

Şarap Testisinden Süzülen Fikir: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Aydınların Hayyam'ı Yeniden Keşfi

Ideas Flowing from the Wine Jug: Intellectuals' Rediscovery of Hayyam from the Ottoman Era to the Republic

Yusuf YILDIRIM 

Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı
Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye



ÖZ

Bu makale, Ömer Hayyam'ın Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine uzanan süreçte Türk aydınları tarafından nasıl algılandığını, yorumlandığını ve yeniden kurgulandığını incelemektedir. Osmanlı şiir geleneğinde Hayyam'a olan ilgi oldukça sınırlıdır. Klasik dönemde onun rubailerinden ziyade matematik ve astronomi alanındaki bilimsel katkıları tanınmış, edebî kimliği geri planda kalmıştır. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da özellikle Edward FitzGerald'ın yaptığı serbest çeviriler aracılığıyla Hayyam, "kaderci, rindâne ve şarapçı bilge" kimliğiyle popülerleşmiş ve bu imge Tanzimat sonrası Osmanlı aydınları arasında etkili olmaya başlamıştır. Ömer Hayyam'ın Osmanlı kültürel hayatındaki yansımaları oldukça sınırlı kalmıştır. Bu sınırlılığın en belirgin göstergelerinden biri, onun Farsça rubailerinin -mevcut bilgiler ışığında- Türkçeye çevrilmemiş olmasıdır. Bu durumun yalnızca teknik bir eksiklikten değil, aynı zamanda dönemin itikadî ve kültürel duyarlılıklarından da kaynaklandığı düşünülebilir. Bu dönemde Hayyam, Doğu'nun kadim hikmetiyle Batı'nın rasyonel sorgulayıcılığı bir araya getiren melez bir figür olarak görülmüş; Muallim Feyzi, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik gibi isimler tarafından farklı düşünsel bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Kimileri onu seküler ve pozitivist bir düşünür olarak değerlendirirken, kimileri de onu mistik bir bilge şair olarak okumuştur. Cumhuriyet döneminde ise Hayyam dönemin modernleşme idealleriyle örtüşecek şekilde yorumlanmış; özgürlükçü birey, akılcı filozof, hatta Türk kökenli bir şair olarak sahiplenilmiştir. Onun rubailerinde öne çıkan şarap, haz ve ölüm temaları, bireysel özgürlüğün sembelleri olarak yeniden anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda makale, Hayyam'ın yalnızca şair kimliğini değil, aynı zamanda onun fikirlerinin farklı dönemlerde çeşitli ideolojik söylemler içinde nasıl yeniden üretildiğini ele almaktadır. Böylece Hayyam imgesinin durağan değil, tarihsel, kültürel ve düşünsel bağlama göre değişken ve dinamik bir yapıya sahip olduğu ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Ömer Hayyam, Osmanlı Edebiyatı, Cumhuriyet Dönemi Aydınları, Tanzimat Dönemi, Kültürel Dönüşüm.

ABSTRACT

This article examines how Omar Khayyam was perceived, interpreted, and reconstructed by Turkish intellectuals from the Ottoman period to the Republican era. In the tradition of Ottoman poetry, interest in Khayyam is relatively limited. In the classical period, it was his scientific contributions in mathematics and astronomy that were recognized, while his literary identity remained in the background. However, starting in the 19th century, particularly through Edward FitzGerald's popular free translations, Khayyam became known in the West as a 'fatalistic, wine-loving sage,' a figure that went on to influence Ottoman intellectual circles, especially after the Tanzimat reforms. Khayyam's presence in Ottoman cultural life has remained quite limited. One of the most notable indicators of this limitation is that his Persian quatrains have not been translated into Turkish, based on current information. This situation may be seen as stemming not only from a technical shortcoming, but also from the theological and cultural sensitivities of the period. During this period, Khayyam was viewed as a hybrid figure combining the ancient wisdom of the East with the rational skepticism of the West; he was reinterpreted in diverse intellectual contexts by such figures as Muallim Feyzi, Abdullah Cevdet, and Rıza Tevfik. In the Republican period, however, Khayyam was interpreted in line with the ideals of modernization of the time; he was embraced as a libertarian individual, a rational philosopher, and even as a poet of Turkish origin. In his quatrains, the themes of wine, pleasure, and death stand out, reinterpreted as symbols of individual freedom. In this context, the article investigates not only Khayyam's poetic identity, but also how his ideas were reproduced through various ideological discourses during different periods. Thus, it argues that Khayyam is not a stable one, but rather possesses a variable and dynamic structure depending on the historical, cultural, and intellectual context.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Omar Khayyam, Ottoman Literature, Intellectuals of the Republican Era, Tanzimat Period, Cultural Transformation.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yusuf YILDIRIM
E-mail: yasef_yildirim@hotmail.com

Geliş Tarihi/Received: 30.06.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 09.10.2025
Yayın Tarihi/Publication Date: 24.10.2025

Atf: Yıldırım, Yusuf. "Şarap Testisinden Süzülen Fikir: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Aydınların Hayyam'ı Yeniden Keşfi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 65/1 (Aralık 2025), 62-76.

Cite this article as: Yıldırım, Yusuf. "Ideas Flowing from the Wine Jug: Intellectuals' Rediscovery of Hayyam from the Ottoman Era to the Republic". *Journal of İlahiyat Researches* 65/1 (December 2025), 62-76.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

GİRİŞ: BİR ŞAİRİN GECİKMİŞ YANKISI

Ömer Hayyam (öl. 526/1132), İran edebiyatının en önemli klasik şairlerinden biri olmakla birlikte, Türkiye'nin kültürel belleğindeki yeri büyük ölçüde Batı'da oluşan Hayyam imgesiyle şekillenmiştir. Osmanlı edebiyatında zaman zaman övülen bir şairdir; ancak özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte Hayyam daha çok Batı'da tanınan, tercüme edilen ve felsefî yönleri öne çıkarılarak yeniden yorumlanan bir figür olarak kabul görmüştür. Bu da klasik dönemdeki etkisinin çok belirgin olmaktan ziyade daha dolaylı ve seçici bir biçimde işlendiğini düşündürmektedir.

Hayyam'ın şiirlerinin Osmanlı edebiyatı içinde tamamen geri planda kaldığı da söylenemez. Divan edebiyatı, özellikle Fars şiiriyle yakın ilişki içinde gelişmiş; Hâfız (öl. 792/1390), Sâdî (öl. 691/1292), Nizâmî (öl. 611/1214) ve Örfî (öl. 999/1591) gibi şâirler, hem ilham kaynağı olmuş hem de Osmanlı şairleri için bir karşılaştırma ölçütü olarak görülmüştür. Ömer Hayyam ise sayılan bu isimler kadar olmasa da Osmanlı şairlerinin, en azından rubailerini yönüyle adını zikrettikleri bir şairdir. Fuad Köprülü'nün de belirttiği gibi, Osmanlı aydınları Hayyam'ın rubailerini severek okumuşlardır.¹ Nefî (öl. 1044/1635), Şeyhülislam Yahya (öl. 1053/1644), Fehîm-i Kadîm (öl. 1057/1647) ve Azmîzâde Hâletî (öl. 1040/1631) gibi şairlerin Hayyam'a yaptığı göndermeler,² onun divan şiiri geleneği içinde tanınan ve değer verilen bir şair olduğunu göstermektedir.

Tezkire yazarı Latîfî'nin (öl. 990/1582) verdiği dikkat çekici bir örnek, Hayyam'ın Osmanlı şiir çevrelerinde ne ölçüde bilindiğini gösterir. Üsküp dolaylarından bir şair olan Mîrî-i Rûmî, hazırladığı bir şiir mecmuasını dönemin önemli devlet adamlarından İskender Çelebi'ye sunmuştur. Bu mecmuada kendi şiirlerinin yanı sıra Ömer Hayyam'a ait pek çok rubai de yer almaktadır. Latîfî'ye göre, bu rubailerin her biri, Mîrî-i Rûmî'nin hâlini anlatan birer tanık gibidir.³ Aynı ilginin XVIII. yüzyıla kadar sürdüğü, Sâlim Tezkiresi'ndeki bazı değerlendirmelerden de anlaşılmaktadır. Mesela Tezkire'de Nedîm'den (öl. 1143/1730) söz edilirken onun edebî kudreti, Hayyam'ın "hayme-i zerrîn-tınâb-ı sabr u şekîb"⁴ yani sabır ve tahammül ipleriyle örülmüş altın çadırı metaforuyla tanımlanır. Benzer biçimde, Hâsim isimli bir başka şairden bahsedilirken, Hâsim'in kurduğu söz çadırında Hayyam'ın ancak 'akkâm (şarap testisi taşıyıcısı) olmaya lâyık görüldüğü belirtilir.⁵ Mustafa Âlî'nin *Rebû'l-Manzûm* adlı eseri de, Hayyam'ın Osmanlı şiir geleneğinde nasıl alımlandığına dair önemli ipuçları sunar. Eserde Hayyam'ın rubailerine Farsça nazireler kaleme alınmıştır.⁶

Bu örneklerle rağmen Hayyam'ın Osmanlı kültür hayatındaki tanınırlığı sınırlı kalmıştır. Özellikle Farsça rubailerinin tamamının Türkçeye -bilindiği kadarıyla- çevrilmemiş olması bu sınırlılığın somut bir göstergesidir. Bu durumun arkasında itikadî ve kültürel nedenler de olabilir. Hayyam'ın rubailerinde görülen kader, ahiret, Tanrı ve dinî kurumlara yönelik sorgulayıcı ve zaman zaman aykırı sayılabilecek yaklaşımı nedeniyle bazı mutasavvıfların ona mesafeli durduğu bilinmektedir.⁷

Batılı oryantalistlerin ve çevirmenlerin Hayyam'a duyduğu ilgi, onu dönemin Avrupa zihniyetine hitap eden "mistik Doğulu" kimliğiyle dolaşıma sokmuştur. Mehdi Aminrazavi'nin ifadesiyle, Hayyam'ın Batı'daki keşfi, hem tesadüfî hem de Batı'nın hazır olduğu bir "mesaj"ın bulunmasıyla ilgilidir: Modernitenin sıkışmışlığı içinde anlam arayan Batılı zihin, Hayyam'ın kaderci-ironi dolu sesiyle teselli bulmuştur.⁸ Batı'nın Ömer Hayyam'la tanışması, çoğunlukla XIX. yüzyılda Edward FitzGerald'ın (öl. 1883) 1859 tarihli meşhur *Rubâiyyât*⁹ çevirisiyle başladığı şeklinde anlatılsa da bu tanışma aslında daha erken bir tarihe dayanır. XVII. yüzyılda Fransız doğubilimci Barthélemy d'Herbelot (öl. 1695) ansiklopedik eserinde¹⁰ Hayyam'dan bahsetmiş, onu daha çok felsefe alanındaki çalışmalarıyla tanıtmıştır.¹¹ Yine Thomas Hyde (öl. 1703)¹² gibi

1 Köprülüzâde Mehmed Fuâd, *Bugünkü Edebiyat* (İstanbul: Cihan Biraderler Matbaası, 1924), 271.

2 M. Fâtiğ Andı, "Türkçe'de Rubaiyyat-ı Hayyam Tercümeleri", *İlmi Araştırmalar* 7 (1999), 9-29, 9-13.

3 Latîfî, *Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 513.

4 Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, haz. Adnan İnce (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 434.

5 Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, 164.

6 Orhan Başaran-Mehmet Atalay, "Gelibolulu Âlî'nin Rebû'l-Manzûm Adlı Eseri-I". *Doğu Araştırmaları* 9 (2012), 65-98.

7 Ömer Hayyam'a yönelik eleştirel yaklaşımın erken dönem örneklerinden biri, Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256) tarafından kaleme alınan *Mîrsâdü'l-İbâd* adlı eserde yer alır. Dâye, Hayyam'ı "Dâlalet ve ve sapıklıktaki hayretinin çokluğu nedeniyle bu tür beyitler söyleyen" biri olarak nitelendirir ve onun inançtan ve mânevî görüşten mahrum olduğunu iddia eder. Özellikle filozofları ve maddiyât ehli âlimleri eleştirirken, Hayyam'ı bu çevrenin temsilcilerinden biri olarak konumlandırır. Bu değerlendirmesini güçlendirmek amacıyla da iki rubaisini örnek gösterir. bk. Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu: Mîrsâdü'l-İbâd Mine'l-mebde' ile'l-meâd*, haz. Halil Baltacı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 61.

8 Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), 204.

9 Edward FitzGerald, *The Rubaiyyat of Omar Khayyam* (New York, 1942).

10 Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale* (Paris: Compagnie des Libraires, 1697).

11 Barthélemy d'Herbelot, eserinde Ömer Hayyam'a (Kham maddesi altında) dair verdiği bilgide, onun dinin kutsiyetine uygun biçimde yaşamış bir Müslüman filozof olduğu belirtir. bk. Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel II* (La Haye: J. Neaulme & N. van Daalen, 1777), 436.

12 Ömer Hayyam'ın rubailerinin Batı'da yapılan ilk ve en erken çevirisi, 1700'lü yıllarda Thomas Hyde tarafından gerçekleştirilmiştir. Hyde, yalnızca bir rubaiyi Latinceye çevirmiştir. Eserde Thomas Hyde, Ömer Hayyam'ın Celâli Takvimi'nin düzenlenmesindeki rolünü över. Dönemin devlet erkanı Hayyam'ın bu konudaki önerisini öylesine doğru ve etkili bulunmuştur ki, "bir kehanet gibi" kabul edildiği ifade edilir. Thomas Hyde, eserinde Hayyam'ın "ای سوخته سوخته سوختی" mısralı rubaisini çevirir. Thomas Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia* (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1760), 187, 529-531.

erken dönem şarkiyatçılar ve XIX. yüzyılın başında Fransız oryantalist Garcin de Tassy (öl. 1878)¹³ gibi isimler Hayyam'ın adını anmış, onu serbest düşünceli bir bilge olarak nitelendirmişlerdir. Hammer (öl. 1856) Fars edebiyatını tanıttığı eserinde (1818) Ömer Hayyam'a iki sayfa ayırır; onun matematik ve gökbilimi alanındaki başarılarından bahsederek 20 rubaisini Almancaya çevirir.¹⁴ 1827'de Friedrich Rückert'in (öl. 1866) yayımladığı bir makale, Hammer-Purgstall'ın 19 rubai çevirisinin yanı sıra J.B. Nicolas'nın (öl. 1875) Fransızca çevirisinin Almanca tercümesini de içermiştir.¹⁵ Bu çeviri çalışmaları, özellikle Alman edebiyat çevrelerinde Hayyam'a yönelik ilgiyi erken bir tarihte başlatan ilk adımlar arasında yer alır. Sınırlı sayıdaki bu çeviriler Hayyam'ın adını Avrupa'da duyurmuş olsa da onun evrensel bir şair olarak tanınmasında belirleyici rol oynamamıştır.

Ömer Hayyam'ın Batı'da asıl şöhretine kavuşması Edward FitzGerald'ın serbest ve şiirsel İngilizce çevirisiyle mümkün olmuştur.¹⁶ FitzGerald, 1859 yılında yayımladığı ilk çeviride, Hayyam'ın rubailerini birebir çevirmekten çok, onları yeniden yorumlayarak İngiliz şiiri geleneğine uygun bir biçimde yeniden kurmuştur. Bu yeniden kurma, FitzGerald'ın özellikle dinî dogmalara ve metafizik spekülasyonlara karşı beslediği kuşkuculuğu, Hayyam'a atfettiği benzer bir dünya görüşüyle örtüştürür. Bu çeviri hem büyük ilgi görmüş hem de Hayyam portresini Batı'da yeniden çizmiştir. Özellikle İngiltere ve Amerika'da, Pre-Raphaelite şairlerden felsefi kulüplere kadar uzanan geniş bir çevre, Hayyam'ın rubailerini benimsemiş; onun sesi, âdeta kendi entelektüel kırılmalarının ve varoluşsal krizlerinin tercümanına dönüşmüştür.¹⁷ Bu süreçte Hayyam, gerçek kişiliğinden ve tarihsel bağlamından soyutlanarak, bir kültürel figüre —bir nevi “mit”—e— dönüştürülmüştür.

Edward FitzGerald'dan sonra gelen çevirmenler, Hayyam'ın rubailerine daha sadık ve metinsel yaklaşımlar geliştirmiş, onu yeniden Batı okuruna tanıtmışlardır. J. B. Nicolas, 1867'de yayımladığı çevirisinde hem Farsça metinleri hem de Fransızca karşılıklarını verirken Hayyam'ı, doğrudan dinsizlikle suçlamamış; fakat onun metafizik inançlara karşı mesafeli ve hiciv dolu tavrını koruyan bir figür olarak sunmuştur.¹⁸ E. H. Whinfield (öl. 1922), 1883 tarihli çevirisinde yaklaşık 500 rubaiyi İngilizceye aktarırken, Hayyam'ı daha çok mistik-şüpheli bir söylemin temsilcisi olarak görmüştür.¹⁹ Edward Heron-Allen (öl. 1943) ise 1898'de yayımladığı edisyonunda FitzGerald'ın serbest yorumlarını Hayyam'ın orijinal Farsça metinleriyle kıyaslamış; böylece hem Hayyam'ın şiirsel kimliğini hem de felsefî söylemini daha metinsel bir zemine oturtmuştur.²⁰ Heron-Allen'a göre Hayyam ne sadece bir şarap ve zevk şairidir, ne de tümüyle bir sufidir; onun şiiri, akıl ve inanç arasındaki gerilimi dile getiren bir “entelektüel mücadele”dir. XX. yüzyılda ise bu yaklaşımın eleştirisi ve alternatif yorumları gündeme gelmiştir. Robert Graves ve Omar Ali-Shah gibi bazı yazarlar, Hayyam'ın aslında bir sufi olduğunu belirterek FitzGerald'ın çevirisini, Batı'da nasıl yanlış bir Hayyam imgesi doğurduğu yönünde eleştirirler.²¹

Edward FitzGerald'ın çevirilerinden itibaren Batı'da şekillenen Hayyam imgesi, Türk edebiyatında da özellikle Tanzimat'tan sonra yaygınlık kazanmış ve pek çok aydın tarafından seküler, bireyci ya da mistik bir figür olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu çalışma Hayyam imgesinin farklı dönemlerde ideolojik bağlamlara göre nasıl yeniden üretildiğini, edebiyat ve popüler kültür metinleri üzerinden izlemektedir. Bu yönüyle çalışma, Hayyam'ın yalnızca bir şair ya da filozof olarak değil, aynı zamanda modern Türk entelektüel tarihinin düşünsel eğilimlerini anlamada anahtar bir figür olarak nasıl konumlandırıldığını göstermeyi hedeflemektedir.

1. MODERNLEŞME EŞİĞİNDE HAYYAM: TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E DÜŞÜNSEL BİR İZLEK

Hayyam'ın Osmanlı aydınları tarafından yeniden keşfi, Batı'da özellikle Edward FitzGerald'ın çevirileriyle inşa edilen Hayyam imgesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu egzotik ve başkaldıran imgede, Doğu'nun geleneksel bilgeliği ile Batı'nın modern sorgulayıcılığı arasında kurulan köprü, özellikle Tanzimat ve sonrasında Osmanlı'da şekillenen aydın zihin dünyasına cazip gelmiş; Hayyam, “serbest düşüncenin Doğulu şairi” olarak yeniden gündeme taşınmıştır.

İran kökenli Osmanlı şairi Muallim Feyzî Efendi'nin gazetede tefrika olarak başlattığı, ardından kitaplaştırdığı Hayyam adlı çalışması, bu sürecin ilk somut örneğidir. Eser, Hayyam'ın yalnızca rubailerinden yapılan bir çeviri değil; aynı zamanda onun fikir dünyasına dair bir yorum denemesidir. Feyzî Efendi, kitabına Hayyam'ı Batılıların bizden önce

13 Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 270.

14 Ona göre Ömer Hayyam, Fars edebiyatında benzeri olmayan bir şekilde dinsizlik ve özgür düşüncüyü savunan, bu yönüyle Voltaire'e benzeyen bir şairdir. (bk. Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Schönen Redekünste Persiens: Blütenlese aus zweihundert persischen Dichtern* (Wien: Heubner und Volke, 1818), 80-81.)

15 Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 271.

16 Edward FitzGerald, *Rubaiyat of Omar Khayyam*, ed. Daniel Karlin (Oxford University Press, 2009).

17 Edward Heron-Allen, *Some Side-Lights Upon Edward FitzGerald's Poem "The Rubaiyat of Omar Khayyam"* (London: Charing Cross Road W.C, 1898), 2-4.

18 FitzGerald, *Rubaiyat of Omar Khayyam*, I.

19 E. H. Whinfield'e göre Ömer Hayyam, Voltaire gibi inançlara karşı eleştirel ve alaycıdır; özellikle bedenin dirilişi gibi konularda Voltaire'i andırır. Ancak Hayyam, Voltaire'den farklı olarak zaman zaman güçlü dinî duygular da taşır. Bu yönüyle hem rasyonel hem de mistik olabilen, çelişkili ama derin bir şairdir. bk. Edward Henry Whinfield, *The Quatrains of Omar Khayyam: The Persian Text with an English Verse Translation* (London: Trübner & Co., 1883), XXIX-XXX.

20 Edward Heron-Allen, *The Second Edition of Edward FitzGerald's Rubaiyyat of 'Umar Khayyam* (London: Duckworth and Co., 1908).

21 Robert Graves - Omar Ali-Shah, *The Original Rubaiyat of Omar Khayyam: A New Translation with Critical Commentaries* (New York: Garden Doubleday & Company, 1968), 2-9.

keşfettiğini, rubailerini defalarca çevirdiklerini fakat Osmanlı'da hakkında hâlâ bir eser bulunmamasının üzücü olduğunu belirterek başlar. Muallim Feyzî'nin eseri iki ana bölümden oluşur. Birinci kısım, Ömer Hayyam'ın hayatına ayrılmıştır. İkinci kısımda ise, Hayyam'dan seçilen rubailer Farsçadan tercüme ve şerh edilir.

Kitabın ilk bölümünde Hayyam'ın hayatı Şark kaynaklarına başvurularak anlatılır. Muallim Feyzî, Hayyam'ı yalnızca tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda onu "temize çıkarma" çabası da güder.²² Kitabına "âdâb ve ahlâka muvâfık" olduğunu düşündüğü rubailer alır ve bunları çoğunlukla tevil ederek açıklar; itikadî açıdan problemlili görülebilecek mısraları, bazen bağlamından kopararak yoruma dayalı şekilde yeniden anlamlandırır. Seçilen rubailer peş peşe sıralanır, aralarındaki anlam ilişkileri üzerinden âdeta bir hikâye gibi yorumlanır.²³ Bu yönüyle kitap, akademik bir incelemeden ziyade, biyografi ile savunma arasında bir anlatı kurar.

Ramazan Bahçesi adlı eserde Hüseyinzâde Ali'ye ait Hayyam–Bodenstedt başlıklı yazı, XIX. yüzyılın önemli Alman şairlerinden Friedrich von Bodenstedt'in kitabının²⁴ giriş kısmının özet bir Türkçe çevirisidir.²⁵ Çeviri de olsa bu yazı Osmanlı entelektüel çevrelerinde Ömer Hayyam'a dair Batı'daki bakışın tanınmasına aracılık etmesi açısından kayda değerdir.

Bu döneme ait bir başka girişim Müstecâbizâde İsmet Bey'in Muntahab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri adlı çalışmasıdır. Müellif, bu mensur çeviri-şerh niteliğindeki eserini 1321/1904 yılında, Midilli'de sürgündeyken kaleme almış ancak bastıramamış; eser yazma hâlinde kalmıştır.²⁶ Bu yüzden eser, Hayyam'ın Osmanlı toplumunda tanınmasına doğrudan bir etki sağlayamamıştır. Bununla birlikte Müstecâbizâde İsmet'in, rubailerini âyetler, hadisler, kelâm-ı kibar ve diğer şiirlerle birlikte yorumlamaya çalışması, Hayyam'ı daha çok İslamî düşünce çerçevesi içinde konumlandırma çabasını yansıtır.

Hayyam'ın Batılı imgesinin Osmanlı aydınları ile asıl tanışması Abdullah Cevdet'le gerçekleşir. İctihâd Dergisi'nde tefrika ettiği yazılarda,²⁷ Hayyam'ı bir serbest fikir adamı, materyalist filozof ve Batı'nın modern düşüncesiyle örtüşen bir şahsiyet olarak tanıtır. Özellikle FitzGerald çevirisine dayanan yorumlarıyla Hayyam'ı geleneksel sûfî imgesinden çıkararak pozitivist-müstehzi bir bilge olarak yeniden inşa etmiş ve onu Tanzimat dönemi aydınlarının fikrî gündemine taşımıştır. Yazılar bu yönüyle, Hayyam'ın Osmanlı düşünce dünyasındaki modern yorumunun başlangıç noktası olarak kabul edilir. Cevdet Hayyam'ı evrensel ölçekte bir fikir adamı, bir hakîm şâir (filozof şair) olarak görmenin ötesinde onun, dinsel dogmalara karşı sorgulayıcı tavrıyla Epikürcü bir yaşam felsefesine ve Lucretius'un tanrıtanımağ doğa anlayışına yakın durduğunu savunur. Cevdet'in zihin dünyasında Hayyam, Doğu-Batı ekseninde bir köprü figürüdür; bu nedenle onu Batı'nın büyük düşünürleriyle aynı cümlede anmak ideolojik bir tercihtir.²⁸

Abdullah Cevdet, İctihâd Dergisi'nde yayımladığı yazı dizisini daha sonra genişleterek Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçe Tercümeleri adıyla kitaplaştırmıştır.²⁹ Bu eser, Osmanlı döneminde Hayyam'a dair yapılmış ilk kapsamlı çalışmalardan biri olarak dikkat çeker. Kitapta toplam 531 rubai yer almış ve bu rubailerin tamamı mensur olarak Türkçeye çevrilmiştir. Eserin giriş kısmında Hayyam hakkında verilen biyografik ve düşünsel değerlendirmeler, doğrudan İctihâd'da yayımlanmış olan "Hayat ve Âsâr: Ömer Hayyam" başlıklı yazısının aynısıdır.

Basıldığı tarihten itibaren büyük bir ilgi gören ve kısa sürede tükenen Rubâiyyât-ı Hayyâm'ın ikinci baskısı 1926 yılında yapılır. Bu yeni baskı, yazar tarafından "musavver, munakkah ve musahhah" bir neşir olarak tanımlanır.³⁰ Bu neşirde Ömer Hayyam bu kez "tam bir naturalist"tir ve benzetildiği kişi de meşhur İngiliz şairi Milton'dır.³¹ Bu baskıda Ömer Hayyam'ın hayatı ve fikirlerini hayli genişleterek ele alınırken, özellikle Batılı kaynaklara dayandırılmaktadır. Abdullah Cevdet Hayyam'ın Avrupa'da neden bu kadar meşhur olduğuna cevap ararken bir kitapta rastladığı Nathan Haskell Dole'un fikirlerine âdeta sahip çıkarak onları paylaşır. Amerikalı yazar Dole'e göre Hayyam'a duyulan ilginin

22 Muallim Feyzî, Hayyam (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye, 1303/1886).

23 Muallim Feyzî'nin eser genelinde Hayyam'ın rubailerini tevil ederek yorumladığını gösteren örneklerden birisi şudur: "Şarap testimi sen kırdın ya Rab," mısraıyla başlayan rubaiyi Ömer Hayyam'ın bir anlık gafleti sonucu ağzından çıkan isyan ifadesi gibi sunduktan sonra, hemen ardından Hayyam'ın pişmanlık duyarak "Bu dünyada günah işlememiş kimdir, söyle!" rubaisini söylediğini belirtir. İlk rubainin son mısrasındaki "مگر تو مستی، ربی؟" (Yoksa sarhoş olan sen misin ya Rab?) ifadeleri ise üç nokta (...) konularak sansürler. bk. Feyzî, Hayyam, 26-28.

24 Friedrich von Bodenstedt, Ömer Hayyam'ı düşünce derinliğiyle çağının çok ötesine geçmiş bir bilge olarak görür. Ona göre Hayyam'ın şiirleri, öyle evrensel bir hakikat duygusu taşır ki, eğer bu rubailer isimsiz şekilde sunulsa, onları Goethe'ye ait sanacak Batılılar çıkabilir. Onun şiirlerinde dünyevi hazlara çağrı değil, metafizik muammalara verilen derin ama sade yanıtlar yer alır. bk. Friedrich von Bodenstedt, Die Lieder des Omar Chajjam (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1881), IX-XXII.

25 Hüseyinzâde Ali, "Hayyam-Bodenstedt", Ramazân Bağçesi (İstanbul: Vatan Kütüphanesi, 1308), 9-23.

26 M. Fatih Andı, "Müstecâbizâde İsmet'in Muntahab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri Adlı Eseri", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 29 (2000), 1-12.

27 "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/92-93 (06 Şubat 1329), 2056-2058; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/95 (27 Şubat 1329), 2127-2129; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/96 (06 Mart 1330), 2158-2161; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/97 (13 Mart 1330), 2185-2188; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/98 (20 Mart 1330), 2209-2212; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/99 (27 Mart 1330), 2232-2235; "Rubâiyyât-ı Hayyam", İctihâd 4/100 (03 Nisan 1330), 2258-2260.

28 Cevdet, "Hayat ve Âsâr: Ömer Hayyam", 2034.

29 Abdullah Cevdet, Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçe Tercümeleri (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1914).

30 Abdullah Cevdet, Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçe Tercümeleri (İstanbul: Mürettebiyye, 1926).

31 Cevdet, Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçe Tercümeleri, 1926, 56.

sebebi, "ye's dolu bedbînlik" ile "ân-ı hâzırdan haz almaya teşvik eden bir felsefeyi" dile getirmesidir. Cevdet de bu yorumu destekleyerek, Hayyam'ın rubailerinin "kurnumuzun sıkı suallerine", yani insanın varlık karşısındaki temel sorgulamalarına cevap verdiğini, meçhule karşı akılcı bir cesaret geliştirdiğini, hatta Tanrı'nın adaletsizliği(!) ihtimaline karşı meydan okuyabildiğini vurgular.³² Edward Fitzgerald'tan bahsettiği bir makalesinde ise onu, "Nişaburlu şairin felsefesini âleme yaydı ve hiç şüphe etmem, birçok ümitsiz canlara ümit ve neşe sundu."³³ sözleriyle anarak, Hayyam'ın modern insan için ne denli teselli edici ve umut verici bir figür hâline geldiğini açıkça ortaya koyar.

Kitabın bu baskısına Hüseyin Dâniş tarafından iki eleştiri yazısı kaleme alınır.³⁴ Hüseyin Dâniş bu yazılarında, Abdullah Cevdet'in Hayyam'a dair yaptığı yorumları fazla serbest, yer yer keyfî ve bağlamsız bulur, rubailerin anlam dünyasını zedeleyen indirgemeci yaklaşımlara dikkat çeker. Her ne kadar eleştirel üslubu yer yer sertlik taşısa da bu yazılar dönemin Hayyam algısına içerden bir müdahale olarak okunabilir; nitekim Abdullah Cevdet'in seküler ve materyalist Hayyam yorumuna karşı daha temkinli bir duruş sergiler.

Abdullah Cevdet'in, kitabının her iki baskısında da vurguladığı bu seküler ve rasyonalist yaklaşım, dönemin bazı aydınları arasında hemen karşılık bulur. Ahmed Hayyat'ın "Hayyam'ın Sevgilisi Kimdi?" başlıklı yazısında³⁵, rubailerde geçen sevgilinin sembolik ya da tasavvufî değil, gerçek bir kadın olduğu ileri sürülür. Hayyat, bu iddiasını birkaç rubaiye dayandırır; rubailerde geçen bazı kelimeleri evirip çevirerek Hayyam'ın sevgilisinin adını nihayet bulur: Mehseti!

Recep Vahyî'nin, Ali Haydar'ın, Feyzullah Sacid'in ve İshak Refet'in manzum rubai çevirileri; Tokadizâde Şekib'in doğrudan Hayyam'a hitaben kaleme alınan "Ömer Hayyam'a" başlıklı mektubu, Z. N. imzalı, Abdullah Cevdet'i "üç bin yıllık komşularımızın kıymettar bir kitabını Türk kütüphanesine armağan eden" kişi olarak takdim eden yazı³⁶ ve Resimli Ay'da Sina imzasıyla "Ömer Hayyam: Şarkın Volter'i" adlı yazı,³⁷ bu ilginin giderek daha geniş bir entelektüel çevrede karşılık bulduğunu göstermektedir. Hikmet Şevki imzalı bir yazıda ise Ömer Hayyam için, "Onun en büyük meziyeti Şark'ın, batıl itikâdların kucagında çırpındığı bir anda cemiyet hayatının yanlış düşüncelerini manasız telakkilerini isyânkâr bir ruhla şiirlerinde terennüm edebilmesidir... zaten Hayyâm pesimist ve septik bir şâirdir."³⁸ ifadelerine yer verilir.

1922 yılında Ömer Hayyam hakkında iki önemli eser yayımlanır. Bunlardan biri, Hafız Abdülkadir İzmirî'ye ait olan çalışmadır.³⁹ Bu eserde yazar, Hayyam'ın Hasan Sabbah ve Nizâmü'l-Mülk ile olan dostluklarına odaklanır ve aktardığı bilgileri tamamen yerli kaynaklara dayanarak sunar. Eserin sonunda müellif, Ömer Hayyam'ın şiirlerini şerh ederek neşredeceğini belirtir; ancak bu vaadin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmemektedir. Kitapta dikkat çeken bir diğer husus ise Hayyam'a atfedilen rubailerin "tevbeden önce" ve "tevbeden sonra" olmak üzere iki ayrı döneme ayrılarak yorumlanmasıdır.

Hüseyin Dâniş ve Rıza Tevfik'in ortak çalışması ise, *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm* adıyla yayımlanır.⁴⁰ Eserin giriş bölümünde Avrupa'daki bilimsel gelişmeler ve hümanist düşünce akımı övülerek takdim edilir; bununla birlikte, emperyalizmin yalnızca askerî ya da siyasî bir hareket değil, aynı zamanda kültürel bir boyut taşıdığı da vurgulanır. Bu bağlamda, Ömer Hayyam'ın rubailerini de Doğu'nun "fethedilen" değerlerinden biri olarak Avrupa'ya sunulmuş; tercümeler aracılığıyla yeniden dolaşıma girmiştir.

Eserde, Abdullah Cevdet'in Ömer Hayyam'ı Osmanlı kamuoyuna tanıtma çabası takdirle anılmakla birlikte, kendisine yönelik bazı eleştiriler de yer almaktadır. Bu eleştirilerden biri, eserde Ömer Hayyam'a nispet edilmesi mümkün olmayan rubailerin yer almasıdır. Diğer bir eleştiri ise, Cevdet'in yaptığı tercümelerin bazı yerlerde kendi hissiyatına göre şekillendiği ve bu nedenle kimi anlamların tahrife uğradığı yönündedir. Kitabın birinci bölümünü yazan Hüseyin Dâniş'in verdiği bilgiler, yerli kaynaklara dayanmakta, asıllarıyla birlikte sunulmakta ve modern eleştiri süzgecinden geçirilerek değerlendirilmektedir. Özellikle Hayyam'a atfedilen ve onun inancı hakkında olumsuz yorumlara yol açan bazı rubailer hakkında Ömer Hayyam'ın ilhadfűrüşlük etmediğini belirtir.⁴¹

Kitabın Ömer Hayyam'ın felsefî yönüne odaklanan ikinci kısmı ise Rıza Tevfik tarafından kaleme alınmıştır. Yukarıdaki

32 Cevdet, *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçeye Tercüme*, 1926, 70-71.

33 Abdullah Cevdet, "Ömer Khayyam [Ömer Hayyam] ve Fitzgerald", *İctihâd* 27/295 (15 Nisan 1930), 5368.

34 Hüseyin Dâniş [Pedram], "Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm", *İctihâd* 21/207 (01 Mayıs 1926), 4022-4024; Hüseyin Dâniş [Pedram], "Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm", *İctihâd* 21/209 (01 Ağustos 1926), 4056-4057.

35 Ahmed Hayyat, "Hayyam'ın Sevgilisi Kimdi?", *İctihâd* 20/171 (1924), 3454-3456; Tokadizâde Şekib, "Ömer Hayyam'ın Maşukası Hakkında", *İctihâd* 20/172 (1 Kanunusani 1925), 193-195.

36 Recep Vahyî, "Ömer İbnü'l-Hayyam'ın Rubaisi", *Ceride-i Süfiyye* 5/146 (24 Temmuz 1334), 444-445; Ali Haydar, "Rubâiyyât-ı Hayyam'dan", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası* 2/37 (13 Teşrievvel 1917), 183; Tokadizâde Şekib, "Ömer Hayyam'a", *İctihâd* 20/173 (Kanunusani 1925), 3484-3486; Z. N., "Hayyam'ın Rubaiyatının Türkçeye Tercümesi", *Türk Yurdu* 9/24 (102) (28 Ocak 1331), 2911-2915; İshak Refet, "Hayyam'dan Tercümeler", *Türk Yurdu* XXI/195 (Kanunusani 1928), 52; Feyzullah Sacid, "Hayyam'dan Tercüme", *Türk Yurdu* XXI/200 (Haziran 1928), 26-27.

37 Sina, "Ömer Hayyam: Şarkın Volter'i", *Resimli Ay* 2/4 (30 Nisan 1925), 100.

38 Hikmet Şevki, "Ömer Hayyam'ın Manzum Tercümesi", *Hayat Mecmuası* 1/13 (24 Şubat 1927), 260.

39 Hafız Abdülkadir b. Derviş Mehmed b Ahmed İzmirî, *Ömer Hayyâm ve Hasan Sabbâh ve Ebu'l-Kâsim'ın Misli Mesbûk Olmayan Tercüme-i Ahvâli* (İzmir: Marifet Matbaası, 1340).

40 Hüseyin Dâniş - Rıza Tevfik, *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1340).

41 Dâniş - Tevfik, *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm*, 33.

ifadelere rağmen eserin bütününe bakıldığında, kitabın Abdullah Cevdet'in Osmanlı kültür hayatında inşa etmeye çalıştığı Hayyam imgesine yöneltilmiş bir eleştiri değil, bilakis bu imgeyi daha sağlam ve felsefî bir zemine oturtma girişimi olduğu anlaşılmaktadır. Kısa zamanda tükenen kitabın, bir yıl sonra gözden geçirilmiş ikinci baskısı, Rıza Tevfik o sıralar Arabistan'da olduğu için Hüseyin Dâniş imzasıyla gerçekleştirilir.⁴² Kitabın üçüncü baskısı ise, Hüseyin Dâniş'in vefatı sonrasında, eserin tertip ve telif sorumluluğunu tek başına üstlenen Rıza Tevfik tarafından hazırlanacaktır.⁴³ Rıza Tevfik, bu yeni baskıda Hayyam'ı Mevlânâ (öl. 672/1273), Attâr (öl. 618/1221) ve Hâfız gibi büyük İran şairlerinden ayıran yönün, onun düşünce tarzında ve hayata bakışında tamamen Avrupalı bir duruş sergilemesi olduğunu vurgulayacak; Hayyam'ı, tıpkı Antik Yunan hedonist filozofları gibi, hayatı bir haz ve saadet alanı olarak gören, dine ve metafiziğe şüpheyile yaklaşan bir fikir adamı olarak tanıtacaktır.

1920'li yılların ikinci yarısında Ömer Hayyam'ın rubaileri, birbirinden farklı estetik anlayışlarla manzum biçimde Türkçeye çevrilerek yayımlanır. Bu dönemde üç eser ardı ardına okuyucuyla buluşur: Hüseyin Rıfat'ın (1926), Feyzullah Sacid'in (1929) ve Kırklareli müftüsü Mehmed Bahâeddin'in (1927) eserleri.⁴⁴ Hüseyin Rıfat, rubaileri aruz vezniyle klasik bir söyleyiş içinde aktarırken; Feyzullah Sacid halk şiirine yakın bir üslupla ve hece ölçüsüyle, daha erişilebilir bir Hayyam sunmayı amaçlar. Mehmed Bahâeddin'in çalışması Hayyam'dan esinle, mealen çevrilmiş ve aruz vezniyle yeniden biçimlendirilmiş otuz bir rubaiden oluşur. Söz konusu üç çeviri, yalnızca şiirsel teknikler bakımından değil, Hayyam'ın Türk okuru nezdinde nasıl farklı anlamlara bürünebildiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

Kaleme aldığı bir yazısında Fuad Köprülü, Hüseyin Dâniş ve Rıza Tevfik'in ortak çalışmasını değerlendirmiş; özellikle eserin birinci kısmında yer alan biyografik ve tarihî çerçeveye dair tespitlere eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirisinin doğrudan muhatabı eserin biyografi kısmının yazarı olarak Hüseyin Dâniş'tir. Köprülü, Dâniş'in Hayyam'ın Avrupa'daki şöhretini, Batılıların hayat felsefesiyle olan benzerliğe bağlamasını eksik ve indirgemeci bulur; Hayyam'ın bir "muasır Avrupalı zihniyeti" temsil ettiği yönündeki görüşe karşı çıkar. Ona göre Hayyam, aslında "münkir ve müstehzî" bir doğulu hakîmdir.⁴⁵ Ancak bu eleştiriler, Abdullah Cevdet'in başlattığı ve dönemin diğer entelektüellerince sürdürülen sekülerleştirici Hayyam algısına yönelik doğrudan bir itiraz içermez, daha çok Hüseyin Dâniş ile geçmişten gelen kişisel bir hesaplaşmanın yansıması olarak okunabilir.

Hüseyin Dâniş'in tercümelerini eleştiren isimlerden biri de Yahya Kemal'dir. Ancak onun yaklaşımı, Köprülü'den farklı olarak, şahsî bir hesaplaşmadan ziyade edebî ve fikrî bir denge arayışına dayanır. Yahya Kemal, Dâniş'in Hayyam'ı kendi "dinsizliği" doğrultusunda yorumladığını ve özellikle onu "dinsiz" olarak sunma çabası içinde olduğunu belirtir.⁴⁶

Sürekli yüceltilen Ömer Hayyam imgesine yönelik esaslı ve sert eleştiri ise nihayet Süleyman Nazîf'ten gelir; Servet-i Fünûn'daki "Ömer Hayyâm'ın Şairliği" yazısı,⁴⁷ özellikle Abdullah Cevdet ve ardıllarının inşa ettiği seküler ve haz temelli Hayyam anlayışına karşı güçlü bir reddiye niteliği taşır — yazıda doğrudan Abdullah Cevdet'in adı anılmasa da eleştirinin yöneldiği zihniyet açıkça onun temsil ettiği çizgiyle örtüşmektedir. Süleyman Nazîf'in bu metindeki temel eleştirisi, Ömer Hayyam'ın Avrupa'da abartılı ve yapay bir hayranlıkla karşılanması üzerinedir. Ona göre Hayyam, doğrudan kendi şiirlerinin gücüyle değil, özellikle FitzGerald'ın etkisiyle yeniden "yaratılmış" bir figür olarak Batı'da şöhrete kavuşmuştur. Bu bağlamda Hayyam'ın rubailerine duyulan ilginin, Şark'a dair hayali temsillerle, harem romantizmiyle, mistik şarap ve dilber imgeleriyle beslendiğini belirtir. Şark'ın şiir mirasını derinlemesine bilen biri olarak Nazîf, Hayyam'ı Firdevsî (öl. 411/1020), Abdülkadir Bidil (öl. 1133/1720) gibi büyük şairlerle kıyaslamaya bile gerek duymadan onun edebî yüceliğine temelden itiraz eder.

Yazıda eleştiriler ileriki sayfalarda daha sert bir söyleme bürünür. Hayyam'ın her yıl "ot gibi biten" rubailerle yeniden dolaşıma girmesi Nazîf için edebî ciddiyeti zedeleyen bir yozlaşmanın göstergesidir. Ona göre Hayyam'ın şiirlerini yeniden yayımlamak, tekrar tekrar halka okutmak yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda zararlıdır.

Nazîf'in bu yazısı bir polemğin de fitilini ateşler; yaklaşık bir ay sonra İctihâd'da imzasız çıkan bir yazıda⁴⁸ Nazîf'in görüşleri sert biçimde eleştirilirken, Ömer Hayyam'ın zihniyetiyle ilgili daha önce basında rastlanmayan netlikte ve radikallikte ifadelere yer verilir. Bu yazının temel savı, Ömer Hayyam'ın ne tasavvufî ne mistik ne de züht temelli bir şair olduğu; tam aksine, dünyayı olduğu gibi kabul eden, kaderi ve uhreviliği reddeden, hayatı "tek fırsat" olarak gören bir epikürcü-akılcı olduğudur. Metin boyunca Hayyam'ın sufilikle hiçbir ortak yönü bulunmadığı, hatta sufilerle karşılaştığında aralarında karşılıklı bir antipati doğduğu ifade edilir. Hayyam burada, "Ariyanî mizaca sahip bir pagan filozof" olarak tanımlanır.

İsimsiz yazar, Süleyman Nazîf'in özellikle "şaraplı ve afyonlu edebiyat" eleştirisine karşı çıkarak, Hayyam'ın eserinin

42 Hüseyin Dâniş, *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm* (İstanbul: İkbâl Kütübhanesi, 1927).

43 Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Ömer Hayyâm ve Rubaileri* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945).

44 Hüseyin Rıfat, *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Manzûm Tercümeleri* (İstanbul, 1926); Feyzullah Sacid, *Hayyâm'ın Rubaileri ve Manzum Tercümeleri* (İstanbul: Cihan Matbaası, 1929); Mehmed Bahâeddin, *Hurde-i Eş'âr* (Kırklareli: Kırklareli Vilayet Matbaası, 1345).

45 Köprülü'zâde, *Bugünkü Edebiyat*, 270-282.

46 Sermet Sami Uysal, *Yahya Kemal'le Sohbetler* (İstanbul: Kitap Yayınları, 1959), 70.

47 Süleyman Nazîf, "Ömer Hayyam'ın Şairliği", *Servet-i Fünûn* 59/1543 (11 Mart 1926), 258-259.

48 "Ömer Hayyam'ın Şairliği Hakkında", *İctihâd* XXI/202 (15 Nisan 1926), 3944-3946.

felsefî tutarlılık ve yüksek ifade gücü taşıdığını; onun Avrupa'daki itibarının FitzGerald'ın katkısına indirgenemeyeceğini savunur. Hayyam'ın "devran-ı hayat" felsefesiyle Schopenhauer, Herakleitos, Anatole France ve Shakespeare gibi figürlerle aynı çizgide yer aldığını iddia ederek onu evrensel felsefî bir geleneğe yerleştirir.

Bu polemige konu olan her iki yazıda da dikkat çeken ortak bir husus vardır: Hem Süleyman Nazîf hem de *İctihâd*'daki isimsiz yazar, Ömer Hayyam'ın din, tasavvuf ve maneviyatla bir ilişkisi bulunmadığı konusunda hemfikirdir. Her ikisi de Hayyam'ı dünyevî, zevkperest ve metafizikten uzak bir figür olarak çizer. Ne var ki, bu ortak kabul iki yazar tarafından zıt yönlerde değerlendirilir: Nazîf'e göre tam da bu nedenle Hayyam okunmamalı, genç kuşaklardan uzak tutulmalıdır; zira onun şiiri ahlâkî yozlaşma ve manevî çöküşün simgesidir. *İctihâd*'daki yazıda ise, Abdullah Cevdet'in yaklaşımıyla uyumlu biçimde, Hayyam'ın seküler bakışı, yaşam felsefesi ve kadere meydan okuyan söylemi, onu Avrupalı filozoflarla ruh akrabalığı içinde gösteren bir üstünlük vesilesidir. Bu karşıtlık, Hayyam'ın aynı özellikleri etrafında kurulan iki zıt imgenin —biri dışlayıcı, diğeri yücelten— nasıl toplumsal ve ideolojik kamplaşmaların yansımasına dönüştüğünü gösterir.

Şekib'in kaleme aldığı "Ömer Hayyâm İçin" adlı yazı, doğrudan polemik üretmek amacıyla değil, Süleyman Nazîf'in sert üslubuna karşı duyulan rahatsızlığı dile getirmek üzere yazılmış bir sitem yazısıdır.⁴⁹ Metinde, Nazîf'in Hayyam'a yönelik ifadeleri, onun şahsiyetine, imgesine ve şiirsel değerine indirilen bir darbe olarak değerlendirilir. Ancak *İctihâd*'da yayımlanan imzasız reddiyenin bu darbeye yeterince karşılık veremediği ifade edilir. Şekib, Nazîf'e duyduğu saygıyı saklamadan, özellikle Hayyam'a yöneltilen "mülhidlik" suçlamasından derin bir üzüntü duyduğunu belirtir. Yazının sonunda yer alan "Muhterem büyük üstadım..." hitabı, metnin tonunu doğrudan tartışmadan çıkarıp saygılı ama kırılgan bir kişisel müdahale boyutuna taşır.

Süleyman Nazîf, "Ömer Hayyâm'ın Şairliği" yazısıyla başlattığı eleştirel hattı, kısa süre sonra yayımlanan üç yazıyla⁵⁰ sürdürür. Nazîf, Hayyam'ın kendi çağdaşları arasında şair olarak değil, daha çok matematikçi ve astronom olarak tanındığını; edebî açıdan ise abartılmış bir figür olduğunu savunur. Ona göre Hayyam, dinsiz, ahlâksız, reybi ve zevkperest bir şahsiyettir ve Batı'da kazandığı şöhret, kendi kanatlarıyla değil, başkalarının "ödünc kanatlarıyla" uçmasından kaynaklanmaktadır. Bu yazılarda özellikle Abdullah Cevdet'in yaptığı rubai tercümelerine yöneltilmiş yoğun bir alay ve istihza vardır. Cevdet'in rubai tercümelerine besmeleyle başlamasına, Hayyam'ın "meşhur dinsizliği" ve mütercimmin "meşhud dinsizliği"ni hatırlatarak tepki gösteren Nazîf, bu tercihi yerine göre konuşma kaidesine aykırı, gülünç ve samimiyetsiz bir gösteri olarak görür.

Süleyman Nazîf'in Ömer Hayyam'la ilgili başlattığı polemige katılanlardan biri de İsmail Hakkı Alişan'dır. Nazîf'in yazılarından yaklaşık iki yıl sonra, *İctihâd Dergisi*'nde yayımlanan sekiz bölümlük bir yazı dizisinin ilkinde, yalnızca bir dipnotta ve teessüf dolu bir ifadeyle üstü kapalı şekilde karşılık verir.⁵¹ Abdullah Cevdet'in önerisiyle kaleme alınan bu yazılar dizisi, esasen bir Fransız yazarın Hayyam hakkında yazdığı küçük bir kitabın değerlendirmesine dayanmaktadır. Yazılarda Hayyam'ın hem filozof hem de şair kimliği ayrı başlıklar altında ele alınırken, Nazîf'in eleştirileri doğrudan polemik konusu yapılmaz; ancak onun "Hayyam'ın ruhunu rencide eden" üslubu nazik bir dille eleştirilir.

2. CUMHURİYETTEN SONRA: MİLLİYETÇİ SÖYLEMİN GÖLGESİNDE BİR ŞAİR

İbrahim Alaettin'in 1932 tarihli çalışmasında Ömer Hayyam'a dair ortaya koyduğu portre, erken Cumhuriyet döneminin fikrî iklimini ve özellikle milliyetçi paradigmanın etkilerini yansıtan oldukça dikkat çekici unsurlar barındırır.⁵² Bu dönemde egemen olan Türkçülük, Güneş-Dil Teorisi ve tarih tezi gibi ideolojik çerçeveler, geçmişin önemli figürlerini "Türkleştirme" ve akılcı yorumlarla yeniden inşa etme gayretindeydi. Alaettin'in Hayyam'a dair en çarpıcı iddiası da budur: Ona göre Ömer Hayyam, eserlerini Farsça kaleme almış olsa da aslında Acem değil Türk'tür. Bu iddiasını, "Ömer" adının Acemlerce tercih edilmemesi, Hayyam'ın şahsiyetindeki pervasız ve dürüst mizacın klasik İran geleneğine değil Türk karakterine yakın olması ve hatta onun musahibesi Mehseti'nin de bir Türk kızı olduğuna dair rivayetlerle temellendirir.

Bununla birlikte Alaettin, Hayyam'ı aynı zamanda metafizik inançları reddeden modern bir düşünür olarak da konumlandırır. Ona göre Hayyam, ruhun ebediyetine, kıyamete, ahirete, cennet ve cehennem hayatına inanmayan; bu inançları hurafe olarak gören bir düşünürdür. Bu nedenle o, açıkça nihilist, agnostik, natüralist ve pesimist bir filozoftur.⁵³ Alaettin, Hayyam'ın bu yaklaşımını, onun gerçekçi ve akılcı doğasının bir tezahürü olarak yorumlar. Bu yönüyle Hayyam,

49 Tokadizâde Şekib, "Ömer Hayyam İçin", *Servet-i Fünûn* 83/1557 (17 Haziran 1926), 74-75.

50 Süleyman Nazîf, "Tercüme Mezbahası-2: Ömer Hayyam", *Servet-i Fünûn* 87/1561 (17 Temmuz 1926), 130-131; Süleyman Nazîf, "Tercüme Mezbahası-2: Rubâiyyât-ı Hayyâm-2", *Servet-i Fünûn* 91/1565 (12 Ağustos 1926), 194-195; Süleyman Nazîf, "Tercüme Mezbahası-2: Rubâiyyât-ı Hayyâm-3", *Servet-i Fünûn* 93/1567 (22 Ağustos 1926), 226-227.

51 İsmail Hakkı Alişan, "Ömer Hayyam: Âlim ve Filozof", *İctihâd* XXIII/258 (15 Ağustos 1928), 4890-4894; "Ömer Hayyam II: Rubâiyyât", *İctihâd* XXIV/259 (01 Eylül 1928), 5006-5009; "Ömer Hayyam III", *İctihâd* XXIV/260 (15 Eylül 1928), 5028-5030; "Ömer Hayyam IV", *İctihâd* XXIV/261 (01 Ekim 1928), 5041-5043; "Ömer Hayyam V", *İctihâd* XXIV/263 (01 Kasım 1928), 5065-5067; "Ömer Hayyam VI", *İctihâd* XXIV/264 (15 Kasım 1928), 5084-5085; "Ömer Hayyam VII", *İctihâd* XXIV/265 (30 Kasım 1928), 5099-5100; "Omar Khayyâm [Ömer Hayyam]: Aşk ve Timsali", *İctihâd* XXIV/267 (15 Şubat 1929), 5123-5124.

52 İbrahim Alâettin [Gövsâ], *Ömer Hayyam* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932).

53 Gövsâ, *Ömer Hayyam*, 17-22.

Cumhuriyet'in seküler ve rasyonel dünya görüşüne uyumlu bir figür olarak yeniden inşa edilmiştir.

Milliyetçi söylemin etkisi, Muzaffer Esen'in Ömer Hayyam değerlendirmesinde de dolaylı biçimde hissedilir.⁵⁴ Esen Hayyam'ın etnik kökeniyle ilgili tartışmaları doğrudan sahiplenmese de bazı yazarların onu Türk olarak konumlandırma çabasını aktarması ve bu iddiayı "doğru ve yerinde bir muhakeme" olarak nitelemesiyle bu söyleme mesafeli bir yakınlık gösterir. Ancak Esen'in Hayyam portresi yalnızca bu millî kimlik meselesi etrafında şekillenmez. O, Hayyam'ı metafizikten arınmış, akılcı ve sorgulayıcı bir düşünür olarak tanımlar.

Bu tür etnik sahiplenme çabalarını Nihâd Sâmî Banarlı da benimser. Banarlı, *Yahya Kemal Yaşarken* adlı eserinde, İbrahim Alâettin'in görüşlerini tekrarlayarak Hayyam'ın "Ömer" adını taşıması, Selçuklu sarayında büyük devlet adamlarından iltifat görmesi ve özellikle Sultan Sencer'in sarayında bulunduğu sırada Mehsetî adlı Türk kıızıyla ilişkisinin anlatılması gibi unsurları onun Türk kökenli olduğu tezini destekleyen işaretler olarak sunar.⁵⁵

Hayyam'ın bu şekilde millî kimlik üzerinden yorumlanması, yaklaşık elli yıl sonra M. Sadık Cennetoğlu'nun kitabında da (1981) sürdürülür.⁵⁶ Cennetoğlu, Hayyam'ın Nişabur'da doğması, Selçuklu saray çevresinde yer alması ve rubailerindeki ifade biçimini gerekçe göstererek onun Türk olduğunu savunur. Rubailerindeki din karşıtı yorumları ise reddeder, Hayyam'ın materyalist ya da dinsiz biri olarak anılmasını "çarpıtma" olarak nitelendirir.⁵⁷ Bu okuma, onu materyalist ya da agnostik değil, yerli ve inancı bir figür olarak takdim etme çabasına dayanır. Cennetoğlu'nun eseri, Hayyam'ı modern Türk kimliği içinde anlamlandırmaya yönelik geç dönem bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Fakat Hayyam imgesinin edebî metinlerdeki temsili her zaman bu denli inanç merkezli ya da kültürel sahiplenmeye dayalı olmamıştır. Refik Ahmed Sevengil'in önce *Kurun Gazetesi*'nde tefrika edilen, daha sonra kitap olarak yayımlanan *Çıplaklar* adlı romanında,⁵⁸ Ömer Hayyam'a dair şekillenen algı, erken Cumhuriyet döneminin sekülerleşme ve bireysel özgürlük temelli söylemiyle örtüşür. Romanda yer alan "Ömer Hayyam Kulübü" dünyevîliğe, hazza, akla ve geleneksel dinî-moral anlayışlara mesafe koyan yeni bir hayat tarzının temsili olarak kurgulanır. Kulüp etrafında toplanan seçkinler, Hayyam'ın rubailerinden ilhamla, içki, eğlence ve özgür düşünce ekseninde şekillenen bir yaşam sürer; fakat bu yaşam tarzı, aynı zamanda yozlaşmanın, yüzeyselliğin ve halktan kopukluğun da simgesidir.⁵⁹ Roman, Hayyam'ın seküler akılcılığı ile Cumhuriyet elitlerinin entelektüel iddiaları arasında kurulan yüzeysel bağları eleştirir.⁶⁰ Sevengil'in daha sonra kaleme alacağı başka bir romanında ise Hayyam, bu kez üniversiteli bir gencin bireysel aydınlanmasına eşlik eden estetik bir rehber olarak belirir; karakter, rubailerle tanıştığı anda derin bir sarsıntı yaşar, ders kitaplarını bir kenara bırakıp Hayyam'ın dizelerinde kendini aramaya koyulur.⁶¹

Benzer şekilde, İskender Fahrettin Sertelli'nin *Türkan Hatun* adlı romanında da Hayyam, gündelik hayatın içinde dünyevîliği temsil eden bir figür olarak kurgulanır.⁶² Romanın karakterlerinden Şair Rıza, Hayyam'ın rubailerini ezbere bilen, meyhaneyi hayatın hakikat mekânı olarak gören biridir ve Hayyam'a atfettiği anekdotlarla bu anlayışı temellendirir. Bir gazetede yayımlanan "Ramazan Konuşmaları" başlıklı yazıda da Ömer Hayyam'ın rubailerine yer verilmesi dikkat çekicidir.⁶³ Yazı, klasik şairlerin Ramazan'a yönelik mesafeli duruşlarını örneklerle sergilerken, Hayyam'ı da bu çizgiye dahil eder. Oysa Ramazan konuşmalarında genellikle ibadet, takva ve nefis terbiyesi vurgulanırken, burada şarap ve haz temalı şiirlerin öne çıkarılması, dinî ayın içeriğiyle çelişen bir estetik ve düşünsel tavrı yansıtır.

Hayyam figürünün edebî temsil yoluyla modern Türkiye'nin kültürel ve ideolojik tahayyülüne dâhil edilmesi, bunlarla sınırlı değildir. Ziya Şakir'in kaleme aldığı bir romanı da bu yeniden inşa sürecine dâhil olan önemli örneklerden biridir.⁶⁴ Eserde Hayyam akılcılığı, hayat sevgisi, hoşgörüsü ve tevazusuyla örnek alınacak bir aydın modeli olarak sunulur. Şarap, aşk ve doğa gibi temalarla halkla buluşan, yaşamı kucaklayan bir filozof olarak resmedilen Hayyam; aynı zamanda dönemin pozitivist ve hümanist modernleşme tahayyülünü temsil eder. Romanın sonunda Batılı karakter Mister Willson'un Hayyam'ın düşünce dünyasıyla dönüşmesi, bu dünya görüşünün evrensel etkisini simgeler.

Yine aynı dönemlerde Hayyam'ın, seküler aklın sesi olarak görüldüğü de anlaşılmaktadır. Bir gazetede ona atfedilen şu söz bu algıyı yansıtır: "Yarabbi, sen güzel yaratmış ve güzeli de sevmeye demişsin; bu nasıl iştir? Bu, hem bardağı eğri tut, hem içindekini dökme kabilinden bir şey..."⁶⁵ Bu söz, Hayyam'ın adına yakıştırılmış gözükmektedir. Söz konusu atıf bazı fikirleri

54 Muzaffer Esen, *Şarkın En Büyük Şairleri: Ömer Hayyam* (İstanbul: Gençlik Kütüphanesi, 1943).

55 Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal Yaşarken* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü, 1959), 198.

56 M. Sadık Cennetoğlu, *Ömer Hayyam: Büyük Türk Şairi ve Filozofu* (İstanbul: Tuba Matbaası, 1989), 29-73.

57 Cennetoğlu, *Ömer Hayyam: Büyük Türk Şairi ve Filozofu*, 77-80.

58 Refik Ahmet Sevengil, *Çıplaklar* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1936).

59 Refik Ahmet Sevengil, "Çıplaklar", *Kurun* (28 Nisan 1936), 5.

60 Canan Olpak Koç, "Mecburi Bir İzah'a Mecbur Olanlardan: Refik Ahmet Sevengil", *Cumhuriyet'in 100. Yılında 100 Türk Yazar* (İstanbul: Akademisyen Kitabevi, 2023), 511-518.

61 Refik Ahmet Sevengil, "Bir Mevsimlik Aşk", *Vakit* (10 Aralık 1942), 2.

62 İskender Fahreddin [Sertelli], "Türkân Hâtun", *Akşam*, Tefrika No: 20, 28 Mart 1940, 6; Tefrika No: 68, 20 Mayıs 1940, 6.

63 Münir Süleyman Çapanoğlu, "Ramazan Konuşmaları: Şair Gözüyle Ramazan", *Vakit* (08 Eylül 1943), 2.

64 Ziya Şakir, *Selçuk Saraylarında Ömer Hayyam'ın Hayat ve Maceraları* (İstanbul: Üstün Eserler Neşriyat Evi Yay., 1943).

65 Hikmet Münir, "Her Hafta Başında", *Kurun* (11 Ekim 1937), 3.

dile getirmenin güvenli bir yolu olarak tarihsel figürleri öne sürme eğilimini de açığa çıkarır. Tıpkı günümüzde Mevlânâ ya da Yunus Emre'ye atfedilen anonim sözlerde olduğu gibi, Hayyam da o dönemde bir tür düşünsel meşruiyet alanı olarak işlev görmüştür.

Osman Cemal imzasıyla yayımlanan bir yazıda, fabrika kapıcısı Abdülkadir Efendi karakteri üzerinden Ömer Hayyam'a dair halk düzeyinde oluşmuş popüler bir algı hicivli bir üslupla aktarılır.⁶⁶ Abdülkadir Efendi, rakıyı "keyif için" içtiğini ve bu içki kültürünün pirinin Ömer Hayyam olduğunu ileri sürerken, onun şaraba dair yüzlerce beyit söylediğini, hatta "okkalarla içtiğini" tarih kitaplarından okuduğunu iddia eder. Hayyam'a ait olduğunu sandığı bazı dizeleri hatırlayamayınca kendi hayal gücüyle yeni beyitler üretir. Benzer bir örnek, Yeşilay'ın içki karşıtı kampanyalarını hicveden bir gazete yazısında görülür. Yazar, içki ve meyve suyunu birlikte içerek hem Tekel'i hem Yeşilay'ı memnun etmeyi önerirken, Hayyam'a atfedilen bir rubaiyle onun "Yeşilaycılara da hitap ettiğini" iddia eder.⁶⁷ Hayyam'ın şarapla özdeşleşen imgesi bu kez Yeşilay Kongresi'nde sunulan bir konuşmada, ahlâkî bir muhasebe aracına dönüştürülür. Konuşmacı, "İçki bir insanı bütün kusurları ve meziyetleriyle kendi elinin avucu içine kor ve bu halde kendi gözlerinin acı tenkidine arz eder"⁶⁸ sözünü Hayyam'a isnat ederek, içkiyi bireyin kendini tanımasına imkân veren bir araç olarak sunar. Böylece Hayyam, hem alaycı bir seküler hicvin nesnesi, hem de resmî ve muhafazakâr bir zeminde ahlâkî bir figür olarak meşrulaştırılır. Bu çelişkili temsiller, onun ideolojik bağlamlara kolayca uyarlanan çok yönlü bir kültürel simgeye dönüştüğünü ortaya koyar.

Ancak bu süreç, dönemin kimi entelektüellerince eleştirel bir bakışla da değerlendirilmiştir. F. N. imzasıyla kaleme alınan bir gazete yazısında, Hayyam'a duyulan ani ve yaygın ilgi hicivli bir dille sorgulanır.⁶⁹ Yazıda, Hayyam'ın popülerleşmesini "yetmiş iki milletin çevirdiği" bir furyanın sonucu olarak nitelendiren yazar, yapılan çevirilerin çoğunu yüzeysel ve anlamdan uzak bulur; Hayyam'ın "yakası bırakılırsa rahat bir nefes alacağı" söylenerek bu sahiplenme dalgası alaya alınır. Benzer bir hiciv, Refi Cevad Ulunay'ın bir gazete yazısında da görülür.⁷⁰ Ulunay, Hayyam'ın yalnızca şarap ve meyhanecilik imgelerine hapsedilmesini "meyhaneci Apostol" benzetmesiyle alaya alırken, Ortadoğu'da uzun yıllar kalmış bazı İngilizler tarafından kurulan ve üyelik şartı olarak beş litrelik şarap testisini bir nefeste içmeyi öngören "Ömer Hayyam Derneği" örneğiyle, onun felsefî mirasının yüzeysel temsiller yoluyla nasıl sapıtıldığını gösterir.

Aynı dönemlerde, Hayyam'a yönelik bir başka eleştirel yaklaşım da Abdürrahim Zapsu'nun manzum eserinde görülür.⁷¹ Metin daha çok ahlâkî bir reddiye niteliğindedir. Zapsu, Hayyam'ın rubailerinde yer alan şarap, aşk ve haz temalarını "behimi" ve "nefsani" arzuların dışı vurumu olarak görür; bu anlayışı dinî ve manevî değerlere aykırı bulur. Zapsu'nun eleştirileri, Hayyam'ın metafiziği dışlayan ve insanı yalnızca maddi yönüyle tanımlayan bakış açısına yöneliktir. Sonuçta Ömer Hayyam'a Hücum, dönemin muhafazakâr çevrelerinde görülen, Hayyam'ı dünyevî hazlara kapılmış bir figür olarak okuyan ve onu bu yönüyle toplumsal ahlâk açısından tehlikeli gören dar yorumun bir örneği olarak öne çıkar.

Bu dönemde Hayyam'a dair idealize edici bir yorum Necmi Tarkan'ın *Hayyam'ın Rubaileri* kitabının önsözünde görülür. Tarkan, Hayyam'ı yalnızca bir şair değil, astronomi, matematik, fıkıh gibi alanlarda derin bilgi sahibi bir bilge olarak tanımlar; hurafelere karşı aklı ve hakikati savunan evrensel bir filozof olarak yüceltir. Hatta "Peygamberlerin yolundan yürüyerek yeni bir din kurmak istese idi, bütün batıl din ve mezhepler yıkılır, selim akıl âlemi ışığına boğardı."⁷² ifadesiyle onu neredeyse vahiy dışı bir hakikat kaynağına dönüştürür. Shakespeare, Voltaire ve Epikür'le kıyasladığı Hayyam'ı, hepsinden farklı olarak "hayatın bütün bir filozofu" olarak görür.

Bu tür yüzeysel okumaların karşısında, Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1953 tarihli çalışması, Hayyam'a dair daha dengeli ve metin temelli bir değerlendirme sunar.⁷³ Cumhuriyet'in ikinci dönemine denk düşen bu eser, Hayyam'ı ne yalnızca seküler bir akılcıya ne de tümüyle mistik bir sûfiye indirger. Gölpınarlı'ya göre Hayyam, tasavvufa meyleden ancak Mevlânâ ya da Senâî (öl. 525/1131) gibi onun özünü temsil eden bir sûfî değil, daha çok felsefeye ve özellikle İbn Sînâ çizgisindeki hikmet geleneğine yakın duran bir düşünürdür. O gerçek anlamda bir sûfî değildir; daha ziyade felsefe ile tasavvuf arasında bir senteze ulaşmaya çalışır ama zaman zaman bu ikisi arasında sıkışıp kalmıştır.⁷⁴ Rubailerdeki fikir çeşitliliğini bu çelişkili yapı içinde yorumlamak gerektiğini vurgulayan Gölpınarlı, Hayyam'ın hem sezgiye hem akla yaslanan çok katmanlı bir söylem kurduğunu savunur. Bu yaklaşım, Hayyam'ın kültürel mirasını ideolojik kalıplara sıkıştırmadan, hem tarihsel bağlamına hem düşünsel çeşitliliğine sadık kalmaya çalışan bir yeniden okuma örneğidir.

Gölpınarlı bu yorumunu, 1973 tarihli *Hayyam ve Rubaileri* adlı kitabında daha kapsamlı hale getirir.⁷⁵ 1953'teki kitaba

66 Osman Cemal, "Niçin İçerler?", *Vakit* (26 Eylül 1932), 6.

67 T. İ, "Yeşilay ve Ömer Hayyam", *Ulus* (19 Ocak 1941), 2.

68 "İçki Sarfiyatı", *Akşam* (06 Aralık 1943), 3.

69 N. F, "Zavallı Hayyam", *Hâkimiyyet-i Milliye* (20 Haziran 1932), 2.

70 Refi Cevad Ulunay, "Ömer Hayyam", *Milliyet* (20 Mayıs 1965), 2.

71 Abdürrahim Zapsu, *Ömer Hayyam'a Hücum* (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1942).

72 Necmi Tarkan, *Hayyam'ın Rubaileri* (Ankara: Güney Matbaacılık, 1949), 9.

73 Ömer Hayyam, *Rubailer ve Silsilat-al-Tartib, İbn-i Sînâ'nın Tamcid'i ve Tercemesi*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953), XXXIII-XL.

74 Efe Murat Balıkcıoğlu, "Quatrains of Many Receptions: A Survey of Perceptions of 'Omar Khayyâm in Ottoman and Turkish Translations", *Iranian Studies* 57 (2024), 224.

75 Abdülbaki Gölpınarlı, *Hayyâm ve Rubâileri* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 1973), 40.

kıyasla, bu eser yalnızca rubaileri değil, Hayyam'ın düşünsel arka planını ve yaşadığı dönemin entelektüel iklimini de daha ayrıntılı biçimde ele alır. Hayyam'ın tasavvufa meyleden ama Mevlânâ gibi "mutlak teslimiyeti" benimsemeyen bir çizgide durduğunu yinelemekle birlikte, onun ne tam anlamıyla bir sûfî ne de bütünüyle rasyonalist bir filozof olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Bu nedenle Hayyam'ı değerlendirirken keskin yargılardan kaçınır hatta düşüncelerini aktardıktan sonra "Doğruyu ancak Allah bilir" diyerek yoruma açık bir alan bırakır.

Asaf Hâlet Çelebi'nin 1954'te neşredilen kitabındaki yaklaşımı, Doğu'nun entelektüel ve mistik geleneğine yaslanan farklı bir perspektif sunar.⁷⁶ Özellikle Tanzimat'tan itibaren hâkim olmaya başlayan, Hayyam'ı Batılı düşünürler ışığında yorumlayan eğilimlerin aksine, Çelebi onu İslam medeniyeti içerisindeki yerinden koparmadan anlamaya çalışır. Çelebi'ye göre Hayyam, hayatını ilme adanmış, ölçülü, onurlu ve derli toplu bir bilgidir; rasathane yöneticiliğinden matematik ve astronomi alanındaki çalışmalarına kadar uzanan entelektüel bir şahsiyettir. Nizâmü'l-Mülk'ün desteğiyle rahat bir hayat sürmesine rağmen sefahate düşmediğini, bilakis ilim ve düşünceyle meşgul olduğunu belirtir. Rubailerinde geçen şarap teması, onun şahsiyetine isnat edilen bir sefahatin değil; bireysel özgürlüğün, içsel sorgulamanın ve akıl dışı otoriteye karşı estetik bir başkaldırının sembolüdür. Çelebi, bu yorumunu Batılı okumalardan çok, doğrudan doğruya klasik Fars kaynaklarına ve Hayyam'ın yaşadığı dönemin tarihsel bağlamına dayandırır.

Çelebi aslında bu kitaptan önce, 1945'te çıkardığı *Seçme Rubâiler* adlı çalışmasında da Ömer Hayyam'a değinir; ancak o dönemdeki yaklaşımı çok daha temkinli ve eleştireldir.⁷⁷ Bu ilk eserde Hayyam, Mevlânâ gibi derinlikli bir sûfî olmaktan çok, zaman zaman tasavvufî dili kendi düşüncelerini meşrulaştırmak için kullanan bir "opportuniste" olarak tanımlanır.⁷⁸ Çelebi, Hayyam'ın mistik geleneğin asli bir parçası olmadığı kanaatinde; çünkü kitabına aldığı birçok İranlı şairin rubailerini tematik olarak tasnif eden Çelebi, özellikle "mistik rubailer" bölümünde Hayyam'a hiç yer vermez. 1954 tarihli ikinci kitabında, Hayyam'ın düşünce evrenindeki mistik yönü daha açık bir biçimde vurgulanır. Bu geçiş, Çelebi'nin Hayyam'a dair fikrî yaklaşımının zamanla olgunlaştığını ve mistik boyuta daha fazla ağırlık verdiğini gösterir.

Vasfi Mahir Kocatürk'ün eserinde de Ömer Hayyam, klasik pozitivist ve realist bir şair-filozof olarak takdim edilir.⁷⁹ Hayyam'ın yaşadığı dönem, dinî dogmalar ile müspet ilimlerin çarpıştığı bir çağ olarak tanımlanır ve onun mistik eğilimlere sırt çevirerek akıl ve gözleme dayalı düşünceyi tercih ettiği vurgulanır. Yaratılış, ölüm ve ahiret gibi konuların bilinemezliğini savunarak Hayyam, bu muammalar karşısında hazcı bir yaşam anlayışına yönelmiş bir figür olarak çizilir. Kocatürk'ün sunumunda Hayyam, ne yalnızca bir "şarap düşkünü" ne de basit bir dinsizdir; aksine, yaşama sevincini derin bir şekilde duyan, hakikati arayan ve skolastik düşünceye ince alaylarla karşı koyan duyarlı ve zarif bir bilgedir.

Rüştü Şardağ, Ömer Hayyam'a dair görüşlerini üç ayrı kitapta geliştirmiştir. 1959 yılında yayımladığı *Ömer Hayyam'ın Rubaileri* adlı, nispeten küçük ilk kitabında, ağırlıklı olarak rubailerden yapılan bir seçki sunulmuş, Hayyam'ın şiirsel söylemi temel alınarak kısa değerlendirmelere yer verilmiştir.⁸⁰ 1973'te yayımladığı *Bütün Yönleriyle Hayyam Rubaileri* adlı eserde, Hayyam çok daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilir; yalnızca şair olarak değil, aynı zamanda bir bilge, bir bilim insanı ve tarihsel bir figür olarak da ele alınır.⁸¹ Millî Eğitim Bakanlığı'nın Şark-İslâm Klasikleri dizisinde yer alan ve *Rubailer (Seçmeler)* başlığıyla yayımlanan son kitabında ise, önceki çalışmalarda ulaşılan birikimin sadeleştirilmiş ve halkın erişimine daha açık bir versiyonu sunulur.⁸² Hayyam'ın klasik şiirin dolambaçlı benzetmelerinden uzak, doğrudan söyleyiş tarzını öne çıkaran Şardağ, onu "kadife yumuşaklığında bir doku"ya ve "güneşin doğuş anına" benzetir.⁸³

Hilmi Yücebaş'ın çalışması da benzer bir çerçevede değerlendirilmelidir. Yücebaş, Hayyam'ı yüzeysel biçimde yalnızca içki ve neşe temalarıyla özdeşleştiren yaklaşımları reddeder; onu, varoluşsal meseleler karşısında sorgulayıcı bir tavır alan, hakikati arayan bir düşünür olarak takdim eder. Hayyam'ı inkârcılıkla değil, Tanrı'ya zaman zaman sitem eden, ama onu tümüyle reddetmeyen bir metafizik arayışın öznesi olarak konumlandırır.⁸⁴ Rubailerde geçen şarap ve sarhoşluk imgelerini ise hem bu hakikat arayışının mecazları olarak okur hem de bireysel özgürlüğün ifadesi olarak değerlendirir.

Sabahattin Eyüboğlu, Ömer Hayyam çevirilerine yazdığı önsözde Hayyam'ı halkın diliyle konuşan, sade ama derinlikli bir düşünür olarak yorumlama çabasını yansıtır.⁸⁵ Eyüboğlu, Hayyam'ın büyük fikirleri, halkın anlayacağı kelimelerle ve şiirsel bir ustalıkla dile getirdiğini vurgular. Bu yönüyle Hayyam, Doğu'da çoğunlukla ya bir derviş ya da yalnızca keyif düşkünü bir figür olarak yanlış anlaşılmıştır. Oysa Eyüboğlu'na göre Hayyam, ne geleneksel dinî kalıplara uyan bir mutasavvıftır ne de sadece içkiyle özdeşleşen bir hedonist. Onun şiirinde dile gelen sorgulayıcı ve özgür düşünce, Doğu'daki kapalılığı kırmaya çalışan bir bilinç taşır. Eyüboğlu'na göre Hayyam, düşünsel tavrıyla Batı'ya daha yakın

76 Asaf Hâlet Çelebi, *Ömer Hayyam, Hayatı, Sanatı, Eserleri* [1. Basım: 1954] (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1963), 3-18.

77 Asaf Hâlet Çelebi, *Seçme Rubâiler* (İstanbul: Yokus Kitabevi, 1945).

78 Çelebi, *Seçme Rubâiler*, 19.

79 Vasfi Mahir Kocatürk, *Ömer Hayyam'ın Rubaileri* [1. Basım: 1955] (Ankara: Buluş Yay., 1962), 2-5.

80 Rüştü Şardağ, *Ömer Hayyam'ın Rubaileri* [1. Basım: 1959] (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1960).

81 Rüştü Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyam Rubaileri* [1. Basım: 1973] (İstanbul: Özgür Yayınları, 1999).

82 Rüştü Şardağ, *Rubailer (Seçmeler)-Hayyam* (Ankara: MEB Yayınları, 1990).

83 Şardağ, *Ömer Hayyam'ın Rubaileri*, 6; Şardağ, *Rubailer (Seçmeler)-Hayyam*, 11.

84 Hilmi Yücebaş, *Hayyam – Hayatı, Felsefesi, Rubaileri* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1960), 4-6.

85 Sabahattin Eyüboğlu, *Hayyam-Dörtlülükler* (İstanbul: Çan Yayınları, 1961), 5-14.

bir figürdür. Gelenekleri sorgulayan, bireysel aklı öne çıkaran, dünya ötesini reddeden bir zihniyetle yazan Hayyam, bu yönleriyle "Batılı bir kafa"dır. Eyüboğlu, Doğu'nun içine kapanıklığı yüzünden Hayyam'ın burada anlaşılmadığını, buna karşın Batı'da eleştirel aklın gelişmesiyle birlikte onun düşüncelerinin daha fazla yankı bulduğunu belirtir.

Bu bağlamda, A. Kadir'in *Bugünün Diliyle Hayyam* kitabı Hayyam'ın halkla buluşan sesini öne çıkaran önemli bir örnektir.⁸⁶ A. Kadir, Hayyam'ı yalnızca "zevk ve safâ" şairi olarak gören yaygın bakışa karşı çıkarak, onu özgürlükçü, insancıl ve halkçı bir ozan olarak takdim eder. Ona göre Hayyam, yobazlığa, sahtekârlığa ve ikiyüzlülüğe karşı durmuş; yaşadığı çağa aykırı düşse de insan sevgisini kaybetmemiş bir düşünürdür. Şarap imgesi, onun şiirlerinde bir sarhoşluğun değil, içsel özgürlüğün ve bireysel direnişin simgesidir. A. Kadir'in amacı, Hayyam'ı "günümüzü gün etmek için değil, insanlığa yaşamanın yollarını göstermek için konuşan" bir bilge olarak yeniden kazandırmaktır. Şiir dilindeki sadelik ve halkın anlayacağı ifadelerle yapılan bu çeviri, Hayyam'ı hem felsefî hem de ahlâkî bir rehber olarak yorumlayan bir modern halk şiiri denemesi niteliği taşır.

Ali Nihad Tarlan, 1966 yılında Hamâmizâde İhsan'ın yaklaşık 200 rubaiden oluşan Hayyam çevirisine yazdığı önsözde, Ömer Hayyam'a dair ölçülü, dikkatli ve çoğu zaman savunucu bir tavır takınır.⁸⁷ Hayyam'ın rubailerinden yola çıkarak onu "dinsizlikle" itham etmenin tehlikeli bir hata olduğunu vurgular ve "Birine dinsizlik isnad etmek, çok tehlikeli bir hatadır" ifadesiyle bu tür yorumlara karşı uyarıda bulunur. Ona göre Hayyam, zaman zaman "mülhidâne" mısralar yazmış olsa da bunu metafizik bir sorgulama bağlamında yapar; derinlikli bir şairdir, ancak fikirleri bakımından Senâî, Attâr ve Mevlânâ gibi mutasavvıflarla aynı kulvarda yer almaz.

Bu bakış açısıyla örtüşen bir başka yorum da Yakup Kenan Necefzade'nin eserinde karşımıza çıkar.⁸⁸ Kitap iki bölümden oluşur: ilk bölümde İran edebiyatının büyük şairleri tanıtılırken, ikinci bölüm tamamen Hayyam'a ayrılmıştır. Bu bölümde Şemseddin Sami, Hüseyin Dâniş, Rıza Tevfik ve Vasfi Mahir gibi isimlerin Hayyam'a dair görüşlerini aktardıktan sonra "Bence Hayyam" başlıklı bölümde kendi değerlendirmesini sunar. Necefzade'ye göre Hayyam, felsefe ve tasavvuf alanlarında bir şaheser yaratan, edebiyat ve hikmette ölümsüzlük kazanmış bir şahsiyettir. Onu yalnızca şarap ve günlük hazlar etrafında dönen bir figür olarak görmez. Aksine, Hayyam'ın rubaileri "hakiki hayatı gösteren bir ışık" gibi yorumlanır.

Ahsen Gürtin'in 1975 tarihli *Hayyam Rubaileri* başlıklı çeviri kitabının önsözünde yer alan ifadeler, Cumhuriyet dönemi Ömer Hayyam algısının halk katmanlarına da yayıldığını ve aydın çevrelerle sınırlı kalmadığını gösterir.⁸⁹ Gürtin'e göre Hayyam, sadece doğduğu coğrafyada değil, "dünyanın birçok memleketlerinde tanınmış ve sevilmiş"tir. Türkiye'de ise yalnızca entelektüel kesim değil, "ilk tahsil ile kalmış olanlar" arasında da bir Hayyam hayranlığı mevcuttur.

Orhan Veli, *Bütün Çeviri Şiirleri* kitabında Ömer Hayyam'ın sekiz rubaisini Türkçeye kazandırmıştır. Bu kısa seçki, onun Hayyam'ın şiirsel gücüne ve evrensel temalarına duyduğu ilgiyi gösterir. Ancak eserin sonunda yer alan Hayyam biyografisi, kitabı derleyen Asım Bezirci'ye aittir. Bezirci, Hayyam'ı temelde idealist ama daha çok usçu ve doğalcı bir düşünce çizgisine sahip bir şair olarak tanımlar. Hayyam'ın dünyevî hazları öne çıkaran, özgürlüğü, hoşgörüyü yücelten ve ikiyüzlülüğü yeren şiirlerinin Batı'da geniş yankı uyandırdığını belirtir.⁹⁰ Bu yorum, Hayyam'ı seküler bir hümanist olarak sunan XX. yüzyıl yorumlarının özet bir yansımasıdır.

SONUÇ

Bu makalede, Ömer Hayyam'ın edebî ve düşünsel imgesinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk edebiyatındaki serüveni, tarihsel, kültürel ve ideolojik bağlamlar içinde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Hayyam'ın rubaileri ve felsefî görüşleri, yalnızca bireysel varoluş sorunlarına dair derinlikli ifadeler sunmakla kalmamış; aynı zamanda farklı dönemlerin ruhuna hitap eden çok katmanlı bir temsil aracı olarak da işlev görmüştür.

Osmanlı döneminde Hayyam, çoğunlukla mistik eğilimler, kadere rıza, bilgeliğe erişim gibi temalarla ilişkilendirilmiş ve bu yönüyle tasavvufî söylemin içinde konumlandırılmıştır. Bu dönemdeki yorumlarda, Hayyam'ın şiirleri daha çok mecazî ve alegorik okumalarla değerlendirilmiş; onun şarap, aşk ve ölüm gibi temaları işleyişi, sufi sembolizminin bir parçası olarak görülmüştür. Entelektüel çevrelerde Hayyam, hem derinlikli bir düşünür hem de kaderin sırlarını temaşa eden bir bilge olarak yer edinmiştir.

Ancak Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte başlayan modernleşme ve sekülerleşme süreci, Hayyam imgesini de köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu dönemde yapılan çeviriler –özellikle Edward FitzGerald ve onu takiben yerli çevirmenlerin katkılarıyla– Hayyam'ı, dogmalara karşı çıkan, akılcı ve bireyci bir figür olarak yeniden kurmuştur. Artık o, yalnızca doğunun bilgisi değil; aynı zamanda modern bireyin varoluşsal sorgularına ses veren, özgürlüğü ve aklı yücelten bir entelektüel simge hâline gelmiştir. Bu bağlamda Hayyam, Türk modernleşmesinin düşünsel zeminiyle de örtüşen bir figür olarak, yeni bir okuma zeminine kavuşmuştur.

86 A. Kadir, *Bugünün Diliyle Hayyam* [1. basım: 1964] (İstanbul: Fono Matbaası, 1969), 6-12.

87 Hamâmizâde İhsan, *Ömer Hayyam Rubâileri* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1966), 3-6.

88 Yakup Kenan [Necefzade], *Ömer Hayyam ve Rubaileri – İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış* (İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968), 87-90.

89 Ahsen Gürtin, *Hayyam Rubaileri* (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1975), 3-4.

90 Orhan Veli, *Bütün Çeviri Şiirleri*, ed. Asım Bezirci (İstanbul: Can Yayınları, 1982), 115-116.

Bu dönüşümde belirleyici olan bir diğer unsur da, Hayyam'ın dinî otoriteye ve toplumsal normlara karşı sergilediği eleştirel yaklaşımın, pozitivist ve laik düşünce yapısıyla uyumlu bir şekilde benimsenmesidir. Onun rubailerinde yer alan yaşam, ölüm, zaman, kader ve hiçlik gibi temalar; dönemsel ihtiyaçlara göre yeniden anlamlandırılmış, böylece Hayyam'ın düşünce dünyası her kuşakta farklı bir yankı bulmuştur. Özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren Hayyam, yalnızca bir edebiyat konusu değil, aynı zamanda bir ideolojik tartışma nesnesi, bir özgürlük simgesi hâline de gelmiştir.

Sonuç olarak Hayyam imgesi, durağan ve sabit bir kimlikten ziyade, dönemlerin ideolojik, estetik ve kültürel ihtiyaçlarına göre şekillenen dinamik bir yapı arz etmektedir. Bu sürekli yeniden inşa hâli, bir yandan Hayyam'ın evrenselliğini ve çok katmanlı kişiliğini ortaya koyarken, öte yandan Türk edebiyatında ve düşünce hayatında onun neden bu kadar merkezi bir figür hâline geldiğini de açıklar. Gelecekte de Hayyam'ın, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda yeni anlam katmanlarıyla yorumlanacağı; değişen çağın değerlerine göre yeni söylemlere ilham vereceği öngörülebilir.

Bu yönüyle Hayyam'ın Türk edebiyatındaki serüveni, yalnızca bir şairin değil; toplumsal hafızanın, kültürel kimliğin ve entelektüel dönüşümlerin bir izdüşümü olarak da değerlendirilmelidir. Bu bağlamda onun imgesi, hem bireysel hem kolektif anlamda kendilik inşasının bir aynası işlevi görür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmed Hayyat. "Hayyam'ın Sevgilisi Kimdi?" *İctihâd* 20/171 (1924), 3454-3456.
- A. Kadir. *Bugünün Diliyle Hayyam*. İstanbul: Fono Matbaası, 1969.
- Alâettin [Gövsâ], İbrahim. *Ömer Hayyam*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- Ali Haydar. "Rubâiyyât-ı Hayyam'dan". *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası* 2/37 (13 Teşrievvel 1917), 183.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Omar Khayyâm [Ömer Hayyam]: Aşk ve Timsali". *İctihâd* XXIV/267 (15 Şubat 1929), 5123-5124.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam: Âlim ve Filozof". *İctihâd* XXIII/258 (15 Ağustos 1928), 4890-4894.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam II: Rubâiyyât". *İctihâd* XXIV/259 (01 Eylül 1928), 5006-5009.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam III". *İctihâd* XXIV/260 (15 Eylül 1928), 5028-5030.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam IV". *İctihâd* XXIV/261 (01 Ekim 1928), 5041-5043.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam V". *İctihâd* XXIV/263 (01 Kasım 1928), 5065-5067.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam VI". *İctihâd* XXIV/264 (15 Kasım 1928), 5084-5085.
- Alişan, İsmail Hakkı. "Ömer Hayyam VII". *İctihâd* XXIV/265 (30 Kasım 1928), 5099-5100.
- Aminrazavi, Mehdi. *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Andı, M. Fatih. "Müstecâbizâde İsmet'in Müntehab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri Adlı Eseri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 29 (2000), 1-12.
- Andı, M. Fâti. "Türkçe'de Rubaiyyat-ı Hayyam Tercümeleri". *İlmi Araştırmalar* 7 (1999), 9-29.
- Balıkçioğlu, Efe Murat. "Quatrains of Many Receptions: A Survey of Perceptions of 'Omar Khayyâm in Ottoman and Turkish Translations". *Iranian Studies* 57 (2024), 224.
- Banarlı, Nihad Sami. *Yahya Kemal Yaşarken*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü, 1959.
- Başaran, Orhan - Atalay, Mehmet. "Gelibolulu Âlî'nin Rebû'l-Manzûm Adlı Eseri - I". *Doğu Araştırmaları* 9 (Ocak 2012), 65-98.
- Bodenstedt, Friedrich von. *Die Lieder des Omar Chajjam*. Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1881.
- Bölükbaşı, Rıza Tefvik. *Ömer Hayyam ve Rubaileri*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945.
- Cemal, Osman. "Niçin İçerler?". *Vakit* (26 Eylül 1932), 6.
- Cennetoğlu, M. Sadık. *Ömer Hayyam: Büyük Türk Şairi ve Filozofu*. İstanbul: Tuba Matbaası, 1989.
- Cevdet, Abdullah. "Hayat ve Âsâr: Ömer Hayyam". *İctihâd* 4/91-92 (09 Ocak 1329), 2031-2036.
- Cevdet, Abdullah. "Omer Khayyam [Ömer Hayyam] ve FitzGerald". *İctihâd* 27/295 (15 Nisan 1930), 5368.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/92-93 (06 Şubat 1329), 2056-2058.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/95 (27 Şubat 1329), 2127-2129.
- İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 65/1 (2025), 62-76 / DOI: 10.1730814/ilted.1730814

- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/96 (06 Mart 1330), 2158-2161.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/97 (13 Mart 1330), 2185-2188.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/98 (20 Mart 1330), 2209-2212.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/99 (27 Mart 1330), 2232-2235.
- Cevdet, Abdullah. "Rubâiyyât-ı Hayyam". *İctihâd* 4/100 (03 Nisan 1330), 2258-2260.
- Cevdet, Abdullah. *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçeye Tercümelere*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1914.
- Cevdet, Abdullah. *Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Türkçeye Tercümelere*. İstanbul: Mürettebiyye, 2. Baskı, 1926.
- Cevdet, Abdullah. "Şark Şâiri 'Ömer Hayyam'ın Eş'ârından Rubâiyyât-ı Ömer Hayyam". *İctihâd* 4/94 (20 Şubat 1329), 2101-2103.
- Çapanoğlu, Münir Süleyman. "Ramazan Konuşmaları: Şair Gözüyle Ramazan". *Vakit* (08 Eylül 1943), 2.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Ömer Hayyam, Hayatı, Sanatı, Eserleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1963.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Seçme Rubâiler*. İstanbul: Yokuş Kitabevi, 1945.
- Dâniş, Hüseyin. *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm*. İstanbul: İkbâl Kütübhanesi, 1927.
- Dâniş, Hüseyin - Tevfik, Rıza. *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1340.
- Dâniş [Pedram], Hüseyin. "Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm". *İctihâd* 21/207 (01 Mayıs 1926), 4022-4024.
- Dâniş [Pedram], Hüseyin. "Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm". *İctihâd* 21/209 (01 Ağustos 1926), 4056-4057.
- Esen, Muzaffer. *Şarkın En büyük Şairleri: Ömer Hayyam*. İstanbul: Gençlik Kütüphanesi, 1943.
- Eyuboğlu, Sabahattin. *Hayyam-Dörtlükler*. İstanbul: Çan Yayınları, 1961.
- F, N. "Zavallı Hayyam". *Hâkimiyet-i Milliye* (20 Haziran 1932), 2.
- Feyzullah Sacid. "Hayyam'dan Tercüme". *Türk Yurdu* XXI/200 (Haziran 1928), 26-27.
- Feyzullah Sacid. *Hayyam'ın Rubaileri ve Manzum Tercümelere*. İstanbul: Cihan Matbaası, 1929.
- FitzGerald, Edward. *Rubaiyat of Omar Khayyam*. ed. Daniel Karlin. Oxford University Press, 2009.
- FitzGerald, Edward. *The Rubaiyyat of Omar Khayyam*. New York, 1942.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Hayyâm ve Rubâileri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 1973.
- Graves, Robert - Ali-Shah, Omar. *The Original Rubaiyat of Omar Khayyam: A New Translation with Critical Commentaries*. New York: Garden Doubleday & Company, 1968.
- Gürtin, Ahsen. *Hayyam Rubaileri*. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1975.
- Hafız Abdülkadir b. Derviş Mehmed b. Ahmed İzmirî. *Ömer Hayyâm ve Hasan Sabbâh ve Ebu'l-Kâsım'ın Misli Mesbûk Olmayan Tercüme-i Ahvâli*. İzmir: Marifet Matbaası, 1340.
- Hamâmîzade İhsan. *Ömer Hayyam Rubâileri*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1966.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Geschichte der Schönen Redekünste Persiens: Blütenlese aus zweihundert persischen Dichtern*. Wien: Heubner und Volke, 1818.
- Hayyam, Ömer. *Rubailer ve Silsilat-al-Tartib, İbn-i Sînâ'nın Tamcîd'i ve Tercemesi*. ed. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953.
- Herbelot, Barthélemy d'. *Bibliothèque Orientale*. Paris: Compagnie des Libraires, 1697.
- Herbelot, Barthélemy d'. *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*. La Haye: J. Neaulme & N. van Daalen, 1777.
- Heron-Allen, Edward. *Some Side-Lights Upon Edward FitzGerald's Poem "The Rubaiyat of Omar Khayyam"*. London: Charing Cross Road W.C, 1898.
- Heron-Allen, Edward. *The Second Edition of Edward FitzGerald's Ruba'iyyat of 'Umar Khayyam*. London: Duckworth and Co., 1908.
- Hikmet Münir. "Her Hafta Başında". *Kurun* (11 Ekim 1937), 3.
- Hikmet Şevki. "Ömer Hayyam'ın Manzum Tercümesi". *Hayat Mecmuası* 1/13 (24 Şubat 1927), 260.
- Hüseyinzâde Ali. "Hayyam-Bodenstedt". *Ramazân Bağçesi*. İstanbul: Vatan Kütüphanesi, 1308.
- Hyde, Thomas. *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia*. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, Editio secunda., 1760.
- İshak Refet. "Hayyam'dan Tercümelere". *Türk Yurdu* XXI/195 (Kanunisanı 1928), 52.
- İ, T. "Yeşilay ve Ömer Hayyam". *Ulus* (19 Ocak 1941), 2.
- [Necefzade], Yakup Kenan. *Ömer Hayyam ve Rubaileri – İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış*. İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Ömer Hayyam'ın Rubaileri*. Ankara: Buluş Yay., 1962.
- Koç, Canan Olpak. "Mecburi Bir İzah'a Mecbur Olanlardan: Refik Ahmet Sevengil". *Cumhuriyet'in 100. Yılında 100 Türk*

- Yazar. 511-518. İstanbul: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Köprülüzâde Mehmed Fuâd. *Bugünkü Edebiyat*. İstanbul: Cihan Biraderler Matbaası, 1924.
- Latîfî. *Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
- Mehmed Bahâeddin. *Hurde-i Eş'âr*. Kırklareli: Kırklareli Vilayet Matbaası, 1345.
- Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi. *Tezkiretü's-şu'arâ*. haz. Adnan İnce. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Muallim Feyzî. *Hayyam*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye, 1303.
- N, Z. "Hayyam'ın Rubaiyatının Türkçeye Tercümesi". *Türk Yurdu* 9/24 (102) (28 Ocak 1331), 2911-2915.
- Necmeddîn-i Dâye. *Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-ibâd Mine'l-mebde' ile'l-meâd*. haz. Halil Baltacı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Recep Vahyi. "Ömer İbnü'l-Hayyam'ın Rubaisi". *Ceride-i Sufiyye* 5/146 (24 Temmuz 1334), 444-445.
- [Sertelli], İskender Fahreddin. "Türkân Hâtun". *Akşam*, 1940.
- Sevengil, Refik Ahmet. "Bir Mevsimlik Aşk". *Vakit* (10 Aralık 1942), 2.
- Sevengil, Refik Ahmet. *Çıplaklar*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1936.
- Sevengil, Refik Ahmet. "Çıplaklar". *Kurun* (28 Nisan 1936).
- Sina. "Ömer Hayyam: Şarkın Volter'i". *Resimli Ay* 2/4 (30 Nisan 1925), 100.
- Süleyman Nazîf. "Ömer Hayyam'ın Şairliği". *Servet-i Fünûn* 59/1543 (11 Mart 1926), 258-259.
- Süleyman Nazîf. "Tercüme Mezbahası-2: Ömer Hayyam". *Servet-i Fünûn* 87/1561 (17 Temmuz 1926), 130-131.
- Süleyman Nazîf. "Tercüme Mezbahası-2: Rubâiyyât-ı Hayyâm-2". *Servet-i Fünûn* 91/1565 (12 Ağustos 1926), 194-195.
- Süleyman Nazîf. "Tercüme Mezbahası-2: Rubâiyyât-ı Hayyâm-3". *Servet-i Fünûn* 93/1567 (22 Ağustos 1926), 226-227.
- Şakir, Ziya. *Selçuk Saraylarında Ömer Hayyam'ın Hayat ve Maceraları*. İstanbul: Üstün Eserler Neşriyat Evi Yay., 1943.
- Şardağ, Rüştü. *Bütün Yönleriyle Hayyam Rubaileri*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1999.
- Şardağ, Rüştü. *Ömer Hayyam'ın Rubaileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1960.
- Şardağ, Rüştü. *Rubailer (Seçmeler)-Hayyam*. Ankara: MEB Yayınları, 1990.
- Şekib, Tokadîzâde. "Ömer Hayyam İçin". *Servet-i Fünûn* 83/1557 (17 Haziran 1926), 74-75.
- Şekib, Tokadîzâde. "Ömer Hayyam'a". *İctihâd* 20/173 (Kanunusani 1925), 3484-3486.
- Şekib, Tokadîzâde. "Ömer Hayyam'ın Maşukası Hakkında". *İctihâd* 20/172 (Kanunusani 1925), 193-195.
- Tarkan, Necmi. *Hayyam'ın Rubaileri*. Ankara: Güney Matbaacılık, 1949.
- Ulunay, Refi Cevad. "Ömer Hayyam". *Milliyet* (20 Mayıs 1965), 2.
- Uysal, Sermet Sami. *Yahya Kemal'le Sohbetler*. İstanbul: Kitap Yayınları, 1959.
- Veli, Orhan. *Bütün Çeviri Şiirleri*. ed. Asım Bezirci. İstanbul: Can Yayınları, 1982.
- Whinfield, Edward Henry. *The Quatrains of Omar Khayyam: The Persian Text with an English Verse Translation*. London: Trübner & Co., 1883.
- Yücebaş, Hilmi. *Hayyam – Hayatı, Felsefesi, Rubaileri*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1960.
- Zapsu, Abdürrahim. *Ömer Hayyam'a Hücum*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1942.
- Akşam. "İçki Sarfıyatı". (06 Aralık 1943), 3.
- "Ömer Hayyam'ın Şairliği Hakkında". *İctihâd* XXI/202 (15 Nisan 1926), 3944-3946.

EXTENDED SUMMARY

This article explores the evolving image and intellectual reception of Omar Khayyam among Turkish intellectuals from the late Ottoman period through the early years of the Turkish Republic. It traces how Khayyam, a Persian polymath renowned for his quatrains (rubaiyat), was reinterpreted and appropriated in different historical and ideological contexts, reflecting broader cultural and intellectual transformations within Turkish society.

Initially, Khayyam's influence on Ottoman poetry and thought was relatively limited. In the classical Ottoman literary tradition, his works were not widely circulated or discussed, and his philosophical skepticism and hedonistic undertones did not align with the dominant religious and moral paradigms of the time. However, this situation began to change in the nineteenth century, particularly with the advent of the Tanzimat reforms, which marked a period of modernization and increased engagement with Western ideas. The translation of Khayyam's rubaiyat into European languages—most notably Edward FitzGerald's influential English version—played a crucial role in shaping a new, romanticized image of Khayyam as a fatalistic, wine-loving, and rebellious sage. This Westernized portrayal resonated with Ottoman intellectuals who were themselves grappling with questions of modernity, secularism, and individual freedom.

From the Tanzimat period onwards, Khayyam began to be seen as a bridge between the rational, questioning spirit of the West and the mystical, contemplative traditions of the East. Prominent figures such as Muallim Feyzî, Abdullah Cevdet, and Rıza Tevfik interpreted Khayyam in diverse ways: some emphasized his secular and positivist leanings, presenting him as a proto-modern thinker who challenged religious dogma and advocated for reason and empirical inquiry; others highlighted his mystical and existential dimensions, viewing him as a Sufi sage who pondered the mysteries of fate, existence, and the human condition. These varying interpretations reflected the intellectual pluralism of the late Ottoman and early Republican periods, as well as the broader search for new cultural and philosophical models in a rapidly changing world.

The article further examines how Khayyam's image was adapted and transformed in the context of the Turkish Republic. With the establishment of the Republic and the adoption of secular, nationalist, and modernist policies, Khayyam's persona was reimagined to fit the new ideological landscape. He was sometimes claimed as a poet of Turkish origin, emphasizing his supposed ethnic ties to the Turkic world, and at other times celebrated as a symbol of individual liberty, rationalism, and resistance to dogmatic authority. In this period, Khayyam's rubaiyat were frequently translated, published, and discussed in literary and intellectual circles, often accompanied by commentaries that highlighted their relevance to contemporary debates on freedom, morality, and the meaning of life.

A key focus of the article is the duality in Khayyam's reception: on one hand, he became associated with popular images of wine, pleasure, and hedonism, serving as an emblem of personal liberation and defiance against social conventions; on the other hand, his philosophical and intellectual depth was recognized and appropriated by thinkers seeking to construct a modern, secular, and rationalist identity for Turkish society. This duality is evident in the way Khayyam's poetry and persona were invoked in both popular culture and academic discourse, reflecting the complex interplay between tradition and modernity, East and West, faith and reason.

The article also discusses the broader implications of Khayyam's reception for understanding the dynamics of cultural translation, adaptation, and identity formation in Turkish intellectual history. The process of reinterpreting Khayyam was not merely a matter of literary appreciation, but also a means of negotiating broader questions of cultural belonging, ideological orientation, and the role of the intellectual in society. By tracing the shifting meanings attached to Khayyam across different periods and contexts, the article sheds light on the ways in which literary figures can serve as sites of contestation and negotiation in the construction of collective identities.

In conclusion, the article argues that the image of Omar Khayyam in Turkish intellectual life is not static, but rather a dynamic construct that has been continually reshaped in response to changing historical, cultural, and ideological circumstances. Khayyam's enduring appeal lies in his capacity to embody multiple, sometimes contradictory, values and aspirations—skepticism and mysticism, hedonism and asceticism, rebellion and resignation. As such, his legacy continues to inspire debate and reflection, offering a rich resource for understanding the complexities of Turkish literary and intellectual history.