



AKADEMİK TARİH VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

Academic Journal of History and Idea

Research Article

Received: 29.05.2025

Accepted: 29.08.2026

Aygün Alizade*

<https://orcid.org/0009-0001-5269-0299>

Mesnevî-i Ma'nevî'nin Anlam Mimarisi: Îlâhînâme ile Tipolojik ve Yapısal Bir Karşılaştırma

The Semantic Architecture of the Masnavi-ye Ma'navi: A
Typological and Structural Comparison with Attar's Ilahinama

Öz

Bu makale, Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî-i Ma'nevî adlı eserinin anlam ve kompozisyon yapısını, Ferîdüddin Attâr'ın Îlâhînâmesiyle karşılaştırmalı-tipolojik bir çerçevede incelemektedir. Araştırmanın temel problemi, Îlâhînâmede rubun altı oğulla—nefs, şeytan, akıl, ilim, fakr ve tevhid—ilişkisi üzerinden kurulan altılı irfanî model ile Mesnevî'nin altı defterinin baskın semantik alanları arasında anlamlı tipolojik ve yapısal paralellikler bulunup bulunmadığını belirlemektir. Çalışmada karşılaştırmalı-tipolojik, yapısal-semantik ve metinlerarası yaklaşımlar birlikte kullanılmakta; defter başlıkları, söylem örgüsü, özellikle III. ve VI. defterlerde belirginleşen yapısal ilişkiler ve defterler arasındaki tematik-semantik paralellikler sistematik biçimde değerlendirilmektedir. Bulgular, Mesnevî'nin görünürdeki anlatı çeşitliliğinin eserin içsel anlam bütünlüğünü ortadan kaldırmadığını ve altı defterin tek bir temaya indirgenmeksizin farklı fakat birbirini tamamlayan baskın semantik alanlar etrafında okunabileceğini göstermektedir. Bu çerçevede Îlâhînâme ile Mesnevî arasındaki ilişki, yalnızca anlatı ve motif aktarımı düzeyinde değil, tematik mimari ve manevî dönüşüm modelleri bakımından da değerlendirilebilir. Makalenin temel katkısı, iki eserin altılı yapıları arasında birebir özdeşlik varsaymak yerine, Îlâhînâmedeki altılı irfanî model ile Mesnevî'nin altı defterinin baskın semantik alanları arasındaki tipolojik paralellikleri karşılaştırmalı bir harita üzerinden ortaya koyması ve bu paralellikleri iki eserin karşılıklı olarak yorumlanmasına imkân veren yapısal ilişkiler şeklinde değerlendirmesidir. Sonuç olarak, nefis'ten tevhide uzanan hareket, Mesnevî'nin altı defterini farklılaşmış fakat bütünlüklü bir kompozisyon içinde yorumlamak için işlevsel bir sezgisel çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî-i Ma'nevî, Ferîdüddin Attâr, Îlâhînâme, semantik yapı, tipoloji

Abstract

This article examines the semantic and compositional structure of Jalal al-Din Rumi's Masnavi-ye Ma'navi in comparative and typological relation to Farid al-Din Attar's Ilahinama. The central research problem is whether the sixfold mystical model of the Ilahinama, structured through the soul's relation to nafs, Satan, intellect, knowledge, spiritual poverty, and tawhid, has meaningful typological and structural parallels with the dominant semantic fields of the six books of the Masnavi. The study combines comparative-typological, structural-semantics, and intertextual approaches and systematically examines the book headings, discourse organization, structural relations particularly evident in Books Three and Six, and thematic-semantics parallels across the six books. The findings indicate that the apparent narrative diversity of the Masnavi

*Associate professor, doctor of philosophy, Azerbaijan National Academy of Sciences Sharqşünaslıq Institute, Azerbaijan, aygunalizade@yahoo.com

Citation: Alizade, A. (2026). Mesnevî-i Ma'nevî'nin Anlam Mimarisi: Îlâhînâme ile Tipolojik ve Yapısal Bir Karşılaştırma. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 13(4), 1-39. <https://doi.org/10.46868/atdd.2026.1217>

Copyright, License and Responsibility Statement

Copyright in this article remains with the author(s). The authors grant the Academic Journal of History and Idea the right of first publication. This article is published under the Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). The authors are solely responsible for the scientific, ethical, legal, and factual content of the article. The views expressed in the article do not necessarily reflect those of the journal, the Editor-in-Chief, the editors, or the Editorial Board.



does not preclude its internal semantic coherence and that its six books can be read, without reducing each book to a single theme, through distinct yet complementary dominant semantic fields. From this perspective, the relationship between the Ilahinama and the Masnavi may be considered not only at the level of narrative and motif transmission but also in terms of thematic architecture and models of spiritual transformation. The principal contribution of the article is to develop a comparative map of the dominant semantic fields of the six books and to identify typological parallels between the sixfold mystical model of the Ilahinama and the six-book structure of the Masnavi, without presupposing a one-to-one correspondence between the two. These parallels are interpreted as structural relations that enable the two works to illuminate one another. The study concludes that the movement from nafs toward tawhid can function as a heuristic framework for interpreting the six books of the Masnavi as a differentiated yet coherent composition.

Keywords: Jalal al-Din Rumi, Masnavi-ye Ma'navi, Farid al-Din Attar, Ilahinama, semantic structure, typology

Giriş

Bu makalede Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî-i Ma'nevî adlı eserinin anlam ve kompozisyon yapısı, Ferîdüddin Attâr'ın İlâhînâme'siyle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Araştırmanın temel varsayımı, Mesnevî'nin altı defterinin yalnızca biçimsel bir bölümleme olmadığı; tasavvufî kemâl yolunun aşamalarını ifade eden ardışık bir semantik model olarak okunabileceğidir. Bu model, İlâhînâme'de ruhun altı oğulla -nefs, şeytan, akıl, ilim, fakr ve tevhid- diyalogu üzerinden kurulan şemayla önemli tipolojik ve içeriksel paralellikler göstermektedir. Makalenin amacı, söz konusu ilişkiyi doğrudan metin göstergeleri, defter başlıkları, söylemler arası paralellikler ve defterler arası simetri temelinde sistemleştirmektir.

Mesnevî'nin oluşum tarihinde Hüsâmeddin Çelebi'nin rolü özel bir önem taşımaktadır. Furûzanfer'in aktardığı geleneksel rivayete göre Hüsâmeddin Çelebi, Rûmî'nin gazellerinin yanı sıra Senâî ve Attâr'ın didaktik-irfanî mesnevileri türünde bir eser söylemesini arzulamış; Rûmî Mesnevî'yi söylemiş, Hüsâmeddin ise metnin yazıya geçirilmesine etkin biçimde katılmıştır (Furûzanfer, 1366 /1987). Bu bilgi, Mesnevî'nin Attâr-Senâî geleneğiyle ilişkisini araştırmak bakımından önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Rûmî'nin Hüsâmeddin Çelebi'ye yönelik tutumu, eserin farklı defterlerinin başlangıç hitaplarında da görülmektedir. Özellikle III. ve IV. defterlerde Hüsâmeddin'e “Ey Hakk”ın ziyası Hüsâmeddin” anlamındaki hitabın kullanılması, onun Mesnevî'nin yaratıcı çevresindeki konumunu gösteren iç metinsel göstergelerden biridir (Rûmî, t.y.).

Bu çerçevede Hüsâmeddin Çelebi'nin Mesnevî'nin oluşumundaki işlevleri şu şekilde özetlenebilir:

- Rûmî'nin yakın müridi ve manevî dostu olması;
- Mesnevî'nin söylenmesini teşvik eden başlıca kişi olması;
- Rûmî'nin söylediği beyitleri yazıya geçirerek eserin oluşum sürecine katılması;
- Rûmî'nin son dönemindeki en yakın manevî muhataplarından biri olması;
- Rûmî'nin vefatından sonra onun manevî haleflerinden biri olarak kabul edilmesi.

Dolayısıyla Hüsâmeddin Çelebi, Mesnevî'nin oluşum koşullarının ayrılmaz bir aktörü olarak değerlendirilebilir. Eserin yazılma saiki ile Attâr-Senâî didaktik-irfanî geleneği arasındaki ilişki

incelenirken bu hususun yapısal karşılaştırma açısından da dikkate alınması gerekir. Bu veriler, İlâhînâme ile Mesnevî arasında muhtemel bir yapısal ilişkinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

İlâhînâme'deki temel model: baba (ruh) ve altı oğul.

Mesnevî'deki temel biçimsel model: Mevlânâ tarafından söylenen altı defter ve bu süreçte Hüsâmeddin Çelebi'nin sürekli katılımı. Makalenin varsayımına göre bu iki altılı model arasında rastlantısal olmayan semantik karşılıklılıklar bulunmaktadır; ancak bu ilişki doğrudan bir 'alıntılama' ya da 'aktarma' hükmü olarak değil, metinlerarası etki ve tipolojik paralellik çerçevesinde sınanmaktadır.

Yöntem

Araştırmada karşılaştırmalı-tipolojik, yapısal-semantik ve metinlerarası yaklaşımlar birlikte kullanılmaktadır. Metin birimleri beyit-bölüm-söylem-defter-eserin bütünü dizgesi içinde ele alınmakta; altı defterin baskın temaları ise başlıklarda doğrudan kullanılan terimler ve bu terimlerin tasavvuf semantiğiyle ilişkili motifleri temelinde sınıflandırılmaktadır. Çalışmanın özgün katkısı, İlâhînâme'nin altı aşamalı modelini Mesnevî'nin altı defteriyle sistematik biçimde karşılaştırması ve bu karşılaştırmayı III. ve VI. defterlerin söylem paralellikleriyle ilişkilendirmesidir. Bununla birlikte muhtemel etki, katı bir genetik bağımlılık olarak değil; kanıt düzeyleri birbirinden ayrıştırılan yapısal ve semantik bir örtüşme olarak değerlendirilmektedir.

Bulgular ve Tartışma

İlâhînâme'nin Yapısal Modeli ve Altı Aşamalı İrfanî Şema

Ferîdüddin Attâr'ın külliyatında özgün bir yere sahip eserlerden biri İlâhînâme'dir. Bu mesnevi 6511 beyitten oluşmakta ve aruzun hezec-i müseddes-i mahzuf kalıbıyla yazılmış bulunmaktadır. Eserin son kısmında kitabın İlâhînâme olarak adlandırıldığı görülür:

الهی، نامه را آغاز کردم
بنامت باب نامه باز کردم

*İlâhî, bu esere başladım
Adınla kitabın kapısını açtım*

زبان را در فصاحت راه دادم
دهانرا در بلاغت برگشادم

*Fesâbate dilimde yol açtım
Belâgatle ağzımı açtım*

توکل بر خدا تقصیر بر خویش
نهادم این نهایت نامه در پیش

*Allah'a tevekkül, kusuru kendimde bildim
Bu eserin sonunu önüme koydum*

دل حاضر بتحریرش سپردم
اگر خوش گوی کردم گوی بردم

*Gönlümü yazıya hazır biçimde verdim
Güzel söylediysem öne geçtim*

در گنج عبارت برگشادم
الهی نامه نام این نهادم
(Attâr, 1989, s. 391).

*İbareler bazînesinin kapısını açtım
Adını İlâhînâme koydum*

İlâhînâme'nin 'Der Âgâz-ı İlâhînâme' başlıklı bölümünde Ferîdüddin Attâr Allah'a münâcat eder. Şair, birkaç beyitte bir 'İlâhî', 'Hüdâyâ' ve 'Hüdâvendâ' hitaplarıyla dua etmektedir.

Bunun yanı sıra Attâr'ın diğer eserlerinde İlâhînâme hakkında söylediği beyitlere de değinmek gerekir.

Ferîdüddin Attâr, Hüsrevnâme'de şöyle yazar:

مصیبت نامه کاندوه جهانست
الهی نامه کاسرار عیانست

*Musibetnâme dünyanın kederidir
İlâhînâme gizli sırları açığa çıkarır*

بداروخانه کردم هر دو آغاز
چگویم زود رستم زین و آن باز
(Seccâdî, 1376/1997, s. 125).

*Her ikisine de eczanede başladım
Her ikisinden de çabucak kurtuldum*

Attâr, Mazhar adlı eserinde İlâhînâme hakkında şu beyitleri söyler:

بدان خود را و خسرو دان تو معنا
الهی نامه گفتست این معما
(Attâr, 1376/1997, s. 282).

*Kendini tanı ve mânâyı hükmümdar bil
İlâhînâme bu muammayı söylemiştir*

Mazharü'l-acâib'de ise şöyle yazar:

گر الہی نامه را گیری بگوش
جام وحدت را کنی بی شبیه نوش
(Attâr, 1376/1997, s. 8).

*İlâhînâme'ye dikkatle kulak verirsen
Vahdet kadebinden şüphesiz içersin*

Attâr'ın kendi eserlerinde verdiği bilgiler, İlâhînâme'nin şairin edebî gelişimi içinde erken ve önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Eserin poetik programında vahdet, insanın manevî kusurlarının açığa çıkarılması ve ırfanî olgunlaşma çizgisi belirleyici bir yer tutar.

İlâhînâme'nin olay örgüsü ve kompozisyonu ilk bakışta bağımsız hikâyeler dizisi izlenimi verse de bu hikâyeleri bir arada tutan bir çerçeve anlatı vardır: halife ile altı oğlu arasındaki diyalog. Bu zâhirî olay örgüsünün ardında ise ruhun farklı eğilim ve idrak aşamalarıyla karşılaşmasını temsil

eden bâtinî bir model yer alır. Baba ile altı oğul toplam yedi figür oluşturur; bu sayının Attâr poetikadaki simgesel işlevi, Mantıku't-Tayr'daki yedi vadiyle de ilişkilendirilebilir.

پسر هر یک ترا صاحب قرانیست
که اندر فن خود هر یک جهان‌یست

*Senin oğullarının her biri kutlu bir hükümdardır
Her biri kendi alanında başlı başına bir cihandır*

یکی نفسست و در محسوس جایش
یکی شیطان و در موهوم رایش

*Biri nefistir; yeri duyular âlemdir
Biri şeytandır; görüşü vehim alanındadır*

یکی عقلست و معقولات گوید
یکی علمست و معلومات جوید

*Biri akıldır; akli hakikatlerden söz eder
Biri ilimdir; bilgileri arar*

یکی فقرست و معدومات خواهد
یکی توحید و کل یک ذات خواهد.

*Biri fakrdır; yokluğu ister
Biri tevbidir; bütünü tek bir zât olarak ister.*

چو این هر شش بفرمان راه یابند
حضور جاودان آنگاه یابند
(Attâr, 1989, s. 28-29).

*Bu altısının her biri buyruğa uyup doğru yolu bulursa
İşte o zaman ebedî huzura erişirler.*

İranlı araştırmacı Abdülhüseyin Zerrinkûb eserin olay örgüsü hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "İçerik ve sonuç kadar bu mesnevinin kuruluşu ve metni de dikkat çekicidir. Şeyh Attâr'ın bu eserin temelini oluşturan babanın altı oğluyla diyalogu, kuşkusuz yaygın konulardandır ve Doğu'nun eski masal ve temsillerinde köklere sahiptir. Sindbâdnâme'de hükümdarın yedi veziriyle diyalogu bu kompozisyonun eski örneklerindendir. Merz bânnâme'nin ikinci bölümünde Melik Nikbâht'ın ölüm döşeginde çocuklarına verdiği öğütlerin Attâr'ın kitabındaki bu yapıyla ilişkisiz olduğu düşünülemez. Özellikle Merz bânnâme'de de, Attâr'ın eserinde olduğu gibi, konuşmalara ara hikâyeler eşlik eder; İlâhînâme'de hikâyelerin sembollerini açıklayan baba ile oğullar -özellikle büyük oğul- bu tartışma ve diyaloglara katılırlar" (Zerrinkûb, 1343/1964, s. 210).

Bu konuşmalarda büyük oğul periler şahının kızını, ikinci oğul sihir ve büyü, üçüncü oğul Câm-ı Cem'i, dördüncü oğul âb-ı hayâtı, beşinci oğul Süleyman'ın yüzüğünü, altıncı oğul ise kimyayı elde etmek ister. Her biri kendi idrak düzeyinde babasıyla konuşur ve onun sözlerini dikkatle dinler. Babanın açıklamasına göre periler şahının kızına bağlanmak nefsânî arzuya; Câm-ı Cem'i istemek her şeyi bilme merakına; sihir ve büyü arzuların esaretine; âb-ı hayâta gönül bağlamak uzun emellere ve dünya hayatına aşka; Süleyman'ın yüzüğünü istemek iktidar arzusuna; kimyayı elde etme isteği ise hırsa işaret eder. Böylece bütün bu taleplerin dünya bağlılığından doğduğu anlaşılır. Attâr'ın ideal kişisi bu arzulara bağlanmamalı, özgür bir kuş gibi yükselmelidir:

چونی که نمیدانم مرغی عجب
که از اثبات ونفی ما برونی

*Ne acayip bir kuşsun; nasıl olduğunu bilemem
Bizim tasdik ve inkârımızın dışındasın*

چو نه در آسمان نه در زمینی
کجایی، نزد رب العالمینی
(Attâr, 1989, s. 28).

*Çünkü ne göktesin ne de yerdesin
Neredesin? Âlemlerin Rabbinin yanındasın*

Altı oğul

Birinci oğul - nefs - periler şahının kızı - nefs-i mutmainne

İkinci oğul - şeytan - sihir ve büyü - iman

Üçüncü oğul - akıl - Câm-ı Cem - akl-ı küll

Dördüncü oğul - ilim - âb-ı hayât - hakikî ilim

Beşinci oğul - fakr - Süleyman'ın yüzüğü - kanaat

Altıncı oğul - tevhid - kimya - marifet

Babanın oğullarına verdiği cevaplar İlâhînâme'nin yirmi iki makalesini oluşturur. Dördüncü oğula ayrılan iki makale dışında, diğer oğullarla ilgili kısımlar dörder makalelik bir yapı sergiler. Her makale de kendi içinde çerçeve diyalogunu tamamlayan hikâyelerden meydana gelir.

Bu yapı, ruhun manevî gelişimini nefs'ten tevhide yönelen aşamalar şeklinde okumaya imkân verir: nefs → şeytan → akıl → ilim → fakr → tevhid. Böylece eserin kompozisyonu yalnızca bir olay örgüsü düzeni değil, aynı zamanda tasavvuf antropolojisinin aşamalı bir modeli olarak işlev görür.

İlâhînâme'nin her makalesi oğlun talebi ve babanın cevabıyla başlar; ardından ilgili anlatılar gelir. Dördüncü oğul bu düzen içinde kısmen istisna oluşturur; zira onunla babası arasındaki konuşma iki makaleye ayrılmıştır. On üçüncü makalede dördüncü oğlun arzusu belirtilirken, on dördüncü makalede âb-ı hayâtın mahiyeti açıklanır. Bu özellik, İlâhînâme'nin kısa içerik şemasının kompozisyon bakımından dikkate değer bir yönünü oluşturur.

İlâhînâme'de çerçeve olay örgüsü, makale düzeyindeki olay örgüsü ve bağımsız hikâyelerin olay örgüsü birbiri içine geçen üç yapısal katman meydana getirir. Hikâyelerin önceki bölümlerle anlamsal ya da sözlüksel bağlar kurması, görünürdeki parçalanmanın altında çağrışımsal ve semantik ilişkilerin işlediğini gösterir. Hikâyelerin çoğunda olay katmanını irfanî-felsefî bir sonucun izlemesi bu bağı daha da güçlendirir.

'Kör ile Şeyh Nûrî'nin hikâyesi', Nûrî ile körün konuşmasıyla başlar ve körün sevgili uğruna canından geçmesiyle sona erer. Ardından Attâr, Allah dostlarının niteliklerini sıralar. Ona göre dost,

dostu uğruna canından vazgeçmiyorsa bu dostluk mecazîdir; aşta sır ehli olmak, dostluğun sadakatı için canı feda edebilmek gerekir.

İlâhînâme'de üç düzeyde olay örgüsü vardır:

1. Eserin ana olay örgüsü
2. Makalelerin olay örgüsü
3. Hikâyelerin olay örgüsü

Bu üç katmanlı yapı, Attâr'ın anlatı malzemesini didaktik-irfanî amaca tâbi kıldığını göstermektedir. Dolayısıyla İlâhînâme'nin yapısı, daha sonraki tasavvufî mesnevilerde çerçeve, hikâye ve yorum katmanları arasındaki ilişkiyi incelemek için önemli bir karşılaştırma modeli sunar.

Bununla birlikte İranlı araştırmacılar İlâhînâme'deki hikâyeler arası bağları farklı biçimlerde değerlendirmişlerdir. Örneğin Bediüzzaman Furûzanfer bu konuda şöyle yazar:

"Görüldüğü üzere eser, aralarında tabii ve gerçek bir bağ bulunmayan çeşitli ve farklı konulardan oluşmaktadır. Şeyh bunları birbirine bağlamıştır. Dünyaya ilgisizlik ve mahşer korkusu gibi kimi konular sıkça işlenmiştir; şairin düşünceleri sanatkarlığa etki etmemiştir. Tevekkül, fenâ, fenâdan sonra bekâ gibi bazı meseleler ise özel bir yenilik ve inceliğe sahiptir. Keten elbise isteyen meczup, gözyaşı döken meczup ve Ebû Bekir Vâsıtî'nin hikâyesi güzel ve yenidir; bu makalede önemli bir yer de meczuplara ayrılmıştır" (Furûzanfer, 1374, s. 188).

Abdülhüseyin Zerrinkûb ise Attâr'ın mesnevilerinin tali kıssa ve hikâyelerle dolu olduğunu, şairin irfanî amaçlarını açıklamak için hikâye kalıbına özel önem verdiğini belirtir. Bu anlatıların kahramanları hükümdar, vezir, cellât, şeyh, sûfî, zanaatkâr, dilenci ve köle gibi farklı toplumsal tabakalardan seçilir. Bu nedenle hikâyeler, dönemin toplumsal yapısı hakkında dolaylı bilgiler de sunabilir; ancak Attâr'ın ağırlıklı olarak manevî anlam üzerinde durması, tarihsel-toplumsal ayrıntıların sınırlı kalmasına yol açmaktadır.

Ferîdüddin Attâr'ın İlâhînâme'sinde yaklaşık 270 hikâye bulunmaktadır ve bu hikâyeler içerik çeşitliliği bakımından dikkat çekicidir. Birinci ve yirmi birinci makalelerde birer hikâye yer alırken, on dördüncü makalede yirmi dört hikâye bulunmaktadır. İncelemeyi kolaylaştırmak amacıyla bu hikâyeler içerik bakımından şu gruplarda toplanabilir:

1. Tezkiretül-Evliyâ ile örtüşen hikâyeler
2. Kur'an kıssaları ve dinî içerikli hikâyeler
3. Toplumsal-tarihî içerikli hikâyeler (özellikle Sultan Mahmud, Sultan Sencer ve Sultan Melikşah çevresinde oluşan anlatılar)
4. Şehnâme, Bahtiyârname, Merzbânnâme, Sindbâdnâme ve Binbir Gece gibi anlatı gelenekleriyle ilişkili hikâyeler (ör. Bîjen ve Ekvân Dîv [Attâr, 1989, s. 94], Keyhüsrev'in Câm'ı [s. 184], Rüstem, Sührab ve Direfş-i Kâviyân [s. 245], Yezdicerd [s. 248], Hûn-i Siyâvuş [s. 201, 266], Rüstem ile İsfendiyâr [s. 334] ve Efrâsiyâb anlatıları).
5. Diğer içerikteki hikâyeler (hayvanların, ağaçların, gezegenlerin vb. dilinden aktarılan anlatılar)

6. Şairler hakkında anlatılan hikâyeler (ör. Mahsatî [Attâr, 1989, s. 232] ve Kâ'b'ın kızı Râbia [s. 330]).

İlâhînâme Modelinin Mesnevî'nin Altı Defterindeki Tematik İzleri

Birinci Defter: Nefs ve Nefsânî Niteliklerin Semantik Çizgisi

Birinci defterin başlıkları, nefis temasının hem doğrudan terimlerle hem de haset, kibir, ucb, hevâ, dünya sevgisi, şöret ve öfke gibi nefsânî nitelikler aracılığıyla süreklilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Aşağıdaki tabloda yalnızca başlıklarda açık ve güçlü semantik göstergeler taşıyan örnekler sistemleştirilmiştir.

Tablo 1. Birinci Defterde Nefs Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Nefs temasıyla semantik ilişki
10	nefsin hevâsıyla değil - نه به هوای نفس	Başlığın kendisinde هوای نفس – hevâ-yı nefis açıkça geçer. En doğrudan örneklerden biridir.
18	vezirin hasedi - بیان حسد وزیر	Haset, nefsin temel olumsuz niteliklerinden biridir.
67	Karganın Hüdühüd'ü haset sebebiyle kınaması	Haset ve kendini üstün görme çizgisini sürdürür.
76	küçük - الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر - cihaddan büyük cihada geçiş	Tasavvuf terminolojisinde büyük cihadın nefse karşı mücadele şeklinde anlaşılması nedeniyle nefis teması için güçlü bir göstergedir.
80	Âdem'in hatasını kendine, İblis'in ise günahını Allah'a isnat etmesi	Nefsin sorumluluğu başkasına yüklemesi ve kendini temize çıkarmasıyla ilişkilidir.
87	sen nefis تو صاحب نفسی ای غافل - sahibisin, ey gafil	Başlıkta نفس kelimesi doğrudan yer alır; nefis temasının açık göstergelerindendir.
95	Halkın övgüsünün ve parmakla gösterilecek kadar meşhur olmanın zararı	Şöhret, kendini gösterme ve benlik, nefsin beslenmesiyle ilişkilidir.
109	hevâ yolunda aşırılığa مسرف راه هوا - giden	Hevâ ve arzu, nefsin isteklerini ifade eder.
115	Kendi makamının üzerinde Kendi makamının üzerinde konuşmak, «كبر»	Başlıkta kibir ve insanın kendi sınırını aşması eleştirilir.
134	dünya âşığı عاشق دنیا	Dünyaya bağlanma ve dünyaperestlik, nefis temasının temel göstergelerindendir.
150	Vahiy kâtibinin “ben de vahye layığım” düşüncesi	Benlik, kendini yüksek bir makamda görme ve kibirle ilişkilidir.
152–153	Hârût ve Mârût'un kendi ismetlerine güvenerek fitneye düşmeleri	Kendine aşırı güvenme ve nefse itimat etme çizgisini yansıtır.
155	Nass karşısında kıyası ilk kullanan İblis	İblis'in kendi aklını ve benliğini üstün tutması, nefis/kibir çizgisiyle yakından ilişkilidir.
164–166	Hız. Ali'nin, düşmanı yüzüne tükürdüğünde kılıcını indirmesi; “Ben kılıcı Hak için vururum”	İhlâs ile kişisel öfke/nefs arasındaki karşıtlığı gösterir.
168	Âdem'in İblis'in sapmasına bakıp عجب – ucba kapılması	Ucb, kişinin kendini beğenmesi olarak nefsin açık niteliklerindendir.

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Nefs temasıyla semantik ilişki
172	چون خدو انداختی... نفس من yüzüme tükürdüğünde nefsim جنبید harekete geçti	Nefs kelimesi doğrudan başlıkta geçer ve birinci defter için en güçlü göstergelerden birini oluşturur.

Nefs temasının dolaylı semantik göstergeleri

Bazı başlıklarda 'nefs' terimi doğrudan kullanılsa da tasavvuf ahlâkı bağlamındaki başlıca tezahürleri -taassup, hile, haset, inat, kendini üstün görme, dünyaya ve şöhrete bağlılık- anlatıların semantik yönünü belirlemektedir:

12-34. bölümler: Yahudi hükümdar ve vezir hikâyesinde taassup, hile, haset, iktidar ve aldatma motifleri yer alır; özellikle 18. bölümde haset açıkça adlandırılır.

41. bölüm: Hükümdarın öğüdü kabul etmemesi, inat ve kendi görüşünü üstün tutma eğilimini gösterir.

59-65. bölümler: Aslan ile tavşan hikâyesinin başlıklarında hile ve aslanın öfkesi öne çıkar.

75. bölüm: Geçici iktidar sebebiyle sevinmemeyi öğütleyerek dünya ve benlik bağımlı eleştirir.

112. bölüm: Sahte mürşitlere aldanma ve görünüş ile hakikati ayırt edememe temasını işler.

116. bölüm: Yoksulları küçümsememeyi öğütler; kibir ve üstünlük duygusuna karşı bir tutum geliştirir.

117. bölüm: Herkesin dünyayı 'kendi varlığının çevresinden' görmesi, benlik ve öznel nefis açısından dikkat çekici bir göstergedir.

121. bölüm: Firavun'un 'nâmûs'unu, yani itibarını korumak için gizli davranması benlik ve iktidar duygusuna işaret eder.

132. bölüm: Allah'a muhtaç olanla Allah'tan uzaklaşıp başkasına yönelen kişi arasındaki fark üzerinden nefsânî arzu ile ilahî yöneliş karşılaştırılır.

141. bölüm: Kazvinlinin dövme acısına dayanamayarak vazgeçmesi, sabır ve beden/nefis rahatlığı bağlamında okunabilir.

142-145. bölümler: Aslan, kurt ve tilki hikâyesinde paylaşım, edep ve itaat meseleleri öne çıkar.

Birinci Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

Birinci defterin nefis temasıyla ilişkisi, yalnızca tek tek hikâyeler üzerinden değil, defter boyunca tekrarlanan semantik göstergeler üzerinden de izlenebilir. Başlıklarda en belirgin kanıt zinciri şöyledir:

10 → 18 → 67 → 76 → 80 → 87 → 95 → 109 → 115 → 134 → 150 → 152 → 155 → 164–
166 → 168 → 172

Bu dizide özellikle 10, 76, 87, 109, 168 ve 172. bölümler nefis, hevâ, ucb ve nefse karşı mücadeleyi açık biçimde ifade ettikleri için temel kanıt işlevi görmektedir.

Dolayısıyla birinci defterde 'nefs' tek bir hikâyenin konusu değildir; nefs-hevâ-haset-kibir-ucb-dünya sevgisi-ihlâs karşıtlığı, defterin farklı bölümlerini birbirine bağlayan semantik bir ağ oluşturur.

İkinci Defter: İblis, Telbis ve Saptırma Mekanizması

İkinci defterin başlıklarında İblis teması özellikle 62-75. bölümler arasında kesintisiz bir blok hâlinde yoğunlaşır. Bu blokta İblis'in konuşması, hilesinin açığa çıkarılması, Muâviye ile polemigi ve gizli niyetini itiraf etmesi birbirini tamamlayan aşamalar olarak sunulur.

Tablo 2. İkinci Defterde İblis Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	İblis temasıyla semantik ilişki
62	بيدار کردن ابليس معاويه را - İblis'in Muâviye'yi uyandırması	ابليس kelimesi başlıkta doğrudan geçer; İblis anlatısının başlangıcıdır.
63	از خر افکندن ابليس معاويه را	İblis'in Muâviye'ye karşı hilesi ve bahanesi gösterilir.
64	باز جواب گفتن ابليس معاويه را	İblis'in Muâviye'ye cevabıdır.
65	باز تقرير کردن معاويه با ابليس مکر او را	Muâviye, İblis'in hilesini açığa çıkarmaya çalışır.
66	باز جواب گفتن ابليس معاويه را	İblis'in bir sonraki cevabıdır.
67	عنف کردن معاويه با ابليس	Muâviye ile İblis arasındaki karşılaşma sertleşir.
68	نالیدن معاويه ... از ابليس و نصرت خواستن	Muâviye, İblis'ten Allah'a şikâyet eder ve yardım ister.
69	باز تقرير ابليس تلبیس خود را	تلبیس – telbîs, aldatma ve hakikati çarpıtma, doğrudan İblis'le ilişkilendirilir.
70	باز الحاح کردن معاويه ابليس را	Muâviye, İblis'i gerçeği söylemeye zorlar.
72	به اقرار آوردن معاويه ابليس را	İblis'in itirafa sevk edilmesi anlatılır.
73	راست گفتن ابليس ضمير خود را به معاويه	İblis gizli niyetini açıklar.
75	تتمه اقرار ابليس به معاويه مکر خود را	İblis'in hilesini itiraf etmesinin devamıdır.

İblis temasının temel anlatı bloğu

İkinci defterde İblis temasının yapısal bakımdan en yoğun dizisi aşağıdaki bölümlerde görülmektedir:

62 → 63 → 64 → 65 → 66 → 67 → 68 → 69 → 70 → 72 → 73 → 75

Bu sıra rastlantısal bir atıflar toplamı değildir; İblis'in kişiliği, hile ve telbis mekanizması, insanın aldanması ve gizli niyetin açığa çıkması tek bir semantik çizgi oluşturur.

Özellikle 62, 65, 69, 73 ve 75. bölümler bu çizginin temel dayanaklarıdır.

İblis temasının dolaylı göstergeleri

İblis ve şeytan terimlerinin geçmediği bazı başlıklarda da aldatma, yanlış tasavvur, kibir, nifak ve bâtılı hakikat gibi kabul etme motifleri aynı semantik alana dâhil olmaktadır.

Bölüm	Konu	İblis semantiğiyle ilişki
3	Bir yılan avcısının başka bir yılan avcısından yılan çalması	Hırsızlık ve hile; şeytanî davranışla ilişkilendirilebilir, ancak bağ dolaylıdır.
4 / 13	İsa'nın akılsız yol arkadaşının kemikleri diriltmek istemesi	Akılsız istek ve haddini bilmeme; dolaylı bir ilişkidir.
20	Bir kişinin öfkeyle annesini öldürmesi	Öfke, şeytanî/nefsânî bir özellik olarak yorumlanabilir.
24 / 32	Seçkin kula haset eden saray mensupları	Haset, İblis'le ilişkilendirilen başlıca manevî niteliklerdendir.
40 / 42 / 44 / 47	Ayının yaltaklanmasına ve sadakatine aldanmak	Aldanma ve yanlış dost seçimi, şeytanî telbîs temasına paralel okunabilir.
43	Buzağıya tapan kişiye “hayal düşüncen nerede?” denilmesi	Hayal ve sapmış düşünceye aldanmayı gösterir.
77–78	Münafıkların Mescid-i Dırâr'ı kurması ve Peygamber'i aldatmaya çalışması	Nifak ve hile, 62–75. bölümlerdeki İblis'in hile çizgisiyle güçlü bir paralellik kurar.
84	در هر نفسی فتنه مسجد ضرار هست	Her nefsin içinde bir “Mescid-i Dırâr fitnesi” bulunduğu belirtilir; İblis'in dışsal hilesinin insan içindeki karşılığı olarak okunabilir.
85	Başkasını kınayan, fakat kendisi aynı hastalığa yakalanan kişi	Kendi kusurunu görememe ve manevî körlükle ilişkilidir.
87	«خودپرستان و ناشکران» tapanlar ve nankörler	Kendine tapınma, İblis'in kibriyle güçlü bir semantik bağ kurar.
97	“Allah beni günahım yüzünden cezalandırmıyor” iddiası	Kendini aldatma ve günahla güven duygusunu yansıtır.
100	Farenin devenin yularını çekip kendinden hoşnut olması	عجب / kendini beğenme ve kibir, İblis karakterine yakın motiflerdir.
106	Hikâyeye itiraz edenlerin “ابلهان” diye adlandırılması	Hakikati kavrayamama; zayıf ve dolaylı bir ilişkidir.
109	پذیرا آمدن سخن باطل در دل باطلان bâtıl sözün bâtıl kişilerin kalbine uygun gelmesi	İblis'in telbîs ve aldatma mekanizmasıyla güçlü biçimde ilişkilendirilebilir.

İkinci Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

İblis temasını doğrudan gösteren temel metin kümesi şöyledir:

62–70, 72–75

Bu doğrudan metin kümesini haset, nifak, içsel fitne, kendine tapınma ve bâtılın kabulüyle ilgili şu bölümler tamamlamaktadır:

24, 32 — haset

77–78 — nifak ve hile

84 — insan nefsinin içinde fitne

87 — kendine tapınma

100 — kendinden hoşnutluk/kibir

109 — bâtılın kalpte kabul edilmesi

Özellikle 84. bölüm önemli bir geçiş noktasıdır: 62-75. bölümlerde İblis dışsal bir figür olarak sunulurken burada fitne insanın kendi nefsinin içine taşınmaktadır.

« در هر نفسی فتنه مسجد ضرار هست » — Her nefsin içinde Mescid-i Dırâr fitnesi vardır.

Bu geçiş, Rûmî'nin İblis'i yalnızca dışsal ve metafizik bir düşman olarak değil, insanın içinde tekrarlanan hile, telbis ve saptırma mekanizmalarının simgesi olarak da işlemesine imkân verir. Bu bakımdan ikinci defterdeki İblis çizgisi, birinci defterdeki nefs temasının devamı ve belirli ölçüde dışsallaştırılmış biçimi olarak okunabilir.

Üçüncü Defter: Akıl, İdrak ve Cüz'î-Küllî Akıl Karşıtlığı

Üçüncü defterin başlıklarında akıl teması yalnızca «عقل» terimiyle sınırlı değildir; ilim-yakîn, vehim, fikir, hazm, kıyas, taklit, fehm ve hakikî bilgi arasındaki karşıtlıklar bu semantik alanı genişletmektedir.

Tablo 3. Üçüncü Defterde Akıl ve İdrak Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Akıl ve idrak çizgisiyle ilişki
49	اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیلین biçimi konusunda ihtilaf idrak – bütüncül hakikat karşıtlığını gösterir.	Parçaların bütün hakikati kavrayamaması, sınırlı
51	حیرت مانع بحث و فکر تست	Başlıkta فکرت – düşünce doğrudan geçer; hayretin düşünce ve muhakemeye etkisi ele alınır.
53	Bilgiyle meşgul olmanın, bilinene ulaşıktan sonra kınanması	علم – bilgi ile hakikatin dolaysız idraki arasındaki farkı ortaya koyar.
57	علم را دو پرست و گمان را یک پرست	İlim, zan ve yakîn açık biçimde karşılaştırılır.
58	İnsanın وهم – vehim sebebiyle hastalanması	Aklın karşı kutuplarından biri olan yanlış tasavvur/vehim problemini gösterir.
59	عقول خلق متفاوت تست	Başlıkta عقول – akıllar doğrudan geçer ve insanların akıllarının farklılığı tartışılır.
60–64	Öğretmenin vehme düşürülmesi ve vehim sonucunda hastalanması	Birden fazla bölüm boyunca وهمun insanın algısı ve bedeni üzerindeki etkisi gösterilir.
69	کویومcunun işin دیدن زرگر عاقبت کار âkıbetini önceden görmesi	Âkıbeti görme ve ileri görüşlülük, olgun/akıllı davranış olarak sunulur.
101	تصورات مرد حازم	حازم – tedbirli ve ileri görüşlü insan kavramı doğrudan doğru muhakemeyle ilişkilidir.
116	آن گاو کشنده عقلست	Defter için en güçlü göstergelerden biridir: başlıkta “ineği öldüren akıldır” denirken nefis zalim davacı olarak sunulur.
130	معنی حزم و مثال مرد حازم	Hazm/tedbirlilik ve ileri görüşlülük kavramları doğrudan açıklanır.
131	ترک حزم کرد از حرص و هوا	Akıl/tedbirliliğin hırs ve hevâ karşısında yenilmesi gösterilir.
172	تشبیه نص با قیاس	Nass/vahiy – kıyas karşılaştırılır; aklın sınırları ve vahiy karşısındaki konumu açısından önemlidir.
175	فرق میان دانستن چیزی به مثال و تقلید و ميان دانستن ماهیت آن چیز	Taklide dayalı bilgi ile bir şeyin mahiyetini gerçekten bilme arasındaki fark açıkça ortaya konur.

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Akıl ve idrak çizgisiyle ilişki
176	Bir şeyin farklı nispetlerden hem inkâr hem tasdik edilebilmesinin açıklanması	Mantıksal ve görelî düşünceyle, kavramların farklı bakış açılarından değerlendirilmesiyle ilişkilidir.
202	ذكر خیال بد اندیشیدن قاصر فهمان	Kavrayışı sınırlı kişilerin yanlış tahayyülü doğrudan idrak problemine bağlanır.
203	Kur'an'ın zâhir ve bâtın katmanlarının tefsiri	Yüzeysel kavrayış ile derin anlam arasındaki farkı gösterir.
207	kendi anlayışının قصور فهم خود yetersizliği	Doğrudan kavrayış ve idrakin sınırlılığıyla ilgilidir.

Akıl temasının dolaylı ve tamamlayıcı göstergeleri

Bu grupta aklın işleyişi, dereceleri ve onun karşısı olarak sunulan cehalet, vehim ve taklit durumları dikkate alınmaktadır:

19-23. bölümler: Çakalın kendisini tavus kuşu, Firavun'un ise kendisini ilâh gibi göstermesi; yanlış öz-algı, iddia ve hakikati hatalı değerlendirme bağlamında okunabilir.

26-48. bölümler: Firavun-Musa ve sihirbazlar çizgisinde hile, tedbir, hakikati tanıma ve yanlış hüküm temaları görülür.

37. bölüm: Ejderhayı ölü sanan yılan avcısı, zâhirî gözleme dayalı yanlış hükmün örneğidir.

45-46. bölümler: Sihirbazların Musa'nın hakikatini anlamaya çalışmaları, hakikatin idraki temasına bağlanır.

75. bölüm: Sihirbazların Firavun'un tehdidinden korkmaması, zâhirî muhakemenin ötesinde daha yüksek bir yakîn mertebesi olarak okunabilir.

76. bölüm: Katır ile devenin hikâyesinde birinin sürekli düşmesi, diğerrinin ise düşmemesi anlatılır; bu durum metin içinde idrak ve ileri görüşlülük sembolizmine dönüşmektedir.

81. bölüm: Lokman'ın Davud'a hemen soru sormayıp sabretmesi, düşünmeden konuşmak yerine sonucu bekleme tutumuna işaret eder.

87. bölüm: Musa'nın Hızır'ı araması, yüksek bir makama sahip olan kişinin dahi daha üstün bir bilgiye ihtiyaç duyabileceğini gösterir; bu yönüyle bilgi dereceleri açısından önemlidir.

117-118. bölümler: Aptallardan uzaklaşan İsa ve Sebe halkının «حمافت» yani ahmaklığı, aklın karşı kutbu bakımından önemlidir.

119. bölüm: 'Uzağı gören kör, keskin işiten sağır...' paradoksu, zâhirî duyuların güvenilirliği problemine bağlanabilir.

123-129. bölümler: Peygamberleri hilekârlıkla suçlayan halk, yanlış benzetmeler ve inkârcılar; doğru ve yanlış muhakeme arasındaki karşıtlığı ortaya koyar. Özellikle 126. bölüm, herkesin ilahî meselelerde temsil kurmaya yetkili olmadığını vurgular.

145. bölüm: «ایمان مقلد» - taklidî iman. Bu başlık, taklit ile hakikî idrak karşıtlığına dâhildir.

155-163. bölümler: Musa'dan hayvanların dilini öğrenmek isteyen kişinin hikâyesinde ısrar, Musa'nın aracılığı ve sonuçla yüzleşme öne çıkar; bu blok insan bilgisinin sınırları ve daha yüksek hikmete tâbi olma meselesi bakımından güçlüdür.

Üçüncü defterdeki temel kanıt kümesi

Üçüncü defterde akıl ve idrak temasının baskın bir semantik alan oluşturduğunu gösteren başlıca bölüm dizisi şöyledir:

49 → 51 → 53 → 57 → 58-64 → 69 → 101 → 116 → 117-119 → 130-131 → 145 → 155-163 → 172 → 175-176 → 202-203 → 207

Bu metin kümesi içinde aşağıdaki bölümler özellikle kanıt değeri taşımaktadır:

57 — ilim, zan ve yakîn

59 — akılların farklılığı

101 — tedbirli/akıllı insan

116 — nefis ile aklın açık sembolik karşıtlığı

130-131 — hızm/tedbir – hırs ve hevâ

172 — vahiy/nass – kıyas

175 — taklidî bilgi – mahiyeti bilme

Bu bölümler ilim-yakîn ilişkisini, aklın derecelerini, nefis-akıl karşıtlığını ve taklidî bilgiyle hakikî idrak arasındaki farkı doğrudan ifade ettikleri için temel kanıt örnekleri niteliğindedir.

116. bölüm bu açıdan özel bir önem taşır; çünkü semboller başlığın kendisinde açıkça yorumlanmaktadır:

«آدمی... نفس» — insan nefsi zalim kişidir;
«گاو کشنده عقلست» — ineği öldüren ise akıldır.

Üçüncü Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

Üçüncü defterde akıl temasını destekleyen başlıkların en güçlü semantik dizisi şöyle özetlenebilir:

وهم و گمان → علم و یقین → تفاوت عقول → حزم → عقل در برابر نفس → محدودیت قیاس → ترک تقلید → معرفت حقیقی

başka bir deyişle: vehim ve zan → ilim ve yakîn → akılların dereceleri → ileri görüşlülük → aklın nefse karşı mücadelesi → kıyasın sınırları → taklitten çıkış → hakikî marifet.

Bu dizi, üçüncü defterin semantik hareketini vehim ve zandan ilim ve yakîne; cüz'î idrakten ise küllî akıl ve hakikî marifete doğru bir gelişim olarak okumaya imkân verir.

Dördüncü Defter: İlim, İdrak Dereceleri ve Hakikî Bilgi

Dördüncü defterde 'ilim' kavramı yalnızca «علم» kelimesiyle değil; âlimler, hikmet, akıl, ilahî ilim, gayb bilgisi, idrak dereceleri, taklit ve hakikî bilgi kavramlarıyla kurulan geniş bir semantik alanda gelişmektedir.

Tablo 4. Dördüncü Defterde İlim ve Bilgi Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	İlim ve bilgi çizgisiyle ilişki
17	âlimler tek bir <i>العلماء كنفس واحدة</i> nefis gibidir	العلماء – âlimler kelimesi doğrudan başlıkta geçer; peygamberlerin ve bilgi sahiplerinin manevî birliği vurgulanır.
20	علم حکما... علم این حکما..	Defterde ilim temasının en güçlü başlıklarındandır; filozofların bilgisi ile ilahî hikmet sahiplerinin bilgisi karşılaştırılır.
50	در عالم علم گورکنی	“İlim” kelimesi doğrudan geçer; Kabil’in kargadan defin yöntemini öğrenmesi pratik/öğrenilmiş bilgi örneği olarak sunulur.
53	حصول علم و مال و جاه بدگوهران.	Kötü huylu insanın ilim elde etmesinin tehlikeli olabileceği belirtilir; ahlâktan ayrılan ilim “eşkıyanın elindeki kılıç”a benzetilir.
67	طبییان الهی... دانشورند	İlahî “tabiplerin” din ve gönül hastalıklarını tanınması, manevî bilgi ve basiret şeklinde sunulur.
99	طلب ناکردن علم غیب کی علم انبیاست	Gayb ilmi ve peygamberlerin ilmi başlıkta açıkça geçer.
116	عقل جزوی و وهم و خیال	İdrakin bileşenleri ele alınır; cüz’î akıl, vehim ve hayal birbirinden ayrılır.
124	مجموع عالم صورت عقل کل است	Bütün âlemin küllî aklın sureti olması fikri, ilim-akıl-varlık ilişkisi açısından önemlidir.
127	عقل جزوی	Cüz’î aklın imkânlarının sınırlılığı ve peygamberlerle velîlere tâbi oluşu gösterilir.
137	ادراکها فدا شود	Allah’ın azameti karşısında insan idrakinin aczi belirtilir; bilginin sınırları tartışılır.
138	Karıncaların kalem → parmak → kol sebebini aşamalı biçimde anlaması	İdrakin basamaklı yükselişini örnekler; her aşama bir öncekinden daha derin sebebi görür.

İlim temasının tamamlayıcı semantik göstergeleri

Aşağıdaki örneklerde «علم» terimi her zaman doğrudan geçmese de ilim, akıl ve doğru idrakin mahiyeti metnin temel problemlerinden birine dönüşmektedir:

48. bölüm — Süleyman ile devin farkı: Başlık «ورچه عقلت هست با عقل دگر» beytiyle başlar. Bu ifade zâhirî taklit ile hakikî hikmet arasındaki farkı düşünmeye imkân verir.

56. bölüm — akıl ve şehvet: Meleklerde akıl, hayvanlarda şehvet, insanda ise her ikisinin bulunduğu belirtilir. İnsanın makamını belirleyen husus, aklın şehvete üstün gelmesidir.

58. bölüm — «چالیش عقل با نفس»: Aklın nefisle mücadelesi, ilim temasını manevî antropolojiyle ilişkilendiren güçlü bir örnektir.

63. bölüm — Musa ve sihir: Zâhirî sihre karşı hakikî idrak ve ilahî yakîn meselesiyle ilişkilendirilebilir.

75. bölüm — istişare: Bilgi ve öğüdün kimden alınması gerektiği meselesini vurgular.

81. bölüm — genç birinin önder seçilmesi: Yaş ve tecrübenin yanı sıra yetenek ve üstünlük ölçütleri tartışılır.

82. bölüm — « علامت عاقل تمام و نیم عاقل »: Tam akıllı, yarı akıllı ve mağrur ahmağın belirtileri doğrudan ayrıştırılır; ilim/akıl teması açısından güçlü bir başlıktır.

83. bölüm — üç balık: Biri akıllı, biri yarı akıllı, biri ise mağrur ve ahmadır. Hikâye, akıl derecelerinin anlatısal bir modeli olarak okunabilir.

87-89. bölümler: Yarı akıllı balığın tedbiri, ahmağın kararsızlığı ve ardından vehim ile akıl arasındaki fark işlenir. Özellikle 89. bölüm önemlidir.

91. bölüm: İnsanın her duyusunun kendine özgü bir idrak alanına sahip olması, doğrudan idrak teorisiyle ilişkilidir.

93-94. bölümler: İnsanın zâhirî varlığının manevî hakikatleri yansıtabilen bir 'ayna'ya dönüşmesi ve Musa'nın gayba ilişkin bilgileri bilmesi işlenir.

100. bölüm — « كلموا الناس على قدر عقولهم »: İnsanlarla akıl düzeylerine göre konuşmak; bilginin aktarımı ve idrak dereceleri açısından önemlidir.

109-111. bölümler: Allah'ın kudretini ve yaratılışın görünmeyen hikmetini idrak etme; zâhirin ötesindeki anlam ve hikmet meselesini gündeme getirir.

129-130. bölümler: Katır ile deve hikâyesinde birinin diğerinin üstünlüğünü kabul ederek ondan yol göstermesini istemesi, daha yetkin bir idrake tâbi olma düşüncesini ortaya koyar.

Dördüncü Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

Dördüncü defterde ilim temasının temel semantik çizgisi aşağıdaki bölümler aracılığıyla izlenebilir:

17 → 20 → 50 → 53 → 56 → 58 → 67 → 82-83 → 87-91 → 99-100 → 116 → 124 → 127 → 137-138

Bu çizgi içinde özellikle aşağıdaki temalar, tasavvuf düşüncesinde ilmin farklı düzeylerini açık biçimde göstermektedir:

17 — âlimler ve onların vahdeti

20 — filozofların ilmi – ilahî hikmet sahiplerinin ilmi

53 — ilmin ahlâken yetkin olmayan kişinin elinde tehlikeye dönüşmesi

56 — akıl – şehvet

58 — akıl – nefis

82-83 — aklın farklı dereceleri

89 — akıl – vehim

99 — tabîi zekâ – peygamberlerin gayb bilgisi

100 — insanlara akıl düzeylerine göre bilgi vermek

124 — küllî akıl

127 — cüz'î aklın sınırlılığı.

Dördüncü defterin iç semantik modeli

Başlıkların sıralanışı, ilim kavramının aşağıdaki doğrultuda aşamalandığını göstermektedir:

علم ظاهرى → عقل → عقل و نفس → درجات عقل → عقل و وهم → علم غیب → عقل جزوى → عقل کل → حدود ادراک

başka bir deyişle:

zâhirî/öğrenilmiş ilim → akıl → akıl-nefs mücadelesi → aklın dereceleri → akıl-vehim karşılığı → gayb ilmi → cüz'î akıl → küllî akıl → insan idrakinin sınırları.

Dolayısıyla dördüncü defterde ilim yalnızca bilgi edinme süreci olarak sunulmaz; ahlâk, nefsin terbiyesi, aklın dereceleri, gayb bilgisi, cüz'î ve küllî akıl ve nihayet insan idrakinin sınırlarıyla birlikte ele alınır.

Beşinci Defter: Fakr, Tevekkül ve Dünya Bağlılığından Kurtuluş

Beşinci defterin başlıklarında fakr hem maddî yoksulluk hem de tasavvufî bir makam olarak işlenmektedir. Dervişlik, dünyadan el çekme, kanaat, açlık, tevekkül, rızık kaygısından uzaklaşma ve Allah'a muhtaçlığın bilincine varma bu temanın başlıca semantik bileşenleridir.

Tablo 5. Beşinci Defterde Fakr Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Fakr çizgisiyle ilişki
34	چون فناش از فقر بیرایه شود	fakr kelimesi başlıkta doğrudan geçer ve fenâ ile ilişkilendirilir.
38	zenginken sonradan افتقر غنى قوم افتقر	maddî yoksullaşma anlamında açıkça fakirleşen kullanılır.
70	صوفی از فقر چون در غم شود	Fakr kelimesi doğrudan kullanılır; sûfinin fakr sebebiyle kederlenmesi ele alınır.
114	fakirlere فقرا Toplananların	Fakirlere verme ve maldan vazgeçme doğrudan dağıtılması konu edilir.
115	şeyhin kapı شد چنین شیخی گدای کو به کو	Sûfî fakrının zâhirî imgesi olan gedâ/dilenci açık kapı dilenci olması biçimde gösterilir.
116	شیخ... چون فقیر	Şeyhin günde dört kez ihtiyaç sahibi/fakir gibi gitmesi tasvir edilir.
119	حاجت خود... آن فقیر	Fakirin ihtiyacının söylenmeden bilinmesi; doğrudan fakir imgesidir.

Fakr temasının dolaylı ve tamamlayıcı göstergeleri

“Fakr” teriminin geçmediği bazı başlıklar da tasavvufî fakrın içeriğini -dünya bağlılığından uzaklaşma, açlık, kanaat, tevekkül ve manevî istîğna- tamamlamaktadır:

23. bölüm: Arap'ın çantası ekmekle dolu olduğu hâlde açlıktan ölmekte olan köpeğine bir lokma vermemesi, mala bağlılık ve vermekten kaçınma temasını ortaya koyar.

26. bölüm: Tavus kuşunun güzel tüylerini canına düşman olduğu için yolması, zâhirî ziynetten ve dünya süsünden vazgeçme çizgisiyle ilişkilendirilebilir.

33. bölüm — «هنرها و زیرکیها و مال دنیا ... عدو جانست»: Dünya malı ve zâhirî üstünlükler ruhun düşmanı olarak sunulur. Bu ifade fakr tezi açısından güçlü bir göstergedir.

39. bölüm: Allah'ın seçkin kulunun dünya ehli, hevâ ve şehvet sahipleri arasında garip kalması, manevî dervişlik düşüncesiyle ilişkilidir.

49. bölüm: İnsanın bütün kaygılarını tek bir amaca yöneltmesi, dünya kaygılarının parçalı yapısından kurtulma düşüncesini ifade eder.

50. bölüm «ور نیست شوی بهستیت بگر ایند» — “Yok olursan hakikî varlığa yöneltilirsin.” Bu ifade tasavvufî fakrın kendinden geçme/fenâ boyutuna yakındır.

56. bölüm: Âşık kendi «بی نواىی» sini, yani yoksulluk ve yoksunluğunu dile getirir; bağlam zühd ve manevî hizmetle ilişkilidir.

58. bölüm: Şeyhe ulaşabilmek için uzun süreli riyâzet gerektiğinin belirtilmesi, fakr pratiğinin zühdî/asketik boyutuna işaret eder.

62. bölüm: Bağ sahibinin ürününden sürekli olarak yoksullara pay vermesi ve çocuklarının buna itiraz etmesi, mal – infak – bereket çizgisinin güçlü bir örneğidir.

71. bölüm: Dünya nimetlerinin ve 'tatlı-yagli' yiyeceklerin «طعام الله»a engel olması, açlık ile ilahî gıda arasındaki ilişki üzerinden yorumlanır.

74-76. bölümler: Ayaz'ın çarık ve kürkünü saklaması ve onlara bakmasının hikmeti, geçmişteki sadeliği/yoksulluğu unutmama ve makamla gururlanmama ilkesiyle ilişkilendirilebilir.

Fakr, tevekkül ve rızık ilişkisi

Beşinci defterde fakr teması özellikle rızık ve tevekkül meselesiyle birleşmektedir:

95. bölüm: Başka varlıkların zâhirî refahına haset etmemek; görünen nimetin yanında görünmeyen zahmetlerin de bulunabileceğini kavramak.

96. bölüm: Tilki, eşeğin 'kısmetime razıyım' sözünü kabul etmez.

97. bölüm: Eşeğin cevabında tevekkül düşüncesi öne çıkar.

98-99. bölümler: Tevekkülün doğru ve yanlış anlaşılması üzerine tartışma yürütülür.

100. bölüm: Zâhidin sebeplerden uzaklaşarak tevekkülü sınaması ve tam açlık hâlinde Allah'a Rezzâk olarak yönelmesi anlatılır.

101-102. bölümler: Kazanç ile tevekkül arasındaki ilişki ele alınır; 102. başlıkta «توکل بهترين» «کسبهاست» yani 'tevekkül kazançların en hayırlısıdır' denir.

Bu blok, fakrın yalnızca maddî yoksulluk değil; rızık konusunda kalbin Hakk'a bağlanması ve sebeplerle ilişkinin yeniden kurulması olarak sunulduğunu göstermektedir.

Açlık ve riyâzet, fakr çizgisinin bir parçası olarak

71. bölüm: Dünya gıdası – Allah'ın gıdası.

122. bölüm — «در بیان فضیلت احتما و جوع»: Perhiz ve açlığın fazileti başlıkta doğrudan belirtilmektedir.

124. bölüm: Şeyh, müridinin «حرص»ını, yani hırsını görür; ona nasihat eder ve tevekkül gücü kazandırır.

125. bölüm: İnek her gün bol ot bulmasına rağmen ertesi gün ne yiyeceğini düşünerek kaygılanır; bu, rızık endişesi ve tevekkülsüzlüğün açık bir sembolik örneğidir.

Beşinci Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

Beşinci defterde fakr temasıyla ilgili temel semantik dizi şöyle özetlenebilir:

26 → 33–34 → 38–39 → 50 → 56 → 62 → 70–71 → 74–76 → 95–102 → 113–120 → 122 → 124–125

Bu dizi içinde fakr semantiğini en açık biçimde ifade eden örnekler şunlardır:

34 — fakr ve fenâ

38 — zenginin yoksullaşması

62 — malı yoksullara vermek ve bereket

70 — sûfî ve fakr

71 — dünya gıdasından uzaklaşma

95-102 — rızık, kanaat ve tevekkül

114-119 — şeyhin gedâ/fakir olması ve yoksullara dağıtması

122 — açlığın fazileti

124-125 — hırs ve rızık kaygısına karşı tevekkül

Böylece beşinci defterde fakr çizgisi şu şekilde sistemleştirilebilir:

مال دنیا → ترک تعلق → فقر → فنا → انفاق → قناعت → جوع → توکل → ترک حرص → استغنا بالله

başka bir deyişle:

dünya malı → bağılıktan kurtuluş → fakr → fenâ → infak → kanaat → açlık/riyâzet → tevekkül → hırstan vazgeçme → Allah ile manevî istîğna.

Bu dizi, fakrın dünya malına bağılıktan uzaklaşmayla başlayıp infak, kanaat, riyâzet ve tevekkül aracılığıyla manevî istîgnaya yönelen bir makam olarak kurulduğunu göstermektedir.

Altıncı Defter: Tevhid, İkiliğin Nefyi ve Hakk'a Tam Güven

Altıncı defterde tevhid yalnızca 'Allah birdir' hükmü olarak değil; ehadiyet, gayr-ı Hakk'tan ümidin kesilmesi, sebeplerin ardında tek faili görme, ikiliğin kaldırılması ve çokluk içinde vahdetin idrak edilmesi gibi birbirini tamamlayan semantik çizgiler aracılığıyla sunulmaktadır.

Tablo 6. Altıncı Defterde Tevhid Temasının Doğrudan Göstergeleri (Rûmî, t.y.).

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Tevhid çizgisiyle ilişki
27	Bilâl'in işkence altında «احد احد» demesi	VI. defterde tevhidin en açık örneklerindendir; “Ehad, Ehad” Allah'ın birliğinin doğrudan ikrarıdır.
28–31	Bilâl anlatısının Ebû Bekir ve Peygamber'le devamı	27. bölümdeki ehadiyet/tevhid çizgisini sürdürür; Bilâl'in tevhid uğrunda sadakati anlatsal olarak genişletilir.

Bölüm	Başlıktaki temel husus	Tevhid çizgisiyle ilişki
88	از الله واحد فهم شود نفی دوی	Başlıkta واحد ve الله ve “ikiliğin nefyi” açıkça geçer; tevhid için güçlü bir teorik göstergedir.
96	Mahlûka güvendiği için tövbe ederek Hakk’a yönelmek	Güveni mahlûktan Hakk’a çevirmek, tevhîd-i ef’âl açısından önemlidir.
100	Yusuî’un «غیر حق»tan yardım istemesi sebebiyle uyarılması	Hakk’tan başkasına yardım için yönelme açıkça problemleştirilir.
104	Ârifin ebedî hayat kaynağından yardım alıp diğer kaynaklardan müstağni olması	Hak asıl ve sürekli kaynak, diğer kaynaklar ise geçici vasıtalar olarak sunulur.
117	این همه درهای یکی سرایست kapılar tek bir evin kapılarıdır	Güçlü bir vahdet metaforudur; farklı sebeplerin ve yolların ardında tek ilahî tedbir bulunduğu vurgulanır: «العبد يدبر والله يقدر».
137	Allah’ın Nemrud’u anne ve süttanne olmadan büyütmesi	Rızık ve terbiyenin hakikî failinin vasıtalar değil Allah olduğunu gösteren tevhîd-i ef’âl örneğidir.

Tevhid temasının dolaylı ve tamamlayıcı göstergeleri

'Tevhid' veya 'Ehad' terimlerinin doğrudan kullanılmadığı bazı başlıklarda da Hakk’ı yegâne fail, rızık veren ve gerçek dayanak olarak tanımak temel anlam yönelimine dönüşmektedir:

4. bölüm: İnsanın ihtiyar ve onun sebeplerinden doğan fitneden Allah’a sığınması. Burada insanın kendi kudretine aşırı bağlanması karşısına ilahî hâkimiyet yerleştirilir.

18. bölüm — «جهد کن تا ز نیست هست شوی / وز شراب خدای مست شوی»: Kişinin kendi 'ben'inden çıkarak ilahî hakikatle dolması; tevhidin irfanî/fenâ boyutuyla ilişkilendirilebilir.

22. bölüm — «موتوا قبل ان تموتوا»: 'Ölmeden önce ölünüz.' Nefsânî benliğin ortadan kalkması ve vahdete hazırlanma bağlamında yorumlanabilir.

25. bölüm: Hırslı insanın Allah’ın rızık vericiliğini ve hazinelerinin genişliğini görememesi eleştirilir. Bu, Hakk’ın yegâne Rezzâk olduğu düşüncesine bağlanır.

32. bölüm: Hilâl’in 'Allah’ın ihlâslı kulu' oluşu ve gönül gözünün açılması, tevhidî idrakin taklitten ayrılması bakımından önemlidir.

37. bölüm: İsa’nın su üzerinde yürümesiyle bağlantılı yakîn meselesi, Hakk’a kâmil güvenin bir derecesi olarak okunabilir.

75. bölüm — «انى جاعل فى الارض خليفة»: İnsan hilâfetinin ilahî merkezli biçimde sunulması bakımından önem taşır.

78-79. bölümler: Zâhirî ikilik ve karşıtlıkların ardında gerçek birlik düşüncesi belirir; özellikle âşık ile mâşukun görünüşte karşıt, hakikatte ise bir oluşu vurgulanır.

93-96. bölümler: Borçlu dervişin insandan ümit bekleyip sonunda Hakk’a dönmesi; bütün blok yaratılmışa güven → hayal kırıklığı → Hakk’a dönüş modeli olarak okunabilir.

97. bölüm: İki dükkânı birbirinden ayrı sanan “iki gören” insan örneği, çokluk içinde tek hakikati görememeyi anlatan dikkat çekici bir tevhid metaforudur.

102. bölüm: Ölen kişinin malının kendisine veya yakınlarına dönmemesini Allah adına adanmış olması, maddî vasıtalardan uzaklaşma ve Hakk'a bağlılıkla ilişkilidir.

118. bölüm: Mısır'da aranan hazinenin aslında kişinin kendi evinde bulunması doğrudan tevhid konusu değildir; ancak uzakta aranan hakikatin tek bir asli kaynağa bağlanması bakımından irfanî yorumu elverişlidir.

124. bölüm: İlahî işaretlerin 'hiçbir akıl ve fehmin erişemeyeceği' biçimde ortaya çıkması, insan aklının karşısına ilahî tedbir ve hikmeti yerleştirir.

Çokluktan vahdete geçiş

Tevhidin teorik çizgisini özellikle üç başlık açık biçimde birbirine bağlamaktadır:

88 — «الله واحد» ve ikiliğin nefyi
97 — iki gören kişinin iki dükkânı ayrı sayması
117 — «این همه درهای یکی سرباست» — bütün kapılar tek bir eve aittir

Bu üç gösterge birlikte aşağıdaki semantik geçişi oluşturmaktadır:

دوبینی → نفی دوی → دیدن کثرت → رجوع به وحدت

başka bir deyişle:

iki görme → ikiliğin nefyi → zâhirî çokluğu görme → çokluğun ardındaki vahdete ulaşma.

Yalnızca Hakk'a güven çizgisi

Altıncı defterdeki ikinci güçlü tevhid çizgisi, yaratılmışa güvenmekten Hakk'a dönmeye uzanan modeldir:

25 → 93-96 → 100 → 104 → 117 → 137

Bu dizi aşamalı olarak şöyle okunabilir:

Allah'ın rızık vericiliğini görememek

→ yaratılmışa güvenmek

→ yaratılmıştan ümit kesmek

→ Hakk'a dönmek

→ Hakk'tan başkasından yardım beklememek

→ ebedî kaynaktan nasiplenmek

→ bütün sebeplerin aynı ilahî evin kapıları olduğunu kavramak

→ gerçek failin Allah olduğunu görmek.

Altıncı Deftere İlişkin Sonuç Değerlendirmesi

Altıncı defterin tevhid temasını temellendiren en güçlü kanıt dizisi şöyledir:

27-31 → 88 → 93-97 → 100 → 104 → 117 → 137

Bu dizi içinde tevhid semantiğini en açık biçimde ifade eden beş gösterge şunlardır:

27 — «احد احد»

88 — «الله واحد» ve «نفی دوی»

96 — yaratılmışa güvenden Hakk'a dönüş

100 — gayr-ı Hakk'tan yardım istemenin eleştirisi

117 — «این همه درهای یکی سرایست»

Bu örnekler arasında «احد احد», «الله واحد», «نفی دوی», gayr-ı Hakk'tan yardım istemenin eleştirisi ve «این همه درهای یکی سرایست» ifadeleri, tevhidin hem itikadî hem de irfanî düzeylerini bir araya getirmektedir.

Böylece VI. defterin tevhid çizgisi bilimsel olarak şu şemayla ifade edilebilir:

احد → نفی دوی → ترک اعتماد بر خلق → رجوع به حق → استغنا از اسباب → وحدت در کثرت → توحید افعالی

başka bir deyişle:

Altıncı defterin semantik modeli ehadiyetten başlayarak ikiliğin nefyine, yaratılmışa güvenden vazgeçmeye, Hakk'a dönmeye, sebepler karşısında manevî istîgnaya ve çokluk içinde tek ilahî faili görmeye doğru gelişmektedir.

Altı defter üzerinde yapılan bu tematik inceleme, İlâhînâme'de belirlenen nefis → şeytan → akıl → ilim → fakr → tevhid dizisinin Mesnevî'nin defterlerinde farklı yoğunluklarda tekrarlandığını göstermektedir. Bu sonuç doğrudan kaynak bağımlılığını kendiliğinden kanıtlamasa da yapısal etki varsayımını daha güçlü bir karşılaştırmalı zeminde tartışmaya imkân verir.

Tablo 7. Altı Deftere İlişkin Tematik-Yapısal Özet

Defter	Baskın tema	Temel semantik alan	Başlıklardaki başlıca göstergeler	İrfanî yönelim
I. defter	Nefs	hevâ, haset, kibir, ucb, dünya sevgisi, ihlâs	10; 18; 76; 87; 109; 168; 172	Nefsin arındırılması ve içsel mücadele
II. defter	İblis	hile, telbîs, nifak, yanlış tasavvur	62–70; 72–75; 84; 87; 100; 109	Dışsal İblis imgesinden içsel fitneye geçiş
III. defter	Akıl	ilim-yakîn, vehim, hazm, kıyas, taklit	49; 57; 59; 101; 116; 130–131; 172; 175	Cüz'î akıldan küllî/rabbânî akla yöneliş
IV. defter	İlim	âlim, hikmet, gayb ilmi, cüz'î ve küllî akıl	17; 20; 53; 56; 58; 82–89; 99–100; 124; 127	Malumattan hakikî ve ilahî bilgiye geçiş
V. defter	Fakr	dünyaya bağlılıktan vazgeçme, infak, kanaat, açlık, tevekkül	34; 62; 70–71; 95–102; 114–125	Maddî bağlılıktan manevî istîgnaya geçiş
VI. defter	Tevhid	ehadiyet, ikiliğin nefyi, gayr-ı Hak'tan ümit kesme	27–31; 88; 93–100; 104; 117; 137	Çoklukta tek faili görmek ve tevhidde fenâ

Bu özet tablo makalenin temel varsayımını toplu biçimde göstermektedir: Altı defterin dizilişi nefis'ten tevhide doğru ilerleyen irfanî bir gelişim modeli olarak okunabilir. Bununla birlikte her defterin tematik çok sesliliği korunmakta; tabloda verilen kavramlar 'baskın semantik alan' olarak değerlendirilmektedir.

Mesnevî'nin Oluşum Bağlamı ve Ney-nâme'nin Programatik Niteliği

Farsça tasavvuf edebiyatının en etkili metinlerinden biri Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî-i Ma'nevî'sidir. Eserin ortaya çıkışı geleneksel olarak Mevlânâ'nın müridi Hüsâmeddin Çelebi'nin teşvikiyle ilişkilendirilir. Bu bilgi, hem Mesnevî'nin didaktik-irfanî amacını hem de Attâr ve Senâî geleneğiyle muhtemel bağlarını araştırmak açısından önemlidir (Furûzanfer, 1366 /1987, s. 107). Rivayete göre Mevlânâ, Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini yazarak Hüsâmeddin Çelebi'ye vermiş; ardından eserin söylenişi aşamalı biçimde devam etmiştir. Mesnevî'nin başlangıcındaki Ney-nâme, insan ruhunun kendi kaynağından ayrılması ve yeniden o kaynağa dönme arzusuna dayanır. Ney imgesi, bu ayrılığın ve manevî vatana dönüş ihtiyacının simgesi olarak işlev görür:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند
از جدایی‌ها حکایت می‌کند

*Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor,
Ayrılıklardan nasıl hikâye ediyor.*

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(Rûmî, t.y., s. 1)

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri,
Feryadımdan kadın ve erkek inlemiştir.*

Bu başlangıç programı, insanın dünyadaki temel manevî yönelimini kendi aslına dönüş olarak belirler:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
(Rûmî, t.y., s. 1).

*Kendi aslından uzak kalan herkes,
Yeniden kavuşma zamanını arar.*

Böylece Ney-nâme, eserin hem poetik hem de irfanî programı olarak işlev görür. Tasavvuf yazarlarının eser başlangıcında telif sebebini ve manevî amacı açıklama geleneğiyle örtüşen bu bölümde ayrılık, aşk ve vuslat temel kavramlara dönüşür.

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هر که این آتش ندارد نیست باد

*Neyin bu sesi ateştir, rüzgâr değildir;
Kimde bu ateş yoksa yok olsun.*

آتش عشق است کاندلر نی فتاد
جوشش عشق است کاندلر می فتاد
(Rûmî, t.y., s. 1).

Aşk ateşidir neyin içine düşen;

Aşkın coşkusu dur şarabın içine düşen.

Bu beyitler Mesnevî'nin başlangıç fıkrinin ilahî aşk ve kökene dönüş olduğunu göstermektedir. Neyin kendi kamışlığına dönme özlemi, insan ruhunun ilahî kaynağına yönelişinin poetik modelidir.

Araştırma Tarihi, Kaynaklar ve Yapı Problemi

Mesnevî-i Ma'nevî, kaleme alındığı dönemden itibaren geniş bir şerh ve tefsir geleneği oluşturmuştur. Bediüzzaman Furûzanfer, Reynold A. Nicholson, Celâleddîn Hümâî, Muhammed Takî Ca'ferî ve başka araştırmacılar eserin kaynaklarını, hikâyelerini, düşünce sistemini ve şerh meselelerini farklı açılardan incelemişlerdir.

Bediüzzaman Furûzanfer'e göre Hüseyin Vâiz-i Kâşî'nin bu tür bir yöntem kullanması Mesnevî-i Ma'nevî'nin şerhini önemli ölçüde kolaylaştırmıştır (Furûzanfer, 1366 /1987, s. 165). Mesnevî şerh geleneğinde Molla Hâdî Sebzevârî, Nicholson, Muhammed Ca'fer Musaffâ, Kerîm Zamânî, Celâleddîn Hümâî, Muhammed Takî Ca'ferî, Bediüzzaman Furûzanfer ve başka âlimler önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte eserin genel kompozisyon sistemi ve defterler arası yapısal ilişkiler konusunda ortak bir görüş oluşmuş değildir. Mesnevî'nin zâhirî yapısı beyitler, hikâyeler, bölümler ve defterlerden meydana gelir. Araştırma tarihinde bu çok katmanlı yapı zaman zaman dağınıklık olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın temel yöntemsel kabulü, anlatılar arasındaki serbest geçişlerin içsel semantik bağların yokluğu anlamına gelmediğidir. Araştırma birbirine bağlı üç soruyu sınımlamaktadır: Birincisi, Mesnevî'nin görünürdeki dağınıklığının ardında semantik ve yapısal bir bütünlük bulunup bulunmadığı; ikincisi, Attâr'ın, özellikle de İlâhînâme'deki altılı manevî modelin Rûmî'nin altı defterlik yapısıyla hangi düzeyde örtüştüğü; üçüncüsü ise söylemler arası ve defterler arası paralelliklerin bu bütünlüğü açıklamada ne ölçüde işlevsel olduğudur.

Rivayete göre Bahâeddin Veled ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılıp Bağdat'a doğru yola çıktığında Nişabur'da Şeyh Ferîdüddin Attâr ile görüşmüştür. Devletşah'ın aktardığına göre Attâr, genç Celâleddîn'i görmüş, ona Esrârname'yi hediye etmiş ve Bahâeddin Veled'e, oğlunun ileride gönülleri tutuşturacağını söylemiştir (Furûzanfer, 1366 /1987). Başka kaynaklarda da bu rivayete yer verilmiş ve Mevlânâ'nın Esrârname'yi yanında taşıdığı belirtilmiştir. Esrârname'deki bazı hikâyelerin Mesnevî'de yeniden işlendiği de aktarılmaktadır.

Bediüzzaman Furûzanfer, Ahâdis ve Kısas-ı Mesnevî adlı eserinde Rûmî'nin yararlandığı kaynakları sistematik biçimde incelemiş; birinci defterin ilk beytinden son deftere kadar hikâye ve motiflerin muhtemel kaynaklarını karşılaştırmıştır. Bu çalışma, Rûmî'nin klasik edebî, dinî ve irfanî metinlerden oluşan geniş bir kaynak çevresine vâkıf olduğunu göstermektedir. Furûzanfer'in zikrettiği kaynaklar arasında Kelîle ve Dimne, Sindbâdnâme, Nizâmî-i Gencevî'nin Hamse'si, Hâkânî'nin kasideleri, Attâr'ın İlâhînâme, Esrârname, Musîbetnâme ve Tezkiretü'l-Evliyâ'sı ile

Senâî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi müelliflerin eserleri yer almaktadır (Furûzanfer, 1333/1954–1955). Ferîdüddin Attâr'ın Rûmî üzerindeki etkisi Mesnevî-i Ma'nevî'de hem olay örgüsü ve motif düzeyinde hem de irfanî problematik bakımından gözlemlenebilir. Bu etkinin tarihî ve metinlerarası temellerini belirlemek açısından Furûzanfer'in aktardığı rivayet ve karşılaştırmalar özellikle önemlidir:

"Câmî ve Devletşah'ın bildirdiğine göre Mevlânâ, babasıyla birlikte Belh'ten göç ederken Nîşabur'da Şeyh Attâr ile karşılaşmış ve Attâr ona Esrâr-nâme'yi vermiştir" (Furûzanfer, 1374, s. 68).

Furûzanfer, bu rivayetin gerçekleşme ihtimalini farklı kaynaklar ışığında değerlendirir. Bu çerçevede Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin çocukluk yıllarından itibaren hem Attâr'ın adıyla hem de onun önemli eserlerinden Esrâr-nâme ile tanışmış olabileceği sonucuna varılır. Furûzanfer, Eflâkî'nin aktardığı bazı rivayetlere dayanarak Mevlânâ'nın Attâr'a duyduğu ilgiyi de vurgular:

"Bir gün Hazret-i Mevlânâ buyurdu ki: Kim Attâr'ın sözleriyle meşgul olur, o hikmet sahibinin sözlerinden faydalansa bu kelâmın sırlarına erişir; kim Senâî'nin sözlerini ciddiyetle mütalaa ederse Senâî'nin sırrı vasıtasıyla bizim sözümüzü anlar" (Furûzanfer, 1374, s. 70).

Eflâkî'nin aktardığı bir başka rivayet de Mevlânâ çevresinde Attâr ve Senâî'nin eserlerinin yoğun biçimde okunduğunu gösterir. Rivayete göre Mevlânâ Ferîdüddin Attâr'ın sözlerini mütalaa etmekte; dostları ve sahabeleri Mantıku't-Tayr ile Musîbetnâme'yi dikkatle okumaktadır. Hüsameddin Çelebi de bazı dostların Hakîm Senâî'nin Hadîka'sı ile Attâr'ın Mantıku't-Tayr ve Musîbetnâme'sini büyük bir ilgiyle okuduklarını, bu eserlerdeki sırlardan zevk aldıklarını ve onların anlam kurma tarzından etkilendiklerini öğrenmiştir (Furûzanfer, 1374). Rûmî'nin Mesnevî'de ve gazellerinde Attâr'ın hikâye ve motiflerine başvurması, Attâr mirasına sürekli ilgisini göstermektedir. Furûzanfer'e göre Mesnevî'deki yaklaşık otuz beş hikâyenin kaynağı büyük ihtimalle Attâr'ın manzum eserleriyle ilişkilidir; araştırmacı başka hikâyelerin de aynı kaynak çevresine bağlı olabileceğini düşünmektedir (Furûzanfer, 1374).

Attâr Etkisi ve Altı Defter Modelinin Karşılaştırmalı Temelleri

Mesnevî-i Ma'nevî altı defterden oluşur; İlâhînâme'nin çerçeve anlatısı ise baba ve altı oğul üzerine kuruludur. Attâr'ın bu altı oğula yüklediği simgesel anlamlar -nefs, şeytan, akıl, ilim, fakr ve tevhid- Mesnevî'nin altı defterinde gözlenen belirgin semantik alanlarla karşılaştırma yapılmasına imkân vermektedir. Defter başlıklarının sistematik analizi, her defterde İlâhînâme'nin ilgili aşamasıyla örtüşen terimler, hikâyeler ve didaktik açıklamalar bulunduğunu göstermektedir. Bu uyum, defterlerin bütün içeriğini tek bir temaya indirgemez; aksine her defterde baskın semantik yönelimin diğer temalarla birlikte işlendiğini ortaya koyar.

Söylem Kavramı ve Mesnevî'nin İç Yapısal Birimleri

Mesnevî'nin yapısını incelerken beş düzeyi birbirinden ayırmak yararlıdır: beyit, bölüm, söylem, defter ve eserin bütünü. Beyit yerel poetik birimdir; bölümler hikâye ile yorum arasındaki

geçişleri kurar; söylemler ilişkili bölümleri semantik bloklar içinde birleştirir; defterler ise bu blokların daha geniş kompozisyon çerçevesini oluşturur. Bu nedenle yapıyı belirlerken tek tek bölümleri yalnızca ardışıklık temelinde değil, semantik bağıllık ve karşılıklı yorum ilkesi doğrultusunda gruptandırmak gerekir. Örneğin on sekiz beyitten oluşan “Dilci ile Gemicî” hikâyesi üç parçaya ayrılabilir. Her parça altı beyittir: İlk parçada dilci ile gemicinin konuşması, ikinci parçada nahv ve mahv kelimeleri arasındaki cinas, son beyitlerde ise hikâyenin sonucu yer alır. Üçüncü parça aynı zamanda bedevî Arap hikâyesine dönüşü ve sonraki bölümün başlangıcını hazırlar. İlişkili temalar, beyitlerle bölümler arasında yerel; bölümlerle defter arasında ise daha geniş bir kompozisyon bağı ortaya çıkarır. Bu çalışmada “söylem” terimi, aynı temel hikâye, kavram ve sonuç çevresinde birleşen bölümler grubunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu yöntemle eserin genel yapısı ve tematik örgüsü belirlenebilir. Birinci defterde söylemi saptamak başlangıçta anlatı birliği sayesinde daha kolaydır: İlk dokuz bölüm hükümdar ile câriye söylemini oluşturur. 900-1489. beyitleri kapsayan tavşan ve av hayvanları söylemi ise ilk söyleme göre daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Söylemi oluşturan bölümler tek bir hikâye dizisi biçiminde ilerlediğinde anlatının nerede bittiği ve yenisinin nerede başladığı kolayca görülebilir. Buna karşılık bölümler konu birliğiyle birbirine bağlandığında ilişki ancak ayrıntılı inceleme sonucunda belirlenebilir. Dolayısıyla bölümler arasındaki birlik kimi zaman anlatı, kimi zaman tema üzerinden kurulur. Söylemlerin hacmi eşit değildir: Bazı bloklar beş-altı bölümden, bazıları ise kırktan fazla kısımdan oluşabilir. Bu nedenle yapısal çözümlemede temel ölçüt mekanik eşitlik değil, semantik bütünlük ve karşılıklı paralelliktir. Yukarıda belirtildiği üzere, birinci defterin baskın teması İlâhînâme'deki ilk aşamayla bağlantılı biçimde nefis olarak değerlendirilmektedir. Birinci defterdeki ana hikâyeler şu şekilde gruptandırılabilir:

1. Hükümdarın câriyeye âşık olması hikâyesi (8 bölüm)
2. Bakkal ile papağanı (3 bölüm)
3. Hristiyanları öldüren Yahudi hükümdarın hikâyesi (16 bölüm)
4. İsa dinini ortadan kaldırmaya çalışan diğer Yahudi hükümdarın hikâyesi (5 bölüm)
5. Aslan ile av hayvanlarının hikâyesi (16 bölüm)
6. Hüdhd ile Süleyman'ın hikâyesi
7. Papağan ile tüccarın hikâyesi (7 bölüm)
8. Çeng çalan yaşlı adamın hikâyesi (6 bölüm)
9. Cömertlikte Hâtim-i Tâî'yi geçen halifenin hikâyesi (17 bölüm)
10. Musa ve Firavun'un isteğe tâbi olması üzerine bölüm (2 bölüm)
11. Dilci ile gemicinin hikâyesi (2 bölüm)
12. Kazvinliye dövme yaptırma hikâyesi
13. Kurt ile tilkinin avcı aslanın hizmetine girmesi hikâyesi (5 bölüm)

14. Sağırın hasta komşusunu ziyarete gitmesi hikâyesi

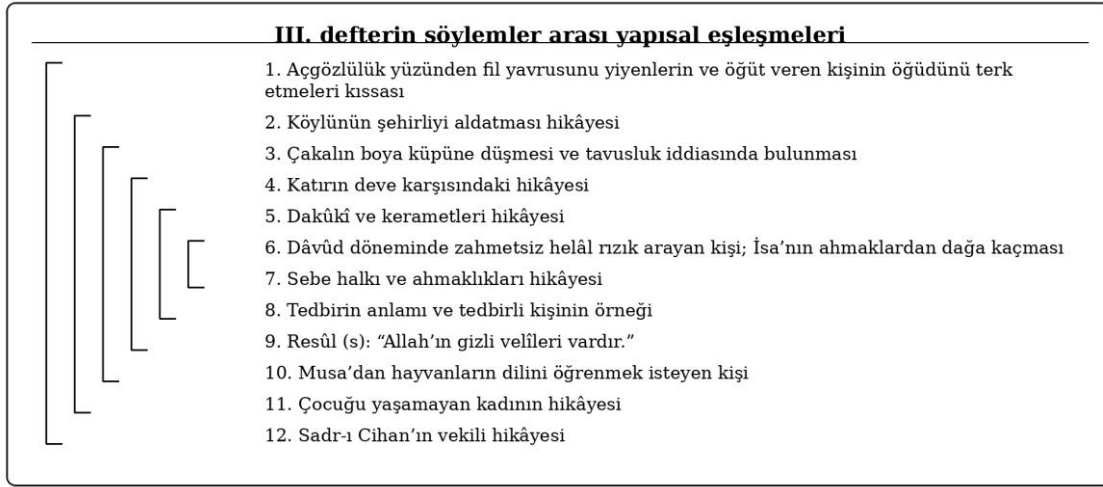
15. Rum ve Çin ressamalarının yarışması.

Buna göre birinci defterde on beş ana hikâye ve kıssa bulunmaktadır; buna karşılık defter toplam 172 bölümden oluşmaktadır. Bu durum, on beş ana tema arasına çok sayıda yardımcı hikâye ve kısa anlatının yerleştirildiğini göstermektedir.

Üçüncü Defterin Söylem Yapısı: Simetri ve Anlam Paralellikleri

Seyyid Salman Safevî, Mesnevî-i Ma'nevî'nin III. ve VI. defterlerindeki söylem yapısını sistemleştirmiştir (Safevî, 1386, 1388). Bu yaklaşım defterlerin iç semantik bloklarını karşılaştırmaya ve simetrik ilişkileri görünür kılmaya imkân vermektedir.

Şekil 1. Mesnevî'nin Üçüncü Defterinin Söylemlere Göre Yapısal Diyagramı



Diyagramda I. ve XII. söylemler arasında semantik bir paralellik görülmektedir. I. söylem, "Tamah yüzünden fil yavrusunu yiyenler ve öğüt veren kişinin öğüdünü terk edenler" kıssasıyla; XII. söylem ise Sadr-ı Cihan'ın vekilinin aşk sebebiyle Buhara'ya dönüşüyle ilgilidir. Zâhirî olay örgüleri farklı olmakla birlikte her iki blok da insanın aşağı âlemdeki konumu, bağlılık ve kurtuluş meselesini karşılaştırmalı biçimde ele alır.

آن شنیدی تو که در هندوستان
دید دانایی، گروهی دوستان

*Dıydun mu, Hindistan'da
Bir bilge, bir grup dost gördü*

گرسنه مانده شده بی‌برگ و عور
می‌رسیدند از سفر از راه دور

*Aç kalmışlardı; azıksız ve çıplak
Uzak bir yolculuktan dönüyorlardı*

مهر دانایش جوشید و بگفت
خوش سلامیشان و چون گلبن شکفت

*Bilgeliğinin şefkati coştı ve dedi
Onları boşça selamladı, gül fidanı gibi açıldı*

گفت دامن کز تجوع وز خلا
جمع آمد رنجان زین کربلا

*Dedi: Bilirim ki açlıktan ve boşluktan
Bu Kerbelâ'da çektiğiniz sıkıntı iyice arttı*

لیک الله الله ای قوم جلیل
تا نباشد خوردتان، فرزندی پیل
(Rûmî, t.y., s. 2).

*Fakat Allah aşkıma, ey yüce topluluk
Sakın fil yavrusu yemeyin*

Bir grup yolcu Hindistan'a gelir ve açlık nedeniyle avlanmaya başlar. Bilge bir kişi onlara bu ülkede fil sürülerinin çok olduğunu, fillerin yavrualarının kokusunu iyi tanıdıklarını ve bir fil yavrusunu avlayıp yemeleri hâlinde sürünün intikam alacağını söyleyerek uyarıda bulunur. Bilge ayrıldıktan sonra açlık yolculara ağır basar; yol kenarında semiz bir fil yavrusu görünce onu avlar, pişirir ve yerler. İçlerinden yalnız bir kişi arzusuna hâkim olarak etten yemez. Diğerleri derin uykuya daldığında öfkeli bir fil gelir; önce uyanık kişinin ağzını koklar, ardından uyuyanların ağız kokusundan yavrusunu onların yediğini anlar ve hepsini öldürür.

Üçüncü defterin birinci söylemi 69. beyitte başlar ve 235. beyitte sona erer. Bu söylem 166 beyit, altı bölüm ve ikinci derecede üç kısa hikâyeden oluşur (Mevlânâ, 1371/1992, s. 287-395). İlk hikâye üç temel figür ve olumsuz bir eylem üzerine kuruludur: Fil Allah'ı, fil yavrusu peygamberleri, velîleri ve insan-ı kâmilî, yavruyu yiyenler ise peygamber ve velîlerin değerlerine karşı çıkanları simgeler. Hikâyenin genel yönelimi ilahî emirlere itaatsizlik, velîlerin nasihatini reddetme, dua ve seyr ü sülûk yolunda sabır temaları etrafında şekillenir. Dünya eleştirilir ve dünyaya aşırı bağlananlara öğüt verilir (Safevî, 1386/2007, s. 163).

XII. söylem ise suçlanması üzerine Buhara'dan kaçan, fakat aşkı sebebiyle geri dönen Sadr-ı Cihan'ın vekilinin hikâyesidir.

در بخارا بنده صدر جهان
متهم شد گشت از صدرش نهان

*Buhara'da Sadr-ı Cihan'ın bir bendesi
İtham edildi ve Sadr'dan gizlendi*

مدت ده سال سرگردان بگشت
که خراسان گه کهستان گاه دشت
(Rûmî, t.y., s. 178).

*On yıl boyunca avare dolaştı
Kâh Horasan, kâh dağlık, kâh ova*

Buhara'da Sadr-ı Cihan'ın vekili bir suçla itham edilir ve ondan ayrılarak on yıl boyunca şehir şehir dolaşır. On yılın sonunda duyduğu aşk onu yeniden Buhara'ya ve Sadr-ı Cihan'ın huzuruna yöneltir. Yolda kendisine, öfkesi çabuk olan hükümdarın yanına gitmemesi öğütlenir; ancak vekil, aşk zincirinin nasihat kılıcıyla koparılamayacağını söyleyerek yoluna devam eder. Şehre ulaştığında

dostları onu saklanmaya ikna etmeye çalışır; o ise ölümle korkutulmaması gerektiğini, zaten aradığı şeyin bu olduğunu söyler. Nihayet Sadr-ı Cihan'ın huzuruna girer ve onu görünce kendinden geçerek yere düşer. Çevredeki su ve gül suyuyla onu ayıltmaya çalışsa da Sadr-ı Cihan, vekili diriltecek yegâne iksirin aşk ve şefkat olduğunu bilir; onu okşar ve vekil yeniden kendine gelir.

Bu hikâye, âşıkların gerektiğinde canlarından vazgeçebilecekleri düşüncesini öne çıkarır. Söylem 3686. beyitte başlar ve 4748. beyitte sona erer; üçüncü defterin son büyük söylemidir (Mevlânâ, 1371/1992, s. 595-918). Üçüncü defterin sonunda ayrıca yalnızca iki bölümü 4750-4810. beyitlerde yer alan ve dördüncü defterde devam eden başka bir anlatı bulunmaktadır. XII. söylem toplam 1054 beyit ve 49 bölümden oluşur; bir ana hikâye ile on beş kısa yardımcı anlatıyı içerir. İki temel figür öne çıkar: Günah sebebiyle dostun diyarından uzak düşen, sûret âleminde esir kalan ve daha sonra hâlis aşkla Hakk'a dönen sâlikî temsil eden vekil ile Allah'ı simgeleyen Sadr-ı Cihan.

Her iki söylemin temel meselesi insanın nâsût âlemindeki konumudur. Birinci söylemde dünyaya bel bağlayan insan ilahî gazapla helâk olurken XII. söylemde insanın nâsût âlemine düştüğü anda nefsine karşı çıkıp velîlerin izinden giderek gerçek mâşukuna ulaşabileceği gösterilir. Böylece birinci söylem inişi, XII. söylem ise ilahî aşk merdivenindeki yükselişi temsil eder. İlk söylemde yer alan zikir, sabır, dua ve akıl kavramları XII. söylemde daha geniş biçimde geliştirilir (Safevî, 1386/2007, s. 164). İkinci söylem, kavramlar ve karşıt sonuçlar bakımından XI. söylemle paralellik taşır. Üçüncü defterin ikinci söylemindeki ana anlatı, “Köylünün şehirliyi aldatması ve ısrarla köye davet etmesi” hikâyesidir.

ای برادر بود اندر ما مضی
شهری با روستایی آشنا

*Ey kardeş, geçmiş zamanda vardı
Bir şehirliyle tanış bir köylü*

روستایی چون سوی شهر آمدی
خرگه اندر کوی آن شهری زدی

*Köylü şehre geldiğinde
O şehirlinin mahallesinde konaklardı*

دو مه و سه ماه مهمانش بدی
بر دکان او و بر خوانش بدی

*İki ay, üç ay onun misafiri olurdu
Onun dükkânında, sofrasında otururdu*

هر حوایج را که بودش آن زمان
راست کردی مرد شهری رایگان

*O sırada ne ihtiyacı varsa
Şehirli adam karşılıksız karşıladı*

رو به شهری کرد و گفت ای خواجه تو
هیچ می‌نایی سوی ده فرجه‌جو

*Şehirliye dönüp dedi: Ey hâce, sen
Hiç dinlenmek için köye gelmez misin?*

الله الله جمله فرزندان بیار

کین زمان گلشنست و نوبهار

*Allah aşkına, bütün çocuklarını getir
Çünkü şimdi gül bahçesidir, ilkbahardır*

یا بتابستان بیا وقت ثمر
تا ببندم خدمتت را من کمر

*Ya da yazın, iürün vaktinde gel
Ta ki hizmetine bel bağlayayım*

خیل و فرزندان و قومت را بیار
در ده ما باش سه ماه و چهار

*Aileni, çocuklarını ve yakınlarını getir
Bizim köyde üç dört ay kal*

که بهاران خطه ده خوش بود
کشتزار و لاله دلکش بود
(Rûmî, t.y., s. 8).

*Çünkü baharda köy yöresi güzeldir
Ekinlikler ve gönül çelen laleler vardır*

Köylü uzun süre ısrar eder, şehirli ise çeşitli gerekçelerle daveti geri çevirir. Sonunda şehirlinin çocukları da köyü görme arzusuna kapılır. Tecrübeli şehirli, tatlı sözlere güvenmemeleri gerektiğini ve yapılan iyiliğin karşılığında kötülük görebileceklerini söyleyerek çocuklarını uyarır; ancak onların merakı ağır basar. Köylünün ısrarı ve çocukların isteği üzerine aile köye doğru yola çıkar. Yolculuğun başında neşeli olan aile, yol uzadıkça yorulur ve yaklaşık bir ay sonra güçlükle köye ulaşır. Köylünün evine geldiklerinde ise adam onları tanıımıyormuş gibi davranır. Şehirli uzun yıllara dayanan dostluklarını hatırlatsa da köylü bunu inkâr eder. Aile birkaç gün dışarıda kaldıktan sonra yağmurlu ve soğuk bir gecede barınacak yer ister. Köylü, bahçenin ucundaki bekçi kulübesinde kalabileceklerini, fakat gece boyunca yayı ve okuyla bahçeyi vahşi hayvanlardan korumaları gerektiğini söyler. Şehirli bunu kabul eder. Gece karanlıkta büyük bir gölge görünce onu kurt sanıp ok atar. Hayvan yere düşünce çıkardığı sestten köylü onun kendi eşeği olduğunu anlar ve öfkeyle şehirliyi suçlar. Şehirli, karanlıkta kurdu vurduğunu sandığını söyler. Köylü ise eşeğinin sesini ve kokusunu birçok hayvan arasından tanıyabildiğini iddia eder. Bunun üzerine şehirli, “Madem bu kadar güçlü bir hafızan ve tanıma yeteneğin var, beni neden tanımadın?” diyerek onun ikiyüzlülüğünü açığa çıkarır.

Bu söylem 236. beyitte başlar ve 720. beyitte sona erer; 485 beyit, on bir bölüm, bir ana hikâye ve dört kısa yardımcı anlatıdan oluşur (Mevlânâ, 1371/1992, s. 395-418). Hikâyenin temel sembolleri şöyledir: Şehir, sınırları bilinmeyen ilahî âlemi; köy, sınırlı maddî dünyayı; köylü, şeytanı; şeytanî telkinlere uyararak kendi şehrini terk eden şehirli ise Âdem'i temsil eder. İkinci söylem, huzurlu aslî dünyasını terk ederek harap maddî âleme düşen insanın durumunu ele alır. Benzer sembolik anlatımlar İbn Sînâ ve Şehâbeddin Sühreverdî'nin irfanî eserlerinde de görülür. XI. söylem 3399. beyitte başlar ve 3685. beyitte biter; 286 beyit ve 14 bölümden oluşur. Bu söylemde çok sayıdaki

kısa hikâyeyi birleştiren unsur tematik benzerliktir. Tematik birliğin merkezinde sevgiliye kavuşma ve aslî vatana dönüş düşüncesi yer alır (Mevlânâ, 1371/1992, s. 551-565). Şehir ve köy gibi mekânların maddî ve manevî dünyaların simgeleri olarak kullanılması Sühreverdî'nin risalelerinde de sıkça görülmektedir.

İnsan iradî olarak riyâzete yönelmezse, ilahî irade aracılığıyla onu nefsin uyanışına (yakazaya) sevk eden güçlüklerle karşılaşabilir. İbn Sînâ'nın Hayy b. Yakzân'ındaki uyanık nefis de gaflet uykusundan sıyrılmıştır. Bu tür zorlayıcı tecrübeler irfan geleneğinde “mecburî riyâzet” olarak adlandırılır. Mecburî riyâzet, iradî riyâzet gibi insanın fânî şehirden ebedî ilahî şehre dönmesine zemin hazırlar. Zâhirî ölümün karşısında ilahî buluşma ve keşif kapılarının açılması yer alır. Bu bakımdan insan kendi fiillerinden sorumlu ve kendi varoluşunun mimarıdır; fenâ dünyasına sırt çevirerek bekâ şehrine yükselme imkânı kazanabilir.

İkinci söylemde insan gaflet sebebiyle nefsin arzularına uyar, Allah'ın şehrini terk ederek dünya harabesine iner; XI. söylemde ise riyâzet yoluyla Hakk'ın dergâhına geri döner. İkinci söylem maddî âleme yönelişi, XI. söylem ise mücerredât âlemine yönelişi temsil eder. Mevlânâ iki karşıt durumu yan yana getirerek okurun varlık içindeki konumunu daha derinden kavramasına imkân verir. XI. söylemde Seyyidü's-şühedâ Hamza'nın dilinden dünya 'fânî şehir' olarak adlandırılır ve onun terk edilmesi gerektiği vurgulanır; buna karşılık 'bâkî şehir' ilahî âlemin sembolüdür. Her iki söylemde ördeler, ilahî sırlar ve marifet denizinde yüzen manevî insanların simgesi olarak kullanılır. İkinci söylemde şeytanî, XI. söylemde ise rabbânî telkin öne çıkar. Bir başka paralellik 'hazm', yani tedbir ve uyanıklık kavramında görülür: İkinci söylemde acele etmeme, XI. söylemde ise gecikerek düşünüp tartma vurgulanır (bk. 3496-3502. beyitler). İkinci söylemde cüz'î akla güvenmek sebebiyle uyanıklığın etkisi sınırlı kalır ve şehirli şeytanî vesveselere yenik düşer; XI. söylemde ise rabbânî aklın göstergesi olan ağırdan alma sâlikin yolunu açar. Bir başka paralellik, ikinci söylemde küllî akıl ile duyuların (523. beyit), XI. söylemde ise küllî akıl ile cüz'î aklın karşılaştırılmasıdır (3582-3587. beyitler). Ortak kavramlar ve karşıt sonuçlar bakımından III. ve X. söylemler arasında da paralellik bulunmaktadır. Her iki söylemde Hz. Musa temel figürdür (Safevî, 1386/2007, s. 166). III. söylem 721-1745. beyitleri kapsar ve elli bölümden oluşur. Bir uzun kıssa -Fıravun'un rüyasında Musa'nın gelişini görmesi ve buna karşı tedbir alması- ile on altı tamamlayıcı hikâyeyi içerir (Mevlânâ, 1371/1992, s. 418-469). III. söylemde Musa ile Fıravun iki hakikat düzeyini temsil eder: Musa akl-ı küllün, Fıravun ise akl-ı cüz'ün simgesidir. X. söylem 3266-3398. beyitleri ve dokuz bölümü kapsar. Ana kıssa “Bir kişinin Musa'dan hayvanların ve kuşların dilini öğrenmek istemesi” başlığını taşır (Mevlânâ, 1371/1992, s. 545-551).

گفت موسی را یکی مرد جوان
که بیاموزم زبان جانوران

*Musa'ya genç bir adam dedi
Hayvanların dilini öğreneyim*

تا بود کز بانگ حیوانات و دد
عبرتى حاصل کنم در دین خود
(Rûmî, t.y., s. 155).

*Belki hayvanların ve yabanîlerin sesinden
Dinim hakkında bir ibret edineyim*

X. söylemde de Musa ile genç adam iki farklı idrak düzeyini temsil eder. Musa rabbânî veya işrâkî aklın -3372. beyitteki 'Akıllı kişi sonu gönlüyle görendir' anlayışının-, genç adam ise ham ve cüz'î aklın simgesidir. III. söylemde Firavun, yani cüz'î akıl, rabbânî aklın/Musa'nın izinden gitmeyi kabul etmez; nâsût âlemindeki konumunu güçlendirmek için çeşitli hilelere başvurur, ancak çabaları sonuçsuz kalır. X. söylemde genç adam da hayvanların dilini öğrenmek ister ve Musa'nın iradesine aykırı biçimde bu bilgiyi elde eder. O da çeşitli yollarla kendi tutumunu doğrulamaya çalışır. Bununla birlikte söylemin sonucu III. söylemdekinden farklıdır: Cüz'î aklı temsil eden genç adam sonunda rabbânî aklın izinden gitmeye hazır hâle gelir; böylece kurtuluşa erişir ve imanlı bir ruhla dünyadan ayrılır. Her iki söylemde riyâzet, zâhirî ve bâtinî ilim, aklın farklılığı ve dereceleri ile cüz'î ve küllî akıl meseleleri işlenir. X. söylemde riyâzet, irade ve kurtuluş arasındaki sıkı ilişki daha belirgin hâle gelir.

Benzerlik ve ortak kavramların tekâmülü bakımından IV. ve IX. söylemler arasında paralellik vardır. IV. söylem 1746-1923. beyitleri kapsar; dokuz bölümden ve tematik olarak birbiriyle ilişkili altı hikâyeden oluşur (Mevlânâ, 1371/1992, s. 469-478).

گفت استر با شتر کای خوش رفیق
در فراز و شیب و در راه دقیق

*Katır deveye dedi: Ey iyi dost
Yokuşta, inişte ve güç yolda*

تو نه آیی در سر و خوش می روی
من همی آیم بسر در چون غوی

*Sen düşmüyor, rahatça yürüyorsun
Ben ise şaşkın biri gibi baş üstü düşüyorum*

من همی افتم برو در هر دمی
خواه در خشکی و خواه اندر نمی

*Her an yüzüstü yere düşüyorum
İster kuru yerde ister ıslakta*

این سبب را باز گو با من که چیست
تا بدانم من که چون باید بزیست

*Bana bunun sebebinin ne olduğunu söyle
Ta ki nasıl yaşamak gerektiğini bileyim*

گفت چشم من ز تو روشن ترست
بعد از آن هم از بلندی ناظرست

*Dedi: Benim gözüm seninkinden daha aydın
Üstelik yüksekte de bakar*

چون برآیم بر سرکوه بلند
آخر عقبه ببینم هوشمند

*Yüksek dağın tepesine çıktığımda
Geçidin sonunu akıllıca görürüm*

پس همه پستی و بالایی راه
دیده‌ام را و نماید هم اله

*Yolun bütün alçaklık ve yüksekliklerini
Allah gözümüne açkça gösterir*

هر قدم من از سر بینش نهم
از عثار و اوفتادن واهم

*Her adımımı görerek atarım
Sürçmekten ve düşmekten kurtulurum*

تو ببینی پیش خود یک دو سه گام
دانه بینی و نبینی رنج دام
(Rûmî, t.y., s. 76).

*Sen önünde ancak bir, iki, üç adım görürsün
Taneyi görürsün, fakat tuzâğın zahmetini görmezsin*

IV. söylemin başında deve insan-ı kâmilî, katır ise hayvanî eğilimlerin esiri olan insanı temsil eder. Burada takvâ aracılığıyla cüz'î aklın hâkimiyetinden kurtulup rabbânî akla yönelmenin imkânı gösterilir: Akıl duyulara üstün gelir, ruh ise akılı aşar. IX. söylem 3104-3263. beyitleri ve dokuz bölümü kapsar (Mevlânâ, 1371/1992, s. 536-544). Maneviyat ehli burada iki grupta düşünülür; peygamberler ve velîler Allah'tan başkasını görmeyen, 'Kubbenin altında kimsenin tanımadığı velîlerim vardır' ifadesiyle işaret edilen gizli kullardır. IV. söylemde insan-ı kâmilî temsil eden deve, IX. söylemin başındaki Hz. Peygamber ile paralellik kurar. Her iki söylemde Hz. Muhammed'e gönderme yapılmakla birlikte IX. söylemde marifetin daha yüksek düzeyleri ve daha yetkin insanlar ele alınır.

IV. söylemin kısa hikâyelerinde Üzeyr, Lokman, Behlûl ve derviş gibi manevî şahsiyetler öne çıkarken IX. söylemin temel figürü bütün velîlerden önce gelen ve küllî akıl makamını temsil eden Hz. Muhammed'dir. IV. söylemde duyular, akıl ve ruhun dereceleri tartışılır; IX. söylemde ise Hz. Muhammed marifet bakımından marifetlerin ruhu, varlık bakımından da yaratılış âleminin ruhu olarak sunulur. Böylece IV. söylemde ortaya konan meseleler IX. söylemde daha yüksek bir tekâmül düzeyine taşınır (Safevî, 1386/2007, s. 171). "Dakûkî ve kerametleri" kıssasını içeren V. söylem (Mevlânâ, t.y. 1924-2305. beyitler, 19 bölüm), rabbânî akıl meselesinin gelişimi bakımından VIII. söylemle (Mevlânâ, 1371/1992) 2841-3103. beyitler, 16 bölüm) paralellik göstermektedir (Mevlânâ, 1371/1992, s. 523-536). Dakûkî kıssası Mesnevî'nin en uzun anlatılarından biridir ve yaklaşık dört yüz beyitten oluşur. V. söylemde Mevlânâ, ilahî aşkın cüz'î akıl harmanını nasıl ateşe verdiğini ve ilahî âşığın küllî akla ulaştıktan sonra gönlünü marifete nasıl açtığını anlatır. Vahdet-i vücûd, velîlerin nuranî birliği, Hakk'ın tecelli yoluyla mahlûk suretinde zuhuru ve ilahî mükâşefeler bu bölümün

temel meseleleridir. Dakûkî, seyri sırasında gönül yoğunlaşmasıyla sürekli Hakk'ın cemalini temaşa eden âşık ârifî temsil eder. Peygamber şefkat ve merhametle nitelenir; küllî aklın izinden giden kişi işlerin sonunu başından görebilir. İlahî sülûkta uyanıklığın zorunluluğu 2200-2207. beyitlerde ayrıca vurgulanır (Safevî, 1386/2007, s. 170). Namaz teması da iki söylem arasında bir başka paralellik oluşturur. V. söylemde bilinç ve uyanıklıkla kılınan namaz, VIII. söylemde ise vecd/mestlik hâlindeki namaz vurgulanır; ikincisi ilk hâlin daha ileri bir derecesi olarak yorumlanır. Her iki söylemde namaz sâlikin mâşukla münâcatının simgesidir. VIII. söylemde ayrıca tevhid düşüncesine açık göndermeler bulunmaktadır (Mevlânâ, 1371/1992, 3060. beyit).

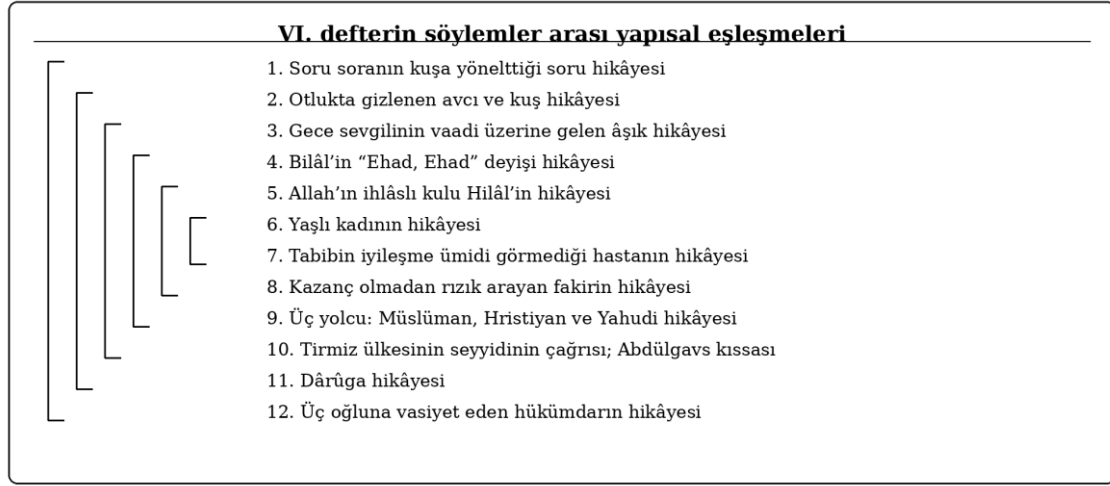
2306-2569. beyitleri ve on altı bölümü kapsayan VI. söylem, yorumun tekâmülü bakımından 2600-2840. beyitler arasında yer alan ve on iki bölümden oluşan VII. söylemle paralellik gösterir. 'Davud döneminde zahmetsiz helâl rızık arayan kişi' kıssasında üç figür öne çıkar: emmâre nefsi temsil eden ineğin sahibi, akli temsil eden ineği öldüren kişi ve Hakk'ı temsil eden Hz. Davud. VI. söylemde akıl ile nefis arasında yoğun bir mücadele yaşanır; rabbânî hikmete erişmenin yolunun nefis-i emmâreyi etkisizleştirmek ve küllî aklın izinden gitmek olduğu gösterilir. Rabbânî hikmet, salt teorik felsefeden üstün tutulur; filozofların nazarî meselelerde takılıp kaldıkları, sûfîlerin ise hakikî marifetin süvarileri oldukları vurgulanır. VII. söylem bir ana kıssa ve dört kısa hikâyeden oluşur (Mevlânâ, 1371/1992). 2600-2840. beyitler, 12 bölüm). Sebe halkının şehri maddî âlemi; çıplak, kör ve sağır halkı ise tamah, uzun emeller ve dünyaperestlik gibi nitelikleriyle cüz'î aklın sınırlılıklarını temsil eder. Peygamberler ise ilahî hikmetin taşıyıcıları ve rabbânî akıl sahiplerinin simgesidir.

VII. söylemde VI. söylemde ortaya konan meseleler daha ayrıntılı açıklanır. Özellikle cüz'î aklın farklı yönleri açığa çıkarılır: Maddî âlemin esiri olan, uzun arzuların peşinden giden ve hırs ile dünyaperestliğe bağlanan cüz'î akıl ilahî hakikatleri tanımakta yetersiz kalır. Zâhirî ilimlerin bilginleri olayların özelliklerini tanırsalar bile kendi asıllarını tanımada aciz kalabilirler (Safevî, 1386/2007, s. 171). III. defterin söylemleri üzerine yapılan karşılaştırma, defterin temel gelişim çizgisinin cüz'î aklın sınırlılıklarının açığa çıkarılması ve küllî/rabbânî akla yöneliş olarak özetlenebileceğini göstermektedir. Bu sonuç, yukarıda başlıklar temelinde belirlenen “akıl” semantiğiyle de uyumludur.

Altıncı Defterin Söylem Yapısı ve “Tevhidde Fenâ” Çizgisi

VI. defter 141 bölüm ile çok sayıda kısa ve uzun hikâyeden oluşmasına rağmen söylem yaklaşımı bu malzemeyi on iki büyük semantik blok içinde sistemleştirmeye imkân verir. Defterin temel yönelimi “tevhidde fenâ” fikrine doğru ilerleyen bir hareket olarak yorumlanabilir.

Şekil 2. VI. Defterin Söylemlere Göre Yapısal Diyagramı



1. Soru soran kişinin kuşla ilgili kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 129-434. beyitler, 10 bölüm)
2. Otların arasında gizlenen avcı ile kuşun kıssası (Mevlânâ, t.y., 435-592. beyitler, 5 bölüm)
3. Gece sevgilisinin vaadi üzerine gelen âşığın kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 593-887. beyitler, 10 bölüm)
4. Bilâl'in 'Ehad, Ehad' demesi kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 888-1110. beyitler, 5 bölüm)
5. Allah'ın ihlâslı kulu Hilâl'in kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 1111-1221. beyitler, 5 bölüm)
6. Yaşlı kadın kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 1222-1292. beyitler, 5 bölüm)
7. Hekimin iyileşme ümidi görmediği hastanın kıssası (Mevlânâ, t.y., 1834-2375. beyitler, 5 bölüm)
8. Çalışmadan rızık arayan fakirin kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 1834-2375. beyitler, 16 bölüm)
9. Üç yolcu -Müslüman, Hristiyan ve Yahudi- kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 2376-2509. beyitler, 4 bölüm)
10. Tirmiz ülkesinin seyyidinin çağrısı üzerine anlatılan kıssa (Mevlânâ, 1371/1992) 3014-3582. beyitler, 11 bölüm)
- Abdülgavs kıssası
11. Kolluk görevlisi/daruga kıssası (Mevlânâ, t.y., 3014-3583. beyitler, 11 bölüm)
12. Üç oğluna vasiyette bulunan hükümdarın kıssası (Mevlânâ, 1371/1992) 3583-4902. beyitler, 39 bölüm)

Defterler Arası Paralellikler ve Mesnevî'nin Makroyapısı

Salman Safevî'nin yaklaşımına göre Mesnevî'nin ilk üç defteri, son üç defterde ters yönde belirli yapısal yankılar oluşturur: I – VI, II – V, III – IV. Bu model, defterler arası paralellikleri eserin bütüncül makrokompozisyonu bakımından incelemeye imkân verir.

I. defterin baskın teması nefis, VI. defterin baskın yönelimi ise tevhid olarak belirlenir. Bu iki tema görünüşte karşıt kutuplardır; ancak tam da bu karşıtlık, tasavvufî gelişimin başlangıç ve son

aşamaları arasında kompozisyonel bir bağ kurar. Maddî ve nefsânî bağıllıkla başlayan yol tevhid ve fenâ ile tamamlanır.

ذکر استثناء و حزم ملثوی
گفته شد در ابتدای مثنوی
(Rûmî, t.y., s. 105).

*İstisna zîkri ve ihtiyat meselesi giriştir
Mesnevî'nin başında söylenmişti*

Birinci defterin ilk hikâyesinde hekimler 'Allah dilerse' anlamındaki istisna ifadesini kullanmadıkları için câriyeyi iyileştiremezler; benzer biçimde başka bir hikâyede şehzadelerin yenilgisi de aynı ilkenin göz ardı edilmesiyle ilişkilendirilir. İnsan-ı kâmil sembolü olarak Hz. Ali, birinci defterin ilk ve XII. söylemleri arasında paralellik kurar. Altıncı defterin son hikâyesinde de 'Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır' hadisine gönderme yapılır. Her iki anlatıda velâyetin rolü vurgulanmakla birlikte iki söylem arasındaki en güçlü bağ aşk temasında ortaya çıkar. Mesnevî'nin ilk söyleminde beşerî ve ilahî aşkın insanı manevî âleme yönelttiği ifade edilir; altıncı defterin son söyleminde de aşk, dönüştürücü ve büyük bir güç olarak sunulur. Birinci defterde aşk nefsi arındıran büyük bir tabip iken altıncı defterde cehennemden dahi çekindiği kudretli bir hakikat olarak betimlenir. Celâleddîn Hümeî ve Abdülhüseyn Zerrinkûb gibi Mesnevî şâirlerinin de bazı paralelliklere dikkat çekmiş olması, bu gözlemlerin tek bir araştırmacının şemasıyla sınırlı olmadığını göstermektedir.

Birinci defterin II. söylemi (324-738. beyitler; Mevlânâ, 1371/1992, s. 16-36) ile altıncı defterin XI. söylemi (3014-3582. beyitler; Mevlânâ, 1371/1992, s. 1189-1217) arasında belirgin paralellikler kurulmaktadır. İlk söylemde şaşılık/çift görme, haset, hile, yalan, çokluk, vahdetin kaybı, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile bir hükümdar ve vezir çevresindeki anlatılar öne çıkar. Metnin biyografik çağrışımları, müridlerin Şems-i Tebrizî ile dostluğa duyduğu hasetle ilişkilendirilmiştir. Altıncı defterin XI. söyleminde ise borçlu bir derviş, Tebriz'deki bir hâceye güvenerek şehre gider; hâceyi ölmüş bulunca büyük üzüntü yaşar. Genç bir kişi halktan yardım toplamaya çalışır fakat yeterli miktara ulaşamaz. Daha sonra hâce, rüyada gence görünür ve hayattayken derviş için ayırdığı mücevherlerin yerini bildirir. Bu anlatı, Safevî'nin yorumunda birinci defterdeki kişisel tarih çizgisinin devamı olarak değerlendirilir. Aynı söylemin başka bölümlerinde saldırıya uğrayan hükümdar, Câfer'in ilahî yardımıyla desteklendiği için teslim olmasını öğütleyen vezir, şaşı kişi ve haset temalı kısa anlatılar yer alır. Böylece birinci defterin II. söylemindeki temel motiflerin altıncı defterin XI. söyleminde yeni bir düzeyde işlendiği ileri sürülür.

Birinci defterin III. söylemi ile altıncı defterin X. söylemi, cinsiyet/aynı cinsten olma ve hemcinslik meselesi etrafında ilişkilendirilir. X. söylemde hemcins olmayanların dostluğu 'Kurbağa ile Fare' hikâyesinde temsil edilir; bu sonucun ilk defterin III. söyleminde hazırlanan bir tema olduğu

düşünülür. Birinci defterin IV. söylemi ile altıncı defterin IX. söylemi arasındaki paralellik ise yemeği paylaşma, ortaklık ve kimin neyi yemesi gerektiği meselesi üzerinden kurulur. Altıncı defterde Müslüman, Hristiyan ve Yahudi üç kişinin helva yeme hikâyesi anlatılır; 'soytarı' temalı bölüm de bu bağlama eklenir. Bu anlatıların ortak çağrısı, ortaklığa girmeden önce dikkatle düşünmektir. Safevî, bu ilkeden hareketle birinci defterdeki mağrur aslanın da tavşanı yemeden ya da kuyuya atlamadan önce düşünmesi gerektiğini belirtir (Safevî, 1388/2009, s. 212). Bu gözlemler, Mesnevî içinde hem söylemler arası hem de defterler arası paralelliklerin bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte her paralelliği müellifin önceden kurduğu katı bir planın parçası saymak yerine metnin semantik öz-yansıtma mekanizması olarak değerlendirmek, yöntem açısından daha ihtiyatlı ve temellendirilebilir bir yaklaşımdır.

Tartışma: İçsel Yorum, Yapısal Bütünlük ve Attâr Etkisinin Sınırları

Mesnevî'nin yorumunda Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ilkesini hatırlatan içsel karşılaştırma yöntemi verimli görünmektedir: Bir bölümdeki kavram, başka bir defterdeki paralel hikâye veya Rûmî'nin başka bir eserindeki ilgili düşünce aracılığıyla açıklanabilir. Furûzanfer'in kaynak araştırmasına dayalı yaklaşımı da Rûmî'nin metinlerini ve kaynaklarını karşılıklı okumanın verimliliğini göstermektedir (Furûzanfer, 1333/1954–1955). Bu yöntem, yapısal paralellikleri yalnızca biçimsel benzerlikler olarak değil, anlam üreten yorum ilişkileri olarak değerlendirmeye imkân verir.

Sonuç

Karşılaştırmalı çözümleme, Mesnevî-i Ma'nevî'nin zâhirî hikâye çeşitliliğinin içsel semantik bağları dışlamadığını göstermektedir. Eserin beyit, bölüm, söylem ve defter düzeyleri birbirinden bağımsız değildir; aynı irfanî problemler farklı hikâyelerde tekrarlanmakta, dönüşmekte ve daha yüksek anlam düzeylerinde yeniden yorumlanmaktadır. Birinci sonuç, İlâhînâme'de açıkça verilen nefis → şeytan → akıl → ilim → fakr → tevhid dizisinin Mesnevî'nin altı defterindeki baskın semantik yönelimlerle önemli bir örtüşme göstermesidir. Başlıkların sistemleştirilmesi; I. defterde nefsanî niteliklerin, II. defterde İblis ve telbisin, III. defterde akıl ve idrakin, IV. defterde ilim ve bilgi derecelerinin, V. defterde fakr ve tevekkülün, VI. defterde ise tevhid ve Hakk'a tam güvenin yoğun biçimde işlendiğini ortaya koymaktadır. İkinci sonuç, bu örtüşmenin her defterin yalnızca tek bir temaya tahsis edildiği anlamına gelmemesidir. Mesnevî çok sesli ve çağrışımsal bir metindir; her defterde çok sayıda irfanî, ahlâkî ve teolojik problemi bir araya getirir. Bu nedenle 'baskın tema' kavramı istatistiksel veya dışlayıcı bir sınıflandırma değil, semantik ağırlık merkezini ifade eden analitik bir araç olarak kullanılmalıdır. Üçüncü sonuç III. defterin söylem yapısıyla ilgilidir. I–XII, II–XI, III–X, IV–IX, V–VIII ve VI–VII türündeki paralellikler metnin içsel öz-yansıtma ilkesine işaret etmektedir. Bu paralelliklerin tamamını önceden katı biçimde planlanmış bir simetri olarak görmek mümkün olmasa da anlam, imge ve sonuç düzeylerinde tekrar ve tekâmül ilişkisi kurmaları

yapısal bütünlük tezini güçlendirmektedir. Dördüncü sonuç defterler arası ilişkilere yöneliktir. I–VI, II–V ve III–IV bağlantıları, baştan sona irfanî gelişimin ters ayna modelini hatırlatır: nefis tevhid ile, İblis fakr ile, cüz'î akıl ise ilim ve daha yüksek idrakle karşılaştırılır. Bu yapı Mesnevî'yi doğrusal bir olay örgüsünden ziyade manevî tekâmülü farklı düzeylerde yeniden üreten dairesel ve simetrik bir anlam sistemi olarak okumaya imkân verir. Beşinci sonuç Attâr etkisinin niteliğiyle ilgilidir. Metin malzemesi, Attâr'ın Rûmî üzerindeki etkisini yalnızca tek tek hikâyelerin aktarımıyla sınırlandırmamaya imkân vermektedir. İlâhînâme'nin altı aşamalı antropolojik modeli, Mesnevî'nin altı defteriyle karşılaştırıldığında yapısal-semantic bir model olarak da değerlendirilebilir. Bununla birlikte genetik etki konusunda kesin bir hükme varabilmek için Hüsâmeddin Çelebi'ye ilişkin rivayetlerin, İlâhînâme'nin metin tarihinin ve altı defterin oluşum sürecinin ayrıca kaynak eleştirisine tâbi tutulması gerekir. Son olarak Mesnevî'nin yorumunda eserin kendi içindeki paralellikleri ve Rûmî'nin diğer eserlerini karşılıklı biçimde devreye sokmak verimli bir yöntemdir. Bu yaklaşım bir hikâyenin anlamını başka bir hikâye, bir defterin problemini başka bir defter ve yerel bir simgeyi bütün irfanî sistem aracılığıyla açıklamaya imkân verir. Dolayısıyla Mesnevî'nin yapısının temel özelliği yalnızca zâhirî ardışıklık değil; semantik rezonans, tekrar, karşılaştırma ve manevî tekâmül ilkesidir.

Author Contributions

Aygün Alizade contributed to the conceptualization and methodological design of the study, data collection and analysis, interpretation of the findings, and preparation of the manuscript. The author also contributed to the critical revision of the manuscript and approved the final version for publication.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest related to the research, authorship, or publication of this article.

Kaynaklar

Attâr, F. (1989). *Ilâhî-nâma* (H. Ritter, Ed.). Intishârât-i Tûs. (Reprint of the 1940 edition). [In Persian].

Attâr, F. (1340/1961–1962). *Khusraw-nâma* (A. Suhaylî Khvânsârî, Ed.). Anjuman-i Millî. [In Persian].

Attâr, F. N. (1376/1997). *Mazhar al-'ajâ'ib va Mazhar al-asrâr*. Intishârât-i Sanâ'î. [In Persian].

Furûzânfar, B. (1334/1955). *Ma'âkbidh-i qîşâş va tamthilât-i Mathnavî*. Dānishgāh-i Tih-rān. [In Persian].

Furûzânfar, B. (1334/1955). *Aḥādith-i Mathnavî: Mushtamil bar mavāridi kih Mawlānā dar Mathnavî aḥādith istifādab kardab ast bā dhikr-i vujūh-i rivāyat va ma'âkbidh-i anbā*. Dānishgāh-i Tih-rān. [In Persian].

- Furûzânfâr, B. (1366/1987). *Zindagānî-yi Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad, mashhūr bih Mawlānī*. Zavvār. [In Persian].
- Furûzânfâr, B. (1339–1340/1960–1961). *Sharḥ-i ahvāl va naqd va taḥlîl-i âthâr-i Shaykh Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār-i Nishābūrī*. Chapkhāna-yi Dānishgāh-i Tīhrān. [In Persian].
- Furûzânfâr, B. (1333/1954–1955). *Ma'ākbiṣ-i qışaṣ va tamthīlāt-i Mathnawī*. Dānishgāh-i Tīhrān. [In Persian].
- Furûzânfâr, B. (1374). *Sharḥ-i ahvāl va naqd va taḥlîl-i âthâr-i Shaykh Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār-i Nishābūrī*. Anjuman-i Āthār va Mafākhîr-i Farhangī. [In Persian].
- Mevlânâ, Celâleddīn. (1371/1992). *Mesnevî-i Ma'nevî* (R. A. Nicholson, Ed.). Emîr Kebîr. [In Persian].
- Rûmî, J. al-D. M. (n.d.). *Mathnawî-yi ma'navî*. Ganjoor. [In Persian].
- Şafavî, S. (1386/2007). *Sâkhtâr-i kullî-yi daftar-i shishum-i Mathnawî-yi Mawlānī. Āyina-yi Mîrâth*. [In Persian].
- Şafavî, S. (1388/2009). *Sâkhtâr-i ma'nâ-yi Mathnawî-yi ma'navî* (M. Alavî, Trans.; S. H. Nasr, Intro.). Markaz-i Pazhūhishî-yi Mîrâth-i Maktûb. [In Persian].
- Seccâdî, Seyyid Ziyâeddin. (1376/1997). *Mukaddime-i ber Mebânî-yi İrfân ve Tasavvuf*. Samt. [In Persian].
- Zarrînkûb, A. H. (1343/1964). *Bâ kârvân-i ḥulla*. Nashr-i Āryâ. [In Persian].