânıdur (Aşkî, K. 48/30)

Sevgili tarafından öldürülen âşık, kendi akan kanını gördükçe zevk alır ve bunu abıhayat olarak hayal eder çünkü âşığın ölümsüzlüğü sevgili

[13] Bu husus Secde suresinin 9. ayetinde zikredilmektedir: "Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!" (Karaman vd., 2020, Cilt 4: 348).

tarafından dikkate alınmasıyla mümkündür. Maddi olarak ölen âşık manevi boyutta sonsuzluğa erer:

> Âb-ı hayvândır diyü zevk eylerem akdıkca kan
> Katl-i cânânam Nigârî başka bir cândır bana (Nigârî, G. 33/10)

Sevgilinin keskin hançeri Aşkî'nin gönlünden kana kana abıhayat yani kan içmekte ve bundan zevk almaktadır:

> Kana kana dil-i 'Aşkî'den içer âb-ı hayât
> Hey nice irmesin ol hançer-i bürrâna safâ (Aşkî, G. 5/7)

Âşığın kanı gibi düşmanın savaş meydanında dökülen kanının da abıhayata benzetildiği görülür. Bir beyitte Necâtî, Hızır'a benzettiği kılıcın, düşmanın Karanlıklar Ülkesi'ne benzeyen bedenine girerek orada abıhayat içtiğini söyler (Güler, 2022: 109):

> Sikenderâne elinden hayât suyın içer
> Girürse Hızr gibi zulmete revân hançer (Necâtî Bey, K. 7/18)

1.3.1.2. İnsanın Değerleri ve Manevi Özellikleri

Bu kısımda insanların sahip olması gerektiği düşünülen cömertlik, iyilik, kanaat, olgunluk, ve güzel ahlak ile abıhayat arasında kurulan paralellikler incelenecektir. Ayrıca, sonradan sahip olunan niteliklerin dışında olup doğuştan gelen yaratılış, karakter ve mizaç unsurları da abıhayata benzetilmeleri doğrultusunda bu bölümde söz konusu edilecektir.

1.3.1.2.1. Cömertlik ve İyilik

Şairler geçimlerini sağlamak, mevki elde etmek ve türlü maddi imkânlar elde ederek sanatlarını icra edebilmek üzere hami arayışına girmekte; özellikle padişah ve devlet adamlarının himayesinde olup onlardan inamlar alabilmeyi ummaktadırlar. Bu bakımdan cömertlik, hamilerin övülüp kendilerinden bazı taleplerde bulunulduğu kasidelerde önem kazanmaktadır. (İnalcık, 2016: 387-408). Cömertliğin abıhayata benzetildiği beyitler de genellikle kasidelerde görülür. Memduh, cömertliğin abıhayatına sahiptir; böylece o, abıhayatı elinde bulunduran Hızır gibidir. Şair ise abıhayata kavuşmaya çalışır, bundan dolayı İskender'e benzer. Cömertliğin abıhayat niteliği, kendisini, cömertlik gösterilen/gösterilecek olan şairde ortaya koyar. Şair, elde ettiği imkânlar ve maddi olanaklar sayesinde dertten kurtulur, rahatlığa kavuşur ve tekrar hayat kazanır. Anlaşılacağı üzere cömertlik ile abıhayat arasındaki ilişki, temelini şairin maddi ve manevi durumunda bulur.

Şeyhî (ö. 834/1431), memduhun cömertliğini överken onun kapısının eşiğinden kerem abıhayatının aktığını söyler. Hızır ve İskender, abıhayat özelliğine sahip keremine nail olabilmek için onun kapısına yüz sürer:

> Ne 'aceb ger yüz ura Hızr u Sikender kapuna
> Ki işiğünden akar çeşme-i hayvân-ı kerem (Şeyhî, K. 11/14)

Şem'î (ö. 936/1529-1530), Ahmet Bey'i saltanat mumu olarak över ve onun kendisini keder karanlığında bırakmamasını, cömertliğinin abıhayatını kendisine ihsan etmesini diler:

Zulmât-ı gamda koma eyâ şem'-i saltanat
Âb-ı hayât-ı cûdunı feyz eyle Hızr-vâr (Şem'î, K. 9/28)

Tâcîzâde Ca'fer Çelebi "Hazret-i Paşa" olarak bahsettiği devlet görevlisini cömertliğin, bağışın coşkun denizi olarak görür. Cömertliğin abıhayatı onun kapısının ancak toprağı olabilir:

Ol ki feyz-i kefidür kulzüm-i zahhâr-ı 'atâ
Şol ki hâk-i deridür çeşme-i hayvân-ı kerem (Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, Kıta 3/2)

Mostarlı Hasan Ziyâ'î'ye (ö. 992/1584) göre cömertliğin abıhayatı her hayvan tarafından içilirse hüner sahibi olanlar dirlik, canlılık sahibi olamaz. O hâlde cömertlik gösterilirken muhatabın yetenekleri göz önünde bulundurulmalı, herkese hesapsızca cömertlik gösterilmemelidir. Ayrıca hüner ehlinin değeri göz önünde bulundurularak onların cömertlikten mahrum kalmaları önlenmelidir:

Dirlik ıssı olımaz olsa eğer ehl-i hüner
Nûş idüp âb-ı hayât-ı keremi her hayvân (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, K. 7/11)

Şair, kendisinin keder karanlığında olduğunu düşünür. Memduh olan Sinan Bey'in ise kendisini bu karanlıkta boynu bükük bırakmamasını, hemen cömertliğin abıhayatını kendi üzerine bol bol akıtmasını umut eder:

Zulmet-i gamda Ziyâ'î'yi melûl eylemeye
Bezl ide âb-ı hayât-ı keremin ana hemîn (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, K. 8/25)

Bursalı Rahmî (ö. 975/1567-1568) bahar mevsimini konu aldığı bir gazelinde Hızır'ın mızrağının abıhayat kenarına dikildiğini söyler. Bu ifade artık tabiata Hızır'ın hakim olduğunu ifade eder. Halk inanışına göre Hızır, yılda bir kez İlyas'la görüşür. Onların görüştükleri gün 6 Mayıs olup Hıdırellez olarak kutlanır. İnsanlar onları görme umuduyla hıdırlık adı verilen mesire yerlerinde toplanır (Uludağ, 1998: 411). Bir ilkbahar etkinliği olan bu gelenek, ilkbahara Hızır'ın hakim olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında abıhayat efsanesine göre Hızır, söz konusu ölümsüzlük suyunu bulan kişidir. Bursalı Rahmî, Hızır'ın abıhayat kıyısına mızrağını diktiğini söyleyerek onun hem abıhayatı ele geçirdiğini hem de bahar mevsimine hakim olduğunu ifade etmek istemektedir çünkü klasik Türk şairleri bahar ile ilgili şiirlerde abıhayatı akarsu olarak düşünmektedir. Akarsu ise tabiata canlılık veren suyu taşımakta, baharın gelişini hızlandırmakta ve bitkilerin yeniden hayat kazanmasını sağlamaktadır. Şair, Hızır'ın abıhayat kenarına mızrak dikmesini servi fidanının cömertlik kıyısında gezintiye

çıkması olarak hayal eder. Dolayısıyla beyitte, leff ü neşr sanatıyla meydana getirilen bir denklik bulunmaktadır. Buna göre abıhayat kıyısı cömertlik kıyısına, mızrak ise servi fidanına karşılık gelmektedir. O hâlde şairin abıhayatı cömertliğe benzettiğini söylemek mümkündür:

Leb-i cûda nihâl-i servi seyrân idicek sandum
Dikilmiş nîzesi Hızr'un kenâr-ı âb-ı hayvâna (Bursalı Rahmî, G. 183/2)

Zâtî II. Bayezid'in lütfunu içerisinde abıhayat bulunan bir kadehe benzetir. Hızır bu kadehin tortusunu içtiği için sonsuz hayatı bulmuştur:

Âb-ı hayvân câm-ı lütfun cür'asın içmiş meğer
Hızr-ı zinde nûş idüp buldı hayât-ı câvidân (Zâtî, K. 10/47)

Zâtî, Pîrî Mehmed Paşa'nın lütfunu sonsuz hayat veren abıhayattan daha üstün görür. Abıhayat, Paşa'nın lütfuna benzemek istediği için gün yüzü görmemiş, cihan abıhayatın gözünde kararmıştır. Şair "karanu" kelimesiyle Karanlıklar Ülkesi'ne telmihte bulunmaktadır:

Karanu oldı cihân gözine gün görmedi hîç
Yanılup öykineli lutfuna âb-ı hayvân (Zâtî, K. 41/38)

İyilik görmeye susamış kişiler için Veziriazam Mehmet Paşa'nın lütfu abıhayat çeşmesidir. Onun iyilik göstererek ilgilenmesi nasipsiz ölülere sonsuz ömür gibidir:

Teşne-i ihsâna lutfı çeşme-i âb-ı hayât
İltifâtı mürde-i hırmâna 'ömr-i câvidân (Azmizâde Hâletî, K. 37/3)

Veziriazam Lala Paşa, lütfunun abıhayatıyla şairi diriltmiştir. Bu nedenle şair, cömertlik sahibi Lala Paşa'nın kendisine Hızır gibi yetiştiğini söyler:

Lutfınun âb-ı hayâtı ile ihyâ itdün
Hızr irişdün bana ey dâver-i pür-cûd u 'atâ (Azmizâde Hâletî, K. 24/23)

Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre Hızır Paşa lütfuyla ölü gönüllere abıhayat vererek onları ihya etmiştir. O Hızır'ın yüzünün parlaklığına, Hz. İsa'nın nefesine ve Hz. Yusuf'un güzel yüzüne sahiptir:

Lutf ile virdi yine mürde-dile âb-ı hayât
Ol Hızır-tal'at u 'Îsî-dem ü Yûsuf-dîdâr (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 111/15)

Karamanlı Nizâmî memduhun lütfunun bir damlasını bile abıhayata denk tutar. Memduhun zerrece cömertliği Halil İbrahim[14] sofrasına benzer:

Katre lütfun katında çeşme-i Hızr

[14] Halil İbrahim, Hz. İbrahim için kullanılan bir başka isimdir.

Zerre cûdun katında hân-ı Halîl (Karamanlı Nizâmî, K. 9/7)

Sevgilinin abıhayat olup canla gönlün arzusunu yerine getiren lütfuna doyum olmaz. Bu sebeple nefesiyle ölüleri dirilten Hz. İsa ve sonsuz hayat sahibi Hızır, sevgilinin lütfuna susamıştır:

Toyılur mı lutfuna ey kâm-bahş-ı cân u dil
Çeşme-i cândur ana Hızr u Mesîhâ teşne-leb (Nev'î-zâde Atâyî, G. 14/4)

1.3.1.2.2. Güzel Ahlâk

Sehî Bey (ö. 955/1548-1549) memduhun güzel ahlakını överken kaleminden abıhayat döküldüğünü söyler. Böylece güzel ahlak ile abıhayat ilişkilendirilir. Beyitte mürekkebin abıhayata benzetildiği düşünülebilirse de buradaki asıl unsur güzel ahlaktır. Mürekkep özü gereği değil, memduhun güzel ahlakını yazması dolayısıyla abıhayat olma niteliğini kazanır. Beyitte abıhayat hikâyesine telmihi güçlendiren bir diğer unsur memduhun Hızır yüzlü olarak nitelenmesidir:

Kalemünden sanuram çeşme-i hayvân dökülür
Tîb-i ahlâkunı yazarken eyâ Hızr-likâ (Sehî Bey, K. 9/54)

1.3.1.2.3. Fıtrat, Yaratılış

Zâtî, kendisine İbrahim Paşa'nın vezir olduğunu haber veren arşa taht kurmuş, güzellikte Hz. Yusuf'u kendisine hayran bırakan meleği (haberciyi) tasvir ederken onun nefesiyle ölülerin dirildiğini ifade eder. Bundan hareketle Allah'ın onu yaratırken fıtratını abıhayatla mı yoğurduğunu sorar. Böylece abıhayat, insanın yaratılışında kullanılan hamurun bir bileşeni olarak ele alınır. O hâlde şaire göre habercinin fıtratında abıhayat bulunmaktadır:

Nefesinden dirilür mürde 'aceb tıynetini
Âb-ı hayvânla mı eyledi Hâlık tahmîr (Zâtî, K. 47/8)

Ahmet Paşa nazik bedenli sevgilinin güzelliği karşısında hayran kalmış, yaratılış esnasında onun hamurunun cennet toprağı ve abıhayatla karıldığını hayal etmiştir:

Tıynetün tahmîr olurken benzer ey nâzük-beden
Hâk-i cennet âb-ı hayvân ile bulmış imtizâc (Ahmed Paşa, G. 25/4)

1.3.1.2.4. Kanaat

Âşık Çelebi (ö. 979/1572) Allah'a dua ederek namerde muhtaç olmamayı, alçaklara karşı yüz suyunu dökmemeyi dilemektedir. Bunun için gerekli olan niteliklerden kanaati abıhayata, tevekkülü ise denize teşbih etmekte, Allah'ın yardımını Hızır'a benzetmektedir:

Lutfunı Hızr it kanâ'at çeşme-i hayvanına
Âşinâ eyle tevekkül lücce-i 'ummânına
Her denînün dökme yüzüm suyını dâmânına
Ya İlâhî 'Âşık'ı nâ-merde muhtac eyleme (Âşık Çelebi, MUR. 6/3)

Haşmet (ö. 1182/1768) yalvarma, yakarma vadisine düşerek vücudun yok edilmemesini öğütler. İnsanın abıhayata ulaşması ancak yüz suyunu dökmemesiyle yani istiğna sahibi olup kanaatkâr olmasıyla mümkündür:

Düşme vâdî-i niyâza etme ifnâ-yı vücûd
Âb-ı rûyun hıfz edip âb-ı hayâta nâ'il ol (Haşmet, G. 161/3)

1.3.1.2.5. Karakter, Mizaç, Yaratılış

Azmizâde Hâletî bir kıtasında İskender'in aynası tabiatlı ve abıhayat karakterli bir devlet görevlisinin sayesinde keder karanlığından kurtulduğunu ifade etmektedir:

Zulmet-i gamdan halâs itdi seni ey Hâletî
Şeb-çerâg-ı meclis-i devlet agâ-yı pâk-zât
Ol refîk-i Hızr-himmet kim olupdur bî-gümân
Tab'ı mir'ât-ı Sikender meşrebi âb-ı hayât (Azmizâde Hâletî, Mukattaat 13)

Ali Emîrî'ye göre felek saf mizaçlı kişileri huzurun, zevkin, neşenin nurundan mahrum bırakır. Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde meskûn olması bu yüzdendir. Görüleceği üzere abıhayat saf mizacın bir sembolü olarak beyitte yer almaktadır. Dolayısıyla abıhayatın saf mizaçlı varlıkların benzetileni olduğunu söylemek mümkündür:

Felek mahrum eder nûr-ı safâdan sâf-tab'ânı
Niçün zulmetde kalmış âb-ı hayvân anlaşılmışdır (Ali Emîrî, G. 484/8)

1.3.1.2.6. Olgunluk

Murâdî olgunluk kazanmayı gönlün abıhayata ermesi olarak ifade eder. Gönül abıhayata ulaşınca insanın aklı başına gelir ve geçmişte yaptığı hatalardan dolayı utanç duyar:

Âb-ı hayâta irdi dil eyledi çünki nûş-ı cân
Başuma 'aklı cem' idüp şimdi hemân hayâdayam (Murâdî, G. 950/3)

1.3.1.3. İnsanın Doğal Eğilimleri

Arzu ve zevk, insanların doğal bir çekim hissettiği ve genellikle nefse yönelik eğilimlerdir. Şairlerin, insanlar tarafından eğilim gösterilen arzu, şevk ve zevki/keyfi abıhayata benzettikleri görülmektedir.

1.3.1.3.1. Arzu, Şevk

Arzu insanı geleceğe yönelik faaliyetler konusunda motive eder. İnsana canlılık vermesi dolayısıyla Kâmî arzuyu abıhayata benzetir. Şaire göre arzu

abıhayatı herkese nasip olmaz. Mesela Hızır hiç yorulmadan abıhayata doymuştur ama İskender tüm çabasına rağmen abıhayata karşı susuzluk içindedir. Demek ki arzu, özellikle aşk hususunda, âşık için bir lütuftur ve talihli olmanın göstergesidir:

Herkese âb-ı hayât-ı ârzû olmaz nasîb
Bî-ta'ab Hızr oldı leb-rîz ü Sikender teşne-leb (Kâmî, G. 13/2)

"Şevk", insan nefsinin bir nesneye meyletmesi, onu arzulamasıdır (Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisarî, 2017: 525). Âşığın meyli sevgiliyedir. Bazı şairlerin söz konusu meyli, eğilimi doğrudan abıhayata benzettikleri görülür. Bunun temel sebebi, aşkın iradeye bağlı olmaması ve insanın içsel eğilimleriyle ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle aşkın âşığı canlandırıcı etkisi şevke bağlıdır. O hâlde şevk; insanı ölümsüzlüğe kavuşturan, onu maddi sınırlardan koparıp bedenin ötesine taşıyan, ölümü yok edip manevi alanda ölümsüzlüğü bağışlayan abıhayattır. Mesela Mezâkî'nin bir beytine göre hüznün yakıcılığı dolayısıyla susayan kişi, bir damla şevki abıhayat zanneder:

Gör teşnegî-fezâyî-i sûz-ı melâli kim
Bir katre şevki çeşme-i hayvân sanur gören (Mezâkî, G. 349/5)

Hamâmîzâde İhsân (ö. 11 Mayıs 1948) da şevki abıhayata teşbih eden şairlerdendir:

Şevkin âb-ı hayâtıdır gûyâ
Bir içimlik sudur yatağında (Hamâmîzâde İhsân, G. 127/8)

1.3.1.3.2. Keyif

Mezâkî saf şarapla daima sarhoş olmayı öğütler. Ona göre şarabın keyfi abıhayat, sabah sersemliği ise ateştir. Böylece şarap, içende hem su hem de ateş tesiri gösterir. Şarabın içilme sırasında ve ertesi gün bıraktığı tesir, bir zıtlık meydana getirmektedir:

Müdâm mest-i harâb-ı şarâb-ı nâb olıgör
Ki keyfi âb-ı hayât u humârı âteşdür (Mezâkî, G. 78/4)

1.3.2. Aşk

Aşk, klasik Türk edebiyatının en önemli konularından birini oluşturur. İster ilahi ister beşerî bakımdan ele alınsın, aşk, şairlerin en çok ilgi gösterdiği ve hayal evrenlerini ortaya koymaya çalıştıkları konu olmuştur. Klasik Türk şairlerinin önemli bir kısmı abıhayat mazmununa ilgi duymuş ve bunu aşk bağlamında şiirlerine dâhil etmişlerdir.

Aşkın abıhayatla ilgisi genellikle teşbih ve istiare sanatlarıyla benzetmeye, leff ü neşr sanatıyla da misal göstermeye dayanır. Abıhayat hikâyesinin dört unsuruyla aşk olgusunun unsurları arasında çeşitli bağlamlarda paralellik kurulmuş, aşkın kendisi daima abıhayat olarak

sembolize edilmiştir. Her ne kadar abıhayat bir sembol olarak ele alınsa da pek çok şair bunu orijinal hayaller, bikr-i mazmunlar elde etmek için kullanmış; böylece klasik Türk şiirinin hayal evrenini genişletme çabası içinde olmuştur.

Ahmedî'ye göre abıhayat yalnızca insana yani canlı ve akıl sahibi bir varlığa ölümsüzlük verebilir. Duvara çizilmiş bir resmin abıhayat ile yıkanması, tasvirlere hayat veremez. Âşık da aşk duygusu sebebiyle adeta bir duvar resmi hâline gelmiştir. Onun içtiği aşk şarabı abıhayat gibidir ama âşığa ölümsüzlük vermek yerine onun aklını başından alır:

> 'Işk câmın içmişem gitdi-y-ise 'aklum ne gam
> Âb-ı hayvân yur-ısa bir nakş-ı dîvârı n'olur (Ahmedî, G. 231/8)

Ahmet Me'âbî'ye (ö. 1213/1798-1799) göre sevgilinin elinden aşk kadehini yudumlayan âşık, sonsuz bir ömür için abıhayata ihtiyaç duymaz:

> Nûş idelden yâr elinden câm-ı 'ışkı hâsılı
> Hızr-veş hem bu fenâda âb-ı hayvân istemem (Ahmed Me'âbî, G. 110/5)

Abıhayatı arayanların yapacakları tek şey aşk yoluna girmekten ibarettir çünkü abıhayat esasen aşktan başka bir şey değildir:

> Ey âb-ı hayâtı arayan gir reh-i 'ışka
> Ol mâye senün vâve-yi evvel-kademündür (Nehcî, G. 154/3)

Âşık ne kadar gam yese de onun gönlü ölü değildir çünkü aşk abıhayat olma vasfıyla âşığı diri kılar:

> Olupdur Nehcî çün âb-ı hayât-ı 'ışk ile zinde
> Ne denlü zehr-i gam-hord ise sanma mürdedür gönlüm (Nehcî, G. 289/5)

Âşıklar aşk şerbetine abıhayat demişlerdir. Bu nedenle kuvvetli ve tesirli bir şey olan aşk şerbetini içmeye yani âşık olmaya gayret edilmelidir:

> Şerbet-i 'aşkın denilmiş nâmına âb-ı hayât
> Sa'y edin nûş etmeğe zîrâ ki hâsiyyetlidir (Ali Emîrî, G. 412/5)

Aşk, insanın ruhunu canlı tuttuğu için Mezâkî tarafından abıhayat olarak nitelenir. Aşk abıhayatının zevki, gençleştirici bir özelliğe sahiptir. Bunu içenler gençleşir, yaşlanmaz:

> Safâ-yı âb-ı Hızr-ı 'ışk pîri nev-civân eyler
> Henüz şevk-i mahabbetle dahi pîr olduğum yokdur (Mezâkî, G. 153/7)

Hızır'ı canlı kılan fiziki bir ölümsüzlük suyu değil, aşk ateşidir. Bu ateş hangi kalbe düşerse onu diriltir. O hâlde kalbin diri olması ancak aşk ile mümkündür:

‘Işk odı çü Hızr zinde kılur
Her kalbe ki düşer ider ihyâ (Hakîkî, G. 19/8)

Bir beytinde Hakîkî (ö. 893/1487-1488) su ve ateş arasındaki tezadı öne çıkarır. Aşk bir ateştir ancak âşıkların kalpleri onu abıhayat olarak kabul eder çünkü âşıklar yalnızca aşk sayesinde gerçek hayatı elde ederler. Onlar manevi bir olguyu hayatın anlamı hâline getirdikleri için maddiyata önem vermezler. Sevgili yolunda ölüm dahi onları korkutmaz çünkü ölüm ancak maddi boyutta yaşanabilir ama manevi boyutta ölüm mümkün değildir. Onlar nasılsa aşkın abıhayatı sayesinde ölümsüzlüğü elde etmişlerdir. Bu nedenle canlarını sevgiliye kurban etmeyi bir bayram olarak görürler:

Kalb-i ‘uşşâka bu ‘ışk âteşidür âb-ı hayât
Cân-ı müştâka durur ‘îd ana kurbân olmak (Hakîkî, K. 305/21)

Şair; aşkı Hz. İsa’nın nefesi, Hızır ve abıhayatla ilişkili olarak kullanır. Aşk ile bahsi geçen unsurlar arasında, aşkın hayat verici olması yönüyle anlam ilgisi kurar:

Dem-i ‘Îsî midür ya Hızr-ı zinde
Ne oddur çişme-i hayvâna benzer (Hakîkî, G. 156/9)

Hamdullah Hamdî Tevhid’inde Allah aşkının ateşinin Allah’ı sevenler için bir abıhayat olduğunu söyler. Nitekim Allah ile gönül bağı kuran imanlı kişiler hayatın manasını bu sevgide görürler. Onlar için bedenî sınırlar söz konusu değildir. İnsanın ölümü ise bedene ait bir durum olup onun öz varlığını etkilemez. İnsanın Allah’a duyduğu aşk elest bezminde[15] başlamış olup ebediyete dek sürer. O hâlde ilahi aşkın abıhayat olduğu apaçıktır:

Muhibbe âteş-i ‘ışkıdur anun âb-ı hayât
Mürîde kıssa-i vaslı hikâyet-i ‘ankâ (Hamdullah Hamdî, K. 1/16)

Ümmî Sinan’a göre abıhayat, aşk derdinde gizlidir. Abıhayatı arzulayan, aşk derdine razı olmalıdır:

Aşk-ı derdin Kevser’inden vir bana âb-ı hayât
Vahdetin şevkından ayru bana hayrân olmasun (Ümmî Sinan, G. 134/2)

[15] Bu kavramın temeli Araf suresinin 172. ayetine dayanır: “Rabbin Âdemoğulları’ndan, onların sırtlarından zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz” (Karaman vd., 2020, Cilt 2: 623). Klasik Türk şairleri ezelde Allah ile kullar arasında yapılan bu buluşmayı bezm-i elest ve kâlû belâ olarak adlandırırlar. Mutasavvıflar ve şairler, bu yeminleşmenin aşka dair olduğunu düşünürler. Yani ilahi aşk ezelde verilen bu sözle başlamıştır. Beşeri aşk da elest bezmine dayanır. Şairlere göre Allah huzurunda toplanan ruhlar birbirleriyle burada tanışmış, âşık olmuşlardır. Dolayısıyla beşeri aşk da ezelde başlar, ebediyete uzanır (Pala, 1992: 108; Pala, 2009: 72; Uludağ, 2012: 206).

1.3.2.1. Aşkın Unsurları

1.3.2.1.1. Gönül

Klasik Türk şiirinde gönül genel olarak âşığın gönlünden başkası değildir. Bu unsur maddi olmayıp manevi bir varlıktır. Göğüs içerisinde, maddi bir organ olan kalbin civarında olduğu tahayyül edilen gönül, aşkın yaşandığı soyut bir mekândır. Evrendeki en önemli şey olan aşk, gönülde gizlenen bir hazinedir. Hazinelerin viranelerde bulunması gibi âşığın gönlü de bir viranedir (Kaplan, 2015: 112).

Gönül ile abıhayatın ilgisi, şairler tarafından yapılan üstünlük mukayesesine dayanır. Aşka ve sevgiliye mekân olan gönül, hakiki abıhayatın kaynağı olarak görülür. Bunun yanında maddi abıhayat, oldukça değersiz ve gereksiz olarak düşünülür. Yani manevi abıhayat kaynağı olan gönül, maddi abıhayatın kendisinden daha üstündür.

Mezâkî'ye göre gönül, ilahi feyzin kaynağıdır. Bundan dolayı âşık Hızır'ın suyuna yani abıhayata minnet etmez:

> Ey Mezâkî âb-ı Hızr'a şimdi kim minnet çeker
> Menba'-ı ser-çeşme-i feyz-i İlâhîdür gönül (Mezâkî, G. 268/6)

Kâtibzâde Sâkıp, kendisinin gönül çeşmesi sayesinde neşeli olduğunu, bu nedenle abıhayata ihtiyaç duymadığını söyler:

> Katre denlü çeşme-i dilden olanlar neşve-yâb
> Sâkıb-âsâ çeşme-i hayvâna çekmez ihtiyâc (Kâtibzâde Sâkıp, G. 59/5)

Kâmî'ye göre Mecnun'un [16] aşk dolu gönlü abıhayat kaynağıdır. İskender'in abıhayatı karanlıklar içinde sanması, bu konudaki efsaneye aldanması sebebiyledir. Oysa asıl abıhayat âşığın gönlünde bulunur. O hâlde aşk, âşığı ebediyete ulaştırır:

> Dil-i pür-'aşk-ı Mecnûn oldı menba' âb-ı hayvâna
> Sikender zulmet içre sanduğı efsânelerdendür (Kâmî, G. 46/2)

1.3.2.1.2. Gönül Ateşi

Âşığın gönlündeki ateş can kaynağıdır. O, aşk ateşi sayesinde ölüyken dirilir, sonsuz hayata kavuşur. Demek ki gönüldeki aşk ateşi âşığın abıhayatıdır:

> Dirildüm sûz-ı 'ışkundan hayât-ı câvidân buldum
> Meğer ser-çeşme-i cândur derûnumda yanan âteş (Usûlî, G. 59/6)

1.3.2.1.3. Güzellik

Şeytanla hayvan güzelliğin lezzetinden habersizdir. Abıhayatın değerini Hızır, sevgilinin güzelliğinin kıymetiniyse âşık bilir. Sevgilinin

[16] Mecnun, *Leyla ve Mecnun* mesnevilerindeki âşık karakteri olup klasik Türk şairleri tarafından âşığın sembolü olarak kullanılır.

güzelliği âşıklara can vermesi dolayısıyla abıhayat gibidir. Âşıksa bu abıhayatın değerini takdir edecek olan Hızır'dır:

> Hüsnün ne bilür lezzetini dîv ile hayvân
> Sen Hızr'a sor iy cân ki ne âb-ı hayevânsan (Nesîmî, G. 316/6)

Arpaemînizâde Sâmî güzelliği abıhayata teşbih eder. Naz rüzgârı sayesinde güzellik abıhayatının yüzeyi dalgalarla kaplanır:

> Nesîm-i ʿişveden âb-ı hayât-ı hüsn olur pür-mevc
> Habâb-ı sâf-ı gabgabdan çıkan reng-i hevâdur hat (Arpaemînizâde Sâmî, G. 62/3)

1.3.2.1.4. Öpücük

Sevgilinin dudaklarının abıhayata benzetilmesi dolayısıyla şairler, bu dudakların öpücüğünü de abıhayat olarak düşünmüşlerdir. Gelibolulu Sun'î (ö. 941/1534-1535), öpücüğü sevgiliye kavuşmanın azgari düzeyi olarak ele alır. Sevgiliden talebinin tam anlamıyla bir kavuşma değil, yalnızca öpücük olduğunu belirtir. Öpücük ve kavuşmayı abıhayata benzeten şair, insanın boyunu aşan abıhayatın kişiye sonsuz bir yaşam vermek yerine onu boğacağını söyler. Niçin kavuşma yerine öpücükle yetindiğini bu misalle anlatmış olur. Sonuç olarak makul düzeydeki bir öpücük âşığa can verirken onun boyunu aşan kavuşma aksi etkide bulunup âşığı öldürecektir:

> Senden ancak garazum bûse durur vasl değül
> Başdan aşsa kişiyi garka virür âb-ı hayât (Gelibolulu Sun'î, G. 8/4)

Celîlî'ye göre sevgilinin öpücüğü âşığa sonsuz bir hayat bağışlaması dolayısıyla abıhayattan başka bir şey değildir:

> ʿAtâ kılur hayât-ı câvidâni
> Değül mi âb-ı hayvân bûse-i yâr (Celîlî, G. 109/2)

Klasik Türk edebiyatında oğlancılığa ve güzel oğlanlara dair şiirler de yazıldığı bilinmektedir (Andrews ve Kalpaklı, 2020: 54-58). 16. asır şairlerinden Celîlî'nin bazı gazelleri bu meseleye örnek oluşturmaktadır. Söz konusu gazellerin birinde Celîlî, sakalları çıkmaya başlayan genç erkeği artık sevgili olmaya layık görmez. Sevgilinin güzelliğini yitirmesi âşığın ölümüdür. Ölen kişiye abıhayat nasıl gerekmezse sevgilinin abıhayata benzeyen öpücüğü de ölen âşığın işine yaramaz. Bu misalle şair, sakalları çıkan sevgilisinden artık öpücük beklemediğini anlatır:

> Hattun irişdi gerekmez bûseni şimden girü
> Çün ecel ire kişiye âb-ı hayvândur ʿabes (Celîlî, G. 57/4)

1.3.2.1.5. Sevgili

Bazı şiir örneklerinde sevgilinin herhangi bir unsuru dolayısıyla değil de başlı başına abıhayat olarak tasvir edildiği görülmektedir. Yunus Emre'ye

göre asıl abıhayat sevgilidir. Sevgili dururken abıhayatı bulmak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne giren manen insan değil, hayvandır:

Senün gibi cân var-iken âb-ı hayât isteyeni
Karanulığa gireni ben anı hayvân dutaram (Yunus Emre, G. 92/5)

Bir beyitte Nesîmî sevgiliye "İy âb-ı hayvânum!" diyerek seslenir:

Vaslun şerâbından meni saldun humârun tâbına
Yandı harâretden içüm iy âb-ı hayvânum handasan (Nesîmî, G. 313/2)

Aşkî ayrılığı ateşe, kavuşmayı suya teşbih eder. Sevgili ise bizzat abıhayat kaynağıdır. Âşık, canının üç günde bir ayrılık ateşiyle yanmaması için abıhayat kaynağı sevgilinin kendisine kavuşma suyunu sunmasını talep eder:

Âb-ı vaslun sun eyâ ser-çeşme-i âb-ı hayât
Yanmasun tâb-ı teb-i hicrünle cân üç günde bir (Aşkî, 87/5)

Ahmedî ayrılığı Karanlıklar Ülkesi'ne, sevgiliyi ise abıhayata benzetir. Ayrılığın Karanlıklar Ülkesi'nde gezen gönlü susamış âşığın aradığı, abıhayat olan sevgiliden başkası değildir:

Ayrulığun zulmetinde teşne-dil
Yürürem iy âb-ı hayvân kandasın (Ahmedî, G. 471/6)

Bir başka beyitte Ahmedî, sevgilinin kırmızı dudağı ile ateş arasında renk ilgisi kurar. Âşık, sevgilinin dudağını andıkça tıpkı bir mum gibi ateş içinde susar. Âşığı bu zor durumdan kurtaracak olan, abıhayat nitelikli sevgilinin bizzat kendisidir:

Şem' bigi od içinde dudağunun yâdı-la
Oluram teşne-ciğer iy âb-ı hayvânum meded (Ahmedî, G. 119/3)

Sevgili bir abıhayat akarsuyu gibi âşıkların önünden geçtiği zaman binlerce âh habercisi onun ardına düşer çünkü âşıklar sevgiliye kavuşamamaları ve ayrılık acısı çekmeleri dolayısıyla âh ederler:

Geçtiğin dem misâl-i âb-ı hayât
Sana bin peyk-i âh olur peyrev (Hamâmîzâde İhsân, G. 111/4)

Âşık, sevgilinin ayağı için gözünden inci gibi yaşlar döker. Abıhayat (çeşme-i hayvân) olan sevgilinin de âşığın gözüne (çeşm) bakarak bu hâli görmesini arzular. Şair "çeşme" ile "çeşm" kelimeleri arasındaki benzerlikten hareketle şairane bir oyun oynamaktadır:

'Aynî gözinden güher ayağun içün döker
Çeşmine eyle nazar çeşme-i hayvânsın (Karamanlı Aynî, G. 392/7)

Mihrî Hâtun'un (ö. 920/1514-1515) beytinde ayrılık gecesi Karanlıklar Ülkesi olarak hayal edilmiştir. İskender, sevgilidir. Âşık, Karanlıklar Ülkesi'nde yalnızca İskender'i görerek abıhayata vasıl olmuştur çünkü sevgili bizzat abıhayattır:

İrdi çün âb-ı hayâta Mihrî ölmez haşre dek
Gördi çün zulmet şebinde ol 'ayân İskender'i (Mihrî Hâtun, G. 189/5)

Geleneğe göre âşıklar birer aşk hastasıdır, onların göğsü çektikleri aşk kederi yüzünden yanıktır. Göğsü yanmış hastaların su ihtiyacı, şair tarafından âşığın gönlünün sevgiliye susaması şeklinde hayal edilir. Sevgili ise abıhayat olup kişiyi ebediyen susamaktan kurtaracak niteliktedir. Bu sebeple âşık, susamış gönlüne yardım etmesi için abıhayat olan sevgiliyi çağırır:

Mu'îdî haste-'âşıkdur gamundan bağrı yanıkdur
Koma dil-teşne yazıkdur yetiş iy âb-ı hayvânum (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 290/7)

Mu'îdî, abıhayat olan sevgilinin, âşığı kendisinden mahrum bıraktığını söyler. Aşk dolayısıyla gönlü yaralı âşığın dudakları sevgiliye susamıştır ancak sevgili -abıhayat nitelikli olmasına rağmen- âşığın talebine karşılık vermemiştir:

Ben dil-efgârı teşne-leb kodun âh
Bir içim gerçi âb-ı hayvânsın (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 323/3)

Âşık, sonsuza dek yaşama arzusuyla abıhayatı talep eder. Söz konusu abıhayat, açık istiare yoluyla sevgilinin benzetilenidir yani abıhayatla kastedilen sevgiliden başkası değildir. Âşığın istediği sevgiliyle tam bir kavuşma değildir, ölmeyip yaşamasına yetecek bir öpücüktür. Çünkü abıhayat olan sevgilinin dudakları ruhu gözetmekte, korumaktadır. Sevgilinin vereceği bir öpücük, âşığın ruhunun korunmasına yetecek, âşığı ölümden kurtaracaktır:

Dilerüz cânumuza ölmeyicekçe dirlik
Rûh-perver tutağundan senün ey âb-ı hayât (Emrî, G. 59/2)

Cenâbî (ö. 969/1561-1562), Hızır'ın sonsuz hayat sahibi olmasını abıhayat nitelikli sevgiliye kavuşmasına bağlar:

Sana vâsl olmasa Hızr'un bekâ-yı 'ömri olmazdı
Cihân bildi muhakkak kim hayât-ı câvidânsın sen (Cenâbî, G. 255/3)

Bilindiği üzere Hz. Hüseyin'in şehit edilişi Muharrem ayının 10. günündedir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmeden önce susuzluk çektiği ama düşmanların bir yudum suyu bile ona çok gördüğü edebî metinlerde sıklıkla dile getirilir. Hamâmîzâde İhsân, sevgiliden ayrılık ile Hz. Hüseyin'in susuzluk çekmesi arasında benzerlik ilgisi kurar çünkü sevgili, âşık için abıhayattır. Şair, âşığın hakiki abıhayattan uzak olması dolayısıyla insana

maddi anlamda ölümsüzlük veren abıhayatı dahi istemediğini söyler. Ona göre Muharrem ayında su içmek Hz. Hüseyin'e saygısızlık olacağı için nasıl haram ise sevgilinin yokluğunda abıhayatı talep etmek öyle haramdır:

> Fırkat gününde âb-ı hayât olsa istemem
> Hızr'ın zülâli mâh-ı muharrem harâm olur (Hamâmîzâde İhsân, G. 43/2)

1.3.2.1.6. Sevgilinin Güzellik Unsurları

Klasik Türk edebiyatında sevgilinin güzellik unsurları, geleneğin belirlediği sınırlar içerisinde ele alınır. Bu unsurların çoğu yüz ve baş kısmında olmakla beraber tüm vücuda yayılır. Saç, kaş, kirpik, göz, yüz, ayva tüyleri/sakal, dudak, diş, çene, çene çukuru, gerdan, boğaz, göğüs, bel, el, ayak ve baldır söz konusu güzellik unsurlarındandır. Bunlardan abıhayat ile ilişkilendirilenler aşağıda incelenmiştir.

1.3.2.1.6.1. Ağız ve Dudak

Klasik Türk şairleri sevgilinin ağzıyla dudaklarını sıklıkla abıhayata benzetirler. Genellikle teşbih, istiare ve leff ü neşr sanatlarıyla işaret edilen bu anlamlar, aşkın insanı maddi sınırların ötesine taşıdığına dair bir işarettir. Nitekim İslam düşüncesine göre ölüm insanın bedenine ait bir olgudur, oysa ruh ölümsüzdür. Secde suresinin 9. ayetine göre Allah insanı yaratırken "ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş"tir (Karaman vd., 2020, Cilt 4: 348). Allah'ın ebedî oluşu gibi insanın Allah'tan gelen unsuru ruh da ebedîdir. Pek çok İslam düşünürünün bedeni insanın dünyada yaşayabilmesi için yalnızca bir araç olarak gördüğü bilinmektedir. İnsanın asıl varlığı ruhundadır. İşte aşk, bedenin sınırlarından kurtulup ruha uzanan bir yolculuktur. Klasik Türk şiirinde sevgilinin kimliği çoğu zaman belirsizdir; o Allah, Hz. Muhammed, şeyh, padişah veya sıradan bir insan olabilir. Her hâlükarda aşk, insanı hakikate götüren bir süreçtir. Sevgilinin ilahi ya da beşerî olması fark etmez çünkü yaratılmışlardan Allah'a giden bir yol vardır; bu, güzelliktir. Güzelliği temaşa eden insan saf bir sevgiyle ona bağlanır. Bu ilgi, insanın hakikatle en temel bağını oluşturur. Nihayet aşk sayesinde insan sınırlarla çevrili dünyevi benliğini aşarak yüce bir mertebede konumlanır, aydınlanır. Abıhayata erişmenin manası da zaten budur. Dolayısıyla dudak, önemli bir güzellik unsuru olması ve şairane hayallere müsaitliği sonucunda şairler tarafından abıhayata benzetilmiştir. Baldır, yüz, yanak, boyun, çene, diş, göğüs, ayva tüyü/sakal ve kirpik gibi unsurları da abıhayata benzetmeleri şairlerin ağızla dudağı yalnızca güzelliğin bir şekli olması dolayısıyla tercih ettiklerini gösterir. Bununla beraber ağız ve dudak; saç, ayva tüyü/sakal ve yanak gibi çevresindeki diğer güzellik unsurları sayesinde abıhayat hikâyesinin dört unsuruyla paralellik kurmaya daha müsaittir. Bunun sonucunda ağız ve dudak, klasik Türk şiirinde abıhayat mazmununun en sık kullanıldığı güzellik nesnelerinden biri hâline gelmiştir.

1.3.2.1.6.1.1. Sevgilinin Ağzı ve Dudağı Abıhayattır

Şeyhî, geçmişte abıhayat mazmunundan çok bahsedildiğini belirterek artık onun yerine sevgilinin lal dudaklarından söz etmek gerektiğini dile getirir. Sevgili abıhayat olarak âşıklara dudaklarını sunmalıdır:

> Âb-ı hayât u Hızr sözin çoğ işitmişüz
> Sun la'lüni ki çeşme-i hayvânumuz gerek (Şeyhî, G. 104/4)

Hoca Dehhânî âşığa manevi anlamda hayat vermesi bakımından sevgilinin dudaklarını abıhayata teşbih eder. Sevgilinin saçlarını ise renk ve koku dolayısıyla misk ile ilişkilendirir:

> Kandasın iy lebleri âb-ı hayât
> Kara saçı müşk-bârum kandasın (Hoca Dehhânî, G. 30/3)

Ahmedî'nin gazelleri sevgilinin lal dudaklarından bahsetmesi sayesinde abıhayata döner çünkü dudaklar abıhayat vasıflıdır:

> Zikr eyledi meğer lebünün la'lin Ahmedî
> Ki âb-ı hayât olur anun ağzında her gazel (Ahmedî, G. 402/7)

Nesîmî'nin tasvir ettiği sevgilinin yüzü cennet, boyu Tuba ağacı[17] ve dudakları abıhayattır. Bu güzelliğiyle o, huri ve gılmanların[18] kendisine kölelik, hizmetçilik yapmak istedikleri kişidir:

> İy yüzün cennet boyun Tûbâ lebün âb-ı hayât
> Kulluğun itmek kapunda hûr u gılmân arzular (Nesîmî, G. 94/3)

Nesîmî dostlarına sevgilinin dudaklarını tefsir eder. Buna göre lal dudaklar abıhayat akıtan Hızır gibidir:

> La'l-i lebün tefsirini söyler Nesîmî cânlara
> Şol resm ilen kim sanasan Hızr âb-ı hayvân ahıdur (Nesîmî, G. 111/9)

Başka bir beyitte şair sevgilinin yüzünü Kurban Bayramı'na benzetir. Bu bayramda kurban edilen, âşığın canıdır. Sevgilinin dudakları ise abıhayattır, bu dudakların abıhayatını içenler tepeden tırnağa can kesilir:

---

[17] Tuba, cennette bulunduğuna inanılan bir ağaçtır. Cennetliklerin mutluluğunu ve huzurunu sağlayacak olan Tuba, *Kur'an*'ın bir ayetinde de geçmektedir (Erbaş, 2012: 317). Klasik Türk şiirinde sevgilinin boyunun serviye benzetildiği bilinmektedir. Bazı şairler ise sevgilinin boyunu servi dışındaki bazı ağaçlara benzetmişlerdir. Demek ki boy yalnızca serviye değil, genel olarak ağaçlara benzetilmektedir. Yukarıdaki beyitteyse Nesîmî, maddi bir varlığı olmayan Tuba ağacını sevgilinin boyunun benzetileni olarak kullanmaktadır. Böylece o, müşahede ettiği güzelliği ilahi bir manada yorumladığını göstermektedir.

[18] Huri, cennette bulunup mümin kimselere sunulacak olan güzel kadınlardır. *Kur'an*'ın birkaç yerinde geçen hurilerden Rahman suresinin 70-77. ayetlerinde şöyle bahsedilir: "70. Oralarda huyu güzel, yüzü güzel kadınlar var. 71. Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz? 72. Otağlarına kapanmış hûriler var. 73. Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz? 74. Onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur. 75. Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz? 76. Yeşil yastıklara, hârikulâde güzel sergilere yaslanmışlardır. 77. Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" (Karaman vd., 2020, Cilt 5: 212). Gılman ise cennet ehline hizmetçilik yapacak olan, bıyığı yeni terlemiş ve tahminen on beş yaşındaki çocuklardır (Yavuz, 1996: 50).

‘Iyd-ı ekberdür cemâlün ‘ıyde cân kurbân olur
Âb-ı hayvândur tudağun her kim içer cân olur (Nesîmî, G. 95/1)

Sevgilinin Tuba ve Sidre [19] boyuyla abıhayat dudaklarının güzelliğinden zevk alamayanlar ancak hayvandır. Hayvanlar güzelliğin ne olduğundan habersizdir:

Boyundur Sidre vü Tûbâ tudağun âb-ı hayvândur
Anun mâhiyyet-i zevkin ne bilsün ol ki hayvândur (Nesîmî, G. 57/1)

Necâtî Bey, âşık sıfatıyla, abıhayat dudaklı sevgiliye seslenerek kendisine can bağışlamasını talep eder:

Ey dudağun çeşme-sârı âb-ı hayvânum benüm
Dirlik it ben kuluna devletlu sultânum benüm (Necâtî Bey, G. 347/1)

Sehî Bey’in duyduğuna göre şarap sevgilinin dudaklarına öykünmüştür. İkisi renk ilgisi bakımından benzerdir ama şaire göre bunlar nitelik açısından son derece farklıdır. Şarap Hz. İsa’nın suyu iken lal dudaklar abıhayattır. Abıhayatın basit bir şaraptan üstün olduğu şüphesizdir. Bu durumda sevgilinin dudakları, kendisine öykünen şaraptan çok daha üstündür. Şarabın sevgilinin dudaklarına benzemesi söz konusu değildir:

Öykinür dirler şarâb-ı la‘lüne meclisde mey
İde mi ‘Îsî suyı hîç âb-ı hayvân ile bahs (Sehî Bey, G. 24/2)

Vahyî gönlünde sevgilinin lal dudaklarını o kadar söylemiştir ki sanki abıhayat üzerine meyhane inşa etmiştir. Burada abıhayat sevgilinin dudaklarının can bağışlayan niteliğiyle; meyhane ise şarabın, kan dolu gönlün ve dudakların kırmızı renkli olmasıyla ilişkilidir:

Dilde vasf-ı la‘lüni ol dem ki îrâd eyledüm
Âb-ı hayvân üstine meyhâne bünyâd eyledüm (Vahyî, G. 191/1)

Sevgilinin şarap renkli dudağının üzerindeki uçuk, Mostarlı Hasan Ziyâ’î tarafından abıhayat üzerindeki kabarcığa teşbih edilmiştir. Dudak, rengi itibarıyla şaraba ve lal taşına, can verici özelliğiyle abıhayata benzer. Uçuk ise şeklen su ve şarap gibi içecekler üzerinde oluşan hava kabarcığı gibidir:

Oldı gûyâ habâb-ı âb-ı hayât
Laʿl-i mey-gûnun üzre tebhâle (Mostarlı Hasan Ziyâ’î, G. 387/2)

[19] Sidre, arşta bulunan bir ağaç olup *Kur’an*’da geçmektedir (Pala, 2011: 404). Yukarıdaki örnekte görüleceği üzere klasik Türk şairleri tarafından çoğunlukla sevgilinin boyunun benzetileni olarak değerlendirilir.

Emrî (ö. 983/1575) de sevgilinin dudaklarında çıkan uçukları abıhayatın üzerinde oluşan hava kabarcıklarına teşbih eder:

Dirilüpdür sanasın âb-ı hayât üzre habâb
Leb-i dil-dârda yir yir görinen tebhâle (Emrî, G. 508/3)

Arpaemînizâde Sâmî, sevgilinin ayva tüylerinin/beyaz sakallarının, dudak kadehinin yuvarlak ağzından ortaya çıktığını, böylece Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayatın (dudağın) nur dalgalarıyla (muhtemelen beyaz sakallarla) dolduğunu anlatır. Şair, hikâyede abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde bulunması ile abıhayata benzeyen dudağın ayva tüyleriyle/ak sakallarla çevrilmesi arasındaki tezadı kullanarak şairane bir hayal kurar:

Hattun ki gird-i câm-ı lebünden zuhûr ider
Âb-ı hayât-ı zulmeti pür-mevc-i nûr ider (Arpaemînizâde Sâmî, G. 35/1)

Ölümsüzlük suyu sevgilinin can veren lal dudağından başkası değildir. Karanlık geceye benzeyen saçlar, tıpkı abıhayat hikâyesinde olduğu gibi, abıhayat dudağın etrafını sarmıştır, üzerine düşmüştür:

La'l-i cân-bahşı-durur var ise âb-ı hayvân
Aldı etrâfını anun sanasın kim şeb-i târ (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 82/5)

Karakoyunlu Cihânşâh (ö. 872/1467), Hızır'ın sonsuz hayat sahibi olmasını sevgilinin abıhayat dudaklarıyla ilişkilendirir. Bu dudaklar saçların karanlığında yer alır. Böylece abıhayat hikâyesinin üç unsuru (Hızır, abıhayat ve Karanlıklar Ülkesi) bir beyitte toplanıp ilgili hikâyeye telmihte bulunulur:

Çeşme-i hayvânunı Hızr içdi oldı câvidân
Zulmet-i zülfünde la'lün âb-ı hayvândur yine (Karakoyunlu Cihânşâh, G. 73/9)

Bir başka beyitte şair yine Hızır'ın içtiği abıhayatın aslında sevgilinin dudağı olduğunu ifade eder:

Gelgil ki Hızr'a çeşme-i hayvân imiş lebün
Her bî-haber bu çeşme-i hayvâna düşmedi (Karakoyunlu Cihânşâh, G. 88/4)

Emrî, sevgilinin lal dudağının abıhayatı bulup bir göz/kaynak hâline geldiğini söyler. Çene (çukuru) ise dudaklardaki abıhayat kaynağı için billurdan bir havuz olmuştur:

Âb-ı hayvânı bulup bir çeşm itmiş la'l-i yâr
Önine billûrdan havz eylemiş anun zekan (Emrî, G. 265/4)

Filibeli Vecdî (ö. 1008/1599), sevgilinin abıhayat dudağını coşkun gönle sunduğunu ancak bunun sonucunda kanlı gözyaşlarını abıhayatla bulandırdığını belirtir:

Leb-i âb-ı hayâtın bu dil-i pür-cûşa ‘arz itdüm
Dirîgâ eşk-i pür-hûn sâf olmışken bulandurdum (Filibeli Vecdî, G. 31/4)

Emrî, sevgilinin yüzünde çıkan sakalları güzelliğin bozulması olarak yorumlar. Mücevher saçan lal dudaklar sakallarla çevrildiği zaman abıhayat, karanlık bir yere girerek ağlayıp yas tutsa yeridir. Beyitte dudaklar nitelik bakımından abıhayata, sakallar ise renk ilgisi dolayısıyla karanlık bir yere yani Karanlıklar Ülkesi’ne karşılık gelir. Abıhayatın ağlayarak yas tutması, sevgilinin (erkek çocuğunun) taze güzelliğinin yok olması, güzel yüzünün siyah sakallarla kaplanıp gizlenmesi yüzündendir:

İşidicek la‘l-i gevher-bâruna hat geldüğin
Bir karanluk yire girsün âb-ı hayvân ağlasun (Emrî, G. 383/4)

Cenâbî, sevgilinin ayva tüyleriyle veya siyah sakallarla ve bıyıkla çevrili yakut dudaklarını kıyıları misk kokulu otlarla çevrilmiş abıhayata benzetir. Ayva tüyleriyle/sakallarla/bıyıkla misk arasındaki ilgi öncelikle siyah renge, ardından kokuya dayanır:

Görüp yâkûtun üstinde müretteb hatt-ı reyhânı
Didüm müşgîn giyâ tutmış kenâr-ı âb-ı hayvânı (Cenâbî, G. 360/1)

Yüzüne Allah’ın suretinin tecelli ettiği insanın dudağı abıhayattır. Hurufi bir şair olan Misâlî, Allah’ın ilahi hatlar aracılığıyla insan yüzünde tecelli ettiğini düşünür. Allah’ın özü Arap alfabesinin yirmi sekiz ve Fars alfabesinin otuz iki harfidir (Fazlullah Esterabadi, 2012: 400). Bu harfler bir bütün olarak ümmî ve ebî hatlarla insanın yüzüne yazılmıştır (Fazlullah Esterabadi, 2012: 62; Gölpınarlı, 1989: 19; Usluer, 2009: 280). Ebedî olan harfler, insanın yüzünü de manevi anlamda ebedî hâle getirir. Bu yüzün bir parçası olan ağız da ebedîdir. Ağız, yüzde yer alan ilahi hatlardan biridir. Başta iki göz, iki kulak, iki burun deliği ve bir ağız olmak üzere yedi adet delik bulunur. Yedi delik, anasır-ı erbaadan yaratılmış olması sebebiyle dört ile çarpılır. Böylece yirmi sekize yani Arap alfabesinin harf sayısına ulaşılır. Yüzü dikey bir şekilde ikiye bölen istiva hattı geçirilirse ağız hattı ikiye ayrılır, yüzde sekiz hat meydana gelir. Sekiz hattın dörtle çarpılması sonucunda Fars alfabesinin harf sayısı olan otuz iki ortaya çıkar (Fazlullah Esterabadi, 2012: 62). Eğer insan, ötekinin yüzünde abıhayatın ilahi bir hat olduğunu anlarsa ölümden kurtulur, görünüşler âleminin ötesine geçer ve yaratılmıştan hareketle yaratıcıya varır. Allah’ı ilahi hatlarla gören biri için artık ölüm yoktur. Ağız ise bir hat olarak insanı ölümsüzlüğe götürmesi sebebiyle manen abıhayattır. Burada şair bir benzetme yapmamakta, inandığı hakikati dile getirmektedir. Misâlî ağzın abıhayata benzediğini söylemez, gerçekten de abıhayat olduğunu düşünür:

Sûretünde âdemün gel sûretu’l-lâhı gör
Leblerinde çeşme-i âb-ı hayâtu’l-lâhı gör (Misâlî, G. 110/1)

1.3.2.1.6.1.2. Ağız ve Dudak Abıhayattan Üstündür

Hoca Dehhânî, abıhayat hikâyesine telmihte bulunarak İskender'in abıhayatı bulamadığını hatırlatır. Şaire göre eğer İskender sevgilinin lal dudaklarını emmiş olsaydı cihanda abıhayatı boş yere aramamış olacaktır:

> Eğer emse-y-idi senün leb-i la'lünden İskender
> Niderdi isteyüp bunca cihânda âb-ı hayvânı (Hoca Dehhânî, G. 101/4)

Şairin hayal dünyasında Karanlıklar Ülkesi saklanılacak, gizlenilecek bir mekândır. Abıhayatın burada akması, sevgilinin ağzından utanması sebebiyledir yani sevgilinin ağzı hayat verici olması dolayısıyla abıhayattan daha üstündür:

> Yarından ağzunun utanup çeşme-i hayât
> Ger girdise kara yire yiri-durur yiri (Hoca Dehhânî, G. 11/5)

Hoca Dehhânî'nin hayaline benzer şekilde Ahmedî de abıhayatın yeraltında akmasını sevgilinin dudaklarından utanmasına bağlar:

> Hasretinden yüzünün yile varur bâg-ı bahar
> Hacletinden lebünün yire girür âb-ı hayât (Ahmedî, G. 76/2)

Mihrî Hâtun da abıhayatı bir mukayese unsuru olarak kullanır. Dudakları abıhayattan daha üstün gören şair, sevgilinin lal dudakları varken abıhayata ihtiyaç olmayacağını ifade eder:

> Dişün var iken lü'lü ü mercân niderler
> La'lün var iken çeşme-i hayvân gerekmez (Mihrî Hâtun, G. 59/3)

Mesîhî de Mihrî Hâtun gibi sevgilinin dudağını abıhayata tercih eden şairlerdendir:

> İşidürüz ki içen âb-ı hayâtı ölmez
> Biz kara günlü ger emsek lebüni ölmezdük (Mesîhî, G. 135/4)

Âhî'ye (ö. 923/1517-1518) göre abıhayatın nerede olduğunu sormak gereksizdir çünkü Hurrem adlı sevgilinin can veren lal dudakları manen ölü âşıkların dirilmesi için yeterlidir:

> Ne sorarsın kandadur deyü gönül âb-ı hayât
> Mürdeye yetmez mi la'l-i cân-fezâsı Hurrem'ün (Âhî, G. 61/4)

Bâkî'nin beytine göre canın kaynağı lal dudakların abıhayatına susamıştır. Hatta abıhayat bile sevgilinin dudaklarına susamaktadır. Bundan dolayı sevgili, âşığa dudak kadehinin dibinde kalan tortuyu sunmalıdır:

> Âb-ı hayât-ı la'lüne ser-çeşme-i cân teşnedür
> Sun cür'a-i câm-ı lebün kim âb-ı hayvân teşnedür (Bâkî, G. 69/1)

Münîrî de abıhayatın, sevgilinin can veren lal dudaklarına susadığını belirtir:

Bendedür şehd-i mükerrer lebüne kand ü nebât
La'l-i cân-bahşuna teşne nitekim âb-ı hayât (Münîrî, G. 22/1)

Karamanlı Nizâmî'ye göre dudaklar şarap gibidir. Abıhayat ise ancak dudak şarabının dibinde kalan tortudan ibarettir. Böylece şair, dudakları abıhayattan üstün tutar:

Lebünden cür'adur şol âb-ı hayvân
Dişünden katredür lûlû-yi manzûd (Karamanlı Aynî, G. 113/3)

Şair için abıhayata ulaşmayı ümit edenler ancak sevgilinin dudaklarından lezzet almayan alçaklardır. Oysa hakiki abıhayat sevgilinin dudaklarından başka bir yerde değildir:

Lebünden lezzet almayan denîler
İderler çeşme-i hayvâna ümmîd (Karamanlı Aynî, G. 124/2)

Kâmî, gönlü sevgilinin can veren lal dudaklarına susayan âşıkların abıhayatı talep etmeyeceklerini ifade eder:

Kâmiyâ la'l-i leb-i cân-bahşınun dil-teşnesi
Sermedi feyz-i hayât-ı âb-ı hayvân istemez (Kâmî, G. 93/7)

Muhyî (ö. 954/1547-1548) Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayatı önemsemez. Onun talip olduğu şey, sevgilinin nurlu yüzüne yerleşmiş olan abıhayattır yani dudaktır. Burada şair "zulmet-nûr" tezadını öne çıkarmaktadır:

Zulmetdeki âb-ı hayâtı n'ideyin çün matlabum
Şol âb-ı hayvân kim yüzi nûrında itmiş cây-gâh (Muhyî, G. 543/3)

Mihrî Hâtun, sevgilinin yüzünü görünce âh ile figânı, dudaklarını öpünce ise abıhayatı terk ettiğini söyler:

Gördüm yüzüni âh ile efgândan el yudum
Sordum lebüni çeşme-i hayvândan el yudum (Mihrî Hâtun, G. 113/1)

Sevgilinin şirin dudağının şerbeti tıpkı abıhayat gibi can bağışlayıcıdır. Eğer abıhayat dudakların bu özelliğini sezseydi varlığından el çekerdi:

Şerbet-i şîrîninün sezseydi cân-bahş oldığın
Dirliğinden el yuyaydı çeşme-i âb-ı bekâ (Şevkî, K. 1/12)

Hecrî, neşenin sevgilinin lal dudaklarında olduğunu söyleyince abıhayat bu dudaklara erişmek üzere pusuya yatmıştır:

Çeşme-i la'lün görüp dedüm safâ bu sudadur
Anun-içün âb-ı hayvân dâyimâ busudadur (Hecrî, G. 22/1)

1.3.2.1.6.1.3. Abıhayata Benzeyen Ağız ve Dudaklar İyileştiricidir, Dirilticidir

Klasik Türk edebiyatında Hz. İsa, pek çok şiirde nefesiyle ölüleri diriltmesi dolayısıyla zikredilir (Onay, 2019: 226). *İncil*'de de onun Lazarus'u ve küçük bir kızı dirilttiği anlatılmaktadır.[20] Bu özelliğiyle Hz. İsa, can bağışlayan abıhayata benzer. Fakat Ahmedî, Hz. İsa'nın nefesiyle abıhayatın ancak birer efsane olduğunu belirtir. Âşıkların canlarını dirilten yalnızca sevgilinin dudaklarıdır. Başka bir deyişle şaire göre asıl abıhayat, sevgilinin âşıkları dirilten dudaklarından başkası değildir:

> Senün lebündür iden kamu cânları ihyâ
> Fisânedür dem-i 'Îsî vü 'ayn-ı âb-ı hayât (Ahmedî, G. 72/5)

Hekimlik hastalıkların iyileştirilmesi sayesinde ömrün uzatılmasını sağlayan bir meslektir ama hekimler ölüme çare bulamaz. Hekimlerin üstadı Lokman bile ölüm karşısında yeteneksizdir (Uzun, 2003: 207). Oysa abıhayatın ölümü ortadan kaldırdığına inanılır. Avnî mahlasını kullanan Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481), ölümsüzlük verdiğine inanılan abıhayatla cennette bulunan Kevser kaynağını ilaç vasfıyla ele alır. Oysa sıradan ilaçlar değil, Kevser'le abıhayat bile aşk hastasını iyileştiremez. Şairlere göre bu hastalığın tek çaresi sevgiliden başkası değildir. Bu nedenle Avnî'ye göre sevgilinin lal dudağı gönül hastalarının tabibidir. Onun tedavisi varken ne Kevser'e ne de abıhayata ihtiyaç olur:

> Âb-ı Kevser'le hayât âbına kalmaz ihtiyâc
> İrse ger la'lün tabîbi haste-dil dermânına (Avnî, G. 66/4)

Sevgilinin gözleri öldürücüdür ama abıhayat olan dudakları dirilticidir. Böylece gözler birer ölüm meleği, dudaklar ise Hz. İsa'nın nefesi gibidir. Sevgilinin güzellik unsurları âşıkları hem öldürür hem de diriltir:

> Çeşmün öldürse ne gam çeşme-i cândur tudağun
> Melekü'l-mevt ise ol bu dem-i 'Îsî mi değül (Şeyhî, G. 113/2)

Kevser ve abıhayat dahi olsa hiçbir ilaç aşk hastasının derdine çare olamaz ancak sevgilinin lal dudaklarını emmek aşk hastasını iyileştirebilir. Dolayısıyla sevgilinin dudakları hastalığı iyileştirip can verme hususunda abıhayattan üstündür:

> Derdüme la'lün olur em ki dahı dürlü devâ
> Kevser ü âb-ı hayât-ısa ana em olmaz (Ahmedî, G. 287/4)

[20] *Yuhanna İncili*'ne göre İsa, dört gün evvel ölen Lazarus'un öldüğünü öğrenir. Lazarus'un kardeşleri Marta'yla Meryem, eğer İsa yanlarında olsaydı Lazarus'un ölmemiş olacağını söylerler. İsa'ysa Lazarus'un dirileceğini belirtir. Lazarus'un mağara mezarına gider, mezarı örten taşı çektirir ve Tanrı'ya dua eder. ardından "Lazarus, dışarı çık!" diye bağırır. Böylece ölü Lazarus, canlanıp dışarı çıkar (*İncil*, 2016: 189-190). *Matta İncili*'ndeyse bir havra yöneticisi İsa'ya gidip kızının az önce öldüğünü haber verir, eğer İsa mucize gösterirse kızın dirileceğini söyler. İsa da yöneticinin evine gidip kızın elinden tutar. Ölmüş kız dirilip ayağa kalkar (*İncil*, 2016: 17).

Zâtî'ye göre Mahremî Çelebi'nin şerbet dudaklarının abıhayatından içenler ölümsüzlüğe kavuşup diriliş gününe dek ecel kadehini içmez:

Âb-ı hayât-ı şerbetüni her kim ide nûş
Tâ bezm-i haşr sunmaz ana câmını ecel (Zâtî, K. 64/3)

Hayretî ise sevgilinin dudaklarının aşk hastasına daima acı sözler söylediğini, rakiplere ise abıhayat sunduğunu ifade eder:

Ben hastaya lebün vire her dem cevâb-ı telh
Ağyâra suna çeşme-i hayvân unutma hâ (Hayretî, G. 14/3)

Âşık, çektiği acılarla maddi olarak değil ama manevi açıdan ölüdür. Onu diriltecek olan, sevgilinin abıhayat dudaklarıdır. Âşığın gönlü de bu dudakların abıhayatına susamıştır:

Teşnedür dil sun lebünden çeşme-i hayvân ana
Mürdedür cismüm gamundan n'ola virsen cân ana (Mihrî Hâtun, K. 4/1)

1.3.2.1.6.1.4. Abıhayat Dudakların/Ağzın Talibi Yalnızca İnsandır

Ümmî Sinan'a göre dudakların abıhayatından içmeyenler insan olarak kabul edilemezler. Onlar akılsız hayvanlardır:

Leblerinden âb-ı hayvân içmeyen hayvânı gör
Nider 'aklım var diyü ol götürüben başını (Ümmî Sinan, G. 173/2)

Hamâmîzâde İhsân, abıhayatın değerini yalnızca insanların bileceğini, hayvanların ise abıhayat kaynağına varıp sonsuz hayat bulamayacağını söyler:

Nedir âb-ı hayvânı insân bilir
O menba'da bulsun mu hayvân hayât (Hamâmîzâde İhsân, Kıta 11/2)

Sevgilinin lal dudaklarını bırakıp abıhayata bakanlar hayvan yemi yiyen birer öküzdür:

Vecdiyâ gâv-ı 'alaf-hâr dir isem lâyık
Ol ki la'lini koyup çeşme-i hayvâna bakar (Filibeli Vecdî, G. 10/6)

Aşkî'nin hayalinde sevgilinin ayva tüyleri/sakalları Hızır'dır, dudakları abıhayattır. Sevgili öpücüğünü herkese sunmamalı, özellikle hayvana benzetilen rakiplerden sakınmalıdır çünkü abıhayatı içmek hayvanların hakkı değildir:

Bûsesin ol Hızr-hat ağyârdan kılsun dirîğ
Çeşme-i hayvâna her hayvânı iltüp yakmasın (Aşkî, G. 359/4)

Zahit lal dudağın suyunu anlayamaz çünkü o bir hayvandır ve hayvanlara abıhayat sunulmaz:

Zülâl-i la‘l-i nâbun sırrını fehm idemez zâhid
Bi-hamdi’llâh sunılmaz âb-ı hayvân öyle hayvâna (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 1307/3)

Azmizâde Hâletî sevgilinin rakiplere lal dudaklarını emdirdiğini duyar. Hayvana benzeyen rakiplerin ölümsüzlük suyu gibi olan dudaklara sahip olmasına üzülür. Şair, klasik Türk edebiyatında ölümsüzlük suyu anlamında kullanılan “âb-ı hayvân” tamlamasıyla rakibin benzetileni olarak kullanılan “hayvân” arasında ilgi kurar. “Hayvân” kelimesi Osmanlı Türkçesinde insan dışındaki hareketli canlılar için kullanıldığı gibi genel olarak canlı varlıklar için de kullanılır (Muallim Nâcî, 1317: 365). “Âb-ı hayvân” tamlamasındaki hayvân genel canlıları ifade ederken rakibin benzetileni olarak kullanılan “hayvân” insan dışındaki hareketli canlılar için kullanılır. Şair, “hayvân” kelimesini iki farklı manasıyla kullanarak sanatlı bir söyleyiş meydana getirir:

Rakîbe Hâletî la‘l-i lebin yâr emdürür dirler
Yazık ol âb-ı hayvânı virürse şöyle hayvâna (Azmizâde Hâletî, G. 799/5)

Karamanlı Nizâmî’nin de buna benzer bir beyti bulunmaktadır. Şairin dediğine göre rakip, sevgilinin dudağının “çeşme-i hayvân” olduğunu söylemiştir. Şair buna katılır ancak tamlamadaki hayvanı canlı varlık manasıyla ele alır. Ardından rakibi hayvana benzeterek tamlamadaki hayvan kelimesine insan dışındaki hareketli canlılar manasını verir ve dudakların hayvan suyu olmadığını söyler:

Çeşme-i hayvân lebündür dir rakîbün ben didüm
Çeşme-i hayvândur ammâ çeşme-i hayvân değül (Karamanlı Nizâmî, G. 68/3)

1.3.2.1.6.1.5. Abıhayat Dudaklar Âşığı Öldürür

Sevgilinin ruha ferahlık veren dudakları âşığın derdini arttırır. Böylece abıhayat vasıflı dudaklar bahtsız âşığın kederle ölümüne sebep olarak bir zıtlık ortaya çıkarır. Âşık, sonsuz hayata kavuşmak yerine abıhayat yüzünden can vermektedir:

Ol la‘l-i rûh-efzâ içün gamdan helâk oldum yine
Ne şûr-bahtam gör beni kim âb-ı hayvân öldürür (Tâcî-zâde Ca‘fer Çelebi, G. 60/4)

Nâ’ilî’ye göre Hızır ve Hz. İsa sevgilinin abıhayat dudağına can verir. İskender’in ruhu bir içim su olan sevgiliye susamıştır. Şair, dudakların âşığa can bağışlayıcı olarak abıhayata benzeyişi ile âşıkları dertle öldürüşü arasındaki tezada dikkat çekmektedir:

Cân virür âb-ı hayât lebüne Hızr u Mesîh
Teşnesi rûh-ı Sikender bir içim susun sen (Nâ’ilî-i Kadîm, G. 259/3)

Hamdullah Hamdî dudağın can verici ve öldürücü niteliklerindeki tezadı sevmiş ve buna dair birkaç beyit yazmıştır (Hamdullah Hamdî, G. 15/7; G. 86/2). Söz konusu beyitlerden birine göre sevgilinin dudağı abıhayata, saçı uzun ömre benzer; ne var ki her ikisi de âşığı öldürür. Bu zıtlık garip ve şaşılacak bir durumdur:

> Zülfün ile lebün öldürdi beni turfa budur
> Birisi âb-ı hayât u birisi ‘ömr-i dırâz (Hamdullah Hamdî, G. 66/2)

Karamanlı Nizâmî’nin bir beytine göre sevgilinin hayat veren lal dudakları âşığı katleder. Böylece âşığın kaderinde abıhayat tarafından katledilmek bulunur:

> La‘l-i hayât-bahşun kanum dökerse tan mı
> Çün tâli‘ümde olur âb-ı hayât kâtil (Karamanlı Nizâmî, K. 6/10)

Hayretî de söz konusu tezadı şiirlerine konu edinen şairlerden biridir:

> Ey tutağı âb-ı hayvânum helâk itdün beni
> Ey sözi ser-çeşme-i cânum helâk itdün beni (Hayretî, G. 470/1)

1.3.2.1.6.1.6. Dudaklar Abıhayat Gibi Gizlidir

Muhibbî abıhayatın yalnızca bir efsane olduğunu, onun gerçekte bulunmadığını düşünür. Sevgilinin ağzı âşıklara can vermesi sayesinde abıhayata benzer. Bununla beraber klasik Türk edebiyatı geleneğinde sevgilinin ağzı bir nokta gibi ele alınır, neredeyse yok hükmündedir (Pala, 2011: 285). Muhibbî, sevgilinin ağzına dair bir işaret vermek istese de başaramaz. Bu konuda onun abıhayat vasfını kullanmak ister ama abıhayat da gerçek değildir. Dolayısıyla şair, dudağa dair hiçbir nişan gösteremez. Bu sâyede dudaklar gizlilik bakımından da abıhayatla paralel hâle gelir:

> Virmek olurdı dehânından Muhibbî bir nişân
> Âb-ı hayvân ger bu ‘âlem içre nâ-yâb olmasa (Muhibbî, G. 3089/5)

Abıhayat Karanlıklar Ülkesi’nde gizlidir. Bu nedenle sevgilinin abıhayata benzeyen dudağı gönlü susamış âşıkların gözünden gizlenmektedir:

> Şehd-i talâvet-i lebin âb-ı hayâtdır
> Dil-teşneler gözünden anınçün nihânlanır (Osman Nevres, G. 88/7)

1.3.2.1.6.1.7. Abıhayat Dudaklar Susamış Âşığı Suya Kandırır

Sevgilinin lal dudaklarının öpücüğü âşığı suya kandırır. Bunu görenler âşığın abıhayat içtiğini düşünürler (Güler, 2022: 73):

> Bûs-ı laʿlin şöyle sîr-âb-ı zülâl eyler beni
> Kim gören âb-ı hayât içmiş hayâl eyler beni (Nedîm, G. 145/1)

Âşık, ayrılık vaktinde sevgilinin abıhayat gibi olan dudaklarının hayaliyle içki içer. Bu durum Hicaz çöllerinde kalıp susayanların serabı su zannetmesine benzetilir:

Hayâl-i âb-ı hayât-ı lebünle ‘ayş ideli
Serâba âb dirüz teşne-i Hicâz gibi (Şehrî, G. 131/2)

Sevgilinin dudaklarına susamış âşıklar bu hoş dudaklar için can verir. Bu hâl ölümsüzlük hırsıyla hayatını abıhayat yolunda harcayan kimselerin durumuna benzer. Aradaki ilgi, dudakların abıhayata benzetilmesidir. Şair, adını zikretmese de Büyük İskender’e telmihte bulunmuştur çünkü abıhayat hikâyesine göre ölümsüzlük suyunun peşinde ömür süren odur. Tabii ki bu hırs şair tarafından ayıplanmaz. Ona göre herkes sonsuz hayata kavuşma arzusuyla abıhayat konusunda hırslıdır:

Leb-i nûşînine cân virse bu leb-teşne müdâm
Tan mı her kimse olur çeşme-i hayvâna harîs (Muhyî, G. 316/3)

1.3.2.1.6.2. Ayvatüyü/Sakal

Muvakkitzâde Muhammed Pertev’in (ö. 1222/1807-1808) hayalinde sevgilinin dudakları canın özü, ayva tüyleri/sakalları ise canın gölgesidir. Dudakları abıhayata teşbih eden şair ayva tüylerini/sakalları ise abıhayat dalgalarına benzetir:

Lebleründür mâye-i cân sâye-i cândur hatun
Çeşme-i hayvânda mevc-i âb-ı hayvândur hatun (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 300/1)

1.3.2.1.6.3. Baldır

Nedîm sevgilinin baldırlarını abıhayata teşbih eder. Şairin hayaline göre abıhayatın iki su kanalı donarak gümüş bedenli şuh sevgilide berrak baldırlar hâline gelmiştir. Böylece şair, sevgilinin baldırlarının beyazlığını, parlaklığını ve güzelliğini övmekte; bu güzelliğin âşığa adeta ölümsüzlük bahşeder gibi bir zevk verdiğini anlatmaktadır (Güler, 2022: 54-55):

Âb-ı hayvândan iki cedvel olup efsürde
Şûh-ı sîmin-tenime sâk-ı bilûrîn oldı (Nedîm, G. 150/2)

1.3.2.1.6.4. Çene ve Boyun

“Gerdan”, boyun anlamına gelir (Mütercim Âsım Efendi, 2009: 276). Klasik Türk edebiyatı geleneğinde sevgilinin gerdanı tıpkı göz ve kirpik gibi kan dökücü bir güzellik unsuru olarak kabul edilir. Boynun yukarısında çene bulunur. Çene çukuru şairler tarafından kuyu olarak düşünülür. Sümbülzade Vehbî bu kuyuda abıhayatın bulunduğunu hayal eder:

Gösterip Hızr’a desem gabgab-ı hûn-efşânın
Âb-ı hayvân dahi bu çâh-ı zekandan mı gelir (Sünbülzâde Vehbî, G. 86/3)

Muvakkitzâde Muhammed Pertev de abıhayat ile çene kuyusunu ilişkilendiren şairlerdendir:

Her-dem siyeh-bahâr olur etrâf-ı menba'ı
Âb-ı hayât çâh-ı zekandan mıdur 'aceb (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 25/3)

Sevgili, çenesini öpmek isteyen âşığa, çene çukurunun Hızır suyuyla, abıhayatla dolu olduğunu söyler:

Zenahun bûs idem olur mı didüm
Didi pür-âb-ı Hızır'dur çâhum (Ramazan Behiştî, G. 350/4)

Sevgilinin çene kuyusundaki abıhayat suyunu içenler Hızır gibi ebediyen ölmez:

Bir içim suyın içen Hızr-veş ölmez ebedî
Ne güzel nesne olur gabgab-ı yârün çâhı (Ramazan Behiştî, G. 538/3)

Hamâmîzâde İhsân, sevgilinin beyaz ve parlak boynunu su şeklinde düşünür. Beyte göre âşık, sevgilinin boynuna sarılmaktadır. Şair bu manzarayı abıhayat üzerine kemer bağlanması olarak hayal eder. Böylece leff ü neşr yoluyla sevgilinin boynunu abıhayata, âşığın kollarını da kemere benzetir. Gerçekte suya kemer bağlanamaz. Bunun gibi klasik Türk edebiyatı geleneğinde âşığın sevgiliye sarılabilmesi söz konusu değildir. Klasik Türk edebiyatının geç dönemlerinde aşk anlayışında değişim yaşandığı ve sevgilinin artık erişilebilir bir varlık olduğu düşünülürse şairin beyitte gerçekten de âşığın sevgiliye sarıldığını tasvir etmesi mümkündür. Bu durumda şairin kavuşmayı okuyucuya bir mucize olarak sunduğu anlaşılır çünkü suya kemer bağlayabilmek ancak mucizeyle olabilir:

Boynuna her an dolanır kollarım
Âb-ı hayât üzre kemer bağlanır (Hamâmîzâde İhsân, G. 49/7)

1.3.2.1.6.5. Diş

Muvakkitzâde Muhammed Pertev, sevgilinin dişlerini abıhayat incileri olarak tasvir eder:

Olur nîm-hurdesi ma'cûn-ı cevher cân-ı bîmâra
Dürr-i dendânları âb-ı hayât incularındandur (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 93/3)

1.3.2.1.6.6. Gamze

Gamze, sevgilinin manalı veya süzgün bakışıdır. Kılıca ve oka benzetilen gamze, eziyet vermesine rağmen âşıklar tarafından talep edilir (Pala, 2011: 162). Nigârî'ye göre kan dökücü gamze âşığa ölümsüzlük veren abıhayattır:

Gamze-i hûn-rîzdir çeşme-i hayvân dahı
Şâfî-i emrâzdır dîde-i bîmâr şûh (Nigârî, G. 121/2)

Âşığın gönlü sevgilinin gamze kılıcıyla ölmeyi ister çünkü ona göre gamze abıhayattır ve kendisinin ölümsüz olması gamze kılıcına maruz kalarak ölmekle mümkündür:

Merg-i tîğ-ı gamzeni dil ihtiyâr eyler n'ider
Şol hayât-ı câvidân ki âb-ı hayvândan gelür (Karamanlı Aynî, G. 138/6)

1.3.2.1.6.7. Göğüs

Vahyî, sevgilinin göğsünü beyazlığı ve güzelliği dolayısıyla abıhayata benzetir. İki kadeh şarabın üzerine nasıl su içilmezse sevgilinin şaraba benzeyen dudakları sayesinde âşık, göğsün abıhayatından müstağni olur:

Âb-ı hayât-ı sineden itdi lebün beni ganî
Ola mı nûş-ı âb hîç iki kadeh mül üstine (Vahyî, G. 237/3)

1.3.2.1.6.8. Kaş

Nehcî'nin bir beytinde kaşlar su oluğu olarak hayal edilmiştir. Şair, siyahlığından dolayı kaşları karanlığa benzetir. Bu benzetme abıhayat hikâyesindeki Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır. Hikâyeye göre Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatın akması gibi karanlık kaşların su oluklarından da güzelliğin abıhayatı akar. Beyitte güzelliğin de teşbih-i beliğ yoluyla abıhayata benzetildiği görülür ancak asıl vurgu kaşlardadır:

Döker âb-ı hayât-ı hüsni Nehcî
İki zulmetden ol mîzâb-ı ebrû (Nehcî, G. 320/5)

1.3.2.1.6.9. Kirpik

Geleneğe göre sevgilinin kirpikleri birer ok ucudur. Yapılış aşamasında sertleşmesi, çelik olması için kılıca nasıl su verilirse ok uçlarına da su verilir. Bu nedenle şairler tarafından ok ucuyla su arasında ilgi kurulur. Söz konusu ilgiden hareket eden Şem'î'ye göre susamış âşık, sevgilinin kirpik oklarından zevk alır. Bu okların âşığa sunduğu her bir damla, âşık için binlerce abıhayat değerindedir:

Teşne gönlüm hazz ider peykânlarundan dostum
Sanasın bir katresi bin çeşme-i cândur bana (Şem'î, G. 7/6)

1.3.2.1.6.10. Ter

Sevgilinin pak, beyaz gerdanı utanma duygusu sebebiyle ter dökmeye başlamıştır. Şair, bu manzarayı sevgilinin gerdanını abıhayat fıskiyesine benzeterek tasvir etmektedir. Dolayısıyla ter, Arpaemînizâde Sâmî tarafından abıhayata benzetilmiştir:

Hemân fevvâre-i âb-ı hayâta döndi ey Sâmî
O dem kim gerden-i pâki ʿarak-rîz-i hicâb oldı (Arpaemînizâde Sâmî, G. 140/7)

Allah ezelde âşığın canını sevgilinin lal dudaklarından yaratmıştır. Bu dudaklardaki bir ter damlasını da abıhayat yaratmak için kullanmıştır:

La‘lüni rûz-ı ezelde ‘âşıka cân itdiler
Bir ‘arak aldılar andan âb-ı hayvân itdiler (Ramazan Behiştî, G. 90/1)

1.3.2.1.6.11. Vücut

Yârî, Karanlıklar Ülkesi’nin başladığı yerde gizlenmese hiç kimsenin sevgilinin vücudunun abıhayatını göremeyeceğini dile getirir. Bu şekilde vücudu abıhayata benzetir. Beyitten hareketle âşığın, sevgilinin vücudunu -muhtemelen hamamda- görebilmek için gizlendiği anlaşılmaktadır. Vücudun abıhayat olması, güzelliği dolayısıyla âşığa hayat vermesi sebebiyledir. Ayrıca sevgilinin vücudu, beyazlığı dolayısıyla da abıhayata benzetilmektedir. Kadılık mesleğini icra eden şairin bu beyti dinî boyutta yorumlanacak olursa, hakikatin abıhayat bedenini görmek isteyenler gecelerini ihya etmeli, karanlığın ortaya çıktığı vakitlerde gizlenmeli ve ibadetle meşgul olmalıdır. Hakiki sevgilinin abıhayat vücudu ancak böyle görünür hâle gelecektir:

Görmezdi kimse âb-ı hayât-ı vücûdunı
Zulmet-geh-i meşîmede mestûr kılmasa (Yârî, G. 683/8)

Arpaemînizâde Sâmî, abıhayat üzerinde girdap halkalarının göründüğünü söyler. Sevgilinin pak vücudundaki kemeri de abıhayat üzerindeki girdaba benzetir. Böylece vücut ile abıhayat arasında ilişki kurar:

Âb-ı hayvânda olur halka-ı gird-âb bedîd
Cism-i pâkünde ne dem cilve-feşândur kemerün
(Arpaemînizâde Sâmî, G. 77/3)

1.3.2.1.6.12. Yüz ve Yanak

Sevgilinin güzelliği bir bağdır. Onun boyu, güzellik bağının salınan servisidir. Sevgilinin saçları siyah rengi dolayısıyla karanlık gibidir. Saçın çevrelediği yüz ise abıhayata benzer çünkü hikâyeye göre abıhayat Karanlıklar Ülkesi’nde bulunur:

Bâğ-ı hüsnünde boyun serv-i hırâmân didiler
Zulmet içinde yüzün çeşme-i hayvân kimidür (Hatâyî, G. 114/2)

Sevgilinin karanlık bir gecede veya karanlık geceye benzeyen saçların içinden âşığa yüzünü göstermesi şaşılacak bir durum değildir, nitekim abıhayat da Karanlıklar Ülkesi’nde kendisi göstermiştir. Şair leff ü neşr sanatıyla karanlık geceyi veya karanlık geceye benzeyen saçları Karanlıklar Ülkesi’ne, sevgilinin yüzünü ise abıhayata benzetmektedir:

‘Aceb mi şâm-ı zulmetde bana ‘arz-ı cemâl itse
Karanulukda gördiler görenler âb-ı hayvânı (Süheylî, G. 342/3)

Âşığın gönlü, sakinin gül çehresini göstermesi sayesinde üzüntü karanlığından kurtulmuştur. Beyitte üzüntü karanlığa benzetilerek Karanlıklar Ülkesi’ne telmihte bulunulmuştur, sakinin gül çehresiyse Karanlıklar Ülkesi’nde bulunan abıhayata benzetilmiştir:

Hızr gibi zulmet-i mihnetden oldı dil halâs
Sâkî-i gül-çihre sundı âb-ı hayvân dün gice (Sehî Bey, G. 238/3)

Zünnar, Hristiyan papazları tarafından kullanılan on iki düğümlü kuşaktır (Onay, 2019: 441). Sevgilinin saçları iman nurunu taşıyan zünnardır, yanaklarıysa abıhayat olan ateştir. Şair siyah renkli olan saçı hem karanlığa hem nura benzeterek tezat meydana getirmektedir. Bir diğer tezat ise yanağın hem ateş hem de abıhayat olmasıdır:

Zülfün ol zünnârdur kim nûr-ı îmân andadur
Ruhlarun ol nârdur kim âb-ı hayvân andadur (Hamdullah Hamdî, G. 59/1)

Ümmî Sinan yüz ile abıhayat ilişkisini tasavvufî boyutta ele alır. Ona göre Hz. Muhammed'in feyzi abıhayat gibidir. Bu feyiz ise şeyhin yüzünde apaçıktır yani Hz. Muhammed'in feyzinin abıhayatı şeyhin yüzünden görülebilir:

Pîr yüzinden bildünise âb-ı hayvân neydügin
Feyz-i Ahmed'den gelen âb-ı revân ırmak nedür (Ümmî Sinan, G. 47/10)

1.3.2.1.7. Tebessüm

Ayva tüyleri/sakalları henüz taze olan sevgilinin tebessümü âşığa abıhayat çeşmesi olarak görünür. Sevgilinin lal dudağı kapalı istiare yoluyla abıhayata benzetilir. Dudağın etrafındaki ayva tüyleri/sakallar ise Zülkarneyn'e abıhayatın kaynağını işaret ederler:

İtse ol nev-hat tebessüm çeşme-i âb-ı hayât
La'li üzre hattı Zü'l-karneyn'e menba' gösterür (Kâmî, G. 49/6)

1.3.2.1.8. Utanma

Karamanlı Aynî'ye göre sevgilinin ağzı abıhayattan daha üstündür. Abıhayatın yer altında akması, sevgilinin ağzına dair haberleri işitip utanca boğulması nedeniyledir. Dolayısıyla abıhayatın Karanlıklar Ülkesi olarak kabul edilen yer altında akması utanç duygusuyla ilişkilendirilmiştir. Böylece abıhayat teşhis edilmiş yani kişileştirilmiştir. O hâlde sevgili, güzelliğiyle, güzellik ve üstünlük iddiasında bulunan başkalarını utandırmaktadır:

Ağzun haberlerinden bir kez işitdüğiçün
Utandı geçdi yire yoğ oldı âb-ı hayvân (Karamanlı Aynî, K. 42/36)

1.3.2.2. Aşkın Hâlleri

Bu kısımda aşkın insan üzerinde bıraktığı etkilerin abıhayatla ilgisi incelenecektir. Aşk sayesinde sevgilinin güzelliği, âşığın hayalini -tıpkı abıhayat gibi- süslemektedir. Kavuşma ve ayrılık hususu aşkın iki temel durumudur. Âşıkların kavuşmasının neredeyse imkânsız olduğu klasik Türk edebiyatı geleneğinde üzüntü ve çileler, aşkın beraberinde getirdiği bir durum

olarak ortaya çıkar. Şiirlerde kederlenmeyen ve acı çekmeyen âşık yoktur. Hem ayrılık hem de aşk kederleri abıhayatla ilişkilendirilmektedir. Abıhayatla kullanılan bir başka husus vefadır. Sevgiliye kavuşmak her ne kadar zor hatta imkânsız olsa da âşık ondan vefa ummaktadır. Sevgiliyse çoğu zaman ona vefasızlık göstermektedir. Âşığın tek isteği, sevgili yolunda ölmektir. Bu hedef, abıhayatın niteliğiyle zıt bir hâldir.

1.3.2.2.1. Hayal

Ayrılık gecesinde sevgilinin dudaklarını hayal etmek, abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde bulunması gibidir. Beyitteki leff ü neşre göre "şeb-i hicr" ile "zulmet", "hayâl-i leb" ile "âb-ı hayvân" birbiriyle ilişkilidir. Dolayısıyla sevgilinin dudaklarının hayali şair tarafından abıhayata benzetilmiştir:

> Şeb-i hicründe hayâl-i lebün
> Âb-ı hayvâna oldı câ zulmet (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, G. 38/3)

Sevgilinin lal dudağının fikri çılgın âşığın hayal bağını daima abıhayatla sular. Şair, dudakların hayalini abıhayat olarak düşünmektedir:

> Bâg-ı hayâl-i 'âşık-ı şeydâyı dem-be-dem
> Âb-ı hayât ile suvarur fikr-i la'l-i yâr (Azmizâde Hâletî, G. 136/5)

Erzurumlu Zihnî sevgiliye dair hayali abıhayata teşbih eder. O, hayalin abıhayatını içerek gönül sayfalarını latifeler hazinesine dönüştürmektedir:

> İç tâze tâze âb-ı hayât-ı hayâlini
> Zihnî sahâ'if-i dili genc-i letâif et (Erzurumlu Zihnî, G. 23/7)

1.3.2.2.2. Kavuşma ve Ayrılık

İlahi aşk kulun gönül yoluyla Allah'a yakınlaşması, kendi benliğinin yok hükmünde olduğunu kavrayıp Allah'la ebedî hâle gelmesi esasına dayanır. Bu durumda kavuşma insanı sonsuz hayata erdiren abıhayattır. Yunus Emre âşıkların sevgiliye kavuşmasının abıhayat olduğunu şöyle dile getirir:

> Âb-ı hayâtun çeşmesi âşıklarun visâlidür
> Sohbeti 'ışk-ıla ider susamışları yakmağa (Yunus Emre, G. 1/6)

Nesîmî'ye göre âşık, sevgiliye kavuşması sayesinde ebediyete dek canlanmıştır. Abıhayata ulaşan nasıl sonsuz hayat sahibi olursa sevgiliye kavuşan âşık da ölümü aşar:

> Vaslundan oldı zinde Nesîmî ile'l-ebed
> Âb-ı hayâta vâsıl olan câvidân olur (Nesîmî, G. 97/11)

Şeyhülislam Yahyâ (ö. 1053/1644) ise beşerî aşk boyutunda sevgiliye gücendiğini, hatrının kırıldığını; bu yüzden abıhayat bile olsa kavuşmayı istemediğini söyler:

Âb-ı hayvân olsa da vaslun getürmen gönlüme
Hayli demdür şîşe-i hâtırda vardur inkisâr (Şeyhülislam Yahyâ, G. 47/2)

Vahyî'ye göre sevgiliye kavuşmak isteyenler bu yolda saflık ve kalp temizliği ile hareket etmelidir. Şair kavuşmayı abıhayata, kalp temizliğini Hızır'a benzetir. Abıhayatın yerini bilen yalnızca Hızır'dır. Kavuşma abıhayatını talep edenler saflık Hızır'ını dost edinmelidir:

Âb-ı hayât-ı vuslata irse 'aceb midür
Râh-ı talebde Hızr-ı hulûsı refîk iden (Vahyî, G. 205/3)

Sevgiliden ayrı olan manen ölüdür. Bu sebeple âşık dirilmek üzere sevgiliden kavuşmanın abıhayatını talep eder:

Visâlün âb-ı hayvânın bu hicr ile olan mürde
Kuluna eylesen şâhum ne vardur lutf ile ihsân (Murâdî, G. 1001/4)

Şâhî (Şehzade Bâyezîd, ö. 970/1562), sevgiliyle yapılan sohbetin zevkiyle âşığın canına can bağışlandığını söyler. Bunu tecrübe eden âşık, sevgiliye tam anlamıyla kavuşmuş olmanın abıhayat olacağını düşünür:

Cânuma cânlar bağışlardı safâ-yı sohbetün
Âb-ı hayvândur meğer var ise cânâ vuslatun
Şimdi n'eylerdi bu Şâhî derdmendi fürkatün
Ger hayâlün olmasa bu yolda hem-râhum benüm (Şâhî, Musammat 7/5)

Nev'î-zâde Atâyî (ö. 1045/1635) özlem ve ayrılık derdini zehirli içkiyle dolu bir kadehe benzetir ve âşıkların bunu içerek öldüğünü ima eder. Bunun aksine kavuşma abıhayattır, eğer âşıklar sevgiliye kavuşabilirlerse binlerce hayat sahibi olacaklardır yani ölümsüzlüğü elde edeceklerdir:

Bin yaşardı irişen âb-ı hayât-ı vuslata
Zehr-i câm-ı hicr-i derd ü iştiyâkı olmasa (Nev'î-zâde Atâyî, G. 203/2)

Gönlü sevgiliye susamış olan âşık kavuşmanın abıhayatını ummaktadır ancak talih ona kavuşmayı değil, ayrılığın türlü türlü ateşini ve sıcaklığını göstermiştir. Şair beyitte su ile ateş arasındaki zıtlığa dikkat çekmektedir:

Âb-ı hayât-ı vaslun umarken bu teşne-dil
Hecründe sûz u tâb mı vardur görilmedük (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 298/4)

Geleneğin aşk anlayışında âşık, sevgiliye kavuşmayı istemez; aşkın acılarına ve ayrılığa razı olur. Âşık Çelebi muhabbet ehli olan âşıkların ayrılık acısını kavuşmanın zevkine tercih edeceklerini söyler. Bunun bir misali olarak semenderin yakıcı ateşi abıhayata tercih etmesini gösterir. Semender ateşin içinde yaşayıp hiçbir şekilde yanmadığına inanılan efsanevi bir hayvandır

(Onay, 2019: 366-367). Şair leff ü neşr yoluyla âşığı semendere, ayrılığı yakıcı ateşe, kavuşmayı ise abıhayata benzetir:

Mahabbet ehli virmez zevk-i vasla şûr-ı hicrânun
Semender nâr-ı sûzâna değişmez âb-ı hayvânı (Âşık Çelebi, G. 17/3)

Azmizâde Hâletî kendisine, sevgiliye kavuşma abıhayatının nasip olmadığını söyler. Kendisini bir eziyet yurdu olan dünyaya çeken şeyin, yaratılışında bulunan toprak mı olduğunu sorar. Böylece insanı beden ve ruh olmak üzere iki unsurdan müteşekkil olarak düşünür; toprakla yaratılan bedenin eziyete, ruhun ise aşka ve ölümsüzlüğe eğilimli olduğunu söylemek ister. Ona göre sonsuz hayat bedenle mümkün olmayan ulvi bir hâldir:

Müyesser olmadı âb-ı hayât-ı vaslı dünyâda
Beni hâküm midür yohsa çeken bu mihnet-âbâda (Azmizâde Hâletî, G. 801/1)

Mezâkî, ay yüzlü sevgilinin ayrılığını ve sevgiliye duyduğu özlem sebebiyle âşığın kederlenmesini ateşe, kavuşmayı ise abıhayata teşbih eder:

O meh-likâ ki gam-ı iştiyâkı âteşdür
Visâli âb-ı hayât u firâkı âteşdür (Mezâkî, G. 79/1)

Gelibolulu Âlî ise kavuşma anını abıhayat olarak nitelerken ayrılığı karanlığa benzetir ve okuyucuya abıhayat hikâyesindeki Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır:

Âb-ı hayât imiş dem-i vuslat didükleri
Zulmetdür ana var ise fürkat didükleri (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 1425/1)

Celîlî sevgilinin tüm âleme kavuşmanın abıhayatını sunarken ayrılık vadisinde kalıp onun dudaklarına susamış âşığı hatırlamamasından yakınır:

'Âleme vâsl-ı zülâlin sunup ol âb-ı hayât
Vâdi-i hecrde yâd itmedi ben teşne-lebi (Celîlî, G. 396/4)

1.3.2.2.3. Keder, Hüzün, Gam, Gussa

Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre abıhayat, aşk konusunda üzüntü zehrine bulanmış hâldedir. Aşk öyle bir hastalıktır ki onun faydalı ilacı ancak ölümdür. Âşık abıhayat içse dahi ona bulaşmış zehri de içeceği için mutlaka ölecektir. Diğer bir deyişle âşık, aşkı dolayısıyla ölmek zorundadır:

Zehr-i gamla dem-be-dem âlûdedür âb-ı hayât
Düşmişüz bir derde kim merg ana dârû-yı müfîd (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 170/3)

Nâ'ilî-i Kadîm (ö. 1077/1666) abıhayatı gelenekten farklı bir şekilde anlamlandırarak orijinal bir söyleyiş yakalar. O, üzüntüyü abıhayata benzetir. Gönül üzüntü abıhayatını içtiği için ölmektedir. Eğer bu abıhayatı içmemiş

olsa gönül sonsuz hayat sahibi olacaktır. Şaire göre ölümsüz hayatın sırrı üzüntü abıhayatından uzak durmaktır:

Nâ'ilî-veş olmasan âb-ı hayât-ı gussa-nûş
Zinde-i câvîd olurdun mürde olmazdun gönül (Nâ'ilî-i Kadîm, G. 233/5)

Şehrî'nin (ö. 1071/1660) bir beytinde abıhayatın kederle ilişkisi, mukayese unsuru olması sebebiyledir. Şehrî, Kerbela'da susayan Hz. Hüseyin gibi su yerine keder içtiğini belirterek kederi suya benzetmekte, kurtuluşun abıhayatını ise hasetçilere bıraktığını söylemektedir. Böylece içtiği kederi abıhayattan üstün görmektedir:

Ol Hüseyn-i teşnegî nûş-ı gamam ki tâ-be-haşr
Âb-ı hayvân-ı neşâtı vakf-ı hussâd eyledüm (Şehrî, G. 97/4)

1.3.2.2.4. Sevgili Yolunda Ölüm

Sevgili yolunda ölmek ile ölümsüzlük veren abıhayat arasındaki ilişki üstünlük mukayesesine dayanır. Şem'î, ölümsüz olmak için ne Hızır'ın suyu olan abıhayata ne de Hz. İsa'nın nefesine ihtiyaç duyar. Ona göre âşığın ölümsüzlüğü, sevgili yolunda aşk derdiyle ölmekten geçer. Böylece âşık maddi anlamda ölse de manevi boyutta sonsuz hayata nail olur. Bu durumda sevgili yolunda ölmek eyleminin Şem'î tarafından abıhayattan üstün tutulduğu açıktır:

Yolunda derd ile ölmek hayât-ı câvidânumdur
Gerekmez âb-ı Hızr ile Mesîhâ'dan devâ olsa (Şem'î, G. 142/4)

Hızır ile İlyas'ın abıhayat içmesi bir yanılgının sonucudur. Âşık ebedî hayatı ancak sevgili yolunda ölmesiyle elde edebilir. Âşığı diriltecek olan, aşk kederidir:

Ölüp gamınla dirilmek imiş hayât-ı ebed
Yanıldı âb-ı hayât içdi Hızr ile İlyâs (Moralı Azîz, G. 106/5)

1.3.2.2.5. Vefa

Mesîhî, sevgiliyi açık istiareyle vefa nehrine benzetir. Ne var ki sevgili rakiplere vefalı olsa da âşığına karşı vefasızdır. Bu nedenle âşık, kendisini susuz bırakan sevgiliye tıpkı abıhayat gibi karanlığa girmesini söyler. Böylece vefasızlık ile abıhayat arasında dolaylı bir ilişki kurar:

Bizi susuz kodun ey cûy-ı vefâ bârî var
Çeşme-i Hızr gibi zulmete gir pinhân ol (Mesîhî, G. 148/5)

Hecrî ise gönlüne seslenerek her saçı siyah olan sevgiliden vefa kokusu ummamak gerektiğini söyler. Burada saç ile koku arasında ilişki bulunmaktadır. Geleneğe göre şairler sevgilinin saçı ile güzel bir koku olan misk ve amber arasında ilişki kurarlar. Şair ise saçın vefa kokusuna sahip olduğunu söyler. Yine de âşık, bu koku dolayısıyla ümitlenmemelidir çünkü sevgili vefasızdır. Şair, sevgilinin vefasını uman âşık ile abıhayata ermek

isteyen Hızır'ı leff ü neşr yoluyla ilişkilendirir. Beyitte "bûy-ı vefâ" ile "âb-ı hayvân", "dil" ile "Hızr" ve "leylî" ile "gece" birbiriyle ilgili unsurlardır. Vefa kokusu abıhayata, gönül yani âşık ise Hızır'a benzetilmektedir:

Her saçı leylîden ey dil umma gel bûy-ı vefâ
Hızr'a rûzî olmamışdır âb-ı hayvân her gece (Hecrî, G. 118/5)

Celîlî, gönlü susamış âşıkların abıhayat vasıflı sevgiliye ulaşamadıklarını öne sürer. Hızır'a seslenerek abıhayatın yani sevgilinin vefasız olduğunu dile getirir. Böylece abıhayat hem teşhis edilir hem de açık istiareyle sevgiliye benzetilir:

Teşne-dillerden sor ey Hızr anı kim
Âb-ı hayvân bî-vefâdur bî-vefâ (Celîlî, G. 23/4)

1.4. Doğa

Abıhayatın burç, gölge, gündüz, güneş, hava, kan, portakal, toprak ve yemiş gibi doğa unsurlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Abıhayatın bir tür su olması; onunla ırmak, deniz, çeşme suyu, sulama suyu, Kevser, ağız suyu gibi unsurların bir ilgi çerçevesinde değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır.

1.4.1. At

Nef'î, IV. Murad'ı övmek üzere kaleme aldığı bir kasidesinde hükümdarın dik başlı atını, akmakta olan abıhayata benzetir (Güler, 2022: 109):

Ne tevsen âteş-i çâpük inân ki tek durmaz
Direng ettiği dem jîve gibi endâmı

Ne âteş âb-ı hayât-ı revân ki tasvîrin
Yazınca lerze tutar elde kilk-i ressâmî (Nef'î, K. 21/25-26)

1.4.2. Burçlar

Bir beyitte Karamanlı Aynî kova (delv) burcuna işaret ederek memduhun kovasının abıhayatla dolu olduğunu söyler:

Ne gam ger sâmini burc-ı Zuhalse
Toludur delvi anun âb-ı hayvân (Karamanlı Aynî, K. 21/41)

1.4.3. Gölge

Sevgilinin bal dudağının gölgesi can bağışlayan abıhayattır:

Şehd-i lebin sâyesi çeşme-i cân-bahş hem
Tâb virür şems tek la'l-i bedahşâne ruh (Nigârî, G. 125/2)

1.4.4. Gündüz

Gündüz ile gece arasındaki döngü Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından gündüzün Karanlıklar Ülkesi'ne girmesi şeklinde hayal edilmiştir. Bu eylemiyle gündüz abıhayata ermeyi amaçlamaktadır:

> Âb-ı hayâta irmek imiş kasdı 'Âliyâ
> Olınca kan derledi zulmet-güzâr subh (Gelibolulu Mustafa Âlî, G. 137/7)

1.4.5. Güneş

Âşık Çelebi gece vaktini güneşin karanlıkta kalması olarak yorumlar. Böylece güneş, Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayata benzer:

> Çeşme-i hayvân gibi zulmetde kalmışdı güneş
> İrmemişdi ana Hızr-ı subh-ı İskender-leyin (Âşık Çelebi, K. 11/8)

1.4.6. Hava

II. Osman'ın kasrı için yazılan bir kasidede Nef'î, nemli havayı abıhayata benzetir. Bu hava, tıpkı abıhayat gibi insan vücuduna yayılır (Güler, 2022: 110):

> Hevâsında rutûbet ol kadar ki her dem urdukça
> Olur âb-ı hayât-âsâ vücûd-ı âdeme sârî (Nef'î, K. 13/23)

1.4.7. Kan

Gelibolulu Mustafa Âlî, Kurban Bayramı dolayısıyla III. Murad'a (ö. 1595) sunduğu ıydiyyesinde, kurban edilen koyunun kanını görenlerin onu abıhayata benzettiklerini aktarır:

> Kazâ tîğına çün teslîm olup cânın revân itdi
> Gören benzetdi kanın gûsfendün âb-ı hayvâna (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 36/6)

1.4.8. Portakal

Osmanlı Türkçesinde "turunc", portakal anlamına gelmektedir (Redhouse, 2015: 538). Kâmî'nin bir mesnevisinin bağ tasviri yapılan bölümünde şeftalilerin lezzeti şekere, portakal ise abıhayata benzetilir:

> Lezzet-i şeftâlusı kand ü nebât
> Tuhfe-i turuncı ise âb-ı hayât (Kâmî, M. 3/138)

1.4.9. Serap

Âşık, keder çölündeki serabı kendisi için abıhayat olarak görür ve asıl abıhayatı Hızır'a bırakır:

> Şâd olup hayvân suyın ey Hızr sen nûş eyle kim
> Gam beyâbânı serâbı âb-ı hayvândur bana (Sehâbî, G. 16/4)

Şaire göre sevgilinin lal dudaklarını Kevser şarabına benzeten, abıhayatı da seraba benzetir. Bu ifadeyle şair, dudakların abıhayattan çok daha üstün olduğunu belirtmek istemektedir:

> Şarâb-ı Kevser'i la'l-i lebüne nisbet iden
> Serâbı eyledi teşbih âb-ı hayvâna (Sehâbî, G. 324/3)

Gelibolulu Mustafa Âlî talihin insan hayatındaki tesirlerinden bahsederken bazen rızık suyunun ölüm getirdiğini bazen de faydasız serabın abıhayat hâlini aldığını söyler:

> Dem oldı döndi ecel suyına zülâl-i ma'âş
> Dem oldı âb-ı hayât oldı bî-netîce serâb (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 70/27)

1.4.10. Su

Bu başlık altında suyun çeşitli görünümlerinin abıhayatla bağlantılı bir şekilde nasıl ele alındığı incelenecektir.

1.4.10.1. Ağız Suyu

Allah sevgilinin dudaklarını lal, ağız suyunu ise abıhayat yapmıştır:

> Hak Te'âlâ leblerini la'l idüp
> Ağzı suyı çeşme-i hayvân ider (Hoca Dehhânî, G. 54/4)

Sevgilinin abıhayat olan ağız suyundan bir damla bile toprağa düşse ölüp toprak olanların, bu dünyadan göçmüş âşıkların çürümüş kemikleri derhâl dirilip can sahibi olur:

> Çeşme-i mîm-i dehânından çıkan âb-ı hayât
> Katresin hake salarsa cân bulur 'azm-i remîm (Ahmed Paşa, G. 204/6)

Âşığın gönlü Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayatı değil sevgilinin lal dudaklarındaki yaşam suyunu talep eder:

> Zulmât içinde âb-ı hayât istemez gönül
> La'lün zülâli çeşme-i hayvân yeter mana (Hatâyî, G. 5/3)

Sevgilinin ağız suyunun kıymetini yalnızca âşık bilir. Onun ağız suyunun her damlası âşık için bin abıhayattan daha değerlidir:

Yârimün ağzı suyınun kıymetin ben bilürem
Kim anun her katresi bin çeşme-i hayvân değer (Karamanlı Aynî, G. 196/4)

Mostarlı Hasan Ziyâ'î sevgilinin dudaklarını İsa'nın ölümsüzlük veren dudaklarına, ağız suyunu ise açık istiareyle abıhayata benzetir. Âşık ne İsa'nın dudaklarına ne de abıhayata kavuşabilmiştir. Bu ayrılık karanlığında o, ölmeyi dilemektedir. "Zulmet-i firkat" tamlaması Karanlıklar Ülkesi'ni, abıhayata ulaşamayan âşık ise İskender'i hatırlatmaktadır:

Ne buldun bir leb-i ʿÎsâ ne içdün âb-ı hayvânı
Ziyâ'î zulmet-i firkatda şimdi ölmek istersin (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, G. 313/5)

Hür servi, sevgilinin boyuna köle olmuştur. Abıhayat ise sevgilinin dudaklarının tatlı suyuna susamıştır. Abıhayatın susaması ve hür servinin köle olması tezat oluşturmaktadır:

İşitdüm kaddüne bende geçermiş serv-i âzâdı
Zülâl-i laʻlüne leb-teşne dirler çeşme-i cânı (Mânî, K. 2/36)

Sevgilinin şirin dudaklarını emen âşık, onun ağız suyunun abıhayattan daha tatlı olduğunu söyler:

Lezzetde ol şîrîn-lebün ağzı suyın sormağ ile
Bildük bunı k'ol âb-ı hayvândan dahı tatluyımış (Karamanlı Aynî, G. 232/5)

Celîlî, Ahmet adlı sevgilinin lal dudaklarındaki tatlı suyu, susamış âşıklara hayat veren abıhayat olarak tarif eder:

Teşne-leb 'âşıklara virür hayât-ı câvidân
Âb-ı hayvândur leb-i laʻl-i zülâli Ahmed'ün (Celîlî, G. 218/3)

Sevgilinin lal dudaklarındaki tatlı su, hayat veren abıhayattır ancak âşık bu suya kavuşamayarak sevgiliden ayrılık yüzünden ölür. Bu durumda sevgilinin ağız suyu, âşığa hiçbir fayda sağlamaz:

Zülâl-i laʻl-i cânândan ne hâsıl
Ben öldüm âb-ı hayvândan ne hâsıl (Celîlî, G. 236/1)

1.4.10.2. Akarsu

Ahmedî, abıhayatı akarsu olarak hayal eder. Akarsu, yüzünü toprağa süren bir âşık şeklinde ele alınır. Sanki o, sevgilinin ayak bastığı toprağa yüz sürmektedir. Buradan hareketle abıhayat, adeta âşığa benzetilmektedir. Sonuçta şair, ölümsüzlük verdiğine inanılan abıhayatı, sevgilinin bastığı toprağa yüz sürerek onun yolunda can vermeyi arzulayan bir âşık olarak vasfeder:

Âb-ı hayât yoluna diler ki cân vire
Dâyim anun-içün yüzi toprağa sürlüdür (Ahmedî, G. 156/6)

Hatâyî, sevgilinin ay yüzünü parlak bir güneşe benzetir. Onun bahçesinde akan su ise âşık için abıhayattır:

Dilberâ ol ay yüzün hûrşîd-i tâbândur mana
Bâğçan içinde ahan su âb-ı hayvândur mana (Hatâyî, G. 7/1)

Çimenliği canlandırıp cennet bağıymış gibi süsleyen akarsu abıhayata benzer. Bu abıhayat, Kevser suyu gibi gül bahçelerine akmaktadır:

Âb-ı Kevser gibi gülzâra akup âb-ı hayât
Bâg-ı cennet gibi zeyn eyledi sahn-ı çemeni (Süheylî, K. 41/2)

Azmizâde Hâletî ağaçların akarsuya gölge saldığı bir manzara tasvir eder. Burada gölgeler Karanlıklar Ülkesi'ne, akarsu ise Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayata benzetilir:

Eşcâr sâye-güster olup her kenârdan
Âb-ı hayâta benzedi zulmetde cûy-bâr (Azmizâde Hâletî, G. 131/4)

1.4.10.2.1. Aspozi Çayı

Niyâzî-i Mısrî'nin doğduğu kasaba olan Aspozi (Aşkar, 2007: 166), *Kamusu'l-Alam*'da verilen bilgiye göre Malatya sancağında bulunan bir livadır. Malatya'nın dört kilometre güneybatısında, Fırat Nehri'ne dökülen Taşma Su Nehri'ne bağlı bir çayın yanında bulunmaktadır (Şemseddin Sâmî, 1889, Cilt I: 185). Niyâzî-i Mısrî, "Aspozi" redifli gazelinde bu çaydan söz etmektedir. Şair, Hz. İsa tabiatlı Aspozi Çayı'nın akan bir ruh olduğunu ve bu niteliği dolayısıyla abıhayatı beğenmediğini söyler. Başka bir deyişle şair, Aspozi Çayı'nın abıhayattan daha üstün olduğunu düşünür:

Âb-ı hayvânı beğenmez hasletindedür Mesîh
Akduğınca sanki bir rûh-ı revandır Aspozi (Niyâzî-i Mısrî, G. 191/3)

1.4.10.2.2. Büyük Menderes Nehri

Taşlıcalı Yahyâ Bey Aydın ilini görenlerin abıhayata erdiğini ifade etmektedir. Şairin bahsettiği abıhayat, Büyük Menderes nehri olmalıdır. Şaire göre Aydın ilinden gerisi karanlıktır. Böylece şair "Aydın" ile "karanu" arasında tezat oluşturur. Şairin beyitte abıhayatı anması dolayısıyla "karanu" ifadesi okuyucuya Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır:

Aydın ilini gören âb-ı hayâta iren
Dehr-i denî ötesin anma karanu didi (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 462/5)

1.4.10.2.3. Dicle Nehri

Bir beyitte Osman Nevres, Dicle Nehri'ni abıhayata benzetir:

Tutalım çeşme-i hayvân imiş âb-ı Dicle
'İllet-i tehlike-i kûsecine çâre nedir (Osman Nevres, G. 41/3)

1.4.10.2.4. Kızılırmak

Âşığın kanlı gözyaşları abıhayata benzeyen Kızılırmak'ı basacak kadar çok akar. Gönül kanı, kanlı gözyaşlarıyla adeta bir deniz oluşturur. Kanın kırmızı rengi ile nehrin adının Kızılırmak olması arasında renk benzerliğine dayanan bir ilgi de görülür:

> Eşk-i çeşmüm Kızılırmag'ı geçer kan olarak
> Âb-ı hayvânı basar hûn-ı dil 'ummân olarak (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 282/1)

1.4.8.10.2.5. Meriç Nehri

Aşkî'ye göre Edirne'de bulunan Meriç Nehri abıhayat kaynağıdır/abıhayatın ta kendisidir:

> Hûb olur fasl-ı bahâr olsa şikâr-ı Edrine
> 'Aynıdur âb-ı hayâtun cûy-bâr-ı Edrine
> Tan mı efzûn olsa kadr ü i'tibâr-ı Edrine
> Makdem-i şâh ile hurremdür diyâr-ı Edrine (Aşkî, Musammat 44/1)

1.4.10.2.6. Nil Nehri

Gelibolulu Mustafa Âlî Nil Nehri'ni abıhayata benzetmekte, Hz. Muhammed'in bu nehir için "Cennet bağının ırmağıdır." dediğini aktarmaktadır:

> Mâ-hasal âb-ı hayâtun 'aynıdur deryâ-yı Nil
> Cûy-bâr-ı bâğ-ı cennetdür dimiş Hayru'l-beşer (Gelibolulu Mustafa Âlî, Kıta 22/8)

1.4.10.2.7. Tuna Nehri

Ali Emîrî Tuna Nehri'ni abıhayat olarak vasıflandırır:

> Dönmeyiz yoldan Tuna olmuş bize âb-ı hayât
> Rehber-i nusret-nişân olsun size feyz-i necât (Ali Emîrî, Tercî-bend 3/VII/3)

1.4.10.3. Deniz

Âşığın susamış canına sevgilinin bir damla suyu ulaşacak olursa âşık, deniz bile olsa abıhayattan el çekeceğini belirtir:

> Ger bahr olursa el yuyam âb-ı hayâtdan
> Bir katre teşne cânuma irse zülâl-i dost (Şeyhî, G. 11/5)

Şair, sevgilinin lütfunun damlasıyla otların biteceğini, denizlerinse abıhayat hâline geleceğini söyler:

> Ebr-i lutfun katresi irse olup otlar nebât
> Yir yüzünde cümle deryâlar olur âb-ı hayât (Ubeydî, G. 18/1)

1.4.10.3.1. Akdeniz

Gelibolulu Mustafa Âlî, Cıgalazâde Sinan Paşa'yı övmek üzere yazdığı kasidesinde, Osmanlı donanması için Akdeniz'in adeta abıhayat olması yani donanmaya herhangi bir problem çıkarmaması hususunda dua eder:

> Du'â kıl Akdeniz âb-ı hayât olsun kara zulmet
> Kurıda yaşda hâzır Hızr olup anun nigeh-bânı (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 55/16)

1.4.10.4. Çeşme, Çeşme Suyu

Padişahlar, devlet adamları ve diğer önemli şahısların yaptırdıkları çeşmeler, şairlerin yazdığı tarih manzumeleriyle övülmektedir. Bazı şairlerin bu çeşmeleri ve çeşmelerden akan suyu abıhayata benzettikleri görülmektedir. Mesela Nev'îzâde Atâyî, Silistre Beylerbeyi İskender Paşa tarafından yaptırılan bir çeşmeyi İskender'e hayat veren abıhayata benzetir. Böylece çeşmeyi yaptıran İskender Paşa'nın, bu hayratı sebebiyle dünyada ebediyen yaşayacağını ifade etmiş olur. İskender Paşa ölse de onun adı, yaptırdığı çeşme sayesinde ölümsüz olacaktır:

> Du'â idüp 'Atâyî didi târîhin bu hayrâtun
> Sikender buldı ihyâ itdi hakkâ âb-ı heyvânı (Nev'î-zâde Atâyî, Tarih 5/9)

Nef'î, IV. Murad tarafından yaptırılan bir çeşmeyi abıhayat çeşmesine benzetir (Güler, 2022: 25-26):

> Dense nola çeşme-i âb-ı hayât
> Ki eder içtikçe dil-i Hızr'ı şâd (Nef'î, Kıta-i Kebîre 10/2)

Nehcî, 1671 yılında Şam'da yaptırdığı bir çeşme sayesinde Vali Hacı Emîneddîn Lûlîzâde'nin, susamış olanlara hayat arttırıcı bir abıhayat sunduğunu söyler. Bu tarih manzumesinin son beyti şöyledir:

> Nehcî içen içüren kim didiler târîhidür
> Selsebîlün 'aynı bu içenlere âb-ı hayât (Nehcî, Kıta 44/4)

Dürrî Ahmed Efendi, Sadrazam Ali Paşa tarafından 1119/1707-1708'de Tersane'de yaptırılan bir çeşmenin üç lüleden can bağışlayan abıhayat akıttığını söyler:

> Akup üç lûleden âb-ı hayât-ı cân-fezâ yir yir
> Zülâl ü Kevser ü tesnîme mânend oldılar gûyâ (Dürrî Ahmed Efendi, Kıta 74/5)

Şaire göre Valide Sultan'ın türbesinde yapılan çeşme, abıhayatın bir nişanıdır:

> Du'â idüp didi târîh-i sâlini Dürrî
> Sebîl-i Vâlide Sultân nişân-ı âb-ı hayât (Dürrî Ahmed Efendi, Kıta 109/7)

Nedîm, Veziriazam Damat İbrahim Paşa'nın 1141/1728-1729'da yaptırdığı çeşmeyi övmek üzere abıhayatı bir mukayese unsuru olarak kullanır. Şaire göre çeşme abıhayatı bile kıskandırmış, onun içini ateşle doldurmuştur (Güler, 2022: 26). Beyitte su ve ateş arasındaki tezat dikkat çekicidir:

Zihî ser-çeşme-i dil-cûy-ı pâk-i rûh-perver kim
Onun reşkiyle âteşdir derûnu âb-ı hayvânın (Nedîm, Kıta 24/1)

Damat İbrahim Paşa'nın 1137/1724-1725'te Nevşehir'de yaptırdığı çeşmeden su değil sanki nur akmaktadır. Bu özelliğiyle çeşme, adeta abıhayat çeşmesidir:

Bârekellah bârekellah çeşme-i âb-ı hayât
Su değil bu nûrdur ammâ ki olmuş mevc-zen (Nedîm, Kıta 58/6)

Damat İbrahim Paşa'nın Nevşehir'de yaptırdığı dokuz kubbeli hamam da Nedîm tarafından övülmüştür. 1140/1727-1728'de yaptırılan bu hamamın su dalgaları, abıhayata azarlama ve can sıkkınlığı satar:

Kubbesi eyler ferâz-ı çarha arz-ı irtifâʿ
Mevc-i âbı âb-ı hayvâna satar çîn ü itâb (Nedîm, Kıta 30/18)

Daha önce şeyhülislamlık yapmış olan Damatzade Ahmed Efendi'nin 1142/1729-1730'da Sütlüce'de yaptırdığı çeşme, susayanlara ruh bağışlayan bir abıhayat kaynağıdır:

Zebân-ı pâki dâ'im çeşme-i âb-ı hayât-âsâ
Fezâ-yı mekremetde rûh-bahş-ı teşnegân olsun (Nedîm, Kıta 52/4)

Nedîm, Sadabad'da bulunan ejderha başlı bir çeşmeden söz eder. Şaire göre bu çeşme abıhayat akıtmaktadır:

Gülelim oynayalım kâm alalım dünyâdan
Mâ-yı tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan
Görelim âb-ı hayât akdığın ejderhâdan
Gidelim serv-i revânım yürü Saʿd-âbâd'a (Nedîm, Musammat 40/2)

Haşmet'in bir tarih manzumesinden öğrenildiğine göre Şeyhülislam Esad Efendi, babası tarafından inşa ettirilmiş bir camiye şadırvan yaptırmıştır. Şair, 1162/1748-1749'da yaptırılan bu şadırvandan su içenlerin canlanacağını belirtir. Hızır, abıhayatı boşuna başka yerlerde aramamalıdır:

Zinde-dâr-ı kâm olur kim içse bu tesnîmden
Etmesin bîhûde Hızr-âsâ hayâtı cüst u cû (Haşmet, Tarih 14/5)

Yine bu şadırvana dair bir tarihte Haşmet, Şeyhülislam Esad Efendi'nin âleme abıhayat akıttığını söyler:

Haşre dek zinde kalır nâm-ı şerîfi çün kim
Hızr-veş kıldı revân âleme âb-ı hayvân (Haşmet, Tarih 15/8)

Sarı Abdullah Paşa'nın 1178/1764-1765'te Diyarbakır'da yaptırdığı çeşme, Lebîb'e göre susamışlar için sanki abıhayat gibi akar:

Müjde birle Lebîb yaz târîh
Akdı atşâna sanki âb-ı hayât (Lebîb, Tarih 58/6)

Sarı Abdullah Paşa'nın yaptırdığı çeşme ölüleri dirilterek abıhayat olduğunu göstermiş, böylece abıhayat içen Hızır'ın ölümsüzlüğüne delil olmuştur:

Mürdegânı bu âb edip ihyâ
Oldu Hızr'ın hayâtına burhân (Lebîb, Tarih 14/24)

Selanik'te bulunan bir çeşmenin 1253/1837-1838'de tamir edilmesi dolayısıyla Meşhûrî bir tarih manzumesi yazmıştır. Bu manzumeye göre bahsi geçen çeşmenin suyu abıhayata denktir:

Husûsâ şâh-râh üzre bu vâlâ-çeşme ez-cümle
Ki âb-ı pâki âb-ı çeşme-i Hızr'a olur hem-tâ (Meşhûrî, Kıta 25/2)

Edirneli Kâmî, Edirne'nin Sarıcapaşa mahallesinde bulunan bir çeşme için tarih kıtası yazmıştır. Şaire göre bu çeşme abıhayat akıtan bir şifa kaynağıdır:

Târîhin okur lüle 'atşâna dem-â-dem
Mâ âb-ı hayât iç bu güzel 'ayn-ı şifadan (Kâmî, Kıta 22/2)

1.4.10.5. Fıskiye

Nedîm sevgilinin seçkin boyunu abıhayat fıskiyesi olarak hayal eder (Güler, 2022: 54):

Sandım olmuş ceste bir fevvâre-i âb-ı hayât
Böyle gösterdi bana ol kadd-i müstesnâ seni (Nedîm, G. 152/5)

1.4.10.6. Gözyaşı

"Hû" bir zikirdir. Şair "hû"yu sakaya benzetir. Hû sakası denizde ve karadaki susamış gönülleri suya kandırır. Hû sakası suyu daima gözünden akıtır yani bu su gözyaşından başka bir şey değildir. Şair hû sakasının gözyaşını açık istiareyle abıhayata benzetir:

Çeşme-i çeşminden akar dem-be-dem âb-ı hayât
Bahr ü berde teşne-diller kandurur sakkâ-yı Hû (Aşkî, G. 397/5)

Âşık, aşk acılarıyla gözlerinden adeta nehirler akıtır ama ümit fidanı bu nehre karşı nazlanır, eteğini çeker. Bunun üzerine şair, ümit fidanına "Galiba seni abıhayatla besleyen bahçıvanın var gibidir." der. Bu beyitte gözyaşı, abıhayatla mukayese edilmektedir. Beyitteki leff ü neşre göre "cûy-ı eşk" ile "âb-ı hayât" ve "nahl-i ümîd" ile "bâğbân" birbiriyle ilişkilidir:

Cûy-ı eşkümden ki dâmen-keşsin ey nahl-i ümîd
Âb-ı hayvânıyla besler bâğbânun var gibi (Âgâh, G. 361/2)

Âşığın gözyaşları abıhayata işaret eder. Bu yaşlarla sulanan yeşil hatlar göz kaynaklarını Meva cenneti hâline getirir:

Çeşmümün 'aynını me'vâ idicek ahzâr-ı hat
Gözlerüm yaşı ider âb-ı hayâtı imâ (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 100/33)

Âşığın ayrılık yüzünden döktüğü gözyaşları ölüye hayat verirse şaşılmaz çünkü abıhayat, sevgilinin dudaklarını anıp ağlar. Hem âşık hem de abıhayat ayrılık dolayısıyla gözyaşı dökmektedir. Bu sebeple şair, ikisi arasında bir bağ olduğunu hayal eder. Dolayısıyla abıhayatın sonsuz ömür verme ve ölüleri diriltme özellikleri âşığın gözyaşında da bulunur. Başka bir deyişle gözyaşı, bizzat abıhayattır:

Gözinün yaşı 'aceb mi mürdeye virse hayât
Leblerin yâd idüp ağlar çeşme-i hayvân anun (Emrî, G. 260/3)

Sevgilinin ağzına duyduğu arzu nedeniyle âşık, Hızır'la aynı mizaçta olmuştur. Hızır'ın eğilimi abıhayata, âşığın eğilimi ise sevgilinin ağzınadır. Bu nedenle âşık, yaşlı gözlerinden abıhayat akıtsa buna şaşılmaz:

Hem-meşreb-i Hızr etdi beni şevk-i dehânı
Ger âb-ı hayât aksa n'ola dîde-i terden (Osman Nevres, G. 220/3)

1.4.10.7. Kaynak Suyu

Yunus Emre, Ferhat ile Şirin hikâyesine telmihte bulunarak Ferhat'ın dağları delmesini abıhayat akıtma amacına bağlar:

Yüz bin Ferhâd külüngini alup kazar tağlar bünyâdını
Kayalar kesüp yol ider âb-ı hayât akıtmağa (Yunus Emre, G. 1/5)

Âşık Çelebi, yeraltı kaynağından çıkıp İstanbul içine akan Kâğıthane suyunu Karanlıklar Ülkesi'nden gelen abıhayata benzetir:

Sitanbul içre Kâğıd-hâne suyı gibi tedbîrün
Cihâna mülk-i zulmetden getüre âb-ı hayvânı (Âşık Çelebi, K. 3/9)

1.4.10.8. Kevser

Ali Emîrî'nin bir beytinde abıhayat, nehir olarak ele alınması dolayısıyla cennette bulunan Kevser nehrine benzetilir. Şaire göre abıhayat dünyada tıpkı Kevser nehri gibi aksa da cihan hırsıyla susamış kişinin suya kanması mümkün değildir:

Olamaz hırs-ı cihân teşnesi sîr-âb-ı hayât
Aksa Kevser gibi dünyâda eğer âb-ı hayât (Ali Emîrî, G. 305/1)

Virânî (ö. ?) de Kevser'i abıhayata benzeten şairlerdendir. Şefaat ve şefkat Hz. Muhammed'den, abıhayat Kevser'i ise Hz. Ali'den talep edilmelidir. İslam kültüründe Hz. Ali hem ilmin sembolüdür hem de tasavvuf hareketlerinin dayandığı kişidir çünkü inanışa göre Hz. Muhammed dinin zahirini halka, batınını ise Hz. Ali'ye vermiştir. Şairin beyitte abıhayatla kastettiği şey ilim ve tasavvufi hakikatlerdir. Şairin Hurufilikle ilgisi göz önünde bulundurulursa (Usluer, 2013) abıhayat, Hz. Ali'nin sahip olduğu bir ilim olan tevili temsil ediyor olmalıdır. Hurufilik esasen tevil ilmidir ve Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Bu düşünce, *Cavidanname* mütercimi Derviş Murtaza tarafından dile getirilmiştir (Esterabadi, 2012: 31):

Tâlibâ şefkat şefâ'at Mustafâ'dan kıl taleb
Kevser-i âb-ı hayâtı Murtazâ'dan kıl taleb (Virânî, G. 11/1)

1.4.10.9. Sulama Suyu

Sevgilinin güzellik bağı abıhayatla (âb-ı hayvân) sulanmıştır, bu nedenle onun bekçileri devlerdir. Ahmet Paşa, güzelliği övmek için bağ benzetileniyle abıhayat unsurunu kullanır. Ölülere can verip sonsuz ömür bağışlayan ve daima genç kalınmasını sağlayan abıhayat, güzellik bağını sulamaktadır. Klasik Türk şiirinde abıhayatın bir ifadesi olarak kullanılan "âb-ı hayvân" tamlamasındaki "hayvân" kelimesiyle güzellik bağının bekçiliğini yapan devler (dîv) arasında ilgi bulunmaktadır. Şair rakipleri devlere yani hayvansı varlıklara benzetmektedir. Bu şekilde âşık tarafından sevgilinin güzelliğine erişilmesinin mümkün olmadığını, sevgilininse insan bile olmayan rakiplerle dostluk yaptığını anlatmak istemektedir:

Bâğ-ı hüsnün âb-ı hayvânla suvarulduğı-y'çün
Dîvlerdür bâğbânı mîve-i cân andadur (Ahmed Paşa, G. 43/3)

İsfahan'ın elması abıhayatla yetişse de sevgilinin çene elması gibi canları besleyemez:

Olamaz sîb-i zenehdânı gibi cân-perver
Bulsa sîb-i Sıfahân âb-ı hayât ile nemâ (Lebîb, K. 12/7)

Karamanlı Aynî, Mirza Cem'i görmesi sayesinde tekrar ümitlenmesini şairane bir üslupla anlatır. Onun ümit bağındaki ağacın kökü derinlere inmiş, abıhayata ulaşmıştır. Böylece oradan nem çekerek beslenmesi sayesinde can bulmuş, hatta ölümsüzlüğe kavuşmuştur:

Ümîdüm bâğınun bîh-i dırahtı
Yitişdi âb-ı hayvâna çeker nem (Karamanlı Aynî, K. 47/10)

Muvakkitzâde Muhammed Pertev, açık istiare yoluyla gölge veren serviye benzettiği sevgilinin güzelliğine hayran kalır; onun abıhayatla sulanmış olduğunu hayal eder:

Pertev disem o serv-i revân-bahş-sâyeye
Âb-ı hayâtilen mi sulandı özün senün (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 303/5)

1.4.10.10. Yağmur

Fuzûlî yağmuru abıhayata benzetir. Her yağmur damlası ona göre Hızır suyunun tortusudur. Bu su, yeryüzünün tüm ölmüş bitkilerini baştan başa canlandırarak abıhayat olma özelliğini ortaya koyar (Güler, 2022: 25):

> Ser-â-ser kıldı eczâ-yı zemîn emvâtını ihyâ
> Meğer bir cür'a âb-ı Hızr idi her katre bârândan (Fuzûlî, K. 41/13)

Yârî, nisan bulutunu abıhayatın kaynağı olarak görerek açık istiareyle yağmuru abıhayata benzetir. Şair, gece bitkilerin üzerinde oluşan çiyin sebebini nisan bulutunda arar. Böylece nisan bulutu, çiyin inci vücudunu suya yani abıhayata kandıran Hızır olur:

> Hızr-veş dürr-i vücûd-ı şebnemi sîr-âb ider
> Menba'ı âb-ı hayâtun ebr-i nîsânîdedür (Yârî, G. 212/4)

Nisanın eli (bulut) nevruz kadehine abıhayat (yağmur) koyar, bu sayede çorak çimenlik yeşererek sonsuz hayat sahibi olur:

> Dest-i nîsân câm-ı nev-rûza döküp âb-ı hayât
> Şûre-rûyân-ı çemen buldı hayât-ı câvidân (Yârî, G. 558/4)

İlkbahar bulutu abıhayat akıtan bir çeşmedir. Bu çeşme sayesinde gül bahçesinde gül fidanları yetişir ve böylece Tur Dağı'nda yanan ateş görünür olur. Şair, kırmızı gülleri ateşe benzetir. Buradan hareketle gül bahçesi, Hz. Musa'ya yanan bir çalının göründüğü mekân olan Tur Dağı[21] hâline gelir. Güllerin yetişmesini sağlayan abıhayatla gülün benzetileni olan ateş arasındaki tezat sayesinde şair sanat gösterir. Bu sayede sonsuz ömür veren su, ateş yetiştiren bir unsura dönüşür:

> Çeşmesâr-ı âb-ı Hızr olmagla ebr-i nev-bahâr
> Âteş-i Tûr oldı peydâ gül-bün-i gülzârdan (Muvakkitzâde Muhammed Pertev, G. 423/2)

Muhammet Tâhir Safveddin, gazelle bölümünde yer alan ancak hece ölçüsüyle ve dörtlük nazım birimiyle yazdığı bir şiirinde, bahar yağmurlarıyla beslenip yetişen güllerin abıhayat içtiğini söyler. Abıhayat içen güller, adeta ölümden dirilir. Görüldüğü üzere şair, açık istiare yoluyla yağmuru abıhayata benzetir:

[21] Muvakkitzâde Muhammed Pertev'in telmihte bulunduğu Tâhâ suresindeki ilgili ayetler şöyledir: "9. Mûsâ ile ilgili bilgi sana erişti mi? 10. Hani o bir ateş görmüş ve ailesine şöyle demişti: 'Siz bekleyin, (şu uzakta) bir ateş bulunduğunu farkettim; belki ondan size bir kor parçası getiririm veya ateşin ba şında bir kılavuz bulurum.' 11. Onun yanına geldiğinde kendisine 'Ey Mûsâ!' diye seslenildi. 12. 'İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin Rabbinim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ'dasın. 13. Ben seni seçtim, şimdi vahyedilecek olana kulak ver. 14. Kuşkusuz ben, yalnız ben Allah'ım. Benden başka tanrı yoktur. O hâlde bana kulluk et, beni hatırında tutmak için namazı kıl.'" (Karaman vd., 2020, Cilt III: 627).

Vakt-i şitâ geçmişdir
Güller çiçek açmışdır
Âb-ı hayât içmişdir
Zâr edersin gün-be-gün (Muhammed Tâhir Safveddin, G. 116/3)

1.4.10.11. Zemzem

Nâbî, zemzemi abıhayat olarak görmektedir. Hastalıklarla dolu canın şifasını abıhayat gibi olan zemzemde aramaktadır (Güler, 2022: 29):

Kâse kâse çeh-i zemzemden içüp âb-ı hayât
Cân-ı pür-'illeti leb-rîz-i şifâ eyleyelüm (Nâbî, G. 538/5)

1.4.11. Toprak

Şeyhî'ye göre sevgilinin eşiğinin toprağı abıhayat kaynağıdır. Bu sebeple âşıklar, sevgilinin eşiğinde sonsuz hayata kavuşurlar. Ne var ki yüzünü sevgiliden başka yere dönüp eşikten uzaklaşanlar ve sevgili dışındaki âlemi seyredenler susasalar da bu ihtiyacını karşılayamazlar. Onların gördüğü yalnızca seraptır yani aldanıştır. Oysa susuzluğu giderecek olan abıhayat sevgilinin eşiğinin toprağı haricinde bulunamaz:

Âb-ı hayât memba'ı yâr işiği türâbıdur
'Âlemi seyr iden hemân teşne serâb içindedür (Şeyhî, G. 65/5)

Sevgilinin ağız suyu âşık tarafından abıhayat olarak kabul edilir. Eğer sevgili, dudaklarından toprağa bir damla ağız suyunu düşürürse bu suya kavuşan toprak abıhayat kesilir. Başka bir deyişle toprak, sevgilinin son derece değerli ağız suyu sayesinde tıpkı onun gibi abıhayat olma vasfına erişir:

Yire bir nem düşer-ise lebünden
Kamu âb-ı hayât ide türâbı (Ahmedî, G. 702/4)

Sevgilinin ayak bastığı toprak âşıklar için oldukça değerlidir. Bu toprağın abıhayat niteliğini kazanması, sevgili tarafından çiğnenmesi dolayısıyladır:

Hâk-i pâyına ne söz âb-ı hayât olduğına
Ey dil anı getüregör ele öz cânun içün (Münîrî, G. 230/4)

Sevgilinin ayağı gülden çok daha üstündür. Gül, sevgilinin ayağına saçılmayı dahi hak etmemektedir. Bu ayağın bastığı toprak ise abıhayat hâline gelmektedir:

Âb-ı hayâtdur ayağun toprağı senün
Ne nesnedür ki ola kademüne nisâr gül (Ahmedî, G. 399/4)

Âşık, sevgilinin bastığı toprağı bile âlemdeki en değerli şeylerden biri olarak görür. Bu toprağa yüz sürmek onun için apaçık bir lütuftur. Ahmedî'nin bir beytine göre âşığın canı, sevgilinin ayak bastığı toprağa susamıştır; bunun sebebi, o toprakta abıhayatın izini görmüş olmasıdır. Başka bir deyişle âşık,

aşkla ölümsüzlüğe kavuşmasını sevgilinin bastığı toprağa ulaşabilmekte görür. Dolaylı yoldan da olsa toprak, sevgili ile âşığı birleştiren bir araçtır. Böylece sıradan toprak âşık için abıhayat özelliği kazanır:

Teşne-ciğerdür ayağunun toprağına cân
Kim bilür anda ki âb-ı hayâtun nişânı var (Ahmedî, G. 169/4)

Ahmedî abıhayatı bir âşık olarak düşünür. Bu âşık, sevgilinin ağız suyuna kavuşmayı arzulamaktadır. Bu suyu içebilmek için -olur da sevgilinin ağız suyu yere düşer diye- kendisini toprak etmiştir. Abıhayatın toprak olması âşığın sevgili karşısında tevazu sahibi olduğunu gösterir. İnsanlara ölümsüzlük verdiğine inanılan abıhayatın sevgilinin ağzındaki bir damla suyu şiddetle arzulaması ise sevgiliyi abıhayat karşısında oldukça yüce bir konuma yerleştirir:

Bir katresi-y-içün lebünün teşne-dil olup
Âb-ı hayât kendüyi hâk-i zemîn ider (Ahmedî, G. 167/5)

Abıhayatın özü yalnızca sevgilinin kapısının toprağıdır. Ne var ki bu toprak başkalarının kötülüğünü isteyen inkârcılara kısmet olmaz:

Mâye-i âb-ı Hızır hâk-i derindir mahzâ
Lîk kısmet değül ol münkir-i bed-hâhlara (Nigârî, G. 607/3)

1.4.12. Yemiş

Papağanların yemişle beslenmesi Nâ'ilî-i Kadîm'e âşık ile sevgili arasındaki ilişkiyi anlatmak amacıyla bir benzetme zemini oluşturur. Sevgilinin dudakları şeker dağıtan bir yemiştir. Âşığın canı ise papağandır. Papağanın şekerle beslenmesi gibi âşığın canı da sevgilinin şeker gibi olan dudaklarıyla beslenir. Sevgilinin şeker dağıtan yemişi abıhayattır, âşığa can verdiği gibi Hızır ve Hz. İsa'ya da kıyamet gününe dek ölümsüz hayat bağışlar:

Tûtî-i câna gıdâ Hızr u Mesîh'e cân virür
Âb-ı hayvân-sûz nukl-ı şeker-efşânun görün (Nâ'ilî-i Kadîm, G. 208/4)

1.4.13. Zehir

Şairler abıhayatın ölümsüzlük vermesi ve zehrin ölüm getirmesi arasındaki tezattan faydalanarak renkli hayaller kurarlar. Bu hayallere göre bazen abıhayat zehre dönüşür, bazen de zehir abıhayat kesilir. Fuzûlî'ye göre Hz. Muhammed'in dostları yılan zehri bile içseler bu zehir onlar için abıhayat hâline gelir. Bunun aksine, Hz. Muhammed'in düşmanları abıhayat içseler bu onlara yılan zehri olur:

Dûstı ger zehr-i mâr içse olur âb-ı hayât
Hasmı su içse döner elbette zehr-i mâre su (Fuzûlî, K. 3/21)

Muhibbî başkalarının elinden içtiği abıhayatın bile kendisine zehir olduğunu ama sevgili elinden içtiği zehrin gül suyu hâline geldiğini söyler:

Zehr olur ger gayr elinden içeyim âb-ı hayât
Yâr elinden zehr nûş itsem bana cüllâbdur (Muhibbî, G. 1066/4)

Ahmedî'ye göre gurbette içilen abıhayat insana zehir gibi gelir. Sıla özlemiyle dolu kişi için vatan toprağı ise göze sürülen sürme gibidir:

Gurbetde zehr olur kişiye âb-ı hayât lîk
Hâk-i vatan bulınsa gözün tûtiyâsıdur (Ahmedî, G. 200/5)

Âlem abıhayat olsa dahi bahtsız kişi bundan faydalanamaz. Gökten abıhayat yağsa bile bu, bahtsıza zehir olur:

Öyle bedbahtım ki âlem olsa pür-âb-ı hayât
Sem yağar ser-çeşme-i Hızr'ın zülâlinden bana (Hamâmîzâde İhsân, G. 6/4)

Sevgilinin can bağışlayan lal dudaklarından ayrı olan âşık, şarabı bırakıp abıhayat içse de içtiği zehir hâline gelir:

Mey değül 'ömrüm içersem sensüzin âb-ı hayât
La'l-i cân-bahşun firâkıyla sem-i kâtil olur (Hecrî, G. 57/3)

Sufi şarabı zehre benzetir ancak onun sözü sıradan insanları bağlar. Mizacı sıradan olmayan insanların içtiği zehir onlara abıhayat olur:

Sûfî şarâbı zehre benzetse nola her dem
Nâ-mu'tedil mizâca âb-ı hayât olur sem (Bursalı Rahmî, G. 128/1)

Sevgilinin lal dudaklarından ayrı olan âşık artık abıhayatı da istemez çünkü ayrılık vaktinde abıhayat âşığı öldüren zehir gibidir:

El yudum hayvân zülâlinden ki la'l-i yârsuz
Zehr-i kâtildür zülâl-i çeşme-i hayvân bana (Sehâbî, G. 12/4)

Sevgilinin zehri bile âşık için abıhayattır. Sevgilinin gözleri sebebiyle derde düşen âşık, bu dertle can kazanır, aşk hastalığının çaresini bulur:

Ey sanem zehr-âb-ı nâbın âb-ı hayvândır bana
Derd-i çeşmin başka bir cân özge dermândır bana (Nigârî, G. 33/1)

2. Hızır İle İlgili Unsurlar

Bu bölümde Hızır'ın abıhayatla ilgisi tahlil yöntemine göre incelenmiştir. Divanlarda Hızır'ın din-tasavvuf, toplum, insan-aşk ve doğa konularında söz konusu edildiği görülmüştür.

2.1. Din ve Tasavvuf

Dinî ve tasavvufi bakımdan Hızır, kendisine Allah tarafından ilim verilmesi dolayısıyla âlim ve mürşit olarak kabul edilir. Abıhayatın neyi sembolize ettiği, Hızır'ın ilişkili olduğu unsurları belirler. Mesela vahiy abıhayatsa Hz. Muhammed Hızır'dır veya Hurufilik abıhayatsa Hurufiler Hızır'dır. Hızır'ın şiirlerde nasıl ele alındığı aşağıda ayrıntılı şekilde incelenmiştir.

2.1.1. Hurufiler

Hurufilik abıhayattır, bu abıhayatı insanlara sunanlar yani Hurufiliği öğreten Hurufiler de Hızır'dır:

> Ey Misâlî Fazl-ı Yezdân kullarından istesün
> Hızr elinden her kime kim çeşme-i hayvân gerek (Misâlî, G. 310/11)

Bir başka beyitte şair, Fazlullah Esterabadi'den abıhayat nitelikli Hurufiliği öğrenenlerin Hızır gibi olacağını belirtmektedir:

> Fazl-ı Hak'dan kim ki vâkıf oldı esmâ 'ilmine
> Hızr olup kandı şarâb-ı çeşme-i hayvândan (Misâlî, G. 441/6)

Hızır'ın abıhayat içerek ölümsüz olması gibi Hurufiler de Hurufiliğin abıhayatını içmişler, sonuçta Hızır gibi ölümsüz hâle gelmişlerdir:

> Tâ ki Hızr-ı zindeveş nûş itmişüz âb-ı hayât
> Fâriğuz kayd-ı ölümden çün Mesîhâ-demdeyüz (Muhîtî, G. 84/4)

2.1.2. Hz. Muhammed

Leylâ Hanım'ın abıhayat mazmunuyla yazılan aşağıdaki bendinde ilahi hakikatler ve Allah'a ulaşma abıhayata, insanı hakikatten uzaklaştıran engeller Karanlıklar Ülkesi'ne, Hz. Muhammed ise müminleri Karanlıklar Ülkesi'nden geçirip abıhayata ulaştırması dolayısıyla Hızır'a benzetilmiştir. Şairin söz konusu benzetmelerin bazılarını açık açık söylemediği görülmektedir ancak bendin manasına bakıldığında bahsi geçen benzetmeleri yaptığı anlaşılmaktadır. Bentte İskender, dünya hayatına meyleden birisi olarak görülmektedir:

> Cihân halk olmadan evvel cihâna himmetin toldı
> Efendim gonca-i maksûdı sâyende kimin soldı
> Sikender âb-ı hayvâna kanup dünyâda şâd oldı
> Hicâb-ı zulmeti kat' eyleyüp maksûda yol buldı
> Çekenler hâk-i pâyın dîdesine yâ Resûlallâh (Leylâ Hanım, Tahmîs 1/8)

Numân Mâhir'e (ö. 1259/1843) göre Hz. Muhammed seyyitler çeşmesinin Hızır'ıdır. Şair, Hz. Muhammed'in parmağından su akıtma mucizesine telmihte bulunarak bu suyun abıhayat olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu mucizenin işaret ettiği mana ise soyundan ümmete abıhayat nitelikli hakikatleri verecek olan seyyitlerin gelecek olmasıdır:

Odur ol Hızr-ı çeşme-i sâdât
Parmağından akıtdı âb-ı hayât (Numân Mâhir, M. 1/95)

2.1.3. Lütuf

Âşık Çelebi'ye göre Allah'ın lütfu, yardımı Hızır'a; kulun kanaati ise abıhayata benzer:

Lutfunı Hızr it kanâ'at çeşme-i hayvanına
Âşinâ eyle tevekkül lücce-i 'ummânına
Her denînün dökme yüzüm suyını dâmânına
Ya İlâhî 'Âşık'ı nâ-merde muhtac eyleme (Âşık Çelebi, MUR. 6/3)

2.1.4. Mevleviler

Sâkıp Dede'ye göre Mevlevilik, her menzili dalga dalga abıhayatla dolu olan bir tarikattır. Mevlevilik yolunda akın akın mana Hızırları bulunmaktadır. Dolayısıyla şair Mevleviliği abıhayata benzetirken Mevlevileri de Hızır'a benzetmektedir:

Mevc mevc çeşme-i âb-ı bekâ her menzili
Fevç fevç Hızr-ı ma'nâdur tarik-ı Mevlevî (Sâkıp Dede, K. 12/19)

2.1.5. Mürşit

Pek çok mutasavvıfa göre Hızır ölümsüz bir varlıktır. O, şeyhin dışında, kendisinden el alınabilecek kişidir. Bundan dolayı sufiler seyrüsüluklarında Hızır'la karşılaştıklarını nakletmektedirler. Bu karşılaşma müridin sorusunu yanıtlama, hırka giydirme, tehlikelerden koruyup kurtarma ve bunun gibi özel hâller çerçevesinde vuku bulur. Böylece sufi, tasavvufi ilhamın en önemli şahsiyetlerinden biriyle bağ kurar (Schimmel, 2001: 114). Ümmî Sinan'a göre mürşidin öğretilerine itaat eden mürit, Hızır elinden abıhayat içmiş gibi olur. Beyitte mürşit Hızır'a, irşat ise abıhayata benzetilmiştir:

Mürşidin irşâdına her kim ki âmennâ diye
Nûş ider ol Hızr elinden âb-ı hayvân anladum (Ümmî Sinan, G. 111/9)

Gelibolulu Mustafa Âlî, Hızır'ın Hz. Musa'ya mürşitlik yaptığını hatırlatır. Onun abıhayat içerek ölümsüz olduğunu söyler:

Hızr-ı nebi ki mürşid-i zât-ı Kelim idi
Âb-ı hayâtı içdi bulup ‘ömr-i müstedâm (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 18/50)

Usûlî tabiatı Karanlıklar Ülkesi olarak görür. Burada abıhayat arayanlar, mürşitsiz başarıya ulaşamazlar. İskender’in Hızır’ı rehber edinmesi gibi insanın kendine bir mürşit bulması gerekir. Şair hakikati abıhayata, mürşidi ise Hızır’a benzetmektedir:

İriş bir kâmil insâna ki ya‘nî Hızr’ı mürşid kıl
Bu zulmât-ı tabî‘atda ararsan âb-ı hayvânı (Usûlî, G. 131/9)

Âşık Çelebi’ye göre Hızır, yol gösteren bir rehberdir. İskender, aradığı abıhayata Hızır’ın yardımıyla ulaşmıştır. Şairin beyitte efsaneye uygun olmayan bir tasarrufta bulunduğu görülmektedir çünkü efsanede abıhayata ulaşan yalnız Hızır’dır, İskender’se abıhayata erememiş, ölüme mahkûm olmuştur:

‘Aceb mi Hızr irişüp bana reh-nümâ olsa
Murâda himmet-i Hızr ile irdi İskender (Âşık Çelebi, K. 14/170)

Şeyh vaktin Hızır’ıdır; müridi nefsinden kurtararak onun beden elbisesini abıhayatla yıkamasını sağlar. Böylece mürit, şeyhin öğrettiği hakikatlerle abıhayata erip nefs-i emarenin karanlığından kurtulur. Bedeni arkada bırakarak ruhta yücelir ve ölümsüzlüğü elde eder:

İrüp bir Hızr-ı vakte zulmet-i emmâreden çıkdun
Vücûdun câmesin ser-çeşme-i hayvânda yurdun tut (Ravzî, G. 137/2)

Karamanlı Aynî, muhtemelen Müştâk adındaki şeyhini (Mermer, 2020: 6) zamanın Hızır’ı olarak adlandırmaktadır. Bu şeyh, abıhayat nitelikli öğretileriyle ve irşadıyla ölü müritlere can vererek himmet etmektedir:

Dilerem zinde ola dâyima ol Hızr-ı zamân
K’ab-ı hayvân virüben mürdelere himmet ider (Karamanlı Aynî, G. 155/5)

2.1.6. Şeriat

Hz. Muhammed’in şeriati Hızır gibidir, abıhayat ile sembolize edilen ilahi hakikatlere rehberlik eder. Hz. Muhammed’in şeriat Hızır’ını rehber edinmeyenlerin abıhayatı bulmaları imkânsızdır:

İrişüp âb-ı hayvâna hayât-ı câvidân bulmaz
Kime kim Hızr-âsâ şer‘-i Ahmed reh-nümûn olmaz (Ravzî, G. 346/4)

2.1.7. Tevekkül

Tevekkül "işi Allah'a bırakıp kadere razı olma" anlamına gelir (Devellioğlu, 2016: 1282). Aşk çilelerine maruz kalan âşık, yaşadığı tecrübeyi Karanlıklar Ülkesi'nden geçmek olarak sembolleştirir. Onun başarısı ise tevekküle bağlıdır. Beyitte geçmese de şairin sevgiliyi abıhayata, kendisini ise İskender'e benzettiği şüphesizdir. Bu zorlu yolculukta onun tek yardımcısı olan tevekkül ise İskender'e rehberlik eden Hızır'a benzer:

> Geçilmezdi bu zulmetgehden âsân
> Tevekkül olmasaydı Hızr-ı râhum (Âgâh, G. 265/3)

2.2. Toplum

Sosyal hayata dair hususlarda Hızır kalem, kılıç, mum, sarhoş, subaşı ve şair gibi unsurlarla ilişkili olarak kullanılır. Burada yine abıhayatın neye işaret ettiği belirleyicidir. Örneğin vatanseverlik abıhayat olarak ele alındığında Hızır vatansever olur.

2.2.1. Düşman

Kılıç abıhayat, düşmanın bedeniyse Karanlıklar Ülkesi'dir. Kılıcın bedenine girmesiyle düşman ölüp yok olur. Bu yok oluş, Hızır'ın abıhayatı bulduktan sonra sırra kadem basmasına benzer. Dolayısıyla beyitteki abıhayat mazmununa göre düşman, Hızır'dır:

> Rumûzı âb-ı hayât u penâhı zulmetdür
> Uracağını ider Hızr-veş nihân hançer (Mesîhî, G. 93/2)

2.2.2. Kadeh

Şarabın kederleri ortadan kaldırıp mutluluk vermesi, Nehcî tarafından kadehin gam Yecüc'üne set çekip abıhayat vermesi şeklinde anlatılır. İslam kültüründe İskender, Yecüc ile Mecüc kavimleri arasında demirden bir set inşa etmesiyle ünlüdür (Yıldırım, 434-435). Kadeh; Yecüc'e set yapması sebebiyle İskender'e, mutluluğun benzetileni olan abıhayatı vermesiyle de Hızır'a benzer:

> Yapdı Ye'cûc-i gama sed virdi hoş âb-ı hayât
> Hızr imiş Nehcî vü hem İskender-i sânî kadeh (Nehcî, G. 142/5)

2.2.3. Kalem

Kalemin mürekkep almak için hokkaya batırılması Fuzûlî tarafından Hızır'ın abıhayatı bulmak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne girişine benzetilir. Beyitte Hızır kalemin, abıhayat mürekkebin ve Karanlıklar Ülkesi hokkanın benzetilenidir:

Huceste Hızr'dur âb-ı hayât içmek için
Zamân zamân zulumâta kılur güzâr kalem (Fuzûlî, K. 24/7)

Nehcî hokkada bulunan sıvının mürekkep mi yoksa abıhayat mı olduğunu sorar. Yeşil kalemin yeşil giyinen Hızır'a benzediğini düşünen şair, onun içine çektiği/içtiği mürekkebin de abıhayat olduğunu hayal eder:

Midâd mı o devât içre yoksa âb-ı hayât
İçer o hâme-yi sebzi hemîşe Hızr-âsâ (Nehcî, K. 3/48)

Azmizâde Hâletî şiirini abıhayata, hokkayı mağaraya, mürekkebi Karanlıklar Ülkesi'ne ve kalemi Hızır'a benzetir. Hikâyeye göre Karanlıklar Ülkesi'nin bir mağarada olması gibi mürekkep de hokka içindedir. Hızır'ın Karanlıklar Ülkesi'ne girmesi nasıl abıhayatı bulmak içinse kalemin mürekkebe batması da şiir yazmak içindir. Şair, bahsi geçen unsurlardan asıl olanın abıhayata benzeyen şiir olduğunu öne sürer. Mürekkep, hokka ve kalem ancak şiir sayesinde itibar kazanmıştır:

Gâr-ı devât u Hızr-ı kalem zulmet-i midâd
Âb-ı hayât-ı nazmum ile buldı i'tibâr (Azmizâde Hâletî, G. 134/7)

Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre Allah mürekkebi Karanlıklar Ülkesi (hokka) içindeki abıhayat yapmıştır. Kalem ise Hızır'ın sembolüdür, Hızır'ın abıhayata ulaşması gibi kalem de Karanlıklar Ülkesi'ne girip abıhayat mürekkebi çeker:

Midâdı itdi Hudâ zulmet içre âb-ı hayât
Eğer ki Hızr'ı sorarsan yiter nişâne kalem (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 77/19)

2.2.4. Kılıç, Hançer

Necâtî Bey kılıcı Hızır'a benzetir. Onun kan akıtmak üzere düşman bedenine girmesi, Hızır'ın abıhayatı bulmak için Karanlıklar Ülkesi'ne girmesine benzer. Bu bağlamda düşmanın bedeni Karanlıklar Ülkesi'ne, kanı ise abıhayata karşılık gelir:

Sikenderâne elinden hayât suyın içer
Girürse Hızr gibi zulmete revân hançer (Necâtî Bey, K. 7/18)

2.2.5. Mum

Sehâbî, karanlıkta yanan mumu abıhayat aramak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne giren Hızır'a benzetir. Kayıp olan bir şeyi karanlıkta aramak amacıyla mumdan faydalanılması şairin böyle bir hayal kurmasına zemin hazırlamıştır:

Âb-ı hayât isteyü 'azm itdi zulmete
İster Hızır gibi ola câvîd zinde şem' (Sehâbî, G. 186/5)

2.2.6. Okuyucu, Söyleyici

Ali Emîrî'nin şiirleri abıhayat gibi olan mürekkeple yazılmıştır. Bu bakımdan yazılan şiirler de abıhayattır. Hikâyeye göre abıhayatı tüketen Hızır'dır. Bu durumda şairin abıhayat şiirlerini okuyanlar ve söyleyenler hayal ülkesinin Hızır'ı olmaktadır:

> Makâlim Hızr-ı iklîm-i hayâlin zikr ü evrâdı
> Midâdım mülk-i deycûr-ı devâtın âb-ı hayvânı (Ali Emîrî, K. 21/73)

2.2.7. Padişah ve Devlet Adamları

Necâtî Bey II. Bayezid'i savaş meydanındaki Hızır olarak görür. Onun bulunduğu savaş meydanı Karanlıklar Ülkesi'dir, kılıcı balıktır, elde edeceği zaferse abıhayattır (Güler, 2022: 102):

> Miyân-ı ma'reke zulmetdürür şehenşeh Hızr
> Kılıcı mâhîdürür feth âb-ı hayvânı (Necâtî Bey, K. 25/19)

Osman Nevres, Sultan Abdülaziz için yazdığı kasidesinde padişahı cömertliğin Hızır'ı olarak görür, onun ihsan ettiği iyiliklerse abıhayattır:

> Kim olsa mazhar-ı lutfun hayât-ı nev bulur elbet
> Ki sen Hızr-ı 'atâsın feyz-i lutfun âb-ı hayvândır (Osman Nevres, K. 2/26)

Hızır Paşa'nın lütfu abıhayat gibidir. Bu nedenle o, Hızır'ın yüzünün parlaklığına sahiptir:

> Lutf ile virdi yine mürde-dile âb-ı hayât
> Ol Hızır-tal'at u 'Îsî-dem ü Yûsuf-dîdâr (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 111/15)

Ahmet Bey'in cömertliği abıhayata, kendisiyse abıhayat sunan Hızır'a benzer:

> Zulmât-ı gamda koma eyâ şem'-i saltanat
> Âb-ı hayât-ı cûdunı feyz eyle Hızr-vâr (Şem'î, K. 9/28)

Veziriazam Lala Paşa, abıhayat lütfuyla Azmizâde Hâletî'yi diriltmiştir. Böylece o, ihtiyaç içindeki şaire Hızır gibi yetişmiştir:

> Lutfınun âb-ı hayâtı ile ihyâ itdün
> Hızr irişdün bana ey dâver-i pür-cûd u 'atâ (Azmizâde Hâletî, K. 24/23)

Darendeli Mehmet Paşa Osmanlı'da adaleti sağlaması dolayısıyla Sünbülzâde Vehbî tarafından övülür. Şair adaleti abıhayata, Darendeli Mehmet Paşa'yı ise Hızır'a benzetir:

Şeh-i ‘âlem Sikender’dir refiki Hızr olup gûyâ
Delâlet eyledi âb-ı hayât-ı ‘adli irşâda (Sünbülzâde Vehbî, K. 39/2)

2.2.8. Sarhoş, İçki Düşkünü

Meyhane Karanlıklar Ülkesi, şarap da abıhayat ise Karanlıklar Ülkesi’ne girip abıhayat arayan sarhoş Hızır’a benzer:

Ben ol Hızr’am ki zulmet-hâne-i hammârda sâkî
Benüm ser-çeşme-i âb-ı hayâtum bir hum olmışdur (Ramazan Behiştî, G. 117/2)

2.2.9. Subaşı

Efsaneye göre Hızır Karanlıklar Ülkesi’nde abıhayatı bulup içmiş, İskender ise bu ülkede kaybolmuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî, ölümsüzlük suyunu içmesi sebebiyle Hızır’ı ülkenin subaşısına benzetir. Türkçede “subaşı”, “komutan” manasına gelen birleşik bir kelimedir (Tietze, 2019, Cilt 7: 475), “su” veya “sü” ise “ordu” anlamındadır (Tietze, 2019, Cilt 7: 500). Şair, su kelimesinin her iki anlamını da kullanıp tevriye yaparak sanat göstermektedir. Hızır’ın subaşı (abıhayata sahip olan kişi/abıhayatı içerek baş olan kişi/ordu komutanı) olmasına karşılık İskender, Karanlıklar Ülkesi’nde kaybolması nedeniyle adeta bir gece bekçisine, geceleri sokaklarda devriye gezen bir asese benzemektedir:

Hızr içüp âb-ı hayât İskender uğrar zulmete
Biri mülkünde subaşıdur biri şeb-rev ‘ases (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 3/12)

2.2.10. Şair

Neşâtî (ö. 1085/1674) kendini söz Hızır’ı olarak görür. Onun kalemi yazdığı şiirlerle can ve gönül havuzuna abıhayat akıtmaktadır:

Benem o Hızr-ı suhan kim safâyile hâmem
Akıtdı havz-ı dil ü câna âb-ı hayvânı (Neşâtî, K. 11/32)

Nef’î de mana Hızır’ıdır. Onun kaleminin oluğu manevi abıhayatlar akıtır:

Benim o Hızr-ı maânî ki lüle-i kilkim
Eder ifâza-i âb-ı hayât-ı rûhânî (Nef’î, K. 30/53)

2.2.11. Vatansever

Abıhayat vatan sevgisiyse Hızır da vatanseverdir. Hızır gibi vatan uğruna başını veren yoktur:

Âb-ı hayât hubb-ı vatandan kinâyedir
Olmaz Hızır gibi vatan uğrunda ser veren (Osman Nevres, G. 246/4)

2.3. İnsan ve Aşk

İnsan ve aşk bağlamında sevgili şairler tarafından abıhayata benzetildiği gibi Hızır'a da benzetilir çünkü o, âşıklara abıhayat sunan kişidir. Bazen de âşıktan, sevgilinin abıhayat güzelliğini aradığı için Hızır diye bahsedilir. Güzellik unsurlarının birbiriyle ilgisi esas alındığında abıhayat hikâyesinin öğeleri birer benzetilen vasfıyla öne çıkar. Dudak abıhayata benzetilirse dudağın kenarındaki benler veya ayva tüyleri/sakallar da Hızır olur. Hızır'ın diğer güzellik unsurlarıyla ilişkisi bu örnektekine uygun bir biçimdedir.

2.3.1. Âşık

Sevgilinin güzelliği âşığın canına can kattığı için abıhayattır, güzelliği temaşa eden âşık ise abıhayatı elde eden Hızır'dır. Hızır'a ölümün ulaşamaması gibi güzelliğe kavuşan âşığa da ölüm ulaşamaz:

Ger zinde olam Hızr bigi dâyima tan mı
Mihrüni benüm cânuma cân eyledün iy dost (Karamanlı Aynî, G. 73/5)

Hatâyî, sevgilinin âşığa can veren nefesini Hz. İsa'nın nefesine benzetir. Bu nefesle çıkan söz, anbean âşığa hayat kazandırır. Böylece şair, nefes ve sözün çıkış yeri olan dudaklar ile abıhayat arasında ilgi kurar. Sevgilinin dudakları abıhayatsa bu dudaklara düşkün olan âşık da Hızır'dır:

Nutk-ı enfâs-ı Mesîh'ün dem-be-dem cândur mana
Çünki men Hızr'am dudağun âb-ı hayvândur mana (Hatâyî, G. 19/1)

Sevgilinin dudağı Hızır için abıhayat, gönlü hasta âşık içinse şifadır. Beyitteki leff ü neşre göre "âb-ı hayât" "şifâ"yla, "Hızr" ise "âşık-ı dil-hasta" ile ilişkilidir:

Hızr'a lebün çeşme-i âb-ı hayât
Âşık-ı dil-hastaya la'lün şifâ (Karakoyunlu Cihânşâh, G. 2/3)

Âşık aşk Hızır'ıysa sevgilinin dudağı abıhayattır. Âşığın içtiği şarap, sevgilinin abıhayat dudağından ibarettir:

Ey diyen ki teşneyem men ol nigârun la'line
Hızr-ı ışkun bâdesin ol çeşme-i hayvâna sor (Karakoyunlu Cihânşâh, G. 26/7)

Sakinin abıhayat dudağını içenler/öpenler tıpkı Hızır gibi ebedî olup ölümden kurtulur:

Sâkî lebinün âb-ı hayâtını iden nûş
Hızr oldı ebed âhir ana hergiz ecel yok (Adlî, G. 50/5)

Sevgilinin dudakları abıhayata benzer, ayrılık vadisinde gönülleri susayan âşıklarsa Hızır gibidir. Hızır nasıl abıhayatı arıyorlarsa âşıklar da susuzluklarını gidermek üzere sevgilinin dudaklarını aramaktadır (Güler, 2022: 58-59):

Teşne-diller vâdî-i hicrânda sensüz yandılar
Hızr-veş ey la'l-i nâbı âb-ı hayvânum yetiş (Bâkî, G. 217/3)

Âgâh minnet etmeyen bir âşık portresi çizer. Susasa da sevgilinin lal dudaklarına baş eğmez. Bu durum Hızır'ın abıhayata minnet etmesine karşıtlık oluşturur. Âşık, abıhayata minnet etmeyen bir Hızır'dır. Beyitte leff ü neşr sayesinde dudakların abıhayata, âşığın ise Hızır'a karşılık geldiği görülür:

Teşneyem la'l-i leb-i cânâna itmem ser-fürû
Hızr'am ammâ çeşme-i hayvâna itmem ser-fürû (Âgâh, G. 297/1)

Beyânî kapalı istiareyle sevgilinin saçını Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Bu saçın altında açık istiareyle abıhayata benzetilen dudaklar yer alır. Sevgilinin abıhayat dudaklarını bulan âşık, bu eylemi sayesinde Hızır gibi olup ebedîliğe erer:

Bulmışuz 'aynü'l-hayâtı zîr-i zülf-i yârda
Zindeyüz mânend-i Hızr âb-ı bekâmuz var bizüm (Beyânî, G. 570/3)

Âşık sevgiliye kavuşamaz ama bunu hayalinde yaşar. O, kavuşmanın hayal denizine dalmıştır. Hayalî kavuşma, ona sonsuz bir hayat verdiği için abıhayata benzer. O hâlde abıhayata kavuşan âşık Hızır gibidir:

Dâyimâ müstağrakuz bahr-i hayâl-i vaslına
Hızr-veş biz ölmezüz çün âb-ı hayvân bulmışuz (Karamanlı Aynî, G. 205/6)

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde âşıklığın en üst mertebesi sevgilinin yolunda can vermek, varlığı onun varlığında yok etmektir. Hızır ise abıhayatı içip ölümsüz olması sebebiyle sevgili uğruna can verme imkânını kaybetmiştir. Azmizâde Hâletî, sevgiliye can vermenin zevkinden haberdar olsaydı Hızır'ın abıhayat içtiğine pişmanlık duyacağını söyler. O, bir âşık olarak sevgili yolunda ölmek istese de artık bunu başaramayacaktır:

Cânâ sana cân virme safâsını tuyarsa
Hızr âb-ı hayât içdügine ola peşîmân (Azmizâde Hâletî, G. 652/4)

2.3.2. Ayvatüyleri/Sakal

Hatâyî'ye göre sevgilinin siyah saçları Karanlıklar Ülkesi, ayva tüyleri/sakalları Hızır ve dudakları abıhayattır:

> Zülf ilen hatt u lebüni kim ki gördi söyledi
> Hızr ilen zulmâta girmiş âb-ı hayvân yeniden (Hatâyî, G. 283/5)

Lal dudaklar üzerine gelen taze sakallar Münîrî ve Revânî tarafından abıhayata ulaşan Hızır'a benzetilir:

> Yok yok o la'l-i leb üzre bu hatt-ı reyân-ı sebz
> Hızr'dur sankim yetişdi âb-ı hayvân üstine (Münîrî, G. 269/2)

> Sebze hat kim hem-dem olmışdur ruh-ı cânân ana
> Hızr'dur k'olmış müyesser çeşme-i hayvân ana (Revânî, G. 9/1)

Hızır'ın makamı abıhayatın kıyısıdır. Hızır'a benzetilen ayva tüyleri/sakallar da abıhayat olan dudağın kenarında yer alır:

> Hızr'dur k'anun makâmıdur leb-i âb-ı hayât
> Hatt-ı sebzi kim kenâr-ı çeşme-i nûşındadur (Karamanlı Nizâmî, G. 13/4)

Sevgilinin dudağı civarındaki ayva tüyleri/sakallar âşığa talihten, mutluluktan haber verir. Bu durum, Hızır'ın abıhayatı göstermesi gibidir:

> Hatt-ı lebün ki kût-ı revândan haber verür
> Gûyâ ki Hızr çeşme-i cândan haber verür (Hecrî, G. 48/1)

Sehî Bey'in anlattığına göre sevgilinin tıraş olması, Hızır'a benzeyen sakalların abıhayat olan lal dudaklardan ayrı düşmesine sebep olmuştur:

> Sebz-i hat kim la'l-i cân-bahşundan olmışdur tırâş
> Hızr'dur olmış meğer ser-çeşme-i cândan cüdâ (Sehî Bey, G. 3/4)

Vusûlî sevgilinin dudaklarını abıhayata, sakallarını Hızır'a benzetir. Şaire göre tıraş olmak, sakalın başını kesmektir. Oysa sakal tekrar çıkar, adeta ölümden dirilir; bunun sebebi, Hızır'a benzeyen sakalın dudak abıhayatını içmesidir. Abıhayata eren Hızır'ın ölümsüz olması gibi sakal da dudağa ulaşabilmesi sayesinde ölümsüzdür:

> Her ne denlü başını kessen yine bulur hayât
> Âb-ı hayât içdi la'lünden meğer ey yâr hat (Vusûlî, G. 91/3)

Âgâh da bir beytinde sevgilinin taze sakallarının tıpkı Hızır gibi hayat bulduğunu söyler:

> Hayât buldı hat-ı sebzi Hızr-veş Âgâh
> Sezâ ki ide leb-i cân-fezâsı rûh ile bahs (Âgâh, G. 28/5)

Hızır abıhayata erdikten sonra sırra kadem basmış, ortadan kaybolmuştur. Bu nedenle Gelibolulu Sun'î, Hızır'a benzettiği taze sakalların

abıhayat gibi olan dudaklardan ayrılması, yok olması için tıraş edilmesi gerektiğini ifade eder:

Hatt-ı sebzi n'ola kazılsa anun la'linden
İricek Hızr hayât âbına pinhân olmış (Gelibolulu Sun'î, G. 76/3)

Mesîhî taze ayva tüylerini/sakalları Hızır'a, bunların üzerine düşen saçları ise uzun ömre benzetir. Dolayısıyla saç şair tarafından Hızır'ın ölümsüzlüğünün sembolü olarak ele alınır:

Hat-ı sebz üzre zülfine nazar kıl
Ki Hızr'un göresin 'ömr-i dırâzın (Mesîhî, G. 171/2)

İskender'in abıhayatı bulması ona yol gösteren Hızır ile mümkündür. Âşığın İskender'e, ayva tüylerinin/sakalların Hızır'a ve dudakların abıhayata benzetildiği beyitte Âşık Çelebi; sevgilinin dudaklarına ulaşabilmek için ayva tüyü/sakal kederine katlanmak gerektiğini ifade eder:

Çekmeyen hattun gamın irmez leb-i nûşînüne
Hızr ile buldı Sikender âb-ı hayvân yolların (Âşık Çelebi, G. 61/4)

Azmizâde Hâletî ayva tüyleri/sakal-bıyık altında kaybolan dudakları abıhayatın hapsolması şeklinde yorumlar. Ayva tüylerini/sakalla bıyığı Hızır'a, dudakları abıhayata benzeten şair böylece Hızır'ın suya seccade saldığını[22] söyler:

Hat-ı ser-sebzi kim la'l-i revân mahbesdedür yârün
Leb-i âb-ı hayâta Hızr'dur kim saldı seccâde (Azmizâde Hâletî, G. 801/3)

Sevgilinin taze ayva tüyleri/sakalları ile lal dudaklarını seyreden âşık, Hızır ile abıhayata haset etmez çünkü bahsi geçen güzellik unsurları Hızır'la abıhayattan daha üstündür. Beyitte leff ü neşr sayesinde "hat" "Hızr"a, "la'l-i leb" ise "ser-çeşme-i hayvân"a denk gelir:

Nev-resîde hat ile la'l-i lebün seyr ideli
Kim ider Hızr ile ser-çeşme-i hayvâna hased (Mezâkî, G. 53/5)

Emrî'ye göre abıhayatı yalnızca Hızır'ın içmesi gibi sevgilinin dudaklarını da sadece taze ayva tüyleri/sakallar öpebilir. Demek ki şaire göre sevgilinin dudaklarının âşık veya herhangi biri tarafından öpülmesi mümkün değildir. Beyitteki leff ü neşre göre "hat-ı sebz" "Hızır"a, "la'l-i nebât" ise "âb-ı hayât"a karşılık gelir:

Hat-ı sebzün öper ol la'l-i nebâtı ancak
Nitekim Hızır içer âb-ı hayâtı ancak (Emrî, G. 253/1)

[22] Suya seccade salmak motifiyle ve bu motifin klasik Türk Edebiyatına yansımasıyla ilgili olaak Murat Keklik'in bir makalesi bulunmaktadır (2022).

Sevgilinin gönül okşayan çenesindeki çukur Cenâbî tarafından kuyuya benzetilir. Çenedeki sakallarsa Hızır'dır. Hızır'ın abıhayat civarında bulunduğunun düşünülmesi sonucunda şair, çene kuyusuyla abıhayatı ilişkilendirir. Ona göre bu kuyu, abıhayatı barındırır. Gerek çene çukurunun gölgede kalması gerekse çenenin sakallarla kaplı olması sonucunda kuyu karanlık içindedir. Bu durum ise şairin benzetmelerini güçlendirir çünkü hikâyeye göre abıhayat Karanlıklar Ülkesi'ndedir:

Ol gabgab-ı dil-âvîz Hızr-ı hatunla cânâ
Âb-ı hayâta mâlik bir zulmet içre çehdür (Cenâbî, G. 84/3)

Celîlî, Hızır hatlı sevgilinin dudakları sayesinde taze can bulduğunu söyleyip İskender'in abıhayatı dudakların dışında aramasına şaşırır:

Lebleründen tâze cân buldı gönül ey Hızr-hat
N'eyler Sikender idüp ol âb-ı hayvânı taleb (Celîlî, G. 35/3)

Celîlî'ye göre Hızır hatlı sevgilinin dudakları abıhayat değildir; aksine abıhayat, ölümsüz olmasını sevgilinin dudaklarına borçludur:

Çeşme-i hayvân anunla zinde-i câviddür
Ol hatı Hızr'un tudağı çeşme-i hayvân değül (Celîlî, G. 223/7)

Bursalı Rahmî'nin hayaline göre sevgilinin dudakları ayva tüylerine/sakallara yüz vermez. Bu nedenle şair, dudakların Hızır'ı suya iletip susuz getirdiğini söyler çünkü dudakları abıhayata, ayva tüylerini/sakalları ise Hızır'a benzetir:

Yüz virmez isen hatta nola ey leb-i cânân
Hızr'ı suya iltüp yine susuz getürürsin (Bursalı Rahmî, G. 150/3)

2.3.3. Ben

Ahmedî sevgiliye misk kokulu benin nasıl olup da dudağına konduğunu sorunca sevgili, Hızır'ın yerinin abıhayat olduğunu söyler. Sevgilinin ifadesinden anlaşıldığına göre dudak abıhayat, ben ise Hızır'dır:

Hâl-i müşgîn dudağunda nice konmışdur didüm
Didi Hızr'un yiri olur çeşme-i âb-ı hayât (Ahmedî, G. 93/3)

Yine bir başka beyitte Ahmedî lal dudakla dudak dudağa olan yani hemen dudağın kenarında bulunan beni Hızır'a teşbih eder:

Hızır'dur âb-ı hayvâna irişmiş
Benün kim la'lün-ile leb-be-lebdür (Ahmedî, G. 171/2)

Âşık Çelebi sevgilinin yüzündeki ayva tüylerini/sakalları, beni ve dudağı bir yazı olarak düşünür. Bu arada beni teşbih-i beliğle Hızır'a, dudağı ise açık istiareyle abıhayata benzetir:

La'lüne hattuna hatt reyhânı yazmışdur temam
Hâl-i Hızr u çeşme-i hayvânı yazmışdur temâm (Âşık Çelebi, G. 58/1)

2.3.4. Can

Emrî'ye göre Hz. İsa nefesli sevgilinin dudakları abıhayattır. Âşığın Hızır'a benzeyen canı bu suyu içerek dirilir, sonsuz hayat sahibi olur:

Âb-ı hayât ol iki la'lün birisidür
Cân Hızr'ı ey Mesîh-dem anun dirisidür (Emrî, Kıta 63)

2.3.5. Dudak

Sevgilinin saçları Karanlıklar Ülkesi, dudakları ise Hızır'dır. Âşık, sevgiliyi seyrederken saçları arasından dudaklarını görmüş, böylece Karanlıklar Ülkesi'ndeki Hızır'ı bulmuştur. Ardından abıhayata yani sevgilinin ağız suyuna ulaşmayı heves etmiştir. Hızır'ın abıhayat sahibi olması gibi dudaklar da ağız suyuna sahiptir:

Seyr iderken zülfini gördük nigârun la'lini
Zulmet içre Hızr'a irdük âb-ı hayvân isterüz (Ravzî, G. 331/3)

Abıhayatın neşesi, ferahlığı sevgilinin yaratılışının feyzinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle âşık, abıhayata erişmek üzere sevgilinin dudaklarından çıkacak söze ihtiyaç duymaktadır. Sevgilinin sözü, âşığa cevabı abıhayattır; lal dudaklarıysa abıhayatı sunan Hızır'dır:

Müstefîz-i meşrebindir neş'e-i âb-ı hayât
Hızr-ı la'linden dil-i bîmâre ver sâfî cevâb (Numân Mâhir, G. 12/4)

2.3.6. Düşünce

Fâik Efendi için yazdığı kasidede Osman Nevres, kaleminin mürekkebini nehir gibi akan abıhayata, memduha dair düşünceyi ise Hızır'a benzetir:

Cû gibi oldu midâdın mededîyle cârî
Hızr-ı endîşen içün çeşme-i hayvân-ı kalem (Osman Nevres, K. 18/24)

2.3.7. Gönül

Hatâyî, gönlünün sevgilinin siyah saçlarına takılı kaldığını söylemektedir. Saçın karanlığa benzetildiği göz önünde bulundurulursa gönlün Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolduğu görülür. Gönlün amacı abıhayata benzeyen dudağa ulaşmaktır ama kaybolduğu için bunu başaramaz. Hikâyede

Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolup abıhayata ulaşamayan kişi İskender'dir ancak Hatâyî gönlünü İskender'e değil Hızır'a benzetir. Ona göre sevgilinin karanlık saçlarında kaybolup abıhayata ulaşamayan gönül Hızır'dır:

> Zulmet-i zülfünde gönli bu Hatâyî hastenün
> Hızr'a benzer kim görünmez çeşme-i hayvân ana (Hatâyî, G. 1/5)

Vusûlî'nin beytinde de âşığın gönlü Hızır, sevgilinin dudağı abıhayattır. Şair ayrılığı Karanlıklar Ülkesi olarak düşünür. Gönlün ayrılık vaktinde sevgilinin lal dudaklarını arzulaması, Hızır'ın Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı aramasına benzer:

> Zulmet-i hecründe dil la'lün edermiş ârzû
> Hızr-veş kasdı anun ser-çeşme-i hayvânadur (Vusûlî, G. 41/4)

Gonca dudaklı sevgilinin abıhayatını içen gönül, sevinçten döne döne tıpkı Hızır gibi hem genç hem yaşlı olur. Hızır'ın genç ve yaşlı olması onun ölümsüzlüğünü ifade eder. Hamdullah Hamdî'ye göre Hızır ya daima genç görünmekte olup yüzyıllardır yaşadığı için hakikatte yaşlıdır ya da her yaşlandıktan sonra abıhayatla gençleşmekte ve böylece ölümsüzlüğünü korumaktadır. Sevgilinin dudağına erişen âşığın gönlü de tıpkı Hızır gibi ölümsüz olup hem genç hem yaşlı hâlini alır. Gönlün sevinçle dönmesi, Hızır'ın bedeninin yaşlılık ile gençlik arasındaki döngüsünü de düşündürmektedir:

> Hamdî ol gonca-lebün âb-ı hayâtın içeli
> Hızr-veş şeyh ü şebâb oldı gönül döne döne (Hamdullah Hamdî, G. 140/5)

Sevgilinin saçını ve dudaklarını arayan âşık gönlü, abıhayatı bulmak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne giden Hızır gibidir:

> 'Aynî dil Hızr oluban zülf ü dehânın arayu
> Zulemât illerine çeşme-i hayvâna gider (Karamanlı Aynî, G. 148/7)

Abıhayatın karanlıklarda olduğunu bilen gönül Hızır'ı, sevgilinin abıhayat dudaklarına ulaşmak için saçlarına dolaşır:

> La'line kasd idüp tolaşur zülfe Hızr-ı dil
> Zîrâ bilür ki çeşme-i hayvân dücâdadur (Emrî, G. 194/2)

Gönül Hızır'ı abıhayatı yani dudağı sevgilinin saç tapınağında bulduğu için devrin İskender'ine zulmet yolunda baş eğmez:

> Bulaldan Hızr-ı dil âb-ı bekâyı deyr-i zülfünde
> Reh-i zulmetde ol İskender-i devrâna baş eğmez (Beyânî, G. 313/3)

2.3.8. Saflık, Samimiyet, Kalp Temizliği

Sevgiliye kavuşmak abıhayattır. Abıhayatı talep edenlerinse saflık/samimiyet/kalp temizliği Hızır'ını yoldaş edinmeleri gerekir:

> Âb-ı hayât-ı vuslata irse 'aceb midür
> Râh-ı talebde Hızr-ı hulûsı refîk iden (Vahyî, G. 205/3)

2.3.9. Sevgili

Sevgili zamanın Hızır'ıdır ve abıhayat sahibidir. Âşıklara sonsuz hayat verecek olan su sevgilidedir. Âşıklar ise sevgiliye susamışlardır. Şeyhî zamanın Hızır'ı olan sevgiliye seslenip susamış âşıklara abıhayat sunmasını talep eder:

> Susamışları iy Hızr-ı zamâne
> Suvar kim çeşme-i hayvân senündür (Şeyhî, G. 47/5)

Karamanlı Aynî sevgiliyi zamanın Hızır'ı olarak görür. Âşığa ölümsüzlük verecek abıhayat sevgilidedir:

> Hızr-ı zamânsın iy sanem âb-ı hayâtun içelüm
> Kalmaz ebed kimesneye işbu zamân didükleri (Karamanlı Aynî, G. 468/3)

Ayrılık yüzünden keder serabında yanan âşık, abıhayata ulaşmak isteyip de başaramayan İskender'in gönlüne benzer. Sevgili ise abıhayat sahibi Hızır gibidir. Âşık, sevgilinden kendisine bir damla su göstermesini talep eder:

> Yandum serâb-ı gamda misl-i dil-i Sikender
> Ey Hızr-ı çeşme-i cân bir katre âb göster (Dürrî Ahmed Efendi, G. 23/2)

Sevgili, güzel boyu dolayısıyla daima yeşil kalan serviye benzemektedir. Üstelik o, tıpkı servi gibi yeşil kıyafet giymiştir. Böylece sevgili, yeşil giyinen Hızır gibi olmuştur. Şair de Hızır ile abıhayat ilgisinden hareketle sevgiliyi överek kendi sözlerini abıhayata çevirmiştir:

> Âb-ı hayvân it Mu'îdî sözlerün medhinde kim
> Hızr'a dönmüşdür giyüp ol serv-i hôş-bâlâ yaşıl (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 175/5)

Hızır'ın eğilimi abıhayata, sevgilinin eğilimi ise Kalkandelenli Mu'îdî'nin şiirlerinedir. Bu nedenle şairin şiirleri abıhayata, onun divanını okuyan sevgili ise Hızır'a benzer:

> İy Mu'îdî çün okur dîvânum ol Hızr-ı zebân
> Âb-ı hayâtdur sözüm cândan gelür nâmum benüm (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 283/7)

Âşık, Hızır nefesli sevgilinin dudaklarıyla yetinir, bundan dolayı abıhayata önem vermez:

Almazam âb-ı hayâtı ‘aynuma olsam helâk
Ey Hızır-dem leblerün şevki virür andan ferâğ (Bursalı Rahmî, G. 108/2)

Âşık, Hızır olarak gördüğü sevgilinin ayrılığında abıhayatı içmek istemez. Onun anbean içtiği ayrılık zehiridir:

N’eylerem âb-ı hayâtı sensiz ey Hızr isteyüp
Dem-be-dem zehr-i firâkun çün müyesserdür bana (Ahdî-i Bağdâdî, G. 12/3)

Âşık şarap içmek ve gül yüzlü sakiyi sevmek sayesinde hayattadır. Onun abıhayatı şarap, Hızır’ı ise şarabı sunan saki yani sevgilidir. Beyitte unsurların benzerlik ilişkisi leff ü neşr sanatıyla sağlanmıştır:

Zindeyiz nûş-ı şarâb u sâkî-i gül-çihreden
Âşıka Hızr u hayât olmaz mey ü dilber gibi (Haşmet, G. 245/4)

İçki düşkünü âşıkların sevgilisi olan saki, meclisin Hızır’ıdır. Onun ateşli lal dudakları âşıkların susuzluk çeken gönüllerinin dudaklarını kurutur. Böykece âşıklar Hızır gibi olan sevgilinin sunacağı şaraba daha çok ihtiyaç hissederler:

Âteşîn la‘lünden oldı teşne gönlüm huşk-leb
Vaktidür ey Hızr-ı meclîs sun bize âb-ı tarâb (Celîlî, G. 31/1)

2.4. Doğa

Doğa konusunda Hızır, bahar mevsimiyle ilgili olarak şiirlerde geçer. Bu ilgi, halk muhayyilesinde baharın gelişinin Hızır’la ilgili olduğunun düşünülmesi temeline dayanır.

2.4.1. Bulut

Nisan bulutu Hızır’dır, bitkiler üzerinde oluşan çiyleri suya kandırır:

Hızr-veş dürr-i vücûd-ı şebnemi sîr-âb ider
Menba‘ı âb-ı hayâtun ebr-i nîsânîdedür (Yârî, G. 212/4)

2.4.2. Çimenlik ve İlkbahar

İnanışa göre Hızır, yeşil bir elbise giymektedir (Ocak, 2019: 95). Onun oturduğu veya namaz kıldığı yer hemen yeşerir (Ocak, 2019: 67-68). Yeşil anlamına gelen ahzar (اخضر) kelimesi (Muallim Nâcî, 1327: 37) Hızır (خضر) ismiyle aynı kökten gelmektedir. Dolayısıyla bir lakap olduğu düşünülen Hızır isminin (Ocak, 2019: 68) de yeşil anlamıyla ilişkili olduğu açıktır. Baharda nehirlerin akıp çölleri ve çimenlikleri canlandırması Gelibolulu

Mustafa Âlî'ye nehirleri abıhayat, yeşil giyinen çöl ve çimenlikleri ise Hızır olarak düşündürür:

> Âb-ı hayvânı ayağına akıtdı her cûy
> Sebz-pûş oldı yine Hızr gibi deşt ü çemen (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 65/2)

Gelibolulu Sürûrî (ö. 969/1562) ilkbaharın gelişini "sebze-i Hızr oldı" diyerek haber verir. Bu mevsimde evin karanlığında oturulmamalı, dışarı çıkılıp şarap içilmelidir. Şair ilkbaharı Hızır'a benzettiği gibi şarabı abıhayata teşbih eder. Evlerin karanlığı Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır:

> Zulmetinden hânenün çık nûş kıl âb-ı hayât
> Sebze-i Hızr oldı mey anun çeşme-i hayvânıdur (Gelibolulu Sürûrî, G. 143/2)

3. İskender İle İlgili Unsurlar

Klasik Türk edebiyatında İskender her ne kadar sıklıkla geçse de abıhayat hikâyesinin bir unsuru olarak ondan yaygın bir şekilde söz edilmediği görülmektedir. Abıhayat hikâyesinin dört unsuru arasında en az bahsi geçen İskender'dir. Onun çoğunlukla toplum ile insan-aşk konularında benzetme öğesi olarak ele alındığı görülmektedir.

3.1. Din ve Tasavvuf

Din-tasavvuf konusunda İskender yalnızca Hz. Ali ile ilişkili biçimde ele alınmıştır.

3.1.1. Hz. Ali

Necmi Ali'ye göre İskender'in karanlıklara dalması -hikâyede anlatıldığı gibi- abıhayatı bulmak için değildir; o, Hz. Ali'nin şehit olması dolayısıyla yaşadığı derin acılar yüzünden Karanlıklar Ülkesi'ne düşmüştür:

> İskender ol sebeb ile düşmişdi zulmete
> Bilmiş idi bu demde bu bu ahbârı tâ 'Alî (Necmi Ali, K. 14/28)

3.2. Toplum

Klasik Türk şairleri tarafından İskender'in çoğunlukla padişahlar ve devlet adamları için benzetilen olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu benzetmelerden bazıları abıhayat hikâyesiyle ilgilidir. Bunun dışında İskender bazen bir gece bekçisi bazen savaştaki kılıç bazen de içki meclisindeki kadeh olarak ortaya çıkar:

3.2.1. Gece Bekçisi

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin bir beytinde Hızır subaşıya, İskender'se gece bekçisine benzetilmektedir:

> Hızr içüp âb-ı hayât İskender uğrar zulmete
> Biri mülkünde subaşıdur biri şeb-rev 'ases (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 3/12)

3.2.2. Kadeh

Nehcî şarabın gamları defetmesi ile abıhayat hikâyesi arasında bir paralellik kurar. Gamı Yecüc'e, şarabı abıhayata, kadehi ise Hızır'a benzetir; ayrıca kadehi ikinci İskender olarak vasıflandırır. İslam kültüründe İskender'in Yecüc ile Mecüc kavimleri arasında demirden bir set kurduğuna inanılır. Gam da istenmeyen bir duygu olup şarap kadehiyle def edilir. Böylece İskender'e benzeyen kadeh, Yecüc gibi olan gam ile içki içen kişi arasında bir set kurmuş olur:

> Yapdı Ye'cûc-i gama sed virdi hoş âb-ı hayât
> Hızr imiş Nehcî vü hem İskender-i sânî kadeh (Nehcî, G. 142/5)

3.2.3. Kılıç

Yapılışı esnasında kılıca su verilmesi, şairler tarafından su ile kılıç veya hançer arasında ilgi kurulmasına neden olmuştur. Hayretî, kılıcın düşman vücuduna girmesi ile İskender'in abıhayatı araması arasında bir paralellik görür. Şaire göre düşmanın kalbi karanlıktır. Bunu bilinen bir gerçeğin -insan vücudunun iç tarafı karanlıktır- ifade edilmesi olarak ele almak veya sembolik manada düşünmek mümkündür. Şair, kötü vasıfları sebebiyle de düşmanın kalbinin karanlık olduğunu söylemiş olabilir. Her durumda karanlık olan kalp, Hayretî tarafından abıhayat hikâyesindeki Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilir. Kalp içerisinde bulunan kan, abıhayattır. Kılıç ise abıhayatı arayan İskender'dir. Kılıç, düşmanın kalp karanlığına girerek abıhayatı yani düşmanın kanını aramaktadır. Burada kılıcın benzetileni olarak Hızır'ın değil de İskender'in seçilmesi, onun savaşçı bir hükümdar olması nedeniyledir. Savaş tasviri yapılan bir beyitte kılıcın benzetileni olarak dünya tarihinin en önemli hükümdarlarından birinin seçilmiş olması yerindedir:

> Zulmet-i kalb-i 'adû içre arar âb-ı hayât
> Heft kişver pâdişâhı yâ Sikender'dür kılıç (Hayretî, K. 11/21)

3.2.4. Padişah ve Devlet Adamları

Klasik Türk edebiyatında hükümdar ve yöneticilerin sıklıkla İskender'e benzetildiği bilinmektedir. Bu benzetmelerden bazıları da İskender'in abıhayat macerasına dair izler taşır. Söz konusu örneklerden biri Bâkî'ye

aittir. Bâkî, III. Mehmet'in (ö. 1012/1603) temiz yaratılışlı İskender olduğunu söyleyerek padişahı över. İnsanlara sonsuz bir hayat verip ölüleri diriltebilen abıhayat, pak tabiatı dolayısıyla III. Mehmet'in ayağına akmaktadır:

Hudâvendâ sen ol İskender-i pâkîze-meşrebsin
Akıtdı tab'-ı pâkün ayağına âb-ı hayvânı (Bâkî, K. 14/25)

Azmizâde Hâletî'ye göre Estergon Kalesi fatihi Veziriazam Mehmet Paşa, İskender tabiatlı bir komutandır:

Ol Sikender-meşrebün medhin kılup ey Hâletî
Nâv-dân-ı hâmeden âb-ı hayât itdün revân (Azmizâde Hâletî, K. 37/27)

3.3. İnsan ve Aşk

Aşk konusunda İskender, sevgiliye kavuşamayan âşığın benzetileni olarak kabul edilir. İskender'in abıhayata erişememesiyle âşığın sevgiliye kavuşamaması arasında benzerlik ilgisi kurulur. Sevgili abıhayat olduğunda onun güzelliğini temaşa etmek isteyen âşık ve âşığın canı İskender'dir. Bazen de sevgili İskender olup âşığı abıhayata ulaştırır.

3.3.1. Âşık

Hayretî'ye göre ayrılık acısı karanlık gibidir. Şair, bu karanlığı abıhayat hikâyesindeki Karanlıklar Ülkesi olarak düşünür. Bu durumda âşık İskender'e, sevgiliyse abıhayata benzer:

Vâ hasretâ ki zulmet-i hicrâna düşdüm uş
İskender'em ki çeşme-i hayvâna irmedüm (Hayretî, MUS. 2/11)

Sevgiliye kavuşamayan âşık, Hızır'ın abıhayatına erişemeyip karanlıkta kalan İskender'e benzer:

Rûşenî zulmet içinde kaldı İskender gibi
İrmedi âb-ı hayât-ı Hızr'a cüst ü cû-y-ile (Dede Ömer Rûşenî, G. 74/7)

İskender nasıl abıhayatı bulamayıp susamış bir hâlde can verdiyse âşık da sevgiliye kavuşamamış, ayrılık sebebiyle can vermiştir:

Hecrden öldi Celîlî veh ki vasla irmedi
Teşne cân virdi Sikender görmedi âb-ı hayât (Celîlî, G. 47/5)

Sâdık, Karanlıklar Ülkesi içindeki abıhayatı görmek isteyenlere adres gösterir. Buna göre sevgilinin dudaklarının kahve üzerine düşen yansıması Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayattır. Beyitte unsurlar arası benzerlik ilgisinin leff ü neşr sanatıyla sağlandığı görülmektedir. Şair tarafından dudaklar abıhayata, kahve ise koyu renginden dolayı Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilir. Abıhayat hikâyesinin bir başka unsuru olan Hızır da beyitte ayva

tüylerinin/sakalların benzetileni olarak yer almaktadır. Dudakların kahveye yansıdığı göz önüne alındığında ayva tüylerinin/sakalların da bu yansımada görülebildiği anlaşılır. Böylece abıhayatı arayan Hızır, Karanlıklar Ülkesi'ndeki yerini almış olur. Hikâyenin dört unsurundan geriye kalanı İskender'dir. İskender'in abıhayatı bulma arzusu şiirin okuyucusuna yansıtılmıştır. Şair zaten Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayatı görmek isteyenlere (âşıklara) seslenmektedir. Abıhayatı müşahede etmek ve ele geçirmek isteyen İskender'dir. Beyitte adı zikredilmese de İskender'in rolü okuyucuya kalmaktadır:

> Sevâd-ı kahvede gör 'aks-i la'lin ol hat-ı Hızr'un
> Eğer kim zulmet içre görmedünse âb-ı hayevânı (Sâdık, G. 530/4)

3.3.2. Can, Gönül

Klasik Türk edebiyatı geleneğine göre âşıkların gönlü sevgilinin saç tellerine asılıdır. Kalkandelenli Mu'îdî sevgilinin saçlarını renk ilgisi dolayısıyla karanlığa yani Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Abıhayatı arayan İskender'in yolu nasıl Karanlıklar Ülkesi'ne düştüyse âşığın canı da -açık istiareyle abıhayata benzetilen dudakları bulmak üzere çıktığı yolculukta- sevgilinin saçlarına uğramıştır. Bu durumda âşığın canı İskender gibidir:

> Girdi zülfün zulmetine cânum İskender gibi
> Âh eğer bulmazsa miskîn âb-ı hayvândan eser (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 144/3)

Sevgilinin gece gibi saçlarının engel olması yüzünden âşığın gönlü lal dudaklara ulaşamaz. Bu durum, İskender'in Karanlıklar Ülkesi'nde kalıp abıhayattan ayrı düşmesine benzer. Şair tarafından unsurlar arasındaki benzerlik ilgisi leff ü neşr sanatıyla sağlanmıştır:

> İrmedi zülfün düninde dil zülâl-i la'lüne
> Kaldı zulmetde Sikender âb-ı hayvândan cüdâ (Celîlî, G. 6/4)

Bursalı İffet'in (ö. 1256/1840) beytinde ise misk kokusu dağıtan saç Karanlıklar Ülkesi'ne, siyah saçla tezat oluşturan beyaz yanaklar abıhayata benzetilir. Âşığın gönlü yine İskender'dir:

> O zülf-i müşk-bâr içre görünce ruhlarun gönlüm
> Ki zulmet içre İskender gibi âb-ı revân ister (Bursalı İffet, G. 27/2)

Gelibolulu Sürûrî'nin beytinde âşığın gönlü İskender'e benzetilir. Bu gönül, sevgilinin Karanlıklar Ülkesi gibi olan saçlarına asılmıştır. Saçların abıhayata benzeyen dudağa uzanması sayesinde gönül de dudağı ele geçirmeye çalışır. Bu şekilde gönül, Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı arayan İskender olur. Bu benzetmelerle şairin kastettiği husus, âşığın sevgilinin saçları arasından dudaklarını görebilme çabasıdır:

Zülfünde la‘lüne uzanur dil Sikender’i
Zulmet içinde çeşme-i hayvâna kasd ider (Gelibolulu Sürûrî, G. 102/2)

3.3.3. Sevgili

Mihrî Hâtun’a göre sevgili İskender’dir, ayrılık gecesiyse Karanlıklar Ülkesi’dir. Âşık, İskender’e benzeyen veya adı İskender olan sevgili sayesinde abıhayata ulaşır:

İrdi çün âb-ı hayâta Mihrî ölmez haşre dek
Gördi çün zulmet şebinde ol ‘ayân İskender’i (Mihrî Hâtun, G. 189/5)

4. Karanlıklar Ülkesi İle İlgili Unsurlar

Şairler tarafından karanlık bazen bir gizem bazen de olumsuzluk şeklinde değerlendirilir. Karanlığın gizem olduğu durumlarda Karanlıklar Ülkesi’yle Allah ve ebedî hakikat arasında ilgi kurulduğu görülür. Olumsuzluk olarak değerlendirildiğinde ise yas, keder, talihsizlik ve ayrılıkla özdeşleştirilir. Abıhayat hikâyesinin diğer unsurlarıyla birlikte ele alındığında Karanlıklar Ülkesi’nin anlam sahasının genişlediği görülür. Böylece hokka, kın, perde, mürekkep, yazı, saç, gece, gölge ve yeraltı gibi pek çok unsurla Karanlıklar Ülkesi arasında anlam bağlantıları meydana getirilir. Çeşitli unsurlar ile Karanlıklar Ülkesi arasındaki benzerlik genel olarak renk ilgisine, siyah rengin gizemine ve olumsuzluğu çağrıştırmasına dayanır.

4.1. Din ve Tasavvuf

Din ve tasavvuf bağlamında Karanlıklar Ülkesi, her yerde olsa da gizliliği dolayısıyla görünmeyen Allah’a benzetilir. Onun varlığı sınırsız bir zulmettir. Siyah rengin olumsuzluğu çağrıştırması sonucunda günah ve nefis ile Karanlıklar Ülkesi arasında ilgi kurulur.

4.1.1. Allah

Esrâr Dede’nin bir beytine göre Allah’ın varlığı, gizli olması dolayısıyla tıpkı karanlık gibidir. Bu karanlığın ne sonu ne de sınırı bulunmaktadır. Başka bir deyişle Allah’ın Karanlıklar Ülkesi’ne benzeyen varlığı her şeyi kaplamış olup onun dışında hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Karanlıklar Ülkesi’nde bulunduğu söylenen abıhayatın var olması söz konusu değildir. Hızır’a ölümsüzlük veren abıhayat, yokluktan ibarettir. Bu durumda abıhayata erişmek salikin fenafillah mertebesini tecrübe etmesi, varlığının sözde bir varlık olduğunu anlayarak yoklukta karar kılmasıyla mümkündür. Bunun ötesi olan bekabillah mertebesinde ise Allah’ın sonsuz varlığıyla bir

olan salik, artık ölümden kurtulur, Allah gibi sonsuz ve sınırsız olur. Böylece abıhayatın/fenafillahın ölümsüzlük verici etkisi kendini salik üzerinde gösterir:

Vücûd bir zulmet-i bî-hadd ü pâyândır ki tahtında
Olur cûşân âb-ı Hızr-ı câvidânı yoklukdur (Esrâr Dede, G. 94/8)

4.1.2. Günah

Nev'îzâde Atâyî işlediği günahların kara gününün, Allah'ın lütfu sayesinde, abıhayat karanlığına dönüşmesini diler. Karanlıklar Ülkesi, her ne kadar olumsuz bir mekân olsa da içinde abıhayatı barındırmaktadır. İşlenen günahlar nitelik itibarıyla olumsuz olup Karanlıklar Ülkesi'ne benzer ama kulun tövbe etmesi, onu hiç günah işlememiş birinden daha yüce mertebelere taşıyabilir. Günahın karanlığı içinde hakikate giden bir yol vardır. Bu hakikat, insana ölümsüzlük veren abıhayat gibidir. Ne var ki her karanlık, içerisinde abıhayat barındırmaz. Şairin talebi, içine düştüğü Karanlıklar Ülkesi'nin iyi sonuçlar verebilecek bir özellikte olmasıdır. Bu ise şüphesiz Allah'ın kuluna lütfetmesiyle, iyilik göstermesiyle mümkündür:

Siyeh-rûz-ı günâhum bu ümîdüm feyz-i lutfundan
Ki ola zulmet-i âb-ı hayât ol leyle-i zumlâ (Nev'î-zâde Atâyî, K. 1/82)

4.1.3. Nefis

Nefs-i emmare insanın hayvani yönü olup daima kötülüğü emreder. Bu nedenle Ravzî onu karanlığa benzetir. Beyitte abıhayat ve Hızır'ın geçmesi dolayısıyla bu karanlık, içinde abıhayatın yer aldığı Karanlıklar Ülkesi'dir. Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolmayıp abıhayata ulaşabilmek için Hızır'ın yani tarikat şeyhinin rehberliği gereklidir:

İrüp bir Hızr-ı vakte zulmet-i emmâreden çıkdun
Vücûdun câmesin ser-çeşme-i hayvânda yurdun tut (Ravzî, G. 137/2)

4.1.4. Siyah Nur

"Nûr-ı siyeh" tasavvufi bir metafor olup hakikat yolculuğuna dairdir. Nur ilahi hakikatleri ve Allah'ın tecellilerini, siyah ise hakikatin gizliliğini, idrak edilemezliğini sembolize eder (Yılmaz, 2025: 53-54). Şeyh Gâlip Karanlıklar Ülkesi'ni siyah nura benzetir. Ona göre tevhit halkası, nazar ehlinin gözünün siyahıdır. Onlar abıhayat olarak sembolleştirilen hakikati siyah nur vasıtasıyla görürler:

Görür nûr-ı siyehden çeşme-i âb-ı hayâtı ol
Sevâd-ı dîde-i ehl-i nazardır halka-i tevhîd (Şeyh Gâlip, G. 38/4)

4.2. Toplum

Toplumsal unsurlarla Karanlıklar Ülkesi arasında kurulan ilgiler pek çok sebebe dayanabilir. Mesela evin güneş görmeyen iç mekânı Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilmektedir. Mürekkep abıhayatsa hokka zulumattır. Sevgili abıhayattır ama onun giydiği kara elbise Karanlıklar Ülkesi'dir. Kılıç abıhayattır, kın da zulmettir vs.

4.2.1. Evin İç Mekânı

Aşağıdaki beyitte Gelibolulu Sürûrî, karanlık olması sebebiyle evin iç mekânını Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir:

> Zulmetinden hânenün çık nûş kıl âb-ı hayât
> Sebze-i Hızr oldı mey anun çeşme-i hayvânıdur (Gelibolulu Sürûrî, G. 143/2)

4.2.2. Hokka

Sevgilinin ayva tüyleri/sakalları klasik Türk şairleri tarafından yazıya benzetilir. Ayva tüylerinin/sakalların yazısı, şairin kalemine ilham verip önderlik etmesi dolayısıyla Hızır gibidir. Kalem de Hızır'ı rehber edindiği için İskender'e benzer. Abıhayat hikâyesine göre Hızır, abıhayatı bulmak üzere Karanlıklar Ülkesi'ne girmiştir. Sevgilinin ayva tüyleri/sakalları da karanlıktır, siyahtır. Bu sebeple sevgilinin ayva tüyü/sakal Hızır'ı, Karanlıklar Ülkesi'ne girmiş gibidir. Kalem, rehber edindiği ayva tüyü/sakal Hızır'ı gibi Karanlıklar Ülkesi'ne girmek ister. Onun Karanlıklar Ülkesi hokkadır çünkü hokkada siyah mürekkep bulunur:

> Eyleyüp sevdâ-yı Hızr-ı hattunı rehber kalem
> Girdi mülk-i zulmete mânend-i İskender kalem (Âşık Çelebi, K. 7/1)

Diyarbakırlı Hâmî Ahmet (ö. 1160/1747) ise kalemi Hızır'a, hokkayı ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Hokkanın kuyusuna giren kalem sanki Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayat arayan Hızır gibidir. Bu sayede şairin diline abıhayat gibi bir gazel düşüverir:

> Ararken Hızr-ı hâme zulmet-i çâh-ı devâtumda
> Olup âb-ı bekâ-veş bir gazel cârî zebân üzre (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 2/66)

4.2.3. Kara Elbise

Kalkandelenli Mu'îdî abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde akmasını karalar giyip ağlayarak yas tutan birine benzetir. Abıhayatın yas tutması gönlü hasta âşığın ayrılık yüzünden can vermesi sebebiyledir. Şair Karanlıklar

Ülkesi'ni kara bir yas elbisesine, abıhayatın tıpkı nehir gibi çağlayarak akışını ağlayışa benzetir:

La'l-i nâbundan cüdâ cân virdüğiçün haste-dil
Karalar geymişdür ağlar çeşme-i hayvân ana (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 8/6)

Abıhayat, sevgilinin dudakları etrafında bulunan ayva tüylerine/sakallara can veren, onlar için ölen Revânî'yi görünce karalar giyip yas tutar:

Hatt-ı lebüne gördi Revânî'yi cân virür
Âb-ı hayât kara geyüp mâtem eyledi (Revânî, G. 473/5)

Abıhayatın karalar giyip yas tutması, sevgilinin dudaklarının çevresinde sakal ve bıyığın çıkması yüzündendir çünkü sakal ve bıyık güzelliği ortadan kaldırır, örter:

Leb-i dil-berde zâhir olalı hat
Kara yaslu Revânî âb-ı hayvân (Revânî, G. 280/5)

Ravzî'nin bir beytinde de Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayat, ayrılık yüzünden ölen âşık için karalar giyinip yas tutan biri olarak anlatılır:

Fürkatünde öldüğüm görince ey Hızr-ı zamân
Kara geydi tutdı mâtem âb-ı hayvân ağladı (Ravzî, G. 611/4)

Mostarlı Hasan Ziyâ'î kara elbise giyinen sevgiliyi Karanlıklar Ülkesi'nde mesken tutan abıhayata benzetir:

Tan değüldür tâliʿüm gibi karalar geyse yâr
Zulmeti çün çeşme-i hayvân idinmiş cây-gâh (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, G. 395/5)

Sevgili kara saçlarını yüzüne salması ve kara elbiseler giymesi sebebiyle Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayat gibidir:

Karalar geymiş siyeh zülfin tağıtmış yüzine
Çeşme-i cân gibi zulmetde nihân olmış gelür (Aşkî, G. 56/2)

Taşlıcalı Yahyâ Bey, Karanlıklar Ülkesi'nde yer alan abıhayatı kara bir şal sarınıp dervişin ayağına giden bir insan olarak tasvir eder:

Derviş odur ki Hızr ayağına gele anun
Âb-ı hayât ola tura bir kara şâl ile (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 404/3)

4.2.4. Kara Gün, Talihsizlik

Mesîhî, kendisinin bahtsızlığını "kara günlü" ifadesiyle anlatmaktadır. Bu bahtsızlık yüzünden ümit kesilmemelidir çünkü Hızır'ın suyu olan

abıhayat da karanlığın içindedir, Karanlıklar Ülkesi'ndedir. Şair, kara gün ile Karanlıklar Ülkesi arasında benzerlik ilgisi kurmaktadır:

K'ey kara günlü eyleme kat'-ı recâ saḳın
Kim âb-ı Hızr zulmet içinde durur nihân (Mesîhî, K. 2/9)

Kalkandelenli Mu'îdî'ye göre abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde bulunması, sevgilinin lal dudaklarından ayrı olması sebebiyledir. Şair Karanlıklar Ülkesi'ni "ömri güni karadur" ifadesiyle anlatmakta, abıhayatın ayrılık sebebiyle kara bahtlı olduğunu söylemek istemektedir. O yalnızca Karanlıklar Ülkesi'nde yer almaz, aynı zamanda kara günlüdür:

Bezm-i cefâda la'lün ne câm-ı cân-fezâdur
Kim âb-ı Hızr'un ansuz 'ömri güni karadur (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 83/1)

4.2.5. Kın

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde kaşın hançere (Pala, 2011: 131) kirpiğinse kılıca benzetildiği bilinmektedir (Pala, 2011: 269). Taşlıcalı Yahyâ Bey, sevgilinin güzellik unsurlarından –büyük ihtimalle- kirpiği, siyah kın içindeki bir kılıç olarak hayal eder. Kılıca yapılışı esnasında su verilmesi sebebiyle şair, kirpik kılıcını abıhayata benzetir. Abıhayat nasıl Karanlıklar Ülkesi'nde akıyorsa sevgilinin abıhayat kılıcı siyah bir kın içerisindedir yani şair kaşın siyahlığını siyah bir kın olarak hayal etmektedir. Bu kın ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzemektedir:

Âb-ı hayâtdur bize ma'nîde tîğ-i yâr
Yahyâ bi-'aynihi ana zulmet durur niyâm (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 250/5)

4.2.6. Körlük

Taşlıcalı Yahyâ Bey abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'yle çevrili olmasını körlüğe benzetir. Abıhayat, sevgilinin yüzüne duyduğu özlem yüzünden gece gündüz ağlamış, bu nedenle "gözlerine kara su inmiş"tir. Deyim, kör olmak manasına gelmektedir. Tıbbi bakımdan körlüğe neden olan esas sebep ise karasu hastalığıdır (Tanyeri, 1999: 124). Şair, deyimde geçen "kara su" ile Karanlıklar Ülkesi arasında renk benzerliğine dayanan bir ilgi kurar. Ayrıca körlük, görme yetisinin ortadan kalkmasıdır; Karanlıklar Ülkesi de ışıksız olduğu için görme yetisini engeller. Bu nedenle Karanlıklar Ülkesi, şair tarafından abıhayatın körlüğü olarak düşünülür. Abıhayat ise bu hayalde âşık rolündedir:

Hasret-i dîdârun ile ağlamakdan rûz u şeb
'Aynına âb-ı hayâtun indi cânâ kara su (Taşlıcalı Yahyâ Bey, G. 362/2)

4.2.7. Meyhane

Meyhanelerin loş, karanlık ortamı bu mekânın Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilmesine zemin hazırlamıştır. Buranın abıhayatı ise küp kaynağında bulunan şaraptır:

> Ben ol Hızr'am ki zulmet-hâne-i hammârda sâkî
> Benüm ser-çeşme-i âb-ı hayâtum bir hum olmışdur (Ramazan Behiştî, G. 117/2)

4.2.8. Mürekkep

Gelibolulu Mustafa Âlî mürekkebinin Karanlıklar Ülkesi'ne işaret ettiğini ama kendisinin bu mürekkeple yazıp ortaya çıkardığı manalar sayesinde Karanlıklar Ülkesi'ni abıhayata çevirdiğini söyler:

> Ger midâdum zâhiren göstersen zulmetden nişân
> Ben anı ma'ni yüzinden âb-ı hayvân eylerem (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 13/99)

Bâkî de nükteler ortaya koyan kalemdeki mürekkebin Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayat gizlediğini belirtir. Beyitte "zulmet-âbâd" mürekkebe, "âb-ı hayât" ise bu mürekkeple yazılan manalara işaret eder:

> Nükte-i lâl-i revân-bahş ile ey Bâkî yine
> Zulmet-âbâd-ı midâdun âb-ı hayvân gizlemiş (Bâkî, G. 214/9)

Azmizâde Hâletî hokkayı mağaraya, kalemi Hızır'a, şiiri abıhayata ve mürekkebi Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir:

> Gâr-ı devât u Hızr-ı kalem zulmet-i midâd
> Âb-ı hayât-ı nazmum ile buldı i'tibâr (Azmizâde Hâletî, G. 134/7)

4.2.9. Perde

Hz. Muhammed'e hitaben yazılan bir tahmiste Leylâ Hanım, İskender'in abıhayata kanıp dünya hayatında mutlu olduğunu ama müminlerin Hz. Muhammed'in ayak bastığı toprağı gözlerine sürme diye çekerek görüşlerini keskinleştirdiklerini, böylece karanlık perdelerini ortadan kaldırarak hedeflerine ulaştıklarını söyler. Bentte şair, efsanedeki abıhayatın ancak dünya hayatında mutluluk sağlayacağını, asıl abıhayatın ise Allah'a ulaşmak olduğunu öne sürer. Abıhayat olan ilahi hakikatlere ulaşmak kolay değildir çünkü insanın hakikati görmesini engelleyen bazı perdeler vardır. Şair bu perdeleri Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Karanlıklar Ülkesi'ni geçmekse Hz. Muhammed'i sevmekle, onu rehber edinmekle mümkündür. Bu durumda Hz. Muhammed de şairin zihninde Hızır'a benzemektedir:

Cihân halk olmadan evvel cihâna himmetin toldı
Efendim gonca-i maksûdı sâyende kimin soldı
Sikender âb-ı hayvâna kanup dünyâda şâd oldı
Hicâb-ı zulmeti kat‘ eyleyüp maksûda yol buldı
Çekenler hâk-i pâyın dîdesine yâ Resûlallâh (Leylâ Hanım, Tahmîs 1/8)

Fuzûlî’ye göre abıhayata ulaşmak isteyenler halkın ayıbına tıpkı karanlık gibi perde çekmeli, ayıplarını açığa vurmayıp gizlemelidir. Perdenin benzetileni olan “zulmet”, “âb-ı hayât” kelimesiyle ilişkili olup Karanlıklar Ülkesi’ni hatırlatmaktadır. Dolayısıyla şair, ayıpları örtecek perdeyi Karanlıklar Ülkesi’ne benzetmektedir:

Perde çek ‘aybına zulmet gibi halkun dâyim
Ger dilersen ki nasîb ola sana âb-ı hayât (Fuzûlî, Kıta 6/1)

4.2.10. Savaş Meydanı

II. Bayezid’in Hızır, fethinse abıhayat olduğu savaş meydanı, Necâtî Bey tarafından Karanlıklar Ülkesi’ne teşbih edilir:

Miyân-ı ma‘reke zulmetdürür şehenşeh Hızr
Kılıcı mâhîdürür feth âb-ı hayvânı (Necâtî Bey, K. 25/19)

4.2.11. Şair

Siyâhî Dede (ö. 1122/1710-1711) kendi mahlasıyla Karanlıklar Ülkesi arasında renk ilgisi kurar. Sevgilinin lal dudaklarının arzusuyla dolu olan şair, bu durumu abıhayatın Karanlıklar Ülkesi’nde bulunmasına benzetmektedir. Sevgilinin lal dudaklarıyla abıhayat, şairin Siyâhî mahlasıyla ise Karanlıklar Ülkesi ilişkilendirilir:

Şevk-i la‘lün eyledi el-hak Siyâhî’de karâr
Âb-ı hayvândur n’ola zulmetde eylerse mekân (Siyâhî Dede, K. 23/52)

4.2.12. Yazı

Sevgilinin dudakları Hızır’ın abıhayatı gibidir. Emrî’nin bu dudakları öven gazelinin yazısı ise Karanlıklar Ülkesi’ne benzer. Karanlıklar Ülkesi nasıl abıhayatı barındırıyorsa Emrî’nin siyah mürekkeple yazılan gazeli de sevgilinin dudaklarının vasfını öyle barındırır. Karanlıklar Ülkesi abıhayatı, gazelin yazılı suretiyse sevgilinin dudaklarını içine alır:

Âb-ı hayvân-ı Hızır’dur leb-i hattun vasfı
Zulmet olmış-durur ey mâh bu hatt-ı gazelüm (Emrî, G. 349/3)

Revânî’nin şiiri abıhayattır, şiirin siyah mürekkeple yazılmış hattıysa Karanlıklar Ülkesi’dir:

Hatt-ı şi'r ile bu nazm-ı âbdârı görsün e
Karanulıkda Revânî âb-ı hayvân isteyen (Revânî, G. 297/5)

4.3. İnsan ve Aşk

Şairler bedeni Karanlıklar Ülkesi olarak düşünürler. Bedenin içi güneş görmemesi dolayısıyla karanlıktır. Aynı zamanda beden, mana bakımından insanı dünyevi hale getirdiği için karanlığa benzer. Ruh abıhayattır ve Karanlıklar Ülkesi'ne benzeyen bedendedir. Aşk konusunda âşığın âhı ve gönlü ile Karanlıklar Ülkesi arasında ilgi kurulur. Sevgilinin siyah saçı ve dudağı örten ayva tüyleri/sakalları zulmet şeklinde ele alınır. Keder ve ayrılık da zulmetle ilişkilendirilir. Zulmetin ortadan kalkmasıysa kavuşmadır.

4.3.1. Âh Dumanı

Emrî, siyah renkli âh dumanıyla Karanlıklar Ülkesi arasında renk ve kapsayıcılık bakımından benzerlik kurar. Klasik Türk edebiyatı geleneğinde âşık, aşk acıları yüzünden âh eder. Âh, tıpkı bir duman gibi yükselip göğü kaplar (Pala, 2011: 1011). Şairler tarafından sevgilinin dudağı ile abıhayat arasında benzerlik ilgisi kurulduğu bilinmektedir. Emrî ise abıhayatın sevgilinin dudağına öykündüğünü söyler. Bu nedenle âşık, abıhayatın imkânsız hevesini ortadan kaldırmak üzere âh edip âlemi kara dumanlarla kaplar. Sonuçta âlem, yersiz heveslere kapılan abıhayatın gözünde kararır; abıhayat tekrar kendi yerine, Karanlıklar Ülkesi'ne geri döner:

Lebüne öykünicek âb-ı hayât itdüm anun
'Âlemi dûd-ı siyâhumla gözine karanu (Emrî, G. 419/2)

4.3.2. Ayrılık ve Kavuşma

Ahmedî ayrılığı Karanlıklar Ülkesi'ne, sevgiliyi ise abıhayata benzetir. Âşık, Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı arayan İskender gibidir. Ne var ki o, sevgiliye kavuşamayıp gönlü susamış hâlde kalır:

Ayrulığun zulmetinde teşne-dil
Yürürem iy âb-ı hayvân kandasın (Ahmedî, G. 471/6)

Nesîmî ayrılık zamanının geçip gitmesini, aradan karanlığın kalkması sembolüyle anlatır. Beytin ikinci mısrasında ise sevgilinin dudağının abıhayatı gösterdiği belirtilir. Abıhayat mazmunu olan bu beyitte "zulmet" kelimesi Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlatır. Bu nedenle şairin ayrılığı Karanlıklar Ülkesi'ne benzettiği söylenebilir:

Fürkatün devrânı geçdi gitdi zulmet aradan
Kim 'ıyân oldı lebün hoş âb-ı hayvân gösterür (G. 41/3)

Âşığın gönlü ayrılık karanlığında sevgilinin lal dudaklarını arzular. Bu durum, Hızır'ın Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayat kaynağını araması gibidir.

Beyitte ayrılığın teşbih-i beliğle karanlığa benzetildiği, bu benzetmeninse beyitte geçen "Hızr-veş, ser-çeşme-i hayvân" gibi kelimeler dolayısıyla Karanlıklar Ülkesi'ni hatırlattığı görülmektedir:

Zulmet-i hecründe dil la'lün edermiş ârzû
Hızr-veş kasdı anun ser-çeşme-i hayvânadur (Vusûlî, G. 41/4)

Gönlü sevgiliye susamış âşık, ayrılığın karanlık gecesinde kalmıştır. Onun isteği, dudakları abıhayat olan sevgilinin kendisini unutmamasıdır. Susuzluğu dindirecek olan şey sudan başkası değildir, gönül susuzluğu ise abıhayat nitelikli dudaklara kavuşmakla ortadan kalkar. Bu durumda âşığın kastı sevgilinin dudaklarınadır. İskender'in abıhayatı araması ama ona ulaşamaması, sonuçta Karanlıklar Ülkesi'nde kaybolması gibi âşık da sevgilinin dudaklarına erişemeyip ayrılığın karanlık gecesinde kaybolmuştur. Beyitte geçen "Sikender, hayvân" kelimeleri dolayısıyla şairin abıhayat mazmununu kullandığı anlaşılmaktadır. O hâlde "şeb-i zulmet" tamlaması da abıhayat hikâyesinin önemli unsurlarından Karanlıklar Ülkesi'ne işaret etmektedir:

Kaldı şeb-i zulmetde Sikender gibi Şâhî
Ol teşne-dili lebleri hayvânum unutma (Şâhî, G. 143/6)

Âşık, ayrılık karanlığında sevgilinin lal dudaklarını hayal eder, onları özler. Kalkandelenlı Mu'îdî bu durumu abıhayat mazmunuyla ifade eder. Mazmuna göre ayrılık Karanlıklar Ülkesi'ne, sevgilinin lal dudakları abıhayata, âşıksa İskender'e karşılık gelir. Her ne kadar abıhayata ulaşamasa da İskender'in Karanlıklar Ülkesi'ne girip onu bulmayı arzu etmesi ayıp değildir. Bu yüzden ayrılığın Karanlıklar Ülkesi'nde sevgilinin lal dudaklarını isteyen âşığın arzusu da ayıplanamaz:

Zulmet-i hecründe la'lün özlesem 'ayb itme kim
Şol Sikender isteyüp bulmaduğı sudur bana (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 9/3)

Mostarlı Hasan Ziyâ'î, kime hitaben yazıldığı bilinmeyen bir âşıkane gazelin makta beytinde sevgiliyi Allah'ın nuru olarak görür. Bu sevgilinin bir din büyüğü olma ihtimali yüksektir. Ayrılık zamanında şairin sevgiliyi çok beklediği, ona kavuşmayı umduğu ve nihayet kavuştuğu anlaşılmaktadır. Şair sabrın, tevekkülün, güçlü arzunun, sevgiliye yönelmenin ve kavuşmaya dair umudun önemini dile getirmek üzere okuyucuya tavsiyede bulunur; ayrılık karanlığına düşenlerin abıhayatı istemesi gerektiğini söyler. Kendisi ayrılık karanlığında abıhayatı aramış ve sonunda ona ermiştir. Bu düşüncede ayrılık Karanlıklar Ülkesi'ne, sevgili de abıhayata karşılık gelmektedir:

Zulmet-i hicre düşenler âb-ı hayvân istesün
Ben Ziyâ'îyem benüm ol nûr-ı Yezdân'um gelür (Mostarlı Hasan Ziyâ'î, G. 107/5)

Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde yer alması, onu bulmak isteyenlerin bu karanlığa girmesini zorunlu kılar. Mesîhî de bir âşık rolüyle sevgiliye kavuşmanın sırrını ayrılıkta görür çünkü sevgili abıhayata, ayrılık ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzer. Kavuşmaysa gündüz vaktidir; karanlıktan, karanlığa benzeyen ayrılıktan kurtuluştur. Oysa âşığın ayrılık yoluyla kavuşmanın gündüzüne çıkma teklifi sevgili tarafından reddedilir. Sevgili, her karanlığın abıhayata mesken olamayacağını ileri sürer. Başka bir deyişle her ayrılık, kavuşmayla sonuçlanmaz. Bu durumda âşığın sevgiliye kavuşmak şartıyla ayrılık karanlığına razı olması anlamsızdır:

Didüm tarik-i hecrünle bulam mı vuslatun rûzın
Didi kim mesken olmaz çeşme-i hayvâna her zulmet (Mesîhî, G. 22/3)

4.3.3. Ayvatüyleri/Sakal

Sevgilinin dudakları abıhayatsa ona gölge yapan, onu tıpkı bir karanlık gibi örten sakallar da Karanlıklar Ülkesi'dir:

'Âşık-ı bî-çâreye gelmiş ecel midür hattun
Yâhud ol âb-ı hayâta cây olan zulmet midür (Şeyhülislam Yahyâ, G. 128/4)

Emrî, henüz sakalları bitmemiş çocuğu, sevgili vasfıyla âşığa dudaklarını sunması konusunda ikna etmeye çalışır; sakallar çıktıktan sonra güzelliğini kaybedeceği, dudakların sakal ve bıyık arasında kaybolacağı konusunda uyarır. Yakında çocuğun dudakları sakal ve bıyığın çıkmasıyla tıpkı abıhayat gibi karanlıkta yani Karanlıklar Ülkesi'nde kalacaktır:

Derde emsem kıl lebünden an şu güni hat gele
Bir karanu yirde kala çeşme-i hayvân gibi (Emrî, G. 525/2)

Hızır'ın Karanlıklar Ülkesi'ne girmesi nasıl abıhayatı bulmak içinse âşığın ayva tüylerine/sakallara düşkünlüğü de sevgilinin lal dudaklarını öpmek içindir. Unsurlar arasındaki benzerlik ilişkisi leff ü neşrle sağlanmıştır:

İstemekden hattunı maksûd olan la'lün durur
Zulmet içre Hızr-veş ben âb-ı hayvân isterem (Cenâbî, G. 199/2)

Cenâbî sevgiliyi dudağının hemen kenarındaki ben ile tasvir etmekte, benin dudakları öptüğünü düşünmektedir. Kendisi de tıpkı ben gibi sevgilinin dudaklarını öpmeyi istemektedir. Bu dudaklar ayva tüylerinin/sakalların arasındadır. Bu hâliyle ayva tüyleri/sakallar tıpkı Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayata benzemektedir:

İsterem hâlün gibi kim la'l-i handânun öpem
Zulmet-i hattunda rûhum âb-ı hayvânun öpem (Cenâbî, G. 205/1)

Sevgilinin taze ayva tüyleri/sakalları Karanlıklar Ülkesi'ne, ağzı abıhayata benzer. Karanlıklar Ülkesi gibi olan ayva tüyleri/sakallar aynı zamanda cennette biten, nurdan yaratılmış Sidre'ye benzemektedir:

Hat-ı sebzün zulumât u dehenün âb-ı hayât
Sidre-i nûrdur ol turfe ki dirler zulumât (Celîlî, G. 44/1)

Sevgilinin abıhayat dudakları yeşil renkli ayva tüylerinin çemberindedir. Bu manzarayı görenler Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayatı beğenmez. Sevgilinin ayva tüyleri leff ü neşr sanatı aracılığıyla Karanlıklar Ülkesi'yle ilişkilendirilmiştir:

Leb-i âb-ı zülâlün gird-hat-ı sebz-gûnunda
Görenler zulmet içre âb-ı heyvânı beğenmezler (Sa'id Giray, G. 53/5)

4.3.4. Beden

Hakîkî bedeni Karanlıklar Ülkesi'ne, ruhu İskender'e, hakikatiyse abıhayata benzetir. İnsanın hakiki varlığı olan ruhu, bedeni aşarak hakikate ulaşır; böylece ölümü yener çünkü ölüm yalnız beden için vardır. Ruh, ölümün ötesindedir:

Sikender gibi bu ten zulmetinden
Çü Hızr uş çişme-i hayvâna geldüm (Hakîkî, K. 398/5)

Kuloğlu İlyas kendisine seslenerek bedenin Karanlıklar Ülkesi'nden çıkıp abıhayata yönelmesini söyler. Ebedî hayat ancak bu şekilde mümkündür. Şairin beden ile ruh arasında ayrım yaptığı, Hızır'ı maneviyatın bir temsili olarak kabul ettiği açıktır:

İy Kuloğlı isterisen Hızr-veş âb-ı hayât
Çık bu zulmât-ı bedenden çeşme-i hayvâna kaç (Kuloğlu İlyas, G. 68/20)

Bir başka beyitte şair, beden ile ruh ayrımını daha açık bir şekilde ortaya koyar. Bedenin Karanlıklar Ülkesi'ni terk edip abıhayatla sembolize edilen manevi iklime hırs göstermek suretiyle ölümsüz olmak gerektiğini dile getirir:

'Ömr-i ebed ister isen zulmât-ı cismâniyyeden
Geçübeni olgıl şehâ şol âb-ı hayvâna harîs (Kuloğlu İlyas, G. 214/5)

Mesîhî'ye göre savaş meydanında düşmanın bedenine giren kılıç abıhayattır. Bedenin içi ise güneş görmemesi sebebiyle karanlık olduğu için Karanlıklar Ülkesi'ne benzer:

Rumûzı âb-ı hayât u penâhı zulmetdür
Uracağını ider Hızr-veş nihân hançer (Mesîhî, G. 93/2)

4.3.5. Gam, Elem

Aşkın kederi, gamı âşığı Karanlıklar Ülkesi'nde bırakır; sevgiliye kavuşmak ise abıhayata ermek gibidir çünkü sevgili abıhayattır:

> Birisi gider vâdî-i zulmâta gamunla
> Birisi irür çeşme-i hayvâna senünle (Aşkî, G. 403/7)

Âşık gamın Karanlıklar Ülkesi'nde sevgiliden ayrı olmak sebebiyle can verir. Onun ölümü abıhayattan yani sevgilinin saf lal taşına benzeyen kırmızı dudağından mahrum kalması yüzündendir:

> Zulmet-i gamda Sürûrî cân virürse tan değül
> Çün bulınmaz la'l-i nâbun çeşme-i hayvân gibi (Gelibolulu Sürûrî, G. 451/5)

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde âşığın gözü sevgiliden başkasını görmez. İçene gençlik ve ölümsüzlük veren abıhayat bile âşığın yüzünü sevgiliden çevirmesini sağlayamaz. Âşık, büyük bir aşkla, sevgilinin dudaklarını bırakıp abıhayata varırsa yaşamının tıpkı abıhayat gibi gam karanlığında geçmesini söyler. Görüleceği üzere şair tarafından dudak ile abıhayat arasında bir denklik meydana getirilmiştir. Âşığın abıhayatı sevgilinin dudağıdır, diğer abıhayatsa ancak bir sudur. Mu'îdî, Karanlıklar Ülkesi'ndeki abıhayatı sevgiliden ayrı kalan bir âşık gibi hayal etmektedir:

> Âb-ı hayvân gibi geçsün zulmet-i gamda günüm
> Leblerün koyup varursam âb-ı hayvândan yana (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 24/4)

Devrin sakisi aynı zamanda içki meclisindeki âşıkların sevgilisidir. Sakinin elinden şarap kadehi alan âşık, sanki abıhayatı ele geçirmiş gibi olur. Artık efsanelere konu olan abıhayat onun için önemli değildir. Kederin, gamın karanlığında ölecek dahi olsa bundan kurtulmak üzere abıhayatı talep etmez. Nihayetinde o, abıhayattan daha üstününü, âlemdeki en önemli insanın elinden almıştır. Beyitte gam Karanlıklar Ülkesi'ne, sakinin sunduğu şarap hakiki abıhayata, âşık ise Karanlıklar Ülkesi'nde kalıp abıhayata ulaşamama sebebiyle gam çeken İskender'e karşılık gelir. Âşık ile İskender arasındaki fark İskender'in çok istemesine rağmen abıhayata ulaşamaması, âşığın ise abıhayattan daha üstününü ele geçirmesi dolayısıyla artık abıhayata ihtiyaç duymamasıdır:

> Nûş idelden sâki-i devrân elinden câm-ı mey
> Zulmet-i gamda ölürsem âb-ı hayvân istemem (Bursalı Rahmî, G. 137/3)

Elem karanlığında sevgiliye koşan âşık, nihayetinde sevgiliye kavuşur. Beyitte elem Karanlıklar Ülkesi'ne, âşık Hızır'a ve sevgili abıhayata benzetilmiştir:

Ser-çeşme-i hayâta erer Hızr feyz alur
Kim zulmet-i elemde şitâbân olur sana (Hanîf, G. 3/2)

4.3.6. Gönül

Abıhayatın yeri Karanlıklar Ülkesi'yse sevgilinin şarap renkli dudaklarının yeri de âşığın gönlüdür. Beyitte leff ü neşrle dudak abıhayata, âşığın gönlü Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilmiştir:

Yeridür gitmese dilden leb-i mey-gûnı müdâm
Zulmet içinde-durur âb-ı hayâtun çü yeri (Ahmed Paşa, G. 296/4)

4.3.7. Saç

Nesîmî'nin tasvirine göre sevgilinin abıhayat dudağı, saçının gölgesinde gizlenmiştir. Hikâyeye göre abıhayatın gizli olduğu mekânın Karanlıklar Ülkesi olduğu bilinmektedir. Hem saç hem de gölge, renk dolayısıyla Karanlıklar Ülkesi'yle benzerlik içerisindedir. Dolayısıyla şairin kapalı istiare yoluyla sevgilinin saçını Karanlıklar Ülkesi'ne benzettiğini söylemek mümkündür:

Cemâlün pertevi nûrı münevver kıldı âfâkı
Tudağun âb-ı hayvândur saçun zıllında pinhândur (Nesîmî, G. 57/6)

Karakoyunlu Cihânşâh dudağı abıhayata, siyah saçı Karanlıklar Ülkesi'ne benzetir. Abıhayatın Karanlıklar Ülkesi'nde bulunması gibi dudak da siyah saçların altına gizlenmiştir:

Cemâlün pertev-i nûrı münevver kıldı âfâkı
Dudağun âb-ı hayvânı saçun zulmunda pinhândur (Karakoyunlu Cihânşâh, G. 23/4)

Sevgilinin yanakları varlıkları yansıtacak ölçüde parlaktır, bu nedenle İskender'in aynasına benzer. Onun ayva tüyleri/sakalları Hızır, saçları Karanlıklar Ülkesi, dudaklarıysa abıhayat ırmağıdır:

Ruhlarun mir'ât-ı İskender-durur ey Hızr-hat
Saçlarun zulmet lebün âb-ı hayât ırmağıdur (Aşkî, G. 122/3)

Sevgili hem kara elbiseler giymiş, hem de siyah saçlarını yüzüne dağıtmıştır. Böylece o, baştan aşağıya siyahlara bürünmüş hâldedir. Aşkî, âşığa güzelliğiyle sonsuz ömür veren sevgilinin abıhayat olduğunu düşünür. Bu abıhayat, saç ve kıyafetlerle gizlendiği için Karanlıklar Ülkesi'ndedir. Dolayısıyla şair, sevgilinin saçıyla giydiği kara kıyafetleri Karanlıklar Ülkesine benzetir:

Karalar geymiş siyeh zülfin tağıtmış yüzine
Çeşme-i cân gibi zulmetde nihân olmış gelür (Aşkî, G. 56/2)

Abıhayatı arayanların Karanlıklar Ülkesi'ne düşmesi gibi sevgilinin dudaklarını arzulayanlar onun saçlarına yakalanır. Beyitte leff ü neşr sanatıyla "leb-i yâr" "çeşme-i hayvân"a, "zülf" ise "zulmet"e karşılık gelir:

Leb-i yâr özileyen zülfe giriftâr olur
Zulmete düşer iden çeşme-i hayvâna tama' (Hamdullah Hamdî, G. 79/3)

Sevgilinin lal dudaklarına benzemek isteyen abıhayat Hızır'ın dikkatini çekmiş, bu nedenle siyah saça benzeyen Karanlıklar Ülkesi'ne gizlenip ondan kurtulmaya çalışmıştır. Beyitte unsurlar arasındaki benzerlik ilgisi leff ü neşrle sağlanmıştır:

Zülfün içre la'lüne öykündüğiçün Hızr'dan
Karanuda gizlenüp kurtılımaz âb-ı hayât (Mesîhî, G. 21/2)

Sevgilinin yüzü örten kara saçı karanlık olsa da onun altında ne olduğu bilinmektedir. Karanlıklar Ülkesi'nde nasıl abıhayat yer alıyorsa sevgilinin kara saçının altında da âşıklara can bağışlayan lal dudaklar bulunmaktadır. Sevgili, bu dudaklar sayesinde abıhayattır:

Karanulukdur kara zülfün ötesin bilürüz
La'l-i cân-bahş ile lîkin âb-ı hayvânsın ne bahs (Emrî, G. 64/3)

Sevgilinin yüz üzerine düşen saçları gölge oluşturmakta, bu gölgede ayva tüyleri/sakallar onun dudaklarına ulaşmaktadır. Şair bu tasviri Karanlıklar Ülkesi'nde Hızır'ın abıhayatı bulmasına benzetir:

İrişdi sâye-i zülfüñde hattun la'l-i cân-bahşa
Sanasın Hızr buldı ˙zulmet içre âb-ı hayvânı (Emrî, G. 570/2)

Âşığın gönlü sevgilinin saçına asılı vaziyettedir. Saçın ağza ulaşması sayesinde gönül de sevgilinin ağzına kavuşur. Böylece Karanlıklar Ülkesi'nde abıhayatı bulan Hızır gibi olur:

Dil varup zülf-i siyâhundan yitişdi ağzuna
Hâsılı bu zulmetün bes çeşme-i hayvânıdur (Münîrî, K. 14/9)

Sevgilinin lal dudaklarına meyledenler saçın sevgisini/karalığını da çekmek zorundadır. Karanlıklar Ülkesi'nin eziyeti çekilmeden abıhayata ulaşılamaz. Saçın karalığını çekmeden de lal dudaklara erişmek mümkün değildir çünkü saçlar dudakların üzerini örtmektedir. Şair lal dudakları abıhayata, siyah saçları ise Karanlıklar Ülkesi'ne benzetmektedir:

La'lüne meyl eyleyen çeksün saçun sevdâsını
Çeşme-i hayvân içilmez renc-i zulmet çekmeden (Kalkandelenli Mu'îdî, G. 363/2)

Emetullah Hanım (ö. 1115/1703) da siyah saç ile Karanlıklar Ülkesi'ni birbiriyle ilişkili olarak kullanan şairlerdendir:

Eğerçi zulmet-i zülfüne düşdüm ol sitem-kârın
İrişdüm leblerine âb-ı hayvân eyledüm peydâ (Emetullah Hanım, G. 5/3)

4.4. Doğa

Abıhayatın hakikat olduğu durumlarda dünya Karanlıklar Ülkesi olur. Gece ve gölge, doğal olarak karanlıkla ilişkilendirilir. Yeraltı, güneşin girmediği bir mekân olarak Karanlıklar Ülkesi'dir.

4.4.1. Dünya

Hak yolunun âşıkları için dünya Karanlıklar Ülkesi gibidir ancak burada abıhayata benzeyen hakikat bilgisi de bulunmaktadır. Âşıklar Karanlıklar Ülkesi'nin engellerine takılmadan hakikatin abıhayatını içerler, sonra da bunu tıpkı denizin inci saçması gibi halkla paylaşırlar:

Zulmât-ı dünyâyı geçer âb-ı hayâtı hem içer
Deryâ olup dürler saçar Hak yolınun 'âşıkları (Niyâzî-i Mısrî, G. 195/3)

Usûlî'ye göre tabiat Karanlıklar Ülkesi, hakikat ise abıhayattır. Onun tabiat ile kastettiği maddi dünya, hakikat yolcusunu hedeften uzaklaştıracak pek çok engelle çevrilidir. Abıhayatla sembolleştirilen hakikate yalnız başına ulaşmak, bu nedenle zordur. İnsanın yapması gereken, kendisine Hızır gibi bir mürşit, olgun bir rehber bulmasıdır. Abıhayata ulaşmak için nasıl Hızır gerekirse hakikati ele geçirmek için Hızır gibi bir mürşide ihtiyaç vardır:

İriş bir kâmil insâna ki ya'nî Hızr'ı mürşid kıl
Bu zulmât-ı tabî'atda ararsan âb-ı hayvânı (Usûlî, G. 131/9)

4.4.2. Gece

Bazı şairler tarafından gece Karanlıklar Ülkesi'ne benzetilir (Alpay Tekin, 2020: 126). Gelibolulu Mustafa Âlî bir beyitte leff ü neşr yoluyla Karanlıklar Ülkesi ve karanlık gece arasında benzerlik ilgisi kurar:

Çünki düşdün zulemâta dileyüp âb-ı hayât
Eyledün kendözüne gündüzi âhir şeb-i târ (Gelibolulu Mustafa Âlî, K. 111/159)

4.4.3. Gölge

Sevgilinin boyunun gölgesi Karanlıklar Ülkesi'ne benzer:

Kadd-i sâyen ile dil-cû harekât
Âb-ı hayvân ile mevc-i zulumât (Moralı Azîz, M. 221/133)

4.4.4. Yeraltı

Kağıthane suyunun yeraltındaki kaynağı Karanlıklar Ülkesi'ndedir. Bu su Karanlıklar Ülkesi'nden doğup İstanbul içine doğru akar:

> Sitanbul içre Kâgıd-hâne suyı gibi tedbîrün
> Cihâna mülk-i zulmetden getüre âb-ı hayvânı (Âşık Çelebi, K. 3/9)

SONUÇ

Abıhayat hikâyesi kültürel etkileşim sonucunda meydana gelen bir anlatıdır. Bir bütün olarak değil, hikâyeyi oluşturan parçaların zaman içinde birbirine eklenmesiyle oluşmuştur. Hikâye dört temel unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar abıhayat, İskender, Hızır ve Karanlıklar Ülkesi'dir. Dört unsuru birleştiren şey ölümsüzlüğe kavuşma arzusudur. Bu arzu ilk olarak *Gılgamış Destanı*'da görülür. Gılgamış, ölümsüzlüğün sırrını öğrenmek üzere Ut-Napiştim'in yaşadığı yere bir yolculuk yapmıştır. Bu yolculukta o, göz gözü görmeyecek kadar karanlık bir dağ geçidinden tek başına ilerler. Muşu Dağı'ndaki karanlık geçit, abıhayat hikâyesindeki Karanlıklar Ülkesi'nin en eski şeklidir. Destanda ölümsüzlüğü sağlayan yiyecek, deniz altında yetişen dikenli bir bitkidir. Ölümsüzlük suyu *Gılgamış Destanı'*nda yer almaz. Bununla beraber destanda bir damlasının bile değmesi sonucunda insanın canına son veren Ölüm Suları söz konusu edilir. Bu durum, Sümer kültüründe Ölüm Suları'nın zıddının da olduğunu düşündürür. Diğer Sümer metinleri incelendiğinde ölümsüzlük suyundan bahsedildiği görülmüştür. O hâlde abıhayat hikâyesindeki abıhayat unsuru da *Sümer Kral Destanları* gibi diğer Sümer anlatılarından gelmektedir. Bitki yiyerek ölümsüzlüğe kavuşma düşüncesi *Gılgamış Destanı*'ndan sonra Yunan ve Roma mitolojisindeki Glaukos anlatısında görülür. Bir balıkçı olan Glaukos, tuttuğu balıkları bir bitkinin üzerine bırakır ve onların canlanıp denize daldığına şahit olur. Böylece sonsuz hayat bahşeden unsuru belirlemek üzere balık kullanma motifi ortaya çıkar. Büyük İskender'in efsanevi bir tarihini yazan Sahte-Kallisthenes, Sümer metinlerinden gelen abıhayat ve Karanlıklar Ülkesi unsurlarıyla Glaukos anlatısından gelen balık motifini birleştirip İskender'in abıhayatı arama hikâyesini oluşturur. Buna göre İskender, ölümsüzlüğe kavuşma amacıyla abıhayatı aramaya çıkar. Bazı bilge yaşlılar ve ordu ona eşlik eder. Karanlıklar Ülkesi'nde bulunan abıhayat, İskender'in aşçısı Andreas tarafından bulunur. Andreas, tuzlu balıkları pişirmek üzere yıkarken balıkların canlandığına ve su kaynağına dalıp gözden kaybolduğuna şahit olur. Bu suyun abıhayat olduğunu anlayıp içer ve sevgilisine vermek üzere bir miktarını şişesine doldurur. İskender ise abıhayata ulaşamayıp ölüme mahkûm olur. Andreas'ın ölümsüz hâle gelmesine ama kendisinin bundan mahrum kalmasına sinirlenen hükümdar, boynuna değirmen taşı bağlatarak Andreas'ı denize attırır. Bu hikâye, İslam kültüründeki abıhayat hikâyesiyle oldukça benzerdir. En önemli eksiklik Hızır'dır. Hızır ise Sahte Kallisthenes'in hikâyesine sonradan dâhil edilir.

Kur'an'ın Kehf suresinde anlatılan gizemli bir yolculuk yani Hz. Musa ile kendisine Allah tarafından ilim verilmiş adamın buluşması, Glaukos anlatısıyla Sahte-Kallisthenes'in eserlerindeki balık motifini içerir. Buna göre Hz. Musa, ilim sahibi kişiyle, yardımcısının bir sepette taşıdığı tuzlu balıkların canlanıp denize girdiği yerde buluşacaktır. Buluşma yerini gösterecek işaret, son derece gizemli olan bu kıssayı açıklamak isteyen müfessirler tarafından

daha önceki mitolojik ve efsanevi hikâyelerle ilişkili olarak ele alınmıştır. Sözlü ve yazılı kaynakları ciddi bir tenkide tabi tutmayan müfessirler, böylece Glaukos anlatısıyla Sahte-Kallisthenes'in hikâyesini tefsirlere dâhil etmişlerdir. Böylece kıssadaki balığın abıhayatla canlandığına inanılmıştır. Hadislerde adı Hızır olarak geçen ilim sahibi kişi, nihayet abıhayatla ilişkili hâle gelmiştir. Aynı surede ama farklı bir kıssada anlatılan Zülkarneyn'in hikâyesi de Hızır'la ilişkilendirilmiştir. Bazı müfessirlerin Zülkarneyn'i Büyük İskender olarak yorumlamaları, nihayetinde Hızır'ın Sahte-Kallisthenes tarafından meydana getirilen abıhayat hikâyesine girmesini sağlamıştır. Artık abıhayat hikâyesi dördüncü unsurun da dâhil olmasıyla İslam kültüründeki şekline kavuşmuştur.

Müfessirler ve tarihçiler sayesinde İslam kültüründeki sentezine ulaşan abıhayat hikâyesi kısa zamanda edebiyatçılar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. İlk olarak Arap edebiyatında görülen abıhayat hikâyesi Fars edebiyatında daha da yaygınlaşıp gelişmiştir. Fars şairleri abıhayat hikâyesinin unsurlarını çeşitli benzetmelerde kullanmışlardır. Özellikle mutasavvıflar, hikâye unsurlarına sembolik bir nitelik kazandırmışlardır. Abıhayat hikâyesine dair temsiller ve edebî benzetmeler, Hint edebiyatına ait olup Somadeva tarafından derlenen *Masal Irmaklarının Okyanusu*'nda da görülmektedir. Abıhayat hikâyesinin edebî niteliğine dair Hint edebiyatının mı Fars edebiyatını etkilediği yoksa tam tersinin mi olduğu bu çalışmada kesinliğe kavuşturulamamıştır. Bu konunun incelenmesi kitabın sınırlarını aşsa da oldukça önemlidir. Varılacak sonuçlar, klasik Türk edebiyatını etkilemiş edebî sahalar arasındaki münasebetlere dair değerli bilgiler sunacaktır. Kesin olan husus, klasik Türk edebiyatının abıhayat hikâyesini ilk ve yaygın olarak Fars edebiyatından aldığıdır.

İlk müstakil *İskendername* şairi Genceli Nizâmî'dir. Daha önce Firdevsî de *Şahname*'de İskender'in faaliyetlerini anlatmıştır. Bu eserler abıhayatı arama serüvenine yer vermektedir. Yapılan araştırmalar sonucunda Firdevsî ve Genceli Nizâmî'nin Sahte-Kallisthenes'e ait *Büyük İskender Tarihi*'ni kaynak olarak kullandığı anlaşılmıştır. Klasik Türk edebiyatında hem İskendername şairleri hem de diğer şairler Firdevsî ve Genceli Nizâmî'yi kaynak olarak kullanmışlardır. Böylece Sahte-Kallisthenes, dolaylı bir şekilde klasik Türk edebiyatını etkilemiştir. Firdevsî'yle Genceli Nizâmî'nin dışında Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Ferîdüddîn Attâr, Mahmut Şebüsterî, Şirazlı Hâfız ve Şirazlı Sa'dî gibi Fars şairleri de klasik Türk şairlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Bunların her biri eserlerinde abıhayat hikâyesini gerek sembolik olarak gerek şairane hayallere zemin hazırlayacak şekilde kullanmışlardır. Sonuçta abıhayat hikâyesi henüz klasik Türk edebiyatının kuruluş aşamasında dahi bilinen ve sıklıkla kullanılan bir edebî unsur olarak belirmiştir. Yunus Emre, Hoca Dehhânî, Ahmedî, Şeyhî ve İmâdüddîn Nesîmî gibi şairlerin abıhayat hikâyesinden söz ettikleri görülmektedir. Hatta Şeyhî, bir beytinde abıhayat hikâyesinden çok söz edildiğini, artık bu hikâyeye dair yeni şeyler

söyleme vaktinin geldiğini belirtmiştir. Klasik Türk edebiyatının diğer yüzyıllarında da abıhayat hikâyesine dair şiir örneklerini yaygın bir şekilde görmek mümkündür. 20. asır şairlerinde bile bu hikâyeye dair şiir örnekleri tespit edilmiştir. Neredeyse her şair, klasik Türk edebiyatının sınırları belirli konu ve anlam dünyası içerisinde, abıhayat hikâyesini söz edilmeye değer bulmuş, belki de kendisini bu konudan bahsetmek zorunda hissetmiştir.

Sahte-Kallisthenes'in *Büyük İskender Tarihi* adlı eseri Doğu kültüründe olduğu kadar Batı kültüründe de etkili olmuştur. Bununla beraber bazı örnekler, Batı kültüründe abıhayatın nesnel bir gerçeklik olarak ele alındığını göstermektedir. Haçlı Seferleri'nde askerlerin Rahip-Kral Johannes'in krallığına ait gençlik pınarını bulma çabaları, Amerika'nın keşfi sırasında Juan Ponce de Leon'un gençlik pınarının peşine düşmesi bunun delillerindendir. Oysa Doğu'da, İslam kültüründe abıhayatın bir realite olarak ele alındığını gösteren hiçbir örnek bulunmamaktadır. Ölümü Allah'ın bir emri olarak gören ve hayatın son bulacağına kesin bir şekilde inanan Müslümanlar abıhayatı başka bir alanda aramışlardır. İslam düşüncesine göre insan, ruh ve bedenin bir terkibidir. Beden, ruhun dünya hayatındaki konağı olup yalnızca bir araçtır. Topraktan gelen beden toprağa dönmeye ve yok olmaya mahkûmdur. Ruh ise insana Allah tarafından verilmiştir. Allah'ın sonsuz olması gibi onun üflediği ruh da sonsuzdur, ölümsüzdür. Ölüm olgusu beden için vardır ama ruh için söz konusu değildir. O hâlde ölümsüzlük, mümkün olmanın dışında, bir gerçekliktir. Önemli olan, insanın kendi hakikatini keşfetmesidir. Söz konusu hakikat, İslam tasavvufunda geniş bir şekilde anlatılmıştır. Buradan hareketle Müslümanlar, abıhayat hikâyesine sembolik bir mana yüklemişlerdir. Buna göre insana ölümsüzlük veren abıhayat hakikattir, hakikate dair ilimdir, Allah'a kavuşturan aşktır, peygamberlerin ve şeyhlerin sözüdür. Bunların hepsi temelde ezelî ve ebedî gerçeğin görünümleridir. İlim, aşk ve söz, ilahi hakikatin biçimlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla abıhayatı içmek, insanın maddi sınırları aşıp ruh ikliminde gelişerek tek gerçeği idrak etmesinden ibarettir. Bu hususta maddi ve manevi alan ayrımı kendisini İskender ve Hızır'da gösterir. İskender, tüm gücüne ve olağanüstü fetihlerine rağmen maddi dünyanın hükümdarıdır. Oysa maddi olan her şey yok olacaktır ve hakikat sahasında değersizdir. Bu nedenle İskender, abıhayata ulaşamaz ve ölümle yüzleşmek zorunda kalır. Hızır, kendisine Allah tarafından yüce bir ilim verilmiş kişidir. Öyle ki, en büyük peygamberlerden biri olup kendisine *Tevrat* verilen Hz. Musa bile Hızır'ın ilmine sahip değildir. Normal şartlarda insanın bilemeyeceği gayp dahi Hızır tarafından bilinmektedir. Bundan dolayı Hızır âlimdir, hakikatten haberdar olan kişidir, Allah'a yakınlığın sembolüdür. Onun rehber olması, insanları hakikate götürmesi sebebiyledir. Görüleceği üzere Hızır, İskender'in aksine, manevi sahada adeta bir hükümdardır. Bundan ötürü o ruhun, maneviyatın sembolüdür. İskender'in orduyla yani zorla ele geçiremediği abıhayat, Hızır'a nasip olmuştur. Yani Hızır, sahip olduğu hakikat ilmi sayesinde ölümsüzdür, ebedîdir. Hızır'ın abıhayata ulaşabilmesinin manası budur. Son olarak

Karanlıklar Ülkesi, dünya hayatının, nefsin, hakikat yolculuğunda çekilen çilelerin sembolüdür. Abıhayat nurludur, ışıklıdır; onun yer aldığı Karanlıklar Ülkesi'yse göz gözü görmeyecek derecede karanlıktır. Demek ki abıhayat ile Karanlıklar Ülkesi arasında bir zıtlık bulunmaktadır. Abıhayat hakikatse Karanlıklar Ülkesi cehalettir. Abıhayatı arzulayanlar nasıl Karanlıklar Ülkesi'nden geçmek zorundaysa hakikate talip olanlar bu yoldaki çilelere razı olmalıdır. Abıhayatın karanlıklarla çevrili olması gibi ilahi gerçek de dünya hayatının içindedir. Abıhayat hikâyesinin sembolik manaları özellikle tasavvufi metinlerde anlatılmıştır. Bunun dışında, İskendernamelerde ve tasavvufi olmayan şiirlerde de hikâyenin temsilî anlamlarının söz konusu edildiği görülmektedir.

Fars ve Türk şairlerinin emeğiyle abıhayat hikâyesi bir mazmun şeklini almıştır. Hikâyenin dört unsuru oldukça geniş bir anlam evreniyle ilişkili bir biçimde değerlendirilmiştir. Şiir örneklerinde abıhayat hikâyesini meydana getiren unsurlardan biri, tümü veya birkaçı; teşbih, istiare, leff ü neşr ve telmih gibi söz sanatları aracılığıyla diğer unsurlarla ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı abıhayat hikâyesi sembolik niteliğini aşmış, klasik Türk edebiyatının anlam ve hayal ikliminde geniş bir alana yayılmıştır. Anlaşılacağı üzere abıhayat mazmunuyla diğer unsurların ilişkilendirilmesi yalnızca hikâyenin sembolik değeriyle değil, şairane hayallere ve orijinal söyleyişe (bikr-i mazmun) ulaşma çabasıyla ilgilidir. Yine de şairane hayaller ve el değmemiş manalar, çoğunlukla abıhayat hikâyesinin sembolik anlamıyla bağlantılıdır. Sevgilinin dudak, kirpik, yanak, ayva tüyleri/sakal, çene, boyun, saç gibi güzellik unsurlarıyla abıhayat hikâyesinin dört unsuru arasında kurulan ilgi; sembolik bir ilgi değilse de abıhayatın bir aşk sembolü olmasıyla dolaylı yoldan ilgilidir. Aşk abıhayattır; bu sebeple sevgilinin dudağı abıhayata, dudağın üzerini örten saç Karanlıklar Ülkesi'ne, dudak çevresindeki ayva tüyleri/sakallar Hızır'a benzetilir. Semboller ile benzetmeler ve hayaller arasındaki bağ toplum, din, tasavvuf ve doğaya dair şiir örneklerinde de vardır.

Divan tahlili yöntemine göre yapılan sınıflandırma ve incelemede abıhayat hikâyesini oluşturan dört unsurdan abıhayatın, şairlerin en çok tercih ettiği mukayese ve benzetme öğesi olduğu anlaşılmıştır. Abıhayatı sırasıyla Hızır, Karanlıklar Ülkesi ve İskender takip etmektedir. Din-tasavvuf, toplum, insan-aşk ve doğa grupları bağlamındaysa abıhayat hikâyesinin en çok insan-aşk grubunda değerlendirildiği görülmektedir. Abıhayatın şiirlerde kullanımı genel olarak karşılaştırma ve benzetmeye dayanmaktadır. Bu nedenle abıhayat mazmununun bulunduğu şiir örneklerinde genel olarak teşbih, istiare, leff ü neşr, telmih, teşbih, tenasüp ve tevriye gibi söz sanatları kullanılmıştır. Çağrışıma dayalı olan klasik Türk edebiyatı geleneği, abıhayat hikâyesindeki dört unsurun birbiriyle ilişkisini, bu ilişkilere benzerlik gösteren öteki unsurlar arasındaki münasebetle ilişkilendirmişlerdir. Abıhayat hikâyesinin karşılaştırma ve benzetmeye müsait bir yapıda olması, şiirde bu mazmunun pek çok konuyla ilişkili olarak ele alınabilmesine zemin hazırlamıştır. Mesela

tarikat şeyhi Hızır ise onun öğretileri ve rehberliği abıhayattır. Hz. Yusuf güzelliğiyle abıhayattır, ona kavuşmak isteyen âşık ise İskender'le Hızır gibidir. Sevgili abıhayattır, âşık ise İskender'dir; İskender'in abıhayata kavuşamaması gibi âşık da sevgiliye kavuşamaz. Toplumsal yaşamda adalet abıhayatsa adaleti sağlayan memur Hızır'a benzer. Şair ve hami ilişkisinde hami Hızır'a, onun ihsanıysa abıhayata karşılık gelir. Yazıda mürekkep abıhayata, hokka Karanlıklar Ülkesi'ne, kalem ise Hızır'a teşbih edilir. Vatan sevgisi abıhayat olduğunda vatan uğruna canını verenler Hızır olur. Bunlar gibi pek çok konuda, anlatılmak istenen husus ile abıhayat arasındaki benzerlik ve denklik, şairane söyleyişler yakalamak üzere klasik Türk edebiyatı estetiği dâhilinde değerlendirilmiştir.

Abıhayat hikâyesinde karşıtlıklar dikkat çekmektedir. Abıhayat nurludur, parlaktır ama Karanlıklar Ülkesi'ndedir. Hızır abıhayata kavuşur fakat İskender ondan mahrum kalır. Bu zıtlıklar, şairler tarafından özellikle kavuşma ve ayrılığa dair şiirlerde ele alınmıştır. Hızır ile abıhayat kavuşmaya, İskender ile abıhayat ayrılığa, Hızır ile İskender'se önderliğe ve itaate dair şiir örneklerinde sıklıkla geçmektedir. Bununla yetinmeyen bazı şairler, hikâyedeki zıtlıklardan bağımsız olarak, kendileri de birtakım zıtlıklar icat etmişlerdir. Mesela sevgilinin dudağı abıhayattır ama âşığı öldürür. Sonsuz ömür veren abıhayatın can alması ilginç bir tezattır. Abıhayat sözler sarf eden şair türlü eziyetlere maruz kalır. Hâlbuki onun, çevresi tarafından değer görmesi beklenir.

Abıhayat mazmunu, klasik Türk edebiyatındaki yüzlerce mazmundan yalnız birisidir ancak araştırmada görüldüğü üzere sıradan bir mazmun değil, çok daha fazlasıdır. Abıhayat mazmununda klasik Türk edebiyatına kaynaklık ettiği bilinen İslam inancıyla Arap ve Fars kültürü haricindeki inanç ve kültürlerin etkileri bulunmaktadır. Sümer, Yunan ve Yahudi kültürleri apaçık bir şekilde abıhayat hikâyesinin ortaya çıkmasında rol oynamışlardır. Dolayısıyla klasik Türk edebiyatı, abıhayat hikâyesini şiir geleneğine dâhil ederek söz konusu kültürlerin etkilerini içine almaktadır. O hâlde klasik Türk edebiyatının kültürel etkileşim alanı Türk, Arap ve Fars kültürleriyle sınırlı olmayıp çok daha geniş bir alana yayılmaktadır. Diğer mazmunlar üzerine yapılacak derin tahliller söz konusu kültürel etkileşim dairesinin sınırlarını daha kesin bir şekilde belirlemeye yardımcı olacaktır. Abıhayat hikâyesine dair bir diğer önemli husus, bir kültürün insana ve hayata bakışının öz mahiyette ifadesi olmasıdır. İnsanı ruh ve madde olarak düalist perspektifte anlayan İslam kültürü ölümsüzlüğün sırrını bedende değil ruhta görmektedir. Bu yorumlama biçimi, abıhayat veya gençlik pınarının Batı kültüründe anlaşılma şekliyle karşılaştırıldığında daha belirgin bir hâl almaktadır.

REFERANSLAR

Ahmedî (2019). *İskendernâme.* haz. Y. Akdoğan ve N. Kutsal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisarî (2017). *Ahterî-yi kebir*. haz. H. Ahmet Kırkkılıç ve Yusuf Sancak. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Akdoğan, Y. (t.y.). *Ahmedî divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0 adresinden 13.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Akkuş, M. (2018). *Nef'î dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0 adresinden14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Akpınar, Ş. (2017). *Âgâh divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55914,agah-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aksoyak, İ. H. ve Arslan, M. (2018). *Haşmet dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57256,hasmet-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aksu, C. (2019). *Hanîf dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Alî Nazîmâ ve Reşâd (1319). *Mükemmel Osmânlı lugatı.* Dersaâdet.

Alpay Tekin, G. (2020). *Sîmurg'un Kanadı*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Andrews, W. G. ve Kalpaklı, M. (2020). *Sevgililer çağı.* çev. N. Z. Yelçe. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arı, A. (2018). *Sâkıp Dede dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Arslan, M. (2018). *Leylâ Hanım dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59881,leyla-hanim-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Arslan, M. (2018). *Bursalı İffet divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59882,bursali-iffet-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Arslan, M. (2018). *Şeref Hanım dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59880,seref-hanim-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 14.04.2024).

Arslan, M. (2018). *Mihrî Hâtun dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58679,mihri-hatun-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Arslan, M. (2020). *Muhyî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78626,muhyi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Arslan, Ö. (2013). *Ubeydî dîvânı (metin ve inceleme).* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ashkenazi, M. (2018). *Japon mitolojisi*. çev. Ö. Özarpacı. İstanbul: Say Yayınları.

Aslan, Ü. (2017). *Mustafa Nehcî Dede, dîvân.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55752,nehci-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aşkar, M. (2007). Niyâzî-i Mısrî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 33 (166-169). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ateş, S. (1989). *Yüce Kur'ân'ın çağdaş tefsiri*. Cilt: 5. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Avcı, İ. (2022). İskender-nâme (Ahmed-i Rıdvân). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü.* https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/iskender-name-ahmed-i-ridvan adresinden 31.01.2026 tarihinde alınmıştır.

Avcı, İ. (2021). İskender-nâme (Ahmedî). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/iskender-name-ahmedi adresinden 31.01.2026 tarihinde alınmıştır.

Avcı, S. (2015). *Râcî divanı (metin ve dinî-tasavvufî tahlil).* Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Avcı, İ. (2013). *Türk edebiyatında İskendernâmeler ve Ahmed-i Rıdvân'ın İskendernâme'si.* Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Avşar, Z. (2017). *Revânî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Ayçiçeği, B. (2021). İskender-nâme (Behiştî/Bihiştî). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/iskender-name-behisti-bihisti adresinden Erişim Tarihi 31.01.2026 tarihinde alınmıştır.

Ayçiçeği, B. (2014). *Behiştî Ahmed Sinan'ın (ö. 917/1511-12?) İskender-nâme'si.* Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Aydemir, Y. (2017). *Ravzî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56190,ravzi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aydemir, Y. (2018). *Ramazan Behiştî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56445,ramazan-behisti-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aydemir, Y. ve Çeltik, H. (2017). *Meşhûrî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56155,meshuri-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Aykanat, T. (2015). *Sâfî Baba ve divanı (inceleme-karşılaştırmalı metin-sadeleştirme-sözlük-dizin).* Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bakht, K. (2011). *Seyyid Burhân divanı ve incelenmesi.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Başar, Yunus (2021). *Muhammed Tahir Safveddin divanı (inceleme-metin).* Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Başpınar, F. (t.y.). *Beyânî divanı*, Cilt: 1, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10598,beyani-apdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Başpınar, F. (t.y.). *Beyânî divanı*, Cilt: 2, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10599,beyani-bpdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Batğı, Ö. (2017). *Numân Mâhir dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56156,numan-mahir-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bayak, C. (2017). *Sehâbî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55746,sehabi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bayram, Y. (2018). *Adlî divanı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59923,adli-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bedestani, A. (2018). *XVI. yüzyıl şairi Ahdî-i Bağdâdî dîvânı.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Bektaş, E. (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55973,pertev-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Belli, H. (2022). *Sabrî (Seyyid Mehmed Emin) dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118158,sabri-seyyid-mehmet-emin-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bilge, M. (2008). *Günahkâr dîvânı, tenkitli metin*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bilgin, A. (2017). *Nigârî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bilgin, A. (2017). *Ümmî Sinan dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Bilgin, M. S. (1996). *Yazatalar ve Homa, Aryan mitolojisi.* İstanbul: Doz Yayınları.

Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî dîvânı I-II.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Biltekin, H. (2018). *Şeyhî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Binbir gece masalları (2016). çev. E. Demirli (komisyon başkanı). Cilt 1-4. İstanbul: Alfa Yayınları.

Bottero, J. ve Kramer, S. N. (2021). *Mezopotamya mitolojisi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Boz, E. (2017). *Hakîkî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55749,hakiki-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Boz, E. (2021). *Yunus Emre, divan (Fatih yazması).* Ankara: Yunus Emre Enstitüsü Yayınları.

Budge, E. A. W. (1896). *The life and exploits of Alexander the Great*. London: Cambridge University Press.

Budge, E. A. W. (1889). *The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Can, Ş. (1994). *Klasik Yunan mitolojisi.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Cangöz, G. (2010). *Siyâhî Dede dîvânı (inceleme-transkripsiyonlu metin).* Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cergibozan, İ. H. (2023). *Cerrâh Ömer Lutfî divanı (inceleme-metin).* Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakır, M. (2021). *Sirâcî divanı (inceleme-metin).* Doktora Tezi. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.

Çavuşoğlu, M. (2017). *Necati Bey divanı'nın tahlili.* İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Çavuşoğlu, M. (2023). *Taşlıcalı Yahyâ Bey, dîvân.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118586,taslicali-yahya-bey-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Çavuşoğlu, M. ve Tanyeri, M. A. (2023). *Hayretî (Mehmed Şâh), dîvân*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118576,hayreti-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Çelebi, İ. (1998). Hızır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (17/406-409). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çolak, M. (2010). *Emetullah Hanım dîvânı (inceleme-metin).* Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Davies, N. (2011). *Avrupa tarihi.* çev. B. Çığman, E. Topçugil, K. Emiroğlu, S. Kaya. ed. M. A. Kılıçbay ve M. H. N. Aklan. Ankara: İmge Kitabevi.

Demir, H. (2017). *Lâzikîzâde Feyzullah Nâfiz ve dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54126,53959lazikizade-feyzullah-nafizdivanpdfpdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Demirci, K. (1991). *Hinduizmin kutsal metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Demirel, Ş. (2017). *Mânî, dîvân ve şehr-engîz-i Bursa.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55755,divan-ve-sehr-engiz-i-bursapdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Demirel, Ş. (2017). *Şehrî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56340,sehri-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Devellioğlu, F. (2016). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Doğan, M. N. (2023). *Fâtih dîvânı ve şerhi.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Durusoy, A. (2012). Vahdet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (42/430-431). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî (1986). *Tefhimu'l Kur'an, Kur'an'ın anlamı ve tefsiri*. çev. M. H. Kayanî, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal, H. Aktaş. Cilt: 3. İstanbul: İnsan Yayınları.

Eco, U. (2015). *Efsanevi yerlerin tarihi.* çev. Kemal Atakay. İstanbul: Doğan Kitap.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (2015). *Hak dîni Kur'an dili*. Cilt: 5. İstanbul: Fazilet Neşriyat.

Emirçupani, A. (2008). Farsça deyim ve atasözlerinde âb-ı hayât ve Türk edebiyatına yansımaları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (37), 187-208.

Erbaş, A. (2012). Tûbâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (41/316-317). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Erbay, N. (2020). Hayalden mazmuna klasik Türk şiirinde 'perde'. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* (26). 499-523.

Erdoğan, K. (2019). *Niyâzî-i Mısrî, hayatı, edebî kişiliği ve dîvânı*. (3. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

Erdoğan, M. (2017). *Bursalı Rahmî dîvânı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Eren, A. (2017). *Mehmed Sıdkî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56341,mehmed-sidki-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Erişen Yazıcı, G. (2017). *Kâmî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Ersoy, E. (2017). *Münîrî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56095,muniri-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Ersoy, E. ve Ay, Ü. (2017). *Hoca Dehhânî dîvânı*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Erünsal, İ. E. (2018). *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 14.04.2024).

Fazlullah Esterabadi. (2012). *Câvidân-nâme, dürr-i yetîm isimli tercümesi*. çev. Derviş Murazâ, haz. Fatih Usluer. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Ferîdüddîn Attâr (1998). *Kuşdili, mantıku't-tayr.* çev. Y. Keçeci. İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Ferîdüddîn Attâr (2014). *İlâhînâme.* çev. M. Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fığlalı, E. R. (1998). Hüseyin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (18/518-521). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Firdevsî (2016). *Şahnâme II.* çev. N. Yıldırım. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Friedlaender, I. (1914). Khidr. *Encyclopædia of Religion and Ethics.* ed. J. Hasting. (7/693-695). Edinburgh: T. & T. Clark.

Genceli Nizamî (2022). *İskendernâme, şerefnâme-ikbâlnâme*. haz. ve çev. N. Yıldırım. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Gılgamış destanı (2017). çev. S. Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Göçemen, Y. (2019). *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin hayatı, eserleri ve Arap edebiyatındaki yeri.* Doktora Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gökcan, M. (2020). İskender hikâyeleri geleneğine dair bir değerlendirme: Alexander romance türü eserler ve Nizâmî'nin İskendernâmesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (25), 389-419.

Gölpınarlı, A. (1969). *100 soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatler*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Gölpınarlı, A. (1989). *Hurûfîlik metinleri kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gölpınarlı, A. (2015). Sunuş. *Gülşen-i râz (metni ve şerhi)* içinde (IX-XXII). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gurâbzâde Ahmed Efendi (2016). *Zübedü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr, Gurâbzâde tefsiri.* haz. Mehmet Akif Alpaydın. Cilt: 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Güler, Z. (2022). *Divan şiirinde ab-ı hayat*. İstanbul: Öğretmenim Dergisi Yayınları.

Güneş, D. (2011). *Misâlî dîvânı (inceleme-metin).* Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.

Güngören, İ. (1988). *Buda ve öğretisi.* İstanbul: Yol Yayınları.

Gürgendereli, M. (2017). *Mostarlı Hasan Ziyâ'î dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56211,mostarli-hasan-ziyai-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Hançerlioğlu Kılıç, F. (2001). Âb-ı hayât. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü.* (I/2-7). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Harmancı, E. (2012). Mazmunun yolculuğu. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi.* (27). 125-142.

Harmancı, M. E. (2017). *Süheylî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55750,suheyli-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Hayal, Z. (2022). *Ahmed Paşa, dîvân (inceleme-tenkitli metin-çeviri-sözlük).* Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Herodotos (2012). *Tarih.* çev. M. Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hıdır, Ö. (2010). *Yahudi kültürü ve hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Hopkins, E. W. (1905). The fountain of youth. *Journal of the American Oriental Society*, (26), 1-67.

Horata, O. (2019). *Esrâr Dede dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64058,esrar-dede-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Işınsu Durmuş, T. ve Canım, R. (2018). *Şevkî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59035,sevki-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

İbn Cerîr et-Taberî (2022). *Târihu't-Taberî*. çev. C. Saylık. Cilt: 1. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

İbn Hacer el-Askalânî (2006). *Fethu'l-bârî (muhtasar), Sahîh-i Buhârî şerhi.* kısaltan ve notlar ekleyen Ebû Suhayb Safâ ed-Davvî Ahmed el-Adevî. çev. H. Aldemir ve Soner Duman. Cilt: I. İstanbul: Polen Yayınları.

İbn Kesîr (1994). *El-bidâye ve'n-nihâye, büyük İslam tarihi.* çev. M. Keskin. Cilt: I. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İmam Kurtubî (2000). *El-câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. B. Eryarsoy. Cilt: 11. İstanbul: Buruc Yayınları.

İnalcık, H. (2016). *Has-bağçede 'ayş u tarab.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İncil (2016). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları & Kitabı Mukaddes Şirketi.

İpekten, H. (2019). *Nâ'ilî-i Kadîm, dîvân*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67155,naili-i-kadim-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

İpekten, H. (2020). *Karamanlı Nizâmî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73032,karamanli-nizami-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

İsen, M. (2020). *Usûlî dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İsen, M.; Canım, R. (2019). *Hamâmîzâde İhsân, dîvân*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64194,hamamizade-ihsan-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Jacob, F. ve Visoni Alonzo, G. (2015). The fountain of youth: transformation and geographical transplantation of a myth from antiquity to early modern times. *Roda de Fortuna, Revista Electronica Sobre Antiguidade e Medievo, 4*(1), 50-67.

Kaçalin, M. S. (t.y.). *Âhî divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10590,ahidivanimustafakacalinpdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kanar, M. (2007). Nizâmî-i Gencevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXXIII, 183-185). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kaplan, M. (2012). *Hikmet şairi Yusuf Nâbî.* Ankara: T.C. Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Yayınları.

Kaplan, M. (2015). *Şairin gönül miracı, adı aşk.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Kaplan, M. (2019). *Neşâtî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67330,nesati-divanipdf.pdf?0&_tag1=006964F7A491139BEB893C13F024BA71C07840A2&crefer=AC6D4A7FFF56520726310ADC76ECBC410D43DD9BC1BDC21E3C9C6FB3365B050A adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kaplan, Y. (2019). *Fevzî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67209,fevzi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kara, M. (1996). Gülşeniyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (14/256-259). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karagözlü, B. (2017). Ekber Şah döneminde Sanskritçenin yeri ve Sanskritçeden Farsçaya çeviriler. *Şarkiyat Mecmuası*, (30), 35-53.

Karaköse, S. (2017). *Nev'î-zâde Atâyî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Karaköse, S. (2017). *Sa'id Giray dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55754,said-giray-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Karaman, H.; Çağrıcı, M.; Dönmez, İ. K.; Gümüş, S. (2020). *Kur'an yolu, Türkçe meâl ve tefsir.* Cilt: I-V. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karavelioğlu, M. A. (2014). *Şem'î dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.

Karayazı, N. (2013). *Yârî dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.

Kavruk, H. (t.y.). *Şeyhülislam Yahyâ dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0 adresinden 28.11.2025 tarihinde alınmıştır.

Kavruk, H. ve Selçuk, B. (2017). *Filibeli Vecdî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55912,filibeli-vecdi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kaya, B. A. (2017). *Azmizâde Hâletî divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kaya, B. A. (2020). *Osman Nevres Dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kaya, K. (1998). *Hintlilerde tanrı*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Kaya, K. (2003). *Hint mitolojisi sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kaya, K. (2011). *Hinduizm.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Kaya, T. T. (2022). *Viranî divanı (inceleme-metin).* Doktora Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kazan Nas, Ş. (2018). *Celîlî dîvânı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59375,celili-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Keklik, M. (2022). "Seccadeyi suya serme" motifi ve klasik Türk şiirine yansımaları. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 6(2), 707-727.

Kelley, Jr. J. E. (1991). Juan Ponce de Leon's discovery of Florida: Herrera's narrative revisited. *Revista de Historia de America*, (111), 31-65.

Kesik, B. (2018). *Cenâbî dîvânı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59983,cenabi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kılıç, F. (2017). *Âşık Çelebi divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kılıç, F. (2018). *Şâhî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59394,sahi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kılınç, A. (2021). *Fuzûlî dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kırbıyık, M. (2017). *Kâtib-zâde Sâkıp dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56426,katib-zade-sakib-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kırkkılıç, H. A. (2015). *Murâdî dîvânı.* Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

King, L. W. (2019). *Babil mitolojisi, Mezopotamya efsaneleri ve inanışları*. çev. İ. Korkmaz. İstanbul: Maya Kitap.

Kitabı mukaddes (1981). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Korkmaz, M. (2010). *Zerdüşt dini, İran mitolojisi*. Ankara: Alter Yayıncılık.

Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de başlar, yazılı tarihteki otuzdokuz ilk*. çev. H. Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kurnaz, C. (2012). *Hayâlî Bey divanının tahlili*. Ankara: Kurgan Edebiyat.

Kurtoğlu, O. (2017). *Lebîb dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî dîvânı (gazeller dışındaki şiirler).* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56164,zati-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kurtoğlu, O. (2018). *Bosnalı Âsım divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58698,bosnali-asim-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kutlar Oğuz, F. S. (2017). *Arpaemînizâde Mustafa Sâmî divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Kutluer, İ. (1998). Hikmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (17/503-511). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Küçük, S. (t.y.). *Bâkî divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Levend, A. S. (2015). *Divan edebiyatı, kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar.* haz. B. Açıl. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Lianshan, C. (2015). *Çin mitolojisi, efsanelerin kökeni*. çev. H. Bögün. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Macit, M. (2017). *Karakoyunlu Cihanşah'ın Türkçe şiirleri.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56191,karakoyunlu-cihansah39in-turkce-siirleripdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Macit, M. (2017). *Nedîm dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56214,nedim-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Macit, M. (2017). *Hatâyî dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Macit, M. (2018). *Erzurumlu Zihnî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58638,erzurumlu-zihni-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Mahmûd-ı Şebüsterî (2015). *Gülşen-i râz (metni ve şerhi).* çev. ve şerh eden: A. Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Maio, A. (1818). *Itinerarivm Alexandri.* Francofurti: Libraria Hermanniana.

Meissner, B. (1894). *Alexander und Gilgamos*. Leipzig: August Pries.

Mengi, M. (2020). *Mesîhî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesihi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Mermer, A. (2021). *Mezâkî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/120433,mezaki-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Mermer, A. (2020). *Karamanlı Aynî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78478,karamanli-ayni-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (2015). *Mesnevî-i ma'nevî.* çev. D. Örs ve H. Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Muallim Nâcî (1317). *Lugat-i Nâcî.* İstanbul: Asr Matba'a Kütüphâne ve Mücellidhânesi.

Muhammed Ali es-Sâbûnî (1995*). Safvetü't-tefâsîr, tefsirlerin özü.* çev. S. Gümüş ve N. Yılmaz. Cilt: 3. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.

Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebi (2003). *Tefsir ve hadiste İsrâîliyât*. çev. E. Yıldırım ve A. Yıldırım. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Musluoğlu, F. (2022). *Hayretî dîvânı (Tenkitli Metin – Dil İçi Çeviri).* Çanakkale: Paradigma Akademi.

Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhân-ı katı.* haz. M. Öztürk ve D. Örs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Nizamü'l-Mülk (2017). *Siyasetname.* çev. M. T. Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ocak, A. Y. (2019). *Hızır Yahut Hızır-İlyas kültü*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Ocak, A. Y. (1988). Âb-ı hayât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (1/1-3). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Okçu, N. (t.y.). *Şeyh Gâlip dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Onay, A. T. (2019). *Açıklamalı divan şiiri sözlüğü, eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. haz. C. Kurnaz. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi*. Cilt: 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Öngören, Reşat (2004). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (XXIX, 441-448). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özcan, N. (2001). *Sükûtî, hayatı, sanatı ve dîvânı.* Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özyıldırım, A. E. (t.y.). *Hamdullah Hamdî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10616,metinpdf.pdf?0 adresinden 26.11.2025 tarihinde alınmıştır.

Pala, İ. (1992). Bezm-i Elest, edebiyat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (6/408). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Pala, İ. (1999). Mazmun"un mazmunu. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. (ed. M. Kalpaklı). (399-402). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Pala, İ. (2011). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Pala, İ. ve Güzel, B. (2025). *Aşkî dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Peck, D. T. (1998). Anatomy of an historical fantasy: The Ponce de Leon – fountain of youth legend. *Revista de Historia de America,* (123), 63-87).

Publius Ovidius Naso (2020). *Dönüşümler I-XV*. çev. A. C. Abuagla. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Redhouse, S. J. W. (2015). *Turkish and English lexicon.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

Rigveda (2018). çev. K. Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ritter, H. (2011). *Doğu mitolojisinin edebiyata etkisi*. ed. M. Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rodoslu Apollonius (2018). *Argonautika.* çev. A. Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sa'dî-yi Şirazî divanı (2022). haz. ve çev. N. Yıldırım. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Saraç, Mehmet A. Yekta (t.y.). *Emrî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10607,emridivanipdf.pdf?0 adresinden 25.11.2025 tarihinde alınmıştır.

Schimmel, A. (2001). *İslamın mistik boyutları*. çev. E. Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Seyyid Kutub (t.y.). *Fi-zılâli'l-Kur'ân, Kur'an'ın gölgesinde*. çev. M. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa. Cilt: 9. İstanbul: Madve Yayınları.

Somadeva (2011). *Masal ırmaklarının okyanusu I*. çev. K. Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Somadeva (2011). *Masal ırmaklarının okyanusu II*. çev. K. Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sönmez Değirmencioğlu, İ. (2022). *18. yüzyıl şairi Rıfkî ve dîvânı (tenkitli metin ve inceleme).* Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Stoneman, R. (1991). *The Greek Alexander romance.* London: Penguin Books.

Sunal, A. (2014). *Sâdık dîvânı (inceleme-metin).* Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sümer kral destanları (2021). çev. S. F. Adalı ve A. T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Şahin, G. (2022). *Muhîtî divanı (inceleme-tenkitli metin).* Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.

Şahinoğlu, M. N. (1991). Attâr, Ferîdüddîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (IV, 95-98). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şahinoğlu, T. (2024). *Abbasi dönemi şairi el-Mütenebbî ve divanı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şemseddin Sâmî (1889). *Kâmûsu'l-alâm*. Cilt: 1. İstanbul: Mihrân Matbaası.

Şemseddin Sâmî (2009). *Kâmûs-ı Türkî.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Şentürk, A. A. (2022). *Osmanlı şiiri kılavuzu*. Cilt: 6. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

Şentürk, A. A. (2019). *Osmanlı şiiri kılavuzu*. Cilt: 3. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

Şirazî (1992). *Hafız divanı*. çev. A. Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Tanrıbuyurdu, G. (2018). *Kalkandelenli Mu'îdî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59883,kalkandelenli-mu39idi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Tanyeri, M. A. (1999). *Örnekleriyle divan şiirinde deyimler.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Tarlan, A. N. (2009). *Fuzûlî divanı şerhi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Tarlan, A. N. (1963). *Necatî Beg divanı.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Taş, Hakan (2017). *Vahyî Dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55745,vahyi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Taş, H. (2010). *Vusûlî, dîvân.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Tavukçu, O. K. (2020). *Dede Ömer Rûşenî dîvânı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Taymaz, C. (2018). *Moralı Azîz dîvânı (tenkitli metin-inceleme).* Yüksek Lisans Tezi. Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tızlak, M. (2020). *Necmi Ali hayatı, eserleri ve divançesi (inceleme-metin).* Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tietze, A. (2019). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati*. ed. Nurettin Demir ve Emine Yıldız. Cilt: 7. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Tirmizî (2004). *Sünen-i Tirmizî tercümesi*. haz. A. Parlıyan. Cilt: 2. Konya: Konya Kitapçılık.

Tolasa, H. (2001). *Ahmet Paşa'nın şiir dünyası.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Toyşanulı, A. (2020). *Türk-Moğol mitolojisi*. çev. Bülent Bayram. Ankara: Bengü Yayınları.

Tökel, D. A. (2004a). Hızır. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü.* (III/281-286). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Tökel, D. A. (2004b). İskender. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü.* (III/407-411). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Tören, H. (1990). *Ali Şîr Nevâyî, sedd-i İskenderî, metin-inceleme-dizin*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tulum, M. (2011). *17. Yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.

Tulum, M. (2013). *Osmanlı Türkçesi büyük el sözlüğü.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Uludağ, S. (1992). Bâtın İlmi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (5/188-189). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uludağ, S. (1998). *Hızır, tasavvuf ve halk inancı.* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (17/409-411). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Usluer, F. (2009). *Hurufilik.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Usluer, F. (2013). Vîrânî. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/virani (Erişim Tarihi 10.02.2026).

Uzun, M. İ. (2003). Lokman, Türk edebiyatı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (27/206-208). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uzun, Y. E. (2020). *XVIII. asır şairi Ahmed Me'âbî dîvânı (metin-inceleme-dinî ve tasavufî tahlil).* Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ülgen, M. (2022). *Sâdıkî dîvânı (inceleme-metin).* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ülken, H. Z. (2007). *Uyanış devirlerinde tercümenin rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Ünver, N. (2020). *Gelibolulu Sürûrî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73492,durri-ahmed-efendi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Üstüner, K. (2017). *Yâver dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55748,yaver-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Wolohojian, A. M. (1969). *The romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes.* New York ve Londra: Columbia University Press.

Wensinck, Arent Jan (1987). Hızır. *İslam ansiklopedisi*. (V/I, 457-462). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Vânî Mehmed Efendi (2020). *Arâisü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın gelinleri).* çev. D. A. Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.

Vehbe Zuhaylî (2005). *Tefsirü'l-münir.* çev. H. Arslan, A. Efe, B. Eryarsoy, H. İ. Kutlay, N. Yıldız. Cilt: 8. İstanbul: Risale Yayınları.

Vural, R. (2020). *Dürrî Ahmed Efendi dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73492,durri-ahmed-efendi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yakar, H. İ. (2018). *Gelibolulu Sun'î dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57257,gelibolulu-suni-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yapıcı, U. (2022). *Kuloğlu İlyas divanı.* Doktora Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yavuz, K. ve Yavuz, O. (2016). *Muhibbî dîvânı 1-2*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (1996). Gılman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (14/50). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. ve Ünal, Z. (1993). Cebrâil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (7/202-204). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yazar, S. ve Arslan, M. U. (2020). *Ali Emîrî dîvânı.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Yazıcı, T. (1997). Hâfız-ı Şîrâzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (XV, 103-106). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yekbaş, H. (2020). *Sehî Bey dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76504,sehi-bey-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yenikale, A. (2017). *Ahmed Nâmî divanı,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192,ahmed-nami-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî dîvânı.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yerli, Z. (2021). *Nâ'ilî-yi Cedîd divançesi (inceleme-metin-çeviri).* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Yıldırım, N. (2008). *Fars mitolojisi sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yılmaz, E. (2025). Ne nâtık u ne hâmûş: hüsn ü aşk'ta bir kök metafor olarak "nûr-ı siyeh". *Tezkire Dergisi, 34*(91), 49-74.

Yılmaz, H. K. (2004). *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yılmaz, K. H. (2017). *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56082,diyarbakirli-hami--ahmed-divanipdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

Yurdagür, M. (1993). Cefr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (7/215-218). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Zemahşerî (2018). *Keşşâf tefsiri*. çev. M. Coşkun, Ö. Çelik, M. Erdoğan, S. Gümüş, A. Bebek, M. Sülün, M. Çiçek, N. Çağıl. ed. M. Sülün. Cilt: 4. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Zülfe, Ö. (2010). *Hecrî, dîvân.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap: https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10618,hecripdf.pdf?0 adresinden 14.04.2024 tarihinde alınmıştır.

DİZİN

abıhayat, 12, 16, 18, 19, 20, 21, 28, 29, 31, 32, 33, 37, 40, 47, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 60, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 225
Adlî, 193, 228
Âgâh, 102, 117, 179, 188, 193, 194, 226
Ahdî, 120, 200, 228
Âhî, 155, 233
Ahmed Me'âbî, 144, 240
Ahmed Nâmî, 124, 241
Ahmed Paşa, 106, 124, 141, 172, 180, 217, 232
Ahmedî, 21, 79, 80, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 113, 129, 130, 133, 144, 148, 151, 155, 157, 173, 182, 183, 184, 196, 212, 222, 226, 227
Ahmed-i Rıdvân, 227
Akadca, 22
Akdeniz, 34, 37, 49, 53, 55, 56, 57, 176
Akhilleus, 35
Ali Emîrî, 102, 106, 114, 120, 121, 142, 144, 175, 179, 190, 240
Allah, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 72, 73, 74, 77, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 119, 136, 141, 145, 150, 154, 163, 166, 172, 181, 185, 186, 188, 189, 205, 206, 210, 213, 221, 223
Almanya, 83
ambrosia, 35
Amerika kıtasının keşfi, 82, 83
amrita, 32
Anadolu, 31, 34, 41, 49
Antik Yunan, 22, 30, 34
Arapça, 39, 63, 76, 99, 102
Aristoteles, 45, 47, 49, 89
Arpaemînizâde Mustafa Sâmî, 235
Âşık Çelebi, 141, 142, 167, 168, 171, 179, 186, 187, 195, 196, 197, 207, 220, 234
aşk, 72, 73, 84, 85, 95, 104, 108, 113, 116, 117, 123, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 157, 158, 162, 166, 167, 168, 169, 178, 184, 192, 201, 212, 223, 224
Aşkî, 112, 116, 122, 132, 137, 138, 148, 158, 175, 178, 208, 216, 217, 237
Avnî, 157
Avrupa, 85, 230
Azmizâde Hâletî, 112, 113, 117, 118, 119, 121, 129, 140, 142, 159, 166, 168, 174, 189, 190, 193, 195, 203, 210, 234
Babilce, 22
Bâkî, 112, 115, 116, 127, 130, 135, 155, 193, 202, 203, 210, 235
Başrahip Leo, 39
Batı, 16, 34, 38, 39, 40, 50, 51, 82, 83, 223, 225
bâtın, 103
Behiştî, 80, 87, 134, 227
Beyânî, 132, 193, 198, 228
beyit, 20, 93, 95, 115, 136, 160
bikr-i mazmun, 16, 95, 144, 224
Bimini, 83

Binbir Gece Masalları, 65, 66, 229
Bosnalı Âsım, 117, 120, 132, 235
Brahman, 33, 44, 81
Buda, 232
Budge, 21, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 75, 77, 79, 229
Buhârî, 52, 57, 232
Bursalı İffet, 204, 226
Bursalı Rahmî, 139, 140, 184, 196, 200, 216, 230
Büyük İskender Tarihi, 21, 29, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 75, 76, 77, 82, 83, 222, 223
Cavidanname, 180
Celîlî, 104, 117, 147, 168, 170, 173, 196, 200, 203, 204, 215, 234
Cenâbî, 149, 154, 196, 214, 234
Cerrâh Ömer Lütfî, 94
çeviri, 39, 77
Çin, 18, 46, 59, 235
Darab, 75
Darius, 41, 42, 43
Demirci, 31, 230
Devellioğlu, 63, 188, 230
divan, 16, 17, 21, 63, 95, 199, 230
divan tahlili, 16, 95
Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, 207, 241
Doğu, 31, 34, 38, 39, 40, 50, 51, 53, 60, 79, 82, 83, 84, 121, 223, 237
Douglas Peck, 83
Dönüşümler, 35, 37, 237
Dürrî Ahmed Efendi, 110, 111, 112, 176, 199, 240
Ebû Temmâm, 65, 231
Ehlî-yi Şîrâzî, 69
Ekber Şah, 84, 233
El-Askalânî, 55
el-Karahisarî, 63, 143, 226
Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, 56
Emetullah Hanım, 218, 219, 229
Emirçupani, 69, 230
Emrî, 149, 153, 154, 179, 195, 197, 198, 211, 212, 214, 218, 237
Enkidu, 22, 23, 24, 27
Erbay, 63, 230
Ermenice, 39, 40, 76, 83
Erzurumlu Zihnî, 129, 166, 236
Esedî-i Tûsî, 69
Esrâr Dede, 94, 99, 134, 205, 206, 232
Etiyopya, 34, 39, 40
Farsça, 16, 66, 67, 70, 75, 76, 85, 230
Fazlullah Esterabadi, 99, 100, 154, 185, 231
Fedâî, 70
Ferîdüddîn Attâr, 70, 71, 72, 222, 231
Fevzî, 133, 233
Filibeli Vecdî, 153, 154, 158, 234
Filip, 40, 41, 42
Firdevsî, 75, 78, 79, 80, 81, 222, 231
Florida, 83, 234
Fransa, 83
Freisingli Otto, 82
Friedlaender, 60, 62, 231
Fuzûlî, 109, 112, 132, 181, 183, 188, 189, 211, 235, 238
gazel, 95, 123, 130, 139, 151, 174, 207
Gelibolulu Mustafa Âlî, 93, 106, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 127, 128, 134, 140, 153, 159, 168, 171, 172, 175, 176, 179, 186, 187, 189, 190, 191, 201, 202, 210, 219, 226
Gelibolulu Sun'î, 147, 194, 195, 240
Gencîne-i Râz, 81
gençlik pınarı, 16, 34, 37, 82, 83, 223, 225
Gılgamış, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 37, 49, 50, 61, 62, 63, 84, 221, 231
Gılgamış Destanı, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 37, 49, 50, 61, 62, 63, 221, 231
Glaukos, 35, 37, 49, 61, 62, 63, 221
Gonzalo Fernandez de Oviedo, 83
Gurâbzâde Ahmet Efendi, 55, 58
Gülistân, 67
Gülşehrî, 70
Gülşen-i Râz, 74, 75, 231, 236
Günahkâr, 97, 228
Haçlı Seferleri, 82, 83, 223
hadis, 53, 114
Hâfız-ı Şîrâzî, 67, 69, 240
Hak, 73, 80, 88, 90, 93, 100, 102, 137, 172, 185, 219, 230
Hâkânî, 69
Hakikat, 85, 93, 107

Hakîkî, 145, 215, 229
Hamâmîzâde İhsân, 143, 148, 149, 150, 158, 162, 184, 233
Hamdullah Hamdî, 109, 136, 137, 145, 160, 165, 198, 218, 237
Hanîf, 111, 121, 217, 226
Harmancı, 63, 232
Haşmet, 142, 177, 178, 200, 226
Hatâyî, 131, 164, 172, 174, 192, 194, 197, 198, 236
Hayâlî, 235
Hayretî, 87, 88, 131, 158, 160, 202, 203, 229, 236
Hecrî, 113, 156, 169, 170, 184, 194, 241
Hekim Philippus, 82
Hellenistik, 34
Herodotos, 34, 35, 50, 232
Hıdırellez, 61, 139
Hızır, 12, 16, 20, 28, 29, 37, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 153, 158, 159, 162, 167, 169, 170, 172, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 236, 239, 240
hikemî, 99
hikmet, 54, 56, 80, 93, 98, 99, 132
Hikmetnâme, 81
Hindistan, 18, 20, 34, 43, 45, 47, 49, 50, 55, 59
Hinduizm, 234
Hint, 18, 30, 31, 32, 34, 42, 44, 46, 84, 222, 234
Hipokrat, 89, 93
Hoca Dehhânî, 123, 124, 151, 155, 172, 222, 231
Hopkins, 29, 37, 232
Horenli Musa, 39
Hristiyan, 39, 54, 76, 82, 165
Hurrice, 22
Hurufi, 88, 100, 101, 154
Hz. Âdem, 54
Hz. Ali, 101, 180, 201
Hz. Hüseyin, 101, 149, 169
Hz. İlyas, 56
Hz. İsa, 77, 99, 124, 125, 126, 140, 141, 145, 152, 157, 159, 169, 174, 183, 192, 197
Hz. Muhammed, 54, 55, 57, 65, 77, 87, 90, 95, 99, 101, 106, 109, 114, 123, 150, 165, 175, 180, 183, 185, 186, 187, 210
Hz. Nuh, 55
Hz. Süleyman, 19, 66
Hz. Yusuf, 102, 140, 141, 225
I. Ahmed, 112
II. Bayezid, 111, 140, 190, 211
II. Honarius, 82
III. Alexander, 82
III. Eugenius, 82
III. Murad, 99, 171
İbn Kesîr, 54, 55, 57, 232
İbn Yemîn, 69
İbrahim ibn Bâlî, 81
İbranice, 39, 76
iham-ı tenasüp, 115
İlâhînâme, 70, 72, 231
ilham, 12, 102, 104, 207
İlyada, 22
İmam Kurtubî, 54, 58, 232
İnalcık, 138, 232
İncil, 157, 233
İskendername, 16, 21, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 87, 89, 90, 93, 222
İslam, 12, 16, 20, 21, 29, 47, 51, 58, 60, 61, 63, 70, 76, 81, 82, 84, 85, 96, 97, 99, 107, 150, 180, 188, 202, 221, 222, 223, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 240, 241
Jacob, 29, 83, 233
Jacques de Vitry, 82
Juan Diaz de Solis, 83
Juan Ponce de Leon, 83, 223, 234

Julius Valerius, 39
Kallisthenes, 21, 29, 30, 39, 40, 50, 60, 62, 63, 77, 79, 221, 222
Kâmî, 108, 111, 127, 142, 143, 146, 156, 165, 171, 178, 231
Kâmûs-ı Türkî, 63, 98, 238
Karakoyunlu Cihanşah, 236
Karamanlı Aynî, 103, 114, 123, 128, 148, 156, 163, 165, 170, 173, 180, 187, 192, 193, 198, 199, 236
Karamanlı Nizâmî, 125, 140, 141, 156, 159, 160, 194, 233
Karanlıklar Diyarı, 75
Karanlıklar Ülkesi, 12, 16, 20, 28, 47, 48, 50, 51, 61, 63, 67, 69, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 85, 87, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 108, 111, 115, 116, 118, 119, 120, 128, 130, 134, 136, 138, 140, 142, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 160, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 172, 173, 174, 179, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225
Kâtib-zâde Sâkıp, 235
Kaya, 18, 31, 32, 34, 230, 234, 237, 238
Kehf, 29, 37, 51, 52, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 81, 104, 221
Kerbela, 101, 169
Kesret, 97
Kızılderili, 83
Kitabı Mukaddes, 31, 233, 235
Klasik Türk edebiyatı, 12, 16, 78, 80, 85, 137, 147, 150, 157, 161, 162, 193, 201, 202, 204, 209, 212, 216, 222
Kramer, 22, 28, 229, 235
Latin, 34, 35, 38, 49
Latince, 39, 40, 50
Lâzikîzâde Feyzullah Nâfiz, 134, 230
Lebîb, 133, 134, 178, 180, 235
ledün, 104, 114
Levend, 133, 235
Leylâ Hanım, 87, 185, 210, 211, 226
Lucas Cranach the Elder, 83
maddi, 18, 34, 73, 84, 85, 90, 92, 93, 94, 111, 113, 136, 137, 138, 143, 145, 146, 150, 151, 158, 169, 219, 223
Mahabharata, 22
Mahmûd Şebüsterî, 74
Maio, 40, 236
manevi, 34, 85, 88, 89, 90, 93, 103, 106, 107, 117, 123, 135, 136, 138, 143, 145, 146, 151, 154, 158, 169, 191, 215, 223
Mânî, 117, 173, 230
Manuel Komnenos, 82
marifet, 104
Masal Irmaklarının Okyanusu, 30, 32, 33, 84, 222, 238
mazmun, 12, 16, 20, 63, 66, 81, 107, 224, 225
Mehmed Konevî, 67
Mehmed Sıdkî, 128, 230
Meissner, 29, 236
Mesîhî, 118, 126, 155, 169, 188, 195, 208, 209, 214, 215, 218, 236
Mesnevi, 11, 67, 105
Mesnevi-i Manevî, 67
Meşhûrî, 119, 133, 178, 228
metafor, 206
Mevdûdî, 56, 58, 230
Mevlânâ, 67, 72, 73, 74, 81, 104, 105, 222, 236, 237
Mevlevi, 104
Mevlevilik, 72, 104, 105, 186
Mezâkî, 133, 143, 144, 146, 168, 195, 236
Mezopotamya, 30, 34, 85, 229, 235
Mısır, 34, 40, 41, 47, 50, 68, 77, 102
Midraş, 61
Mihrî Hâtun, 149, 155, 156, 158, 205, 227
Misâlî, 100, 101, 154, 185, 232
Mor Yakup, 47, 48
Mostarlı Hasan Ziyâ'î, 139, 152, 166, 173, 208, 213, 232
Muhammed Tâhir Safveddin, 89, 104, 182
Muhibbî, 126, 133, 135, 160, 184, 240
Muhyî, 134, 156, 161, 227

Murâdî, 99, 104, 127, 128, 142, 167, 235
Musa, 37, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 69, 74, 90, 103, 104, 181, 186, 221, 223
Muşu Dağı, 23, 28, 50
Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, 228
Münîrî, 135, 156, 182, 194, 218, 231
Mütenebbî, 65, 238
Nâbî, 99, 110, 182, 229, 233
Necâtî, 111, 112, 122, 125, 138, 152, 189, 190, 211
Nectanebus, 40, 41
Nedîm, 134, 160, 161, 177, 178, 236
Nefis, 105, 206
Nehcî, 94, 107, 114, 144, 163, 176, 188, 189, 202, 227
Neşâtî, 125, 191, 233
Nevâyî, 81, 239
Nigârî, 125, 129, 138, 162, 170, 183, 184, 228
Niyâzî-i Mısrî, 108, 130, 174, 219, 227, 230
Nizâmî, 21, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 222, 231, 233
Nuh tufanı, 31, 79
Numân Mâhir, 186, 197, 228
Ocak, 20, 29, 40, 49, 62, 106, 200, 236, 237
Olimpia, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 49
Onay, 20, 134, 157, 165, 168, 237
Orta Çağ, 39
Osman Nevres, 133, 136, 160, 174, 179, 190, 192, 197, 234
Osmanlı, 67, 72, 110, 159, 171, 176, 190, 237, 238, 239
Ovidius, 35, 37, 49, 237
ölümsüzlük, 12, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 47, 49, 50, 67, 72, 73, 74, 75, 79, 82, 85, 88, 97, 118, 119, 122, 123, 139, 144, 150, 157, 159, 161, 162, 169, 173, 183, 191, 199, 205, 206, 216, 221, 223
Pala, 20, 63, 116, 133, 134, 145, 152, 160, 162, 209, 212, 237
Papa, 82, 83
Persler, 41, 44
Peter Martry, 83
Platon, 86, 89, 93
Porus, 42, 43
Râcî, 101, 227
Rahip-Kral Johannes, 82, 223
Ramazan Behiştî, 119, 134, 162, 164, 191, 210, 228
Ravzî, 105, 126, 187, 197, 206, 208, 227
Redhouse, 63, 171, 237
Revânî, 121, 128, 130, 194, 208, 211, 212, 227
Rigveda, 31, 32, 34, 237
Ritter, 21, 75, 77, 79, 237
Rodoslu Apollonius, 35, 237
Rûşenek, 43
Sabrî, 121, 228
Sâdık, 89, 110, 111, 203, 204, 238
Sâdıkî, 107, 115, 240
Sâfî Baba, 88, 103, 108, 228
Sahte-Kallisthenes, 16, 21, 29, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 50, 51, 58, 59, 60, 62, 63, 75, 77, 79, 82, 83, 221, 222, 223
Sâkıp Dede, 104, 105, 110, 119, 186, 226
Samuel ben Judah, 39
Sedd-i İskenderî, 81, 239
Sehâbî, 114, 115, 172, 184, 189, 228
Sehî Bey, 141, 152, 165, 194, 241
sembol, 74, 78, 85, 107, 144
sembolik, 12, 16, 20, 21, 31, 66, 70, 75, 78, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 202, 222, 223, 224
Senâî, 69
Seyyid Burhân, 127, 228
Seyyit Kutup, 56, 58
Sirâcî, 88, 108, 229
Siyâhî Dede, 211, 229
Sokrates, 89, 93
soma, 31, 32, 34
Somadeva, 30, 32, 33, 84, 222, 238
Stonesman, 29
Styks, 35
Sûdî, 67
Sultan Veled, 72
Süheylî, 164, 174, 232

Sükûtî, 103, 237
Süleyman Ateş, 57, 58
Sümerce, 22
Sünbülzâde Vehbî, 110, 116, 120, 132, 161, 190, 191, 241
Sürûrî, 67, 201, 204, 205, 207, 216, 240
Süryanice, 39, 40, 47, 76
Şâhî, 167, 213, 235
Şahname, 75, 79, 222
Şehrî, 161, 169, 230
Şemseddin Sâmî, 63, 98, 99, 102, 110, 115, 174, 238
Şemseddîn Sivâsî, 70
Şeref Hanım, 126, 226
şerh, 16, 21, 67, 69, 74, 236
Şevkî, 156, 232
Şeyh Gâlip, 105, 122, 206, 237
Şeyhî, 138, 151, 157, 175, 182, 199, 222, 229
Şeyhülislam Yahyâ, 124, 166, 167, 214, 234
şeytan, 107
Taberî, 58, 59, 60, 232
tasavvuf, 20, 95, 96, 99, 108, 137, 180, 184, 201, 205, 224
Taşlıcalı Yahyâ, 81, 98, 116, 117, 125, 126, 127, 130, 137, 174, 208, 209, 229
Taşlıcalı Yahyâ Bey, 98, 116, 117, 125, 126, 127, 130, 137, 174, 208, 209, 229
tecelli, 74, 100, 154
tefsir, 62, 63, 99, 151
telmih, 224
temsil, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 97, 180
tenasüp, 224
tercüme, 39, 40, 70, 84
teşbih, 65, 106, 108, 112, 113, 114, 117, 122, 123, 124, 128, 137, 141, 143, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 161, 163, 166, 168, 172, 196, 201, 211, 213, 224
teşhis, 98, 165, 170
Tevrat, 30, 31, 52, 57, 62, 65, 223
tevriye, 191, 224
Thetis, 35
Tökel, 55, 60, 239
tufan, 22, 25, 31, 81
Türkçe, 16, 67, 78, 79, 81, 96, 230, 234, 236
Ubeydî, 175, 227
Uludağ, 97, 98, 104, 105, 106, 107, 139, 145, 238, 239
Uruk, 22, 23, 26
Usûlî, 113, 123, 146, 187, 219, 233
Ut-Napiştim, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 37, 50, 61, 221
Uzak Doğu, 31
Ülken, 22, 240
Ümmî Sinan, 102, 103, 106, 145, 158, 165, 186, 229
vahdet, 77, 84, 85, 86, 97, 107, 108, 137
Vânî Mehmet Efendi, 55, 58
Vatikan, 82
Vehbe Zuhaylî, 56, 58, 240
Virânî, 180
Visoni Alonzo, 29, 233
Washburn, 29, 37
Wensinck, 21, 29, 49, 61, 62, 63, 240
Wolohojian, 21, 40, 240
X. Leo, 83
Yahudi, 16, 30, 58, 60, 62, 63, 76, 225, 232
Yakın Doğu, 22, 31, 37, 50
Yârî, 97, 98, 115, 124, 126, 128, 131, 164, 181, 200, 234
Yâver, 135, 240
Yeşua ben Levi, 61, 62
Yunanistan, 34, 42, 50
Yunus Emre, 87, 147, 148, 166, 179, 222, 229, 240
Yûşâ b. Nûn, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61
zahir, 56
Zâtî, 106, 123, 131, 140, 141, 158, 235
Zemahşerî, 53, 58, 241
Zerdüşt, 18, 235
Zülkarneyn, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 67, 77, 91, 100, 165, 222

ÖZGEÇMİŞ

2015 yılında Türk Dili ve Edebiyatı ile Sosyoloji bölümlerinden lisans derecesiyle mezun olan yazar 2016'da Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. "Arşî Divanı'nda Hurufilik" adlı teziyle yüksek lisans, "Nesîmî'nin Türkçe Divan'ının Tahlili" adlı teziyle ise doktora derecesi almaya hak kazanmıştır. Yazarın akademik makaleleri *Türkiyat Mecmuası, Gazi Türkiyat, TDAY-Belleten, Türk Dünyası, Hikmet, Asya Studies, Balkanistik Dil ve Edebiyat Dergisi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, International Journal of Filologia, Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi, Turkish Studies, Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* ve *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* gibi dergilerde yayımlanmıştır. Yazar hâlâ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinde görev yapmaktadır.