



International Journal of Languages' Education and Teaching

ISSN: 2198 - 4999, Doi Number: 10.18298/ijlet.592

Year 4, Issue 2, August 2016, p. 217-232

SOME OBSERVATIONS ABOUT THE CRITICAL IDENTITY OF İSMÂİL RUSUHİ-Yİ ANKARAVİ BASED ON HIS COMMENTARY ON THE 4TH VOLUME OF THE MASNAVİ

Mehmet ÖZDEMİR ¹

ABSTRACT

The place and importance of Masnavi, written by Mevlana Rumi, is unarguable in the Turkish Literature because of the immense interest in it throughout centuries. The emphasis on it since the very first days when it was written and the many studies conducted on it show this interest clearly. Masnavi is the “Magz-ı Qur’an”, and is a hidden treasure full of precious gems, as Ankaravî said. Since it is not possible for every single mind to collect these precious gems from this treasure, various commentaries have been written for Masnavi throughout years. The most preferred among these is the work of İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî with the name Mecmû’atü’l-Letâyif and Matmûratü’l-Ma’ârif. The commentator made it to be called with the titles such as “Hazret-i Şarih, Şarih-i Ankaravî, Şarih-i Masnavi, and Şarih İsmail”. When Ankaravî prepared his commentary, he both included his own commentaries and also included the commentaries of previous commentators. Before Ankaravî, the commentators Sürûrî and Şem’î was mentioned as the commentators of the six volumes of the Masnavi, and the Venerable Commentator Ankaravî refers to the commentaries of these two commentators in his work, sometimes to show that their comments are accurate, and sometimes to show that their comments are incorrect. These references are generally inclined to show that his comments are more accurate. When he comments on their statements that he considers as incorrect, he says that Sürûrî and Şem’î imitated each other, and did not write their commentaries in accordance with “*siyak u sibak*”, and therefore their commentaries cannot be accepted. After he explains the places where Sürûrî and Şem’î made mistakes, he closes the topic by presenting his own judgment. Ankaravî does not only focus on mistakes, but he also mentions the comments of Sürûrî and Şem’î that he considers as accurate. Based on this attitude of his, we can suggest that the Venerable Commentator handled the fourth volume of the Masnavi in a comparative manner. In this study, we will try to reveal some observations about the critical identity of Ankaravî based on his evaluations on Sürûrî and Şem’î included in the fourth volume of the Commentary on Masnavi, which was prepared by Mehmet ÖZDEMİR as a critical text. In order to facilitate the evaluations, the numbers of the couplets given by Mehmet ÖZDEMİR in his doctorate thesis will be used.

Key Words: İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî, Masnavi Commentary, Sürûrî, Şem’î, Critical Identity.

MESNEVÎ’NİN DÖRDÜNCÜ CİLT ŞERHİNDEN HAREKETLE İSMÂİL RUSUHİ-Yİ ANKARAVİ’NİN ELEŞTİREL KİMLİĞİ HAKKINDA BAZI TESPİTLER

ÖZET

Mevlânâ’nın yazdığı Mesnevî’nin, en çok ilgi gören eserlerden biri olması münasebetiyle Türk edebiyatındaki yeri ve önemi tartışılmaz. Yazıldığı günden beri üzerinde bu kadar durulması, hakkında bu kadar çalışma yapılması da onun bu önemini göstermektedir. “Magz-ı Kur’an” olan Mesnevî, Ankaravî’nin deyimleriyle cevherlerle dolu gizli bir hazinedir. Bu hazineden mana cevherlerini devşirmek her aklın kârı olmadığı için de Mesnevî’ye muhtelif dönemlerde şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerin içinde en çok rağbet göreni ise İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî’nin Mecmû’atü’l-Letâyif ve Matmûratü’l-Ma’ârif adlı eseridir ki şarihinin “Hazret-i Şarih, Şarih-i Ankaravî, Şarih-i Mesnevî, Şarih İsmail” gibi unvanlarla anılmasını sağlamıştır. Ankaravî, şerhini oluştururken konuyla ilgili hem kendi yorumlarını ortaya koymuş hem de daha önce yapılan şerhler hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Ankaravî’den önce Mesnevî’nin altı cildini şerh eden şarihler olarak Sürûrî ve Şem’î’nin adı geçmektedir ki Hz. Şarih, Mesnevî Şerhi boyunca söz konusu iki şarihin yorumlarına, bazen yorumlarının isabetli olduğunu ifade etmek bazen de yanlış yorum yaptıklarını ortaya koymak için atıfta bulunmuştur. Bu göndermeler genellikle kendi yorumlarının daha isabetli olduğunu göstermeye yöneliktir. İsabetsiz gördüğü yorumları değerlendirirken Sürûrî ve Şem’î’nin birbirini taklit edip *siyak u sibaka* uygun söz söylemediklerini, bundan dolayı da sözlerinin kabul

¹ Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı

edilemeyeceğini belirtir. Sürûrî ve Şem'î'nin hata yaptıkları yerleri yeteri kadar açıkladıktan sonra kendi hükmünü vererek konuyu bağlar. Ankaravî sadece hatalar üzerinde durmaz, Sürûrî ve Şem'î'nin isabetli gördüğü yorumlarından da bahseder. Bu tavrından hareketle Hazret-i Şarih'in, Mesnevî Şerhi'nin dördüncü cildini karşılaştırmalı bir yaklaşımla şerh ettiğini söyleyebiliriz. Biz de bu çalışmamızda, Mehmet ÖZDEMİR tarafından tenkitli metin olarak hazırlanan Mesnevî Şerhi'nin dördüncü cildinde bulunan Sürûrî ve Şem'î hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkarak Ankaravî'nin eleştirel kimliği hakkındaki bazı tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız. Değerlendirme esnasında beyit takibinin kolay bir şekilde yapılabilmesi münasebetiyle Mehmet ÖZDEMİR'in hazırladığı doktora tezinde verilen beyit numaraları kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî, Mesnevî Şerhi, Sürûrî, Şem'î, eleştirel kimlik.

1. Giriş

İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî

İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğmuş ve bu münasebetle Ankaravî olarak anılmıştır. Eğitim hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan şarih, gençlik yıllarında ticaret hayatına atılır, fakat işleri yolunda gitmeyince ticaret yapmayı bırakıp ilim tahsili için Mısır'a gider. Hazret-i Mevlânâ'nın yoluna girmek Mısır'da kendisine nasip olur ve şarih Mevleviliği benimser. Burada kaldığı yedi yıl boyunca ilim tahsiliyle uğraşır ve Mesnevî okumada ruhsat sahibi olup döndüğü Ankara'da Mesnevî okumalarına başlar. Yaklaşık yedi yıl da Ankara'da kaldıktan sonra çevresinin kendisi hakkındaki olumsuz tavırları münasebetiyle önce Konya'ya gidip I. Bostan Çelebi'ye intisap eder, daha sonra Galata Mevlevihanesine şeyh olarak İstanbul'a gider. Galata Mevlevihanesinde yaklaşık yirmi bir yıl görev yaparak Mevlânâ ve Mevlevilik yolunda hizmette bulunur. Kaynakların verdiği bilgiye göre 1631 yılında vefat eder (Mehmet Tahir, 1333, C. I, s. 25; Esrar Dede, 2000, s. 212; Aycibin, 2007, 832; Nev'izâdeAtâyî, 22 Sel 4702, s. 274; Kahraman, Seyit Ali-Dağlı, Yücel-Dankoff, Robert, 2006, s. 209).

Hazret-i Şarih'in yazdığı otuza yakın eser vardır. Bu eserler içinde kuşkusuz en önemlisi ve en çok rağbet göreni *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûratü'l-Ma'ârif* adını taşıyan ve altı cildin şerhinden oluşan *Mesnevî Şerhi*'dir. Ankaravî'nin bu eserinin bazı ciltleri doktora tezi olarak Lâtin harflerine aktarılmıştır ki söz konusu çalışmalar "Kaynakça" da verilecektir.

Gelibolulu Muslihiddin Sürûrî

Mesnevî Şerhi ile edebiyatımızda önemli yer kazanmış şarihlerden biri de Gelibolulu Muslihiddin Sürûrî'dir. On altıncı yüzyılda yaşamış olan Sürûrî 1491 yılında Gelibolu'da doğmuştur. Babasından dolayı maddi sıkıntı çekmeyen Sürûrî, dönemin önemli âlimlerinden ders alarak medrese tahsilini tamamlamıştır. Oldukça geç bir yaşta çalışma hayatına başlayıp önce naiplik, daha sonra resmî belgeleri getirip götürme göreviyle tezkirecilik yapar ve Nakşibendî Mahmud Efendi'den inabe alıp derviş olur. Hacca gidip geldikten sonra bir süre müderrislik yapmış ve Kanûnî'nin emriyle Şehzade Mustafa'nın hocalığına tayin edilmiş ve Şehzade Mustafa'nın katline kadar bu görevini sürdürmüştür. Şehzade'nin ölümü üzerine çok üzümlü hayatının sonuna kadar

inzivaya çekilmiştir. Sürûrî 72 yaşında iken 1561 yılında kolera salgınında hayatını kaybetmiştir (Güleç, 2001, s. 211-219).

Yaşadığı devirde tefsir, fıkıh, hadis, mantık, ilm-i nücum, tıp ve edebiyat gibi birçok alanda eser veren Sürûrî'nin otuzu aşkın eserinin olduğu bildirilmektedir (Güleç, 2001, s. 7). Sürûrî, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin tamamını kapsayan Farsça bir şerh kaleme almış ve bu münasebetle Mesnevî şarihleri arasına adını yazdırmıştır.

Şem'î Şem'ullâh

Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Şem'î için burada vereceğimiz bilgiler, Şeyda Öztürk'ün yaptığı doktora çalışması ve 2011 yılında Şem'î ve Mesnevî Şerhi başlıklı kitabına dayanmaktadır. Mesnevî şarihi Şem'î Mustafa Çelebi bin Muhammed'in doğum tarihi belli değildir. Ailesi ve eğitim hayatı hakkında da yeterli bilgi yoktur. Eğitim hayatını tamamladıktan sonra Farsça muallimliği yapmış ve tasavvufa yönelmiştir. Mevlevilik yoluna girişiyle ilgili de bilgi bulunmayan şarihin, kendi eserlerinden hareketle Mevlevî olduğu ifade edilmektedir. Yapılan tespite göre yirmiye yakın eser yazan Şem'î, 1600'lü yılların başında vefat etmiştir (Öztürk, 2007, s. 57-65; Öztürk, 2011, s. 81-89; ayrıca bkz. Dağlar, 2009, s. 70-87; Koçoğlu, 2009, 21-31; Turan, 2014, s. 992-993; Erzen, 2014, 258-260.)

Eserlerine genel olarak bakıldığında birçok Farsça eseri şerh ettiği görülmektedir ki bu yönüyle şarihliğinin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Edebiyatımızda adından en çok söz edilen eseri Mesnevî Şerhi'dir. Çünkü adı geçen eser, Anadolu sahasında Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin altı cildin tamamına yapılan ilk Türkçe şerh olma özelliğini taşımaktadır.

2. Ankaravî'nin, Sürûrî ve Şem'î'nin Yorumları Hakkındaki Değerlendirmeleri

İsmail Rûsûhî-yi Ankaravî, Mesnevî Şerhi'nin dördüncü cildinde Mesnevî beyitlerini şerh ederken kendisinden önce Sürûrî'nin yazdığı Farsça şerhe ve Şem'î'nin şerhine yer yer göndermeler yaparak çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Fakat dördüncü cilt Mesnevî Şerhi'nde Sürûrî'nin beyitlere yaptığı şerhi müstakil olarak değerlendirmeyip Şem'î ile birlikte değerlendirme yoluna gitmiştir. Diğer yandan birçok yerde müstakil olarak Şem'î'nin, beyitlerin şerhinde isabetli yorumlar yapıp yapmadığı, beyitleri anlayıp anlamadığı hususunda fikirlerini beyan etmiştir. Bu tür eleştirileri göz önünde bulundurarak Ankaravî'nin Mesnevî'yi, önceki şarihlere göre daha iyi anladığı iddiasını taşıyan fikirlerini ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu eleştirilerden sadece Şem'î'ye yönelik olanlar "Şem'î Eleştirisi" ve şarihlerin ikisine yönelik olanlar "Sürûrî ve Şem'î Eleştirisi" şeklinde iki başlık altında değerlendirilecektir.

2.1 Şem'î Eleştirisi

(149) *Mesnevî*

Hemçunîn derderd-i dendânâ zibâd

Def'mihâhî besûz u i'tikâd

Hazret-i Şarih bu beyti “Yelden olan diş ağrısını çekerken doğruluk ve inançla Allah’tan bu yeli dindirmesini istersin.” şeklinde tercüme edip beyitte geçen “zibâd” kelimesinin yılanlık hastalığına karşılık geldiğini belirtir ve hastalık hakkında bilgi verir. Yılanlık hastalığı baştan dişlere inip dişleri ağrıtırırsa diş ağrısı, başta olursa baş ağrısı meydana gelir. Hangi uzva inerse onda ağrı husule gelir. Halk arasında bu hastalığın bir duası vardır ki inanarak okunan duadan sonra Allah’ın izniyle yelin sebep olduğu ağrı yok olur (Ankaravî, P9a).

Yorumunun devamında Ankaravî, “zibâd” kelimesine Şem’î’nin verdiği anlam üzerinde durur. Beyti “Bunun gibi dişlerinin ağrısında doğruluk ve inançla nefes sayesinde hastalıktan kurtulmayı istersin.” şeklinde tercüme ettikten sonra Şem’î, “bâd”dan maksadın “nefes” olduğunu ve bazı duaları okuyup üfleme vasıtasıyla hastalıktan necat bulunacağını söyler. Ankaravî de hastalığa tutulan kimse bazı duaları okuyup üfleterek hastalığın yok olmasını isteyebilir, fakat böyle bir anlamın buraya uygun olmayacağını ifade ederek Şem’î’nin yorumu hakkındaki eleştirisini dile getirir (Ankaravî, P9a).

Bu beytin şerhinde iki şarihin “zibâd” kelimesine farklı anlamlar verdikleri görülmektedir. Bu farklılık münasebetiyle aynı kavram, Ankaravî tarafından insanda ağrıya sebep olan “yılanlık hastalığı” olarak değerlendirilirken Şem’î’de dişlerdeki ağrının tedavisine yarayan “nefes” olarak değerlendirilir.

(570) *Mesnevî*

Bâz guftend ezkesâd u ezrevâ

Çîst bermâ bende fermânîm mâ

Ankaravî, Mesnevî şerhinin dördüncü cildinde bulunan 570 numaralı beyti şerh ederken Şem’î’nin şerhi hakkında değerlendirmelerde bulunur. Sürûrî’nin aynı beyte yaptığı yorumu destekleyip Şem’î’nin, Sürûrî eleştirisini haksız bulur ve bir anlamda kendisiyle aynı fikri taşıyan Sürûrî’yi savunur ve kendi yorumunun isabetli olduğuna işaret eder. Ankaravî’nin eleştirisine konu olan Şem’î’nin beyit hakkındaki fikirleri şöyledir: Söz konusu beytin şerhinde Şem’î tercümeyi “O itibarsızlar yeniden birbirine bu getirdiğimiz hediyenin değerinden ve değersizliğinden bize ne olabilir ki biz emir ve fermanın kuluyuz. Yani bize bundan asla utanç yoktur.” şeklinde yapar ve Sürûrî’nin “O kavim yeniden birbirine bu hediye eğer değerlidir veya değersizdir, dediler.” anlamına gelen yorumunun doğru olmadığını dile getirir. Asıl ve doğru olan mananın, insanların âdet üzere “Bana ondan ne, bize ondan ne?” demeleri münasebetiyle birincisi olduğunu ifade eder.

Beyitte yer alan ifadenin de doğru nüshalarda olduğu gibi “ezkesâd u ezrevâ” şeklinde alınması gerektiğini savunur (Şahin, 2012, s. 1745-1746).

Hazret-i Şarih öncelikle beytin tercümesini yapar: “Tekrar birbirlerine dediler, hediyemiz ister değerli ister değersiz olsun, biz emir kulu olduğumuz için bunda bizim için bir sorun yoktur. Biz emir kuluyuz ki bize gereken emre uymaktır.” Daha sonra beyitte geçen “ezkesâd u ezrevâ” ifadesinde yer alan “ez” eklerinin “er” olması gerektiği belirtir². Sürûrî'nin beyti bu şekliyle şerh ettiğini ve yorumunun isabetli olduğunu, fakat Şem'î'nin “ezkesâd u ezrevâ” şeklinde aldığını söyledikten sonra, aslında iki şekil arasında anlam farkı olmadığını ve iki yorumun doğru olduğunu ifade için ikinci şekliyle de beytin anlamını verir: “O elçiler birbirine, o hediyenin değerli veya değersiz oluşundan bizim için bir yükümlülük yoktur, biz emir ve fermanın kuluyuz.” Bundan dolayı Ankaravî'ye göre bu beytin manası hususunda Sürûrî'nin eleştirilmesi haksızlıktır ki bunun gibi şerhinin birçok yerinde Şem'î, Sürûrî'yi haksız yere eleştirmiştir, bunun yanı sıra bazı noktalarda isabetli eleştirilerde bulunmuşsa da bu tür isabetli eleştirileri oldukça azdır (Ankaravî, P45b).

(1081) Mesnevî

Tu eger hâhî bikun hem rîşhand

Çend hâhî zîst ey murdâr çend

Ankaravî, bu beytin şerhinde kendi yorumunu dile getirdikten sonra Şem'î'nin beyte verdiği anlamı da aktarır ve kendisinin verdiği karşılığın daha uygun olacağını söyler. Bir önceki beyitte, Allah'ın emir ve yasaklarını halka anlatan enbiya ve evliyaya inanmış görünüp de bıyık altından gülerken onlarla alay eden münkirlerden bahsedilmektedir. Hazret-i Şarih de sonraki beytin şerhine “Ey münkir” hitabıyla başlayarak “Onların (Allah'ın emir ve yasaklarını anlatan kimselerin) söyledikleriyle ne kadar alay edersen et, bu dünyada uzun süre kalmayıp bir gün ölürsün ve öldüğünde yaptıklarına pişman olursun.” şeklinde tercüme yapar. Kur'ân'da geçen “Yazıklar olsun, ne hasret o kullara ki kendilerine gelen her peygamber ile mutlaka alay ediyorlardı.” (Yâsin 36/30) ayetini de yorumunu desteklemek için burada zikreder (Ankaravî, P45b).

Konuyla ilgili yorumunu tamamladıktan sonra Şem'î merhumun bu beyitle ilgili değerlendirmesini özetleyerek aktarır: “Eğer istersen sen de o inkâr edenlerin hâline bıyık altından gül, onlarla alay et. Ne zamana kadar bu şekilde diri olacaksın ne zamana kadar, bu dünyada zevk ve sefa, kudret ve zenginlik içinde kıyamete kadar kalamazsın.” Şem'î'nin açıklamasında hangi kısımlara itiraz ettiğiyle ilgili bir değerlendirme yapmadan kendi yorumunun daha iyi olduğunu söyler (Ankaravî, P45b).

² Burada şu noktayı izah etmek faydalı olacaktır: Ankaravî “kesâd”ve “revâ” ifadelerinin “ez” ile değil “er” ile yazılması gerektiğini ifade etse de takip ettiğimiz Hamidiye ve Pertev Paşa nüshalarında “ezkesâd ü ezrevâ” şeklinde kayıtlı olduğu görülmektedir.

Her iki şarihin aynı beyitte yaptığı değerlendirmeye bakıldığında muhatapların farklılığı göze çarpmaktadır. Ankaravî, bir önceki beyitle bağlantı kurarak Allah'ın emir ve yasaklarını kabul etmiş görünüp de aslında kabul etmeyenlere seslenerek onları münkir olarak değerlendirir. Şem'î ise ikinci tekil şahıs kipini kullanarak enbiya ve evliyayla alay eden münkirlerin hâline bıyık altından gülen kimseye seslenir. Burada ikinci olarak dikkati çeken farklılık da dünyada diri kalmak hakkındadır. Hazret-i Şarih, dünyada çok uzun süre yaşamanın mümkün olmadığını ve ölümün bir gün geleceğini ifade eder. Buna karşılık Şem'î de uzun süre diri kalmanın mümkün olmadığını söyledikten sonra diri olmayı, dünyadaki zevk ve sefa, kudret ve zenginlik olarak değerlendirir. Dünyanın sefası, zenginliği kişiyi gurura ve gaflete sürükler ki bu hâl içindeyken ölen kimse ahirette azap ve cezaya giriftar olur. Kısaca söylemek gerekirse Ankaravî'ye göre dünya geçicidir ve münkir olanlar için ölüm pişmanlıktır; Şem'î'ye göre dünyadaki rahat ve zenginlik sebebiyle gurur ve gaflete sürüklenen insan, ahirette azap çeker.

(1260) *Mesnevî*

Ki nefersâyed nerîzed derhazân

Bâd her hortûm-ı ahşem dûr ezân

Ankaravî ve Şem'î bu beytin birinci mısrasının şerhinde müttefiktirler. Bundan önceki beyitte akl-ı maâdın, ahirette ortaya çıkacak saadet gülleri için dünyada sıkıntı dikenlerine sabır ve tahammül edeceğinden bahsedilir. Her iki şarihe göre de böyle bir saadet gülü, sonbahar vaktinde solmaz ve dökülmez. İsmail Rüsûhî, ikinci mısrayı “dua” olarak değerlendirir ve bu yönüyle Şem'î'den ayrılır. İkinci mısra, dua olduğu için “Koku almayan kimsenin burnu o gülden uzak olsun.” şeklinde değerlendirilir. Ankaravî'ye göre bu mısra “Koku almayan her kimsenin burnu o gülden uzaklaştı.” diye de düşünülebilir, fakat Şem'î'nin söyleyişiyle “Her koku almayanın burnunun koklaması o gülden uzaktır.” demek uygun olmaz. Çünkü en sonda meydana gelen ebedî saadet gülü öyle bir güldür ki sonbahar gibi olan ölüm vaktinde asla dökülmez ve dünya gülü gibi eskimez ve yıpranmaz. Akli zayıf olan kimsenin akıl burnu o manevi gülden uzaklaştı ve onu koklayamadı veya (o manevi gül) ondan uzak olsun ki manevi gülün güzel kokusuna onun akli layık değildir (Ankaravî, P53b-54a).

Ankaravî'nin ikinci mısraya verdiği anlam olarak değerlendirildiğinde Şem'î ile aralarında bir anlam farkı meydana gelmektedir ki bu bağlamda eleştirinin yerinde olduğu düşünülebilir. Fakat mısranın ikinci olarak verdiği “Koku almayan her kimsenin burnu o gülden uzaklaştı.” anlamı ile Şem'î'nin yorumu arasında pek fark olmadığı düşüncesinden hareketle yapılan eleştirinin haklılığı tartışılabilir. Bu eleştiride, beytin birinci mısrası için Şem'î tarafından Sürûrî'ye yapılan eleştirinin de payı olduğu düşünülebilir. Sürûrî'nin beytin birinci mısrasını tercüme ederken doğru mana vermediğini Şem'î dile getirmektedir. Ankaravî, Sürûrî'nin ikinci mısraya mana vermediğini ve Şem'î'nin verdiği mananın da yanlış olduğunu söyleyerek her iki şarihin yorumlarına karşılık kendi yorumunun doğru olduğunu ifade eder.

2.2 Surûî ve Şem'î Eleştirisi

(807) *Mesnevî*

Mürg-ı hîşî sayd-ı hîşî dâm-ı hîş

Sadr-ı hîşî ferş-i hîşî bâm-ı hîş

Bu beytin şerhinde Ankaravî, Sürûî ve Şem'î'nin birbirini taklit ettiğini ve beyte uygun ve doğru mana vermeyerek akıllı kimselerin yolundan uzaklaştıklarını, hatta "Beyte böyle de mana verilebilir." demeye uygun olmadığını söyler. Hz. Mevlânâ'nın üslubunu bilen kimselerin beyte böyle bir anlam vermeyeceğini ve böyle bir anlamı buraya uygun görmeyeceklerini ilave eder (Ankaravî, P34a).

Ankaravî'nin bu beyit hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: Ey surette kalıp kendi hakikatinden gafil ve kendi zatından habersiz olan kimse, maksat kuşunu elde etmek için kurduğun tuzak sensin, bu tuzakla elde ettiğin av sensin, maksat kuşu da sensin! Kendi zatından meydana gelen maksat kuşunu aklınla avlarsın ve hafıza kuvvetinle onu bağlarsın. Yüce olan mertebenden dolayı yüksektensin, alçak olan beşeriyetinden dolayı ayaklar altındasın. Yani her şey senin vücudunda varlık bulur. Bundan dolayı sen de kendini bilmeli, hakikatini anlamalısın ki fani zevk ve lezzetlerden elini eteğini çekip kendin zevk ve lezzet hâline gelmelisin. Yalnız bir kimsenin kendi zatında olanları görebilmesi için hakikat görücü gözüyle bakması gerekir (Ankaravî, P34a).

Şem'î'nin ele alınan beyitle ilgili bencillik üzerinde durduğu görülmektedir. Beytin değerlendirmesini şöyle yapmıştır: Kendinin kuşusun, kendinin avınsın, kendinin tuzağınsın. Kendine kuşsun, kendine avınsın, kendine tuzaksın da denebilir. Kendinin yükseğisin, kendinin alçağınsın, kendinin çatısınsın. Yani her hususta kendi bildiğini yapıp kendinde gereken her şeyin olduğunu zannedip terbiye ve irşat için mürşitlere kendini teslim etmek istemezsin, belki bencilliğinden kendini onlardan üstün tutarsın (Şahin, 2012, s. 1822).

Hazret-i Şarîh'e göre insan, geçici olan dünyanın zevkleriyle zaman harcamaktan vazgeçerek kendi hakikatine ulaşmak için çaba göstermeli ve hakikat görücü gözünü, yani gönül gözünü açmalıdır. Bu düşünceden hareketle insanın, suyu muhafaza eden bardaktan ve bardağın içindeki suyu görmekten vazgeçmesi gerekir. Çünkü insanın suyu bardağa koyup içmesindeki temel amaç ne bardaktır ne de sudur, aslolan suyun içinde bulunan ve insanın yaşamını idameye yarayan cevherdir. Amaç sadece su olsaydı bardağın içine konulan deniz suyunun da aynı işlevi görmesi beklenirdi. Buna ilaveten insanın, beden bakımından âlem-i suğra, ruh bakımından âlem-i kübra olduğu göz önünde bulundurulursa bir anlamda her iki âleme ait özü ve cevheri bünyesinde taşıdığı söylenebilir. Madde âlemi geçici olduğu gibi, madde âleminin özü olarak kabul edebileceğimiz beden de geçicidir. Mana âlemi baki olduğuna göre mana âleminden bir cevher olan ruh da bakidir. Bu münasebetle insan, geçici olanı bırakıp baki olan kendi hakikatine ulaşmak için çalışmalıdır.

Naçizane fikrimize göre iki şarihin de bakış açısı beytin anlamına muvafık görülebilir. Çünkü bu beytin bulunduğu bölümde Hazret-i Süleyman'ın, Belkıs'ı güzelliğine güvenmekten, tahttan ve saltanattan vazgeçerek imana daveti söz konusudur. Güzellik ve saltanat bu dünyaya ait geçici şeylerdir ki kendi varlığının hakikatini bilmeyen insanları dalalete sürükler, doğru yoldan ayırır. Hazret-i Şarih de insanın, güzellik ve saltanat gibi geçici şeyleri bırakıp kendi hakikatine ulaşmaya çalışması gerektiği üzerinde durarak beyti değerlendirmiştir. Şem'î ise güzellik ve saltanat gibi kavramların insanları sarhoş edip benlik davası gütmeye sevk ettiği üzerinde durur. Benlik davası güden bir insan da Hazret-i Süleyman gibi bir mürşitle kendini eş görecektir, hatta kendini ondan üstün tutarak irşat için böyle bir mürşide teslim olmayacaktır. Bir önceki beyitte ifade edildiği üzere kendi güzelliğinin ve saltanatının sarhoşu olacaktır. Dolayısıyla kendi benliğinden kurtularak bir mürşide tabi olan kimse de kendine, yani kendi hakikatine yol bulacaktır. Benliğini mağlup etmeyen kimsenin kendi hakikatine ulaşması da mümkün değildir. Yalnız burada şu hususu da gözden uzak tutmamak gerekir: Ankaravî, eleştirisinde Sürûrî ve Şem'î'nin beyte uygun ve doğru mana vermediklerini söylemekle yetinmiş, konuyla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Kısacası Hazret-i Şarih, bu beyit için yaptığı eleştirileri temellendirme yoluna gitmemiştir.

(1091) *Mesnevî*

Âb-ı istâde ki seyresteş nihân

Tâzeter hoşter zicûhâ-yı revân

(1092) *Mesnevî*

K'û derûn-ı hîş çün cân u revân

Seyr-i pinhân dâred ü pâ-yı revân

Hazret-i Şarih, buradaki iki beytin şerhinde Sürûrî ve Şem'î'nin değerlendirmelerinin beyitlerin anlamına uygun düşmediğini ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir. Ankaravî öncelikle birinci beytin tercümesini yapmış, ardından Sürûrî'nin beyitle ilgili değerlendirmesini verip böyle bir yorumun akla uygun olmadığını belirtmiştir. Şem'î'nin yaptığı yorumu da ayrıntılı bir şekilde ele alıp böyle düşünmenin de uygun olmayacağını ilave eder. Son olarak da beyitlerin manasının nasıl olması gerektiğini aktarır.

Ankaravî'nin beyitlerle ilgili değerlendirmesi şöyledir: Bu iki beyit, hakiki dünyanın durgun suyunun vasfıdır. İstâde (durgun) olanın gizli bir hareketi vardır, yani hakikat âleminin durgun suyunun manevi ve gizli bir hareketi vardır, akarsulardan daha taze ve hoştur. Yani o âlemde durgun olup manen hareket eden su, bu âlemdeki akarsulardan daha taze ve hoştur. Revan burada akıcı manasındadır. Çünkü âb-ı istade (durgun su)nün içinde can ve gönle bağlı gizli bir hareket bulunur. Bu münasebetle can ve gönül, durgun suyun dışarı akan ayaklarıdır. Yani onun gizli hareketi, can ve gönül vasıtasıyla dışarıya çıkar. Bazı nüshada canla revan arasında atıf vavı

olmayıp tamlama olarak yazılmıştır ki en doğrusu vavla okumaktır. İnsanın vücudunda iki ruh vardır: Birine canlılık ruhu, diğerine temyiz ruhu denir. Canlılık ruhu ölüncüye kadar insandan ayrılmaz, fakat temyiz ruhu uyku hâlinde gidip uyanıklık hâlinde geri gelir. Bu gidip gelene revan denir, karar üzere olana ruh ve can denir (Ankaravî, P46a-P46b).

Hazret-i Şarih'in aktarımıyla Sürûrî, "âb-ı istâde" kavramını arzın içinde bulunan su olarak ele alır. Ankaravî'nin kolay anlaşılması için bazı kısımlarını çıkarıp değiştirdiğini söylediği yorum şöyledir: Durgun olan suyun akışı ve gidişi gizlidir. Bundan murat yerin içinde ve damarlarında olan suyun hareketi ve akışının gizli olup meydana akan sular gibi görünmediğidir. Bu gizli sular meydana akan ırmaklardan daha taze ve hoştur. Meydanda akan sulara ise çeşitli pislikler vardır ve hoş değildir; fakat yer altında akan ve ayağı dağlardan, taşlardan çıkan kaynaklar daha tazedir. Çünkü yer altında akan suyun kendi içinde gizli bir gidişi ve akışı vardır, fakat bu hareket aslında dağlarda yerin altından çıkan sular vasıtasıyladır. Yani yer altındaki suyun hareketi görünmez, fakat ayağının akıp dışarı çıkması içteki hareketine işaret eder. Bunun gibi can ve gönül âlemi olan ruhani hayat suyunun da hareketi gizlidir, fakat onun eseri bu dünyada görünür. Ondaki bu güzellik, meydana hareket eden su ve nehirler gibi değildir. Çünkü ilahi âlemin vasıfları ve kemali bu şekildedir (Ankaravî, P46a).

Şem'î'nin bu beyitlere bakışı biraz daha farklıdır. Şarih, durgun suyun hareketinin gizli ve meydana akan akarsulardan daha taze ve hoş olduğunu söyledikten sonra "âb-ı istâde" kavramını istiare yoluyla halvette oturan tarikat ehli olarak değerlendirir. Buna göre halvet ve uzleti seçip gece gündüz ibadetle meşgul olan kimseler mana sayesinde melekût âleminin seyrine ulaşırlar. Görünüşte ibadet ve riyazet edip tarikatın aslı ve hakikat sırlarından habersiz olanlardan yüksekte ve makbuldürler. Çünkü yalnızlığı seçip gece gündüz halvette riyazet ve mücahedeye çalışan tarikat ehli, kendi içinde can ve ruh gibi gizli hareket edicidir. Yani onun seyir ve müşahedesi ilerleme ve gidiştir. İşte böyle yüce bir mertebeye ulaşan salık, Allah'ın kurbundan ve müşahedesinden daima nasiplenir. Bu beyitte yer alan "âb-ı istâde" hareketsiz bir şekilde Hakk'ın visaline ulaşma şeklinde değerlendirilmiştir (Şahin, 2012, s. 1909).

Bu beyitlerin öncesinde yer alan beyitlere ve bölümün başlığına bakıldığında hakiki âlemin bu dünyayla mukayese edilmesinin mümkün olmadığı üzerinde durulduğu görülmektedir. Bölümün başında "İnsanın dünyayla yetinip hırs ve açgözlülükle onu isteyerek hakiki âlemde ruhani rütbeye ulaşanların devletinden habersiz olması" başlığı yer almaktadır. Yorumlanan bu beyitlerin öncesinde de madde âlemiyle hakikat âleminin mukayese kabul etmeyeceğinden bahsedilmektedir. "Hakikat âlemi öyle geniştir ki o âlemde şeytan ve peri bile yollarını şaşırıp kaybolur. Ruhani âlemin deniz, dağ ve ovalarını idrakte insanın vehim ve hayali aciz kalır. Madde âleminin ovaları, hakikat âleminin ovaları yanında bu dünyanın okyanusunda kıl gibi kalır." Şem'î'nin Mesnevî Şerhi'nde de burada anlamını verdiğimiz önceki beyitler, aynı doğrultuda ele alınmıştır. Bu beyitlere göre, insanlar bu dünyanın nimetini elde etmek için açgözlülük ve hırsla maddi âleme dört kolla sarılmaktadır. Hırs ve açgözlülük insanın gözünü kör ettiği için insanlar hakiki âlemin sonsuz güzelliklerinden gafil olmuşlardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki yukarıda yer alan beyitleri hakiki âlem üzerinden yorumlayan Hazret-i Şarih, Sürûrî'nin madde âleminde bulunan yer altı sularından ve Şem'î'nin

de halvette oturan tarikat ehlinde hareketle yaptığı değerlendirmeleri beyitlerin anlamına uygun bulmamıştır.

(1346) *Mesnevî*

'*Acizî bîkâdirî endercihân*

Kes nedîdest ü nebâşed in bedân

Ankaravî bu beyti cebr kavramı üzerinden açıklamıştır. Cebr kavramı Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin *Tasavvuf Sözlüğü*'nde makbul ve merdud olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Zor, zorlama, zorunluluk, mecburiyet (Devellioğlu, 1999; Uludağ, 2001) olarak tanımlanan cebrde kul, Hakk'ın bütün emir ve yasaklarına uyduktan sonra bunları kendi fiili ve gücü olarak görmez; her şeyi Hakk'ın kendisine verdiği güç ile yaptığını bilirse makbul cebr olur. Bunun tersine her türlü günahı işledikten sonra kendisinde hiçbir güç görmeyip işlediği bütün günahları Hakk'a isnat ederse bu tür bir davranış da merdud cebr olur (Seyyid Mustafa Rasim Efendi, 2008). Buna göre Ankaravî'nin beyitle ilgili değerlendirmesi şöyledir: Cihanda güçlü olmadan acizlik görülmemiştir ve olmaz, bunu böyle bil. Yani günahını terk etmekten acizsin, bununla birlikte işlediğin günahıtan pişmansın ve onu terk etmeye niyet edersin. Güçlü olmadığın için seni acz tarafına çeken, amacını bozan ve işlemeze hale getiren bir mutlak güçlü vardır. Niyetini bozan (boşa çıkaran) bir güçlü olmasaydı sende acz olmazdı. Şimdi güçlü olmadan aczi kimse göremez, hatta görmek dahi olmaz. Bu manayı anlayarak aczinin kaza sonucu ve hikmet icabı olduğunu idrak et ve görmeye çabala. Burada ihtiyarı tamamen ortadan kaldırmak da doğru değildir. Kulda isyanı terk etmeye ve ibadet yolunu seçmeye güç yoksa da kul, Allah'ın kendisine güç vermesiyle bunları yapmaya kadir olur. Kul her durumda Allah'a muhtaçtır ve onun yardımı olmayınca bir iş yapmaya güç yetiremez (Ankaravî, P57b).

Şem'î önceki beyitlerde yaptığı yorumu destekleyici açıklamalarla bu beytin açıklamasına devam eder. Önceki beyitlerin şerhine göre kul, günah işlemekte ve bir işi yapmakta acizdir. Madem böyle bir acizlik sende vardır, neden pişmanlık duyarsın? Çünkü pişmanlık iradeyi gerektirir, acz ve zorunluluğu değil. Acizlik de herkese mutlak güçlüden gelir. Daha sonra bu beytin değerlendirmesini yapar: Cihanda hiç kimse güç olmadan güçsüzlüğü görmemiştir ve olması mümkün değildir. Yani âlemde zayıflık, güç olmadan; zayıf da güçlü olmadan asla olmaz (Şahin, 2012, s. 1992).

Ankaravî'nin ifadesiyle Sürûrî ve Şem'î, bu beyitle birlikte önceki birkaç beyte, cebre düşmekten kaçındıkları için uygun anlamı verememişlerdir. Hâlbuki Ankaravî'nin ifadesiyle cebr-i evsat, ayet ve hadislerin de yol göstericiliğiyle sünnet ehlinin yoludur. Fakat bu beyitler yorumlanırken iradeyi tamamen ortadan kaldırmak da anlaşılır bir davranış değildir. Her ne kadar kulda isyanı terk edip ibadet yolunu seçmek için herhangi bir güç yoksa da Allah'ın yardımıyla bunları yapmaya iradesi ve gücü olur. Sonuç olarak Ankaravî'ye göre bu birkaç beyit makbul olan ve ehl-i sünnetin de yolu olduğunu söylediği cebr-i evsat vasıtasıyla açıklanmalıdır. Kul, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup kendinde hiçbir güç ve irade görmeden Hz. Âdem gibi edebi elden bırakmamalı,

her türlü iyi işi Allah'ın yardımıyla yaptığının farkında olmalıdır. Yoksa şeytan gibi merdud cebre düşüp bütün kötü işleri Allah'a isnat etmemelidir.

(2151) *Mesnevî*

Her nekâlî nâgehân k'ân âmedest

Berkenâr-ı küngüre-y şâdî budest

(2152) *Mesnevî*

Cüz kenâr-ı bâm-ı hod nebved sükût

İ'tibâr ezkavm-i Nûh u kavm-i Lût

Hazret-i Şarih, bu beyitler vasıtasıyla da Sürûrî ve Şem'î'nin şerhleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu şarihleri ne yönden eleştirdiğini daha iyi tespit edebilmek için Ankaravî'nin bu beyitlerle ilgili yorumuna bakmakta fayda vardır.

Her bir azap ve işkence ansızın gelmiştir, fakat o (azap ve sıkıntı), (insanlar) sevinç ve mutluluk tepesinin kenarında iken meydana gelmiştir. Yani her bir azap ve sıkıntı bir kavme ansızın gelir ve onları mahveder ki o azap ve sıkıntı nimet ve mutluluk tepesinin kenarında meydana gelir. Çünkü muhakkaktır ki dam kenarından başka bir yerden düşülmez. (Bu konuda) Nuh ve Lut kavminden ibret al. İkinci mısra da yer alan "İ'tibar" kelimesi "İbret al." anlamındadır ki Nuh ve Lut kavmini göz önünde bulundur ve onlardan ibret al, demektir. Sözü'nün kısası, her ne kadar azap ve sıkıntı bir kavme ansızın gelse de o azap, o kavme nimet ve rahat içindeyken gelmiş, onları o nimet mertebesinden aşağı çekmiştir. Çünkü çatı kenarından başka bir yerden aşağı düşmek mümkün değildir. Nuh ve Lut kavminden ibret al. Onlar nimet içindeyken korkusuz ve sükûnet içinde olmuşlardı ve azap o mertebede gelip onların nimetini ve huzurunu bitirdi, onları helak etti. Eğer o durumda iken içlerinde korku olsaydı, peygamberlerine uysalardı nimetleri ellerinden gitmezdi. Eğer ölüm vasıtasıyla bu nimet ellerinden gitmiş olsaydı ahirette nimetten uzak kalmazlardı, aldanmazlardı (Ankaravî, P100a).

Ankaravî'ye göre yukarıdaki beyitlere verilebilecek en iyi anlam bu şekildedir. Şarih bu açıklamasını yaparken Sürûrî ve Şem'î'nin söz konusu beyitlere verdiği anlamın uygun olmadığını dile getirir. Şem'î'nin birinci beyte verdiği anlam şöyledir: Her bir azap ve sıkıntı ansızın gelir. O sıkıntı, mutluluk ve rahatlık zirvesinin kenarında olur, yani Allah'ın sevdiği kullardan bir kimseye düşkünlük ve azap gelirse bunun sebebi o kimsenin, kendi şanının yüceliğinden dolayı gururlanması ve rahatlığıdır. İkinci beyti de şu şekilde değerlendirmiştir: Kibir ve kendini beğenmişlik çatısının kenarından düşmek Nuh ve Lut peygamberin kavminden ibret almaktan başka bir şey değildir. Yani tehlikeli yerden korkmak, geçmişte yaşamış ümmetlere gelen azapları hatırlayıp kötü amellerden uzak durmaktır. Tedbirli kimse, başkasının başına gelen ibret verici durumları görür ve gece gündüz ibadet eder. "Pend gîr ezmesâ'ib-i dîgerân/ Tâne gîred dîgerân zitu

pend” beytini örnek verir ki bu beyit “Diğerlerinin başına gelen felaketlerden ibret al, (sen onlardan) ibret almadığın sürece başkaları da senden öğüt kabul etmezler.” anlamına gelir. Bu açıklamadan sonra sonuç olarak beyte şu manayı verir: Çatı kenarından düşmek, Nuh ve Lut kavminden nasıl ibret alınacağını araştırmaktan, sorgulamaktan başka bir şey değildir (Şahin, 2012, s. 2234-2235).

Ankaravî'nin Sürûrî ve Şem'î'ye yönelttiği eleştiri ikinci beyit üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu beyitte bulunan “*nebvod*” lafzını Ankaravî birinci mısraya dâhil ederek değerlendirmesini yapmış, Ankaravî'nin ifadesiyle Şem'î ve Sürûrî ise aynı kelimeyi ikinci mısra ile birlikte ele almıştır. Beyte genel olarak bakıldığında *çatı*, kişinin içinde bulunduğu nimet ve rahatlık; *çatı kenarı*, elde bulunan nimeti ve rahatlığı kaybetme korkusu; *çatının kenarından düşmek*, elindeki nimeti kaybedip sıkıntıya düşmek şeklinde anlaşılmaktadır. Böyle düşünüldüğünde Ankaravî'nin yaptığı eleştiride haklı olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü Sürûrî ve Şem'î'nin tercümesine göre çatı kenarından düşmek, Nuh ve Lut kavminin başına gelenlerden ibret almak veya onların başına gelenlerden nasıl ibret alınacağını sorgulamak anlamına gelir. Fakat bir kimse Allah'ın verdiği nimetler içindeyken (çatıda iken) bu nimetlerden mahrum kalıp sıkıntıya düşmüşse (çatıdan düşmüşse) önceki kavimlerin yaşadıklarından ibret alması ona bir fayda vermez. Önemli olan nimet içindeyken nimetin elden gideceği düşüncesini hatırdan çıkarmamak ve ona göre davranmaktır. İş işten geçtikten, eldeki nimet gittikten sonra duyulan pişmanlık fayda etmeyecektir. Firavun nimet ve rahatlık çatısından dayken ne Hz. Musa'nın söylediklerine kulak vermiş ne de kendinden önceki kavimlerin başına gelenlerden ibret almıştır. Kızıldeniz'in sularına gömülüp nimet ve rahatlık çatısından düşünce iman etmesi, önceki kavimlerin hâlinde ibret alıp secdeye kapanması fayda etmemiştir. Ayrıca burada şunu da ifade etmekte fayda vardır ki Şem'î, beytin şerhinde tercümeden farklı olarak tehlikeli yerden korkmak, başkalarının başına gelen musibetlerden ders almak ve bu suretle gece gündüz ibadet etmek gerektiğini dile getirmektedir ki bu yorum Ankaravî'nin beyte verdiği anlamla örtüşür. Sonuç itibarıyla Ankaravî söz konusu beyitte, Sürûrî ve Şem'î'nin çatı kenarından düşmekle Nuh ve Lut kavminin başına gelenlerden ibret almayı eş değerde tutmalarını eleştirmiştir.

(3516) *Mesnevî*

Kâf-ı Kâfi âmed û behr-i 'ibâd

Sıdk-ı va'de-y kâf hâ yâ 'ayn sad

Ankaravî burada yaptığı eleştiride öncelikle beytin yazımıyla ilgili farklılığa değinir. Sürûrî ve Şem'î'nin birinci mısrayı “*Kâf Kâfi âmed ezbehr-i 'ibâd*” şekliyle aldıklarını fakat “*Kâf-ı Kâfi âmed û behr-i 'ibâd*” şeklinde olması gerektiğini, çünkü doğru nüshaların çoğunda ifadenin “*û behr-i 'ibâd*” şeklinde kayıtlı olduğunu bildirir. Ayrıca bu mısranın başında yer alan ifadenin “*Kâf-ı Kâfi*” şeklinde tamlama olarak alınması gerektiğini ilave eder. Şem'î ise bu ifadenin tamlama olmadığını beyan eder. Ankaravî'nin konuyla ilgili ikinci eleştirisi, Sürûrî ve Şem'î'nin beyti yeterince anlayamamaları ve beyti kısa bir açıklamayla geçiştirmeleridir.

Ankaravî'nin beyit hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: Muhakkıklar her harfin bir ismin anahtarı olduğunu söylemişlerdir. Kâf harfi Kâfi ismine, hâ harfi Hâdî ismine, yâ "Hayır, onun iki eli de açık." (Maide 5/64) ayetinden hareketle kullarının rızıkları hususunda Allah'ın nimetinin çokluğuna, ayn Alîm ismine işaret ederek Allah'ın gizliyi ve sırları bildiğine, sâd "(Vaadini yerine getirme bakımından) Allah'tan daha doğru kim olabilir?" (Nisa 4/122) ayeti gereğince Allah'ın her konuda verdiği vaatlerinde sadık olduğuna işaret eder. Surelerin başında bulunan bu tür harfler hakkında tefsirciler çok şey söylemişlerdir. Bu konuda Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Her kitabın bir sırrı vardır. Kur'an'ın sırrı da sure başlarında bulunan huruf-ı mukattaadır. Onların her biri esrar-ı İlahiyeden bir sırdır." (Olgun, *Şerh-i Mesnevi*, C. 13, s. 911.). Bu düşünceden hareketle beytin manası şöyledir: Allah, kulları için Kâfi isminin kefi oldu; vaadinin doğruluğuna "kâf, hâ, yâ, ayn, sâd" harfleri delildir. Birinci mısradaki bulunan "kâf", Kâfi isminin tamlananıdır ve "*Kâf-ı Kâfi*" şeklindedir. Bu tamlamadaki kâf, Kâfi sıfatını işaret eder. Her harfin bir ismi anlattığını söylemek, o ismin anlaşılması için bir vasıta olduğunu beyandır. Buradan iki şey anlaşılabilir: 1. Her bir harf bir kelimeyi anlatır. Mesela "kâf" dendiğinde Kâfi ismine işaret edilir. 2. Mana açısından "kâf" harfi kâfi olma sıfatını anlatır. Burada bulunan "kâf"ın sırrı, Kâfi isminin anahtarı olmasıdır. Bundan sonra asıl mana için şöyle söylenebilir: O Allah, ibadet edenler dolayısıyla her işte kâfi olmanın sırrı ve anahtarıdır. Onun vaadinin doğruluğuna "kâf, hâ, yâ, ayn, sâd" delil oldu. Çünkü "sad" harfi, vaadinin doğruluğuna işaret eder. "Kâf" harfi Kâfi demeye işaret eder (Ankaravî, P171a).

Şem'î'nin bu beyit için yaptığı yorumda -Ankaravî'ye göre biraz kısa olmakla beraber- Ankaravî'nin açıklamasıyla örtüşen kısımlar vardır. Şem'î'ye göre de kâf, hâ, yâ, ayn, sâd'da olan kâf kifâyet edici anlamına gelir ki bütün kullarının her işinde Allah'ın kâfi olduğuna işaret eder. Diğer harflerden hâ harfi Allah'ın Hâdî olmasına, yâ harfi kullarının rızkı hususunda elinin açıklığına ve nimetinin bolluğuna, ayn harfi gizliyi ve sırları bilmesine, sâd harfi "(Vaadini yerine getirme bakımından) Allah'tan daha doğru kim olabilir?" (Nisa 4/122) ayeti gereğince Allah'ın her konuda doğruluğuna işaret eder (Şahin, 2012, s. 2680).

Birinci mısradaki bulunan "*Kâf-ı Kâfi*" tamlaması için Ankaravî'nin geniş bir açıklama yaptığı görülürken Şem'î bunun bir tamlama olmadığını söylemekle yetinir. Ayrıca birinci mısra ile ilgili Ankaravî daha geniş bir malumat sunarken Şem'î sadece mısrayı tercüme etmiş ve Ankaravî'nin ifadesiyle "kısaca anlamlandırıp geçivermiş"tir ki Ankaravî'nin asıl eleştirdiği nokta budur. Hazret-i Şarih'e göre Şem'î ve Sürûrî, beyti yeterince anlayamadıkları için bu şekilde kısa yorumla yetinmişlerdir. Bunun yanı sıra iki şarih de ikinci mısradaki yer alan kâf, hâ, yâ, ayn, sâd harflerini aynı doğrultuda yorumlamışlardır.

3. Sonuç

Ankaravî'nin eleştirilerinin, dördüncü cildin hacmi göz önünde bulundurulduğunda niceliğinin fazla olmadığı görülmektedir. Ankaravî, Mesnevî Şerhi'nin dördüncü cildinde dört farklı yerde Şem'î'nin beyitler hakkındaki yorumlarını değerlendirmiş ve bu yorumları beyitlerin anlamına muvafık bulmamıştır. Beş farklı yerde de Şem'î ve Sürûrî'nin yorumlarını birlikte değerlendirerek birbirlerini taklit ettiklerini ve beyitlere uygun manayı veremediklerini ifade etmiştir. Toplamda dokuz farklı yerde, on bir beytin şerhinde her iki şarih'in yorumları hakkında çeşitli hükümler vermiştir. Bu düşünceden hareketle Ankaravî'nin yaptığı eleştirilerin maksatsız ve sırf eleştiri amaçlı olmadığı düşünülebilir. Yeri geldiğinde yorumlardan isabetsiz bulduklarını ortaya koymuş ve nasıl olması gerektiğini ifade için geniş açıklamalar yapmıştır.

Ankaravî'nin Sürûrî ve Şem'î'nin değerlendirmeleri hakkında yaptığı eleştirileri iki başlık hâlinde ele aldık. Birinci başlıkta sadece Şem'î'nin yorumlarına yapılan eleştiriler ele alınmıştır. Hazret-i Şarih'in buradaki eleştirilerinde dikkati çeken bir husus, Şem'î'nin Sürûrî'ye yaptığı eleştirileri değerlendirmesidir. 570 numaralı beytin şerhinde yapılan eleştiriler, doğrudan doğruya Sürûrî'nin yorumlarının doğru olduğu ve Şem'î'nin yaptığı eleştirilerin haksızlığı üzerinde durmaktadır. Ankaravî'ye göre hem Şem'î'nin hem de Sürûrî'nin 570 numaralı beyit hakkındaki değerlendirmelerinde herhangi bir yanlışlık yoktur ve iki şekilde de söylemek mümkündür. Hatta Şem'î, şerhinin birçok yerinde haksız yere Sürûrî'yi eleştirmiştir. Bunun yanı sıra Şem'î'nin haklı olduğu bazı yerler varsa da bunların sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla Ankaravî'nin burada yaptığı eleştirinin hareket noktası, Şem'î'nin Sürûrî'yi haksız yere eleştirdiği düşüncesidir.

Ankaravî'nin bu başlık altındaki eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer yön ise Şem'î'nin beyitlere verdiği anlamın uygun olmadığını ve Mevlânâ'nın üslubunu bilen kimselerin beyte böyle mana vermeyeceğini söylemesidir. Dolayısıyla Ankaravî'nin Şem'î'ye yönelik eleştirilerinin ele alındığı başlıkta ayrıntıya girmediği, yüzeysel bir eleştiriyle kendi değerlendirmelerinin daha doğru olduğunu söylemekle yetindiği görülmektedir.

Çalışmanın ikinci başlığında Hazret-i Şarih tarafından Sürûrî ve Şem'î'nin şerhlerine yapılan eleştiriler bulunmaktadır. Burada yapılan eleştirilere genel olarak bakıldığında beyitlerin anlamı ayrıntılı bir şekilde açıklandıktan ve Sürûrî ve Şem'î'nin beyitlere yaptığı değerlendirmeler ele alındıktan sonra yanlış görülen yorumların nasıl olması gerektiği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Ankaravî'nin eleştirel kimliği hakkında şunları söyleyebiliriz: Ankaravî, Mesnevî'nin dördüncü cilt şerhi vasıtasıyla kendinden önce yazılan şerhleri değerlendirme yoluna giderek şerhler arasındaki anlam farklarını ortaya koymuştur. Bu tavrıyla bir taraftan Mesnevî'nin mana cevherlerini taliplere mukayeseler vasıtasıyla doğru bir şekilde aktarmaya çalışmış, diğer taraftan da "Sözün gelişine uygun olan manayı bırakıp başka tarafa gitmişlerdir. Doğru taraftan uzaklaşmışlar ve akıllı kimselerin yolundan ayrılmışlardır. Onların verdiği mana 'Böyle de mana verilebilir.' demeye uygun değildir ve böyle söylenemez. Hazret-i Mevlânâ'nın üslubunu bilen kimseler böyle anlam vermezler ve böyle bir manayı buraya uygun görmezler. Sözün gelişine en uygun mananın bizim söylediğimiz şekilde olduğundan şüphe etmezler." gibi ifadelerle Mevlânâ'nın üslubunun kendisi tarafından daha iyi

anlaşıldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna benzer bir şekilde metnin muhtelif yerlerinde kullandığı “Buraya uygun değildir, evvelki mana daha iyidir, bu şekilde söylemek uygun değildir, sibak u siyaka uygun manayı vermemişlerdir, beytin manasına vakıf olamamışlardır.” gibi ifadeler de aynı düşünceyi destekler niteliktedir. Ankaravî, yaptığı eleştirilerde her ne kadar izafi bir yaklaşım sergiliyor gibi görünse de haklılığını ortaya koymak için söylediklerini sebep-sonuç ilişkisi içinde, çeşitli kaynaklara göndermeler yaparak, ayet ve hadislerle destekleyerek açıklama yoluna gitmiştir.

Kaynakça

- Aycibin, Zeynep. (2007). *Kâtib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin. C. I-III*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1333). *Osmanlı Müellifleri. C. I*. İstanbul.
- Dağlar, Abdülkadir. (2009). *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Devellioğlu, Ferit. (1999). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Erzen, Mehmet Halil. (2014). “Şem’î Şem’ullâh’ın Şerh-i Tuhfetü’l-Ahrâr’da İzlediği Şerh Metodu”. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/12 Fall 2014. p. 255-280*. Ankara-Turkey.
- Esrar Dede. (2000). *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*. (Haz.: İlhan Genç). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Evliyâ Çelebi. (2006). *Seyahatnâme*. (Haz.: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul.
- Güleç, İsmail. (2001). “Gelibolulu Musluhiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü’l-Maârif İsimli Eseri”. *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies*, XXI, s. 211-236.
- Koçoğlu, Turgut. (2009). *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (II. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Nev’izâde Atâyî Atâullâh. *Hadâikü’l-Hakâyık fî Tekmiletî’ş-Şakâyık (Zeyl-i Şakâyık)*. Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi. Arşiv nu.: 22 Sel 4702.
- Özdemir, Mehmet. (2013). *İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû’atü’l-Letâyif ve Matmûratü’l-Ma’ârif) (IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yozgat.
- Öztürk, Şeyda. (2007). *Şem’î’nin (15-16. yy) Mesnevî Şerhi (İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Öztürk, Şeyda. (2011). *Şem’î Efendi ve Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

- Seyyid Mustafa Rasim Efendi. (2008). *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şahin, Oğuzhan. (2012). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (III-IV. Ciltler) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Şerh-i Mesnevî*. C. 13. 2. Basım. İstanbul: Şâmil Yayınları.
- Tanyıldız, Ahmet. (2010). *İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Taştan, Erdoğan. (2009). *İsmâîl Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Matmûratü'l-Ma'ârif) I. Cilt Çeviriyazı-İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Turan, Muhittin. (2014). "Feridüddin-i Attâr'ın Mantıku't-Tayr İsimli Eserinin Türk Edebiyatındaki İlk ve Tek Şerhi: Şem'î Şem'ullâh'ın Şerh-i Mantıku't-Tayr'ı". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/9 Summer 2014*. p. 991-1009.
- Uludağ, Süleyman. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Yalap, Hakan. (2014). *İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (II. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Niğde.