



Sevakıb-ı Merakıb adlı eserden Mevlana Minyatürü (16. yy.)

Metinde İskenderiye'ye giderken bir girdaba yakalanan gemi yolcularından birisinin Mevlana'yı yardıma çağırması ve Mevlana'nın buna icabeti anlatılıyor: "Ya Mevlânâ sen yetiş diye aşıkârane feryad eyledim. Heman Hz. Mevlânâ hâzır oldu."

Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine

Zafer ERGİNLİ*

Atıf/©: Erginli, Zafer (2009). Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 221-243.

Özet: Sembolik anlatım, sūflilerin yüksek hakikatleri anlatmak için kullandıkları temel yolların başında gelir. Mesnevî bu konuda bol malzeme içeren bir eserdir. Burada anlatılan öyküler pek çok şerhe konu olmuş, bunlardan bazıları modern çağda da ele alınmıştır. Bu makalede, Mesnevî'nin ilk hikâyesi olan Pâdişâhla Cârîyenin Hikâyesi geleneksel ve modern bakışlar ışığında yorumlanmaya çalışılmakta, hikâyede sembolize edilen tasavvufî terimlerin Mevlânâ tarafından ortaya konulan sülûk esaslarıyla bağlantıları da aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Kıssa/Hikâye, Mevlânâ, Mesnevî.

Giriş

Gerçeğin kurgu yoluyla anlatımı tarih boyunca başvurulan etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu ve batı dünyasında görülen masal ve hikâye birikiminin heyli geniş bir hacme sâhip olduğu bilinmektedir. Konuya İslâm medeniyetinin birikimi açısından bakıldığında, Kur'ân ve hadislerdeki geçmiş zamanlarla alâkalı malzeme yanında, İslâm düşüncesinin sembolik hikâye birikiminin zenginliği de göz kamaştırıcı niteliktedir. Felsefî

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

düşüncede İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi düşünürler sayesinde ivme kazanan sembolik hikâye kullanımına, İslâm düşüncesinin önemli bir yönünü oluşturan tasavvufî düşünce de bîgâne kalmamış, hatta Senâî ve Attâr gibi sûfiler sâyesinde bu kullanım çok daha ileri noktalara taşınmıştır. Mevlânâ da bu geleneği, kendi özgün çizgisi içerisinde sürdüren büyük bir sûfi düşünür örneğidir¹.

Ancak burada şöyle bir ayrımı ortaya koymak gerekmektedir: Günümüzde *hikâye* kavramıyla özdeş sayılan *kıssa* kavramına ikinci bir mânâ verme eğilimi hissedilmektedir. Bu da ilk bakışta Kur'an'da anlatılan ve gerçekliği vurgulanmak istenen *kıssa* kavramıyla, gerçeğe yakın olan ya da olmayan hikâyelere isim olan *kıssa* kavramının ayrı tutulma isteğiyle bağlantılı gözükmektedir². Bununla beraber Mevlânâ'nın hikâye kullanımıyla ilgili ilke, hedef ve teknikleri, *Hikâye* başlıklı maddelerde zikredilmemiştir³. Mevlânâ'nın hedefi açısından bakıldığında bu durum belli bir noktaya kadar anlaşılabilir. Çünkü Mevlânâ asıl amacının hikâye anlatmak olmadığını, anlatılan hikâyenin özüne bakılması gerektiğini, Schimmel'in deyimiyile "bu edebiyatın sadece dış faktörlere işâret ettiğini" ifâde etmektedir. Meselâ üç balık hikâyesini anlatırken bizzat Mevlânâ şöyle demektedir⁴:

¹ Mevlânâ'nın hikâye kullanımı ile ilgili olarak bk. Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, Selâm Yayınları, İstanbul 1971, c. I, s. 21-22; Gholam Hosein Yousoufi, "Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Ramazan Muslu, yıl: 6, sy. 14, [2005], ss. 645-658; Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, Vefa Yayınları, İstanbul 2007, ss. 215-228.

² Nitekim İslâm Ansiklopedisi'nde biri *Hikâye* başlığına gönderme yapan iki adet *Kıssa* maddesi bulunması da bu hassasiyeti ortaya koymaktadır. Bk. İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, c. XXV, ss. 498-501. Bu ayrım konusundaki hassasiyet Mevlânâ incelemelerinde de fark edilmektedir. Örnek için bk. Arpaguş, *a.g.e.*, 215-228 (hikâye), 228-237 (menkıbe ve kıssa).

³ Hüseyin Yazıcı vdğr., "Hikâye", *DİA*, XVII, 479-501; "Hikâye", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, c. IV, ss. 225-230.

⁴ Bk. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, trc. Senail Özkan, İstanbul 2003, s. 49. Metin için bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, Ankara 1993, defter IV, yk. 188^b [trc. Adnan Karaismailoğlu, I-VI, İstanbul 2004, defter IV, s. 90] (beyit 2202).

** Bu çalışmada sırasıyla *Mesnevî*'nin aslındaki defter numarası, varak numarası, köşeli parantez içinde Karaismailoğlu tercümesinin sayfa numarası, normal parantez içinde beyit numaraları verilmiştir.

Kelile’de okumuşsundur, fakat o hikâyenin kabuğudur; buysa canın da özü.

Tâhirü’l-Mevlevî’nin şu ifâdesi bu husûsa açıklık getirmektedir⁵:

Mesnevî’de lâfızdan ziyâde, mânâyâ ehemmiyet verilmiş; bir şiir kitabı yazmak değil, okuyanlara hakîkati anlatmak gayesi hedef ittihâz edilmiştir. Bundan dolayı avam tabakası, içindeki hikâyeleri dinler ve hoşlanır. Havasdan olanlar, ifâde eylediği hakîkatten hisse ve feyz alır. Onun için, câhiller müstesnâ olmak üzere, her sınıf arasında okunur ve dinlenir.

Son tahlilde Mevlânâ hitâp ettiği kitle içerisinde avâm seviyesindeki insanların havâs seviyesine çıkmasını hedeflemekte, hikâyeyi anlatırken yaptığı uyarılar da bunu ortaya koymaktadır. Şu halde aşağıda ele alınacak hikâyeye söz konusu olduğunda asla göz ardı edilmemesi gereken husus, hikâyeye kullanımındaki hedefin ne derece önemli olduğudur. Bu çerçevede Mevlânâ’nın halkın kolaylıkla anlayabileceği sıradan hikâyeleri özellikle seçmesi⁶, böyle bir hedefin izlenmesiyle alâkalıdır. Yine Mevlânâ, hikâyeyi “*mânâ tohumunun içinde dinlendiği ölçekler*” gibi görmekte, “*akıllı kişinin ölçeğe değil, taneyi almaya bakacağını*” ifâde etmektedir⁷.

Öte yandan o, hikâyeyi olduğu gibi ele almamakta, işlemekte, geliştirmekte ve değiştirmektedir. Bu yolla yüksek fikirleri basitleştirmekte, özgür irâde, özgürlük, sorumluluk gibi ağır ve karmaşık konuların da kolay anlaşılabilir hale gelmesini sağlamaktadır⁸. Bu çerçevede en basit olayları ve en sıradan hikâyeleri bile ustalıklı yorumlarla ortaya koymayı başarması onun en dikkat çekici yönlerinden biridir⁹. Şu halde diğer sanat formları gibi hikâyeye kullanımının tercih edilmesinde de yüksek hakîkatlerin kolay kavranmasının sağlanması gibi bir hedefin gözetilmesi söz konusudur.

⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, I, 21.

⁶ Arpaguş, *a.g.e.*, 216.

⁷ Arpaguş, *a.g.e.*, 225. İlgili beyitler için bk. *Mesnevî*, II, 94^b [278] (beyit 3609-3610).

⁸ Tâhirü’l-Mevlevî I, 21; Yousoufi, 646-647.

⁹ Mehmet Demirci, *Mevlânâ’dan Düşünceler*, İzmir 1997, s. 83.

Mevlânâ'nın hikâye kullanımıyla ilgili bu genel ilkelerin tespitinden sonra ilgili Mesnevî hikâyesine geçilebilir.

1. Pâdişâhla Cârîyenin Hikâyesinde Semboller Arasındaki İlişkiler

Mesnevî'de anlatılan ilk hikâye olan *Padişahla Cârîyenin Hikâyesi*, Mevlânâ nazarında derin insânî hakîkatlere işârette bulunmakta, aynı zamanda seyr ü sülûk usûlleriyle ilgili ipuçları içermektedir. Bu hususların anlaşılabilmesi için hikâyenin özeti kadar, hikâyede kullanılan semboller ve bu semboller arasındaki ilişkilerin doğru bir şekilde yorumlanması da önemlidir.

a. Hikâyenin Özeti ve İnsan Varlığı Açısından İfade Attığı Anlam

Söz konusu hikâye Mesnevî'nin ilk hikâyesidir. Hikâye şöyle özetlenebilir¹⁰:

Eski zamanlarda bir pâdişâh beraberindekilerle birlikte yolda giderken bir cârîyeye rastlar ve ona âşık olur. Onu satın alarak murâdına erer, fakat cârîye bir süre sonra hastalanır. Pâdişâh onu iyileştirmek için hekimler çağırır, fakat kendilerine çok güvenen ve cârîyeyi iyileştireceklerinden emin görünen bu hekimlerin hiçbir ilâcı arzulan sonuca vermez. Üstelik hastalık daha da şiddetlenir. Çaresiz kalan pâdişâh yalınayak mescide koşar ve uzun uzun Allah'a yalvarır. Bu uzun münâcâtların ardından uykuya mağlûb olduğu bir sırada rüyasında yaşlı bir adam görür. Adam kendisine bir hekim göndereceğini müjdeleyerek, ona tam teslim olması uyarısında bulunur. Rüyasında müjdeyi alan pâdişâh, uyandığında derhal sarayın kapısına yönelir ve bir yaşlı adamın saraya geldiğini fark eder. Kendisine verilen müjdenin bu zat sayesinde tahakkuk edeceğini anlar. Ona saygıda kusur etmez, hizmetkârlarının da önüne geçerek onu kapıda karşılar ve hastanın yanına götürür.

Hekim, sarayda kim varsa dışarı çıkarmasını, hastayı yalnız olarak muâyene edeceğini söyler. Hasta cârîyenin nabzını eline alarak, kendisine nereden geldiğini, yakın çevresinin kimler olduğunu sorarak işe başlar. Daha sonra hangi şehirleri gezdiğini sorar. Semerkand söz konusu olduğunda cârîyenin nabız hareketlerindeki değişmeyi fark eder. So-

224 ¹⁰ *Mesnevî*, I, 9^b-11^b [38-44] (beyit 35-246).

nunda cârîyenin Semerkand'da köprü başında Gatfer Mahallesi'nde oturan bir kuyumcuya âşık olduğu anlaşılır. *Hekim-i ilâhî* diye de adlandırılan bu hekim, derdini pâdişâh da dahil kimseye söylememesini, derdine çare bulacağı konusunda da ümitli olmasını ihtâr eder.

Pâdişâha durumu kendisi ileterek, iki güvenilir adamını Semerkand'a gönderip kuyumcuyu getirtmesini söyler. Pâdişâh söyleneni yapar. Adamlar Semerkand'a gider ve kuyumcuya pâdişâhın kendisini çağırdığını, kuyumculuktaki ününü duyduğunu ve kendisini hazinedârlığı ile şereflelendireceğini müjdelerler. Adam saraya gelince hekim, cârîyenin kuyumcuyla evlendirilmesini söyler. Bu evlilik altı ay sürer.

Daha sonra hekim bir şurup hazırlayarak kuyumcuya verir ve kuyumcu yavaş yavaş erimeye ve çirkinleşmeye başlar. Kuyumcu durumu anladığında iş işten geçmiştir. Bu şekilde öldürülmesinin zulüm olduğunu, esasen kendisinin kolay kolay ölmeyeceğini, bu durumun, geyiğin miski için öldürülmesine benzediğini söyler. Kısa bir süre sonra da ölür. Onun şurup etkisiyle çirkinleşip ölmesiyle cârîyenin ona olan sevgisi sona erer ve böylece hastalıktan kurtulur.

Hikâye gelenek içerisinde pek çok şerhe konu olmuştur. Bu çalışmada İsmâil Ankaravî, İsmâil Hakkı Bursevî, Âbidin Paşa, Ahmed Avni Konuk ve Tâhirü'l-Mevlevî şerhlerinden istifâde edilecektir¹¹. Modern çalışmalardan da Schimmel, Meyerovitch ve Arasteh'in yaklaşımları dikkate alınacaktır¹².

¹¹ Hikâyenin sözü edilen eserlerdeki şerhi için bk. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Meârif*, İstanbul 1289 h., c. I, ss. 56-95; İsmâil Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004, ss. 169-459; Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, İstanbul 1324, c. I, ss. 60-156; Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vdğr., İstanbul 2004, c. I, ss. 98-162; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89-193.

¹² Sözü edilen modern yaklaşımlar için bk. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 49; a. mlf., *Halifenin Rüyalari-İslâm'da Rüya ve Rüya Tabiri*, trc. Tüba Erkmen, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 144; a. mlf., *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, trc. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 235; Eva de Vitray Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001, s. 27-30, 130-131; A. Reza Arasteh, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, trc. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Ankara 2003, s. 83-86; A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel

Mevlânâ hikâyeye başlarken bir uyarıda bulunmaktadır:

Dostlar, bu hikâyeye kulak veriniz! Bu hikâye hakîkatte bizim hâlimizin ta kendisidir.

Günümüz tabiriyle ifâde etmek gerekirse Mevlânâ, çağlar ötesinden hikâyenin “*bizim hikâyemiz*” olduğunu söylemektedir. Bursevî bu beyti yorumlarken, olayın görünüşte geçmiş zamanda cereyân ettiğini, fakat günümüzde de her insan tekinin yaşadığı bir süreçler toplamı olarak süregeldiğini ifâde etmekte, hikâyenin “*kesret*” olarak ortaya koyduğu durum içerisinde “*vahdet*” sefâsının sürülmesi uyarısında bulunmaktadır¹³. Gerçekten hikâyede çokluk olarak görülen hususlar, şârihlerin tespitlerine göre, aşağıda şahıslarla ilgili yorumlarda da görüleceği üzere insan bütünlüğü içerisinde gerçekleşen durumların bir toplamından ibârettir.

Hikâye, genel *Mesnevî* hikâyeleriyle ilgili tespite uygun olarak, “*şahıs kadrolarının kurulup, problemin sergilenmesi*”yle¹⁴ başlar. Yukarıda özeti verilen hikâyede hiçbir şahıs gereksiz olarak yer almamıştır. Şerhler dikkate alındığında *pâdişâh rûhu*, *câriye hayvânî rûh* ya da *nefsi*, *kuyumcu hevâyı*, *yaşlı hekim* ya da *hekim-i ilâhî mürşid-i kâmilî* temsil etmektedir¹⁵. Öte yandan Bursevî yaşlı adamı (*pîr*) sûreti Cebrâil olan *küllî akıl* olarak da yorumlamaktadır¹⁶.

Ancak şârihler arasında bazıları katkı mâhiyetinde olan yorum farklılıklarına da rastlanmaktadır. Bu farklılıklar arasında en belirgin olanı Konuk dışında sayılan dört şârihin *câriyeyi nefis* ya da *hayvânî rûh* ve *kuyumcuyu hevâ* olarak yorumlamalarına karşılık, Konuk’un *câriyeyi cüz’î akıl*, *kuyumcuyu ise nefis* olarak yorumlaması ve bu yorumu şârihlerin çoğunun yorumu olarak göstermesidir. Konuk, diğer yorumlarda ise önceki şârihlerle hemfikiridir¹⁷. Şu halde insan bütünlüğü açısından bakıldığında ruh ile

Benliğe Giden Yol”, trc. Seval Yılmaz, *Sufi Psikolojisi* içinde, ed. Kemal Sayar, İstanbul 2000, s. 71-73.

¹³ Bursevî, 171.

¹⁴ Arpaguş, *a.g.e.*, 217.

¹⁵ Bk. Ankaravî, I, 56; Bursevî, 169, 175; Âbidin Paşa, I, 60-61; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89, 169.

¹⁶ Bursevî, 197.

¹⁷ Konuk, I, 98-99.

nefis ya da akıl arasındaki ilişkinin mürşid-i kâmil tarafından sağlıklı bir bütünlüğe kavuşturulması süreci anlatılmaktadır. Hikâyeyi “*bizim hikâyemiz*” kılan şey de, bu bütünlükten yoksun insan teklerindeki parçalanmışlıkların sürekli yaşanan durumlar olmasıdır.

Bu konuda iki sembol üzerinde daha durmak gerekmektedir: Pâdişâhın beraberindekiler ve doktorlar. Pâdişâhın *beraberindekiler* Ankaravî'ye göre *rûhun ilmî ve fiilî kuvvetleri*, Âbidin Paşa'ya göre aşk ve mehabbet gibi *duygusal*, düşünce ve zihnî kavramlar gibi *fikrî güçleri*, Konuk'a göreyse insanın *zâhirî ve bâtinî tüm kuvvetleri*dir¹⁸. Şu halde pâdişâhın beraberindekiler isim olarak nasıl ifâdelendirilmiş olurlarsa olsunlar, insanın maddî-mânevî tüm güçlerini kapsamaktadır. Şu halde Mevlânâ'ya göre insandaki tüm güçler gerçekte rûhun kuvvetleridir.

Câriyenin tedâvisi için pâdişâh tarafından çağrılan *doktorları mukallid ve sahtekâr şeyhler* olarak yorumlayan Ankaravî ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin yaklaşımlarında, tasavvuf perdesi altındaki eksiklik ve yanlışlıklara dokundurmalar olduğu da fark edilmektedir. Ankaravî'nin *mukallid âlimler*, Konuk'un *zâhir ulemâsı* şeklindeki yorumları ise mânevî derinlikten yoksun ilim çevrelerinin yetersizliğine vurgu yapmaktadır¹⁹.

Eski zamanların cismâniyet âleminde önceki rûhâniyet âlemi, pâdişâhın câriyeye rastladığı *yolun* ise *dünyâ* ya da *cismâniyet âlemi* olduğu noktasında şârihlerin çoğu müttefik gözükmektedir²⁰. Bazı şârihlerin nefsi, Ahmed Avni Konuk'un ise hevâyı temsil ettiğini belirttikleri kuyumcunun sâkin bulunduğu *Semer kand* şehri konusunda da yorumlar yapılmıştır. Ankaravî'ye göre *Semer kand tabiat*

¹⁸ Ankaravî, I, 56; Âbidin Paşa, I, 60; Konuk, I, 99; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89.

¹⁹ Krş. Ankaravî, I, 57; Bursevî, 178; Âbidin Paşa, I, 63; Konuk, I, 100; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 95, 169. Mevlânâ'nın sûfileri de eleştirmesi ve bunlardan pek azının doğru yolda bulunduğunu, geri kalanın tamah ehlinde olduğunu söylemesi kendisindeki melâmetî neşvenin bir tezâhürü olarak görülür. Bk. Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, ss. 325-334, s. 328-329.

²⁰ Ankaravî, I, 56; Bursevî, 172-173; Âbidin Paşa, I, 61; Konuk, I, 99; Âbidin Paşa ve Tâhirü'l-Mevlevî eski zamanlar kavramı konusunda sessiz kalırlarken, Tâhirü'l-Mevlevî de yol kavramına yorum getirmez.

şehri, Bursevî'ye göre *insânî vücûd şehri*, Konuk'a göre ise cüz'î akla şeker gibi tatlı gelen, nefis kuyumcusunun sâkin olduğu *vücûd ve enâniyet şehridir*²¹. Bursevî yorumlarını daha ileri götürmekte "*şehri dûr*" kavramını açıklarken, hevânın oturduğu "*şehrin*" pâdişâhın bulunduğu yerden hayli uzak olduğunu belirtmektedir²². Dolayısıyla, her ne kadar iç içe olsalar da ruhla beden birbirinden tamamen farklı olduğuna işârette bulunmaktadır. Üstelik o, diğer şârihler gibi "*köprübaşı (ser-i pul)*" ifâdesine *dünyâ mânâsını* vermekle yetinmemiş²³, "*Gatfer Mahallesi*" ifâdesindeki *gatfer* kelimesini *örtmek* anlamına gelen *gafereden* türeterek *rûhu perdeleyen cesed* olarak yorumlamıştır²⁴. Konuk da bu mahalleyi, ilk nefis mertebesi olan *nefs-i emmâre* olarak açıklamıştır²⁵. Âbidin Paşa ise kelimeyi dünyânın her tarafında bulunan altın ve gümüş, dolayısıyla *maddî zenginlik* olduğunu ifâde etmiştir²⁶. Şu halde klasik Mesnevî şârihlerinin *cesed* ve *nefs-i emmâre* yorumları dünyâyâ bağlılığın insânî temelini ortaya koymakta, Âbidin Paşa ise insanı dünyâyâ bağlayan dış faktörlere işârette bulunmaktadır.

Bursevî'nin yorumları arasında şöyle bir sıralamaya da rastlanmaktadır: Vücûd şehrinin güzergâhu olan cesedin pek çok mahallesi, yani kuvveti vardır. Nasıl her mahallenin sâkinleri bulunuyorsa, bu kuvvetlerde de değişik ahlâk ve sıfatlar yer almaktadır. Bu cümleden olmak üzere *nefs-i emmâre*de *ucub*, *kibir*, *riyâ*, *hased*, *öfke*, *mâl* ve *makam sevgisi* bulunur, bunların tamamı da *hevâda* toplanmaktadır²⁷. Hevâyı ya da nefsi temsil eden kuyumcunun yok edilmesini sağlayan şerbet veya acı ilaç ise Ankaravî ve Konuk'a göre *mârifetullâh*, Bursevî'ye göre *riyâzet*, Âbidin Paşa'ya göre *servet sevgisinin yok edilmesi*, Konuk'un diğer bir yorumuna göre de *hakîkî tevhid*²⁸.

²¹ Ankaravî, I, 84; Bursevî, 347; Konuk, I, 143; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 95, 169.

²² Bursevî, 367.

²³ Ankaravî, I, 84-85; Bursevî, 350; Konuk, I, 144.

²⁴ Bursevî, 350-351.

²⁵ Konuk, I, 144.

²⁶ Âbidin Paşa, I, 122.

²⁷ Bursevî, 350-351.

²⁸ Krş. Ankaravî, I, 88-89; Bursevî, 388; Âbidin Paşa, I, 136; Konuk, I, 152.

b. Hikâyede Geçen Semboller Arası İlişkiler ve Seyr ü Sülûk

Semboller arasındaki ilişkiler açısından bakıldığında, pâdişâhın câriye ve pîr ile ilişkisinden başka, câriyenin kuyumcu ile ilişkisi, bunlara ek olarak da pîrin pâdişâh, câriye ve kuyumcu ile ilişkisi dikkat çekmektedir. Sembollere verilen anlamlar dikkate alındığında, ruhun nefisle ve mürşidle, nefsin hevâ ile, mürşidin ise her biriyle ilişkisi dikkat çekmekte ve bu ilişkiler ağı açısından bakıldığında merkezî bir konuma sâhip olan temel figürün mürşid olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu karşılaştırma sonucunda, Mevlânâ nazarında mürşidin insan iç bütünlüğünü sağlayıcı rolünün teslim edildiği de açığa çıkmaktadır.

Hikâyede vurgulanan temel ilişkinin ise pâdişâhın câriyeye olan aşkı olduğu göze çarpmaktadır. Pâdişâh, câriyenin hastalığını iyileştirme yolunda her şeyi göze almış görünmektedir. Büyük fedâkârlıklarla ona doktorlar getirmiş, fakat sağlığına kavuşturulması konusundaki başarısızlık kendisini ümitsizliğe sevk etmiştir. Şârihlerin yukarıda belirtilen yorumları dikkate alındığında, ruhun nefse olan aşkı söz konusudur. Ruhun erkek (pâdişâh), nefsin ise dişi (câriye) olarak nitelenmesi ve aralarındaki ilişkinin Âdem ile Havvâ arasındaki ilişkiye benzetilmesi dikkate alındığında²⁹, Schimmel'in isâbetli bir yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. O, ruhun doğurtucu ve etki edici (*pederî*) bir güç olduğunu, nefsin ise dişil, yani alıcı durumda olduğunu söylemektedir³⁰. Bu tespit, insan varlığındaki ikiliğin semboller yoluyla anlatımında seçilen yolu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yaratılışın çokluğa dönük yüzünde vazgeçilmez bir ilke olarak bulunan çift-yapılılık ve bundan doğan çiftlerin, insan yapısındaki etkinliği de açığa çıkmaktadır.

Ancak pâdişâhın câriyeye aşkına paralel olarak, câriyenin de kuyumcuya âşık olması, yani şârihlerin çoğuna göre nefsin hevâyâ, Konuk'a göreyle aklın nefse bağlılığı sözü edilen ilişkinin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Öyle ki câriye kuyumcuya olan aşk

²⁹ Bursevî, 174.

³⁰ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 235.

ve hasretinden dolayı hekimlerin tedâvîden âciz kaldıkları bir hastalığa dûçâr olmuştur.

Burada örtülü olarak ifâde edilmiş olan bir husus daha vardır: Cârîye hastalığının gerçek sebebi hakkında bilgi sâhibi değildir, bunu ortaya çıkaran pîrdir. Dolayısıyla nefis hastalığının farkında olmadığı gibi, hastalığın sebebi hakkında herhangi bir fikre de sâhip değildir, bunları deşifre eden insan-ı kâmil sıfatını hâiz olan mürşiddir³¹. Nitekim Mevlânâ, insanın maddî rahatsızlıkları gidermekte bile zorlandığını mânevî rahatsızlıkların ise kolay kolay fark edilemeyeceğini “*diken*” örneğiyle açıklamaktadır³². Bu durumda kişiyi, “*gönül dikenini*”nden kurtarmak mürşidin işidir.

Söz konusu ilişkiler ağı, insanı irşad arayışına götüren iç âlemdeki krizin de temelini oluşturmaktadır. İnsan parçalanmışlığının bütünlüğe kavuşturulması yolunda ilk işâret, yaşanan bu çokluk krizi olarak göze çarpmaktadır. Bununla beraber pâdişâhın “*Benim canım mesele değildir, canımın canı odur. Dertli ve hastayım, dermanım odur*” diyerek hekimlerden yardım istemesi, ruh ile nefsin ayrılmazlığına da vurgu yapmaktadır³³. Sonuçta yukarıdaki görüşlerinden de anlaşılacağı gibi ilk şârihlerin, nefsin öldürülmesini değil, tedâvî edilerek rûhun hizmetine verilmesini, fakat hevânın yok edilmesini; Konuk’un ise nefsin öldürülmesini, cüz’î aklın rûhun hizmetine verilmesini temele aldığı görülmektedir.

³¹ Ankaravî, I, 85; Bursevî, 351; Konuk, I, 123; Tâhirü’l-Mevlevî, I, 160. Pîrin hastalığı ortaya çıkarış biçimi üzerinde de çokça durulmuştur. Cârîyenin elini tutarak nabzını kontrol etmesi şeklinde ortaya konan bu tablo, Mevlânâ’nın psikanalizi çok iyi bildiği, tasavvufî eğitimin psikanaliz yöntemleriyle derinlerde birikmiş enerjileri ortaya çıkardığı yorumlarına sebep olmuştur. Bk. Eva de Vitray Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001, s. 27-30; Arasteh, a.g.e., 84; A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, trc. Seval Yılmaz, İstanbul 2000, s. 71. Oysa aşkla ilgili olarak bu tür bir muâyene şeklinin İbn Sinâ tarafından da bilindiği mâlûmdur. Bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c. I, 70; Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm*, 221-222. Batı dünyasında görülen bu tür yaklaşımlar, İslâm Medeniyeti’nin bir bütün olarak kavranamaması sonucunda ortaya çıkmakta ve geçmişteki derin tecrübelerin, günümüz disiplinlerindeki yüzeysel biçimlere indirgenmesi şeklinde tezâhür eden bir anakronizmin göstergesi olmaktadır.

³² *Mesnevî*, I, 10^b [41] (beyit 150-157).

³³ *Mesnevî*, I, 9^b [38] (beyit 45).

Fakat o, her ne kadar hikâyede nefsin öldürülmesi sürecinin anlatıldığını vurgulamışsa da, nefsin gerçekte ölünceye dek hayâtiyetini sürdürdüğünü, buradaki ölümün, sülûk sonucunda gerçekleşen mânevî bir ölüm olduğunu, sâlikin var oluş dünyâsı içinde nefsin gizli de olsa varlığının devam ettiğini ifâde etmektedir. Buna göre onun ölümü, çirkinliğinin ortaya çıkmasından dolayı hükümranlılığının son bulması şeklinde yorumlanabilir³⁴. Dolayısıyla kuyumcunun ölümü, insan varlığında diğer şârihlere göre hevânın, Konuk'a göre doğrudan doğruya nefsin hükümranlılığının sona ermesidir.

Öte yandan önceki şârihler tarafından nefsin, hayvânî yönüyle de ilâhî sırlara vâkîf olma istîdâdı olduğu ve bu sebeple ilâhî emaneti yüklendiği dile getirilmektedir³⁵. Pâdişâhın ne pahasına olursa olsun, onun tedâvîsi için uğraşması da bunun göstergesidir. Ancak burada rûhun nefse bağlı olmasıyla nefsin hastalığının farkına varması arasındaki çelişik durum, aynı zamanda insanın temel iç çelişkisini de oluşturmaktadır.

Bu iç çelişkinin giderilmesi hem mürîd, hem de mürşid tarafından atılması gereken adımlar yoluyla mümkün olabilmektedir. Mevlânâ pâdişâhın pîri karşılaşmasını tasvir ettikten sonra *edebe* yer vermekle³⁶ mürîdin atması gereken adıma; pîrin önce inceden inceden hastalığın sebebi olarak tespit ettiği kuyumcuyu bir hîleyle Semerkand'dan getirterek öldürtmesini anlatmakla da³⁷ mürşidin uyguladığı usûllere işârette bulunmaktadır. Her durumda amaç, câriyenin sevgisinin pâdişâha yönelmesi, yani nefsin hevâ ve heveslerini bırakarak gerçek hedefi bulması, yani rûhun kaynağını oluşturan *ilâhî aşka* ulaşmasıdır³⁸. Kuyumcunun pîr tarafından özel bir şurup yardımıyla öldürülmesi de, hevâ ve hevesin bırakılması için bedeninin isteklerinin sınırlandırılmasını sağlayan *riyâzetin* gerekliliğini göstermektedir. İnsan varlığındaki parçalanmışlık du-

³⁴ Konuk, I, 155-156.

³⁵ Bursevî, 201.

³⁶ *Mesnevî*, I, 9^b-10^a [38-39] (beyit 55-92).

³⁷ *Mesnevî*, I, 10^b-11^a [41-43] (beyit 144-216).

³⁸ *Mesnevî*, I, 10^a [39-40] (beyit 75-115), 11^a [42-43] (beyit 185-206).

rumunun tevhide dönüştürülmesi için Mevlânâ'nın gerekli gördüğü yol budur.

Klasik şârihler tarafından böyle derinlemesine işlenen “*kuyumcunun öldürülmesi*” sahnesi, Batılı yazarlar tarafından genellikle ya kapalı geçilmekte ya da hiç ele alınmamaktadır. Schimmel konuyu “-itiraf etmeliyiz ki acımasız yöntemlerle-” şeklinde kapalı bir ara cümleyle geçiştirirken, Meyerovitch ve Arasteh, hikâyenin sonunu cârîye ile kuyumcunun evlendirilmesi şeklindeki bir “*mutlu son*” ile bağlamaktadırlar³⁹. Bu durum da, Mevlânâ'nın hikâyede asıl anlatmak istediği gerçeği ve vermek istediği mesajı perdelemekte, tasavvufu sıradan bir psikoterapi yöntemine indirgemektedir. Böylece tasavvufta nefsin sert yollarla da olsa terbiye edilmesi yönündeki gereklilik, bir psikoterapi türüyle yer değiştirmiş olmaktadır.

2. Hikâyede İşâret Edilen Tasavvufî Terimler

Hikâyede görülen temel tasavvufî terimler *ruh*, *nefis*, *edeb*, *riyâzet*, *aşk* ve *şeyh* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu terimler hikâyede birbirine bağlı olarak dinamik bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar da doğrudan insan melekelerini açıklayan *zâtî insânî unsurlar* ve insanın eğitimi ve duygu dünyâsıyla ilgili *usûle dair terimler* olarak ikiye ayrılabilir.

a. Zâtî İnsânî Unsurlar

1-Ruh ve Nefis: Pâdişâh tarafından temsil edilen ve Mevlânâ tarafından mekânsızlıkla tasvir edilen ruhun temel niteliği mânevî hayata, hikmete ve mârifete meyletmektir. Buna karşılık nefsin görünür hâle geldiği beden, dünyâ malı ve menfaatine düşkünlüğün kaynağını oluşturmaktadır⁴⁰. Bu noktada ruh ile bedenin birbirine bağlanması için bir kesişme noktası gereklidir. Bu bağlantı noktası da *nefistir*. Bu nokta insandaki çift kutuplu yapının da açıklamasını oluşturmaktadır. Nitekim şârihler de bu konuya açıklık

³⁹ Krş. Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 144; Meyerovitch, 28-30; Arasteh, 83-86; Arasteh-Sheikh, 71-73. Arasteh-Sheikh ikilisinin bu atlaması, sonraki sayfada ortaya konan aşkı ya da Allah'ı arama perspektifiyle çelişki arz eder. Bk. s. 74.

⁴⁰ *Mesnevî*, III, 154^b [429] (beyit 4436-4439).

getirmektedirler. Ankaravî, Havvâ'nın Âdem'den yaratılması gibi, rûhun bedene taalluku sebebiyle nefsin neş'et ettiğini söylerken, Âbidin Paşa ve Konuk, rûhun dünyevî ihtiyaç ve arzulara kapılarak nefse tâbî olduğunu belirtmektedir⁴¹. Böylece nefis, ruhla da irtibatlı olmakla beraber bedene daha yakın bir sentez durumunu ifâde etmekte, bu yönüyle kişiyi yüce hedeflerden uzaklaştırma riski taşımaktadır.

Bu noktada Mevlânâ, genel sûfî kabullere uygun olarak nefsin tehlikeleri karşısında uyarılarda bulunmakta, onu her türlü puttan daha tehlikeli bir put⁴² ve Firavun⁴³ gibi sıfatlarla nitelemektedir. Nefsin pek çok hîlesi bulunduğu ve bunlar karşısında dikkatli olmak gerektiği uyarısında bulunan Mevlânâ, aklın bedende garip olduğunu, nefsin ise "*kendi evinde*" bulunduğunu söylemekle⁴⁴ nefsin madde ve bedene ruhtan daha yakın olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla ruh, saf bir melekeyi temsil ederken nefis, maddeye karşı arzu duymanın ve bedenî hazlara bağlanmanın sebebidir. Ancak insan söz konusu olduğunda bunların birbirinden ayrı düşünülmesi de mümkün değildir. Rûhun hedefine ulaştırılabilmesi, nefsin isteklerinden vazgeçirilerek eğitilmesine bağlıdır. Bu eğitimin temel faktörü de mürşiddir.

2-Mürşid: Yukarıda görüldüğü gibi hikâyede her ne kadar pâdişâhın câriyeye olan aşkı anlatılıyorsa da, ilişkilerin merkezinde *pîr* sembolüyle anlatılan mürşid yer almaktadır. Çaresizlik içinde duâ edip ağlayarak uykuya dalan pâdişâhın rüyasında bir müjdecî olarak beliren pîr, devreye girdiği andan itibaren aktivitesini hemen hiç yitirmemektedir. Kendi iç bütünlüğünü sağlamış, bilgi,

⁴¹ Krş. Bursevî, 174; Âbidin Paşa, I, 61; Konuk, I,100.

⁴² *Mesnevî*, I, 16^b [61] (beyit 773-783).

⁴³ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3627).

⁴⁴ *Mesnevî*, III, 131^b [367] (beyit 2544-2557). Şefik Can bu beyitleri ele alırken Mevlânâ'nın mürşidi Burhaneddîn Tirmîzî'nin şu meâldeki bir kıt'asına yer verir: "*Rûh gurbettedir. Beden ise kendi vatanında, yani yeryüzünde yaşamaktadır. Allah'ım, garîb ve vatandan ayrı düşmüş olan rûha acı, merhamet et.*" *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, I-VI, İstanbul 2004, c. III, s. 202. Mevlânâ, burada yer alan şu beyitle şeyhinin bu görüşünü tekrar etmektedir: "*Çünkü nefsin kendi evindedir, aklınsa bedende garîbdir. Köpekler kendi kapısında kor-kunç bir arslan kesilir.*"

bilinç ve duygu dünyâsı bakımından tevhîde ulaşmış ârif tipini temsil eden pîr, mânevî olarak aynı ihtiyacı duyan insanları bu durumdan kurtarmaya yönelmekle görevlidir⁴⁵. Son tahlilde gerçek kaynağı Allah olan aşkın⁴⁶ insan varlığında ortaya çıkarılması temel olarak peygamberlerin (*mürselûn*) görevleri arasındadır⁴⁷. Ancak peygamberlerin dünyâdan çekilmesinden sonra bu görev ârifler tarafından yerine getirilmektedir. Mevlânâ, aşk yolunun insanı hedefinden saptıracak ve onun mânevî hayatını alt üst edecek tehlikeli varlıklarla dolu olduğunu ve şeyhin kişiyi bu yoldaki tehlikelerden koruyacağını belirtmektedir⁴⁸.

Bunun yanında Mevlânâ, şeyhin hangi vasıfları taşıması gerektiği üzerinde de durmakta ve insanların bu konuda dikkatli olmaları gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Ona göre şeyhin temel niteliği, varlığında herhangi bir nefsanî duygu, yani benlik kırıntısı kalmamış olmasıdır. Bu niteliğe sâhip olmayan kişi kâmil bir şeyh değildir⁴⁹. Ancak bu niteliğe sâhip olan bir mürşide uyulduğunda, nefsin de itaat altına alınabileceğini ifâde etmektedir⁵⁰.

Mevlânâ mürşidin tasarrufu hakkında sıradan insan aklıyla yapılan yorumların isâbetli olmayacağını da ifâde etmektedir. Bu noktada mürşid önce câriye ile kuyumcuyu, yani nefisle hevâyı bir araya getirmiş, daha sonra kuyumcuyu, yani hevâyı ortadan kaldıracak bir tedbirde bulunmuştur. Burada iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi nefsin hevâsıyla bir süre baş başa bırakılması, ikincisi ise bunların birbirinden tamamen ayrılması.

Birinci durum ilk bakışta tasavvuf mantığı açısından ters gözükmektedir. Nefsin terbiyesini hedef alan bir disiplinin nefisle hevâyı bir araya getirmesi nasıl düşünülebilir? Şârihler bu durumu, nefsin bir süre hevâsına tâbî kılınması olarak açıklamaktadırlar. Bu tâbî kılınış konusunda Âbidin Paşa, konuyu madde planın-

⁴⁵ *Mesnevî*, VI, 322^a [438] (beyit 4565-4568). Mevlânâ'nın mürşid ile ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bk. Arpağuş, *a.g.e.*, 515-528.

⁴⁶ *Mesnevî*, III, 106^a [298-299] (beyit 405 vd.).

⁴⁷ *Mesnevî*, VI, 321^a [436-437] (beyit 4494-4502).

⁴⁸ *Mesnevî*, I, 41^a [132] (beyit 2942-2946).

⁴⁹ *Mesnevî*, III, 122^b [343] (beyit 1788-1797).

⁵⁰ *Mesnevî*, III, 131^b [367] (beyit 2544-2547).

da ele alarak, maddeyi saklayıp korumanın değil, ona bağlanmanın zararlı olduğunu dile getirmektedir. Ahmed Avni Konuk, nefsin hevâya bırakılması konusunu “*şeriat dâiresinde*” kaydıyla uygun görmektedir. Tâhirü'l-Mevlevî de eğitimde tedricilik esâsını dikkate alarak, birdenbire getirilecek yasaklamaların nefsin hırsını artıracığını, dolayısıyla tasavvuf yoluna yeni sülûk eden kişilerin bir süre hevâ ve heveslerine bırakıldığını ifâde etmektedir⁵¹.

Câriye ile kuyumcunun altı ay evli kalması konusu da şârihlerin işlediği bir konu olmuştur. Esasen bu konuda yapılan yorumlar nefsin hevâsıyla baş başa bırakılması meselesine açıklık getirebilir. Bursevî konuya merâtib-i vücûd silsilesinin de dâhil olduğu karmaşık bir yorumlar yumağı ile açıklık getirmeye çalışırken, Âbidin Paşa doğu, batı, kuzey, güney, alt ve üstten oluşan altı yön yorumunu getirmekte, Konuk ise nefsin altı mertebesi olarak açıklamaktadır⁵². Buna göre nefsin altı aşamada eğitilmesi sırasında her zaman için nefsin değişik düzlemlerde hevâyla baş başa olması söz konusu olmakta, her mertebede nefsin farklı tuzakları bulunmaktadır. Seyr ü sülûkte hevânın nefsi etkileme durumu en azından mürşidin kontrolü altında olup süreç içerisinde yavaş yavaş hevâyla bağların koparılması mümkün olabilmektedir. Nitekim Konuk yedinci mertebeye olan *nefs-i safiyeyi* rûhiyyet mertebesi saymakla, zımnen ilk altı mertebenin nefsiyyetle ilgili olduğunu ifâde etmiş olmaktadır.

Tarîkata giren bir mürîdin ruh dünyâsı açısından bakıldığında, esasen insan nefsi hevâdan hiçbir zaman ayrı kalmamaktadır. Ancak tasavvuf yolunun başlangıcında kişi çok saf ve temiz duygularla hatalardan uzak durma eğiliminde başarı sağlayabilmekte, fakat zaman içinde ilk heyecânın sönmesiyle eski hatalara düşme vakaları görülebilmektedir. Bu durumda mürşidin kontrolü devreye girmekte ve hevâyla bağlantıyı yavaş yavaş zayıflatmaktadır. Ancak bu yolculukta *edeb* başta olmak üzere mürşidin reçetesine uymak şarttır.

⁵¹ Krş. Ankaravî, I, 88; Bursevî, 388; Âbidin Paşa, I, 134, Konuk, I, 151; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 173.

⁵² Krş. Bursevî, 390; Âbidin Paşa, I, 135, Konuk, I, 152.

Mürşidin kuyumcuyu öldürmesi Kehf Sûresi'nde geçen [18/60-82] Hızır tarafından geminin delinmesi ve mâsûm bir çocuğun öldürülmesi hâdisesiyle karşılaştırılmaktadır⁵³. Bu durum yok etmek için değil, hayat vermek içindir. Bununla beraber, mürşidin hevâyı öldürme konusundaki strateji ve taktikleri, o seviyede bulunmayan kişilerce anlaşılabilir. Hikâyenin devamında gelen *Bakkal ve Papağan* hikâyesi de bu bilinç farkını ortaya koymak için, bu hikâyeye bağlantılı olarak anlatılmıştır⁵⁴.

Mürşidin terbiyesi sırasında öne çıkan terimler ise *edeb*, *riyâzet* ve *aşk*tır. Edeb, mürşidden istifâdenin temel şartıyken, riyâzet bedene bağlı kayıtlardan kurtuluşun ve rızâ ile iç içe olan aşka varmanın temel araçlarından biridir. Bunların her biri tasavvufî terbiyenin vazgeçilmez unsurlarıdır.

b. Tasavvufî Usûlle İlgili Terimler

1-Edeb: Mevlânâ hikâyenin başlarında, mürîde gerekli olan önemli donanımın *edeb* olduğu uyarısında bulunmaktadır. Bu hikâyede edebden söz edilen pasaj, pâdişâhın yalınayak mescide koşarak duâ etmesinden söz edilen kısımda yer almaktadır⁵⁵. Bu sıralama şârihlerin dikkatinden de kaçmamıştır⁵⁶. Rûhu temsil eden pâdişâh, henüz mürşidle karşılaşmadan edebe uyarak yalınayak mescide koşmuş ve duâda bulunmuştur. Bazı şârihler, bu yalınayak mescide koşma durumunu Hz. Mûsâ'ya Tûr Dağı'nda emredilen *ayakkabıların çıkarılmasına* (*hal'u'n-na'leyn*) [Tâhâ 20/12] benzetmişler⁵⁷ ve böylelikle sülûkün başında edebî şart olduğuna işaret etmişlerdir. Tasavvufun "*tümüyle edebden ibâret*" olduğuna

⁵³ *Mesnevî*, I, 11^a [43] (beyit 224-237). Şârihlerin yorumları için krş. Ankaravî, I, 93; Bursevî, 423; Âbidin Paşa, I, 87; Konuk, I, 158-159; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 188.

⁵⁴ *Mesnevî*, I, 11^b-12^a [44] (beyit 247-323). Şârihlerin hikâyeye ilgili benzer yorumları için krş. Ankaravî, I, 94 vd.; Bursevî, 456 vd.; Âbidin Paşa, I, 156 vd.; Konuk, I, 162 vd.; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 194 vd..

⁵⁵ *Mesnevî*, I, 10^a [39] (beyit 78-79).

⁵⁶ Krş. Ankaravî, I, 63-64; Bursevî, 224-227; Konuk, I, 113-114; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 113-115.

⁵⁷ Bk. Ankaravî, I, 59; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 98.

söyleyen sūfî kabûl, edebî vazgeçilmezliđi konusunda hayli çarpıcı bir ifâdedir⁵⁸.

Edebî diğer yönü de mürşide duyulan saygıda ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ'nın sözü edilen pasajın ardından ortaya koyduğu beyitlerde, pâdişâhın mürşide olan saygısı da edebî açıklanmakta⁵⁹ ve Allah'a karşı edebîden sonra kişiyi Allah'a götürecek mürşid karşısındaki edebî de vazgeçilmezliği vurgulanmaktadır. Burada mürşidin elini öpmek şeklinde tezâhür eden edebî, Ankaravî tarafından her hususta mürşide müracaat etmek, Bursevî tarafından ise *beyat*, yani mürşide irşâdı konusunda kayıtsız şartsız boyun eğme olarak nitelenmektedir⁶⁰. Ahmed Avni Konuk da, bunun devamında, seyr ü sülûkteki makam ve hâller hakkında mürşidden bilgi alınmasını saymaktadır⁶¹. Edebî sadece tasavvufta değil, tüm âlemde geçerli hususlardan biri olduğunu anlatan beyitlerin açıklanması sadedinde şârihler, Mevlânâ'nın belirttiğine uygun bir tarzda, edebî uymayanların sadece kendilerini değil, başkalarını da yoldan çıkardıkları uyarısında bulunmuşlardır⁶². Edebî, en başından en sonuna kadar tasavvuf yolunun vazgeçilmez unsurlarından biridir.

2-*Riyâzet*: Mevlânâ'nın sülûk sırasında gerekli gördüğu unsurlardan biri de *mecâ'et* (açlık) kavramıyla ifâde ettiği *riyâzettir*⁶³. Bursevî ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin, kuyumcunun öldürülmesiyle ilgili beyitleri açıklarken riyâzet üzerinde durmaları konuya verilen önemi göstermektedir⁶⁴. Mevlânâ, riyâzeti "*yağın çıkarılması için ayranın çalkalanması*"na benzetmiştir⁶⁵. Ancak onun riyâzete verdiği önem, müridlere evlenmeyi yasaklayacak bir boyuta ulaşmamış,

⁵⁸ Derli toplu bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 116.

⁵⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, I, 124.

⁶⁰ Ankaravî, I, 70; Bursevî, 246.

⁶¹ Konuk, I, 120.

⁶² Bk. Ankaravî, I, 64; Bursevî, 227-228.

⁶³ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3623). Riyâzet hakkında toplu bilgi için bk. Uludağ, 293.

⁶⁴ Bursevî, 388; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 187.

⁶⁵ *Mesnevî*, IV, 198^b [117] (beyit 3030-3032). *Riyâzet* için ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 141^b [394] (beyit 3349-3352); IV, 205^a [137] (beyit 3621-3623).

tam tersine şeytânî ve nefsânî çağrılara karşı koyabilmek için evlenmeyi gerekli görmüştür⁶⁶. Riyâzetin hedefi tezkiyedir ve tezkiyenin gerçek rehberleri de peygamberler ve onların temsilcileri olan müşid-i kâmillerdir⁶⁷. Şu halde tasavvufta riyâzet bir amaç değil, belli bir amaca varmak için kullanılan bir araçtır. Mevlevîlikte bu uygulama, sonraki yüzyıllarda *çile* olarak adlandırılmıştır. Çile kavramı da *rızâ* ile sıkı sıkıya ilişkili, hatta iç içedir⁶⁸. Çile, rızâyâ kavuşmanın bir yoludur. Buradaki rızânın iki boyutu olup bunlardan birincisi Allah'tan gelen her şeye râzı olmak, ikincisi ise çileyi Allah'ın rızâsını kazanmaya dönük olarak çekmektir⁶⁹.

Mevlânâ dervişlerin riyâzet sebeplerini açıklarken, bedenini yaşadığı sıkıntılar sayesinde rûhun güçlendiğini ve bekâyı kavradığını belirtmektedir⁷⁰. Mevlânâ riyâzeti ateşe, nefsi de demire benzeterek, demirin tavında dövülmesi gerektiği gibi nefsin de riyâzet yoluyla terbiye edileceğini belirtmektedir. Kullandığı delillerden biri de, nefsin rahatlığa kavuştuğunda önceki bütün sıkıntılarını kolayca unutarak tekrar hataya düşme ihtimâlinin yüksek olması durumudur⁷¹.

3-Aşk: Bilindiği gibi tasavvufta temel terimlerden biri de aşktır⁷². Mevlânâ'nın üzerinde en çok vurgu yaptığı konunun da aşk oldu-

⁶⁶ *Mesnevî*, V, 229^a [193-194] (beyit 1372-1374).

⁶⁷ *Mesnevî*, III, 141^b [394] (beyit 3352). Mevlânâ, Hz. Âdem'in de bir Allah dostundan (*yâr-i Hudâ*) mahrum olmasından dolayı aldanişa düştüğünü söyler. *Mesnevî*, II, 57^b [169] (beyit 19).

⁶⁸ Nitekim bir çalışmada *Çile* (*Rızâ*) şeklinde başlık açılması da bu iki kavramın birbiriyle sıkı ilişkisini gösterir. Bk. Arpaguş, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009, s. 167-168. Buna göre çilenin Mevlevîlik'teki süresini ifade eden bin bir sayısı, rızânın ebced hesabıyla karşılığıdır. Mevlânâ'nın arkadaşı Sadreddin Konevî'nin babalığı ve hocası, aynı zamanda kendisinden yaşça büyük çağdaşı olan İbn Arabî de, Arapça'da kök harfleri aynı olan *riyâzetle rızâ* kavramı arasında irtibat kurmakla konunun dikkat çekici bir boyutuna işâret etmiştir. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Beyrut 1997, II, 472.

⁶⁹ Rızâ hakkında toplu bilgi için bk. Uludağ, 291. Mevlânâ'nın rızâ hakkındaki görüşlerinin topluca ele alınması için bk. Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, ss. 581-586.

⁷⁰ *Mesnevî*, III, 141^b [267] (beyit 3349-3352, 3365).

⁷¹ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3627).

⁷² Uludağ, 50-51.

ğu bilinmektedir. Ona göre aşk sadece insanlar arasında gerçekleşen bir duygudan ibaret değildir. Gerçekte aşk sadece bir duygu değil, yaratılışın temelinde yer alan, hem sebep, hem itici bir güç, hem de bir sonuç olan varlığın ana ilkesi konumundadır. Mevlânâ, zerrelere âleminde atomları, küreler âleminde ise gezegenleri birbirine bağlayan çekim kuvvetini de *aşk* kavramıyla açıklamaktadır⁷³. Hatta insanın nefsini temizlemek ve ruhunu beslemek için de bir sanat olarak dîni öğrenmesi de ilâhî aşka tâlib olmak içindir⁷⁴. Bunun için Mevlânâ, şeytanda aşkın bulunmadığını, aşkın temel olarak insânî (*âdemî*) bir nitelik olduğunu vurgulamaktadır⁷⁵. İnsânî akıl ve bilginin de aşktan ve dolayısıyla onun getireceği kulluktan kopuk olmamalıdır⁷⁶.

Mevlânâ'nın varlığında aşk ve muhabbeti taşıyan insanın mükerrer bir varlık olarak görüşüne paralel bir tarzda aşkı Hakk'ın niteliği olarak kabul ederken, korkuyu mide ve şehvetine esir kulların niteliği sayması⁷⁷, *aşk ve muhabbeti* aslî, korkuyu ise ârîzî saydığını göstermektedir. Bu düşünce, mü'min ve hatta insan-ı kâmil olma potansiyelinden dolayı, inançsız insanlara hor gözle bakmama düşüncesine kapı aralamaktadır⁷⁸.

Mevlânâ'ya göre aşk, bir yönüyle insanın hakîkatte Allah'ın nefesi olan rûhunda saklı ve ortaya çıkarılması gereken bir yöndür ve bu durumda insandaki aşkın gerçek kaynağı da Allah olmaktadır⁷⁹. Bu aşkı ortaya çıkarmanın peygamberlerin (*mürselûn*) görevi olması da bu var oluş ilkesinden kaynaklanmaktadır⁸⁰.

⁷³ *Mesnevî*, V, 237^a [215] (beyit 2007); VI, 281^a [325-326] (beyit 910 vd.). Mevlânâ, burada gerçek aşkın ortaya çıkmasıyla mecâzî aşkın da ortadan kalkacağını belirtir. Ayrıca bk. Arasteh, *a.g.e.*, 114.

⁷⁴ *Mesnevî*, II, 83^a [245] (beyit 2578-2587).

⁷⁵ *Mesnevî*, IV, 179^b [64] (beyit 1401).

⁷⁶ Âdem'in bilgisiyle tüm âlemin önüne geçtiği şeklindeki ifadelerin (*Mesnevî*, I, 19^a [69] (beyit 1013-1014)) şerhi sadedinde, insana Allah tarafından öğretilen ilmin akıl (*akl-ı mevhib*), din ve insanlığa dayanması gerektiği belirtilirken de bu hususun vurgulanmış olduğu anlaşılıyor. bk. Âbidîn Paşa, II, 128.

⁷⁷ *Mesnevî*, V, 239^b [221] (beyit 2183-2184).

⁷⁸ *Mesnevî*, VI, 298^a [373] (beyit 2451).

⁷⁹ *Mesnevî*, III, 106^a [298-299] (beyit 405 vd.).

⁸⁰ *Mesnevî*, VI, 321^a [436-437] (beyit 4494-4502). Burada aşkın farklı tezâhürlerinden de söz edilir. Sevginin eş, çocuk, hoca ya da dostlar karşısında

Ancak Mevlânâ aşkın temelde rûhânî olduğunu söylemekle birlikte, onun nefsânî bir boyuta da sâhip olduğunu, temelde rûhânî boyuttan kaynaklanmasına bağlı olarak nefsânî boyutuyla bile insanı sonsuzluğa taşıyabileceğini ifâde etmektedir⁸¹. Aynı beyitlerde aşkın akılla açıklanamayacağı, aşkı ancak aşkın açıklayabileceği, “güneşin delilinin güneş olabileceği” örneğiyle vurgulanmaktadır. İkinci cildin başında geçen “Aşk nedir?” sorusunun “Benim gibi ol anlarsın” şeklindeki cevâbı da, bu durumun ancak yaşanmakla anlaşılabilceğini ortaya koymak için zikredilmekte ve hemen ardından aşkın akılla anlaşılamaz oluşu, ilâhî bir sıfat oluşuyla açıklanmaktadır⁸².

Pâdişâhla câriyenin hikâyesinde de Mevlânâ hikâyeyi zaman zaman kesmekte ve bu kesintilerin birinde aşktan söz etmektedir⁸³. Burada ölümsüz olan aşkın seçilmesi gerektiğini belirtirken, câriyenin kuyumcuya, dolayısıyla nefsin hevâyâ olan aşkını bırakıp Allah aşkına yönelmeyi uygun bulmakta, birincisinin geçici, ikincisinin ise ölümsüz olduğunu ifâde etmektedir. Şu durumda pâdişâh tarafından temsil edilen rûhun mürşide olan sevgisi gerçek aşkın bir izdüşümü olurken, câriye tarafından temsil edilen nefsin hevâyâ olan düşkünlüğü mecâzî aşkın bir ifadesidir. Mürşid, mecâzî aşkı kontrol altına almakla, nefsin aşkını rûha ve onun kaynağı olan Allah’a doğru yönlendirmiş olmaktadır. Bunu yaparken de *riyâzet*, *mücâhede* ve *tefekür* gibi yollarla hevânın çirkinliklerini nefse göstermekte, nefsin hevâyâ olan aşkını Hakk’a çevirmektedir.

farklı görünüm alması tek bir cevherin farklı görünümüdür. bk. Arasteh, *a.g.e.*, 116-117. Aşkın kaybedilen Sevgili’ye tekrar kavuşmak için itici bir güç olduğu *Mesnevî*’nin ilk onsekiz beytinde de vurgulanır. bk. *Mesnevî*, I, 7^b, 9^a [37] (beyit 1-18). Bu kısmın şerhi için bk. Ankaravî bu konuda müstakil bir esere imza atmıştır. Bk. İsmail Ankaravî, *Mesnevî’nin Sırrı Dibâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan-Mustafa Topatan, I, Hayykitap, İstanbul 2008. Diğer şerhler için bk. Bursevî, 90-139; Âbidin Paşa, I, 17-47; Konuk, I, 73-89; Tâhirü’l-Mevlevî, I, 49-73; Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 28-43.

⁸¹ *Mesnevî*, I, 10^a [40] (beyit 109-116, özellikle 111).

⁸² *Mesnevî*, II, 55^b [168]. Burada “Allah onları sever, onlar da Allah’ı” [Mâide 5/54] meâlindeki âyeti zikreder, fakat aşkın kula nisbet edilmesinin mecâzî olduğunu da belirtir.

⁸³ *Mesnevî*, I, 11^a [43] (beyit 217-220).

Sonuç

Dünyâ edebiyâtı, gerçeğin kurgu yoluyla anlatımına dayanan zengin bir birikime sâhiptir. Felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere İslâm medeniyetinin çeşitli disiplinlerinde de bu birikimin izleri mevcuttur. Senâî ve Attâr'ın mensup olduğu Aşk Mektebi'nin özgün temsilcilerinden Mevlânâ'nın da bu geleneği sürdürdüğü bilinmektedir.

Ancak asıl amacının hikâye anlatmak olmadığını belirten Mevlânâ, hikâyenin şeklinden çok, hikâyelerde işlenen konuların özünün anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle o, çok basit ve kolay anlaşılır hikâyeler yoluyla yüksek hakikatleri normal insanların idrâk seviyelerine yaklaştırmayı hedeflemiştir. Bunun amacı da okuyucu ya da dinleyicilerin idrâk seviyelerinin yükseltilmesidir. Mevlânâ, pâdişahla câriyenin hikâyesini anlatırken de çok basit ve kolay anlaşılır semboller yoluyla, insan iç dünyasının fitrî yapısı ve bu yapının dünyevî şartlar içerisindeki parçalanmışlık ve gelgitlerini anlatmayı seçmiştir. Bu yönüyle hikâye Mevlânâ'nın deyimıyla *"bizim hâlimiz"*in ifâdesi, günümüz ifâdesiyle ise *"bizim hikâyemiz"*dir.

Hikâyede geçen hiçbir sembol yersiz değildir. Ana sembollerden câriye ve kuyumcunun ilk bakışta farklı serhlere konu olması, anlatılmak istenen gerçeklerin özünde bir değişikliğe sebep olmaktadır. İnsan varlığında her şeyin kaynağı olan rûh, pâdişâh metaforuyla temsil edilmekte, böylece insandaki hâkim konumuna işâret edilmektedir. Hikâyede söz konusu edilen ilişkiler ağı, insanı irşad arayışına götüren iç âlemdaki krizin de temelini oluşturmaktadır. İnsan parçalanmışlığının bütünlüğe kavuşturulması yolunda ilk işâret, yaşanan bu çokluk krizi olarak göze çarpmaktadır. Hatta Mevlânâ'nın da dâhil olduğu pek çok kişi tarafından tasavvufî hayata girmeden ya da tasavvufî kemâle ulaşmadan önce yaşanan benzer krizlerin, mürşidlik mertebesine ulaştıktan sonraki verimli

bir irşad hayatı için en önemli itici güçlerden biri olduğu söylenebilir.

İnsandaki parçalanmışlığın giderilmesi Mevlânâ'ya göre mürşidin faaliyet ve tasarrufuyla mümkün olabilmektedir. Çünkü insan, içinde bulunduğu durum ve eksikliğin tam olarak farkında olamamaktadır. Mürşidin gösterdiği hedef de *edeb* ve *riyâzet* gibi araçlar yoluyla nefse ve nefsânî olana duyulan sevginin gerçek hedefine ulaşması, yani rûhun kaynağını oluşturan *ilâhî aşka* dönüşmesidir. Böylelikle kişinin tevhîde ulaşması mümkün olacaktır. Mürşid, şurup ya da şerbet metaforunun temsil ettiği araçlar yoluyla kuyumcuyu öldürmekte ve dolayısıyla parçalanmaya yol açan temel unsur olan hevâyı ortadan kaldırmaktadır. Ancak hikâyenin bu kısmı günümüz disiplinlerinden beslenen yerli ve yabancı yazarlar tarafından sükûtle karşılanmaktadır. Öte yandan Mevlânâ'nın muhtemelen İbn Sînâ'ya kadar uzanan bilgi kaynaklarında yer alan tedavî yöntemlerinin psikanaliz olarak nitelenmesi de bir çeşit anakronizmi ortaya koymakta, diğer yandan bu yaklaşım yoluyla tasavvufî yöntemlerin bir çeşit psikoterapiye indirgenmesi söz konusu olmaktadır.

Bu hikâyeden sonra gelen *Bakkal ve Papağan* hikâyesi mürşidin tasarruflarının sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağını vurgularken, bir yandan da *Mesnevî* hikâyeleri arasındaki siyâk-sibâk ilişkisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eserde yer alan hikâyeler arasındaki siyâk-sibâk ilişkisinin, eserin bütünü için de dikkate alınması önem kazanmaktadır.

Hikâyede *ruh*, *nefis*, *edeb*, *riyâzet*, *aşk* ve *şeyh* gibi temel tasavvufî terimler, birbirine bağlı olarak dinamik bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Böylelikle Mevlânâ, bu hikâye yoluyla bir yandan tasavvuf usûlünün genel ilkelerine işâret ederken, bir yandan da bu usûlün Mevlevîliğe mahsûs özel bir şeklinin temelini de atmaktadır. Bu çerçevede Mevlânâ, şeyhin vasıfları hakkında da bilgi vermekte, Ankaravî ve Tâhirü'l-Mevlevî gibi bazı şârihlerin yorumlarına göre, câriyenin hastalığını artıran sahte şeyhleri de eleştirmektedir.

Özetle Mevlânâ, bu hikâyede basit görünen, kolay anlaşılabilir semboller yoluyla, derin insânî hakikatlerin merkezine parmak basmaktadır. Bu yaklaşım, günlük sıradan insânî durumlar kadar, hatta onlardan daha fazla yüksek insânî tecrübelerle ulaşabilmenin yollarını ortaya koymaktadır.



Predicating the life to the symbols:
On the Understanding Manners of a Story of Mathnavi

Citation/©: Erginli, Zafer, (2009). Predicating the life to the symbols: On the Understanding Manners of a Story of Mathnavi, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 221-243.

Abstract: Symbolic expression is first of the basic ways which sufis used to describe high truth. The Mathnavi of Mawlânâ contains abundant material on this subject. The stories told in this book was explained very much and some of these have been delt with in the modern era. In this article the first story of Mathnavi "The Story of The Sultan and his Concubine" is tried to interpret in the light of traditional and modern comments and also to search for relationships between the essential mystical terms which symbolized in the story and the mystical manner of Mawlânâ.

Key Words: Symbol, Story, Mawlânâ, Mathnavi

