

MÜZEKKİ'N-NÜFÛS'TA DÜNYA METAFORU

Geliş Tarihi (ReceivedDate) 01.08.2018
Kabul Tarihi (Accepted Date) 28.08.2018

Fatma BABAARSLAN*

Özet

Felsefe, edebiyat, din, tasavvuf gibi pek çok alanda kendine yer bulmuş olan metafor ve / veya metaforik üslup hakkında günümüze kadar pek çok çalışma yapılmıştır ve yapılmaktadır. Eşrefoğlu Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfus adlı eserinden hareketle oluşturduğumuz bu çalışmanın esasını, söz konusu eserde bulunan dünya ile ilgili metaforların incelenmesi teşkil etmektedir. Bu incelemede Eşrefoğlu Rûmî'nin araştırmacılar tarafından değinilmeyen metafor kullanma özelliğinin ortaya konulması ve kullandığı metaforların onun mana âlemini yansıtmaları gibi hususlara dikkat çekilecektir.

Anahtar kelimeler: Metafor, dünya, Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-nüfus.

Abstract

Much work has been done and done on the metaphor and / or metaphorical style which has found its place in many fields such as philosophy, literature, religion, mysticism. The essence of this work, which we have created from the work of Eşrefoğlu Rumi's Müzekki'n-Nüfus, constitutes an examination of the metaphors related to the world in question. In this review, it will be pointed out that the metaphorical use of Eşrefoğlu Rumi, which is not mentioned by the researchers, and the metaphores used reflect his meaning.

Key words: Metaphor, world, Esrefoğlu Rumi, Müzekki'n-nüfus.

GİRİŞ

Etimolojik olarak metafor, “Yunanca kelime *metaphora*, eski Yunanca *metapherein* ve onun fiil hali *metaphero*’dan gelmektedir.” (Harmancı, 2012: 23) Metafor sözcüğü, Yunanca bir ön ek olan *meta* ve yine Yunanca bir fiil olan *phero* ‘dan mürekkep bir yapı arz etmektedir. *Meta* eki “Önüne geldiği kelime veya kökün asıl anlamına, *ötesinde, sonrasında, bir durum veya şekilden diğerine geçme, şekil değiştirme* gibi anlamlar katar. *Phero*, eski Yunanca *fora, fero* ise; *hızlı hareket, hareket halindeki bir şeyin yönü, durum, hal, zaman aralığı veya an* anlamlarına gelir.”(Harmancı, 2012: 24) “Metafero (*metaphero*): Bu birleşik yapının fiil halidir. Fiil olarak, 1. taşıma, nakil, bir yerden başka bir yere kaydetme, 2. metafor ...” (Harmancı, 2012: 25) gibi anlamlara gelmektedir. Buradan hareketle metafor kavramına genel bir perspektifle baktığımızda anlamsal olarak kişiler, nesnelere ve / veya kavramlar arası bir nakil, geçiş veya aktarımın söz konusu olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.(Harmancı, 2012: 25)

Dilimizde metaforun hem geniş anlamda mecazı hem de dar anlamda istiareyi içerecek şekilde kullanıldığı görülmektedir (Daşcıoğlu, 2015: 169). Tanımlamada birbirinin eş anlamlısıymış gibi cümleler yazılmakta metafor, istiare / eğretiler; istiare, eğretiler / metafordur gibi kestirilip atılmış gibi bir durum ortaya konulmuştur. Ancak biz buna kesin bir netlik koyamayacağımız gibi eşanlamlı değil lakin yakın anlamlı kelimeler diyebilmekteyiz. Metafor ve birçok kavramın kullanım alanlarının genişliği ve aynı / benzer anlamlı kullanılan kelimelerin çokluğu sebebiyle bir kafa karışıklığı meydana gelmektedir.

1. Metaforun Yakın Anlamlı Terimlerle İlişkisi

Metaforla benzeşen ya da eş anlamlı olarak gösterilen sözcüklere ana hatlarıyla göz atıldıktan sonra, aralarındaki ilişki ve ayrımların bir bütün hâlinde değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Çünkü metaforu tam olarak anlayabilmek için metaforun anlam alanının söz konusu kavramlardan ayrıştırılması ve netlik kazanması gerektiği düşüncesindeyiz. Bu netlik kazanımının zihnimizde daha kolay canlanıp somutluk kazanması için açıklanan kavramları tablo hâlinde vermek yerinde olacaktır. Oluşan bu karmaşayı önlemek amacıyla bu bölümde teşbih, istiare, mecaz, kinaye, kişileştirme (teşhis), alegori ve sembol kavramlarının tanımları yapıp metafor ile olan ilişkileri ele alınmaya çalışılacaktır.

*Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, fbabaarslan02@gmail.com.

| Tanım | Örnek | Ayrımcı Unsurlar |
|---|---|--|
| Metafor: “Yunanca kelime <i>metaphora</i> , eski Yunanca <i>metapherein</i> ve onun fiil hali <i>metaphera</i> ’dan gelmektedir. Herhangi bir benzetme edatı kullanılmadan görünüşte ilgisiz nesne veya durumlar arasında bir şeydeki bir takım yönlerin diğerine aktarılmasıyla benzerlik ilişkisi kurmaktır. | Ahmet, bir arıdır.(velud, verimli biridir.) | Nakil işlemi söz konusudur. Anlam kalıcılık kazanır. |
| Teşbih: Aralarında çeşitli yönlerden benzerlik kurulabilen iki şey veya şeylerden benzerlik itibarıyla zayıf olanı kuvvetli olana benzetmek sanatıdır. | İnsanlar eşitlik açısından tarağın dişleri gibidir. | Benzetme edatının bulunması gerekir. Gibi, sanki, kadar... |
| İstiare: “Kelimenin lügat manası ödünç alma, birinden öğreti bir şey almaktır. Edebi sanat olarak bir şeyi gerçek anlamı dışında, çeşitli yönlerden benzediği başka bir şeyin adıyla anmaktır. | Aslanlar cepheye gitti. | Söz gerçek anlamı dışında kullanılır. Geçici bir ödünçlük vardır. |
| Mecaz: kelimenin kendi gerçek anlamı dışında, başka bir anlam için kullanılmasıdır. | Tahta başına geç. (yazı tahtası) | Söz gerçek anlamda kullanılmaz. Gerçek manadan mecaz manasına geçiş vardır. |
| Kinaye: Sözlük anlamı gizlemek olan kinaye bir sözü gerçek anlamının da kastedilmiş olması mümkün olmakla beraber gerçek anlamının dışında kullanılmaktır. | Ahmet’in kapısı herkese açıktır. | Söz hem gerçek hem de mecaz manadadır. |
| Kişileştirme: İnsan haricindeki canlıları veya eşyayı, insan gibi göstermek, ona kişilik vermek kişileştirme sanatıdır. | Ankara size kucak açıyor. | Bir nesne veya canlıyı insan özellikleriyle donatmak mevzubahistir. |
| Alegori: İnsan haricindeki canlıları veya eşyayı, insan gibi göstermek, ona kişilik vermek kişileştirme sanatıdır. | Ağustos böceği ve karınca hikâyesi | Eserin tamamına yayılan bir benzerlik söz konusudur. |
| Sembol: Belli bir insan öbeğinin uzlaşım yoluyla kendisine belli bir anlam verdiği gösterge olan sembol, kullanılması adet olmuş bir anlatıdır | Kurnaz tilki | Belli bir kesimin kabul edip anlamlandırması vardır. |
| Remiz: “İşaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak, üstü kapalı anlatım” manalarına gelen remiz, sufiler için “bir manayı, bir düşünce ve/veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde ifade etme” anlamına gelmektedir. | Bal hakikati, cîfe dünyayı remzeder. | Kimi zaman gizli mana ile lafız arasında delalet edici bir unsur bulunurken kimi zaman da bulunmaz. |

Kaynak: Akarsu, 1975: 160; Durmuş-Ceyhan, 2007: 556-558; Harmancı, 2012: 23; Külekçi, 2013: 31, 121; Özön, 1954: 10; Saraç,2006:109,144; Uçan Eke, 2017: 35-47.

Dilimize taşınmış olan metafor terimi anlamlaşma süreci bakımından ilginç ve derin birikimlere sahiptir. Kökensel anlam yönünden de metafor ve ilgili kavramların tabloda verilen tanımlarından hareketle metaforun söz konusu terim veya kavramların birebir karşılığı olarak ele alınamayacağı görülmektedir. Ancak hemen şunu da belirtmek gerekir ki bu söylediğimizden, bu kavramların birbiriyle hiçbir ilişkisi bulunmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Muhakkak ki yukarıda ele

aldığımız kavramların hemen tamamı az veya çok birbirleriyle ilişkilidir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak suya taş attığımızda birbiri içine girmiş halkaların oluşması ile bu kavramların ilişkisi de aynı mesabededir. Su üzerinde oluşan bu kavram halkaları birbirinin aynı olmadıkları gibi birbirinden de bağımsız değillerdir. Söylediklerimizi daha da somutlaştırmak açısından bu kavramlar arasında birbirinin yerine en sık kullanılan istiare, mecaz ve metaforun ilişkisini inceleyelim. Teorik düzeyde istiare benzetme temellidir. Mecazda benzetme söz konusu değildir ve gerçek anlamın dışında başka bir anlam temeldir. Metaforda ise kalıcı bir nakil koşuluyla zikredilen iki temelin de olabirliği söz konusudur. Bu kavramların müstakil olarak birbirinin yerine (metafor yerine istiare, metafor yerine mecaz) kullanılması kavramsal karmaşa yaratmaktadır. Eğer ki metafor kavramını ayrı ayrı hem mecaz hem istiare kavramları karşılıyorsa istiare ve mecazın da anlamsal olarak birbirine denk olması gerekir ki denk olmadığı hususu da hem belagat kitaplarında hem de günümüzde edebî sanatların incelendiği eserlerde açıkça belirtilmektedir. O hâlde metaforun bir kapsayıcılığı olmakla beraber söz konusu kavramların birbirinin aynı değil ancak birbiriyle ilişkili / ilintili kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kavramlar, metafor olan kelime ile ilgiliyken metafor, metnin kuruluşu ve ifade biçimi ile ilgili olup kullanılan kelimedeki kalıcı hâle gelmiş olacak ve diğerleri gibi başka bir anlamı bize düşündürmeyecektir. Bu sebeple aralarında anlamsal uzlaşmayan bu kavramların birbirinin yerine kullanılması bize göre yerinde bir yaklaşım değildir.

Buradan hareketle “bütün mecâzî, benzetmeli ve sembolik anlatım türlerini ve söz sanatlarını içine alan bir ‘şemsiye kavram’ niteliğinde olduğu anlaşılan metaforu bir otağa benzetecek olursak; bu otağın ortasındaki en temel unsur olan ana direk, sembolik anlatımlardır. İstiare, mecaz mürsel, kinaye, teşbih, temsil gibi diğer mecâzî anlatım biçimleri de bu otağın kumaşını (çulunu) yere tutturmak için çakılan kazıklar mesâbesindedir.” (Ögke, 2007: 61) Bu vesile ile biz de bu çalışmamızda metafor ve / veya metaforik anlatım dediğimizde yukarıdaki birlikteliği kabul ettiğimizi ve incelememizi bu yolla yapacağımızı belirtmeliyiz.

2. Metaforun Kullanım Amacı

Keklik, felsefede metafor kullanımının amacını üslup güzelliği ve anlaşılması zor meseleleri anlaşılır hâle getirmek olarak iki temele dayandırmıştır. Daha sonra felsefenin zor anlaşılan bir ilim olduğunu ifade ederek filozofların da bunu bildikleri için metafor kullanma yoluna gittikleri tezini ortaya koymuştur. Sadece filozoflar değil bilim adamlarının da zor meseleleri basite indirgeme amacıyla metafor kullandıkları, bir meselenin akılda kalıcılığını sağlamak için metafora başvurulduğu da Keklik’in belirttiği hususlar arasındadır (Keklik, 1980: VII-VIII). Nihai olarak Keklik edebiyat ve felsefe için metaforun amacını iki disiplin arasında bir kıyas yaparak şöyle dile getirmektedir: “(...) edebiyatta metaforun gâyesi üslup ve ifâde güzelliği sağlamaktan ibaret iken, felsefe ve pozitif ilimlerde metafor’un amacı, her şeyden önce ifâdelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.” (Keklik, 1980: 1)

Felsefe tarihinde, felsefeyi manasız ve muğlak ifadelerden arındırıp açık ve anlaşılır şekilde yapıcı bir metoda binaen oluşturma amacıyla metaforlara ihtiyaç duyulmuştur. Felsefeyi idrak etmede karşılaşılan güçlükler de metafora olan ihtiyacı iyice gün yüzüne çıkarmıştır. Felsefenin ne olduğu meselesinin anlatımında karşımıza çıkan sorun söz konusu güçlüklerden sadece biridir. Metaforun sağladığı kolaylık ilgili alanda belli bir birikime sahip olanlar içindir. Aksi hâlde o alana herhangi bir müktesebatı olmayanlar için metafor da anlamsız bir yapı arz edecektir. Felsefenin ne olduğu hususundaki metaforlar da yeri geldiğinde anlatımda açıklığı sağlamak amacıyla başka bir perspektiften süzülerek farklı anlamlara bürünme ve farklı yorumlama ihtiyacı hâsıl olabilir. Bu ihtiyacın sonucunda ilk çağ filozoflarından bu yana metafor kullanılagelmiştir. (Aydın, 2006: 10)

Mutasavvıfların metaforik anlatıma başvurma nedenleri hakkında “(...) remzî dil, işâret dili, mânâ dili, kuş dili, balabaylan dili olarak da nitelenen ve tasavvufta şathiye geleneğinden de beslenen bu anlatım tarzı, her şeyden önce, soyut hakikatleri somutlaştırmak, fakat bu arada soyut mânâları anlatmanın zorluğundan dolayı somut olandan istifade ederek mesajı sadece ehil olanlara vermek veya dini taassubun ağır bastığı kimi zamanlarda birtakım yanlış anlaşılmanın önüne geçmek amacıyla geliştirilmiş bir ifade sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.” (Yazıcıoğlu, 2012: 143) diyen Yazıcıoğlu buna ilaveten sûfilerin, manevî tecrübe vasıtasıyla elde ettikleri hakikat bilgisini ifade etmede kullanılan dilin kifayetsiz kalması, yine elde ettikleri içsel tecrübelerin yorum ve anlatımında alternatif

bir yol bulamamaları, cezbe ve vecd gibi manevî sarhoşluk hâllerinin verdiği coşkunun sûfiler üzerinde gayr-ı ihtiyârî bir şekilde metaforik söylemi doğurması ve manevî tecrübeler yoluyla vakıf olunan sırları ehil olmayanlara açık etmeme düşüncesinin vermiş olduğu ihtiyatla beraber metaforun zengin ve girift anlatım imkanlarından faydalanarak söz konusu sırların anlatımında kullanılacak üslubun etkileyici olması yanında verilen mesajın kalıcılığını sağlamak gibi sebeplerle metaforik anlatıma başvurulduğunu söylemektedir.

Metafor, fizikî âlemi anlamak ve anlatmakta ne derece önemli ise metafizik âlemin algılanması ve ifade edilmesi açısından da o nispette öneme sahiptir. İnsanlar hem fiziksel hem de metafizik tecrübelerle sahiptir. Metafizik tecrübelerden ziyade fiziksel tecrübeler arasında bir müştereklik olabileceğini söylemek daha doğrudur. Çeşitli metafizik tecrübelerle sahip olan bir insanla metafizik âlemden habersiz olan bir insanın müşterek noktası şüphesiz fiziksel tecrübeler ekseninde olacaktır. Mevzubahis fiziksel müştereklikler vasıtasıyla metafizik hakikatler algılanabilir hâle getirilebilir. İnsan, soyut kavramları anlamakta güçlük çektiği için söz konusu kavramları somutlaştırma eğilimi gösterir. Bundan dolayı metafizik hakikatleri her insan aynı düzeyde anlama kabiliyetine sahip olmadığı için soyutluk somutluğa dönüşmüş ve dolayısıyla teşbih ve temsil yoluyla ifade yöntemi önem kazanmıştır. Böylece metafizik hakikatlerin anlatım ve algılanmasında metaforik anlatıma ihtiyaç duyulmuştur.

3. Eşrefoğlu Rûmî ve Müzekki'n-nüfûs

Müzekki'n-nüfûs'un yazarı Eşrefoğlu Rûmî, yaşadığı dönemde Eşrefzâde, İbnü'l-Eşref, Eşrefzâde Abdullah, Abdullah-ı Rûmî, Abdullah-ı İznikî gibi farklı farklı isimlerle anılmıştır. Künyesi kaynaklarda Abdullah Rûmî b. SeyyidAhmed Eşref b. Seyyid Muhammed Süyûfî (Mısri) olarak belirtilmektedir (Pekolcay ve Uçman, 1995: 480).

Çocukluk ve gençlik yıllarını İznik'te ailesiyle geçiren Eşrefoğlu Rûmî, ileri bir yaşta Bursa'ya giderek Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde tahsil görmüştür. Gençliğinde zahirî ilimlerle meşgul olduğu ve rivayetlere göre bu ilimleri tahsil etmesi 40 yıl sürdüğü (Güneş, 2006: 9) söylenen Eşrefoğlu, tasavvuf yoluna ilgisi dolayısıyla medrese ve ilim yolunu terk ederek tasavvuf yolunu tutmuştur (Pekolcay ve Uçman, 1995: 481). On yedi şeyhe yetişip hizmet eden Eşrefoğlu, Eşrefiyye tarikatını kurarak tasavvuf âleminde kendi irfanıyla bir yol ortaya koymuştur.

Kaynaklarda vefat tarihi hakkında da ihtilaf bulunmakla birlikte Eşrefoğlu'nun torunu Şeyh Hamdî Efendi'nin müritlerinden olan Bursalı Mehmed Veliyyüddîn'in yazdığı Menâkıb-ı Eşrefzâde adlı eserinde Eşrefoğlu'nun türbesinde yazılı olduğunu söylediği "Eşref-zâde azm-i cinân eyledi" ibaresinin tekabül ettiği H. 874 / M. 1469-1470 yılı (Güneş, 2006: 39), genel olarak Eşrefoğlu'nun vefat yılı için kabul görmüştür.

Eşrefoğlu Rûmî Müzekki'n-Nüfûs'un giriş kısmında eserini 10 Ramazan 852 (7 Kasım 1448) tarihinde bitirdiğini söylemektedir. Daha sonra müellif eserin sebep-i te'lifini şöyle izah etmektedir: "... bu fakir dahi nazar ettim gördüm bu bizim müritlerimizin ve karındaşlarımızın hâlleri bir türlü dahi oldu ve dünya muhabbeti dahi üzerlerine galip oldu ve nefsi-i emmârenin çirkin huylarıyla huylanmağa başladılar. Gelin imdi işbu yaramaz huyları koyun, Allah'tan korkun ve Resûl'den utanın ve meşâyihin sırrını hazır görün dedikte, bunlar, miynet sözler söylemeğe cesaret ettiler. Çünkü gördüm bu kavmin hâlleri böyledir. Ben dahi bunların arasından uzlet edip çıktım ve kendimi gurbete bıraktım bu gurbet içinde nice nice nükteler avam dilinden işittim ve nice nice tas tas ağular nâdân elinden nûş ettim ve nice kere şefkat gözüyle bu hâlleri tutan karındaşlara nazar eyledim. Bunların necatlarına sebep olam deyip bu kitabı sırf Türkî dilince cem' eyledim ki, bu kitabın faidesi âm ola." (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 68)

Kitabın yazılış sebebini açıkladıktan sonra eserin muhtevası hakkında da bilgi veren müellif, ayetler, hadisler, bazı tefsirler, sahabelerin sözleri, büyük şeyhlerin menkıbeleri ve kendi hâlleri üzerinde durduğunu belirtmiştir (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 68). İki ana bölüm üzerine yazılmış olan Müzekki'n-Nüfûs bu iki bölümün alt bölümleri ve bu bölümlerde verilen hikâye ve menkıbelerle genişletilmiştir. İlk bölüm, dünya ve dünya sevgisi, nefsi-i emmârenin sıfatları, cimrilik ve cömertlik, tevekkül, sabır, gazaba karşı sabır alt bölümlerinden ve bu bölümlerle ilgili hikâye ve çeşitli genişletmelerden oluşmaktadır. İkinci bölüm, gönüllerin terbiyesi, açlık, az söylemenin faydası ve çok söylemenin zararları, uykusuzluk, cemiyetten uzaklaşma, Allah'ı zikir, mürşid-i kâmilin önemi ve

lüzumu, tevbe, telkin, vâridât, halvet ve çile, teslim, zikr-i telkînî, nasihat alt bölümlerinden ve ele alınan hususlarla ilgili hikâyelerden oluşmaktadır.

4. Müzekki'n-nüfûs'ta Dünya Metaforu

“İnsanlara hakikat hakkında bilgi verebilmek amacıyla sembollerden ve iki alem arasındaki benzetmelerden yararlanma çabalarının, insanların maneviyatlarının daha yüce seviyelerde geliştiği dönemlerde ortaya çıktıklarına hiç rastlanılmamıştır; Aksine, ilahiyatımızda ve maneviyatımızda bir düşüş olduğunda, sembol, benzetme ve efsane gibi hakikati hatırlatan vasıtalar bir kurtarma aracı olarak, geceyi, yani içine düşülen karanlıktan kurtulma süresini kısaltırlar.” (Livingston, 1998: 124)

Eşrefoğlu Rûmî de eserin başında “... bu fakir dahi nazar ettim gördüm bu bizim müritlerimizin ve karındaşlarımızın hâlleri bir türlü dahi oldu ve dünya muhabbeti dahi üzerlerine galip oldu ve nefis-i emmârenin çirkin huylarıyla huylanmağa başladılar.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 68) diyerek yaşadığı dönemdeki toplum yapısının manevi düşüş içerisinde bulunduğunu dile getirmektedir. Bu çöküş engel olmak adına böyle bir eser yazma yoluna gittiğini ifade ettikten sonra eserinde bazı hakikatlere remizlerle (metafor) işaret ettiğini “... bazı sözler rumuzla söylenmiştir.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 72) şeklinde dile getirmektedir. İlahi hakikatlerden uzaklaşmanın bir sonucu olan manevi çöküş, zihinsel çöküşü de beraberinde getirmekte ve insan nesnelerin zahîrî görüntülerine takılıp kalmaktadır. Bu durumda soyut olan hakikat bilgisinin idrak edilmesi mümkün olmamaktadır. Hâlbuki bu dünyadaki nihai amacı Allah'ı bilmek ve O'na kavuşmak olan insanın bu amaca matuf olarak hakikat bilgisine vakıf olması gereklidir. Bu bağlamda insan, “... belli bir seviyedeki (ilahî alemdeki) hakikatin, başka bir seviyedeki (fiziki alemdeki) ona tekabül eden başka bir hakikat ile temsil edilmesi...” (Livingston, 1998: 110) olarak tarif edilen düşünsel bir lisana ihtiyaç duyar. Bütün bunların farkında olan Eşrefoğlu Rûmî, eserinde remizler kullanarak anlatımını daha gerçekçi ve etkili hâle getirmiştir. İlaveten kullandığı remizlerle her seviyedeki insanın idrak kabiliyetine hitap edebilmiştir.

Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-nüfûs'ta avrat-karı, cîfe, dere, deniz, düş, ekinlik-tarla, gölge, kapı, kervansaray, köprü, merdiven, mezbele, od, pazar, uğrak ve zindan-kafes gibi kavramları (ontolojik metaforları) dünya ve dünyanın nitelikleri ile ilgili olarak metaforlaştırmıştır.

Eşrefoğlu, çalışmamıza konu olan eserinde bu kavramları, *dünyanın* metaforu olarak kullanmaktadır. Dünya, sözlükte yaşadığımız âlem anlamının yanısıra denî yani alçak, en aşağı manalarına da gelmektedir. İnsanoğlunun Hz. Adem ile başlayan ve “esfel-i safiline indirilmek” olarak nitelenen bu dünya yolculuğu ile dünya kelimesinin alçak, en aşağı anlamları arasında şüphesiz bir ilgi bulunmaktadır. Bundan başka dünyanın en aşağıda olması hasebiyle değersiz, boş ve geçici olması da bu anlamın işaret ettiği bir diğer husustur. Dünya, insanın yaradılışındaki cevheri keşfedip içindeki kemale erişme arzusunun uygulama alanıdır. Bu suretle insan, dünyada birçok mihnet ve sıkıntıya düşer ve çeşitli imtihanlardan geçer. İnsan, fiillerinde irade sahibi olması hasebiyle iki yönlü bir varlıktır. “Meleklerle hayvanlar arasında orta bir noktada bulunan insanın, Mevlânâ'nın ifadesi ile hayvana dönük yüzü Allah'tan ve insana dönük yüzü dünyadan kaçıcıdır. Allah'ın, çamurunu iki eliyle yoğurduğu insanın ‘sağ el ashabı’ yahut ‘sol el ashabı’ (Kur’an, Vâkıa 56: 8,9) olması, onun dünyayı yahut ‘Hakikat’i tercih etmesine bağlıdır.” (Doğan, 2017: 52) Bu noktada insanın dünyadan bir parçası olan ve hamurunu çamurun oluşturduğu beden de suçlanır. Çünkü aldatici dünyaya ait olması dolayısıyla beden, dünya ve dünyalığa meyli bulunmaktadır (Doğan, 2017: 53). Eşrefoğlu Rûmî de eserinde birçok metaforla dünyanın ne olup ne olmadığı hususuna değinmiştir. Böylece hakikat ve dünya arasındaki seçim sürecinde insanın ‘Mutlak Hakikat’e yönelmesi gerektiğini aksinin hüsrân olduğunu dile getirmektedir.

“Dünya, sunduğu izafi (eğreti) güzellikleri ile insanı önce geçici bir mutluluğa sevk etse de arkasından onulmaz ıstırapların içine sürükleyerek yutup yok edici bir özellik sergiler. Bu yönüyle dünyanın, kâm alınmadan önce oldukça alımlı görünmesine karşın, isteğin doyurulmasıyla birlikte gerçek yüzünü gösteren bir ‘yosma kocakarı’ metaforuyla ifade edildiği görülür.” (Doğan, 2017: 53)

Eşrefoğlu'nun çeşitli alıntı ve fikirleriyle dünyayı ele aldığı metaforlardan biri “karı metaforu”dur. Dünya, Müzekki'n-Nüfûs'ta çirkin suratlı, karmakarışık ve ak ile kara karışımı bir saçı olan, mavi gözlü, sarı dişli, boğazı hor hor eden, ağzından irinler saçan, kötü kokulu ve yüzüne bakanın korkup

iğreneceği (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 86-87) şekilde bir tasvirle karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra Eşrefoğlu, “karı” metaforuna kimi sıfatlar ekleyerek dünyanın bazı niteliklerine vurgu yapmaktadır. Dünyanın geçici ve pis olduğu “yalancı murdar karı” şeklinde ifade edilmektedir. Yine dünyanın dönecek, vefasız ve herkesi kandıran yanlarının bulunması ariflerden iktibasla “fahişe avrat” metaforu ile şu şekilde ifade edilmiştir: “Dünya şol fahişe avrat gibidir; kimin gerekse eline ve koynuna girer, herkesin yüzüne güler amma asla kimseye vefâdâr olmaz. Pes bunun gibi avrata gönül verip musahip olmak ve ‘Bu avrat benimdir’ demek olmaz.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 91) Bunlardan başka Peygamberimizden bir hadis nakleden Eşrefoğlu, bu hadiste geçen hileci, hayz görmeyen, yıkanınca temizlenmeyen, veliler aldatan, düşmanla işbirliği eden, büyücü, gaddar gibi birçok özelliğin “karı metaforu” ekseninde dünyanın sıfatları olduğu hususunu vurgulamaktadır. (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 110)

Eşrefoğlu’nun dünyaya dair kullandığı diğer bir metafor “cîfe metaforu”dur. Kelime manası leş demek olan cîfe, dünyayı, mal-mülk ve diğer dünyalıkları simgelemektedir. “Dünya dedikleri bir cîfe imiş.” diyen Eşrefoğlu için cîfeye rağbet etmek Allah’tan uzaklaşmaktır. Yine Eşrefoğlu Mezekki’n-Nüfûs’ta Hz. Muhammed’in dünya için cîfe ve söz konusu cîfenin talibi de köpeklerdir dediğini belirttikten sonra insanın ömrü boyunca dünyaya dair peşinde koştuğu her şeyin, insanı ölünce cîfe suretine sokacağı şeklinde yorumlamıştır. Yine Hz. Muhammed dünyanın misalini verirken, dere metaforunu kullanarak derenin içinde bulunan çoğu şeyden birinin de hayvan cîfeleri olduğunu beyan ederek adeta ibretlik bir portre çizmektedir. Eşrefoğlu cîfe metaforu için şöyle bir misal getirmektedir: Kirişçiler ve debbağların deriyi işlemelerini örnek verecek olursak onların dükkânları dayanılmaz bir şekilde kokar ancak onlar buna aldırış etmeden işlerini yaparlar. Bu dükkânın kokusuna onlardan başka kimse tahammül edemez ve bir an bile dükkânda kalmaz. Dünyanın kokusu da cîfe kokusudur ama insan, kirişçi ve debbağların dükkânlarından gelen kokular kadar bu dünyanın kötü kokusundan nefret etmez. Çünkü Eşrefoğlu’na göre bu dünyanın cîfe kokusunu ancak evliyalar, enbiyalar ve nefs-i mutmainne ehli alabilir. Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın cennetten dünyaya düştüklerinde dünyanın bu kokusunu duyup akılları başlarından gitmiş ve kırk gün baygın halde yatıp kusmuşlardır. Mahşer halkı da bu dünyanın gerçekten bir cîfe olduğunu bilecektir. Görüldüğü gibi Eşrefoğlu, bu dünyada zahiren insanı tat, koku, görsel vs. olarak cezbeden ve insana hoş gelen ne varsa batında hepsinin leş gibi olduğunu söyleyerek dünyalıkların hem maddi hem de manevi olarak insana zarar vereceğini cîfe metaforu ile dile getirmektedir.

Dünya hakkındaki bir başka metafor da “mezbele-çöplük metaforu”dur. Eşrefoğlu, dünyayı pis, murdar ve geçici oluşu yönünden çöplüğe benzetmektedir. Dünya geçicidir çünkü bu âlemde ne varsa bir gün yok olacaktır; pis ve murdardır çünkü insan, hayvan veya herhangi bir varlık yok olup gittiğinde o yok oluştan geriye kalan dünya üzerinde kalmaktadır. (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 94, 201)

Müzekki’n-Nüfûs’ta dünya için kullanılan metaforlardan biri de “dere-derin su metaforu”dur. Dünyayı derin suyu olan bir dereye benzeten Eşrefoğlu, dünya ehlini de gemiye benzetmiştir. Su ne kadar derin ve çok olursa olsun gemiye zarar veremez ve gemi nereye gidecekse maksadına ulaşır. Ancak geminin içine su girerse o gemi suya gark olur, batar gider. İşte dünya ve dünyalıklar da suyun gemiyi batırdığı gibi içine girdiği insanı günahın derin ve azgın sularına batıracaktır (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 105). O hâlde insan gönül gemisini dünya suyundan muhafaza etmeli ve daima menzil-i maksuduna ulaşmaya gayret göstermelidir. Rotasını “hakikat” yönünden ayırmamalıdır.

“Dünya, bir yandan insanları yaratılış maksadından alıkoyucu olabilse de diğer yandan ahiret hayatının tarlası olabilmektedir.” (Doğan, 2017: 57) Eşrefoğlu, eserinde dünyayı “ekinlik-tarla metaforu” ile de ele almaktadır. “Dünya, ahiretin ekinliğidir âdem oğlanları için.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 85) hadisini nakleden Eşrefoğlu daha sonra Muaz bin Cebel’in “... bu hadisin manası budur kim: Bu dünyâ ekinliktir âdem oğlanları ekindir. Azrail aleyhisselâm biçicisidir ve sinler destelerdir, kıyamet harmangâhıdır; tamu, uçmak anbarlarıdır, ehl-i cenneti cennete ve ehl-i nârî tamuya bırakırlar.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 86) yorumunu zikretmektedir. Devamla Eşrefoğlu, dünyanın ekinlik ve ekinlerin de insanlar olduğunu söyledikten sonra biçici olan Azrail’in ölüm orağı ile bir gün muhakkak ekinleri biçeceğini ve ekinler biçildikten sonra destelerin konulduğu yere konulacağını ve orada amellerden başka kıymete değer bir şeyin olmayacağını dile getirmektedir. (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 86) Toprağa tohumun atılarak filizlenip başak vermesi ve daha sonra da olgunlaşıp biçilmesine kadar geçen süreci bir insanın ana rahmine düşüp doğumundan büyüyüp gelişmesine ve ölümüne

kadar geçen sürece benzeten Eşrefoğlu, ahirete varıldığında insanın başağında ne varsa onun değerlendirileceğini belirtmektedir.

Sözlük anlamı “Ana yollarda bulunan kervanların konaklamasına mahsus, ihtiyaçların giderildiği han” (Komisyon, tarihsiz: 705) olan kervansaray da Eşrefoğlu’nun dünya hakkında kullandığı metaforik bir kavramdır. Hakk’a giden kervanın dar bir vakit içinde dinlendiği, geçici bir mola yeri, insanın varoluş yolculuğundaki kısa zamanlı durağı. Eşrefoğlu Rûmî, Dâvud peygamberin hesap melekleriyle diyalogundan bir cümleyle dünyayı tanımlar: “Nice göreyim bu dünyayı; bir *kervansaray*dır iki kapılı, Azrail’in yalın kılıç elinde, bu dünyanın öbür kapısında koydu öyle. Bu dünyayı ben nice göreyim.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 152) Ardından eserinin başka bir sayfasında İbrahim Edhem ile deveci bir adamın kıssasında geçen şu cümleyle dünyanın geçici bir durak olduğunu ortaya koyar: “Yâ İbrahim, bu, *kervansaray* imiş; konmuş, göçmüş; sen dahi göç ben konayım!” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 126) Yine Eşrefoğlu, kısa bir dinlenme yeri olarak gördüğü dünya için “... dünya âhiret yolunun üzerinde bir yol uğrağı imiş” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 83) diyerek bir kez daha dünyanın geçiciliğini “kervansaray-uğrak metaforu” ile dile getirmiştir. Görülüyor ki “kervansaray metaforu” Eşrefoğlu Rûmî’den Âşık Veysel’e kadar yüzyıllar boyunca dünya için kullanılan uzun soluklu metaforlardan biridir. Bu metafor kullanılırken özellikle insanın “yolcu” sıfatı ile seyahat hâlinde tasavvur edilmesi, yaratılmışların daima hareket hâlinde olduğunun göstergesi olan devir nazariyesinin gereği insanın fonksiyonunu gerçekleştirmesine işarette bulunmaktadır.

Yine dünyanın geçici olması yönüyle Eşrefoğlu, dünya için “gölge metaforu”nu kullanmaktadır. “Bu dünya bir gölgeye benzer, sen onu durur sanırsın velâkin yürür, ammâ yürüdüğün görmezsin birazdan sonra görürsün kim gitmiş.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 95, 114) diyen Eşrefoğlu daha sonra gölgenin serinliğine inanma, o geçicidir şeklinde uyarıda da bulunmaktadır. Bundan başka dünyayı “biraz gölgelenecek yer” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 99) olarak tasavvur eden müellif, kanaatimizce sürekli gölgede durmak veya bu arzuyu taşımak gibi bir yanılsa düşülmemesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Çünkü sıcağın olduğu yerde gölgenin kıymeti vardır. Burada sıcaktan murat menzil-i maksuda giderken çekilen mihnet ve sıkıntılardır. Bu sıkıntılara katlanmak, yol(culuk)un âdetidir. Ancak insan dünya gölgesinde kalıp menziline şaşırırsa veya gölgenin anlık serinliğine aldanıp hakikat sıcağının cefasından vazgeçerse varoluşunun asıl gayesinden sapmış olacaktır ki bu da fenâyı bekâya tercih etmek anlamına gelmektedir.

Dünya için Eşrefoğlu’nun kullandığı bir başka metafor “düş-rüya metaforu”dur. Müellif, dünya rüya gibidir, uyanınca biter geriye gamı kalır (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 96) demektedir. Görüldüğü gibi burada da dünyanın geçici ve aldattıcı yönü üzerinde durulmaktadır. Eşrefoğlu’nun özenle ve bilinçli bir şekilde seçtiği düş-rüya kavramı, iki yönlü bir kavramdır. İnsanın arzularının ve isteklerinin gerçekleştiği mecra olarak mutluluk kaynağı olabileceği gibi uyanınca her şeyin bitmesi yönünden de üzüntü, sıkıntı ve keder kaynağı olmaktadır. Bu tezat durumu (mutluluk-üzüntü) insanın dünyadaki seçimlerinin sonuçları ile paralellik arz etmektedir. Şöyle ki dünya ve dünyalığı seçen bir insan, dünyada refah içerisinde yaşasa bile hakikat yolunda olmadığı için hesap gününde hüsrana uğrayacaktır. Rüyada görülen güzel şeylerin bitişi gibi dünyanın da bir sonu olacaktır.

Eşrefoğlu’nun dünya hakkında kullandığı bir başka metafor “zindan metaforu”dur. Kendisine gönül vermişleri hapseden sıkıntı dolu dünya / nefis / mâsivâ (Ögke, 2007: 181). “Dünya, kâfirin cenneti, müminin zindanıdır.” (Yılmaz, 2013: 90) hadisinden hareketle görmekteyiz ki tasavuf ehli de dünya hayatını kendi için bir zindan olarak tasavvur etmiştir. Müzekki’n-Nüfûs’ta da *zindan dünya* ile denk düşünülmüştür. Nitekim Eşrefoğlu, *dünya zindanı*na kişinin, kulluğunu ve ibadetini yerine getirmesi ve Hak’tan gayrisına aldanmaması için gönderildiğini söyler (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 65). Fânî mülklerle dolu olan bu *zindan*, ne gönül verecek ne de aldanacak yerdir (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 115). Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yeme istekleri yüzünden türlü mihnetlere düşmüş ve *dünya zindanı*na gelmişlerdir. Bu zindanda da karınları yüzünden âdemoğulları dert çekmeye devam ederler (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 293). Riyazet evinde nefis-i emmâre için bir *zindan* yapıp orada onu bağlamak, dizginlemek lazımdır. Bu yerine getirilmezse nefis-i emmâre insana bir zindan olacaktır (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 278). Zindan insana yaraşır bir mekan değildir. İnsan irade ile donatılmış hür bir canlıdır ve kısıtlanması onu Hak’tan uzak hale getirir. Kişi bu dünyayı zindan bilmeli özgürlüğün bekâda olduğunu müşahade etmeli ve aşka ulaşmalıdır. Aşk erinin işareti de ona bu fânî dünyanın zindan

olmasıdır (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 481). Ruh, vücut kafesinde ve beden zindanında bir mahkûmdur. Sülûk veya ecel ile ruh bedeninin zorunluluk ve kısıtlamalarından kurtulup bâki olana kanatlanıp uçar.

Dünyanın mahiyeti hakkında karşımıza çıkan bir diğer metafor, “pazar metaforu”dur. Eşrefoğlu’nun ticaret terminolojisi ile oluşturduğu bu metaforda dünya, bir pazar yeri olarak sunulmuştur. Bu dünyaya gelen her insan bir tüccara, insanın kendi iradesiyle işlemiş olduğu amelleri ise satın alınan mallara benzetilmiştir. Ticaretin temelini oluşturan sermaye ise insana Allah tarafından biçilen ömürdür. Dünyada amel tüccarı vasfıyla bulunan insan, öbür dünyaya götüreceği amel mallarını iyi seçmeli, mümkün olduğu kadar güzel mallar toplamalıdır ki ahiret pazarının sultanı karşısında yük kervanının denklerini açtığı zaman hüsrana uğramasın (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 43).

Eşrefoğlu’nun dünyaya dair kullandığı metaforlardan biri de “köprü metaforu”dur. Köprü yapılış amacı itibarıyla iki noktayı birbirine bağlayarak o iki yer arasında ulaşımı sağlayan bir çeşit yoldur. Eşrefoğlu da bunu vurgulayarak Hz. İsa’nın “Bu dünya bir köprüdür, geçip gidin bu köprüden velâkin imaret eylemen.” (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 99) sözünü nakletmektedir. Dünya köprüsü ahirete geçilen bir köprüdür. Bu köprü üzerinde çok durmadan varılacak menzile gitmek gerektir. Mağrurluk ve kibirle köprüde binalar inşa etmek beyhudedir çünkü ecel yeli esince her şey tarumar olacaktır (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 99). Dünyayı adeta sallanan bir asma köprü şeklinde tasvir eden Eşrefoğlu, burada da dünyanın geçiciliğinden bahsetmektedir. İlaveten dünya ile meşgul olanların bütün çabalarının ecel yeli esince berhevâ olacağı vurgulanmaktadır. Asıl gayenin köprüden geçmek olduğu yoksa insanın da köprüde perişan olacağı dile getirilmektedir.

Dünya ve dünyalıklar hakkında kullanılan bir metafor da “merdiven metaforu”dur. Eşrefoğlu, insanın bu dünyada elde ettiği dünyalıkların kullanım amacına ve yerine göre insanın yükseğe çıkacağını yahut aşağı geçeceğini söylemektedir. İnsan, malını hayır hasenat yolunda harcarsa saraylara köşklere erişir aksi hâlde zelil ve perişan olur, bir kuyuya iner gibi aşağı iner demektir. Söz konusu iniş veya çıkışın sebebi olan mallar, yükselme ve alçalmanın maddi aracı olan merdivene benzetilmiştir. Bilindiği gibi merdiven basamaklı bir araçtır. Çıkışta derece derece yükselen insan inişte de dereke dereke aşağı düşmektedir. Bu dünyada elde ettikleriyle yükselmek de aşağı düşmek de insanın kendi iradesine bağlıdır. Doğru ve sağlam bir irade ile amel eden insanlar Hak’a yaklaşırken aksi yönde amel edenler ise Hak’tan uzaklaşmaktadırlar. Bu durum insanın iki yönlü bir varlık olduğuna işaret eder. “Nur ve zulmet toplamı olan insan, bedenî yönüyle zulmete ve ruhi yönüyle de nura dönüktür. Çamurdan olan beden, cisimler âlemiyle alakalı iken ruh, melekût âlemiyle irtibatlıdır.” (Doğan, 2017: 53) Hâl böyle iken insan, ya beden çukuruna düşüp rezil olacak ya da ruhunu asıl vatanına döndürmeye gayret gösterecektir.

“Od metaforu” da dünya ve dünya ehli için kullanılan bir başka metafordur. Eşrefoğlu, bir ateşin kıvılcımının bir şehri yakıp kül etmesi gibi dünya muhabbetinin bir zerresinin de gönül şehrini yakıp kül etmeye yeteceğini söylemektedir (Eşrefoğlu Rûmî, 2015: 105). İnsanın gönlü, Allah’ın nazargahı ve iman nurunun tecelligahıdır. Dünya ve dünyalık olan her şey gönülden çıkarılıp temizlenmedikçe padişah tahtına oturmayacaktır. Bir diyara iki sultanın sığmayacağı gibi bir gönüle de iki sevgilinin muhabbeti sığamaz. Bu durumda kula düşen geçici ve aldatıcı şeylerin muhabbetinden uzak durarak Allah aşkı ile gönül şehrini mamur etmektir. Aksi hâlde ateş (dünya/dünyalık), yakıcı ve yıkıcı özelliği ile insanın iman nurunu söndürür nâra çevirir.

SONUÇ

Çalışmamızda incelediğimiz Müzekki’n-Nüfûs, XV. yüzyılda halkı dinî açıdan eğitmek amacıyla ve sade bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Eserde Eşrefoğlu Rûmî tarafından bazı mesele ve durumların anlatımında metaforlar kullanılarak anlatılmak istenen düşünce açıkça ortaya konmuştur. Eşrefoğlu’nun tarikat ehli olması ve şeyh kimliği dikkate alındığında metaforik üslup kullanmadaki bir amacının da kendi tasavvufi düşüncelerini halk arasında daha etkili bir şekilde anlatma ve yayma gayesi olduğundan da bahsedilebilir. Tasavvufi meselelerin arı duru bir şekilde anlaşılması ve nefsin terbiye edilmesi gerekliliği üzerine yoğunlaşan Eşrefoğlu, eserinde kullandığı metaforları da bu çerçevede oluşturmuştur.

Eşrefoğlu'nun, metaforik bağlamda en çok ele aldığı konulardan biri olan dünya ve dünyanın mahiyeti hemen dikkati çekmektedir. Genel olarak dünyanın aldatıcılığı (avrat), pisliği (cîfe, mezbele) ve geçici (kervansaray, düş, gölge) olduğu üzerinde duran Eşrefoğlu, bu olumsuzlamaları okuyucuya etkili bir şekilde aktarmak adına çoğunlukla olumsuz anlam ve çağrışımlara sahip kelimelerle metafor yapma yoluna gitmiştir. Ancak dünyanın ahiret için bir ekinlik, tarla, pazar veya merdiven olması bu olumsuzlamanın ve değersizleştirmenin esere tam olarak yayılmadığını göstermektedir. Rûmî'nin buradaki amacı dünyanın kötü yönlerini de gösterip insanın asıl gayesini unutmadan ahirete odaklanarak yaşaması gerektiğini vurgulamaktır.

Felsefenin varlık, bilgi ve değerler alanından yola çıkarak Eşrefoğlu Rûmî'nin metaforik dünyasındaki çeşitlilik görülmeye değerdir. Eşrefoğlu için asıl varlık Allah'tır. Bilgi ondan bize ve tekrar ona götürülerek işlevini tamamlar. Mutlak Güzellik O'dur ve O'ndan uzaklaştıkça güzellikler kendini çirkinliklere bırakacaktır. Bu çirkinliklere açılan kapılardan biri dünyadır. Eşrefoğlu eserinin tamamına yayılmış metaforlarla bu düşüncelerini sergilemiştir.

Allah, Kur'an-ı Kerim'de bazı hadise ve kavramları metaforlarla anlatmıştır. Bu da metaforik anlatımın ilahî bir metod olduğunu göstermektedir. Eşrefoğlu Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfûs adlı eserindeki metaforik üslup üzerine yapmış olduğumuz bu çalışma, birçok mutasavvıf gibi Rûmî'nin de bu ilahi geleneğin takipçisi olduğunu ortaya koymaktadır. Eşrefoğlu kimi zaman evrensel kimi zaman da kendi kültürüne ait metaforları kullanarak anlatımını daha etkili kılmıştır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- Aydın, İ. H. (2006). "Bir Felsefi Metafor "Yolda Olmak", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, (4), 9-22.
- Daşcıoğlu, Y. (2015). "Dilin İçinde Dil, Doğanın İçinde Perde: Şiirde Metafor ve İmge", *Türk Dili Dergisi (Dilin Perdeleri Özel Sayısı)*, CIX, (767-768), 167-173.
- Doğan, A. (2017). *Hüsni ü Aşk Aşk'ın Kalb'e Yolculuğu*, Değişim Yayınları, İstanbul.
- Durmuş, İ., Ceyhan, S. (2007). "Remiz", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 34, ss. 556-560.
- Eşrefoğlu Rûmî. (2015). *Müzekki'n-Nüfûs* (Haz.: Abdullah Uçman), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Güneş, M. (2006). *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul.
- Harmancı, M. (2012). *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup*, Hece Yayınları, Ankara.
- Keklik, N. (1980), *Felsefede Metafor-Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Komisyon. (tarihsiz). *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, Hayat Yayınları, İstanbul.
- Külekçi, N. (2013). *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Livingston, R. (1998). *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ögke, A. (2007). *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Özön, M. N. (1954). *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Pekolcay, A. N.-Uçman, A. (1995). "Eşrefoğlu Rûmî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 11.
- Saraç, M. A. Y. (2006). *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat*, Gökkuşbe Yayınları, İstanbul.
- Uçan Eke, N. (2017). *Klasik Türk Edebiyatında Metaforik Üslup*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Yazıcıoğlu, R. (2012). "Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor", *MİLEL VE NİHAL-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9 (1).
- Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, Kesit Yayınları, İstanbul.